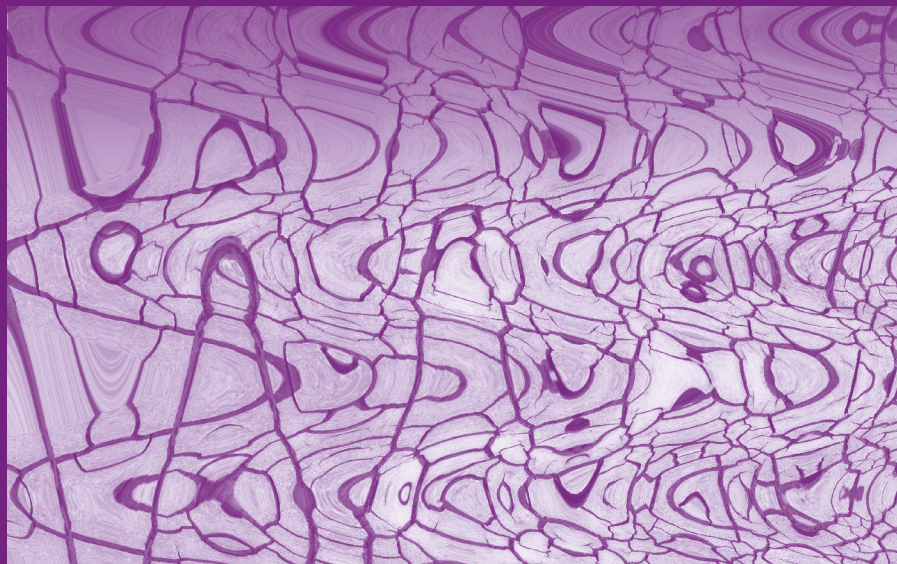


RELIGIONSPÄDAGOGISCHE GESPRÄCHE
ZWISCHEN JUDEN, CHRISTEN UND MUSLIMEN



„Raum“ und „Zeit“ – geschenkt, geprägt, gestaltbar

Perspektiven aus Judentum, Christentum, Islam
und Buddhismus

Bernd Schröder / Naciye Kamçılı-Yıldız /
Bruno Landthaler (Hg.)

Bernd Schröder / Naciye Kamçılı-Yıldız / Bruno Landthaler (Hg.)
„Raum“ und „Zeit“ – geschenkt, geprägt, gestaltbar

Naciye Kamçılı-Yıldız / Bruno Landthaler / Bernd Schröder (Hg.)
Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden,
Christen und Muslimen, Band 9

Bernd Schröder/Naciye Kamçılı-Yıldız/Bruno Landthaler (Hg.)

„Raum“ und „Zeit“ – geschenkt, geprägt, gestaltbar

Perspektiven aus
Judentum, Christentum, Islam und Buddhismus

Diese Veröffentlichung wurde aus Mitteln des Publikationsfonds NiedersachsenOPEN, gefördert aus zukunft.niedersachsen, unterstützt.

Die Drucklegung des Bandes wurde gefördert aus Mitteln des Hessischen Ministeriums für Kultus, Bildung und Chancen, des Pädagogischen Zentrums der Bistümer im Lande Hessen und des Religionspädagogischen Instituts der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.



HESSEN
Hessisches Ministerium
für Kultus, Bildung
und Chancen

PÄDAGOGISCHES
ZENTRUM
der Bistümer
im Lande Hessen



**RELIGIONSPÄDAGOGISCHES
INSTITUT**

Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck
Evangelische Kirche in Hessen und Nassau

peer reviewed content



CC-BY-SA

ISBN 978-3-7329-1233-9

ISBN Open Access 978-3-7329-8683-5

DOI 10.57088/978-3-7329-8683-5

ISSN 1868-7237

Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2026.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Herstellung durch Frank & Timme GmbH

Wittelsbacherstraße 27a, 10707 Berlin

info@frank-timme.de

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Inhaltsverzeichnis

BERND SCHRÖDER / NACIYE KAMÇILI-YILDIZ /

BRUNO LANDTHALER

Einleitung der Herausgebenden 9

NURGÜL ALTUNTAS / THORSTEN KLUG / ANKE KALOUDIS

Grußwort 15

PERSPEKTIVEN AUS ZEITGENÖSSISCHER PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK

ANNA MINTA

**Zugehörigkeit (neu) verhandeln – Kirche als sozialer Raum
zwischen Liminalität und gesellschaftlicher Teilhabe 19**

ANDREA MAYER / MICHAEL ENGLER

**Der dritte Pädagoge. Über die große Bedeutung,
die Architektur für den Lernerfolg hat 31**

ANDREAS LUCKNER

Zeit und menschliche Existenz 37

ELISABETH SCHILLING

**Zeit als sozialisatorische Kraft und
pädagogische Herausforderung in der Schule 55**

RAUM AUS RELIGIÖSER PERSPEKTIVE – RÄUME DER RELIGIONEN

BRUNO LANDTHALER

Raumkonzepte im Judentum 77

EFDAL-NUR TUĞRUL

**Zur Entwicklung einer Moscheeraumpädagogik –
Impulse aus der Kirchenpädagogik 95**

KATJA BOEHME

Raum, katholisch 113

BERND SCHRÖDER

**Räume für christliche Religion –
eine evangelische Perspektive 127**

FLORIAN KLUGER

**Der Kirchenraum in Tradition und Verständnis
der orthodoxen Kirche – Anmerkungen zu Geschichte,
Struktur und Theologie 147**

„ZEIT“ AUS RELIGIÖSER PERSPEKTIVE – ZEIT FÜR RELIGION

BRUNO LANDTHALER

Zeitkonzepte im Judentum 173

NACIYE KAMÇILI-YILDIZ

**Islamische Zeitvorstellungen
zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit 195**

YAUHENIYA DANILOVICH	
„Zeit“ aus orthodoxer Perspektive	213

BERND SCHRÖDER	
Zeit für christliche Religion –	
Zeit in evangelischer Perspektive	235

ELKE HESSEL	
„Zeit“ aus buddhistischer Perspektive	255

DIDAKTISCHE ANSTÖSSE FÜR DIE SEKUNDARSTUFE

MIRJAM ZIMMERMANN / ULRICH RIEGEL	
„Sakralraum“-Erschließung als Thema einer	
ökumenisch und interreligiös sensiblen Religionsdidaktik –	
Anregungen für den Religionsunterricht	
in den Sekundarstufen I und II	283

ISABEL SCHNEIDER-WÖLFINGER	
Religionsbezogene Räume in Schulen –	
Annäherungen an vielfältige Möglichkeiten	303

ANDREAS HINZ	
„Ach, du liebe Zeit“ – Didaktische Impulse zum Thema Zeit	
in christlicher Perspektive	319

Die Autorinnen und Autoren	341

Einleitung der Herausgebenden

Die „Religionspädagogischen Gespräche“ zwischen Jüd:innen, Muslim:innen und Christ:innen fanden 2008 zum ersten Mal statt, 2026 sollte es die sechzehnten „Gespräche“ geben. Im Reigen der Tagungen wurden gemeinsame Themen des Religionsunterrichts dieser drei Religionen, also etwa „Abraham“ oder „Bilder(verbot)“, ebenso behandelt wie religionspädagogisch-konzeptionelle Fragen, z. B. die Frage nach Merkmalen „guter“ Religionslehrer:innen oder „Lernkulturen“.

Zwei der jüngsten Tagungen widmeten sich Themen anderer Art, nämlich dem Raum – „... Räume der Religionen ...“ (2022) – und der Zeit – „Ach, Du liebe Zeit!“ Impulse zur Strukturierung und Gestaltung von Zeit durch Religion (2024). Die Gründe für die Wahl so grundsätzlicher Themen sind vielfältig – drei Gründe seien kurz entfaltet:

Erstens: Raum und Zeit sind ein wichtiger Gegenstand praktischer Gestaltung und theologischer Reflexion in den abrahamischen Religionen. Judentum, Christentum und Islam (und dazu noch weitere Religionen) haben eigene Zeitrechnungen und Kalender kreiert, sie strukturieren in je spezifischer Weise Jahr, Woche und Tag, sie entwickeln ein theologisches Verständnis vom Leben des Menschen in der Zeit zwischen Gottes Schöpfung und Gottes Eschaton oder der künftigen Welt. Und nicht minder stark gestalten sie Raum: durch Ausrichtung von religiösen Bauten und Praktiken (Gottesdienst und Gebet; Pilgern, Grablege) nach Jerusalem, Osten oder nach Mekka („Orientierung“), durch den Bau gottesdienstlicher Versammlungsräume und deren (sichtbare) Positionierung im lokalen öffentlichen Raum, durch bauliche, infrastrukturelle und kulturelle Durchformung von Landstrichen, Ländern und z. T. Kontinenten. Gleichzeitig legen dominante Ausprägungen von Religion durch die Gestaltung von Räumen historische Verankerungen von öffentlichen Räumen

offen und werden durch religiöse Räume anderer traditioneller Ausprägungen kontrastiert.

Diese Auseinandersetzung und Formung von Raum und Zeit ist folglich auch ein prominenter Gegenstand religiöser Bildung in Judentum, Christentum und Islam – in der Familie, in der Gemeinde und nicht zuletzt im schulischen Religionsunterricht.

Zweitens: Die Gestaltung und das Verständnis von Raum und Zeit in den drei Religionen wird über deren Grenzen hinaus auch im öffentlichen Raum wirksam. In den deutschsprachigen Ländern wird der gesellschaftliche Kalender, die Gestalt von Siedlungen und Städten und – wiederum nicht zuletzt – das Innenleben von öffentlichen Institutionen wie beispielsweise der Schule stark von den christlichen Traditionen geprägt: Die Schulerferientertermine ranken sich um die christlichen Feste und machen wiederum die historische Verankerung der deutschsprachigen Länder im Christentum deutlich. Lehrer:innen und Schüler:innen, die dem Judentum oder Islam angehören, können für religiöse Zwecke Freistellungen bekommen, „Räume der Stille“ stehen an einer wachsenden Zahl von Schulen für Gebet und Gottesdienst zur Verfügung, für Schulseelsorge und Schulgebete werden Zeiten und Räume bereitgestellt. Dies weist in Deutschland auf die Artikel 4 und 7 des Grundgesetzes, die den Versuch darstellen, die formale Gleichstellung der anerkannten Religionsgemeinschaften auch in den religiösen Raum- und Zeitkonzepten von Schule abzubilden: Das Recht auf positive Religionsfreiheit gestattet es allen Einzelnen, ihre religiösen Überzeugungen und Praktiken öffentlich zur Darstellung zu bringen (solange sie damit nicht die Freiheit Anderer beschränken und also die negative Religionsfreiheit verletzen); die Idee der religionsfreundlichen Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften im Blick auf religiöse Bildung unterstützt dies. Obwohl dergleichen also rechtlich im Grundgesetz und in den Schulgesetzen der Länder abgesichert ist, sind dies – gerade im schulischen Bereich – immer wieder umstrittene Themen und sorgen für Diskussionen. Deshalb braucht es in jeder einzelnen Schule Menschen, die kenntnisreich schulische Gestaltungsspielräume nutzen und mit Leben füllen.

Drittens: Der Umgang mit Raum und Zeit wird in der Moderne wie kaum etwas Anderes dynamisiert und so auch zur Herausforderung für Religionsgemeinschaften und ihr traditionelles Raum- und Zeitkonzept. Im Namen der

(Religions-)Freiheit der Einzelnen lässt die kollektive Verbindlichkeit der religiösen Maßgaben für Raum und Zeit nach – der Besuch von Gottesdiensten, die Teilnahme am religiösen Jahr und seinen Festen, die Kontaktaufnahme mit religiösen Gebäuden und ihre Nutzung steht jedermann und -frau frei und wird je unterschiedlich zur Grundlage des eigenen Lebens gemacht. Technik und insbesondere Digitalisierung überwinden Raum immer schneller und erlauben eine intensivere Nutzung der Zeit – sie ermöglichen sogar die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die Kommunikation in Echtzeit zwischen weit auseinanderliegenden Orten; die Beschleunigung des räumlichen Fortkommens und der Zeittaktung werden als gesellschaftliches Schlüsselphänomen und Herausforderung für jede:n Einzelne:n begriffen.¹ In gewisser Weise mögen dies unauffällige Modifikationen sein – insbesondere für Menschen, die am wirtschaftlichen Leben und aktuellen kulturellen Entwicklungen kaum teilhaben –, doch in anthropologischer, soziologischer und theologischer Reflexion erschließt sich in den vielen schrittweisen Veränderungen *eine neue Qualität der Wahrnehmung und Gestaltung von Raum und Zeit*: Der „spatial turn“ in den Kultur- und Geisteswissenschaften und deren starke Fokussierung von Zeit-Fragen legen davon Zeugnis ab.

Das liegt durchaus auf der Linie dessen, was Immanuel Kant der Moderne an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ins Stammbuch geschrieben hat: Raum und Zeit sind keine äußeren festen Gegebenheiten, sondern existieren zuvörderst im erkennenden Subjekt. Sie sind „Formen der Anschauung“ und liegen jeder sinnlichen Wahrnehmung von etwas und deren Deutung zur „Erfahrung“ zugrunde. Sie existieren a priori im menschlichen Bewusstsein und sind unerlässlich, um Sinneseindrücke zu verarbeiten und zu strukturieren. Der Raum als „Form der äußeren Anschauung“ lässt uns alles außerhalb unserer selbst in räumlicher Struktur, in einem Nebeneinander wahrnehmen, die Zeit als „Form der inneren Anschauung“ strukturiert unser Erleben in eine zeitliche Abfolge, in ein Nacheinander. Wir nehmen demnach die Welt nicht wahr, wie sie „an sich“ ist, sondern so, wie sich uns durch den Filter dieser Anschauungsformen darstellt. Und zugleich sind die Formen der An-

.....
 1 Grundlegend dazu Hartmut Rosa: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt am Main 2005.

schauung notwendige Bedingung dafür, dass überhaupt Erfahrung zustande kommt, die äußere Welt ‚verarbeitet‘ werden kann.² Gleichzeitig machen die Religionen deutlich, dass sowohl Raum als auch Zeit erst in einer religiösen oder anderen werthafter Einholung „bedeutsam“ werden, weil sie mit „Inhalt gefüllt“ worden sind.

Der vorliegende Band hat durch die beiden Themen „Raum und Zeit in den Religionen“ seine Grobstruktur von selbst erhalten. Uns war allerdings wichtig, die im Mittelpunkt stehenden Beiträge zu rahmen und ihnen damit ein Gefüge zu geben. Zum einen sollte mit Beiträgen zu *Perspektiven aus zeitgenössischer Philosophie und Pädagogik* aufgezeigt werden, worin sich Raum- und Zeitkonzepte aus einer wissenschaftlich-säkularen Perspektive ohne Anlehnung an religiöse Denkmuster auszeichnen. Zum anderen ist eine Orientierung der Thematik an der schulischen Praxis unerlässlich, da nur „vor Ort“ Bildung zum Erfolg gebracht werden kann. Dies wurde in den Religionspädagogischen Gesprächen stets einbezogen und soll deshalb auch in diesem abschließenden Band nicht fehlen.

Im Zuge der eingangs benannten „Religionspädagogischen Gespräche“ zu Raum und Zeit wurde unterschiedlich weit ausgegriffen: Während die Tagung zur Zeit weite zeitliche Horizonte abschritt und auf große Fragen zwischen Anfang und Ende von Welt und Mensch zu sprechen kam, blieb die Tagung zum Raum demgegenüber auf Fragen nach Form und Nutzung von Räumen beschränkt, die von Religionen bzw. Religionsgemeinschaften genutzt werden. Dieser unterschiedliche Ausgriff bildet sich auch in den Beiträgen ab, die in diesem Buch versammelt sind – neben Redner:innen im Rahmen der Tagung kommen dabei auch im Nachgang angesprochene Autor:innen zur Sprache. Allen Autor:innen ist herzlich zu danken für das Abfassen und Bereitstellen ihrer Texte.

Darüber hinaus ist auch weiteren Institutionen und Personen zu danken, insbesondere dem Religionspädagogischen Institut der evangelischen Kirchen

.....

2 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft (1781 = A, ¹1787 = B), Hamburg 1998, hier B 33 ff. Die Formen der Anschauung werden in der „transzendentalen Ästhetik“ eingeführt. „Transzendental“ bedeutet, dass hier auf Bedingungen der Möglichkeit von sinnlicher Wahrnehmung bzw. Erkenntnis reflektiert wird.

in Hessen (Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck und Ev. Kirche in Hessen-Nassau) und seiner Direktorin Dr. Anke Kaloudis, für die Ausrichtung der beiden hier dokumentierten Tagungen sowie dem Hessischen Kultusministerium und seiner Staatssekretärin Nürgül Altuntas und dem Pädagogischen Zentrum der Bistümer im Land Hessen und dessen Direktor Thorsten Klug für deren finanzielle Förderung. Dank gebührt schließlich Lara-Sophie Rien, Göttingen, für die sorgfältige redaktionelle Sichtung des gesamten Manuskriptes.

Grußwort

Raum und Zeit – geschenkt, geprägt, gestaltbar. Bereits der Titel des vorliegenden Tagungsbandes bringt auf prägnante Weise zum Ausdruck, worum es in den hier versammelten Beiträgen geht: um zwei grundlegende Dimensionen menschlicher Existenz, die unser Leben strukturieren und zugleich zur Gestaltung herausfordern – um Raum und Zeit. Die Perspektiven aus Judentum, Christentum, Islam und Buddhismus eröffnen dabei einen vielstimmigen religiösen Resonanzraum, in dem unterschiedliche Deutungen von Zeit und Raum sichtbar werden und miteinander ins Gespräch treten.

Wir leben in einer Zeit, die von tiefgreifenden Krisenerfahrungen geprägt ist. Pandemie, Kriegs- und Konfliktsituationen sowie globale gesellschaftliche Umbrüche haben das Zeitempfinden vieler Menschen nachhaltig verändert. Zeit erscheint als krisengeschüttelt, verdichtet und bedrängend. Zugleich erleben wir eine Gegenwart, die von permanenter Beschleunigung und ständiger Verfügbarkeit gekennzeichnet ist: 24 Stunden am Tag, sieben Tage die Woche wird Einsatzbereitschaft erwartet – beruflich wie privat. Zeit wird zur knappen Ressource, zum Mangelgut, und nicht selten zur Quelle von Überforderung.

Parallel dazu stellen sich in unserer Gegenwart neue, grundlegende Fragen nach der Begrenztheit und Entgrenzung von Zeit. Die rasante Entwicklung digitaler Technologien und insbesondere der Künstlichen Intelligenz wirft Fragen nach Vergänglichkeit, Dauer und Unsterblichkeit neu auf. Was bedeutet Zeit, wenn Prozesse scheinbar endlos fortgesetzt werden können? Wie verändert sich unser Verständnis von Anfang und Ende, von Lebenszeit und Erinnerung, wenn technische Systeme menschliche Zeit überdauern? Diese Fragen berühren zentrale anthropologische und ethische Grundannahmen und verlangen nach Orientierung.

Eng mit der Erfahrung von Zeit verbunden ist die Erfahrung von Raum. Raum ist mehr als ein physischer Ort: Er ist sozialer Raum, Lebensraum, Bil-

dungsraum. Er ist der Ort, an dem Menschen sich verorten, Zugehörigkeit erfahren oder auch Ausgrenzung erleben. Räume prägen Biografien, eröffnen Möglichkeiten oder setzen Grenzen. Gerade in pluralen Gesellschaften gewinnt die Frage an Bedeutung, welche Räume Menschen zur Verfügung stehen, in denen sie sich wiederfinden, einbringen und anerkannt fühlen können.

Religiöse Traditionen entfalten hier eine besondere Gestaltungskraft. Religionen eröffnen eigene Raumkonzepte: heilige Orte, Gebetsräume, Rituale und symbolische Räume, die Gemeinschaft stiften und Orientierung geben. In ihnen wird sichtbar, wie Religion im Leben von Menschen Raum gewinnt und wie sie dazu beiträgt, Lebensräume sinnhaft zu strukturieren. Die im Tagungsband versammelten Perspektiven aus Judentum, Christentum, Islam und Buddhismus machen deutlich, wie unterschiedlich und zugleich verbindend religiöse Raum- und Zeitvorstellungen sein können.

Vor diesem Hintergrund begrüßen wir es ausdrücklich, dass mit dem vorliegenden Tagungsband die vielfältigen religiösen Facetten von Zeit und Raum aus religionspädagogischer, theologischer und bildungsbezogener Perspektive aufgegriffen und vertieft werden. Die Beiträge bieten differenzierte Impulse zur Wahrnehmung, Strukturierung und Gestaltung dieser Grunddimensionen menschlichen Lebens und eröffnen Räume für Reflexion, Dialog und pädagogische Praxis.

Wir sind überzeugt, dass dieser Band eine wertvolle Orientierung für Lehrkräfte, für in der religiösen Bildung Tätige sowie für alle Interessierten im Bildungsbereich bietet. Er kann Anregungen für den Unterricht geben, zur professionellen Weiterentwicklung beitragen und dazu ermutigen, Zeit und Raum nicht nur als äußere Rahmenbedingungen, sondern als geschenkte, geprägte und gestaltbare Dimensionen menschlichen Lebens wahrzunehmen.

Wir danken allen Autor:innen für ihr Engagement, ihre Expertise und ihren Beitrag zu einem Thema, das aktueller kaum sein könnte, und wünschen dem Band eine breite und interessierte Leserschaft.

Nurgül Altuntas, Hessisches Ministerium für Kultus, Bildung und Chancen.
Thorsten Klug, Direktor Pädagogisches Zentrum der Bistümer im Lande Hessen.
Dr. Anke Kaloudis, Direktorin Religionspädagogisches Institut der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.

PERSPEKTIVEN AUS ZEITGENÖSSISCHER
PHILOSOPHIE UND PÄDAGOGIK

Zugehörigkeit (neu) verhandeln

Kirche als sozialer Raum zwischen Liminalität und gesellschaftlicher Teilhabe

Sakralräume – Kirchen, Synagogen, Moscheen, Tempel und andere religiöse Bauten – besitzen auch jenseits ihrer Bedeutung für gläubige Menschen eine besondere Relevanz im alltäglichen (räumlichen) Leben. Sie nehmen häufig eine hervorgehobene Stellung im städtebaulichen Gefüge ein, markieren ein Zentrum und sind meist von öffentlich zugänglichen Freiflächen umgeben. Dadurch dienen sie der Orientierung im urbanen Raum und fungieren aufgrund ihrer spezifischen gestalterischen Qualität als öffentlich nutzbare Orte sozialer Interaktion.

Als religiöse Räume sind sie, mit dem französischen Anthropologen Marc Augé gesprochen, Orte mit anthropologischer Bedeutung und vielfältiger sozialer Qualität, die im scharfen Gegensatz stehen zu den von ihm beschriebenen Nicht-Orten als austauschbare Allerwelträume ohne eigene Identität und ohne echte regionale, kulturhistorische und soziokulturelle Bezüge.¹ Überträgt man das von dem französischen Philosophen Michel Foucault formulierte Konzept der Heterotopie auf Sakralräume, dann werden sie zu „Gegenräumen“ – sie sind zwar reale Orte, stehen jedoch außerhalb des Alltäglichen.² Sie sind einer anderen Struktur und anderen Regeln unterworfen, in ihnen

.....
1 Marc Augé: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit, Frankfurt am Main 1994.

2 Michel Foucault: Andere Räume (1967), in: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1992, 34–46; Zu Kirchen als Heterotopien vgl. auch Jürgen Mohn: Heterotopien in der Religionsgeschichte. Anmerkungen zum „Heiligen Raum“ nach Mircea Eliade, in: Theologische Zeitschrift 63 (2007), H. 4, 331–357.

bleibt jedoch die gesellschaftliche Ordnung sichtbar. Religiöse Räume sind von Ambiguität gekennzeichnet: Sie sind Bezugsorte im alltäglichen Leben und Handeln, Orte der Gesellung und sozialen Kommunikation, und machen Angebote einer kollektiven Identitätsstiftung. Mit ihrer manifesten Präsenz des Äußeren im urbanen Raum sowie im Raumerleben des Inneren als Begegnungsangebot mit dem Heiligen, dem Transzendenten, werden sie zu einem Anders-Ort, der Gemeinschaften bestätigen respektive neue Kollektive im Sinne der *communio* stiften kann.

Fokussiert auf den christlichen Sakralbau eröffnet dieser Beitrag einige kulturanthropologische und (religions)soziologische Perspektiven auf das Verhältnis von menschlicher (religiöser) Gemeinschaft und ihrer räumlichen Gefasstheit.³ Im Zentrum stehen dabei die Fragen, (1) wie und warum im frühen Christentum eine Raumbezogenheit und die zunehmende Heiligung des Kirchenraums entstanden, (2) wie mit den Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils (1962–65) ein räumlicher wie auch liturgischer Schwellenabbau zwischen dem Alltäglichen und Außeralltäglichen versucht wurde und (3) wie Zugehörigkeit heute unter den Bedingungen der Gegenwart – einschließlich der durch Digitalisierung veränderten Kommunikations- und Vergemeinschaftungsformen – neu verhandelt werden kann.

1 Durchsetzung einer Raumbezogenheit des Christentums seit dem frühen Mittelalter

In der Frühzeit des Christentums – darin besteht weitgehender Konsens der kunsthistorischen Forschung zum christlichen Sakralbau – gab es keine ei-

3 Vgl. dazu auch Anna Minta: Heilige Räume und das Raumerlebnis. Über die Notwendigkeit gesellschaftlicher Kultorte und ihre Wandlungsfähigkeit, in: Theologisch-Praktische Quartalsschrift ThPQ 165 (2017), H. 2, 132–140; auch dies.: Öffentliche Bauten als (Kult-)Orte der Gemeinschaft. Sakralisierungsprozesse in der Architektur, in: Maximiliane Buchner/Anna Minta (Hg.): Raumkult – Kultraum. Zum Verhältnis von Architektur, Ausstattung und Gemeinschaft (Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie 10), Bielefeld 2019, 23–43.

genständig konzipierten sakralen Räume in Form von Kirchengebäuden.⁴ Die Urgemeinden nutzten vielmehr eine Vielzahl profaner Orte, etwa Katakomben und private Wohnhäuser, als Räume der Versammlung und der gemeinschaftlichen Feier. Unabhängig vom konkreten Ort standen die *communio* der Gläubigen und das gemeinsame Gebet als heilige Handlung im Zentrum der Zusammenkünfte. Die Ortsungebundenheit von Gott und seiner Verehrung im Gebet wird auch in den Evangelien und der Apostelgeschichte immer wieder hervorgehoben. So kritisierte Paulus in seiner Rede auf dem Areopag zu Athen die materiell-räumlich verhaftete Religionspraxis: „Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind.“ (Apg 17,24)

Erst im Verlauf der Jahrhunderte entwickelten sich ein Raumverständnis sowie eine Vielzahl von architektonischen und rituellen Praktiken, die Kirchen als sakralen Raum definieren. Der Anfang dazu findet sich bereits in der Spätantike. In den frühen Versammlungsräumen der urchristlichen Gemeinden lässt sich eine zunehmende religionsbezogene Dekorationspraxis zur Markierung und Auszeichnung dieser Räume beobachten.⁵ Ausgehend von der Vorstellung, dass die christliche Gemeinschaft durch den Vollzug heiliger Handlungen auch den Ort selbst heiligt, setzte im 3. Jahrhundert ein Transformationsprozess ein, der Gebetsräume – und später Kirchen – immer stärker zu heiligen Gebäuden von hoher sozialer Bedeutung und ordnungsstiftender Funktion werden ließ. Aus dieser Zeit stammen die ersten Altar- und Kirchweihriten, mit denen Heiligkeitsvorstellungen konkret im Raum verankert wurden.

In konstantinischer Zeit erhielt das Konzept des Heiligen neben der räumlichen Manifestation im Kirchenbau, wenn möglich, auch einen spezifischen

4 Carola Jäggi: „Heilige Räume“. Architektur und Sakralität. Geschichte einer Zuschreibung, in: Angelika Nollert u. a. (Hg.): Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 23–31; dies.: Die Kirche als heiliger Raum: Zur Geschichte eines Paradoxons, in: Berndt Hamm u. a. (Hg.): Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, Stuttgart 2007, 75–90.

5 Paul Corby Finney: *Topos hieros* und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung, in: Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie 7 (1984), 193–225. Vgl. auch Ann Marie Yasin: *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean: Architecture, Cult and Community*, Cambridge 2009.

Ortsbezug. Kaiser Konstantin und seine Mutter Helena identifizierten und lokalisierten vermeintliche Wirkungs- und Sterbeorte Christi und der Apostel im Heiligen Land und in Rom und ließen dort monumentale Kirchen errichten, darunter die Geburtskirche in Bethlehem, die Grabeskirche in Jerusalem und Alt-St. Peter in Rom. Mit dem sich ausbildenden Reliquienkult wurden Sakralbauten verstärkt zu Präsenzzentren des Heiligen und formten zugleich eine Topografie des Heiligen, die sich in den Memorialorten verdichtete.⁶ Durch Eucharistiefeier und die Aufbewahrung der konsekrierten Hostien im Tabernakel erhielt Gott selbst eine permanente Präsenz im Kirchenraum.

Parallel hierzu etablierte sich eine hierarchische Gliederung des Innenraums: Zonen unterschiedlicher Heiligkeit kulminieren im Chorraum, in dem Altar, Tabernakel und häufig auch Reliquien konzentriert sind. Diese räumliche Hierarchisierung führte zugleich zu einer sozialen Differenzierung und zu regulierten Zugangsordnungen, da nur bestimmte Personengruppen die jeweiligen Schwellen überschreiten und das „Allerheiligste“ betreten durften. Im Mittelalter fand insbesondere die Trennung zwischen Laien und Klerus im architektonischen Ausbau von Chorschranken und Letttern einen prägnanten Ausdruck.

Die Durchsetzung der Kirche als räumlich gefasster Sakralraum ist folglich auf die Institutionalisierung der Gemeinschaft der Gläubigen als Kultgemeinschaft sowie auf die Materialisierung von Heiligkeitsvorstellungen in Form von Sakraltopografien und Reliquienkulten zurückzuführen. Gemeinschaft, Raum und Ritual bedingen einander und lassen die Kirche sowohl zur architektonischen Manifestation des Heiligen als auch zur symbolischen Metapher der Gemeinschaft der Gläubigen werden. Aus dieser Perspektive erweist sich der sakrale Raum primär als soziale Konstruktion von Raum und Bedeutung.

.....

- 6 Sible L. de Blaauw: Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom: Ritual als Instrument der Sakralisierung eines Ortes, in: Berndt Hamm u. a. (Hg.): *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, Stuttgart 2007, 91–100. Vgl. auch Miriam Czock: *Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter*, Berlin/Boston 2009, Kapitel 2: Das Kirchengebäude in der Spätantike – ein heiliger Ort? 27–50; Hanns Peter Neuheuser: *Mundum consecrare. Die Kirchweihliturgie als Spiegel der mittelalterlichen Raumwahrnehmung und Weltaneignung*, in: Elisabeth Vavra (Hg.): *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter*, Berlin 2005, 259–280.

Mit dieser Entwicklung etablierten sich Kirchengebäude zunehmend als dem alltäglichen, weltlichen Geschehen entzogene Orte, die besondere Verhaltensnormen einforderten und hierarchische Ordnungsstrukturen ausbildeten. Über die liturgischen Feiern hinaus gehend wirken Kirche und die in ihr gelebte Religion ordnungsstiftend in die Gesellschaft hinein. Das in Kirchen verkündete und über ikonografische Programme inszenierte religiöse Narrativ vermittelt – wie der Ethnologe Clifford Geertz bereits 1966 betonte – eine Vorstellung einer allgemeinen Seinsordnung, geprägt durch spezifische Kulturmuster, Wertvorstellungen und Handlungsorientierungen.⁷ Versteht man Heiligkeit als kulturalanthropologische Konstruktion und Religion als kulturelles System, dann erfüllen Kirchen damit nicht nur religiöse, sondern auch soziokulturelle Funktionen, indem sie jenem spezifischen System von Bedeutungen, Werten und Weltauffassungen einen Ort der Vermittlung, rituellen Praxis und gemeinschaftlichen Einübung bereitstellen.

Im Kirchenraum manifestieren sich folglich Religion und gesellschaftliche Ordnung. Dabei ist die Geschichte des christlichen Sakralbaus über viele Jahrhunderte hinweg von der Ausbildung räumlicher, sozialer, liturgischer und symbolischer Schwellen geprägt. Diese räumlichen und zeremoniellen Schwellen dienen der Unterscheidung zwischen Sakralität und Profanität, der Markierung des Übergangs vom Irdischen zum Transzendenten sowie der Hierarchisierung zwischen Klerus und Gemeinde.⁸ Räume wie Chor, Altarzone oder Lettner markieren exklusive Bereiche und strukturieren Zugehörigkeit und Ausschluss. Damit werden Schwellenerfahrungen konstitutiv für die religiöse Praxis und das Verständnis des Kirchenraumes. Das Kirchengebäude selbst bildet die übergeordnete Schwelle, es bildet den Exklusions- bzw. Inklusionsmechanismus für die Gemeinschaft der Christ:innen. Die seit dem Mittelalter häufig prunkvoll gestalteten Eingangsportale der Kirchen, in denen Skulpturen und Reliefs auf christliche Heilserwartung oder Verdammnis verweisen, machen die Vorteile

.....

7 Clifford Geertz: Religion als kulturelles System, in: ders.: Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main 1983, 44–95 (engl. Original 1966). Zum Konzept von Religion und Ordnungsstiftung vgl. Matthias Sellmann: Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt/New York 2007.

8 Zum Konzept der Übergangsriten und Liminalitätserfahrungen vgl. Arnold van Gennep: Übergangsriten (Les rites des passage, 1909), Frankfurt am Main/New York 2005.

der Zugehörigkeit und des Einhaltens religiöser und sozialer Regelwerke für die Gläubigen deutlich. Sie sind Mahnung und Verheißung zugleich, fordern auf zum räumlichen Überschreiten von Grenzen, laden ein zur sozialen und religiösen Transformation als Glaubensgemeinschaft. Kirchengebäude bilden die Schwelle zwischen „Welt“ und „Transzendenz“.

2 Neue Kirchen- und Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert

Erst im 20. Jahrhundert formierten sich zunehmend Bestrebungen, räumliche, liturgische, soziale und symbolische Schwellen abzubauen.⁹ Aufbauend auf verschiedene liturgische Reformbewegungen bildete das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65) die zentrale Zäsur im Kirchen(gebäude)verständnis. Mit der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* wurde die „Verheutigung“ (Aggiorramento) der Liturgie angestrebt.¹⁰ Verheutigung und tätige Teilnahme – die Vorstellung von Kirche als *communio* – sind Schlagworte, die die Bemühungen umschreiben, den christlichen Glauben und die religiöse Praxis in der Gegenwart zu positionieren und für eine breite Teilhabe der Gesellschaft (über die bestehende Gemeinde hinausgehend) zu öffnen. Die aktive Teilnahme der Gemeinde steht fortan im Zentrum. Die Einführung der Landessprache, die Zelebration *versus populum* sowie das Ideal der Versammlung als *communio* am Altar sollen eine niedrighschwellige, gemeinschaftlich erfahrbare Liturgie ermöglichen. Auch die religiöse Kunst soll ortsspezifisch und zeitgenössisch werden, um den Gottesdienst stärker im Alltag der Gläubigen zu verankern.

Auffällig ist jedoch, dass der Sakralbau selbst im SC nur marginal behandelt wird, obwohl er wesentlich zur tatsächlichen Überwindung räumlicher und

.....
9 Vgl. dazu Anna Minta: Kirchenbau (ab)schwellen. Bemühungen um den Abbau räumlicher und sozialer Grenzen im christlichen Sakralbau der Moderne, in: Österreichische Gesellschaft für Architektur – ÖGFA (Hrsg.): Um_Bau 32: Zwischen Raum und Substanz, Basel 2023, 72–83.

10 Sacrosanctum Concilium [SC], die Konstitution über die heilige Liturgie, 1963, Vorwort, Abs. 1–3, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html.

symbolischer Barrieren beitragen kann. Die architektonischen Debatten und die experimentierfreudige, reformorientierte Kirchenbaupraxis der 1960er und 1970er Jahre verunklarte dabei die Grenze zwischen der Bemühung, die Anmutung des Außeralltäglichen und Exklusiven im Kirchenbau zu reduzieren, zugleich aber die dogmatisch begründeten Liminalität der Transzenderfahrung in der Kirche respektive mit der feiernden Gemeinde aufrecht zu erhalten. Hier setzte die spätere Kritik an einer fehlenden sakralen Stimmung im Kirchenbau der Nachkriegsmoderne an.

Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde mit neuen Materialien, innovativen Konstruktionen und neuer Formgebung im Kirchenbau experimentiert.¹¹ Zunächst aber blieben auch reformorientierte Kirchengebäude im Grundriss und in ihrer raumatmosphärischen Inszenierung dem numinosen, erhabenen Gestus überkommener Kirchbautraditionen verpflichtet.¹² Die Interpretation des Heiligen, wie sie der Religionswissenschaftler Rudolf Otto formulierte, als das übernatürliche Numinose, das sich der rationalen Erfassung entzieht und im Menschen als *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans*, als erschauernde Erfahrung einer überwältigenden Macht empfunden wird, findet sich als Wirkungsästhetik auch in diesen modernen Kirchenräumen wider.¹³

.....

11 Bereits zeitgenössisch gesichtet und kommentiert: Richard Biederzynski: *Kirchen unserer Zeit*, München 1958; Hugo Schnell: *Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland*, München/Zürich 1972; George E. Kidder Smith: *Neuer Kirchenbau in Europa*, Stuttgart 1964. Vgl. auch Barbara Kahle: *Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 1990; Kerstin Wittmann-Englert: *Zelt, Schiff und Wohnung. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne*, Lindenberg 2006.

12 Die von Jules Austerlitz in Paris zwischen 1899–1902 errichtete Kirche Notre-Dame-du-Travail zwar im Inneren innovativ eine filigrane Eisenkonstruktion, diese aber wurde von einer Sandsteinfassade in neoromanischen Formen umfasst, so dass ihre Außenansicht den historistischen Gewohnheiten des Sakralbaus entspricht. August Perret 1922/23 bei seiner Kirche Notre Dame de Raincy bei Paris und Karl Moser 1925–27 bei der Antoniuskirche in Basel bauen konsequent im Innen- und Außenraum mit dem Baustoff. In der Grundrisskonzeption einer mehrschiffigen, überwölbten Langhauskirche, die auf einen erhöhten Chor ausgerichtet ist, bleiben aber auch hier tradierte Raum- und Liturgievorstellungen erhalten.

13 Rudolf Otto: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917.

Erst in den 1960er Jahren entstanden radikalere Konzepte, die die Spannung zwischen sakraler Aufladung und alltäglicher Offenheit neu austarieren. Der theologische und architektonische Diskurs richtete sich nun stärker gegen Monumentalität, pathetisch inszenierte Raumatmosphären und ästhetisierte Sakralität.¹⁴ Stattdessen wurden Prozesshaftigkeit, Variabilität und Partizipation zu Kategorien eines demokratisierten Sakralbaus. Ottokar Uhls mobile Kirchen – etwa St. Raphael in Wien (1963/64) – verstehen „Bauen als Prozess“ und symbolisieren damit eine Kirche, die sich sozial verändert, partizipativ geöffnet und von mythisch-symbolischen Zeichen entlastet hat.¹⁵ Die flexible Konstruktion repräsentiert eine Gemeinde, die nicht starr hierarchisch, sondern offen und kooperativ verfasst ist. Auch Architekt Lothar Kallmeyer betonte die Bedeutung variabler Räume, die experimentierende Gruppen der Gemeinde nicht exkludieren, sondern integrieren.¹⁶ Kirchenbau soll so stärker gesellschaftliche Realität widerspiegeln, statt historische Vorbilder zu reproduzieren.

In dieser Phase wurde auch die städtebauliche Stellung der Kirche kritisch reflektiert. Eine dominierende Position im Stadtbild galt nicht mehr als zeitgemäß. Das Kirchengebäude sollte nicht durch äußere Repräsentation Distanz schaffen, sondern durch Offenheit und Einfachheit Zugehörigkeit signalisieren. Theologen wie Günter Rombold formulierten Forderungen nach einer funktionalen Gleichstellung kirchlicher Bauten mit profanen Gebäuden: Kirchen sollen einladend, alltagsbezogen und gemeinschaftsbildend sein.¹⁷ Walter Förderer und Josef Lehmbruck forderten darüber hinaus eine

.....

14 Christof Werner: Sakralität – was ist das? in: Hans-Eckehard Bahr (Hg.): Kirchen in nachsakraler Zeit, Hamburg 1968, 64–80.

15 Ottokar Uhl: „Kirchenbau“ als Prozess, in: Günter Rombold (Hg.): Kirchen für die Zukunft bauen, Wien u. a. 1969, 129–148; ders.: Der partizipatorische Raum, 1994, Wiederabdruck in: Elke Krasny/Claudia Mazanek (Hg.): Ottokar Uhl. Gegen-Sätze. Architektur als Dialog, Wien 2003, 21–25. Zu Uhls Kirchbauten vgl. Conrad Lienhardt (Hg.): Ottokar Uhl. Werk. Theorie. Perspektiven, Regensburg 2000.

16 Lothar Kallmeyer: Variable Kirchen, in: Günter Rombold: Kirchen für die Zukunft bauen, Wien u. a. 1969, 119–126.

17 Günter Rombold: Kirchen für die Zukunft bauen, in: ders.: Kirchen für die Zukunft bauen, Wien u. a. 1969, 203–217.

radikale Auflösung der Schwellen zwischen Kirche und Gesellschaft.¹⁸ Architektur wird dabei als sozialräumliches Mittel verstanden, um demokratische und humanistische Lebensformen sichtbar zu machen. Kirchen sollten zu Orten urbaner Auseinandersetzung, politischer Diskussion und vielfältiger Nutzungen werden. Förderer prangerte die „Schwellenangst“ an: Kirchen erreichten die Menschen nicht, weil sie räumliche, institutionelle und symbolische Grenzen aufrechterhalten. Ein Kirchenraum müsse – so seine Vision – in komplexe Alltagsstrukturen eingebettet werden, um tatsächliche Inklusion zu ermöglichen.

Viele der in den 1960er Jahren entwickelten radikalen Konzepte wurden in der Praxis nicht umgesetzt. Zwar finden sich heute an zahlreichen alltäglichen Orten – etwa in Bahnhöfen, Krankenhäusern oder Einkaufszentren – sogenannte „Räume der Stille“, doch beruhen auch diese auf einer gezielten räumlichen Abgrenzung von Anforderungen, dem Lärm und der Beschleunigung, des Alltags.¹⁹ Die Möglichkeit, das Andere oder Transzendente zu erfahren, setzt eine atmosphärische und räumliche Distanz voraus. Schwellen fungieren daher nicht allein als Ausdruck kirchlicher Exklusivität, sondern bilden einen konstitutiven Bestandteil ritueller Liminalität.

Die vorangehenden Betrachtungen machen deutlich, dass architektonische Neuerungen für sich genommen nicht ausreichen, um tief verankerte soziale, institutionelle und symbolische Schwellenstrukturen aufzubrechen. Ohne begleitende Veränderungen in theologischen Vorgaben, liturgischen Vollzugsformen und kirchlichen Machtverhältnissen bleiben selbst progressive architektonische Entwürfe in ihrer Wirkung begrenzt. In dieser Spannung liegt eine grundlegende Ambivalenz des Sakralraums und seinem Angebot einer Sinn- und Orientierungsstiftung: Einerseits soll er als offener, inklusiver Ort der gesellschaftlichen Teilhabe fungieren, andererseits bedarf er – als „Anders-Ort“ – einer deutlichen Grenzziehung zum Alltäglichen, um religiöse

18 Josef Lehmbruck: Gesellschaft und Kirchenbau – Kirchenbau und Gesellschaft, in: Das Münster 19 (1966), H. 5/6, 177–185; Walter M. Förderer: Zentren politischer Urbanität. Gottesdienst und Kirchenbau in der demokratischen Ära, in: Hans-Eckehard Bahr (Hg.): Kirchen in nachsakraler Zeit, Hamburg 1968, 114–131.

19 Tanja Gojny/Angela Kaupp: Räume der Stille, in: Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet (2023), <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/201121/>.

Erfahrbarkeit zu ermöglichen. Der moderne und auch zeitgenössische Kirchenbau bewegt sich damit beständig zwischen dem Anspruch eines Schwellenabbaus und der Notwendigkeit räumlicher Liminalität, zwischen sozialer Öffnung und der Sicherung jener Differenz, die das Transzendente überhaupt erst erfahrbar macht.

3 Offene Kirchen(gebäude) heute

In dem aktuellen Heft 1–2, 2025 von „kunst und kirche. Zeitschrift für Kritik, Ästhetik und Religion“ zum Thema „Leere und Fülle. Gegenwart und Zukunft der Kirchengebäude“ werden zwei zentrale Herausforderungen für die Kirchen diskutiert, die ein Umdenken im kirchlichen Selbstverständnis und in der religiösen Praxis fordern, was sich wiederum auch auf das Konstituieren von Gemeinschaft auswirkt.

Zum einen zeigt die Religionswissenschaftlerin Katharina Limacher in ihrem Beitrag „Religion online. Religiöse Zugehörigkeit und Identität in Digitalen Räumen“ auf, dass soziale Medien traditionelle Formen religiöser Zugehörigkeit nicht ersetzen, sondern erweitern und neue Räume für religiöse Praxis und Identitätsbildung schaffen.²⁰ Die religiöse Identität insbesondere junger Menschen entsteht heute an der Schnittstelle von digitalen und analogen Räumen. Digitalität sei nicht Zusatz, sondern integraler Bestandteil gelebter Religion. Daher müssten sich Religionsgemeinschaften aktiv mit der Frage auseinandersetzen, wie sie diese hybride Realität und religiöse Identitätsbildung mitgestalten können.

Zum anderen stellt die Regionalplanerin Gabi Troeger-Weiß in ihrem Beitrag „Die Zukunft der Kirchen. Herausforderungen, Trends, Perspektiven aus der Sicht der Regionalentwicklung“ im Zusammenhang mit der Leerstandsproblematik von Kirchen und dem daraus entstehenden Transformationsdruck zwei fundamentale Fragen, die sie miteinander verknüpft: Wie wollen wir in Zukunft leben und haben die Leistungen der Kirchen Systemre-

.....
20 Katharina Limacher: Religion online. Religiöse Zugehörigkeit und Identität in Digitalen Räumen, in: kunst und kirche 88 (2025), Heft 1 + 2, 90–93.

levanz?²¹ In ihrem Beitrag geht sie davon aus, dass Kirchen vor tiefgreifenden Transformationsprozessen stehen. Um gesellschaftlich relevant zu bleiben, fordert sie, dass Kirchen ihr Selbstverständnis neu ausrichten, gesellschaftliche Trends aufnehmen, professionelle Kommunikationsstrategien entwickeln und ihre Gebäude flexibel nutzen. Entscheidend sei ein qualitativer, inhaltlicher Wandel, der stärker an den Lebenswirklichkeiten unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen orientiert ist. Für eine inklusive Grundhaltung, sich an verschiedene soziale und kulturelle Gruppen in der Bevölkerung zu richten, braucht es nicht nur multifunktionale Nutzungskonzepte für Kirchengebäude, sondern vor allem die Rückversicherung und Ausweitung des kirchlichen Selbstverständnisses auf vielfältige soziale Belange für das gesellschaftliche Zusammenleben. Die Kirche sei nicht nur Anbieterin religiöser Formate, sondern eine systemrelevante Akteurin des Sozialstaats und der Daseinsvorsorge. Gerade deswegen müssten Kirchen stärker auf existenzielle Fragen, systemkritische Positionen und zielgruppenorientierte soziale und spirituelle Dienste reagieren. Zukunftsfähigkeit setze voraus, gesellschaftliche Entwicklungen aktiv zu beobachten und in kirchliches Handeln zu integrieren. Die Zukunft der Kirche, so Gabi Troeger-Weiß, hängt nicht allein von Mitgliederzahlen oder der Zahl ihrer Gebäude ab. Entscheidend sei, wie Räume genutzt werden: als Orte der Gemeinschaft, der Bildung, der Kultur oder neuer sozialer Formen des Zusammenarbeitens. Transformation bedeutet, Kirchengebäude nicht primär ökonomisch zu bewerten, sondern sie als Ressourcen für lebendige, offene Gemeindestrukturen zu verstehen.

Diesem Ansatz folgt auch die von der Theologin Martina Resch und der Kunsthistorikerin Anna Minta organisierte, interdisziplinäre Projektreihe „DonnaStage“ im Linzer Mariendom: DonnaStage versteht sich als solidarische Bühne für den feministischen Diskurs.²² Ausgehend von dem historischen

21 Gabi Troeger-Weiss: Die Zukunft der Kirchen. Herausforderungen, Trends, Perspektiven aus der Sicht der Regionalentwicklung, in: kunst und kirche 88 (2025), Heft 1 + 2, 74–77.

22 DonnaStage ist die Fortsetzung des interdisziplinären Projektes „Licht.Schatten.Dasein – Frauenbilder im Mariendom“ (2019–2021) von Anna Minta und Martina Resch (beide Katholische Privat-Universität Linz, Österreich). An die feministischen Interventionen zum Thema „Frauenbilder im Mariendom“ schloss sich 2022 das Projekt DIE BETRACHTERIN | DIE DARSTELLERIN. Dieses bildete den Ausgangspunkt für die Reihe „DonnaStage.

Bildprogramm des Linzer Mariendoms, das um 1900 entstanden ist und Frauen in enge, genderspezifische Rollen drängt, will DonnaStage die Pluralität und Komplexität von Frauen*Leben sichtbar machen und zugleich für die Verwobenheit in gesellschaftliche Machtstrukturen sensibilisieren. In verschiedenen Formaten – darunter Kunstausstellungen, Diskussionsveranstaltungen, Workshops und Performances – werden aktuelle gesellschaftliche Themen gemeinsam mit Akteur:innen aus Öffentlichkeit, Wissenschaft, Kunst, Kultur und Kirche bearbeitet. Durch die Verbindung von theoretischer Reflexion und praktischer Umsetzung werden möglichst vielfältige gesellschaftliche Gruppen einbezogen. Das Konzept der breiten Partizipation sowie die selbstkritische Auseinandersetzung mit aktuellen Fragestellungen ermöglicht es DonnaStage, aktiv zur Gestaltung einer geschlechtergerechten Gesellschaft beizutragen.

Der Grundsatz solcher Projekte ist es, das historische Erbe zu respektieren und zu bewahren, es aber zugleich auch kritisch – in Bezug auf seine Situiertheit in der Vergangenheit und seiner Relevanz für Gegenwart – zu hinterfragen und offen für eine diverse, inklusive Kirche der Zukunft weiterzudenken.²³ Kirchen werden in Zukunft dort relevant bleiben, wo sie konsequent an gesellschaftliche Entwicklungen anknüpfen, Menschen in ihren Alltags- und Lebensfragen begleiten.

Familien.Bilder.Mariendom“ 2024 anlässlich des Jubiläums 100 Jahre Mariendom. Vgl. auch Anna Minta/Martina Resch: Der Linzer Mariendom als genderspezifischer Diskursort: Normative Historienbilder und zeitgenössische Zugänge, in: Bischof-Rudigier-Stiftung (Hg.): Dombaumeistertagung Linz 2024, Tagungsband, Eigenverlag Linz, 2025, 200–215; Martina Resch: Marianische Möglichkeitsräume. Der Mariendom und seine Frauen, in: Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege (ÖZKD) 77 (2023), H. 2, 57–63.

- 23 Anna Minta: Kunst.Raum.Kirche. Der Linzer Mariendom – seine Bildpolitiken und ihr soziales Potential, in: Ewald Volgger/Severin J. Lederhilger/Michael Fuchs (Hg.): Leiten durch Reflexion. Festschrift für Bischof Manfred Scheuer, Regensburg 2025, 483–495; dies.: Sakralräume als Orte von Gemeinschaft. Zur Herausforderung, Kirche(n) in der Gegenwart zu verankern, in: Martina Gelsinger/Alexander Jöchl/Hubert Nitsch (Hg.): Kunst / Kirche / Gesellschaft / Seelsorge. Künstlerische Gestaltungen in der Diözese Linz. 2011–2016, Linz 2017, 18–21.

Der dritte Pädagoge

Über die große Bedeutung,
die Architektur für den Lernerfolg hat¹

Mehr als Unterricht? In der Tat: Wenn Schülerinnen und Schüler erfolgreich lernen sollen, muss auch das Umfeld stimmen – vom Klassenzimmer bis zum Pausenhof. Und auch deshalb beschäftigt die – 1988 gegründete – Schulstiftung der Erzdiözese Freiburg² mit Michael Engler einen eigenen Architekten. Und Andrea Mayer von der Geschäftsführung kümmert sich ihrerseits intensiv darum, dass historische Schulbauten und moderne architektonische Entwürfe stets im Dienst des Unterrichts stehen. Klaus Gaßner (KG) hat nachgefragt.

KG: Frau Mayer, zur personellen Ausstattung der Schulstiftung zählt ein eigener Architekt: Warum denn das?

Andrea Mayer: Ohne Schulgebäude, ohne Turnhalle, ohne Aula funktioniert Schule nicht. Wir sind als Schulstiftung für ein Gebäudevolumen von rund 1300 Einfamilienhäusern verantwortlich. In diesem Jahr werden 15 Millionen Euro investiert. Als Bauherr braucht es nicht nur die betriebswirtschaftliche Sicht, sondern das Wissen und die Erfahrung eines Architekten, um Baumaßnahmen projektieren und begleiten zu können. Zu unseren Aufgaben zählt aber auch die Gebäudekonzeption auf den Schularealen. Die Vorarbeiten fin-

.....

- 1 Wiederabdruck mit freundlicher Genehmigung aus: Konradsblatt. Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg 110 (2026) – Sonderbroschüre: „Mehr als Unterricht. Wir geben Bildung Raum“, 8 f. Die Anmerkungen hat Bernd Schröder eingefügt.
- 2 Siehe <https://www.schulstiftung-freiburg.de>.

den in unserem Haus statt. Daher bin ich dankbar für unsere kleine, aber sachkundige und engagierte Bauabteilung.

KG: Herr Engler, worin liegt der Reiz, als Architekt bei der Schulstiftung zu arbeiten?

Michael Engler: Jungen Menschen das Lernen und Arbeiten in einer angenehmen räumlichen Umgebung zu ermöglichen, ist meine größte Motivation. Das Zitat „Der Raum ist der dritte Pädagoge“³ trifft genau diesen Anspruch. Im Gebäudebestand der Schulstiftung findet sich das ganze Spektrum von historischen bis neuzeitlichen Häusern. Dies gilt es zu pflegen und anzupassen, damit alles den Bedürfnissen der jungen Generation und den engagierten Lehrkräften gerecht wird. Auch die Planung neuer Gebäude und Freiflächen ist reizvoll. Meist stehen Machbarkeitsstudien und Wettbewerbe am Beginn von Neubauprojekten. Wir begleiten unsere Stiftungsprojekte von der ersten Skizze bis zur Einweihung. Für Architekten ist das ein Traum. Überdies engagiert sich die Schulstiftung für einen ökologischen Gebäudebestand. Der sparsame, nachhaltige Umgang mit Ressourcen hat Priorität. Schließlich sind wir alle dem Grundsatz verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren.

KG: Und wo liegen die ganz besonderen Herausforderungen?

Michael Engler: Alle Bälle gleichzeitig in der Luft zu behalten! Zur Schulstiftung gehören 14 Schulstandorte, verteilt über die gesamte Erzdiözese Freiburg. Unsere Baumaßnahmen finden meistens in den Schulferien statt und das heißt: gleichzeitig. Man muss schon jeden Winkel der Gebäude kennen, um schnell entscheiden zu können, wenn auf den Baustellen Probleme auftauchen. Dann den Überblick behalten und Ruhe bewahren – das ist wohl die größte Herausforderung. Nichts für schwache Nerven ist der Umgang mit

.....
3 Das Zitat wird dem italienischen Elementarpädagogen Loris Malaguzzi (1920–1994) zugeschrieben, einem der Begründer der Reggio-Pädagogik. Vgl. dazu etwa Wolfgang Schönig: „Der Raum als dritter Pädagoge“? Von einer Leerformel zu den pädagogischen Grundlagen für die Erneuerung von Schulräumen, Bad Heilbrunn 2024.

Planern, Handwerkern, Behörden und Nutzern mit all ihren unterschiedlichen Interessen.

KG: Unterscheiden sich eigentlich katholische Schulbauten von staatlichen?

Andrea Mayer: Was uns besser als mancher Kommune gelungen ist, dürfte die laufende Unterhaltung unserer Schulgebäude sein. Wir konnten dank der Unterstützung der Erzdiözese Freiburg in den vergangenen Jahrzehnten regelmäßig baulich investieren und so einen Sanierungsstau vermeiden. Zum Selbstverständnis unserer Schulen gehört immer eine Kapelle, die als Raum für Gebet und Stille dient. Das findet man an staatlichen Schulen nicht. Musische Angebote, das Engagement in Theater oder Sport sind an unseren Schulen oft stärker ausgeprägt, so dass wir auch hier ein gutes Raumangebot schaffen müssen. Zudem können wir als freier Schulträger innovativer in der Schulentwicklung agieren, etwa bei der Digitalisierung, was auch bauliche Veränderungen bedeutet. Was uns wiederum mit den staatlichen Schulen eint: Was im Schulbetrieb hält, kann überall verwendet werden.

KG: Herr Engler, wie lange muss eigentlich eine Schule „halten“, wenn Sie sie baulich fertig gestellt haben?

Michael Engler: Wir haben historische Schulgebäude, die sind mehr als 300 Jahre alt und funktionieren tadellos, weil deren Raumzuschnitte ein hohes Maß an variabler Nutzung zulassen. Schulbauten, ob alte oder neue Gebäude, müssen flexibel sein und auf eine sich ändernde Pädagogik anpassen lassen. Das ist bei Neubauten eine unserer Grundanforderungen. Gut konzipierte Schulen haben kein „Haltbarkeitsdatum“. Bei den Materialien ist Wertigkeit und Robustheit angesagt. Die Oberflächen müssen dem täglichen Gebrauch standhalten und dabei immer eine angenehme Atmosphäre ausstrahlen. Eine gepflegte und intakte Bausubstanz fördert die Identifikation der Schülerinnen und Schüler mit ihrer Schule. Vielleicht haben wir deshalb so wenig Probleme mit Vandalismus.

KG: Lernen verändert sich – der Frontalunterricht ist längst passé, wieviel Rücksicht muss der Bauherr von Schulgebäuden auf solche Veränderungen nehmen?

Andrea Mayer: Bauprojekte werden nicht im stillen Kämmerlein in der Geschäftsstelle entwickelt, sondern in enger Zusammenarbeit mit unseren Schulleitungen. Da geht es dann um zeitgemäßen Unterricht und pädagogische Konzeptionen. Nur stehen die Gebäude oft länger als pädagogische Konzepte Bestand haben. Schulgebäude sollten daher bei schulischen Entwicklungen mitgehen können. Bei einem Neubau kann etwa die Statik so geplant werden, dass Grundrissveränderungen von Unterrichtsräumen möglich sind. [...]

KG: Klagen gehört zur DNA von Bauherrn: Bauen ist teuer. Bauen ist langwierig – wieviel Frust erleben Sie im täglichen Mühen?

Andrea Mayer: Also mir macht das Bauen Freude, ohne diese DNA sollte man einen Bogen um diesen Bereich machen. Schulbau bedeutet immer eine Priorisierung von Maßnahmen. Den neuen Chemieraum sieht man, die neue Versorgungsleitung, Brandabschottung oder das energetisch sanierte Dach nimmt man an der Schule nicht wahr. Wir versuchen mit den uns zur Verfügung stehenden Finanzmitteln alle Bereiche ausgewogen abzudecken. Tatsächlich gibt es eine Entwicklung, nach der Anforderungen und Auflagen rund ums Bauen gefühlt zum Geschäftsmodell werden. Das ärgert mich, denn das Geld fehlt dann für anderes.

Michael Engler: Bauen und Instandhalten ist ein Arbeiten mit Menschen und Materialien. Technische Regeln und Zeitpläne müssen eingehalten werden, idealerweise auch das Baubudget. Immer entstehen Prototypen, immer anders. Herausforderungen und Probleme sind da vorprogrammiert. Letztlich geht es um eine zeitlose Architektur, die Menschen überzeugt, zur Nutzung und Umgebung passt, aber auch bezahlbar bleibt. Das ist nicht immer einfach, macht manchmal Kummer, aber keinen Frust.

KG: Und was macht Ihnen die meiste Freude?

Andrea Mayer: Wenn ich vor Ort an einer Schule bin und sehe, wie die Schülerinnen und Schüler sowie die Lehrkräfte die Gebäude nach dem gelungenen Abschluss einer Baumaßnahme mit Leben füllen.

Michael Engler: Natürlich ist eine Einweihung immer ein schöner Moment und Grund zur Freude, aber richtig glücklich macht mich, wenn sich das Gebäude im Schulalltag bewährt. Es ist der Ort, an dem Schülerinnen und Schüler die meiste Zeit ihres Tages verbringen. Ein wichtiger Ort.

Zeit und menschliche Existenz

Es ist ein alltägliches Phänomen, dass ein und dieselbe Zeitspanne recht unterschiedlich erfahren werden kann. Eine Stunde im Kino oder auf einer Wanderung kann wie im Fluge vergehen, eine Stunde im Zahnarztsessel oder auf der Achterbahn – wenn es so eine Achterbahn gäbe – kann einem dagegen sehr lang vorkommen.

Die Phänomene unserer Zeiterfahrung sind bisweilen recht merkwürdig, was regelmäßig dazu führt, dass man meint, man hätte es bei der Zeit mit einer irgendwie rätselhaften Sache zu tun. So kommt es wohl auch, dass das Thema ‚Zeit‘ über Jahrtausende hinweg ein philosophischer Dauerbrenner war und bis heute ist.

So rätselhaft ist es mit Zeit und Zeiterfahrung aber gar nicht – sie ist jedenfalls kein größeres Rätsel als die menschliche Existenz selbst, in der die merkwürdigen Phänomene auftreten. Ich möchte dies am Beispiel der auf den ersten Blick in der Tat sehr merkwürdigen ‚gedoppelten Zeitwahrnehmung‘ zeigen, wie man sie etwa von Reisen kennt. Im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes möchte ich zudem den Vorschlag einer begrifflichen Unterscheidung machen, die bestimmte Paradoxien, welche mit der Beschreibung von Phänomenen unserer Zeitwahrnehmung verbunden sind, vermeiden kann. Im zweiten Abschnitt möchte ich Überlegungen zur Zeitlichkeit des Lebens bei Lucius Annaeus Seneca vorstellen, die einiges von den zuvor gemachten begrifflichen Unterscheidungen vorwegnehmen und die mir in der Philosophie der Zeit bislang viel zu wenig beachtet zu sein scheinen. In einem dritten Abschnitt sollen abschließend sehr viel bekanntere Zeit-Denker – nämlich Augustinus, Kierkegaard und Heidegger – zu Wort kommen, die zum Thema ‚Zeit und Existenz‘ wichtige Beiträge geliefert haben. Vor dem Hintergrund ihrer Bestimmungen von Zeit und menschlicher Existenz kann auch der Blick auch für die lebenspraktische Dimension der Philosophie der Zeit frei werden.

Wer weiß, was es mit der Zeit in der Erfahrung auf sich hat, kann eventuell einen besseren Umgang mit seiner Lebenszeit finden.

1 Die ‚doppelte Zeitwahrnehmung‘ und ein begrifflicher Vorschlag

Eine bestimmte, objektiv messbare Zeitdauer, sagen wir: eine Stunde, kann einem bisweilen sehr lang vorkommen, ein andermal scheint sie wie im Fluge zu vergehen und wir erfahren sie als sehr kurz. Man denke etwa an einen einstündigen Vortrag, der manchen der Zuhörer sehr lange vorkommt, nicht aber (z. B.) dem Vortragenden und einigen seiner Fans. Solche Unterschiede im jeweiligen subjektiven Erleben, wie man dann vielleicht sagen würde, sind nun nichts Spezifisches für die Zeitwahrnehmung. Man kennt dies ja auch von woanders her: So kann ein Schlauchstück von objektiv messbaren 60 Zentimetern Länge ja subjektiv als sehr kurz bzw. *zu* kurz erfahren werden, wenn man es z. B. als Gartenschlauch nutzen möchte, andererseits kann dasselbe Stück Schlauch einem sehr lang vorkommen, etwa wenn man es zwecks notfallmäßigen Magenspülung herunterschlucken soll. Daran ist nichts Rätselhaftes, weder beim Schlauch noch bei der Zeit.

Was einem allerdings im Falle des Stückes Gartenschlauchs nicht passieren dürfte, ist, dass man ihn *zugleich* als kurz und lang erfährt. Dies kann es in Bezug auf Zeitphänomene aber tatsächlich geben: Ein und dieselbe objektiv messbare Zeitspanne kann *zugleich* als lang und kurz erfahren werden. Ich nenne dies das *Phänomen der doppelten Zeitwahrnehmung*.

Nehmen wir ein Beispiel: Angenommen, Sie sind auf einer einwöchigen Rom-Reise und Sie versuchen nach einer gewissen Zeit – sagen wir: nach fünf Tagen – ihre Reiseeindrücke mal etwas zu ordnen, weil gar so viel passiert ist. Da kann es gut sein, dass Sie sagen: „Was, erst fünf Tage ist das her, dass ich hierher nach Rom gekommen bin? Das kommt mir schon wie eine halbe Ewigkeit vor!“ Es fühlt sich irgendwie so an, als wäre *mehr* Zeit als die fünf Tage vergangen. Aber andererseits haben Sie auch die Empfindung, dass die Zeit hier in Rom, also dieselben fünf Tage, „wie im Fluge“ vergangen sind, so dass es scheint, als wäre *weniger* Zeit vergangen als fünf Tage.

Das Merkwürdige ist, dass es ja *dieselbe* Dauer ist, ja sogar dieselbe Ereignismenge – eben die fünf Tage in Rom bzw. das, was in diesen fünf Tagen in der ewigen Stadt passiert ist – einem *zugleich* kurz oder lang vorkommen kann. Normalerweise, in Bezug auf alle möglichen anderen Gegenstände, können wir nicht sagen: Etwas hat eine Eigenschaft und zugleich hat es diese Eigenschaft nicht; dies widerspricht den elementarsten Denkgesetzen. Oder, wenn wir gezwungen sind, solche einander sich eigentlich ausschließenden Eigenschaften für ein Objekt zu unterstellen – wie etwa bei manchen Objekten im quantenphysikalischen Bereich –, dann haben wir es eben mit äußerst merkwürdigen, interpretationsbedürftigen Objekteigenschaften zu tun.

Es handelt sich aber nur um eine scheinbare Paradoxie, also eine solche, die sich lösen lässt, hier sogar relativ leicht. Zunächst: Wenn man in Bezug auf unser Reisebeispiel sagt: „Was, die Reise begann erst vor fünf Tagen? Mir kommt es vor, als sei dies viel länger her!“; dann will man offenbar damit nicht sagen, dass man *Langeweile* hatte. ‚Lange Zeitdauer‘ ist nicht gleichbedeutend mit Langeweile. Im Gegenteil, es war ja alles sehr *kurzweilig*, deswegen ging ja auch die Zeit vorbei wie im Fluge. Umgekehrt bedeutet *Kurzweil* dagegen nicht nur, dass die Zeit schnell oder wie im Fluge vergeht, sondern auch, dass die Ereignisdichte, gemessen an dem, was Sie sonst so in Ihrem Alltag erleben, relativ hoch ist. Und da liegt auch schon der Schlüssel für die Erklärung des Phänomens: Wenn Sie *zurückschauen* auf die fünf Tage (und das ist das Entscheidende, diese Rückschau, in der Sie die fünf Tage als ein Stück Ihrer Vergangenheit ansehen), dann haben Sie es mit einer großen Fülle an Ereignissen zu tun, die gemessen an der alltäglichen Ereignisdichte, also ‚normalerweise‘ eine längere Dauer beanspruchen würden. Sie haben in der Rückschau auf die vergangenen Ereignisse den Eindruck, dass es sich nach Ihren herkömmlichen Maßstäben für die Ereignisdichte um mehr Tage als nur die fünf handeln müsste. Oder, wie man das heutzutage gut und einfach ausdrücken kann: Die ‚gefühlte Zeit‘ scheint länger zu sein – und mit nichts anderem als mit ‚gefühlter Zeit‘ haben wir es ja bei den Phänomenen von Kurz- und Langeweile zu tun.

Kurzweil kann man daher auch ohne großen Bedeutungsverlust die *Erfahrung von Zeitfülle* nennen. An dieser Fülle liegt es nun, dass das eine Mal, wenn es um das gegenwärtige Erleben geht, die Zeit als schnell verlaufend erlebt

wird, so wie ein wasserreicher Fluss nach der Schneeschmelze schneller fließt als derselbe Fluss im trockenen Sommer. (Das Modell von der Zeit als Fluss kann einen gehörig in die Irre führen, aber hier ist es zur Veranschaulichung recht gut dienlich.) Das andere Mal, wenn es um die Rückschau auf die fünf ereignisreichen Tage geht – also, um im Bild zu bleiben, in der Rückschau auf die Wassermassen, die schon vorbegeflossen sind –, haben wir ja die Fülle der Ereignisse erst recht vor Augen und können sagen: „So *viel* Zeit!“ Im einen Fall, wo Ihnen die Zeit kürzer als sonst vorkommt, geht es um das Erleben der Gegenwart, genauer: des gerade Gegenwärtigen; im anderen Fall, wo Ihnen die Zeit länger vorkommt geht es um das Erleben der Vergangenheit, genauer: des schon Vergangenen.

Wenn Vorgänge unserem Erleben nach schnell vorübergehen, sagen wir also, dass sie kurzweilig sind oder auch: dass uns kurzweilig ist. In der Rückschau auf die vergangene Zeit kann uns dieselbe Zeitspanne als lang erscheinen, ohne dass wir dies, wie gesagt, nun *Langeweile* nennen würden. Denn was wiederum ist Langeweile? Langeweile zeichnet sich phänomenal ja gerade dadurch aus, dass die Zeit träge dahinfließt, ins Stocken kommt, ‚nicht vergehen will‘ usw. Umgekehrt ist es bei der Rückschau auf langweilige Zeitabschnitte so, dass wir nicht das Gefühl haben, da wäre sonderlich viel Zeit gewesen, es ist eben ‚eigentlich nichts passiert‘. Lange-Weile scheint also auch zu bedeuten: viel Zeit, viel zu viel Zeit, ‚das dauert ja ewig‘ usw. aber doch in einem ganz anderen, nämlich genau reziproken Sinn wie bei dem Reise-Beispiel für die Kurzweil bzw. Zeitfülle (‚das ist schon eine halbe Ewigkeit her‘). Langeweile könnte man daher als die *Erfahrung von Zeitleere* charakterisieren – und erst so begriffen ist sie das Gegenteil von Kurzweil als der Erfahrung von Zeitfülle. Hier wird nun deutlich, dass einem zwar dieselbe Zeitdauer einmal lang, einmal kurz vorkommen kann, dass dies aber nicht bedeutet, dass einem zugleich lang- und kurzweilig wäre. Denn das geht wirklich nicht! Kurzweil und Langeweile schließen sich aus.

Wenn nun Langeweile die Stimmung ist, in der eine Weile, also eine gegenwärtig erfahrene Dauer, als lang und länger erfahren wird, ist dann Kurzweil gleichbedeutend mit ‚wenig Zeit‘? So, wie wir normalerweise reden, nennen wir das Phänomen, wenig oder gar *zu wenig* Zeit zu haben, nicht Kurzweil, sondern *Stress*. Stress ist, so könnte man sagen, die Erfahrung von

Zeitmangel. Kurzweil und Stress müssen nicht gemeinsam auftreten, können dies aber, d. h. sie schließen sich nicht aus; denken Sie an den sogenannten „positiven Stress“, etwa bei Vergnügungen aller Art. Wenn Sie in einem Freizeitpark mit einem Rollercoaster fahren, kann es sein, dass Sie gehörig Stress haben, weil ja alles so schnell geht und Sie eigentlich immer zu wenig Zeit haben für die Dinge, die da mit Ihnen geschehen. Sie können das gar nicht so schnell verarbeiten und das ist ja auch der Sinn der Sache. Andererseits geht auch alles sehr schnell vorbei, Sie haben also Kurzweil – sofern Sie Spaß haben an der Sache. Also: Stress und Kurzweil schließen sich nicht aus, sind aber auch nicht dasselbe, weil es natürlich, wie beim negativen Stress, durchaus sein kann, dass Sie das Ende der Achterbahnfahrt herbeisehnen, die Fahrt ihnen aber lang und länger vorkommt, weil Ihnen z. B. schlecht wird und das elende Ding, in dem Sie sitzen, nicht aufhören will, durch die Kurven zu donnern und Sie in Abgründe zu werfen. Also: Sie haben eigentlich Kurzweil und dann aber auch Stress, dem Sie zudem entfliehen wollen. Da wird Ihnen die Zeit lang, viel zu lang, ohne dass man das dann wiederum Langeweile nennen würde.

Was wäre denn nun aber das Gegenteil von Stress (also der Zeitmangelerfahrung)? Langeweile ist es nicht, denn bei dieser wird uns zwar die Zeit lang, aber das heißt nicht unbedingt, dass wir viel oder zu viel Zeit hätten, sondern, wie wir oben sagten, dass uns die Zeit, die wir haben, leer vorkommt. Das, was hier noch fehlt als Zeiterfahrung, das Gegenteil von Stress als Zeitmangel müsste man den *Zeitreichtum* nennen, bis hin zum Zeitüberfluss. Es wäre das Empfinden, welches wir haben, wenn wir denken: Jetzt habe ich (mindestens) genügend Zeit für die Dinge, die hier und jetzt anstehen (plus eine Minute mehr). Genug Zeit zu haben, für die Dinge, die ich tun will – der Ausdruck, der hier zu Verfügung steht – und der, wie die Sache, die er bezeichnet, die Zeiten gerade noch so überdauert hat –, ist *Muße*. Muße ist die Erfahrung des Zeitreichtums, und es ist bezeichnend, dass manche von uns heutzutage noch nicht einmal mehr das Wort zu kennen scheinen, geschweige denn die Sache, die es bezeichnet.

Es wird Zeit, sich dies einmal in einer Übersicht zu vergegenwärtigen, wie hier die begrifflichen Verhältnisse sind (s. Abb. 1).

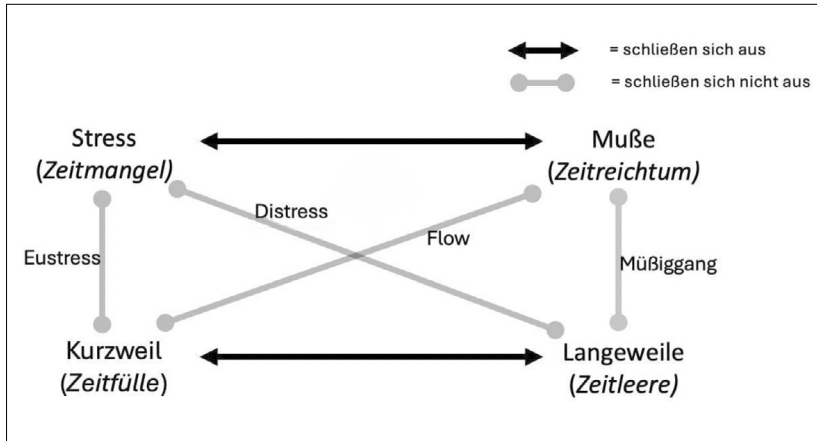


Abb. 1: Kurzweil, Langeweile, Stress Muße und ihre möglichen Verbindungen

Zur Erläuterung: *Kurzweil* (Zeitfülle) und *Langeweile* (Zeitleere) schließen sich aus, ebenso *Stress* (Zeitmangel) und *Muße* (Zeitreichtum). Alle anderen Verbindungen der vier Zeiterfahrungen aber sind möglich und damit kann man sich einige weitere merkwürdig scheinende Phänomene der Zeiterfahrung klar machen. So ist z. B. *Muße* offensichtlich stressfreie Beschäftigung, *sine ira et studio*. *Muße* heißt: Genug, ja, viel Zeit haben. Es gibt aber eine Form der *Muße*, man spricht dann pejorativ vom ‚*Müßiggang*‘, die zugleich *Langeweile* ist. Man hat Zeit, aber füllt sie nicht, sondern lässt sie leer, vergeudet sie – was aller Laster Anfang ist, wie wir gleich noch im zweiten Abschnitt mit Seneca genauer sehen können.

Muße kann aber auch eine Verbindung mit der *Kurzweil* eingehen und da haben wir das Leben in seiner Bestform des Umgangs mit Zeit, etwas, was man heutzutage auch gerne den *Flow* nennt, das ‚Aufgehen in einer Tätigkeit‘. Viel Zeit haben für Dinge, die zudem auch noch kurzweilig sind, die Vereinigung von Zeitreichtum und Zeitfülle – besser geht’s nicht! Interessanterweise wird dieses Phänomen oft mit dem Gefühl von Zeitlosigkeit in Verbindung gebracht – die Zeit wird selbst gar nicht mehr als eine Qualität erfahren. Im *Flow* scheint sie geradezu verschwunden zu sein bis hin zu Phänomenen des Augenblicks, zeitweiligen Aussteigens aus dem Fluss der Zeit. Der Augenblick ist die Ewigkeit (Zeitlosigkeit) *light*.

Auf der anderen Seite können auch Stress und Langeweile eine Verbindung eingehen, also die Erfahrung von Zeitmangel und Zeitleere, dies ist dann freilich der *worst case* des Zeitmanagements. Man denke hier an Situationen, in denen unter Zeitdruck langweilige Dinge getan werden müssen. Nur um ein Beispiel aus der Lebenswelt von Universitätsdozenten zu bemühen: Stellen Sie sich vor, Sie müssten hundert Klausuren bis zum nächsten Tag korrigieren und sie haben keine Lust dazu. Hierbei handelt es sich um den äußerst ungesunden, negativen Stress, den auslaugenden *Distress*.

Aber auch Stress und Kurzweil können eine Verbindung eingehen. Wir haben es hier mit einer Erfahrung der Zeitfülle bzw. Ereignisdichte zu tun, die einhergeht mit einer Erfahrung von Zeitmangel; typisch für dieses Phänomen, das man ‚positiven Stress‘ oder *Eustress* nennt, ist das Tempo, die Schnelligkeit und Intensität des Zeiterlebens bis hin zu Erfahrungen des Zeitrassens, ohne dass dies aber zugleich Zeitdruck oder Zeitenge mit sich brächte. Während der Flow typischer Weise mit einem Gefühl der Aufhebung der Zeit einhergeht, haben wir es hier, beim positiven Stress, mit dem Gefühl zu tun, von der Zeit mitgerissen zu werden. Das Leben verläuft dann sprichwörtlich wie auf einer Achterbahn.

Damit kommen wir auch zurück zu unserem Ausgangsproblem: Vieles, was uns an der Zeit rätselhaft erscheint, rührt einfach daher, dass wir begrifflich nicht unterscheiden zwischen Zeitfülle und Zeitreichtum bzw. Zeitmangel und Zeitleere; Unterscheidungen, wie sie notwendig sind, wenn man der Komplexität von Phänomenen der Zeiterfahrungen nur halbwegs entsprechen möchte. Wenn man diese Unterscheidungen trifft, lässt sich ein auf den ersten Blick so merkwürdiges Phänomen, wie das der doppelten Zeitwahrnehmung, leicht lösen. Dass die fünf Rom-Tage als ‚viel Zeit‘ bzw. lange Zeit erfahren werden, liegt daran, dass wir sie in der Rückschau auf die vergangenen Ereignisse unter dem Aspekt der Zeitfülle, also der Kurzweil thematisieren. Zugleich wird die Zeit als gegenwärtig schnell verfließend, also eigentlich als knapp (und daher als ‚wenig Zeit‘) erfahren: Die Zeit vergeht daher wie im Fluge. Die Größenangaben in den Ausdrücken ‚viel Zeit‘ und ‚wenig Zeit‘ beziehen sich also, wie man nun sehen kann, gar nicht auf dasselbe und schließen sich daher auch nicht aus. Die fünf Tage sind aufgrund der (höher-als-normalen) Ereignisdichte ‚voller‘ als sonst, werden daher hinsichtlich der Zeitfülle als

‚mehr‘, ‚viel‘ oder ‚lange‘ Zeit erfahren; dieselben fünf Tage sind aber unter dem Aspekt des Zeitreichtums knapper als das, was normalerweise an Dauern zur Verfügung steht. Wir haben es also mit einem Zeitmangelempfinden zu tun, das in Verbindung mit der Erfahrung der Zeitfülle eben jenen positiven Stress erzeugt, von dem wir einerseits erfüllt, aber auch erholungsbedürftig wieder zurückkommen (was nicht heißt, dass man nicht auch anders, etwa mit mehr Muße usw. reisen könnte).

2 Lucius Annaeus Seneca, Über die Kürze des Lebens

Dies alles sind nun Dinge, über die freilich schon viel früher nachgedacht wurde. Der Sache nach finden sich all diese Dinge schon durchaus in den Lebenskunstlehren der antiken Philosophie, vor allem der stoischen und epikureischen Schulen, die, auf je unterschiedliche Weise, den Umgang mit der Lebenszeit thematisieren. Gerade das Thema der Muße (lat. *otium*) als einer Erfahrung von Zeitreichtum stand dabei obenan: Muße haben heißt, unter anderem, Souveränität über seine Lebenszeit ausüben zu können. Das Gegenteil von *otium* ist das *neg-otium*, das Geschäftliche, was auch schon in der Antike offenbar dadurch charakterisiert war, dass man zu wenig Zeit für alles hat. Wenn man sein eigenes Leben nach Art eines Geschäftes führt, hat man genau deswegen unter der Kürze der Zeit wie des Lebens überhaupt zu leiden.

Die erste Schrift, die das Verhältnis von Zeit und individueller Existenz in einer systematischen Weise als Thema der Lebenskunst thematisierte, war das damals vielgelesene und berühmte Buch über die Kürze des Lebens, *De brevitate vitae* von Lucius Annaeus Seneca, verfasst im Jahre 49 n. Chr. Seneca, der sich selbst der stoischen Philosophenschule angehörig fühlte, aber durchaus auch epikuräische Elemente in seine Ethik integrierte, war bekanntlich der Erzieher Neros und führte zusammen mit anderen die Staatsgeschäfte des Imperiums, so lange der spätere Tyrann noch zu jung dafür war – eine überaus glückliche Zeit Roms, wie Trajan berichtet.

Seneca thematisiert in der genannten Schrift die Kürze des Lebens ganz explizit auch unter zeitphilosophischen Gesichtspunkten und charakterisiert, wie auch in mehreren anderen seiner Schriften, die Muße als die Einstellung,

sich genügend Zeit für eine Sache zu nehmen, also als Zeitreichtum, als Zeitvermögen. Ausgangspunkt der Schrift aber ist zunächst die heute wie damals allenthalben zu hörende Klage der Menschen über die Kürze des Lebens, über die *brevitas vitae*. Wer sich darüber beschwert, dass das Leben zu kurz sei, muss sich aber, so Seneca, fragen lassen, ob er denn bislang richtig gelebt habe. Das Leben, so Seneca, ist nämlich nur für den zu kurz, der seine Lebenszeit vergeudet, der sich hat okkupieren lassen von letztlich unwichtigen, geschäftigen Dingen. Wenn man es richtig zu nutzen weiß, ist das Leben lang, selbst für den, der per Unfall oder Krankheit zu früh aus dem Leben gerissen wird. Denn die Kürze oder Länge des Lebens ist keine Sache der Zuteilung durch die Natur oder des Schicksals, sondern etwas, was durchaus in unserer Hand liegt.

Seneca hat in seiner Kritik am zeitarmen und zugleich langweiligen Leben hier natürlich vor allem die dekadente römischen Oberschicht seiner Zeit vor Augen, der er selbst zugehörte; seine vielen Beispiele zeigen, wie diese Menschen beschäftigt sein können mit den allernichtigsten Dingen. Das Phänomen der Verfallenheit an mehr oder weniger sinnlose Beschäftigungen aber lässt sich ohne Weiteres auf andere Gesellschaftsformen übertragen. Denn die Klage über die Kürze des Lebens, so könnte man sagen, entsteht überall dort, wo Menschen mit ihrer Zeit nichts Rechtes anfangen können – also (langweiligen) Müßiggang betreiben, der bei Seneca freilich als Gegenteil zur Muße konzipiert wird (nicht als eine Art oder Verfallsform von Muße wie im Schema von Abb. 1).

Warum aber fangen die Leute mit ihrer Zeit nichts an, wieso vergeuden sie sie? Dahinter steht, wie Seneca erstaunlich klar sieht, ein (uneingestander) Fluchtreflex: Denn diese von der Zeitleere infizierten Menschen leben ja interessanterweise gerade so, *als würden sie ewig leben*, als wäre ihre Lebenszeit nicht befristet, sondern unendlich und in dem Moment, wo ihnen ihre Sterblichkeit so vor Augen steht, dass sie nicht weiter fliehen können, wachen sie auf und – beklagen sich über die Kürze des Lebens: „Alles fürchtet ihr wie Sterbliche, alles begehrt ihr, wie wenn ihr unsterblich wäret.“¹ Und kurz

.....

1 Lucius Annaeus Seneca: *De brevitate vitae* – Die Kürze des Lebens, mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen herausgegeben von Franz Peter Waiblinger, Frankfurt am Main 1976, 27.

zuvor heißt es: „Ihr lebt, als ob ihr immer leben würdet, nie kommt euch Eure Vergänglichkeit (*fragilitas*) in den Sinn, ihr bemerkt nicht, wieviel Zeit schon vergangen ist; wie wenn ihr sie in Hülle und Fülle hättet, verschwendet ihr sie“², obwohl jeder Tag der letzte sein könnte. Aber: „Wie spät ist, erst dann mit dem Leben zu beginnen, wenn man es beenden muss!“³ – so sein Seitenhieb gegen die Leute, die meinen, dass ihr richtiges Leben erst dann anfangen würde, wenn sie ihre berufliche Tätigkeit beendet haben werden.

Es ist vor allem der *homo occupatus*, der durch seine Geschäfte okkupierte Mensch, der die Kürze der Lebenszeit beklagt – er liefert uns das Beispiel für das Zeiterleben, das wir im ersten Abschnitt in der Form des ‚negativen Stresses‘, als der Paarung von Zeitmangel und Zeitleere bzw. Langeweile kennengelernt haben. Der *homo occupatus* ist nicht Herrscher über seine Lebenszeit, nimmt sich nicht souverän die Zeit für die Dinge, die ihm wirklich wichtig sind, sondern umgekehrt, lässt sich seine Zeit nehmen. Dies, so Seneca, wäre auch nicht anders, wenn die Menschen tausend Jahre zu leben hätten⁴; dass das Leben als zu kurz empfunden wird, beruht nicht auf einem Mangel an leerer, ungelebter Zeit, sondern darauf, dass die Lebenszeit nicht erfüllt ist, gleichgültig, wie lang deren Spanne ist. Ein Mensch hat genau die Zeit für sein Leben, die er braucht. Nur muss er diese, seine Zeit, ergreifen, im Sinne des berühmten ‚Carpe diem‘, welche bis heute berühmte römische Spruchweisheit zwar nicht wörtlich bei Seneca vorkommt, aber zwischen allen Zeilen des Textes zu hören ist.

Das Leben aber muss man zeitlebens lernen: „*Vivere tota vita discendum est*“⁵. Und, was erstaunlich ist, dies sei, so Seneca, gleichbedeutend mit dem Satz „*Tota vita discendum est mori*“⁶ – das ganze Leben muss man sterben lernen. Nun, warum das? Was gibt es da zu lernen, sterben tun wir doch von alleine und ohnehin? Nein, so Seneca in Rekurs auf Sokrates, weil sterben nicht einfach heißt, zu Tode zu kommen, sondern zu seinem je eigenen Tod *ein*

.....
2 Seneca, *De brevitate vitae* (s. o. Anm. 1), 27.

3 Seneca, *De brevitate vitae* (s. o. Anm. 1), 27.

4 Vgl. Seneca, *De brevitate vitae* (s. o. Anm. 1), 33.

5 Seneca, *De brevitate vitae* (s. o. Anm. 1), 34.

6 Seneca, *De brevitate vitae* (s. o. Anm. 1), 34.

Verhältnis einzunehmen, d. h. seine Endlichkeit anzunehmen. Erst damit wird die Lebenszeit als die Frist des eigenen Daseins zu begreifen und anzueignen, statt sich in seinem Vergessen der Sterblichkeit ständig auf der Flucht vor sich selbst zu befinden. Der Fluchtreflex, der die Menschen in den negativen Stress (bzw. die geschäftige Langeweile) treibt, ist letztlich, so Seneca, eine Flucht vor dem Tod. Nicht das Ende des Lebens, sondern die uneingestandene Angst davor verkürzt es! Derjenige, der die endlichkeitsbewusste Umkehr zu sich selbst vollzieht, *hat* alle Zeit, die er braucht, weil er sie sich nimmt. Der Überlastete, vom Leben negativ Gestresste hat auch deswegen keine Zeit, weil er sozusagen in die zeitlich falsche Richtung schaut, wenn er sich von der unverlierbaren Vergangenheit abkehrt und in Furcht und Hoffnung auf die Zukunft starrt. Dadurch weiß ein Mensch das, was in seinem Leben gewesen ist, nicht zu schätzen; würde er sich statt mit seiner möglichen Zukunft, in die er ohnehin keine Einsicht hat, mit seiner eigenen Lebensgeschichte beschäftigen, könnte er die unverlierbaren Schätze sehen, die er in und mit seinem Leben angehäuft hat.⁷

In einer sehr kurzen Reflexion gibt Seneca den Grund an, warum die Fülle der Zeit nur in der (eigenen) Vergangenheit liegen kann. Das Leben, die menschliche Existenz, gliedert sich nämlich in drei Zeiten (*tria tempora*): „*quod fuit, quod est, quod futurum est*“⁸ – also das, was war, was ist und was sein wird. Davon sei das, was wir gegenwärtig tun, *kurz* – die Gegenwart verfliegt im Nu; was wir tun werden, sei *ungewiss* (*dubium*); und nur, was wir getan haben, ist *gewiss* (*certum*). Denn nur das, was wir getan haben, ist auch das, was niemandes Willkür mehr unterliegt. Unverlierbares Gut ist nur das zu unserer Lebensgeschichte Gewordene; der Schatz des Lebens liegt daher in der Vergangenheit und dort kann er jederzeit gehoben werden. Diese Zeit, die eigene Vergangenheit, ist es auch, welche die *occupati* verlieren. Sie haben noch nicht einmal Zeit, sich mit ihrer Vergangenheit zu beschäftigen, und wenn sie es doch tun, ist es ihnen gewissermaßen peinlich, denn als Überlastete und vom Leben Gestresste kommen sie in ihrer Vergangenheit gewissermaßen gar nicht vor, da sie nicht souverän ihr Leben führten, sondern nur den Dingen

7 Vgl. Seneca, *De brevitae vitae* (s. o. Anm. 1), 41.

8 Seneca, *De brevitae vitae* (s. o. Anm. 1), 42.

hinterhergelaufen sind. So versinkt ihr Leben im Abgrund⁹, weil sie nur die flüchtige Gegenwart ihr eigen nennen und genau deswegen auch immer darum betteln müssen, noch ein wenig mehr Präsenzzeit zu bekommen. Die solchermaßen Gestressten sind Zeitsüchtige, Zeitjunkies, die sogar dann, wenn sie nicht geschäftig sind bzw. arbeiten, in ihrer ‚Freizeit‘ ständig der Langeweile als Zeitleere ausgesetzt sind.

Das Gegenteil zum stressigen, geschäftigen Leben ist eben das Leben in Muße. Muße ist dabei eben nicht die Ausfüllung der leeren Zeit mit Ablenkungs- und Unterhaltungsangeboten, wie es sie auch im römischen Alltag zuhauf gegeben hat; seitenlang macht sich Seneca über die Freizeitkultur seiner Zeit lustig. Nicht darum geht es, die Zeit totzuschlagen, sondern sie zu erfüllen, am besten dadurch, dass man sich der Weisheit widmet und Philosophie betreibt¹⁰. Seit Platon heißt es, Philosophie heißt sterben zu lernen; und das heißt, als endlichkeitsbewusster Mensch seine Lebenszeit sinnvoll zu nutzen. Der Weise ist der Herrscher über die Zeit: Was war, hat er sich angeeignet (*comprehendere*), was ist, nutzt er (*uti*), und was sein wird, nimmt er vorweg (*praecipere*). So verschafft er sich ein mehr als genügend langes Leben im Sinne des Zeitreichtums, indem er alle Zeiten (*tempora*) zu *einer*, nämlich zu seiner Lebenszeit vereint¹¹. Der *occupatus* dagegen, der nur uneigentlich Lebende, – der, welcher nur ‚gelebt wird‘ – vergisst gerade die Vergangenheit (*oblivi*), vernachlässigt die Gegenwart (*neglegere*) und fürchtet die Zukunft (*timere*). Man kann dies der Übersicht halber in folgendes Schema bringen:

	Vergangenheit (gewiss)	Gegenwart (kurz)	Zukunft (ungewiss)
<i>Der homo occupatus:</i> (= der keine Zeit hat)	<i>oblivi</i> (vergessen)	<i>neglegere</i> (vernachlässigen)	<i>timere</i> (fürchten)
<i>Der Weise:</i> (der sich Zeit nimmt)	<i>comprehendere</i> (verstehen)	<i>uti</i> (nutzen)	<i>praecipere</i> (vorwegnehmen)

Abb. 2: Seneca über den Umgang mit Zeit

9 Vgl. Seneca, *De brevitate vitae* (s.o. Anm. 1), 45.

10 Seneca, *De brevitate vitae* (s.o. Anm. 1), 57.

11 Vgl. Seneca, *De brevitate vitae* (s.o. Anm. 1), 61.

Die im ersten Teil getroffenen phänomenologischen Bestimmungen von Stress und Muße können vor diesem Hintergrund des Verhältnisses von Zeit und menschlicher Existenz, wie ihn Seneca in *De brevitae vitae* ausbreitet, leicht eingeholt werden: Stress – genauer gesagt: negativen Stress, Distress – hat der *homo occupatus* deswegen, so Seneca, weil er nicht den sicheren Schatz seines Lebens zu bergen weiß, sondern einer ungewissen Zukunft entgegenläuft, auf die er hofft und die er fürchtet. Derjenige dagegen, der Muße hat, vertraut darauf, dass alles, was er tut und erfahren wird, als seine Vergangenheit integriert wird. Die Zukunft sollte man daher nicht fürchten, *que sera, sera*, so die stoische Lehre. Wichtig ist nur, dass man die Dinge, die man erfahren haben wird, sich als die Edelsteine seines Lebensschatzes aneignet. Wer sich so seiner Zeit gegenüber einstellt, hat alle Zeit der Welt für die ihm wichtigen Dinge.

3 Weitere Positionen zum Verhältnis von Zeit und Existenz: Augustinus, Kierkegaard, Heidegger

Im Grunde ist bei Seneca alles schon im Ansatz vorhanden, was wir bei späteren Philosophen der menschlichen Existenz dann weiter ausbuchstabiert finden, freilich mit jeweils unterschiedlichen Akzentuierungen. Alle in diesem Abschnitt angesprochenen Denker sind sich darin einig, dass das menschliche Leben ‚endlich‘ in dem Sinne ist, dass der Mensch einen wie auch immer begrifflich erfasstes bzw. bewusstes Verhältnis zu seinem möglichen Ende unterhält; in diesem Verhältnis liegt die spezifische Zeitlichkeit menschlicher Existenz, wie sie sich in den Modi von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausdrückt. Der Umgang mit diesen Dimensionen der Existenz kann wiederum mehr oder weniger gut gestaltet werden – in Hinblick auf das eigene Glück bzw. gute Leben, aber auch das der anderen. Letztlich geht es immer darum, Souverän über seine Lebenszeit zu werden. Wir müssen unsere Vergangenheit als ein Stück jeweils unserer Lebenszeit begreifen, wie auch unsere Zukunft als den Bereich unserer Pläne, Entwürfe und unrealisierten Möglichkeiten. Personen existieren nicht einfach nur in der Gegenwart, sondern über die Zeit hinweg, indem sie die Zeitmodi von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft

integrieren, wie sich dies grammatikalisch mit dem Futur II wunderbar ausdrücken lässt: Ich bin je das, was ich gewesen sein werde.

Das Thema ‚Zeit und Existenz‘ wird, wie im zweiten Abschnitt erläutert, philosophiegeschichtlich erstmalig bei Seneca begrifflich greifbar, vollends dann bei Augustinus, allerdings mit für den christlichen Rahmen charakteristischen Umstellungen und Betonungen. Der maßgebliche Text für Augustinus’ Philosophie der Existenzzeit sind die *Confessiones*, die Bekenntnisse von 397, und dort vor allem das berühmte XI. Buch, in welchem wir die Zeiterfahrung mit ihren Modi von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Ausdruck der Erstreckung bzw. *Zerstrecktheit* der Seele (*distentio animi*) angesprochen finden. Im Unterschied zur Ewigkeit Gottes und seiner unendlichen, absoluten Präsenz existieren nach Augustinus die Menschen in der Weise, dass sie sich als Zeit erstrecken und eine Ganzheit nur dadurch ausbilden können, dass sie die zerstreuten Teile ihrer Existenz sammeln: Menschen existieren in der Weise, dass sie aus ihrer erinnerten Vergangenheit gegenwärtig einen Entwurf ihrer Zukunft machen, und erst dadurch erlangen sie relative Selbständigkeit.

Wichtig und bis heute aktuell ist hierbei seine philosophische Behandlung des Problems, wie ein Mensch denn überhaupt die Einheit seiner Zeit und damit seiner Person gewinnen kann: Ein Mensch lebt ja eben nicht nur zerstreckt in der Zeit – das ist gewissermaßen seine Ausgangssituation –, sondern er hat auch die Möglichkeit, zu seiner Vergangenheit, seiner Zukunft und zu seiner flüchtigen Gegenwart ein stabiles Verhältnis einzunehmen. Das ist möglich, weil seine Vergangenheit nicht einfach verloren ist, sondern eigentlich die Gegenwart des Vergangenen in der Erinnerung (*memoria*). Die Zukunft ist entsprechend die Gegenwart des Zukünftigen in der Erwartung und Hoffnung (*expectatio*) und sogar die Gegenwart ist eigentlich die Gegenwart des Gegenwärtigen in der *contuitio*, der Anschauung¹². In der Übernahme dieser drei Verhältnisse kann ein Mensch sich seine Zeit aneignen.

Während der Stoiker Seneca das Göttliche und Vollkommene nicht als etwas dem Menschen Fernstehendes ansah und das Schwergewicht der existenziellen Zeitlichkeit auf die Vergangenheit legte, finden wir bei Augustinus

.....
12 Vgl. Augustinus: *Confessiones*, Liber X et XI, dt.: Bekenntnisse, Stuttgart 2008, 204 (lat.). 205 (dt.).

die spezifisch *christliche* Erfahrung des Zusammenhangs von Zeit und Existenz thematisiert, in welcher ‚Zeit‘ vor allem die Zukunft bedeutet, auf die wir unsere Hoffnung auf Erlösung richten. Die Zerrissenheit in der Zeit zeugt letztlich von unserer Freiheit und damit auch von unserer ursprünglichen Schuld bzw. Verantwortung, die wir für unser eigenes Leben haben.

Hier deutet sich bei Augustinus schon etwas an, was anderthalb Jahrtausende später bei einem anderen christlichen Denker, Sören Kierkegaard, zur Hauptsache der Frage nach Zeit und Existenz ausgebaut wurde, angesichts der Notwendigkeit, *ein eigenes Selbst* werden bzw. ausbilden zu müssen. In seinem Buch *Der Begriff Angst* von 1844 finden wir in den Passagen der Einleitung zum dritten Kapitel auf 14 Seiten wie in einer Nusschale alles hierfür Wesentliche. Zu Recht gilt Kierkegaard mit dieser Schrift als der Vater der Philosophie der Existenz im engeren Sinne – mit ihrer Betonung der Situationsgebundenheit menschlichen Daseins, der *Angst* um dasselbe, und dem Erfordernis, seinem Leben einen Sinn zu geben, den es nicht vorab haben kann. Vorab ist das Leben eines Menschen vielmehr pures Dasein und Möglichkeit beliebigen Was-Seins, die Existenz geht logisch der Essenz, dem Wesen des einzelnen Individuums, voraus. Wir sind sozusagen das, was wir aus unserem Leben und unserer Zeit machen.

Beim neuplatonisch inspirierten Kirchenvater Augustinus hieß es, dass die Zeit die eher missliche Zerstretheit des endlichen menschlichen Geistes ist, der im Unterschied zum ewigen, unendlichen Geist Gottes in seiner Gegenwart Zukunft und Vergangenheit auseinanderhalten muss. Der antiklerikale Christ Kierkegaard macht aus dieser Not des endlichen Geistes nun gerade eine Tugend: Eben das sei unsere (menschliche) Vollkommenheit, dass wir eine Synthese bilden können zwischen Endlichem und Unendlichem, Zeitlichem und Ewigem. Diese Synthese sei das Selbst bzw. der Geist – in ihm werden zeitlich-vergänglicher Körper und überzeitliche Seele bzw. Person im ‚Augenblick‘ synthetisiert. Durch diese Synthese kommt überhaupt erst so etwas wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einer Person ins Spiel. Die Zeit für sich allein ist lediglich die Abfolge der Ereignisse.

Auch hier finden wir also die Gedankenfigur, die wir nun schon kennen aus den Reflexionen über Zeit und Existenz: Unsere Zeiterfahrung ist ein Verhältnis zum Verlaufen der Ereignisse und erst in diesem Verhältnis bilden

sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Augenblick ist daher auch nicht Element der Zeit, sondern, wie Kierkegaard sich ausdrückt, „Atom der Ewigkeit“¹³.

Nur solche Wesen, die mindestens mit einem Fuß aus dem Fluss der Zeit herausgestiegen sind, können nach Kierkegaard überhaupt einen solchen Fluss der Zeit bemerken und bewerten, können weniger oder mehr Zeit ‚haben‘, können Stress als Zeitenge bzw. Zeitarmut oder aber Langeweile empfinden oder stellen selbst Reflexionen über den Fluss der Zeit an. Darin, dass der Mensch eine Synthese aus Zeitlichem und Ewigem ist, sieht Kierkegaard das Grundparadox menschlichen Existierens, das sich nach ihm begrifflich-philosophisch nur benennen, nicht aber auflösen lässt, was es vielmehr existenziell auszuhalten gilt.

Wo Kierkegaard sich nicht scheute die Ewigkeit beim Namen zu nennen, versuchte 80 Jahre später Martin Heidegger die Analyse der zeitlichen Existenzform des Menschen bei Kierkegaard weitgehend ohne Rückgriff auf metaphysische Ausdrücke auszubuchstabieren und dadurch wieder, wie Seneca, eine transzendenzfreie Sicht auf die zeitlichen Dinge zu gewinnen. Auch bei Heidegger wird die Form menschlichen Existierens mit der Zeitlichkeit identifiziert; alles, was wir tun und treiben, denken und vorstellen, steht in einem Horizont der Zeit. Wie bestimmt nun Heidegger die Zeitlichkeit menschlicher Existenz?

In unserem Denken und Handeln sind wir nach Heidegger notwendigerweise auf unsere (jeweils eigene) Zukunft bezogen. Selbst wenn wir unser eigenes Tun in der Gegenwart verstehen wollen, können wir dies immer nur im Lichte der Projekte tun, aus denen die einzelnen Handlungen allererst ihren Sinn und Zweck beziehen. Das umfassendste Projekt unseres Lebens aber ist das Leben selbst – das Leben als Ganzes, dessen vollendete Gestalt wir antizipieren, indem wir uns zu unserem eigenen Nicht-sein-Können, unserem Tod verhalten. Wir können aber unser Leben nur dann in die Hand nehmen, d. h. für unsere Existenz Verantwortung übernehmen, wenn und insofern wir unser Dasein als ein endliches begreifen, also entschlossen uns auf unseren eigenen Tod hin ‚entwerfen‘ und so gewahr werden, dass wir nicht ewig Zeit

.....

13 Sören Kierkegaard: *Der Begriff Angst* (1844), Stuttgart 1992, 104.

haben. Eigentliches Existieren gibt es bei Heidegger – wie auch bei Seneca, Augustinus und Kierkegaard – nur angesichts des je eigenen Todes; richtig Leben heißt, wie auch schon bei Platon, Seneca und Montaigne, Sterbenkönnen, d. h. mitten im Leben auf den Tod so bezogen sein, dass unsere Lebenszeit uns zur kostbaren Frist sinnvoller Betätigung wird. Nun zeigt sich aber, dass wir in unserer alltäglichen Daseinsform gerade nicht todes-entschlossen sind, sondern vielmehr ängstlich (so wie dies auch schon Seneca, Augustinus und Kierkegaard beschrieben). Wir sind auf uns selbst als ganze im Modus der Angst bezogen und fliehen daher das, was mit Angst besetzt ist: unser eigenes Dasein als Ganzes¹⁴

Wir existieren daher nach Heidegger zumeist und zunächst nur in uneigentlicher Weise. Das sieht man deutlich daran, wie sich eine Person in dieser uneigentlichen Existenzweise auf seine Zukunft bezieht (und das haben wir ganz ähnlich schon bei Seneca): Es handelt sich dabei um ein bloßes *Gewärtigen* dessen, was sich für Möglichkeiten ergeben werden – ein *Gewärtigen* dessen, was so als nächstes zu tun und zu lassen ist. Die eigene Gegenwart ist in diesem Lichte auch bloßes *Gegenwärtigen* dessen, was sich so ergibt und die Vergangenheit ist lediglich eine Sache des Erinnerns als *Behalten* oder aber des *Vergessens* (hierbei ist zu bemerken, dass ‚Vergangenheit‘ bei Heidegger der Name nur für die *uneigentliche* Form dessen ist, was er umfassender ‚Gewesenheit‘ nennt¹⁵. Die *eigentliche* Form der Gewesenheit dagegen ist die ‚Geschichtlichkeit‘¹⁶.

Wenn aber eine Person sich dazu entschließt, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen, ändert sich ihr Existenzmodus, das Dasein wird zum eigentlichen Selbstsein. Der Bezug zur eigenen Zukunft ist hierin nicht länger ein *Gewärtigen*, sondern vielmehr ein *Vorlaufen* in den Tod, weniger dramatisch gesprochen: ein Vorlaufen in das Dasein als einem ganzen, endlichen. Aus der Gegenwart wird dadurch der *Augenblick* der Entscheidung¹⁷. Aus dem, was mit einem und der Welt gewesen ist, wird die Möglichkeit der *Wiederholung*

.....
14 Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979, § 40, 184 ff.

15 Vgl. Heidegger, Sein und Zeit (s. o. Anm. 14), §68–70, 335 ff.

16 Vgl. hierzu Heidegger, Sein und Zeit (s. o. Anm. 14), §72, 372 ff.

17 Vgl. Heidegger, Sein und Zeit (s. o. Anm. 14), 385.

gewesener Möglichkeiten und damit auch der geschichtlichen Überlieferung. Wenn wir diese heideggerschen Bestimmungen in ein Schema bringen, wird die Ähnlichkeit zu denen Senecas und Augustinus' sichtbar:

	Vergangenheit/ Gewesenheit	Gegenwart	Zukunft
uneigentliche Existenz	<i>behalten und vergessen</i>	<i>gegenwärtigen</i>	<i>gewärtigen</i>
eigentliche Existenz	<i>wiederholen</i>	<i>augenblicklich sein</i>	<i>vorlaufen</i>

Abb. 3: Heideggers Analyse der Zeitlichkeit menschlichen Daseins

Auch hier, bei Heidegger, wie auch schon bei Seneca, Augustinus und Kierkegaard kommen wir mit dem Thema Zeit und Existenz letztlich auf ein ethisches Terrain, auf dem es um die Frage geht, wie wir mit unserer Zeit umgehen sollen und können. Worin sich, bei allen Differenzen, alle diese hier vorgestellten Philosophen der zeitlichen Existenz einig sind, ist die Einsicht, dass Zeit keine fremde Macht sein muss, die uns zwischen den Fingern zerrinnt oder die uns nur spärlich zuteilwird und von der wir ständig zu wenig haben. Stress ist kein Schicksal, Muße ist möglich! Wir können Herrscher über unsere Lebenszeit sein, indem wir uns die Zeit geben, welche die Dinge brauchen, die für uns wirklich wichtig sind. Und dies jederzeit.

Zeit als sozialisatorische Kraft und pädagogische Herausforderung in der Schule

1 Einleitung

Zeit ist eines der grundlegendsten sozialkonstruierten Kulturgüter und prägt individuelle Lebensläufe ebenso wie gesellschaftliche Entwicklungen. In der schulischen Umgebung ist die Zeit nicht nur ein Mittel zur Organisation von Unterricht, sondern auch eine bedeutende Kraft der Sozialisation, die Wertvorstellungen, Normen und Machtverhältnisse reproduziert. Das Verständnis der sozialen Dimensionen von Zeit ist für Lehrkräfte essenziell, um Schule als Ort der Bildung und sozialen Reifung bewusst zu gestalten. Dieser Beitrag thematisiert die kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung der Zeit in Schule und Lernprozessen, analysiert die Herausforderungen durch Beschleunigung und Digitalisierung und zeigt Strategien für eine bewusste Zeitgestaltung auf.

2 Die soziale Kraft der Zeit: Normen und Erwartungen

In unserer modernen Gesellschaft ist Zeit mehr als nur eine Ressource; sie ist ein soziales Prinzip, das normative Erwartungen und individuelle Handlungsweisen prägt. Nach Norbert Elias¹ ist Zeit ein Medium sozialer Ordnung, das durch gesellschaftliche Diskurse und Autoritäten normiert wird. Die Vorstellung von Pünktlichkeit, Arbeitszeit und Freizeit sind kulturelle Vorgaben, die das Verhalten in Schule und Gesellschaft strukturieren. Der Zeitbegriff bildet

.....

1 Norbert Elias und John L. Scotson: Etablierte und Außenseiter, Frankfurt 1990.

das Fundament gesellschaftlicher Ordnung und beeinflusst, wie Lehrende und nach ihnen auch die Lernenden ihre Umwelt wahrnehmen und mit ihr interagieren.

Diese Normen sind eingebettet in gesellschaftliche Diskurse um die Sinnhaftigkeit aller Lebensbereiche. Besonders sichtbar werden sie bei solchen Themen wie Arbeit, Muße und Selbstbestimmung. So wird beispielsweise nicht selten die Langsamkeit der Aufgabenerledigung (sowohl in der Schule als auch später im Beruf) mit einer mangelnden Intelligenz oder Faulheit, also mit negativ konnotierten Eigenschaften assoziiert. Nur selten wird ein langsamer Arbeitsstil positiv attribuiert, etwa mit einer besonderen Sorgfalt oder einer nachdenklichen, tiefen Informationsverarbeitung. Ein anderes Beispiel wäre die Freizeit: Implizit wird ihr Fehlen, also die Zeitknappheit, das Beschäftigtsein zu einem heimlichen Statussymbol, mit dem Menschen ihre Wichtigkeit, Beliebtheit oder Erfolg signalisieren.² In diesen Bereichen sind Diskurse besonders emotionalisiert, da die Fragen der Zeit hier die Fragen der Identität, des Selbstwerts und des sozialen Status tangieren. Hartmut Rosa³ betont, dass die Beschleunigung und die zunehmende Verfügbarkeit die sozialen normativen Erwartungen an Flexibilität, Effizienz und Selbstorganisation weiter verstärken. Die Schule und das schulische Geschehen können nicht abseits von diesem Trend bleiben. Lehrerinnen und Lehrer wirken als Vermittler zeitbezogener Normen, indem sie Rituale der Pünktlichkeit, Schnelligkeit, Deadlines oder Unterrichtszeiten etablieren. Dabei reproduzieren sie implizit die gesellschaftlichen Vorstellungen von Zeit, die wiederum die soziale Reproduktion und die individuelle Perspektive auf Zeit beeinflussen.

Die gesellschaftlichen Erwartungen an den richtigen Umgang mit Zeit spiegeln sich ebenfalls in schulischen Bewertungen wider. Pünktlichkeit, Einhalten von Fristen und die Fähigkeit, Arbeitsaufgaben innerhalb vorgegebe-

2 Silvia Bellezza, Neeru Paharia, Anat Keinan: Conspicuous Consumption of Time: When Busyness and Lack of Leisure Time Become a Status Symbol, in: *Journal of Consumer Research* 44 (2017), H. 1, 118–138.

3 Hartmut Rosa: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt 2005.

ner Zeiträume zu bewältigen, gelten als wichtige Kompetenzmerkmale.⁴ Die Forderung der Effizienz und der Schnelligkeit in Schule und Lernen zeigt, wie tief die soziale Bedeutung von Zeit in Bildungsprozessen verankert ist, obwohl doch hinreichend empirische Evidenz den Widerspruch zwischen der Geschwindigkeit und der Qualität des Lernens belegt.

2.1 Gesellschaftliche und individuelle Bedeutung von Zeit

Zeit wird simultan sowohl gesellschaftlich konstruiert als auch ist sie eine individuelle Erfahrung. Daraus folgt, dass Zeit sowohl als gesellschaftliches Ordnungsprinzip als auch als individuell erlebte Ressource verstanden wird. Zwischen diesen Ebenen entstehen Spannungen, da gesellschaftliche Zeitstrukturen oft nicht mit individuellen Zeitwahrnehmungen und -bedürfnissen übereinstimmen. Zeit wird in der Gesellschaft als soziale Norm und Ordnungsrahmen konstruiert. Sie dient der Koordination von Arbeit, sozialen Interaktionen und institutionellen Abläufen. Gesellschaftliche Zeit ist dabei historisch wandelbar und spiegelt jeweils dominante Werte und Organisationsformen wider. Sie manifestiert sich in kollektiven Rhythmen wie Arbeitszeiten, Kalendern oder Ritualen und ist ein zentrales Mittel zur Disziplinierung und Steuerung sozialen Handelns.⁵

Individuen erleben Zeit subjektiv und nutzen gesellschaftliche sowie natürliche Zeitstrukturen, um ihren Alltag zu organisieren. Die individuelle Zeitwahrnehmung ist geprägt durch Lebensalter, persönliche Erfahrungen, emotionale Zustände und soziale Rollen. Individuelle zeitliche Handlungsmuster entstehen aus dem Zusammenspiel von gesellschaftlichen Vorgaben und persönlichen Bedürfnissen.

Der zentrale Widerspruch liegt dabei darin, dass gesellschaftliche Zeitstrukturen (z. B. Arbeitszeiten, institutionelle Abläufe) oft nicht mit den individuellen Bedürfnissen und subjektiven Zeitwahrnehmungen übereinstimmen.

.....
4 Peter Wachtel, Erich Westphal, Manfred Wittrock: Aspekte lebensproblem-zentrierter Pädagogik, Oldenburg 1988.

5 J. David Lewis, Andrew J. Weigert: The Structures and Meanings of Social Time, in: Social Forces 60 (1981), H. 2, 432–462.

Individuen müssen sich an kollektive Zeitnormen anpassen, was zur gefühlten Hilflosigkeit, Fremdsteuerung und folglich zu Stress, Zeitdruck oder dem Gefühl von „Zeitarmut“ führen kann.⁶ Gleichzeitig bleibt die individuelle Aneignung und Interpretation von Zeit ein wichtiger Faktor für Selbstregulation und Lebensqualität.⁷ Die Balance zwischen gesellschaftlicher Ordnung und individueller Freiheit in der Zeitgestaltung ist somit ein zentrales Thema moderner Gesellschaften und muss in Schulen entsprechend adressiert werden.

2.2 Zeit im Lernprozess und Bildung

Zeit ist ein zentrales Element im Lernprozess und in der Bildung. Sie beeinflusst nicht nur, wie viel gelernt werden kann, sondern auch, wie Lernprozesse strukturiert, erlebt und bewertet werden, sowie inwiefern das Gelernte dauerhaft gespeichert und angewandt werden kann. Die Forschung betrachtet daher Zeit im Lern- und Lehrprozess sowohl quantitativ (z. B. Unterrichtsminuten, Geschwindigkeit der Aufgabenbearbeitung, temporale Strukturen)⁸ als auch qualitativ (z. B. subjektives Erleben, Zeit- als Selbstmanagement, temporale Sinngebung)⁹.

Schulische Zeit ist nicht nur quantitativ, etwa durch Stundenpläne, sondern auch durch soziale und kulturelle Vorstellungen geprägt, die allerdings deutlich schwerer greifbar sind und sich oft nicht nur einer quantitativen Beschreibung, sondern auch dem Bewusstsein der Lehrenden und Lernenden entziehen. Zeitstrukturen wie Rhythmen, Geschwindigkeit, Sequenzen und

6 Elisabeth Schilling: Zeit und Geschlecht: ungleich verteilter Zeitwohlstand im Lebensverlauf, in: *blog interdisziplinäre geschlechterforschung*, www.gender-blog.de/beitrag/zeit-geschlecht-zeitwohlstand/, DOI: <https://doi.org/10.17185/gender/20231106>.

7 Laura L. Carstensen, Derek M. Isaacowitz, Susan T. Charles: Taking time seriously. A theory of socioemotional selectivity, in: *American Psychology* 54 (1999), H. 3, 165–181.

8 Matthew A. Kraft & Sarah Novicoff: Time in School: A conceptual framework, synthesis of the causal Research, and empirical exploration, in: *American Educational Research Journal* 61 (2024), H. 44, 724–266, und Catherine Compton-Lilly: Conceptual Review: Finding Time: Opening Up Conceptions of Time in Literacy and Educational Research, in: *Research in the Teaching of English* 58 (2023), H. 2, 193–223.

9 Florentino Silva Becerra: School Time Structured in Timelines That Separate the Teaching and Learning Process, in: *RA Journal of Applied Research* 11 (2025), H. 4, 102–107.

Synchronisation werden oft unbewusst vorausgesetzt, mit normativen Deutungen beladen, aber selten explizit reflektiert und den Lernenden erklärt. Dabei sind sie von enormer Wichtigkeit, weil sie die Lernfähigkeit, die emotionale Sicherheit und die Interaktion im Unterricht beeinflussen. Einige Forschungsansätze diskutieren flexible Zeitgestaltung und die Berücksichtigung individueller Zeitbedarfe¹⁰, im stressigen Schulalltag können aber diese Ansätze oft nicht berücksichtigt werden. Stattdessen wird dagegen pauschal nach mehr Unterrichtszeit zur Verbesserung von Lernergebnissen verlangt. Einerseits ist dies nachvollziehbar, weil mehr Unterrichtszeit durchaus zu besseren Lernergebnissen führen kann, andererseits hängt der Lerneffekt auch von der Dosierung, Nutzung und dem Kontext ab.¹¹ Zusätzliche Unterrichtsminuten pro Tag können die Leistungen, insbesondere von benachteiligten Schülern, signifikant steigern. Allerdings gibt es auch Hinweise auf abnehmende Grenzerträge und die Notwendigkeit, Zeit effizient zu nutzen.¹²

2.3 Zeitdimensionen in der Lebenslauf- und Erwachsenenbiografie

Der Lebenslauf ist durch eine Reihe von Phasen gekennzeichnet, die gesellschaftlich vorgegebene und kulturell codierte Übergänge markieren. Martin Kohli¹³ beschreibt, dass sich in modernen Gesellschaften durch die Flexibilisierung und Pluralisierung von Lebens- und Lernzeiten neue Zeitregimes etablieren. Lebensphasen wie Kindheit, Jugend, Erwachsenenalter und Alter sind traditionell mit bestimmten Erwartungen und normativen Vorstellungen verbunden. Beispielsweise wird die Kindheit als eine Lern- und Entwicklungszeit

.....

10 Joanna Leek, Marcin Rojek, Gabriela Dobinska, Malgorzata Kosiorek: Navigating the power of time in classroom practices: teachers' and students' perspectives, in: Educational Review 76 (2024), 1–23.

11 Wolfgang Edelstein: Entwicklungszeit, soziale Zeitvoraussetzungen der Schüler und das schulische Zeitregime, in: Helga Zeiher, Susanne Schroeder (Hg.): Schulzeiten, Lernzeiten, Lebenszeiten – Pädagogische Konsequenzen und zeitpolitische Perspektiven schulischer Zeitordnungen, Weinheim 2008, 41–44.

12 Edelstein 2008 (s. o. Anm. 11), 41–44.

13 Martin Kohli: Die Institutionalisierung des Lebenslaufs: historische Befunde und theoretische Argumente, Opladen 1985.

gesehen, die Jugend als die Phase der Vorbereitung auf das Erwachsenenleben, es gibt gewisse Vorstellungen darüber, bis zu welchem Alter eine Phase dauern kann und wann die nächste anfangen sollte. Auch die Vorstellungen von Fähigkeiten, die ein Mensch bis zu einem bestimmten Alter erworben haben sollte, prägen unser Zusammenleben. Diese Phasen strukturieren nicht nur individuelle Entwicklung, sondern auch institutionelle Vorgaben, etwa in Schule und Beruf. Ein Achtklässler, der nicht gut lesen kann und bereits 16 Jahre alt ist, würde beispielsweise aus der Norm herausbrechen und einer besonderen Erklärung bedürfen. Der Ansatz von Kohli macht deutlich, dass die starren zeitlichen Sequenzen aufgebrochen werden, Lebensläufe individueller und vielfältiger werden, Bildungswege können später stattfinden, Ausbildungszeiten werden tendenziell länger, neue Lebensentwürfe, nicht-lineare Karrieren, Auszeiten, Berufspausen, Wechsel sind deutlich häufiger geworden als noch vor 50–70 Jahren. Dennoch bleibt der institutionelle Rahmen wirksam und prägt die Erwartungen aller Akteure an alle Lebensphasen.

In der Schule manifestiert sich die Einteilung in Jahrgangsstufen, Klassen und Schulzeiten als äußere Rahmenbedingungen, die die individuellen Lebensläufe mitgestalten¹⁴. Die zunehmende Individualisierung führt allerdings dazu, dass Lernwege vielfältiger und flexibler gestaltet werden, was die Orientierung an gesellschaftlichen Normen sowie die individuelle Lebensplanung beeinflusst. Die gesellschaftliche Erwartung, Lernwege zügig zu absolvieren, steht im Widerspruch zur Pluralisierung der Lebensphasen, in denen Übergänge nicht mehr automatisch aufeinander folgen, sondern selbst gestaltet werden¹⁵.

Die Flexibilisierung und das Wachstum digitaler Angebote beeinflussen zudem die Dauer und Gestaltung schulischer und außerschulischer Lernzeiten. Einen beträchtlichen Teil der Information bekommen die Schüler online, wo sie die Lerninhalte, das Lerntempo und auch die Lernzeiten flexibel und selbstbestimmt wählen können. Auch die Übergänge zwischen den Lebensphasen

.....
14 Emile Durkheim: Regeln der soziologischen Methode, Band 3: Soziologische Texte, Neuwied und Berlin 1961.

15 Hartmut Rosa, Wolfgang Endres: Resonanzpädagogik. Wenn es im Klassenzimmer knistert, Weinheim 2016.

verschwimmen zunehmend: wo früher kleinere Schüler- oder Studentenjobs die starren Strukturen irritierten, sind heute parallele Erwerbstätigkeiten, lebenslanges Lernen, Ausstiege oder Wiedereinstiege in den Beruf verbreitet. Die Phase der Jugend ist nicht mehr auf das Ende des Studiums oder der Ausbildung mit Anfang bis Mitte 20 beschränkt, sondern kann individuell über mehrere Jahrzehnte ausgedehnt, unterbrochen und wieder aufgenommen werden. Der Begriff der „Lebensphasen“ ist nicht mehr statisch, sondern dynamisch, wobei gesellschaftliche Veränderungen die Dauer und Inhalte der Phasen zunehmend neu verhandeln.¹⁶

3 Die Schule als Ort der Zeitsozialisation

Schule ist ein zentraler Ort der Zeitsozialisation, in dem unter anderem auch der Umgang mit Zeit erlernt und verinnerlicht wird. In organisatorischer Hinsicht regeln der Unterrichtsplan, die Taktung des Schulbetriebs und die Zeitfenster für Lern- und Pausenzeiten den schulischen Alltag. Dabei wirkt die Schule als „Zeitmaschine“, die bestimmte gesellschaftliche Vorstellungen von Effizienz, Pünktlichkeit und Planung den Schüler:innen vermittelt.¹⁷

Lehrer:innen sind nicht nur Vermittler von Fachwissen, sondern auch Modellpersonen im Umgang mit Zeit. Sie gestalten Lernarrangements, die Schüler:innen Zeitkompetenzen nahe bringen, z. B. durch Zeitplanung, Reflektieren über Zeitnutzung, Verständnis und Internalisierung der dahinterliegenden sozialen Normen und produktives Pausieren. Wesentlich ist es, Schüler:innen zu befähigen, ihre Zeit selbst zu steuern, Aufgaben zu priorisieren und flexible Zeitschemata zu entwickeln, um den Anforderungen eines zunehmend beschleunigten Lebens gerecht zu werden. Dabei ist die Anerkennung verschiedener Zeitmodelle und kultureller Hintergründe von Bedeutung, um die Diversität in der Klasse zu fördern. Ein typisches, schulisches Lernarrangement

16 Andreas Heinen, Christine Wiezorek, Helmut Willems: Einleitung, in: Andreas Heinen, Christine Wiezorek, Helmut Willems (Hg.): *Entgrenzung der Jugend und Verjugendlichung der Gesellschaft. Zur Notwendigkeit einer „Neuvermessung“ jugend-theoretischer Positionen*, Weinheim 2020, 7–11.

17 Wachtel, Westphal, Wittrock 1988 (s. o. Anm. 4).

zur Förderung von Zeitkompetenz wäre die Integration eines Wochenplans: Schüler:innen bekommen Aufgaben mit flexiblen Bearbeitungsfristen und reflektieren über die eigene Zeiteinteilung. Dabei wird im Klassenverbund über verschiedene Zeitvorstellungen diskutiert – manche orientieren sich an festen Zeiten und Deadlines, andere an zyklischen oder ereignisbezogenen Abläufen (z. B. gemeinschaftliche Familienzeit). Das interkulturelle Gespräch ermöglicht die Anerkennung und Wertschätzung verschiedener kultureller Zeitmodelle.

Ein wichtiger Bestandteil der Diversität im Klassenzimmer ist nicht nur die kulturelle, sondern die physiologische Diversität, die sich unter anderem in unterschiedlichen Schlaf-Wach-Rhythmen bemerkbar macht und die durch standardisierte Schulzeiten, vor allem durch den frühen Schulbeginn nicht hinreichend berücksichtigt werden kann. Die Diskussion um einen späteren Schulbeginn basiert auf den Ergebnissen der Schlafforschung¹⁸, die belegen, dass Jugendliche aufgrund biologischer Prozesse einen späteren Schlaf-Wach-Rhythmus haben und durch einen frühen Schulbeginn zu wenig schlafen. Systematische Übersichtsarbeiten¹⁹ zeigen, dass ein späterer Schulstart mit einer verbesserten Schlafqualität, verminderter Müdigkeit, besserer Aufmerksamkeit, weniger depressiver Symptome, einer geringeren Unfallrate und einer positiven Auswirkung auf Konzentration und Lernfähigkeit verbunden sind. Die American Academy of Sleep Medicine sowie die American Academy of Pediatrics empfehlen deswegen für Jugendliche einen Schulbeginn frühestens um 8:30 Uhr, um die natürlichen Schlafbedürfnisse besser zu berücksichtigen²⁰.

.....

- 18 Tiffany Yip, Yijie Wang, Mingjun Xie, Pak See Ip, Jillianne Fowle, Joseph Buckhalt: School Start Times, Sleep, and Youth Outcomes: A Meta-analysis. In: *Pediatrics* 149 (2022), H. 6, 62–91.
- 19 Julie Boergers et al: Later School Start Time is Associated with Improved Sleep and Daytime Functioning in Adolescents. In: *Journal of Developmental & Behavioral Pediatrics* 35 (2014), H. 1, 11–17 und Karl E. Minges, and Nancy S. Redeker: Delayed School Start Times and Adolescent Sleep: A Systematic Review of the Experimental Evidence. In: *Sleep Medicine Review* 28 (2016), 86–95.
- 20 Anne G. Wheaton, Daniel P. Chapman, Janet B. Croft: School Start Times, Sleep, Behavioral, Health, and Academic Outcomes: A Review of the Literature. In: *Journal of School Health* 86 (2016), H. 5, 363–381.

4 Die Beschleunigung und die Herausforderung moderner Zeitregimes in Schule und Lernen

Die zunehmende Beschleunigung des gesellschaftlichen Lebens, bedingt durch Digitalisierung, Globalisierung und technologische Innovationen, stellt Schulen vor erhebliche Herausforderungen. Hartmut Rosa²¹ beschrieb diesen gesellschaftlichen Wandel bereits 2005 als eine „Beschleunigung der Zeit“, die dazu führt, dass Menschen immer mehr in kurzer Zeit leisten sollen,²² und dass jede technologische Innovation, die Zeit sparen kann und dazu beitragen soll, mehr Freizeit und Entspannung in Leben zu bringen, in Realität dazu beiträgt, dass zeitliche Abläufe sich immer weiter verdichten und die Lebensgeschwindigkeit immer weiter zunimmt. Diese Tendenz zeigt sich im Schulalltag in hohen Erwartungen an Tempo, Effizienz und Leistungssteigerung.

Mit der Industrialisierung und Urbanisierung hat sich die Zeitwahrnehmung stark verändert, insbesondere durch die (scheinbare) Rationalisierung. Die mechanistische, „leere“ Uhrzeit wurde zum Taktgeber des Alltags, was wiederum das subjektive Erleben der Zeit beeinflusst, weil sie immer weiter in den Hintergrund gerückt wird.²³

Beschleunigungsprozesse beeinflussen maßgeblich Bildungs- und Lernprozesse in verschiedenen Dimensionen. Gesellschaftliche und mediale Beschleunigung wirkt sich auf die Wahrnehmung und Erfahrung von Wirklichkeit aus, wobei Bildungsprozesse als Erfahrungs- und Lernprozesse grundsätzlich Zeit benötigen.²⁴ Zeit fungiert dabei als zentrale Ressource und strukturierendes Element, die sowohl Ermöglichungsfaktor als auch limitierender Faktor für Bildungsteilnahme sein kann.²⁵ In Lehr-Lern-Prozessen erfordert die zeitliche

.....

21 Rosa 2005 (s. o. Anm. 3), 460–490.

22 Rosa 2005 (s. o. Anm. 3), 460–490.

23 Edward P. Thompson: Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism, in: Past & Present 38 (1967), 56–97, und Marc Wittmann: Gefühlte Zeit. Kleine Psychologie des Zeitempfindens, München 2013.

24 Horst Niesyto: Bildungsprozesse unter den Bedingungen medialer Beschleunigung, München 2010.

25 Anika Denninger, Ramona Kahl, Sarah Präßler: Individuumsbezogene Zeitbudgetstudie, Wiesbaden 2019.

Dimension eine komplexe Synchronisation zwischen Lehren und Lernen, wobei asynchrone Momente als unverzichtbar für erfolgreiche Bildungsprozesse identifiziert werden.²⁶ Das Bewusstsein dessen, dass Lernende und Lehrende nicht immer zeitgleich interagieren, sondern Lernphasen zeitlich versetzt stattfinden ist unverzichtbar für erfolgreiche Bildungsprozesse, weil es Lernenden ermöglicht, das Vermittelte zu durchdenken und zu internalisieren. Es ermöglicht ihnen, in ihrem eigenen Tempo zu arbeiten, Inhalte zu vertiefen und selbstgesteuert Wissen zu verarbeiten. Asynchrones Lernen umfasst im klassischen Unterricht die Erledigung der Hausaufgaben, ferner aber auch das Anschauen von Lernvideos, selbstständige Bearbeitung von Aufgaben oder die Nutzung von Online-Diskussionsforen, die zeitlich flexibel genutzt werden können.

Digitale Medien verstärken diese Entwicklung, da sie durch ihre Instant-Kommunikation die Wahrnehmung von Zeit verringern und gleichzeitig die Anforderungen an Selbststeuerung und Flexibilität erhöhen. Smartphones, soziale Medien und E-Learning-Angebote sind präsen- te Beispiele für diese neue Zeitkultur, die eine permanente Verfügbarkeit vortäuscht, aber gleichzeitig auch zu Überforderung führen kann. Lehrerinnen und Lehrer stehen vor der Aufgabe, Schüler:innen im Umgang mit der Beschleunigung zu begleiten, ihnen Kriterien für eine gesunde Selbstregulation zu vermitteln und kritische Reflexion über die eigene Zeitnutzung zu fördern.²⁷

Die Herausforderungen liegen darin, einen Ausgleich zwischen Geschwindigkeit und Tiefe, Effizienz und Entspannung zu schaffen. Das Ziel ist ein bewusster Umgang mit Zeit, der die Anforderungen der Gesellschaft mit den Bedürfnissen nach Ruhe und Kontemplation verbindet.

.....
26 Kathrin Berdelmann: Operieren mit Zeit. Empirie und Theorie von Zeitstrukturen in Lehr-Lernprozessen, Böhlau 2012.

27 Nicole Zillien: Digitale Ungleichheit: Neue Technologien und alte Ungleichheiten in der Informations- und Wissensgesellschaft, Wiesbaden 2009.

5 Probleme und pädagogische Herausforderungen der zeitlichen Sozialisation in der Schule

Die Vielfalt von Problembereichen, die im Zusammenhang mit der zeitlichen Sozialisation in der Schule stehen können, würde vermutlich den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Aus diesem Grund wurden einige zentrale Bereiche ausgewählt, die hier als besonders dringend erscheinen: neue Zeitvorstellungen, Zeit und Selbst im Alltag, Zukunftsorientierung sowie Zeit und psychische Belastungen. Diese werden nun im Folgenden kurz besprochen.

5.1 Neue psychische und kulturelle Vorstellungen von Zeit

Das subjektive Erleben von Zeit hat sich im Verlauf der Moderne gewandelt, zum Beispiel durch die zunehmende Beschleunigung, die im Zusammenhang mit der technologischen Entwicklung und der Rationalisierung steht. Das Gefühl, Zeit sei knapp, stressbeladen und fragmentiert, ist eine moderne Erfahrung, die durch gesellschaftliche Rahmenbedingungen geprägt ist. Beschleunigungsprozesse in Bildungsinstitutionen, in welchen Kinder immer mehr Zeit (gemessen an der Tageszeit sowie auch auf Jahr verteilt) verbringen, führen mitunter zu Zeitkonflikten zwischen Erwachsenen und Kindern, die sich negativ auf die Persönlichkeitsentwicklung und den Erwerb von Zeitkompetenz auswirken können.²⁸ Während Lehrkräfte versuchen, den Kindern zeitliche Normen, Ablaufmuster oder Vorgaben zur „richtigen“ Zeitnutzung beizubringen, hängen Kinder oft ihren eigenen Zeitlogiken nach. Die auferlegten Zeitmuster empfinden sie zuweilen als einengend und sinnlos, oft verstehen sie nicht ihre Bedeutungen und Funktionen, was dazu führen kann, dass sie zeitliche Regeln sabotieren und unterwandern. Ein Beispiel dafür wäre die Zeit für die selbständige Aufgabenbearbeitung, etwa die Lesezeit in einer Grundschule. Die Lehrkraft erwartet, dass alle Kinder still lesen, um ihre Konzentrationsfähigkeit zu trainieren. Einige Kinder jedoch beginnen nach kurzer Zeit, miteinander über ihre Bücher zu sprechen oder eigene Geschichten zu

.....
²⁸ Tilmann Wahne: Kindliche Zeitpraktiken in KiTa und Grundschule. Eine qualitative Fallstudie in Institutionen des Elementar- und Primarbereichs, Opladen 2020.

erfinden. Für sie ist Lesen kein streng abgegrenzter Zeitabschnitt, sondern Teil eines lebendigen, sozialen Prozesses. Die Lehrkraft empfindet dieses Verhalten als Störung, die Kinder hingegen erleben die vorgegebenen Zeitstrukturen als einengend und wenig sinnhaft. Solche Situationen zeigen, wie unterschiedlich Erwachsene und Kinder Zeit wahrnehmen – und wie aus diesen Differenzen Missverständnisse, Widerstand oder auch kreative Formen der „Zeitaneignung“ entstehen können. Werden diese Konflikte nicht konstruktiv gelöst und reflexiv aufgeklärt, gehen Kinder mit einem angegriffenen Selbstbild und einer unausgereiften Zeitkompetenz aus der Situation. Gerade die Kinder im unteren Leistungsspektrum laufen Gefahr, immer weiter aus den Lernprozessen ausgeschlossen zu werden.²⁹

Durch die Diversifizierung der Schülerschaft steigt auch die Vielfalt an zeitlichen Konzepten und Vorstellungen im Klassenzimmer. Kulturbezogene Zeitvorstellungen, die Schüler:innen mit Migrationshintergrund und eigener Migrationserfahrung in ihrem familiären Umfeld erlernen und in die Klassengemeinschaft einbringen, werden in einer einzigartigen Dynamik zu einer „Zeitkollage“³⁰ vermischt und erfordern eine zusätzliche Auseinandersetzung und Reflexion. Auch dies mag zunächst die Lehr- und Lernprozesse im Klassenzimmer erschweren, verspricht jedoch eine gesteigerte Zeitkompetenz bei einer erfolgreichen Bewältigung dieser zusätzlichen Herausforderung, beispielsweise in Form einer bewussteren Zeitverwendung, Reflektion eigener Zeitbedürfnisse oder zeitlicher Aufwände für verschiedene Aufgaben, Selbstreflexion, Verständnis für unterschiedliche „Zeitsprachen“³¹.

29 Heike Solga, Sandra Wagner: Die Zurückgelassenen – Die soziale Verarmung der Lernumwelt von Hauptschülerinnen und Hauptschülern, in: Rolf Becker, Wolfgang Lauterbach (Hg.): Bildung als Privileg. Erklärungen und Befunde zu den Ursachen der Bildungsungleichheit, Wiesbaden 2007, 187–215.

30 Elisabeth Schilling: Die Zukunft der Zeit: Vergleich von Zeitvorstellungen in Russland und Deutschland im Zeichen der Globalisierung, Aachen 2005.

31 Edward T. Hall: The Silent Language, New York 1959.

5.2 Zeit und Selbst im Alltag

Das Erlebnis der Gegenwart ist stark durch die Alltagsgestaltung geprägt, etwa durch das Raster von Uhren, Kalendern und institutionellen Zeitordnungen.³² Gleichzeitig ist die Gegenwart subjektiv erfahrbar durch temporale Erlebnisqualitäten wie Langeweile oder Fülle, sowie durch die Dauer, die durch zeitliche Markierungen und Erfahrungen bestimmt wird.³³ Zeitkompetenz beinhaltet natürlich klassisches Zeitmanagement, geht aber darüber hinaus, da Menschen generell und spezifisch Schüler:innen immer mit ungleichen Zeiten konfrontiert sind, sei es unterschiedliche normative oder kulturelle Vorstellungen, Rhythmen oder subjektive Bedeutungen. Katrin Jurczyk³⁴ zeigte beispielsweise anhand ihrer Untersuchungen geschlechtsspezifischer Zeiterfahrungen, wie die alltägliche Zeiterfahrung von Frauen sich von derjenigen von Männern unterscheidet, indem Frauen den konfligierenden Anforderungen von Familie und Beruf bzw. von privaten und öffentlichen Zeitregimes ausgesetzt sind. Die Vorbereitung auf die Ambivalenzen verschiedener Zeitregimes beginnt bereits in der Schulzeit. Unabhängig davon, für welche Strategie sich die Schülerinnen entscheiden, ob das der Weg des Widerstandes gegen oder umgekehrt der Anpassung an die „weibliche Zeit“ (Jurczyk) sein soll, ist eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Zeitanforderungen unabdingbar. Diese Fragen behalten ihre Aktualität in allen Bereichen des Bildungssystems, einschließlich im Bereich der Erwachsenenbildung.³⁵

.....
32 Walter Herzog: Zeitgemäße Erziehung. Die Konstruktion pädagogischer Wirklichkeit, Weilerswist 2002.

33 Helga Nowotny: Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls, Frankfurt 1989.

34 Katrin Jurczyk: Zwischen Selbstbestimmung und Bedrängnis. Zeit im Alltag von Frauen, in: Werner Kudera und G. Günter Voß (Hg.): Lebensführung und Gesellschaft. Beiträge zu Konzept und Empirie alltäglicher Lebensführung, Wiesbaden 2000, 219–246.

35 Sabine Schmidt-Lauff: Zeitfragen und Temporalität in der Erwachsenenbildung, in: Rudolf Tippelt, Aiga von Hippel (Hg.): Handbuch Erwachsenenbildung/Weiterbildung, Wiesbaden 2018, 319–338.

5.3 Zukunftsorientierung

Das schulische Lernen ist stets in die Zukunft gerichtet. Die Kinder werden auf das zukünftige Leben vorbereitet, mit den gegenwärtigen Vorstellungen davon, welche Kompetenzen sie in der Zukunft brauchen werden, und wie gut sie den noch ungewissen zukünftigen Herausforderungen gewachsen sind. Gesellschaftliche Diskurse über Muße, Entschleunigung und das gelingende Leben sind stets auf zukunftsorientierte Vorstellungen gerichtet. Es geht um die Gestaltung von Strategien und Räumen, um die Zeit jenseits von Zwängen sinnvoll und selbstbestimmt zu nutzen.³⁶

Eine positive Zukunftsperspektive, d. h. die Fähigkeit des Belohnungsaufschubs, die Erwartung, dass eigene Bemühungen zu positiven zukünftigen Entwicklungen führen werden, ist grundsätzlich mit positiveren Lebensergebnissen verbunden:³⁷ Menschen mit einer ausgeprägten Zukunftsperspektive haben eine größere Wahrscheinlichkeit, höhere Bildungsabschlüsse zu erwerben,³⁸ ein gesünderes und risikoärmeres Leben³⁹ zu führen, ein besseres Selbstwertgefühl zu haben,⁴⁰ höhere Selbstwirksamkeit⁴¹ und eine stärkere familiäre Bindung.

.....

36 Helga Zeiher, Susanne Schroeder (Hg.): *Schulzeiten, Lernzeiten, Lebenszeiten – Pädagogische Konsequenzen und zeitpolitische Perspektiven schulischer Zeitordnungen*, Weinheim 2008.

37 Philip Zimbardo, John Boyd: *Die neue Psychologie der Zeit*, Heidelberg 2009.

38 Florian Klapproth: Is time perspective a predictor for educational aspirations? In: *International Journal of Neuropsychopharmacology* 25 (2022), A30.

39 Alexander Unger et al.: Time Is the Fire in Which We Burn (Out): How Time Perspectives Affect Burnout Tendencies in Health Care Professionals Via Perceived Stress and Self-Efficacy, in: *Psychological Studies* 67 (2022), 150–163, und John N. Boyd & Philip G. Zimbardo, P.: Time perspectives, health, and risk taking. In: A. Strathman & J. Joireman (Hg.), *Understanding behavior in the context of time: Theory, research, and applications*. Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2005, 85–108.

40 Zena R. Mello & Frank C. Worrell: The past, the present, and the future: a conceptual model of time perspective in adolescence, in: M. Stolarski et al. (Hg.): *Time perspective theory: Review, research and application: Essays in honor of Philip G. Zimbardo*, Wiesbaden 2015, 115–129.

41 Aleksandra Luszczynska, Benicio Gutiérrez-Dona & Ralf Schwarzer: General self-efficacy in various domains of human functioning: Evidence from five countries, in: *International Journal of Psychology* 40 (2005), H. 2, 80–89.

Es scheint daher sinnvoll zu sein, bereits in der Schule an der Entwicklung einer starken positiven Zukunftsperspektive und generell an der Fähigkeit, sich die Zukunft realistisch vorzustellen, zu arbeiten. Carmen Sippl⁴² betont die zentrale Rolle der Literatur beim Erlernen der Zukunftsorientierung, da literarische Texte als „Proberäume für Vorstellungsbildung“ fungieren, d. h. sie ermöglichen es einem Individuum, sich in mögliche, wahrscheinliche und wünschenswerte Zukunftsszenarien reinzudenken. So stellt das Konzept „Lesen für die Zukunft“ oder „Futures Literacy“ eine wichtige Kompetenz gepaart mit einer wirkungsvollen didaktischen Methode dar.

5.4 Zeit und psychische Belastungen

Der enorme Zeitdruck, unter dem viele Schüler:innen heute stehen, kann zu Überforderung, Stress und Antriebslosigkeit führen.⁴³ Die ständige Wahrnehmung von Zeitknappheit und die Forderung, immer schneller zu lernen, beeinträchtigen die Konzentration und Lernfreude.⁴⁴ Lehrer:innen müssen daher einen Spagat bewältigen zwischen der Einhaltung von Lehrplänen und der individuellen Förderung von Zeitkompetenz.⁴⁵

Ungleichheiten im Umgang mit Zeit spielen ebenfalls eine Rolle. Schülerinnen und Schüler aus sozialen Randgruppen und/oder mit Migrationserfahrung bleiben oft zurück, insbesondere in Bezug auf Zeitmanagement, was auch als ein Ausdruck sozialer Ungleichheit gesehen werden kann⁴⁶.

.....

42 Carmen Sippl: Denkraum Zukünfte V: Lesen für die Zukunft, in: Schule verantworten: Führungskultur – Innovation – Autonomie 5 (2025), H. 2, 133–138.

43 Christoph Handrich, Carolyn Koch-Falkenberg, Günter G. Voß: Professioneller Umgang mit Zeit- und Leistungsdruck, Baden-Baden 2016.

44 Andreas Dörpinghaus, Ina Katharina Uphoff: Die Abschaffung der Zeit. Wie man Bildung erfolgreich verhindert, Darmstadt 2012.

45 Berdelmann 2012 (s. o. Anm. 26).

46 Michael Vester: Die selektive Bildungsexpansion. Die ständische Regulierung der Bildungschancen in Deutschland, in: Peter A. Berger, Heike Kahlert (Hg.): Institutionalisierte Ungleichheiten. Wie das Bildungswesen Chancen blockiert, Weinheim und München 2005, 39–70, und Heike Solga, Rosine Dombrowski: Soziale Ungleichheiten in schulischer und außerschulischer Bildung: Stand der Forschung und Forschungsbedarf. Düsseldorf 2009.

Die Digitalisierung verschärft diese Problematik, da der Zugang zu digitalen Ressourcen nicht überall gleich ist und die digitale Kompetenz auch eng mit zeitlichen Fragen verknüpft ist. Es ist also nicht nur die Frage, wer Zugriff auf welche Informationen hat. Es entstehen sehr viel mehr Fragen, wenn man die digitale Ungleichheit aus zeitlicher Perspektive betrachtet. Man muss sich die Fragen stellen, etwa wieviel Zeit verschiedene Schüler:innengruppen für die Informationsbeschaffung brauchen, wie schnell Textaufgaben (mit und ohne Hilfe von KI) produziert werden können, wer effizient mit digitaler Hilfe für die Klassenarbeiten üben kann, und wie sich die Regulierung der Bildschirmzeit im privaten Bereich der Schüler:innen gestaltet.

Die Herausforderung besteht, eine Balance zwischen Effizienz und Freizeit, Standardisierung und Individualisierung zu finden. Unterrichtsgestaltung, die Zeit als Lern- und Gestaltungsraum begreift, ist hierfür eine zentrale Voraussetzung.

6 Strategien für eine bewusste Gestaltung des Umgangs mit Zeit in der Schule

Lehrkräfte können durch gezielte Maßnahmen die Zeitwahrnehmung und -kompetenz der Schüler:innen stärken. Dazu zählen gemeinsame Reflexionen über Zeit, die Einführung von Pausen, die Förderung von Selbstregulationsfähigkeiten und die Nutzung digitaler Werkzeuge in einem bewussten Rahmen.

Die Integration von Entspannungsphasen, die Gestaltung von lern- und erfahrungsorientierten Unterrichtseinheiten und die Förderung von Schüler:innen, ihren eigenen Zeithrhythmus zu erkennen, sind dabei zentral. Die Schule sollte außerdem eine offene Kultur des Umgangs mit verschiedenen Zeitmodellen entwickeln, um die Vielfalt der Lebensentwürfe zu würdigen und zu fördern.⁴⁷

.....
⁴⁷ Berdelmann 2012 (s. o. Anm. 26).

Lehrkräfte sollten sich ihrer Rolle als Zeitgestalter bewusst sein und Vorbilder im bewussten Umgang mit Zeit sein.⁴⁸ Die Reflexion gesellschaftlicher Beschleunigung, die Sensibilisierung für Privilegien und Benachteiligungen im Umgang mit Zeit sowie der Respekt vor individuellen Zeitrhythmen sind essenziell.⁴⁹

7 Ausblick: Die wünschenswerte Gestaltung des Umgangs mit Zeit in der Schule

Im Zuge der Betrachtung von Zeit im Lebensverlauf und ihrer gesellschaftlichen sowie individuellen Bedeutung wird deutlich, dass der bewusste Umgang mit Zeit fundamentale Voraussetzungen für ein gelingendes Lernen und eine gesunde Entwicklung darstellt. Besonders in schulischen Kontexten ist die Gestaltung der Zeit ein entscheidender Faktor, um Lernprozesse, soziale Interaktionen und persönliche Ressourcen zu fördern. Vor diesem Hintergrund gilt es, eine eigene „Kultur der Zeit“ in der Schule zu entwickeln, die nicht nur auf Effizienz und Routinen setzt, sondern auch auf Reflexion, Partizipation und Nachhaltigkeit. Dieser Ausblick skizziert zentrale Ansätze, Ziele und konkrete Maßnahmen, um eine solche Zeitkultur zu fördern.

7.1 Eine kultivierte, bewusste Zeitkultur fördern

Zunächst ist es notwendig, eine reflektierte Haltung gegenüber Zeit zu entwickeln, die nicht nur auf Geschwindigkeit, Produktivität und ständige Verfügbarkeit fokussiert, sondern auch auf Gelassenheit, Präsenz und bewusste Wahrnehmung. Dies ist keine einfache Aufgabe, denn Schulen können aus dem gesellschaftlichen Kontext nicht herausgelöst werden und die Fokussierung auf Geschwindigkeit und Produktivität gehört zu den wichtigsten Säulen

.....
48 Gerhard de Haan: Die Zeit in der Pädagogik: Vermittlungen zwischen der Fülle der Welt und der Kürze des Lebens, Weinheim 1996.

49 Werner Helsper: Schulkulturen – die Schule als symbolische Sinnordnung, in: Zeitschrift für Pädagogik 54 (2008), H. 1, 63–80.

der westlichen Zivilisation.⁵⁰ Allerdings wäre es ein wichtiger Beitrag zur Entwicklung einer gesünderen Gesellschaft und nachhaltigerer Zeitkultur, wenn Schulen als Orte des bewussten Umgangs mit Zeit agieren könnten, indem sie die Bedeutung der Zeit als Ressource und Gestaltungsraum in den Mittelpunkt ihrer pädagogischen Arbeit stellen. Dazu gehört es, den Schülerinnen und Schülern Kompetenzen im Zeitmanagement zu vermitteln, die Reflexion über den Wert und die Nutzung von Zeit zu fördern und ein Bewusstsein für die gesellschaftlichen Dimensionen der Zeitproduktion und -organisation zu schaffen. Eine bewusste Zeitkultur basiert auf einer Wertschätzung der Gegenwart, des Pausierens und des Nicht-Strebens nach ständigem Optimieren. Dafür kann u. a. Raum geschaffen werden, in dem Ruhe, Konzentration und Langsamkeit erlebbar sind.

7.2 Lehrpläne und Unterrichtstaktung reflexiv und partizipativ gestalten

Die Organisation von Unterricht und Lehrplänen hat einen maßgeblichen Einfluss auf das Zeitgefühl aller am Schulprozess Beteiligten. Es ist wichtig, diese Strukturen nicht als festgelegte, unveränderliche Zwänge zu verstehen, sondern als reflexiv und partizipativ gestaltbare Rahmenbedingungen. Das bedeutet, dass Lehrkräfte gemeinsam mit Schülerinnen und Schülern überlegen, wie Rituale, Phasen der Konzentration, Pausen und Übergänge gestaltet werden können, um eine Balance zwischen Anspruch und Entschleunigung herzustellen. Reflexive Lehrplanentwicklung beinhaltet die kritische Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Zeitordnung und die Berücksichtigung individueller Lernwege sowie unterschiedlicher Lerngeschwindigkeiten. Partizipation ermöglicht es den Lernenden, ihre eigenen Zeitvorstellungen und Bedürfnisse einzubringen, was zu einer stärkeren Identifikation und Entlastung führen kann. Flexibilität bei Unterrichtstaktungen, z. B. durch Themenwochen, offene Lernzeiten oder projektorientierten Unterricht, trägt dazu bei, den Schülerinnen und Schülern ein Gefühl der Selbstbestimmung und des Verantwortens für ihre Zeit zu vermitteln.

.....
⁵⁰ Rosa 2005 (s. o. Anm. 3).

7.3 Lehrer:innen als Vorbilder für einen gelingenden Umgang mit Zeit

Lehrkräfte nehmen in der Schule natürlich eine zentrale Rolle als Vorbilder hinsichtlich des Umgangs mit Zeit ein. Ihre eigene Haltung, Organisation und Reflexion bestimmen wesentlich das Klima und die Lernkultur. Lehrerinnen und Lehrer können durch achtsame Planung, realistische Zeitrahmen und bewusste Pausengestaltung Signale geben, dass Zeit nicht nur als knappes Gut, sondern auch als wertvoller Raum der Entwicklung verstanden werden sollte. Das Vorleben eines balancierten Umgangs mit Arbeit und Erholung, das Ruhenlassen und Nachdenken ebenso einschließt wie das Setzen von Grenzen und das Fördern von Gelassenheit, prägt die Schülerinnen und Schüler nachhaltig. Außerdem sollten Lehrkräfte ermutigt werden, offen mit Ungewissheit oder vermeintlichem Zeitmangel umzugehen, um Authentizität und Vertrauen zu fördern.

7.4 Anregungen für die Praxis: pädagogische Konzepte, Methoden, organisatorische Strukturen

Um die genannten Ziele zu erreichen, sind konkrete pädagogische Konzepte, didaktische Methoden und organisatorische Strukturen erforderlich. Einige können hier stichpunktartig skizziert werden:

- Zeitbanken und Reflexionsphasen: Regelmäßige Momente, in denen Lernende ihren Ressourcenstand, ihre Bedürfnisse und ihr Zeitgefühl reflektieren können.
- Zeitbewusstes Lernen: Methoden wie „Slow Learning“ oder auch Achtsamkeitsübungen, die den Schüler:innen helfen, den Augenblick bewusster zu erleben und die eigene Wahrnehmung für den Wert der Zeit zu schärfen.
- Flexible Unterrichtsmodelle: Offene Lernformen, Projektarbeit und selbstgesteuerte Lernphasen, die den Schülerinnen und Schülern mehr Autonomie und Verantwortlichkeit für ihre Zeit geben.

- Organisationaler Rahmen: Gestaltung von Pausen, Pausenräumen und Übergangszeiten, die bewusst als Regenerationsphasen konzipiert sind, anstatt allein auf Effizienz getrimmt zu sein.
- Partizipative Schulentwicklung: Einbeziehung aller Beteiligten in die kontinuierliche Reflexion und Gestaltung der Schulzeiten und -strukturen, um eine gemeinsame Zeitkultur zu stärken.

8 Fazit

Die Gestaltung des Umgangs mit Zeit in der Schule ist kein isoliertes pädagogisches Thema, sondern Ausdruck einer gesellschaftlichen Haltung, die den Wert der Zeit neu verhandelt. Ziel sollte es sein, eine kultivierte, bewusste Zeitkultur zu entwickeln, die den Menschen gleichzeitig in ihrer Individualität und Gesellschaftlichkeit gerecht wird. Lehrerinnen und Lehrer spielen dabei eine Schlüsselrolle, indem sie durch Vorbild, Reflexion und Partizipation aktiv an der Entwicklung innovativer organisatorischer Strukturen beteiligt sind. Durch konkrete pädagogische Konzepte und eine kollektive Weiterentwicklung der schulischen Zeitgestaltung kann Schule zu einem Ort werden, der die zeitlichen Ressourcen seiner Lernenden bewahrt, fördert und respektiert, und so eine nachhaltige und humane Bildungsbiografie ermöglicht.

RAUM AUS RELIGIÖSER PERSPEKTIVE –
RÄUME DER RELIGIONEN

Raumkonzepte im Judentum

1 Judentum: Religion der Zeit – oder Religion des Raumes?

„Es gibt ein selten gebrauchtes Wort, ein Wort für ein Gefühl, das fast zu tief ist, um ausgedrückt zu werden: Sabbatliebe. In unsrer Literatur findet es sich selten, aber seit mehr als 2000 Jahren sind unsere Lieder und unser Gemüt voll davon. Es war, als sei ein ganzes Volk in den Sabbat verliebt. Vieles von seiner geistlichen Substanz kann man nur verstehen, wenn man darin ein Beispiel für eine bis zum äußersten gesteigerte Liebe sieht.“¹

„Das Judentum lehrt, uns an die Heiligkeit der Zeit zu binden, an heilige Ereignisse, zu lernen, wie man Heiligtümer weiht, die aus dem gewaltigen Strom des Jahres auftauchen. Die Sabbate sind unsere großen Kathedralen, und unser Allerheiligstes ist ein Schrein, den weder die Römer noch die Deutschen verbrennen konnten, ein Schrein, der nicht einmal durch Abfall vernichtet werden kann: Es ist der Tag der Umkehr.“²

Seit Abraham J. Heschel (1907–1972) den Schabbat 1951 in dieser Weise beschrieben hat, ist es in der (nicht-)jüdischen Welt zum Axiom geworden, dass das Judentum eine Zeit-Religion ist, in der die Zeit – gegen den Raum – geheiligt wird. Diese Erkenntnis schien auch zu der Beobachtung zu passen, dass das

.....

1 Abraham Heschel: Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, Neukirchen-Vluyn 1990, 13.

2 Heschel 1990 (s. o. Anm. 1), 7.

Judentum fast zweitausend Jahre lang heimatlos war und als ein wanderndes Volk gerade den (religiösen) Raum ermangelte, was allein durch geheiligte Zeiten und einen klaren Zeitrhythmus kompensiert werden konnte. ‚Raum‘ spiele im Judentum demnach keine große Rolle. Heschel hat dies denn auch sehr deutlich formuliert:

„Das Judentum ist eine *Religion der Zeit*, die auf die *Heiligung der Zeit* abzielt.“³

Allerdings hat Heschel damit nicht nur eine Aussage zum Judentum getroffen, sondern diese vielmehr mit einem zeitgemäßen zeitkritischen Impetus verbunden: Die „Dinge des Raumes“ gehören dem Alltag, der moderne Mensch ist ihnen durch Arbeit unterworfen, weshalb er gleichzeitig versucht, durch technische Beherrschbarkeit Herr über diese Dinge zu werden. Raum, so schreibt Heschel, ist Machtbeherrschung, weshalb im Raum der Mensch dem anderen Menschen stets als „Rivale“ gegenübertritt, während er in der Zeit sein „Zeitgenosse“ ist. Es ist der Raum, der den Menschen danach trachten lässt, nicht nur Dinge, sondern auch den Anderen beherrschen zu wollen.⁴ Heschel kontrastiert also das jüdische „Zeitdenken“ mit der Technisierung der Moderne, die seit den 50er Jahren bereits starker Kritik ausgesetzt war:⁵

„Die technische Zivilisation [...] ist der Triumph des Menschen über den Raum. Aber die Zeit bleibt Herrscher. Wir können Entfernungen

.....

3 Heschel 1990 (s. o. Anm. 1), 6 (Hervorhebungen im Original).

4 Vgl. Heschel 1990 (s. o. Anm. 1), 76 f.

5 Vgl. den Überblick zum Verständnis der technischen Zeit im Nachkriegsdeutschland: Elena Agazzi; Erhard Schütz (Hg.): Handbuch Nachkriegskultur. Literatur, Sachbuch und Film in Deutschland 1945–1962, Berlin 2016, bes. 381–432. Im Einzelnen z.B. Günter Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München 1956; hierzu Uwe C. Steiner: Günter Anders: Die Antiquiertheit des Menschen, in: Agazzi, Schütz, Nachkriegskultur (Anm. 5), 448–452, oder Martin Heideggers Vortrag „Die Frage nach der Technik“ (1953); hierzu: Philipp David: Technik und „rechnendes Denken“ bei Heidegger und deren Rezeption als „Kritik der präzisierten Welt“ durch Wolfgang Janke, in: Lukas Bormann (Hg.): Heideggers Erbe. Studien zu den Wirkungen seines Denkens, Tübingen 2025, 141–175, bes. 149–168.

überwinden, aber weder die Vergangenheit zurückholen, noch die Zukunft ergraben. Der Mensch überwindet den Raum, aber die Zeit überwindet den Menschen.“⁶

Mit dieser Zeitdiagnose gelang es Heschel, die jüdische Religion selbst als eine zeitkritische Gegenbewegung zur Vorstellung einer durchgreifenden technischen Machbarkeit von Welt herauszustellen und damit ein spezifisch religiös-jüdisches Verständnis gegen den Zeitgeist zu etablieren. Aus dieser Zeitdiagnose lässt sich die deutliche Dichotomisierung von Zeit und Raum bei Heschel verstehen.

Über siebzig Jahre später und geprägt von einer noch viel durchgreifenderen und in aller Regel als nicht mehr kritisch betrachteten Technisierung der Gesellschaft, in der das Smartphone durchgehend das Leben der einzelnen Bürger (fast) jeden Alters und jeder(!) Schicht bestimmt, lassen sich die Äußerungen Heschels selbst kritisch hinterfragen, die er zur Zeit als Gegenmodell einer Beherrschung von Dingen und Menschen im Raum formuliert hat: zum einen durch (technisch hergestellte) virtuelle Welten („Metaversum“), die die Dimensionen von Raum (und Raumbeherrschung) neu definieren lassen,⁷ zum anderen, und dies soll im Folgenden erörtert werden, durch ein Aufspüren von Raumkonzepten im Judentum, denen Heschel aufgrund seiner zeitgenössischen Perspektive kaum Beachtung schenken konnte.

Mit genügend historischem Abstand zu den 50er Jahren lässt sich bereits so viel sagen, dass das Judentum sehr wohl (religiöse) Raumkonzepte verfolgt. Es gilt, diese oft vernachlässigten Dimensionen des Judentums aufzudecken und sie ins Verhältnis zu den Zeitkonzepten zu setzen. Aus diesem Grund werden beide Aufsätze (Raumkonzept und Zeitkonzept) sich gegenseitig referenzieren.

.....
6 Heschel 1990 (s. o. Anm. 1), 76.

7 Vgl. hierzu Peter Hoffmann: Next Generation Internet. Die Verschmelzung von Realität und Virtualität im Metaversum, Wiesbaden 2024. Hier wird darauf hingewiesen, dass die Verschmelzung von Realität und Virtualität eine räumliche, eine zeitliche und eine soziokulturelle Verschmelzung bedeutet, ebd. 30.

2 Raumkonzepte in der Bibel

2.1 Land

Auch wenn der Tanach (christlich = Altes Testament) keine ‚jüdische‘ Literatur im engeren Sinn ist (die Rabbinen kanonisierten längst vorhandene ‚israelitische‘ Schriften), so zeichnet sich das (rabbinische) Judentum gleichwohl darin aus, dass es sich in der Ausgestaltung seiner religiösen Welt grundständig darauf bezog und insbesondere aus der Tora als Referenzwerk maßgebliche religionsgesetzliche Prinzipien schöpfte.⁸ Deshalb sind biblische Raumkonzepte für das jüdische Verstehen von religiösen Räumen strukturbildend geworden und in ihrer Diskrepanz zu späteren Vorstellungen erhellend.

Bereits der narrative Aufbau der Tora,⁹ der fünf Bücher Moses, unterliegt im Wesentlichen einem auffallenden Raumkonzept, das insbesondere durch den Bezug zum ‚Land Kanaan‘ strukturiert ist.¹⁰ Die Tora lässt sich in ihrer Endfassung dergestalt lesen, dass das ‚Land‘ als die Zukunft des Volkes bereits in der Erzählung selbst verhandelt wird. Deshalb spielt das Landversprechen Gottes an das Volk Israel ein strukturbildendes Element, das der Gesamterzählung ihre Dynamik verleiht (vgl. Abb. 1), man könnte auch sagen: Landversprechen ist der Begriff, der einen Raum in Relation zur Zeit setzt, weil er nur in der Zeit verstehbar wird und hieraus seinen Sinn erhält.

.....

- 8 Vgl. hierzu Hanna Liss: Die Heilige Schrift des Judentums: der TeNaK, in: Claus Peter Sajak (Hg.): Lernen im Dialog, Heft 3: Heilige Schriften. Texte – Themen – Traditionen, Paderborn 2015, 15–19.
- 9 Im Folgenden werden lediglich allgemeine Beobachtungen wiedergegeben und nicht die wissenschaftliche Diskussion z. B. in den *Spatial Studies*, wie sie in neuerer Zeit auch in der alttestamentlichen Exegese geführt werden, im Einzelnen reflektiert. Zur Bedeutung von ‚Raum‘ in der narratologischen Analyse vgl. Ilse Müllner, Zeit, Raum, Figuren, Blick, in: Konrad Huber, Ursula Rapp, Johannes Schiller (Hg.): Protokolle zur Bibel 15, 2006, 1–24, bes. 9–11.
- 10 Dabei ist es zunächst unerheblich, dass diese Strukturierung einem redaktionellen Prozess zu verdanken ist, der das erzählende Material in entsprechender Ausrichtung und Pointierung auf das Land bezogen hat. Zu den redaktionellen Strukturen sowohl in der Tora als darüber hinausgreifend vgl. Jan Chr. Gertz (Hg.): Grundinformationen Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2019, insb. 197–199.

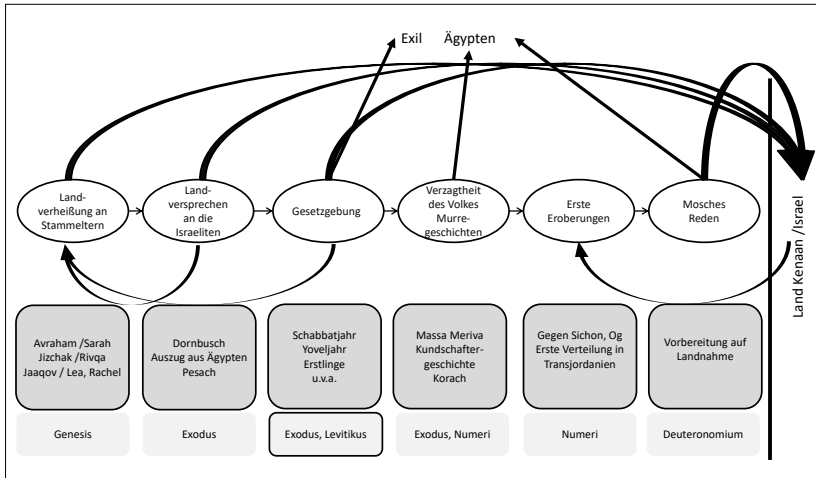


Abb. 1: Strukturierung des Erzählbogens durch ‚Land‘

So sind bereits in den Stammelterngeschichten immer wieder Landversprechen eingebaut, die aufzeigen, dass das Handeln der Stammeltern nicht einfach den Läufen der Geschichte ausgesetzt ist, sondern ein klares (narratives) Ziel hat: dass die (zahlreiche) Nachkommenschaft einmal im Land Kanaan (= Land Israel) wohnen wird, wodurch die Wanderschaft durch Räume und in der Zeit auf eine Sesshaftigkeit als Ziel hinläuft (vgl. Abraham: Gen 12,7 u.ö.; Isaak: Gen 26,2 f.; Jakob: Gen 35,12).¹¹ Dieses Versprechen von Land wird ab dem Buch Exodus auf das Volk Israel als einer Kult-Gemeinde bezogen, so dass eine wichtige Korrelation zwischen ‚Volk‘ und ‚Land‘ entsteht, die allerdings erst in der Zeit realisiert werden muss. Hier spiegelt sich bereits in der Tora eine geschichtliche Erfahrung eines Volkes wider, das sich immer wieder ohne Land verstehen musste.¹²

Als Bindeglied, das ‚Volk‘ und ‚Land‘ zusammenbringen soll, wird in der Tora die Gesetzgebung am Berg Sinai herausgearbeitet. Dies gelingt zum einen

11 Auch außerhalb der Tora findet das Motiv des Landversprechens häufige Erwähnung: Jos 1,6; 5,6 u.ö.; Neh 9,15 u.ö. oder Ez 20,42.

12 Vgl. hierzu die hermeneutischen Überlegungen zum Lesen der Bibel in Barbara Schmitz: Geschichte Israels, Paderborn 2021, 7–15.

durch die spezifischen als göttlich verstandenen Regelungen, die das Land selbst betreffen. Wenn das Volk Israel dereinst ins Land einziehen wird, so das futurische Narrativ, wird es diesen Regelungen unterworfen sein, die insbesondere die Landwirtschaft betreffen. Dies sind am deutlichsten die Regelungen zu Schabbat- und Joveljahr (z. B. Lev 25,1–7 und z. B. Lev 25,8–55) und zu den Erstlingen (Dtn 26,1–11). Zum anderen ist es das göttliche Verdikt, dass nur die Einhaltung der Gebote der Tora, wie sie am Berg Sinai gegeben werden, es ermöglichen wird, dass das Volk im Land wird wohnen können (vgl. z. B. Dtn 11,8–17). Das Land ist demnach keine selbstverständliche Voraussetzung für die Existenz des Volkes, sondern eine fragile Entität, die durch das Volk und dessen Verhalten selbst bestimmt wird. Land Israel steht damit stets im Kontrast zu einem drohenden Exil.¹³

In diesen Kontext gehören auch die sogenannten ‚Murregeschichten‘ (z. B. Ex 15,22–27; Ex 16,1–31; Ex 17,1–7; Num 11,4–34; Num 13,30–14,19 u. ö.), in denen das Volk Israel das Land Kanaan als Versprechen problematisiert und rückwärtsgewandt vom Land Ägypten als Sehnsuchtsort spricht. Hier tritt das Land Israel als Antipode zum Land Ägypten auf.

Damit ist die Tora durch ein klares Raumkonzept strukturiert, das zudem dynamisch wirkt. Das Volk ist nämlich nicht mit dem Land statisch in einem selbstverständlichen (‚essentialistischen‘) Besitzverhältnis verbunden, sondern ist in erster Linie (aus der Perspektive der Tora) eine futurische und damit offene, subjektorientierte Größe (Volk), die nur zeitlich, also in der Zeit, realisiert werden kann. Gleichwohl heißt ‚Zukünftigkeit von Land‘ nicht, dass Raumdimensionen lediglich futurisch verstanden würden. Gerade der narrative Bogen vom vergangenen göttlichen Versprechen von Land zum künftigen Besitz von Land bestimmt die Präsenz des Landes auf der Erzählebene:¹⁴ Wanderung

.....

13 Diese Fragilität von Land hat bereits der mittelalterliche Kommentator Raschi (Rabbi Schlomo ben Jizchak, 1040?–1105) zum Ausdruck gebracht. In seinem Kommentar zu Gen 1,1, heißt es: „Wenn die Völker der Welt zu Jisrael sprechen sollten, ihr seid Räuber, denn ihr habt die Länder der sieben Nationen eingenommen, so antworteten sie ihnen, die ganze Erde gehört dem Heiligen, gelobt sei Er. Er hat sie erschaffen und dem gegeben, der gerecht in seinen Augen (Jirm. 27,5); nach Seinem Willen hat Er sie jenen gegeben und nach Seinem Willen sie ihnen genommen und uns gegeben.“ Selig Bamberger: Raschis Pentateuchkommentar, vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen, Hamburg 1922, 1.

14 Vgl. zur zeitlichen Struktur Landthaler: Zeitkonzepte im Judentum, in diesem Band.

durch die Wüste, Land als Ziel. Zum einen ist das Volk unterwegs zu diesem Land, zum anderen übt sich das Volk in die Verordnungen ein, von deren Einhaltung das künftige Inbesitzhaben des Landes abhängig gemacht wird.

Historisch betrachtet ist in der Tat die sozial-politische Entität ‚Volk Israel‘ über weite Strecken ohne Land ausgekommen.¹⁵ Es waren immer wieder historische Verluste zu beklagen (587 v.Z. durch Babylonier; 70 n.Z. durch Römer). Diese Verluste waren nicht nur territoriale Verluste, sondern bedeuteten stets auch den Verlust vom religiösen Zentrum in Jerusalem. Dies hatte zur Folge, dass sich die religiösen Eliten jeweils und religiös immer wieder neu orientieren mussten. Insofern wundert es nicht, dass in den biblischen Schriften eine ausgefeilte Raumkonzeption ausgebildet wurde, die gerade nicht von einem statischen Besitzverhältnis Volk–Land ausgehen konnte, sondern eine Dynamik einzeichnen musste, um – religionsgeschichtlich gesprochen – Gott nicht in den Wirren der Geschichte untergehen zu sehen und dem Volk Israel, nun als soziale Entität, eine Zukunft narrativ zu ermöglichen.¹⁶ Es ist gerade diese Dynamik, die es dem Judentum ermöglichte, historisch zu überleben: Es war die Raumkonzeption, die sich nicht einfach ins Geistige oder Fiktive verlegte, sondern stets an der konkreten Topografie des Heiligen Landes orientiert blieb.

2.2 Heiligtum

Dennoch wird – über das Land hinaus – auch die erzählte Gegenwart in der Tora einer klaren Raumvorstellung unterworfen, wohl deshalb, weil ‚Wüste‘

.....

15 Eine differenzierte Betrachtung vertritt Christian Frevel: *Geschichte Israels*, Stuttgart 2018, 320–322, wonach der Verlust des Heiligtums in Jerusalem und der Staatlichkeit Israels durch die babylonische Eroberung 596/97 und 588/87 v. Chr. nicht dazu geführt hat, dass die israelitischen und judäischen Siedlungsgebiete völlig entvölkert worden wären. Zur Bedeutung des Babylonischen Exils für die israelitische Literaturbildung vgl. insbesondere Schmitz: *Geschichte* (Anm. 12), 16. Es ist das Verdienst von Schmitz, die biblische Geschichtsschreibung mit dem Babylonischen Exil zu beginnen und sie unmittelbar mit der israelitischen Literaturbildung zu verknüpfen.

16 Dies hat Caroline Neuber: *Israel im liminalen Raum. Das Babylonische Exil als Übergangsprozess im Ezechielbuch*, Paderborn 2023, im Einzelnen für das Ezechielbuch herausgearbeitet.

als narrativer Handlungsraum räumlich unstrukturiert ist und ‚Land‘ gerade nicht die Voraussetzung eigener Existenz bedeutete. Denn im ersten Ziel der Wanderung, dem Berg Sinai, ist nicht nur die Verkündigung des göttlichen Gesetzes angestrebt, sondern darin auch die genaue Anweisung dafür, wie das Heiligtum gebaut werden soll. Das Volk soll nämlich ein architektonisches Zentrum erhalten (bzw. durch Handwerker bauen lassen), um das sich das wandernde Volk versammeln soll, wie es zu Beginn des Buches Numeri geschildert wird (Num 2).

Das ganze Volk – in Stämme gegliedert – gruppiert sich um das Heiligtum herum. Hier wird der Satz „Ich will inmitten meines Volkes wohnen“ (Ex 25,8) räumlich konkretisiert. Theologie ist in der Tora in erster Linie ‚Theotopologie‘, wonach der alltägliche Raum durch die Frage „Wo ist Gott?“ strukturiert wird. Es geht um das Verhältnis Gottes zur Welt, das in erster Linie, schon aufgrund der anthropologischen Grundkonstanten, konkret-räumlich verstanden wird. Hier wird der ‚Heilige Raum‘ grundsätzlich zur Ermöglichung einer ‚Anwesenheit Gottes‘ in der (mobilen) Welt der Wüstenwanderung, was notwendig wird, da ‚Land‘ als Land Gottes auf der Erzählebene der Tora nur mit futurischem Verweis gegenwärtig sein kann. Die im Heiligtum präsentierte ‚Theotopologie‘ ermöglicht also, die zukünftige Gegenwärtigkeit Gottes im Land Gottes als eine Gegenwärtigkeit Gottes bereits gegenwärtig auch ohne Land zu verstehen. Zukunft rückt damit in der Gegenwärtigkeit Gottes bereits in die Gegenwart und wird dadurch zu einer notwendigen Konstante des Alltagslebens.

Allerdings hat diese ‚Theotopologie‘ mit der Schwierigkeit zu rechnen, dass eine göttliche Anwesenheit in der Welt bereits durch ‚Götzen‘ präsentiert wird. Um Gott also nicht als Götzen zu denken, bedarf es eines Raumkonzeptes, das Gott ‚in‘ der Welt sein lässt, ohne ihn gleichzeitig zu einem Teil der Welt zu machen. Gerade der Gedanke einer gegenwärtigen Anwesenheit Gottes macht dies notwendig. Die Geschichte vom Stiergussbild (Ex 32), das Aharon anfertigen musste, nachdem sich Mosches Rückkehr vom Berg Sinai verzögert hatte, macht dies deutlich: das Stiergussbild ist lediglich ein Teil der Welt, um das man tanzen kann, und ist nicht das ganz Andere, als das die Tora Gott verstehen möchte. Diese Idee ist mit dem Heiligtum verbunden. Nur wenn es einen Raum gibt, der von der Welt abgetrennt (*kadosch*, heilig) ist, ist es möglich, inmitten der Welt zu sein, ohne selbst Welt zu sein. Aus diesem Grund

wird in der Tora ein erheblicher Aufwand betrieben, diesen Raum zu konstruieren, der nach innen weiter aufgeteilt wird bis zum *kodesch kodashim*, dem Allerheiligsten, beschrieben in Ex 26–27.

Dieses Raumkonzept wird in der Tora weiter differenziert, da das Heiligtum in einer spezifischen Relation zum Volk stehen muss, in dessen Mitte Gott wohnen soll. Andernfalls wäre das Heiligtum lediglich ein konstruierter, aber kein sozialer Raum.

Die Sozialität des Heiligtums wird durch zwei Kategorien in der Tora ausgearbeitet: Zum einen durch den Status der Personen, die Zugang zum Heiligtum selbst haben. Dies sind nach der Darstellung der Tora die sogenannten Aharoniten (aus dem Stamm Levi die Abkömmlinge Aharons), also die *Kohanim*, die Priester, die im Heiligtum ihren Opfer-Dienst verrichten. Zum zweiten wird durch die Kategorie ‚rein‘ und ‚nicht-rein‘ die Annäherung an das Heiligtum für alle Israeliten geregelt, die für die Opfergabe immer wieder notwendig wird. Nur reine Personen (auch bei den *Kohanim*) dürfen sich dem Heiligtum nähern. Nicht-reinen Personen ist erst nach einer zeitlichen Quarantäne und nach einer rituellen Reinigung der Zugang möglich (vgl. Lev 11–15).¹⁷

Mit diesen Regelungen setzt sich das Heiligtum in ein spezifisches Verhältnis zu den einzelnen Israeliten, da sie deren Leben nachhaltig bestimmen, da kultische Unreinheit schon durch die natürliche Geschlechtlichkeit von Frau (Geburt eines Kindes, Menstruation) und Mann (Ejakulation) sowie durch krankhafte Hautveränderungen bestimmt wird.¹⁸ Das Leben wird bestimmt vom kultischen Unreinwerden und dem sich wieder Reinmachen, das nur bezogen auf das Heiligtum eine Relevanz erfährt. Insofern bestimmt das Heiligtum das Leben der einzelnen Israeliten. Das Leben der *Kohanim* wird

17 Zum Konzept der kultischen Reinheit bzw. Nicht-Reinheit vgl. Hanna Liss: Ritual Purity in Jewish Lore and Law, in: Petra Rösch, Udo Simon (Hg.): How Purity is Made, Wiesbaden 2012, 141–161.

18 Vgl. zur (Zwei-)Geschlechtlichkeit des Menschen in der Bibel: Bruno Landthaler: (Gender) Differenz und (jüdische) Identität. Konzepte, Spannungen und Resonanzen der Geschlechter im Judentum, in: Bernd Schröder, Harry H. Behr, Katja Boehme, Bruno Landthaler (Hg.): männlich/weiblich/divers. Resonanz und Spannungen der Geschlechter in Judentum, Christentum und Islam (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, Bd. 8), Berlin 2023, 35–59, bes. 50–52.

ohnehin durch das Heiligtum bestimmt, da sie zum Dienst im Heiligtum verpflichtet sind.¹⁹

2.3 Die Transformation durch die Rabbinen

Das Heiligtum, wie es in der Tora beschrieben wird, ist sicher kein historischer Ort, sondern spiegelt selbst ein fiktionales Raumkonzept wider, das historische Erfahrungen zu Zeiten des ersten und zweiten Tempels in Jerusalem verarbeitet hat.

Hinzu kommt, dass der zweite, besser: der herodianische Tempel, 70 n. Chr. von den Römern zerstört worden ist und es seitdem für das Judentum keinen Tempel als Heiligtum gibt. Das rabbinische Judentum, das sich für die Ausgestaltung des Judentums nach der Zerstörung des Tempels und nach der Zerstreuung des jüdischen Volkes etabliert hatte, hat allerdings das Raumkonzept ‚Heiligtum‘ bewusst nicht auf die Synagoge übertragen, um es fortzuführen. Vielmehr übertrug es (mit Abstrichen) die Heiligkeit des Baus auf die Heiligkeit eines Buches, nämlich auf die (geschriebene) Tora, in der von der Heiligkeit des Baus geschrieben wird. Die Tora, aus der gelesen statt geopfert wird, nimmt die zentrale Stelle ein, die zuvor der Tempel innehatte. Das Volk versammelt sich um die Tora, die Schabbat für Schabbat vorgelesen wird.

Dies hatte weitreichende Konsequenzen: Zum einen besteht das biblische Raumkonzept als Erinnerungsort weiter, insofern aus der Tora vorgelesen wird und somit mindestens einmal im Jahr der Bau des Heiligtums, die Reinheitsvorschriften und die weiteren, das Land betreffenden Regelungen gelesen und damit in Erinnerung gerufen werden. Zum anderen sind viele Einrichtungsgegenstände einer Synagoge Reminiszenzen an den Tempel bzw. das Heiligtum: So heißt der Heilige Schrein, in dem die Torarollen aufbewahrt werden: *Aron ha-Kodesch*, so wie die Bundeslade, in der die Tafeln zu liegen kamen, im Heiligtum genannt wird. Auch der *Ner tamid*, das ewige Licht, der über dem Tora-Schrein der Synagoge angibt, dass Torarollen im Schrank präsent sind,

.....
19 Eine vereinfachte Darstellung, die auch im Umgang mit Kindern hilfreich sein kann, bietet Hanna Liss, Bruno Landthaler: Erzähl es deinen Kindern. Die Tora in fünf Bänden, Band 3: Wajikra – Und er rief, Berlin 2018, 55–72.

weist auf das Heiligtum. Ebenso wird die Tora in der aschkenasischen Tradition ‚priesterlich‘ bekleidet, um zu zeigen, dass zwischen Gott und Israel keine menschlichen oder sonstigen Mittler stehen. Darum trägt sie, wie der gesalbte Priester, einen Gürtel (*mappa* oder Wimpel), Mantel (*me'il*), Brustschild (*choschen*, Tas) und Kopfbedeckung (*keter tora*) sowie Glöckchen (*pa'amonim*) und Granatäpfel (*rimmonim*).²⁰

Das Erinnern macht deutlich, dass die geschichtlichen Raumkonzepte mit der Gegenwart nicht einfach in Deckung gebracht werden können, gleichzeitig ist aber das Vergangene als Text gegenwärtig und wird durch Rezitation gegenwärtig gesetzt. Deshalb lebt das Judentum immer in der zeitlich-räumlichen Spannung vom im Text beschriebenen Konzepten und einer anders erfahrenen und konzipierten Realität.

3 Raumkonzepte im heutigen Judentum

3.1 Raum und Zeit im Judentum

Mit der Zerstörung des Tempels sind die wichtigen Kategorien Priester – Jisrael; Rein – Nicht-rein, die den Zugang zum Heiligtum regelten, weggefallen. Deshalb kann heute jeder ohne Beschränkung (auch Nicht-Juden) in eine Synagoge gehen, ohne darauf achten zu müssen, kultisch rein zu sein. Auch die Priester spielen faktisch²¹ kaum mehr eine Rolle. Diese ‚Demokratisierung‘ bezüglich der Synagoge und des Gottesdienstes bringt also kein eigenes religiöses Raumkonzept hervor. Dies drückt sich auch darin aus, dass es zum Synagogenbau keine religionsgesetzlichen Vorgaben gibt, die angeben würden,

20 Vgl. Hanna Liss: Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel, Heidelberg 2019, 119.

21 Religionsgesetzlich spielt der Status des *kohen* verschiedentlich noch eine Rolle. Am sichtbarsten wird der besondere Status des *kohen* beim Aufruf zur Toralesung zum Ausdruck gebracht, da traditionell der erste Aufruf einem *kohen*, also einer Person, die sich in die Abstammung von den *Kohanim* einreihet, zugeordnet wird.

wie eine Synagoge auszusehen hat und welches Interieur sie benötigt²² (ganz anders bei der Herstellung der Torarolle, wo es sehr genaue Anweisungen gibt).

Die Konzentration liegt auf der Tora. Sie ist das eigentliche Zentrum der Synagoge, nicht nur räumlich aufgrund der Zentralität des Aron *ha-Kodesch* an der Ostseite der Synagoge, sondern auch aufgrund der Zentralität im Schabbat- und Feiertagsgottesdienst. Dennoch greift das Judentum in seiner Raumkonzeption wiederum auf das Heiligtum zurück: Nach der Erzählung in Exodus wird der Bau des Heiligtums durch die Feier des Schabbat unterbrochen, wodurch Schabbat und Heiligtum miteinander verknüpft werden (Ex 31,12–17). Dies wurde für die Rabbinen der Ausgangspunkt, um das Schabbatgebot, das schon in der Tora grundgelegt war, deutlich auszubauen und es gleichzeitig an das Heiligtum rückzubinden. Denn alle Arbeiten – so die Logik der Rabbinen –, die in der Tora für den Bau des Heiligtums ausgeführt wurden, sind für den Schabbat verboten, weil genau zu diesem Zeitpunkt alle diese Arbeiten nicht ausgeführt werden konnten. Daraus ergeben sich nach rabbinischer Zählung 39 Hauptarbeiten, die wiederum unterteilt wurden in einzelne Tätigkeiten.

Mit dieser Verbindung ist den Rabbinen nicht nur gelungen, die gegenwärtige religionsgesetzliche Regelung des Schabbat an die Tora selbst rückzubinden, sondern gleichzeitig auch das Raumkonzept ‚Heiligtum‘ mit dem Zeitkonzept ‚Schabbat‘ zu relationieren. Vor diesem Hintergrund ist die Gegenüberstellung von Zeit und Raum, wie sie Abraham Heschel mit dem Schabbat vorgenommen hat, neu zu bewerten.

Aus den für den Schabbat verbotenen Arbeiten gibt es ein Beispiel, das aufzeigt, dass das Zeitkonzept ‚Schabbat‘ in sehr konkreter Weise in ein Raumkonzept überführt werden kann. Es ist das sehr komplexe Beispiel des Tragens an Schabbat und der Einrichtung eines sogenannten *Eruv*.²³ Dieses Konzept

.....
22 „Die Mischna enthält *keine einzige* Bestimmung über die Erfordernisse der gottesdienstlichen Gebäude [...]“ Ismar Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, New York 1995 (Erste Auflage Frankfurt/M 1913, 453.) Vgl. insgesamt auch Katrin Keßler: *Ritus und Raum der Synagoge. Liturgische und religionsgesetzliche Voraussetzungen für den Synagogenbau in Mitteleuropa*, Petersberg 2007, insb. 35–89, v.a. 89.

23 Im Talmud widmet sich ein ganzer Traktat dieser Fragestellung, die *Masechet Eruvim*. Vgl. auch Charlotte E. Fonrobert: *Diaspora Cartography. On the Rabbinic Background of Contemporary Ritual Eruv Practice*, in: *Images* 5 (2011), 14–25.

besagt im Wesentlichen, dass das Tragen von Gegenständen an Schabbat lediglich im privaten Bereich erlaubt ist, während das Tragen im öffentlichen Raum sowie das Bringen eines Gegenstandes von einem Bereich in einen anderen dagegen verboten sind. Das bedeutet, dass auf der einen Seite innerhalb des eigenen Haushalts (Privatbereich) nahezu ohne Einschränkung getragen werden kann, während der kleinste Gegenstand im öffentlichen Raum nicht bewegt werden darf, ebenso wenig wie einen kleinen Gegenstand vom privaten in den öffentlichen Bereich zu bringen.

3.2 Beispiel ‚Eruv‘

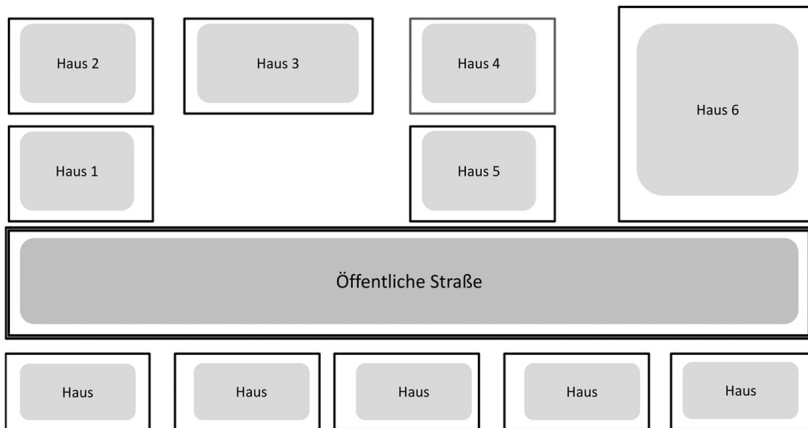


Abb. 2: Die Unterscheidung zwischen Privatbereich und öffentlichem Bereich an Schabbat

An Schabbat werden also Räume kleinteilig vorgestellt, die miteinander nicht durch Tragen verbunden werden können (Abb. 2). Dies kommt dem Ruhegebot entgegen, das von vornherein die Bewegungsfreiheit erheblich einschränkt, schon gar, wenn man tragend unterwegs ist. Das bedeutet, dass die besondere Zeit Schabbat gerade dadurch gewürdigt wird, dass man auf Räume achtet, die nur an Schabbat zu beachten sind. Der Gang von zuhause zum Beispiel in die Synagoge bringt es mit sich, dass in der Regel mehrere definierte Bereiche (Räume) gequert werden, weshalb dies einer genauen Beachtung bezüglich

des Tragens bedarf. Die besondere Zeit Schabbat wird damit durch Räume erfahrbar.

Da dies Regelung Einschränkungen der Bewegungsfreiheit mit sich bringt, haben die Rabbinen die Möglichkeit geschaffen, unter bestimmten Bedingungen mehrere Bereiche, die voneinander getrennt sind, durch einen sogenannten *Eruv* zusammenzuführen und dadurch als einen einzigen Raum betrachten zu können. Es werden getrennte Bereiche „vermischt“ (*Eruv* heißt Vermischung).²⁴ Mit diesem *Eruv* um einen Stadtteil (Abb. 3: Eruv 1) oder eine ganze Stadt (Abb. 3: Eruv 2) wird es möglich, sich so zu verhalten, als wäre man in nur einem Bereich, wodurch man in der Lage ist, sich ungehindert innerhalb dieses *Eruv* zu bewegen und Gegenstände zu tragen.

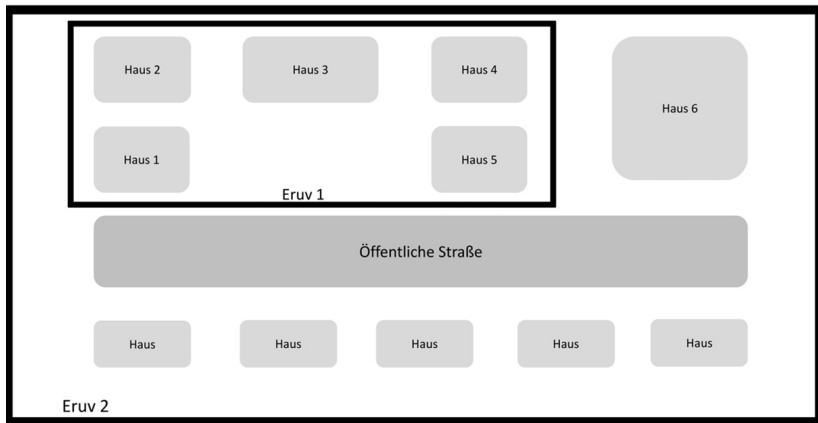


Abb. 3: Bildung eines *Eruv*: kleinerer *Eruv* 1 oder größerer *Eruv* 2

Dies ist eine komplexe, aber instruktive räumlich-religiöse Konstruktion, die allerdings nicht nur imaginär oder fiktiv angenommen wird, sondern stets eine materiell-konkrete Seite hat, da grundsätzlich durch Stangen, Drähte usw.

.....
 24 Vgl. zum *Eruv* Birgit E. Klein: „Der Ruf nach dem Eruv“: Die Schaffung von jüdischen Ritualräumen als räumlich sichtbare Zeichen konstruktiven wie kreativen jüdischen und nichtjüdischen Zusammenlebens, in: Johannes Heil, Frederek Musall (Hg.): Sakrale Räume. Kolloquium zu Ehren von Professor Salomon Korn, Heidelberg 2020, 19–58.

angegeben sein muss, wo der *Eruv*, die Grenze des vereinheitlichten Bereiches, tatsächlich verläuft. Sind diese äußeren Zeichen für den *Eruv* zerstört, so gibt es keinen *Eruv* mehr, weshalb beim Gehen durch die Stadt oder den Stadtteil die Aufteilung in kleine Bereiche wieder gilt.²⁵ Diese religiösen Räume sind also fragil und bedürfen immer der Beobachtung. Insofern ist räumliches Denken – anders als es Heschel insinuiert hatte – dem Judentum inhärent, und vor allem: es gibt mehr religiöse Räume, als dies durch die Synagoge öffentlich wahrnehmbar ist, sofern eine Gemeinde einen *Eruv* errichtet hat. Aber gerade auch die Abwesenheit eines *Eruv* macht im räumlichen Konzept des Judentums deutlich, dass es zu Schabbat verschieden qualifizierte Räume gibt, auf die zu achten den Schabbat als besondere Zeit bestätigt.

3.3 Zusammenfassung

Räume sind also im Judentum religiös konstruiert, d. h. die Ausübung des Religionsgesetzes generiert diese Räume und sind nicht notwendig an Bauwerke gebunden. Dies bringt die Diaspora-Situation des Judentums, die trotz des Staates Israel nach wie vor eine große Bedeutung hat, mit sich, da durch das Wohnen im ‚fremden Land‘ keine Topografie vorgegeben ist, durch die religiöse Räume entstehen. Vielmehr müssen religiöse Räume erst konstruiert werden, so dass auch ein religiöses Leben grundsätzlich auch außerhalb Israels möglich wird.

4 Jüdische Räume

Dies gilt insbesondere für die Räume und Orte, die deutlich als solche erkannt werden können. Sie alle spiegeln diese besondere Situation der Diaspora wider

.....
 25 In Israel ist es üblich, dass Städte einen *Eruv* haben. In Europa gibt es *Eruvim* (pl.) in Amsterdam, Antwerpen, Wien, Straßburg und Zürich. In New York wird die physische Schnur für den *Eruv* wöchentlich kontrolliert: <https://youtube.com/shorts/B4KrI3ARbGk?si=rYedDQp-CJ8N2ii1h> (Zugriff 10/2025).

und verweisen insofern auf das Land Israel als dem religiösen Bezugspunkt vor allem religiösen Lebens.

4.1 Die Synagoge

So sind Synagogen²⁶ in aller Regel nach Jerusalem ausgerichtet, so dass die Gebetshaltung ebenfalls nach Jerusalem hin orientiert ist. Dies hat architektonisch zur Folge, dass der *Aron ha-Kodesch* (Tora-Schrein) sich an der östlichen Seite der Synagoge befindet, so dass die Betenden mit Blick auf die Torarollen (die sich im *Aron ha-Kodesch* befinden) gleichzeitig Richtung Jerusalem und damit auf den vergangenen Ort des Tempels blicken. Vergangenheit und Gegenwart liegen damit auf derselben Blickachse und machen deutlich, dass der gegenwärtige religiöse Raum ‚Synagoge‘ ein Verweis-Raum ist, der die Vergangenheit mit der Zukunft verbindet. Damit ist bereits der religiöse Raum ‚Synagoge‘ ein Raum-Zeichen für die Zeit, in der die jüdische Zeitverflechtung²⁷ imaginiert wird. Dies setzt sich im Gottesdienst in liturgischen Texten und in der Tora-Lesung weiter fort, in denen diese Zeitverflechtung performativ realisiert wird. Vor allem die Tora-Lesung vergegenwärtigt die Beschreibung des Heiligtums und macht dadurch die Bezogenheit der Gegenwart auf die Vergangenheit und gleichzeitig die Differenz deutlich.

4.2 Jüdisches Heim

Demgegenüber ist das jüdische Heim als privater Raum nicht in dieser Weise in eine raum-zeitliche Komplexität eingegliedert und wird zunächst nur durch die Realisierung religionsgesetzlicher Gebote (traditionell-orthodox: Gebet,

26 Zu Synagogen ausführlicher: Bruno Landthaler: *Dialog von Judentum, Christentum und Islam. Perspektiven für die Grundschule aus jüdischer Sicht*, in: *IRP Lernimpulse für den katholischen Religionsunterricht an Grundschulen. Weltreligionen*, Freiburg 2024, 7–8, vgl. auch Keßler: *Ritus und Raum* (Anm. 22).

27 Vgl. Bruno Landthaler: *Narrative Zeitverflechtung im Judentum – ein Möglichkeitsraum für die kommenden Generationen*, in: Katja Boehme, Hans-Bernhard Petermann (Hg.): *Erzählungen und Erzählen. Narration im fächerkooperierenden Begegnungslernen*, Heidelberg 2022, 75–88, vgl. auch unten Landthaler, *Zeitkonzepte im Judentum*, in diesem Band.

Schabbat, Feiertage, Speisegesetze; Kindererziehung, Eheleben) in Verbindung mit dem Alltagsleben konstituiert. Lediglich das äußere Merkmal eines jüdischen Heimes, die *Mesusa*, markiert nicht nur die ‚Jüdischkeit‘ des Hauses, sondern verweist am Eingang zur Wohnung/zum Haus auf die Tora selbst, da bereits dort (Dtn 6,9) darauf verwiesen wird, dass Gottes Worte an die „Pforten deines Hauses und an deine Tore“ geschrieben werden sollen.²⁸ Eine ‚Jerusalemorientierung‘ erhält das jüdische Heim durch einen sogenannten *Misrach*, der zuhause so angebracht ist, dass er die Ausrichtung nach Jerusalem angibt, die die häusliche Gebetsrichtung darstellt. Ein *Misrach* ist ein kunstvoll verzierter Gegenstand (kleiner Wandteppich, Papierdruck oder ein metallenes Schild) mit unterschiedlichen Motiven und Texten.

4.3 Friedhof

Ein besonderer Raum bildet der jüdische Friedhof. Dieser kann zwar grundsätzlich überall sein, hat aber aufgrund der Vorstellung der ewigen Totenruhe vom Konzept her eine dauerhafte Ausrichtung, die gleichzeitig auch religionsgesetzlich genau geregelt ist: Tote sind eben nicht mobil, weshalb ausgerechnet im Tod die Raummobilität ein Ende findet.

Auch im jüdischen Friedhof gilt die spezifische Ausrichtung nach Jerusalem, insofern die Toten so begraben werden, dass sie in diese Richtung blicken, da die Auferstehung, so die gängige Vorstellung, Richtung Jerusalem erfolgen wird.

5 Fazit

Insgesamt lässt sich feststellen, dass sich das Judentum auf der einen Seite sehr stark von der Raumkonzeption der Tora – Heiligtum in der Mitte – entfernt hat, ihm aber auf der anderen Seite erstaunlich nahesteht: Denn es ist ein Raumkonzept, das prinzipiell nicht statisch auf einen topografischen Ort fixiert ist bzw. diesen – Land Israel – immer auch zu transzendieren in der Lage

.....

28 Zur *Mesusa* ausführlicher Landthaler 2024 (s. o. Anm. 26), 8.

war. Es ist also – mit den besagten Ausnahmen Land Israel und Friedhof – nicht an Topografien, Landschaften, Bauwerke gebunden, sondern in erster Linie an Räume, die religionsgesetzlich konstruiert sind, also von Menschen abhängen, die sich religionsgesetzlich bestimmen lassen. Räume sind im Judentum in dieser Hinsicht aus der Tora indirekt konstruierte Räume, weshalb diese Räume die Tora als schriftliches Zeugnis in der Realität abbilden.

Aufgrund dieser Konzentration auf die religionsgesetzliche Seite des Judentums wird deutlich, dass religiös konstruierte Räume, das religiöse Raumkonzept, eher in der orthodox-traditionellen Religionspraxis und in der Traditionsliteratur zu finden ist. Liberale Strömungen haben in der Regel religiöse Räume auf die Synagoge und auf das jüdische Heim konzentriert, da eine religionsgesetzliche Konzeption jüdischen Lebens eher in den Hintergrund getreten ist.

Gleichwohl bleiben die Raumkonzepte im Judentum ein relevanter Faktor, um das Judentum verstehen zu können. Die Ausführungen haben allerdings auch deutlich gemacht, dass religiöse Räume ohne Zeitkonzepte nicht zu denken sind, weshalb Räume in aller Regel auf Zeitkonzepte angewiesen bleiben und von diesen her bestimmt werden.

Zur Entwicklung einer Moscheeraumpädagogik

Impulse aus der Kirchenpädagogik

1 Einleitung

Im Kontext religiöser Pluralisierung und fortschreitender Säkularisierung gewinnen religiöse Räume zunehmend an Bedeutung als Orte der Vermittlung, Begegnung und Reflexion. Während sich in der christlichen Religionspädagogik mit der Kirchenpädagogik eine eigenständige Teildisziplin etabliert hat, die Kirchenräume systematisch als Lern- und Erfahrungsorte erschließt, existieren vergleichbare Ansätze für den Moscheeraum bislang nur in Ansätzen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, inwiefern Konzepte und Methoden der Kirchenpädagogik Impulse für die Entwicklung einer Moscheeraumpädagogik liefern können.

In vielen Bundesländern Deutschlands ist islamischer Religionsunterricht inzwischen etabliert. Gleichwohl befindet sich das Fach weiterhin im Spannungsfeld zwischen politischen, gesellschaftlichen und innerislamischen Erwartungen. Diese Orientierung an unterschiedlichen Anspruchsgruppen hat dazu geführt, dass zentrale fachliche Inhalte teilweise unterrepräsentiert sind und aus religionspädagogischer Perspektive noch nicht in dem Maße ausgearbeitet wurden, wie es wünschenswert wäre.

Ein besonders prägnantes Beispiel hierfür ist die Moschee. Als zentraler Ort des Gebets sowie der Gemeinschaft und vielfältiger sozialer Aktivitäten kommt ihr eine herausragende Bedeutung im islamischen Leben zu. Dennoch wird sie in schulischen Lehrplänen häufig nur marginal berücksichtigt. Zwar existieren in Deutschland seit den 1990er-Jahren Moscheeführungen, diese verfolgen jedoch primär informierende oder dialogorientierte Ziele und sind bislang nicht systematisch im Rahmen einer wissenschaftlich fun-

dierten Religionspädagogik konzipiert worden. Eine theoretisch reflektierte Moscheeraumpädagogik mit schulischem Fokus steht daher weiterhin aus. Vor diesem Hintergrund verfolgt die vorliegende Arbeit das Ziel, Übertragungsmöglichkeiten kirchenpädagogischer Konzepte auf den Moscheeraum auszuloten. Hierzu werden zunächst Genese, Definition und methodische Grundlagen der Kirchenpädagogik dargestellt. Anschließend erfolgt eine Analyse religiöser Raumverständnisse anhand evangelischer und katholischer Kirchenräume sowie der Moschee im islamischen Kontext. Darauf aufbauend werden ausgewählte methodische Ansätze der Kirchenpädagogik auf den Moscheeraum übertragen und hinsichtlich ihrer Anwendbarkeit kritisch reflektiert. Ziel ist es, einen Beitrag zur konzeptionellen Weiterentwicklung einer Moscheeraumpädagogik zu leisten.

2 Die Kirchenpädagogik

Die Kirchenpädagogik hat sich als Teildisziplin der Religionspädagogik etabliert¹ und gewinnt vor dem Hintergrund von Säkularisierung und religiösem Traditionsabbruch zunehmend an Bedeutung. Kirchenräume werden dabei nicht nur als Orte des Gottesdienstes, sondern auch als Lern- und Erfahrungsräume verstanden. Das folgende Kapitel behandelt die Genese, Definition und Methoden der Kirchenpädagogik.

2.1 Definition

Kirchenpädagogik bezeichnet eine religionspädagogische Teildisziplin, die sich mit der didaktischen Erschließung von Kirchenräumen in ihren theologischen, historischen und ästhetischen Dimensionen befasst. Sie zielt darauf ab, Besucherinnen und Besuchern einen reflektierten Zugang zum Kirchenraum als Ort religiöser Bedeutung zu ermöglichen.

.....
1 Holger Dörnemann: Kirchenpädagogik. Ein religionsdidaktisches Prinzip. Grundannahmen – Methoden – Zielsetzungen, Berlin 2014, 23.

In Abgrenzung zur Museumspädagogik², die ihre Gegenstände aus ihrem ursprünglichen Kontext herauslöst, basiert die Kirchenpädagogik auf der unmittelbaren Begegnung mit dem authentischen Raum. Sie bewegt sich dabei im Spannungsfeld von Unterricht, Führung und liturgischer Erfahrung.³

Der Bundesverband Kirchenpädagogik e.V. definiert Kirchenpädagogik als die *„Kunst, einen Kirchenraum mit seinen spirituellen und historischen Besonderheiten für interessierte Menschen zu erschließen“*.⁴

Zentrale Zielsetzungen der Kirchenpädagogik lassen sich in drei aufeinander aufbauende Dimensionen gliedern:

- Alphabetisierung: Erwerb der Fähigkeit, die kulturellen Ausdrucksformen des Christentums zu „lesen“ und zu verstehen
- Er-Innerung: Ermöglichung individueller religiöser bzw. spiritueller Erfahrungen
- Beheimatung: Entwicklung eines Zugehörigkeitsgefühls zur religiösen Gemeinschaft⁵

Damit leistet die Kirchenpädagogik einen Beitrag zur Verbindung von kognitiven, ästhetischen und spirituellen Zugängen zum christlichen Glauben.

2.2 Genese

Die Kirchenpädagogik ist eine vergleichsweise junge Teildisziplin der Religionspädagogik, deren Entwicklung sowohl in West- als auch in Ostdeutschland durch gesellschaftliche, religiöse und kulturgeschichtliche Transformations-

.....

- 2 Hartmut Rupp: Handbuch der Kirchenpädagogik, Bd. 1: Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart (2006) 3. überarb. A. 2016, 14.
- 3 Michael Meyer-Blanck: „Spiel oder Ernst? Die Kirchenpädagogik zwischen christlicher Liturgie und schulischem Unterricht“, unter: https://www.rpi-loccum.de/material/ohne_Pelikanbezug/meyspiel (Abruf am 2.2.2026).
- 4 „Was ist Kirchenpädagogik?“, unter: <https://www.bvkirchenpaedagogik.de/kirchenpaedagogik/> (Abruf am 2.2.2026).
- 5 Rupp 2006/2016 (s. o. Anm. 2), 18.

prozesse geprägt wurde.⁶ Als zentrale Impulse gelten zum einen die Initiative „Kirchen erzählen vom Glauben“ (1991)⁷ des Gemeindekollegs der VELKD sowie zum anderen frühere praxisorientierte Ansätze in nord- und ostdeutschen Gemeinden seit den 1970er- und 1980er-Jahren.⁸

Im westdeutschen Kontext markiert die Diskussion um die „Öffnung der Kirchen“ auf der Generalsynode 1986 einen entscheidenden Ausgangspunkt.⁹ In diesem Zusammenhang entstanden erste experimentelle Formate, in denen insbesondere pädagogisch und kunsthistorisch qualifizierte Akteurinnen versuchten, kirchliche Räume als Lernorte – vor allem für Schulgruppen – didaktisch zu erschließen. Parallel dazu lassen sich Vorläufer in museumspädagogischen sowie kunst- und symboldidaktischen Ansätzen erkennen.¹⁰

In der DDR entwickelte sich die Kirchenpädagogik unter den Bedingungen eines religionskritischen gesellschaftlichen Umfelds. Hier stand vor allem die kulturelle Vermittlung kirchlicher Tradition im Vordergrund¹¹, etwa im Rahmen touristischer Kirchenführungen. Nach der Wiedervereinigung führte der steigende Bedarf an qualifizierten Vermittlungsformaten zur Etablierung strukturierter Ausbildungsprogramme.¹² Mit der Gründung des Bundesverbandes Kirchenpädagogik e. V. im Jahr 2000 sowie der Einführung verbindlicher Qualitätsstandards und Zertifizierungen wurde die fortschreitende Professionalisierung der Disziplin maßgeblich vorangetrieben.¹³ Zudem führte die veränderte Wahrnehmung von Kirchenräumen, sowohl als touristische Orte als auch als Räume spiritueller Erfahrung, zu einem gesteigerten Bedarf an didaktisch fundierter Vermittlung.¹⁴

.....

6 Hartmut Rupp: Handbuch der Kirchenpädagogik, Bd. 2. Baustile wahrnehmen – Zielgruppen beachten – Methoden anwenden, Stuttgart 2017, 11.

7 Rupp 2006/2016 (s. o. Anm. 2), 10.

8 Dörnemann 2014 (s. o. Anm. 1), 26.

9 Birgit Neumann/Antje Rösener (Hg.): Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch, Gütersloh (2003) ⁴2009, 43.

10 Neumann/Rösener 2003 (s. o. Anm. 9), 41 f.

11 Rupp 2017 (s. o. Anm. 6), 11.

12 Neumann/Rösener 2003 (s. o. Anm. 9), 46.

13 Neumann/Rösener 2003 (s. o. Anm. 9), 47.

14 Neumann/Rösener 2003 (s. o. Anm. 9), 33.

2.3 Methoden

Die Kirchenpädagogik versteht sich nicht als reine Führung, sondern als inszenierte, subjektorientierte Begegnung mit dem Kirchenraum. Entsprechend sind ihre methodischen und didaktischen Ansätze nicht als starre Vorgaben konzipiert, sondern als flexible Leitlinien, die je nach Zielgruppe und Kontext angepasst werden.¹⁵ Ziel ist eine ganzheitliche Erschließung des Kirchenraums, die kognitive, sinnliche und emotionale Zugänge miteinander verbindet.¹⁶

Zentral ist dabei die Aktivierung der Teilnehmenden, denn Lernprozesse erfolgen primär durch eigenständiges Wahrnehmen, Erkunden, Deuten und Reflektieren. Methoden wie Beobachten, Erzählen, gestalterisches Arbeiten oder gemeinsames Entdecken fördern eine aktive Auseinandersetzung und ersetzen rein rezeptive Vermittlungsformen. Verschiedene Formen der Erkundung, wie informelle, emotionale, intellektuelle und integrative Zugänge, greifen ineinander und ermöglichen eine mehrdimensionale Annäherung.¹⁷

Zu den grundlegenden didaktischen Prinzipien zählt die schrittweise Erschließung „von außen nach innen“, die eine zunehmende Vertiefung der Wahrnehmung ermöglicht. Ebenso zentral ist die Ganzheitlichkeit, die den Einbezug aller Sinne sowie die Verbindung von kognitiven, emotionalen und praktischen Elementen betont. Erfahrungen entstehen dabei durch die Transformation von Empfindungen in reflektierte Deutungen. Entsprechend steht die subjektive Aneignung im Vordergrund, bei der individuelle Wahrnehmungen und Interpretationen aktiv gefördert werden.¹⁸

Methodisch lassen sich verschiedene Phasen unterscheiden, die jedoch nicht strikt voneinander getrennt sind, sondern ineinander übergehen. Dazu gehören zunächst Formen der Annäherung und Wahrnehmung, etwa durch äußere und innere Zugänge zum Kirchenraum sowie durch sinnliche Übun-

15 Rupp 2006/2016 (s. o. Anm. 2), 229.

16 Margarete Luise Goecke-Seischab, Jörg Ohlemacher: Kirchen erkunden, Kirchen erschließen. Ein Handbuch, Lahr 1988, 121.

17 Christina Brüll u. a.: Synagoge – Kirche – Moschee. Kulträume erfahren und Religionen entdecken, München 2005, 104.

18 Rupp 2006/2016 (s. o. Anm. 2), 230–232.

gen. Darauf aufbauend folgen Methoden des Deutens und Verstehens, die eine persönliche und existenzielle Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten ermöglichen. Ergänzend treten handlungsorientierte und kreative Verfahren, die das Erleben vertiefen und verdichten. Schließlich können, unter Berücksichtigung der jeweiligen Zielgruppe, auch Elemente liturgischen Handelns einbezogen werden, wobei eine didaktische Distanz zur eigentlichen religiösen Praxis gewahrt bleibt.¹⁹

Ergänzend lassen sich methodische Grundelemente identifizieren, die die Qualität der Kirchnererschließung sichern. Dazu zählt insbesondere die Verlangsamung, die bewusstes Wahrnehmen und Reflektieren ermöglicht.²⁰ Die Versinnlichung fördert die Wahrnehmung über verschiedene Sinne und erleichtert den Zugang zu abstrakten Inhalten. Die Fokussierung dient der gezielten Lenkung von Aufmerksamkeit durch dialogische und interaktive Verfahren. Schließlich zielt die Elementarisierung auf die Reduktion komplexer Inhalte auf wesentliche Aspekte, um eine verständliche und nachhaltige Vermittlung zu gewährleisten.²¹

Insgesamt zeichnen sich die Methoden der Kirchenpädagogik durch ihre Prozessorientierung, Subjektbezogenheit und Ganzheitlichkeit aus und tragen dazu bei, den Kirchenraum als Erfahrungs- und Bedeutungsraum erschließbar zu machen.

3 Raumdefinitionen der Kirchenräume

Zur Nachvollziehbarkeit der Ansätze der Kirchenpädagogik werden im Folgenden der evangelische und der katholische Kirchenraum näher definiert. Die Klärung des jeweiligen Raumverständnisses bildet eine wesentliche Grundlage für die Entwicklung und Anwendung entsprechender methodischer Zu-

19 Katja Boehme: Kirchenräume erschließen. Einführung in die Methode – Entstehung, Hintergründe, Ziele, in: Rendle, Ludwig (Hg.): Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht, München 2007, 236–243.

20 Rupp 2006/2016 (s. o. Anm. 2), 233.

21 Neumann/Rösener 2003 (s. o. Anm. 9), 70.

gänge. In der einschlägigen Literatur finden sich zahlreiche praxisorientierte Beispiele, die sich an konkreten liturgischen Gegenständen und räumlichen Elementen orientieren. Aufgrund der begrenzten Seitenzahl können diese im Rahmen der vorliegenden Arbeit jedoch nicht ausführlich dargestellt werden.

3.1 Evangelischer Kirchenraum

In der evangelischen Tradition wird keine Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Orten vorgenommen, da nach reformatorischem Verständnis kein Ort an sich heilig ist.²² Vielmehr gilt, dass Gottes Gegenwart nicht an bestimmte Räume gebunden ist.²³ Das Kirchengebäude besitzt daher keinen intrinsischen sakralen Charakter, sondern fungiert primär als funktionaler Rahmen für die Versammlung der Gemeinde.²⁴

Zentral ist dabei die gemeinschaftliche Ausübung des Glaubens, insbesondere im Gebet und in der Verkündigung des Wortes Gottes. Bereits Martin Luther betont, dass nicht der Ort, sondern das gemeinsame Gebet entscheidend für die Gottesbegegnung ist. Daraus ergibt sich eine theologische Relativierung des Raumes, die zu einer bewussten Entsakralisierung materieller Gegebenheiten führt.²⁵ Die reformatorische Kritik richtet sich insbesondere gegen eine Überbewertung äußerlicher und visueller Elemente zugunsten des Wortes Gottes als zentralem Merkmal der Kirche. Während sich die äußere Architektur häufig kaum von katholischen Kirchen unterscheidet, zeigt sich im Inneren eine deutliche Differenz.²⁶ Die Raumgestaltung ist durch Schlichtheit, funktionale Klarheit sowie eine Reduktion dekorativer Elemente geprägt. Ziel ist es, die Konzentration auf das Wesentliche (Wortverkündigung und Ge-

.....

22 Vgl. dazu den Beitrag von Bernd Schröder in diesem Band.

23 Ulrich Menzel: Evangelischer Kirchenraum als heiliger Raum? Erscheinung und Funktion einer Stader Stadtkirche, in: Klie, Thomas (Hg.): Kirchenpädagogik und Religionsunterricht. 12 Unterrichtseinheiten für alle Schulformen, Loccum 2001, 139–152, 140.

24 Neumann/Rösener 2003 (s. o. Anm. 9), 25.

25 Christoph Ricker: Brücke zwischen Sehen und Hören. Kirchenpädagogik und ihre Vermittlungsfunktionen, in: Thomas Klie (Hg.): Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, Münster 1998, 136–148, 139.

26 Rupp 2017 (s. o. Anm. 6), 93.

meinde) zu fördern.²⁷ Typisch ist eine zentralisierte Anordnung liturgischer Elemente, bei der Kanzel, Altar und Taufstätte häufig in einem sogenannten „Dreiklang“ nebeneinander positioniert sind. Eine zurückhaltende Verwendung von Bildern und Skulpturen reflektiert die reformatorische Bilderkritik.²⁸ Insgesamt führt die Aufwertung des Gottesdienstes bei gleichzeitiger Relativierung des sakralen Raumes dazu, dass evangelische Kirchengebäude auch für nicht-liturgische Veranstaltungen genutzt werden können.²⁹

3.2 Katholischer Kirchenraum

Im Unterschied zur evangelischen Theologie vertritt die katholische Theologie ein sakramentales Raumverständnis, das auf der realen Gegenwart Christi im Kirchenraum basiert.³⁰ Im Zentrum steht dabei die Eucharistie, in der Christus nach katholischem Verständnis in einzigartiger Weise wirklich und dauerhaft gegenwärtig ist. Sie bildet den Höhepunkt dieser Gegenwart und zugleich die Grundlage für die Sakralität des Kirchenraums.³¹ Durch diese sakramentale Präsenz wird die Kirche als heiliger Ort verstanden, der geweiht und von Gott erfüllt ist. Daraus ergibt sich, dass katholische Kirchenräume ausschließlich liturgischen Zwecken vorbehalten sind und nicht als Mehrzweckräume genutzt werden.³² Die sakrale Bedeutung spiegelt sich deutlich in der Ausstattung und Gestaltung katholischer Kirchen wider. Charakteristisch ist ein umfangreiches Bild- und Skulpturenprogramm mit Darstellungen von Christus, Maria und den Heiligen, was die bilderfreundliche Tradition des Katholizismus unterstreicht.³³ Zentrale liturgische Elemente sind der Altar sowie der Tabernakel. Auch die Anordnung des Gestühls unterscheidet sich von evangelischen Kirchen: Häufig ist es halbkreisförmig um den Altar ange-

.....
27 Brüll u. a. 2005 (s. o. Anm. 17), 37.

28 Rupp 2017 (s. o. Anm. 6), 93.

29 Neumann/Rösener 2003 (s. o. Anm. 9), 27.

30 Rupp 2006/2016 (s. o. Anm. 2), 24. Vgl. dazu den Beitrag von Katja Boehme in diesem Band.

31 Dörnemann 2014 (s. o. Anm. 1), 144.

32 Rupp 2017 (s. o. Anm. 6), 103.

33 Rupp 2006/2016 (s. o. Anm. 2), 188.

ordnet und mit Kniebänken ausgestattet, was die liturgische Ausrichtung und die Beteiligung der Gläubigen an der Eucharistie betont.³⁴ Die katholische Sakramentenlehre umfasst sieben Sakramente, die als sichtbare Heilszeichen der göttlichen Gnade verstanden werden und eng mit dem sakralen Charakter des Kirchenraums verbunden sind.³⁵

4 Die Moschee

4.1 Definition der Moschee auf theologischer Ebene

Die Moschee ist das zentrale Gotteshaus im Islam und dient als Ort des gemeinschaftlichen Gebets sowie weiterer religiöser Handlungen. Der arabische Begriff *Masdschid*³⁶ bedeutet „Ort der Niederwerfung“³⁷ und verweist damit unmittelbar auf die zentrale Praxis des Gebets. Im übertragenen Sinne wird die Moschee auch als „Haus Gottes“ (*baitullāh*) bezeichnet, wodurch Gläubige beim Betreten als Gäste Gottes gelten.³⁸ Als erstes Heiligtum des Islam gilt die Kaaba in Mekka, die im Koran als erstes für die Menschheit errichtetes Haus beschrieben wird.³⁹ Der Ursprung der Moschee als Bauform lässt sich auf das Wohnhaus des Propheten Muhammad in Medina zurückführen, das als Gebets- und Versammlungsort diente. Mit der Ausbreitung des Islam entstanden weitere Moscheen, die sich in ihrer Gestaltung an diesem Vorbild orientierten, jedoch je nach kulturellen, architektonischen und ökonomischen Bedingungen variieren konnten.⁴⁰ In vielen islamisch geprägten Regionen entwickelten sich Moscheen zu multifunktionalen Komplexen, die neben re-

34 Rupp 2006/2016 (s. o. Anm. 2), 93.

35 Dörnemann 2014 (s. o. Anm. 1), 144.

36 Amir Zaidan: *Fiqhul-‘ibadaat*. Einführung in die Modalitäten der rituellen Handlungen (Die islamologische Enzyklopädie Band 4), o. O. 2009, 164.

37 Markus Dreßler/Grit Klinkhammer: *Islam*, Berlin 2003, 66.

38 Zaidan 2009 (s. o. Anm. 36), 164.

39 Ali Özgür Özdil: *Moscheepädagogik im Islam*, in: Clauß Peter Sajak (Hg.): *Gotteshäuser. Entdecken – Deuten – Gestalten* (Lernen im Dialog Heft 1), Paderborn 2012, 21.

40 Brüll u. a. 2005 (s. o. Anm. 17), 40.

ligiösen auch soziale und bildungsbezogene Aufgaben erfüllen. Aus theologischer Perspektive besitzt die Moschee keinen sakralen Charakter im Sinne eines geweihten Ortes.⁴¹ Vielmehr dient sie als funktionaler Raum für die Versammlung der Gläubigen. Das Gebet ist grundsätzlich an keinen spezifischen Ort gebunden, da im islamischen Verständnis die gesamte Erde als Ort der Niederwerfung gilt. Entsprechend ist das Vorhandensein einer Moschee keine Voraussetzung für die Ausübung religiöser Praxis.⁴² Aus emotionaler Perspektive hingegen führen beispielsweise die islamischen Reinheitsvorschriften zu einer spezifischen Wahrnehmung von Räumlicher Sakralität, weshalb das Betreten der Moschee mit Schuhen als respektlos oder gar als Beleidigung empfunden werden könnte.

Darüber hinaus ist es Musliminnen und Muslimen grundsätzlich erlaubt, auch in anderen Gotteshäusern zu beten, sofern keine ablenkenden Darstellungen vorhanden sind. Dies korrespondiert mit der im Koran formulierten Wertschätzung und dem Schutz religiöser Stätten unterschiedlicher Glaubensrichtungen.⁴³ Trotz der fehlenden Sakralität kommt der Reinheit des Gebetsortes eine zentrale Bedeutung zu. Die Gewährleistung von Sauberkeit stellt eine grundlegende Voraussetzung für das Gebet dar und ist damit ein wesentliches Merkmal, das eine Moschee als solche definiert.⁴⁴

4.2 Die Innenausstattung der Moschee

Die Innenausstattung und Gestaltung von Moscheen in Deutschland folgt keinen strikt festgelegten religiösen Vorgaben, sondern hat sich historisch und funktional entwickelt. Grundsätzlich gilt, dass eine Moschee weder zwingend über eine Kuppel noch über ein Minarett verfügen muss, um ihre religiöse

.....
41 Dreßler/Klinkhammer 2003 (s. o. Anm. 37), 66.

42 Magarete Luise Goecke-Seischab, Frieder Harz: Räume erspüren. Bilder verstehen. Symbole erleben. Komm, wir entdecken eine Kirche. Tipps für Kindergarten, Grundschule und Familie, München 2001, 132.

43 Ali Özgür Özdi: Wenn sich die Moscheen öffnen. Moscheepädagogik in Deutschland – Eine praktische Einführung in den Islam, Religionspädagogik in einer multikulturellen Gesellschaft, Münster 2002, 29.

44 Zaidan 2009 (s. o. Anm. 36), 165.

Funktion zu erfüllen. Vielmehr dient sie primär als Ort der gemeinschaftlichen Organisation und des Gebets. Obwohl bestimmte Einrichtungsgegenstände typischerweise vorhanden sind, ist deren Fehlen nicht grundsätzlich hinderlich für die Ausübung religiöser Praktiken. Die konkrete Ausstattung variiert daher in Abhängigkeit von finanziellen Ressourcen sowie von gemeinschaftsspezifischen Präferenzen, ohne dass von einer „Vollständigkeit“ im normativen Sinne gesprochen werden kann. Unterschiedliche Einflussfaktoren führen dazu, dass sowohl die äußere Architektur als auch die Innenausstattung von Moscheen ein breites Spektrum umfassen können von funktional-minimalistischen Lösungen bis hin zu aufwendig gestalteten und reich verzierten Ausführungen. Hervorzuheben ist wieder, dass Moscheen im islamischen Verständnis nicht geweiht sind und daher keine eigenständige Sakralität im materiellen Sinne besitzen.

Zu den zentralen Elementen zählt die Gebetsnische (*miḥrāb*), die im Gebetsraum die Gebetsrichtung nach Mekka (*qibla*) anzeigt und als Orientierungspunkt für das gemeinschaftliche Gebet dient. Von hier aus leitet der Imam das Gebet. Obwohl der *miḥrāb* selbst keine sakrale Qualität besitzt, kommt der durch ihn markierten Gebetsrichtung eine hohe religiöse Bedeutung zu. Häufig ist die Nische kunstvoll gestaltet, etwa durch kalligrafische Verzierungen, florale Ornamente oder die Verwendung hochwertiger Materialien wie Marmor, Holz oder Keramik.⁴⁵ Unmittelbar neben der Gebetsnische befindet sich in der Regel die Predigtkanzel (*minbar*), von der aus insbesondere die Freitags- und Festtagspredigten gehalten werden. Ihre architektonische Gestaltung, wie etwa ein niedriger Zugang oder eine erhöhte Position, spiegelt symbolisch Demut sowie die kommunikative Funktion des Predigers wider.⁴⁶ Ergänzend dazu existiert mit dem *kursī* eine weitere Kanzelform, die vor allem für weniger formalisierte, nicht an bestimmte Gebete gebundene Ansprachen genutzt wird.⁴⁷

.....
45 Brüll u. a. 2005 (s. o. Anm. 17), 64.

46 Rupp 2017 (s. o. Anm. 6), 162.

47 Özdil 2012 (s. o. Anm. 43), 23.

Weitere funktionale Elemente umfassen unter anderem den Koranständer (*rahle*)⁴⁸, der das rezitierende Lesen des Korans erleichtert, erhöht und zugleich als Zeichen des Respekts dient, sowie den Platz des Gebetsrufers (*dhikka*), von dem aus organisatorische oder liturgische Aufgaben koordiniert werden können. Dabei sitzt man auf einem Podest mit Ballustrade.⁴⁹ Auch die Gebetskette (*tasbiḥ*), bestehend aus 33 oder 99 Perlen, ist ein verbreitetes Hilfsmittel für individuelle Frömmigkeitspraktiken, insbesondere zur Rezitation der Gottesnamen.⁵⁰

Eine zentrale Rolle kommt zudem dem Gebetsteppich (*sajjāda*) zu, der die notwendige Reinheit des Gebetsortes gewährleistet. Seine Gestaltung ist funktional geprägt, wobei dekorative Elemente bestimmten religiösen Vorgaben unterliegen, etwa dem Verzicht auf Darstellungen von Lebewesen.⁵¹ Diese Zurückhaltung spiegelt sich auch in der allgemeinen Innenraumgestaltung wider: Aufgrund des im Islam verbreiteten Bilderverbots (Abnikonismus) dominieren kalligrafische Inschriften, geometrische Muster und pflanzliche Ornamente das Erscheinungsbild von Moscheen. Figürliche Darstellungen oder Skulpturen sind hingegen unzulässig.⁵² Der Grad der Ausschmückung kann dabei stark variieren und ist häufig von den verfügbaren finanziellen Mitteln abhängig. Ergänzt wird die Innenausstattung durch Beleuchtungselemente, die sowohl funktionale als auch ästhetische Zwecke erfüllen,⁵³ sowie im weiteren architektonischen Kontext, durch das Minarett (*manāra*). Früher diente das Minarett in erster Linie dazu, den Gebetsruf akustisch zu verbreiten, doch diese Funktion hat es heute größtenteils eingebüßt. Heutzutage erfüllt es vor allem eine visuelle und symbolische Aufgabe und wird als charakteristisches Merkmal der Moscheearchitektur angesehen und ist in seiner Ausführung nicht standardisiert.⁵⁴

.....

48 Brüll u. a. 2005 (s. o. Anm. 17), 67.

49 Goecke-Seischab/Harz 2001 (s. o. Anm. 42), 134.

50 Ebd.

51 Rupp 2017 (s. o. Anm. 6), 162.

52 Brüll u. a. 2005 (s. o. Anm. 17), 65.

53 Brüll u. a. 2005 (s. o. Anm. 17), 67.

54 Brüll u. a. 2005 (s. o. Anm. 17), 40.

Insgesamt zeigt sich, dass die Ausstattung von Moscheen weniger durch verbindliche religiöse Normen als vielmehr durch funktionale Anforderungen, historische Entwicklungen und lokale Gegebenheiten geprägt ist. Die zuvor dargestellten Aspekte bilden zugleich eine wichtige Grundlage für das Verständnis der Moschee im Kontext religionspädagogischer Ansätze, da sie die räumlichen und symbolischen Rahmenbedingungen religiöser Praxis nachvollziehbar machen.

4.3 Funktionen der Moscheen in Deutschland

Moscheen können als polyfunktionale Einrichtungen verstanden werden, die sich an den vielfältigen Lebensrealitäten muslimischer Gemeinschaften orientieren. Sie besitzen keinen sakralen Charakter im engeren Sinne, sondern fungieren zugleich als religiöse, soziale und kulturelle Räume. Die bis heute gültige Gestalt der Moschee ist relativ Anpassungs- und Erweiterungsfähig.⁵⁵ Insbesondere die sogenannten „Hinterhofmoscheen“ zeichneten sich durch eine an den Bedürfnissen muslimischer Migrantinnen und Migranten ausgerichtete Struktur aus.⁵⁶ Während sie äußerlich oft unauffällig erscheinen, entfalten sie im Inneren ein differenziertes Gemeindeleben. Im Unterschied zu Moscheen in mehrheitlich muslimischen Ländern übernehmen sie häufig zusätzliche Funktionen, da entsprechende soziale und kulturelle Institutionen im Umfeld fehlen. Ursprünglich lag ein Schwerpunkt der Moscheevereine auf der religiösen Unterweisung von Kindern und Jugendlichen. Im Zuge ihrer Weiterentwicklung erweiterten sich die Aufgabenbereiche jedoch um zahlreiche Bildungs- und Sozialangebote.⁵⁷ Dazu zählen unter anderem Sprach- und Alphabetisierungskurse, Nachhilfeprogramme sowie Maßnahmen zur beruflichen und sozialen Integration. Ergänzend entstanden Einrichtungen, wie Lebensmittelgeschäfte mit islamkonformen Produkten sowie Cafés und

.....
55 Klaus Leggewie u. a.: Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis, Düsseldorf 2001, 24.

56 Bärbel Beinbauer-Köhler/Klaus Leggewie: Moscheen in Deutschland – religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung, München 2009, 28.

57 Rauf Ceylan/Michael Kiefer: Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland, Eine historische und systematische Einführung, Bonn 2016, 120.

Begegnungsräume, die der Pflege sozialer Kontakte dienen.⁵⁸ Darüber hinaus übernehmen Moscheevereine wichtige Funktionen im Bereich der Seelsorge und Alltagsbewältigung, etwa durch Beratungsangebote, Mediation oder Unterstützung bei familiären Anliegen. Auch die Organisation von Bestattungen und religiösen Ritualen stellt einen zentralen Bestandteil ihres Aufgabenfeldes dar. Insgesamt fungieren Moscheen vielfach als soziale Zentren, in denen religiöse, kulturelle und gemeinschaftliche Aktivitäten gebündelt werden.⁵⁹

5 Zwischenfazit: Vergleich religiöser Raumkonzepte: Evangelische Kirche, katholische Kirche und Moschee

Die unterschiedlichen Raumverständnisse in evangelischer, katholischer und islamischer Tradition verdeutlichen grundlegende theologische Differenzen im Umgang mit sakralen Orten. Während alle drei Religionen spezifische Versammlungsorte für die gemeinschaftliche Religionsausübung kennen, unterscheiden sie sich deutlich in der Zuschreibung von Heiligkeit und Funktion dieser Räume.

In der evangelischen Tradition wird dem Kirchenraum keine inhärente Sakralität zugeschrieben. Entscheidend ist nicht der Ort, sondern die gemeinschaftliche Verkündigung des Wortes Gottes und das Gebet. Der Kirchenraum fungiert daher primär als funktionaler Versammlungsort der Gemeinde. Diese Entsakralisierung spiegelt sich in einer schlichten, auf das Wesentliche reduzierten Gestaltung wider, die die Konzentration auf Predigt und Gemeinschaft fördert.

Demgegenüber steht das katholische Verständnis eines sakralen Raumes, das wesentlich durch die Eucharistie geprägt ist. Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie begründet die Heiligkeit des Kirchenraums, der als geweihter Ort ausschließlich liturgischen Handlungen vorbehalten ist. Diese Sakralität manifestiert sich in einer reichen Ausstattung, der zentralen Stellung von Altar und Tabernakel sowie einer stärker symbolisch und rituell geprägten Raumordnung.

.....
⁵⁸ Leggewie u. a. 2001 (s. o. Anm. 55), 29.

⁵⁹ Ceylan/Kiefer 2016 (s. o. Anm. 57), 121.

Im islamischen Kontext weist die Moschee hingegen erneut ein funktionales Raumverständnis auf, das jedoch anders begründet ist als im Protestantismus. Zwar dient die Moschee als zentraler Ort des gemeinschaftlichen Gebets, sie besitzt jedoch keinen sakralen Status im Sinne eines geweihten Ortes. Nach islamischem Verständnis ist das Gebet grundsätzlich ortsunabhängig, da die gesamte Erde als geeigneter Ort der Niederwerfung gilt. Die Moschee übernimmt somit vor allem eine gemeinschaftsstiftende sowie religiös-praktische und häufig auch soziale Funktion.

6 Impulse aus der Kirchenpädagogik: Mögliche Methoden für die Moscheeraumpädagogik

Im Kontext der Moscheeraumpädagogik eröffnet die Auseinandersetzung mit der Kirchenpädagogik den Zugang zu etablierten Leitlinien und methodischen Ansätzen, die auf andere religiöse Kontexte übertragbar sind. Die in der Kirchenpädagogik entwickelten Konzepte können demnach als grundlegende Orientierung und methodische Basis für die Ausgestaltung moscheeraumpädagogischer Ansätze herangezogen werden.

Aufgrund der begrenzten Seitenzahl werden in diesem Kapitel ausgewählte Methoden exemplarisch anhand praktischer Anwendungen im Moscheeraum dargestellt.

Die Methodischen und didaktischen Ansätze können auch in der Moschee als flexible Leitlinien angepasst werden. Somit resultiert im Kontext des Moscheeraums eine ganzheitliche Erschließung. Die Innengestaltung und die Utensilien der Moschee bieten die Möglichkeit der aktiven Auseinandersetzung durch Erkundung, Deutung und Reflexion.

Bereits vor dem Betreten der Moschee können erste visuelle Eindrücke gewonnen werden. Dieser Prozess wird als „emotionale Vorbereitung durch die Schulung der Sinne“⁶⁰ beschrieben. In diesem Zusammenhang kann auch reflektiert werden, warum das Ausziehen der Schuhe am Eingang erforderlich

.....
60 Efdal Nur Tuğrul: Die Moscheeführung: Eine qualitative Forschung zur Konzeptentwicklung in Auseinandersetzung mit der Kirchenpädagogik, Wiesbaden 2023, 87.

ist und welche funktionalen sowie symbolischen Bedeutungen damit verbunden sind.

Die Annäherung von innen⁶¹ fokussiert insbesondere die sinnliche Wahrnehmung. Akustische Eindrücke entstehen beispielsweise durch den Gebetsruf, die Rezitation des Korans oder die besondere Raumakustik. Visuelle Wahrnehmung kann durch die gezielte Betrachtung von Details wie Kalligrafien, Ornamenten und Verzierungen geschult werden. Ergänzend kann das Nachzeichnen arabischer Schriftzeichen als didaktische Übung dienen, sofern entsprechende Vorkenntnisse vorhanden sind. Auch Lichtverhältnisse und deren Bedeutung können in die Betrachtung einbezogen werden.⁶² Der Geruchssinn lässt sich durch typische Düfte im Moscheeraum ansprechen, etwa durch parfümierte Teppiche oder den Geruch von Tee, der kulturelle Aspekte muslimischen Lebens widerspiegelt. Die haptische Wahrnehmung eröffnet vielfältige Möglichkeiten, da Moscheen im Gegensatz zu sakral aufgeladenen Räumen anderer Religionen eine weitgehende Berührbarkeit der Ausstattung erlauben. So können Besucherinnen und Besucher problemlos ausgewählte Elemente des Raums erkunden.⁶³ Im Rahmen interpretativer Methoden (Deuten, Verstehen, Wissen) können religiöse Symbole erschlossen werden, wie die Gebetskette als Verweis auf die 99 Namen Gottes oder die symbolische Bedeutung architektonischer Elemente wie der Kanzel. Auch die Struktur und Funktion von Gebetszeiten lassen sich anhand entsprechender Materialien nachvollziehen. Handlungsorientierte Methoden ermöglichen erfahrungsbasiertes Lernen, beispielsweise durch die thematische Einbindung der rituellen Waschung, bei der sowohl praktische Durchführung als auch symbolische Bedeutung vermittelt werden. Die Methode der Einladung zum Mitvollzug⁶⁴ durch das Nachahmen von Gebetshaltungen, wird unterschiedlich bewertet und bewegt sich im Spannungsfeld zwischen didaktischem Nutzen und dem Anspruch auf religiöse Authentizität. Weitere methodische

61 Boehme 2007 (s.o. Anm. 19).

62 Tuğrul 2023 (s.o. Anm. 60), 87.

63 Ebd.

64 Laura Kirchner: Kirchenpädagogik – Lernort Kirche. Aufgaben und Ziele kirchenpädagogischer Arbeit, Norderstedt 2011, 17.

Zugänge umfassen die Verlangsamung der Wahrnehmung sowie die Arbeit mit ausgewählten Objekten. Eine geeignete praktische Umsetzung besteht darin, ausgewählte Inventargegenstände zu betrachten, zu beschreiben und inhaltlich zu erschließen. Hierzu zählen beispielsweise die Gebetskette, eine Miniatur der Kaaba, Kleidungsstücke des Imams, Bücher, das Kopftuch, der Koranständer, das Mikrofon sowie die Gebetsteppiche. Die Besucherinnen und Besucher formulieren zunächst eigene Beobachtungen und Deutungen hinsichtlich Funktion und Bedeutung der Objekte, die anschließend durch fachliche Erläuterungen ergänzt werden.⁶⁵

Methoden wie Fokussierung⁶⁶ und Elementarisierung⁶⁷ zielen darauf ab, komplexe Inhalte auf wesentliche Aspekte zu reduzieren und zugänglich zu machen. Die Fokussierung kann beispielsweise durch einen stillen Impuls in Form eines zentral platzierten Satzes wie „Moschee ist für mich ...“ ermöglicht werden. Der stille Impuls lenkt somit die Aufmerksamkeit zunächst auf die individuelle Deutung. Die Elementarisierung kann exemplarisch an der Gebetsnische erfolgen, über die zentrale Elemente wie das Gebet und die fünf Säulen des Islam erschlossen werden.⁶⁸

7 Fazit

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass die Kirchenpädagogik als etablierte Teildisziplin der Religionspädagogik über ein differenziertes methodisches und didaktisches Instrumentarium verfügt, das sich grundsätzlich auch für andere religiöse Räume fruchtbar machen lässt. Insbesondere ihre subjektorientierten, ganzheitlichen und prozessorientierten Zugänge bieten wertvolle Anknüpfungspunkte für die Entwicklung einer Moscheeraumpädagogik.

Der Vergleich der religiösen Raumkonzepte verdeutlicht jedoch, dass eine direkte Übertragung nicht ohne Weiteres möglich ist, da die theologischen

.....
65 Tuğrul 2023 (s. o. Anm. 60), 88–89.

66 Neumann/Rösener 2003 (s. o. Anm. 9), 70.

67 Neumann/Rösener 2003 (s. o. Anm. 9), 71.

68 Tuğrul 2023 (s. o. Anm. 60), 89.

Grundlagen erheblich variieren. Während der katholische Kirchenraum durch eine ausgeprägte Sakralität gekennzeichnet ist und der evangelische Raum eine funktionale, aber dennoch liturgisch geprägte Bedeutung besitzt, zeichnet sich die Moschee durch ein nicht-sakrales, jedoch stark gemeinschaftsorientiertes Raumverständnis aus. Diese Besonderheit eröffnet einerseits größere methodische Freiräume, etwa im Hinblick auf die Berührbarkeit von Objekten oder handlungsorientierte Zugänge. Andererseits erfordert sie eine differenzierte didaktische Sensibilität, um religiöse Bedeutungen angemessen zu vermitteln und zugleich respektvoll mit den Glaubenspraxen umzugehen.

Die exemplarisch dargestellten methodischen Ansätze zeigen, dass insbesondere sinnliche Wahrnehmung, eigenständige Erkundung sowie interpretative und handlungsorientierte Verfahren geeignet sind, den Moscheeraum als Lern- und Erfahrungsort zu erschließen.

Die Übertragung kirchenpädagogischer Methoden auf den Moscheeraum könnte auch mit Spannungen verbunden sein, die aus unterschiedlichen theologischen und didaktischen Voraussetzungen resultieren. Während Kirchenpädagogik stark mit Bildern, Symbolen und subjektiven Zugängen arbeitet, ist die Moschee eher anikonisch, funktional und stärker an rituelle Praxis gebunden. Zudem stehen im islamischen Kontext normative Vorgaben und gemeinschaftliche Strukturen stärker im Vordergrund. Auch die Zielperspektiven unterscheiden sich: Statt offener Deutung liegt der Fokus häufig stärker auf Praxis und Zugehörigkeit. Eine Übertragung ist daher nur sinnvoll, wenn die Methoden kontextsensibel angepasst werden.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Entwicklung einer Moscheeraumpädagogik ein vielversprechendes Feld darstellt, das sowohl religionspädagogisches als auch interkulturelles Potenzial besitzt. Die Kirchenpädagogik kann hierfür wichtige Impulse liefern, bedarf jedoch einer kontextsensiblen Anpassung an die spezifischen theologischen und praktischen Gegebenheiten des Islam. Weitere Forschung und praxisorientierte Erprobung sind erforderlich, um diesen Ansatz systematisch weiterzuentwickeln und nachhaltig zu etablieren.

Raum, katholisch

Seit einigen Jahren kommt in die katholische Theologie des Raumes Bewegung: Der ‚*spacial turn*‘ der Kulturwissenschaften, der seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts den Blick auf die Kategorie ‚Raum‘ verändert hat, wird auch von Seiten katholischer Theologinnen und Theologen als Herausforderung wahr- und angenommen.

Dabei sind verschiedene Perspektiven leitend, wie z. B. das Anliegen, den in der Liturgie seit Anfang des Christentums bestimmenden Faktor Zeit um den Faktor *Raum* zu ergänzen¹ oder durch die Reflexion der Kategorie des Raumes dazu beizutragen, die Klassifizierung des Christentums als Buchreligion zu relativieren.² Unabhängig aber von ihrer jeweiligen Zielsetzung bleibt der ‚*spacial turn*‘ für die Theologie „insofern seit Längerem herausfordernde Inspiration, als biblisch begründeter Glaube G_{tt} als Raum und Zeit begründend, erhaltend und in sich ‚einbergend‘ versteht.“³

1 Raum – Container oder Konstrukt?

Theologischen Ansätzen einer Topos-Theologie ist es gemeinsam,⁴ dass sie die Herausforderung annehmen, Raum nicht (mehr) im Sinne eines geometrisch-

.....
1 Vgl. Angela Kaupp (Hg.): Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge, Ostfildern 2016.

2 Vgl. Christian Cebulj/Christian Höger/Margit Wasmaier-Sailer (Hg.): Topo-Theologie. Religion und Raum, Freiburg, Basel, Wien 2024.

3 Katharina Karl/Stephan Winter: Einführung, in: Katharina Karl/Stephan Winter (Hg.): Gott im Raum?! Theologie und „spatial turn“. Aktuelle Perspektiven, Münster 2021, 7–18, hier: 10.

4 Vgl. auch Mirja Kutzer/Ilse Müllner/Annegret Reese-Schnitker (Hg.): Heilige Räume. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft, Stuttgart 2024; das Themenheft

euklidischen ‚Containers‘ zu verstehen, sondern sich damit auseinandersetzen, dass Raum prozesshaft und dynamisch durch „relationale (An-)Ordnung sozialer Güter und Menschen (Lebewesen) an Orten“⁵ konstituiert wird. Mehr noch als bei einem dreidimensionalen Raumverständnis wird bei einem solchen beziehungsgeprägten (‚relationalem‘) Raumverständnis deutlich, dass ‚Raum‘ (ebenso wie ‚Zeit‘) ein fundamental anthropologischer Faktor ist.

Im Unterschied und ergänzend aber zu kulturwissenschaftlichen Raumkonzepten, die ausschließlich die anthropologische Ebene der Raumkonstitution behandeln, ist aus theologischer Perspektive nicht nur der Mensch raum-konstituierender Akteur. „Weil nach biblischem Glauben Gott Raum und Zeit begründet, erhält und in ihnen präsent ist,“⁶ kann Gott als ursächlich Handelnder am und im Raum aus theologischer Perspektive nicht ausgeklammert werden. Aus der Perspektive der Theologie muss daher davon ausgegangen werden, „dass sich hier Gott als raumgebende, erhaltende und endzeitliche Raumtransformation verheißende Größe (als umfassendster *Thirdspace*) zeigt.“⁷ Wird antizipiert dass „Gott [...] eine diskursive Größe“⁸ ist, dann gilt es auch, ihn „einzuräumen“,⁹ ihm somit als jeher Raum-schaffenden (Gen 1), Raum-gebenden (Gen 2) und Raum-konstituierenden Konstrukteur den ihm entsprechenden Raum zuzugestehen.

Die beiden Faktoren, die der Raumsoziologin Martina Löw zufolge Raum schaffend wirksam sind, sind die bewusste Platzierung (sic!) von Gegenständen, Lebewesen und des platzierenden Individuums selbst (= *Spacing*) und die bewusste Gruppierung dieser Elemente (= *Syntheseleistung*) an einem (geo-

Deutscher Katecheten-Verein e.V. (Hg.): Räume, Ostfildern 2025, sowie Publikationen evangelischer Autoren, wie z.B. Thomas Erne/Peter Schütz: Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen 2010 und den Beitrag zum evangelischen Raumverständnis in diesem Band.

5 Martina Löw: Raumsoziologie, Frankfurt am Main 2017, 224.

6 Vgl. Klappentext von: Katharina Karl/Stephan Winter (Hg.): Gott im Raum?! (wie Anm. 3).

7 Stephan Winter: God – located!? Liturgiewissenschaft als Sakraltopographie, in: Karl/Winter 2021 (s. o. Anm. 3), 261–290, hier: 270.

8 Vgl. Hans-Joachim Sander: Gott einräumen. Die gravierende Ohnmacht des Glaubens, in: Karl/Winter 2021 (s. o. Anm. 3), 119–146, hier: 142.

9 Vgl. Sander 2021 (s. o. Anm. 8), 144.

graphisch bestimmbar) Ort.¹⁰ Mit dieser Sichtweise auf ‚Raum‘ wird ihm Beziehungsqualität, Prozesshaftigkeit und Dynamik zugesprochen – alles Faktoren, die, wie hier gezeigt werden wird, schon seit Beginn des Christentums maßgeblich für das Selbstverständnis des Christseins waren, aber durchaus im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder von einem statischen Raumverständnis im Sinne eines hierarchisch gestaffelten Behälters überdeckt wurde.

2 Raum – Statisch oder prozessual?

Etymologisch kommt der prozessual-dynamische Charakter eines kirchlichen Raumverständnisses bereits im griechischen Wort für Kirche (gr. *kyriake*) zum Ausdruck, das im Urchristentum nicht den statischen kirchlichen Bau, sondern die dem Herrn (*Kyrios*) zugehörige gläubige Gemeinde (Mt 18,20) bezeichnete, die sich aus „lebendigen Steinen“ (1 Petr 2,4–6) zusammensetzte und als *ek-klesia* (frz. *église*), d. h. als *Heraus- bzw. Zusammengerufene* zu Lobpreis und zur Feier der Eucharistie an einem Ort zusammenkam (Apg 4,31). Durch diese soziale Aktion der liturgischen Feier wurde ein dynamischer gottesdienstlicher Raum konstituiert, in welchem sich die Gläubigen zueinander und zu Gott relational anordneten und Kirche als Beziehungsraum konstituierten.¹¹ Der tatsächliche geographische Ort dieser rituellen Raumkonstitution war dabei sekundär. Denn den neutestamentlichen Zeugnissen zufolge boten die verschiedensten, bereits vorhandenen Orte den frühen Christen die Möglichkeit einer gottesdienstlichen Raumkonstitution, so z. B. Synagogen (Apg 9,20), private Häuser (Apg 12,12; Röm 16,3–5; Kol 4,15) oder auch der Tempel (Apg 2,46).¹²

10 Vgl. Löw 2017 (s. o. Anm. 5) im Gefolge von Henri Lefebvre und Edward Soja.

11 Vgl. Löw 2017 (s. o. Anm. 5) im Gefolge von Henri Lefebvre und Edward Soja.

12 Vgl. Katja Boehme: Kirchenraumpädagogik/Kirchenpädagogik (2020), in: Heike Lindner/Mirjam Zimmermann (Hg.): Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet (ab 2015), Stuttgart, hier: 1.

3 Raum – Sakral oder Säkular?

Die Dynamik der Relation zwischen Gott und Mensch hat nach christlichem Verständnis ihren Kulminationspunkt in der Inkarnation, der Menschwerdung des Gottessohnes.¹³ Mit dieser horizontal-anthropologischen sowie vertikal-theologischen Relation wird ein prozesshafter dreidimensionaler (Beziehungs-)Raum konstituiert. Denn zum einen verbindet ein solcher Raum den einzelnen Menschen mit Gott. Zugleich hat ein solcher Beziehungsraum eine immanent soziale Relevanz, weil diese Verbindung zwischen Gott und Mensch zugleich auch die Gemeinschaft der Gläubigen konstituiert. Diese Gemeinschaft, die Kirche, hat sakramentalen Charakter, weil sie sich als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1)¹⁴ versteht.

Liturgischer Brennpunkt dieser ‚innigsten Vereinigung‘ im Kirchenraum ist der Altar. Daher wird die Heiligkeit eines Kirchenbaus nach katholischem Verständnis durch die Altarweihe grundgelegt und durch die Eucharistiefeier vollendet. Das heißt, dass erst durch die Weihe *und* den Vollzug der Eucharistiefeier (und der übrigen Sakramente) als relationalem Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch in der Feier der Gegenwart Christi dem katholischen Kirchenraum Heiligkeit zugesprochen wird.¹⁵ „Seine Sakralität gründet in der Heiligkeit der Versammlung und der durch sie vollzogenen Feier sowie in der Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament.“¹⁶

In diesem Sinne wohnt durch diese relationale (An-)Ordnung dem Kirchenraum ein prozessualer Moment mit implizit diakonischer Dimension in-

.....
13 Vgl. Karl/Winter 2021 (s. o. Anm. 3), 10.

14 II. Vatikanische Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen Gentium, zit. nach Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils ; allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister, Freiburg, Br., Basel, Wien ³⁵2008 (1966), 123.

15 Vgl. Reiner Kaczynski: Kirchweihe, in: Walter Kasper/Konrad Baumgartner/Horst Bürkle/Klaus u. a. Ganzer (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. Kirchengeschichte bis Maximilianus, Freiburg im Breisgau ³2006, 102–104, hier: 103.

16 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen 2003, 11.

ne,¹⁷ der dazu dient, den Menschen zum „Heiligen zu führen“.¹⁸ Die Heiligkeit des Kirchenraumes ist somit eine „personale Kategorie“¹⁹ und von daher jeher ein sozial-relational und dynamisch-prozesshaft konstituierter Raum von theologischer und anthropologischer Relevanz, in welchem Mensch und Gott ko-konstruierend wirken.

Ein rein anthropologisches Verständnis von ‚Heiligkeit‘ eines Raumes, das davon ausgeht, dass letztlich alles, „was uns unbedingt angeht“ (Paul Tillich) heilig ist,²⁰ hat zwar den Vorteil, dass alle Erscheinungsweisen des Profanen eine sakrale Aufladung erfahren können.²¹ Als Konsequenz bedeutet ein solch ein funktionales Heiligkeitsverständnis aber, dass die Unterscheidung zwischen *Profanum* und *Sacrum*, die seit Menschengedenken gemacht wird, um zwischen säkular-weltlichen Orten und Orten mit Transzendenzbezug zu unterscheiden, auf horizontal-anthropologischer Ebene eingeebnet wird.²² Wie nicht zuletzt viele Mystiker belegen, können selbstverständlich alle Orte, auch profane Räume, zu Orten der Theophanie werden²³ – diese werden es

.....
17 Vgl. Albert Gerhards/Reinhold Boschki: Mensch – Raum – Gott. In der Kirchenraumpädagogik geschieht Begegnung, in: Herder Korrespondenz Spezial. 2011, 51–55, hier: 53.

18 Holger Dörnemann: Kirchenpädagogik, Berlin 2014, 256.

19 Gerhards/Boschki 2011 (s. o. Anm. 17), 52. Vgl. zum vorangehenden Abschnitt Boehme 2020 (s. o. Anm. 12), 2.

20 Hans Mendl plädiert für einen funktionalen Heiligkeitsbegriff, um Lebensnähe des ‚Heiligen‘ zu gewinnen (vgl. Anm. 21). Zur Diskussion des funktionalen Religionsbegriffs vgl. Katja Boehme: Interreligiöses Begegnungslernen. Grundlegung einer fächerkooperierenden Didaktik von Weltansichten, Freiburg 2023 (Open Access 2025), 67–72, 126.

21 Vgl. Hans Mendl: Taschenlexikon Religionsdidaktik, München 2019, 247, zit. nach Hans Mendl/Rudolf Sitzberger: Praxishandbuch Kirchenraumpädagogik. Heilige Räume erleben und verstehen, Babenhausen 2023, 10.

22 Ein solchermaßen weit gefasster Begriff von ‚heilig‘ erschwert zudem, in angemessener Differenziertheit wahrzunehmen, dass es Konfessionen und Religionen gibt, die ihre Kultgebäude (z. B. Moschee oder ev. Kirchenbau) nicht als ‚heilige‘ Räume verstehen. In dieser Hinsicht irritiert leider auch die pauschale Verwendung des Begriffs ‚Sakralräume‘.

23 Vgl. z. B. Margit Eckholt: Stadt – Räume – Frieden. Theologie im Dienst ökologischer Räume und interkultureller citizenship, in: Karl/Winter 2017 (s. o. Anm. 3), 95–118; Christian Cebulj/Anna-Lena Jahn: Kulturerbe als Kommunikations-Raum. Religion als Bildungsdomäne im Tourismus, in: Christian Cebulj/Christian Höger/Margit Wasmaier-Sailer (Hg.): Topo-Theologie. Religion und Raum, Freiburg, Basel, Wien 2024, 223–246.

aber deswegen, weil Gott als Akteur ‚im Spiel‘ ist, und nicht deswegen, weil der Mensch erklärt, was ihn, wie z. B. ein Fußballspiel, „unmittelbar angeht“.

4 Raum – substanziell oder phänomenologisch?

Die ‚Heiligkeit‘ des katholischen Kirchenraumes setzt nicht notwendig ein ontologisch-substanzielles Denken voraus, das in religionspädagogischen Gesprächen zwischen Juden, Christen und Muslimen ohnehin nicht anschlussfähig wäre.²⁴ Vielmehr ist ein phänomenologischer Zugang hilfreich, der die Intention hat, im Prozess der Wahrnehmung einen Gegenstand so authentisch wie möglich, das heißt, in seinem Wesen, zu erfassen.²⁵ Eine solche Absicht des Bewusstseins und der Reflexion (*Intentionalität*) fragt danach, wie etwas von sich selbst her dem Bewusstsein zeigt.²⁶ Eine solche phänomenologische Kirchenraumpädagogik kann in diesem Sinne die Wahrnehmungskompetenz von Schülerinnen und Schülern fördern, weil sie sich über die (möglichst Vorurteils-befreite) *Anschauung* Phänomenen nähert, die ganzheitlich, mit ‚Kopf, Herz und Hand‘ den Phänomenen von Gotteshäusern nachgeht. Auf diese Weise wird sowohl der motivationale Reiz von Phänomenen didaktisch aufgegriffen, als auch die Lebenswelt und -wahrnehmung der Heranwachsenden zum Ausgangspunkt der Begegnung mit Kirchenräumen (und mit profanen Räumen!) genutzt.

Ein raumsoziologischer Ansatz eignet sich auch für einen ökumenischen Brückenschlag zu einem evangelischem Kirchenraumverständnis,²⁷ für welches „gottesdienstliches Geschehen [...] raumabhängig und raumproduktiv

.....
24 Vgl. Boehme 2020 (s. o. Anm. 12), 2.

25 Zum hier vorgeschlagenen phänomenologischen Religionsbegriff im Gefolge von E. Husserl vgl. Boehme, Interreligiöses Begegnungslernen (wie Anm. 20), 77–105.

26 Vgl. Boehme 2023 (s. o. Anm. 20), 79; Fußnote 95.

27 Vgl. z. B. Elisabeth Joof: Heiligung des Raumes. Raumtheologische Überlegungen zu einem protestantischen Heiligungsbegriff, in: Christoph Sigris/Simon Hofstetter (Hg.): Kirchen – Bildung – Raum. Beiträge zu einer aktuellen Debatte, Zürich 2014, 43–58; Birgit Sandler-Koschel: In Kommunikation mit Wort und Raum. Bibelorientierte Kirchenpädagogik in einer pluralen Kirche und Gesellschaft, Göttingen 2016, 151–154.

zugleich“²⁸ ist und es von daher wagt, von „einer Heiligung [der Räume] durch die in ihnen enthaltene symbolische Potenz, durch den darin manifest gewordenen Glauben“²⁹ zu sprechen. Schließlich böte ein raumsoziologischer Ansatz, der sich (Gottes-)Räumen auch anderer Religionsgemeinschaften phänomenologisch so nähern will, wie sich „von sich selbst her“ dem Bewusstsein zeigen (E. Husserl), die Möglichkeiten einer Rahmentheorie für eine Synagogen-Moschee-Kirchen-Didaktik.³⁰

5 Raum – ewig oder historisch?

Noch unter Kaiser Diokletian (243–313) wurden die Christen im römischen Reich verfolgt und ihre Kultstätten gemäß kaiserlichem Erlass zerstört. Von einer ersten Phase des öffentlichen Kirchenbaus kann daher erst im 4. Jahrhundert unter Kaiser Konstantin (285–337) die Rede sein, der in seinem sog. Toleranzreskript von 313 das Christentum als eine der Staatsreligionen anerkannte.

Die Förderung des Kirchenbaus durch den Staat bewirkte große Veränderungen in allen Bereichen der bis dahin schwer verfolgten Kirche. Kaiser Konstantin ließ für den Bischof von Rom die Lateranbasilika erbauen und errichtete eine Basilika über dem vermuteten Grab des hl. Petrus. Für diese Bauten nahm sich Konstantin nicht den paganen Tempel, sondern die profane Bauform der Basilika zum Vorbild, die im römischen Reich als Versammlungs-, Gerichts-, Audienz- oder Markthalle diente.

Damit wurde die profane Bauform der Basilika, die sich bis heute als eine mögliche Bauform für Kirchen erhalten hat, in gewisser Weise sakralisiert. Andererseits wurden durch diese Bauform im Kirchenbau weltliche Strukturen wirksam, die durch die Architektur der basilikalischen Grundform gegeben waren: Die Apsis, Sitz des Kaisers in der profanen Audienz- oder Gerichtshal-

.....
 28 Klaus Raschzok: „... geöffnet, für alle übrigen“ (Heinrich Böll). Evangelische Kirchenbauten im Spannungsfeld von Religion und Gesellschaft, in: Hanns Kerner (Hg.): Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane [Symposion des Nürnberger Gottesdienst-Instituts, das vom 22.–24. Oktober 2007 in Pullach stattgefunden hat], Leipzig 2008, 17–34, hier: 31.

29 Joß 2014 (s. o. Anm. 27), 57.

30 Vgl. Boehme 2020 (s. o. Anm. 12), 2.

le, wurde nun zum Ort des Bischofssitzes (*kathedra*), dem der *Altar* als Ort der Eucharistiefeier räumlich vorgeordnet war. Dieser war Ziel des Weges, den die Gläubigen vom pro-fanen Bereich durch den Vorhof in den heiligen Bereich (*Fanum*) durchschritten. Der Altar war aber, zumeist zusammen mit dem *Ambo* (dem Ort des Gotteswortes), vom Volk mit einem *Lettner* getrennt. Nur Getaufte waren bis vor den Altar und zur Eucharistiefeier zugelassen. Katechumenen mussten, solange sie noch nicht getauft waren, in den Räumen des Vorhofes verbleiben. Die soziale Interaktion des ‚Zusammenkommens‘ und der Beziehungsaufnahme mit Gott war somit durch die Wegekirche nun architektonisch in (hierarchisch gestufte) Bahnen gelenkt.

Die dynamische Raumkonstitution in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums wurde durch den Kirchenbau nun statisch und konstituierte sich (auch) durch Inklusion und Exklusion und hierarchischer Staffellung von Oben und Unten sowie Vorne und Hinten. In dieser Zeit wurde die eher dynamische soziale Relationalität von Kirche hierarchisch gegliedert und kirchlichen Ämtern (Diakone, Priester, Bischof) zugeordnet, was sich wiederum auch in der Architektur von Kirchen zeigte. Kirchengemeinde und Kirchenbau wurden in diesem Sinne symbolisch in Beziehung gesetzt, wofür die Beschreibung der Einweihung der Basilika von Tyrus 314/315 von Bischof Eusebius von Cäsarea (265–339) ein erstes Zeugnis gibt.

Die durch die Architektur manifestierte Inklusion und Exklusion verleitete zudem dazu, Kirche und Kirchenraum als statisches ‚Behältnis‘ zu verstehen und das dynamisch Prozesshafte der Kirche eines wandernden Gottesvolkes zu vernachlässigen. Viele romanische Kirchen, die häufig als Wehrkirchen ausgeführt wurden, wurden in diesem Sinne als sichere Burg Gottes gedeutet; barocke Kirchen wollten in ihrem Innenraum das Himmelreich auf Erden abbilden und Kirchen in historisierendem Baustil grenzten sich gegenüber der modernen Welt ab.

Erst mit dem II. Vatikanischen Konzil (1962–65) wandelte sich das Kirchenbild – und mit diesem der Kirchenbau. Kirche versteht sich nun als wanderndes Volk Gottes, das auf die eschatologische Vollendung im Reich Gottes noch unterwegs ist. „Die Liturgie wird nicht mehr als exklusives kultisches Handeln der Kleriker verstanden, sondern als Tun der ganzen heiligen Ver-

sammlung.“³¹ Diese grundsätzliche Aufwertung der Laien als aktive Gottesdienstteilnehmer und die damit verbundene Erlaubnis, die Muttersprache in der Hl. Messe zu verwenden, die Einführung von Fürbitten, die Betonung des Wortes Gottes, die Würdigung der Kirchenmusik und die Möglichkeit der Konzelebration hatten sowohl für den Kirchenneubau als auch die Umgestaltung von Kirchen Konsequenzen. Die *liturgischen Brennpunkte* wurden neu gewichtet.³² Der *Altar* wurde nach vorne, und oft tiefer als bisher gesetzt. Damit trat der Priester in Kommunikation mit der betenden Gemeinde und bestätigte die Einheit mit dem Volk Gottes. Dem *Ambo*, als „Tisch des Gotteswortes“ (SC 51), wurde neben dem *Altar*, dem „Tisch des Herrenleibes“ (SC 48), neue Bedeutung zugemessen. Elliptische Grundrissformen von Kirchen mit den beiden gleichwertigen Brennpunkten Wortverkündigung und Eucharistiefeier waren die Folge. Das *Taufbecken* erhielt einen zentralen Standort, um die Einheit des Volkes Gottes hervorzuheben. Die *Sitzbänke* wurden im Halbkreis oder Kreis um den Altar aufgestellt, um die Gemeinschaft der Gläubigen als liturgischen Brennpunkt der Gottesbegegnung zu würdigen (SC 7). Der häufig in einer Seitenkapelle aufgestellte *Tabernakel* sollte Möglichkeiten zum persönlichen Gebet bieten. Kirchenmusik ist kein schmückendes Beiwerk mehr. Mit der Kirchenmusik wurde die *Orgel* in den Mittelpunkt gerückt und dadurch nicht zuletzt ökumenische Verbundenheit mit evangelischen Kirchenbauten dokumentiert.

6 Raum – analog oder virtuell?

Die Vorstellung, dass der Raum nicht einfach nur als Behältnis vorfindbar ist, sondern durch *Spacing* und *Syntheseleistung*, d. h. durch An-Ordnung, konstituiert wird, ist auch für die fortschreitende Nutzung und Entwicklung von

.....
31 Albert Gerhards: Zeit-Raum für Gott. Studien zu Gestalt und Gehalt des christlichen Gottesdienstes, Stuttgart 2022, 148.

32 Vgl. zu Folgendem die Konstitution über die heilige Liturgie, *Sacrosanctum Concilium* (SC), zit. nach Rahner/Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium (wie Anm. 14).

digitalen ‚Räumen‘ und der virtuellen Realität (VR) anschlussfähig.³³ In Bezug auf Kirchenräume und Kirchenraumpädagogik sind diejenigen VR-Zugänge, die durch 3D-Aufnahmen analoge Kirchen digital begehbar machen, von denjenigen VR-Zugängen zu unterscheiden, die auf eine „immersiv Erschließung eines virtuellen Kirchenraums“³⁴ zielen. Beide Formen einer virtuellen Kirchenraumpädagogik gehen von den Zielen der analogen Kirchenraumbegleitung aus, den Kirchenraum ganzheitlich zu erfassen und „den Sinngehalt christlicher Kirchen mit Kopf, Herz Hand erschließen und zu vermitteln, um so Inhalte des christlichen Glaubens bekannt zu machen“.³⁵ Daher lehnt sich die VR-Kirchenraumpädagogik an die Grundsätze, Prinzipien und Methoden der Kirchenpädagogik an und versucht diese mit den Anforderungen der Virtual Reality in Beziehung zu setzen. Dadurch ergeben sich Möglichkeiten durch die Rezeption und Adaption analoger Vorgehensweisen, neue Chancen durch die Nutzung digitaler Medien, aber auch Grenzen, die der Virtual Reality gesetzt sind:

Von den verschiedenen Zugängen der analogen Kirchenraumpädagogik, wie sie Hartmut Rupp und Barbara Grom systematisiert haben,³⁶ eignet sich für den VR-Kontext „insbesondere ein kirchenerkundender, kirchenererschließender oder kirchenbegegnender Zugriff“.³⁷ Denn diese Zugänge erlauben individuelle wahrnehmungsorientierte und erschließende Prozesse des Einzelnen.

Dabei hat der VR-Zugang den Vorteil, ortsunabhängig (Kirchen-)räume erschließen zu können: Zudem ermöglicht der Einsatz von VR-Technologien

.....

33 Vgl. z. B. Viera Pirker/Klara Pisonić (Hg.): *Virtuelle Realität und Transzendenz. Theologische und Pädagogische Erkundungen*, München 2024; Ulrich Riegel/Mirjam Zimmermann (Hg.): *Digitale Sakralraumpädagogik*, Stuttgart 2024.

34 Theresia Witt: *Kirchenraumpädagogik, virtuell* (2024), in: Heike Lindner/Mirjam Zimmermann (Hg.): *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet* (ab 2015), Stuttgart, hier: 1.

35 Ruth Görnandt: *Was ist Kirchenpädagogik? Entstehung – Gegenstand – Arbeitsweise*, in: *Kirchenpädagogik. Zeitschrift des Bundesverbands Kirchenpädagogik e.V.* 1. 2002, 5–11.

36 Hartmut Rupp/Barbara Grom: *Die Planung einer kirchenpädagogischen Veranstaltung*, in: Hartmut Rupp (Hg.): *Handbuch der Kirchenpädagogik. Bauwerke wahrnehmen – Zielgruppen beachten – Methoden anwenden*, Stuttgart 2017, 210–217.

37 Witt 2024 (s.o. Anm. 34), 5.

weitere, zusätzliche Methoden, wie sie analog nicht umsetzbar wären, „z. B. das Betrachten der dreidimensionalen Darstellung des Kirchengrundrisses, das Heranzoomen an Ausstattungsgegenstände oder das Teleportieren an beliebige Standpunkte im Kirchenraum.“³⁸

Allerdings sind der VR-Kirchenraumpädagogik in dem Ziel, den Sinngehalt christlicher Kirchen mit ‚Kopf, Herz und Hand‘ ganzheitlich und möglichst multisensorisch zu erschließen, Grenzen gesetzt. Die virtuelle Realität kann bei entsprechend guter technischer Ausstattung durch das Einspielen von Musik den Gehörsinn ansprechen und den „Tastsinn durch das virtuelle Berühren von Figuren (Controller)“³⁹ nachempfinden. Der Geruchs- und Geschmackssinn bleibt ohne analoge Sinneselemente zu integrieren⁴⁰ bei virtueller Reality außen vor.

Auch lässt sich ein virtueller Raum, anders als ein digital erstellter Raum (wie z. B. eine Videokonferenz), kaum als sozialer Beziehungsraum konstituieren, womit eine wesentliche anthropologische Komponente des Menschen als Beziehungswesen entfällt. Auch die eigene Leiblichkeit, die einen eigenen Raum darstellt, kann kaum in und mit einem VR-Raum in Beziehung gesetzt und erfahren werden. Ganzheitlichkeit bedeutet zudem nicht nur das Einbeziehen einzelner Sinne, wie es VR durchaus erreichen kann, sondern eine umfassende Erfahrung des ganzen leiblichen Ichs in Bezug auf einen Raum. In einer analogen Leiblichkeit erlebt, wird ein Raum nicht nur individuell, sondern auch sozial und – wo Gott als raumkonstituierenden Akteur „eingeräumt“ wird – theologisch konstituiert. Nur wenn diese drei Faktoren der individuellen, der sozialen und theologischen Beziehung gegeben sind und miteinander in Beziehung treten können, ist die Voraussetzung für spirituelle Erfahrungen gegeben. Inwieweit für eine solche spirituelle Erfahrung eine analoge Raum-Leib-Erfahrung (und -konstituierung) unverzichtbar ist oder auch – zumindest punktuell – in immersiven VR-Räumen möglich ist, wie etwa

.....
38 Witt 2024 (s. o. Anm. 34), 5.

39 Witt 2024 (s. o. Anm. 34), 7.

40 Vgl. Witt 2024 (s. o. Anm. 34), 7.

in Gottesdiensten der *Virtual Reality Church*,⁴¹ bedarf noch einer ausgiebigen Diskussion.

7 Raum – sakralisiert oder profaniert?

In Deutschland und Europa stehen zunehmend mehr Kirchenräume leer und werden nicht mehr in ihrer ursprünglich zugewiesenen Intention gottesdienstlich genutzt. Es lässt sich hierbei „das paradoxe Phänomen beobachten, dass Menschen sich zunehmend vom Sakralen entfremden und gleichzeitig Erscheinungsformen des Profanen eine sakrale Aufladung erfahren.“⁴²

Das, was in den verschiedenen Religionen als profan bzw. weltlich vom Bereich des Sakralen abgegrenzt wurde, als ‚heilig‘ anzusehen bzw. sakral aufzuladen, setzt voraus, dass dieser neuen Zuordnung ein weiter und funktionaler Religionsbegriff (Paul Tillich) zugrunde gelegt wird. Denn dann kann alles, was für den individuellen Einzelnen von ‚existenzieller Relevanz‘ ist, als (ihm) ‚heilig‘ bezeichnet werden. Ein solches Religionsverständnis ist in der Lage, dem Absterben von Kirchenräumen positiv entgegenzutreten, indem auch dem Profanen ‚Heiligkeit‘ zugesprochen wird. So kann auch kurzfristig ein profaner Ort, z. B. ein Klassenzimmer, zu einem liturgischen Raum werden.⁴³

Damit aber Kirche als ‚heiliger‘ Raum konstituiert wird, der letztlich dem Profanen entzogen ist und dadurch Transzendenzerfahrungen eröffnet, sind, wie gesagt, zwei weitere Faktoren der Raumkonstitution unentbehrlich, die hier nochmals zusammengefasst werden: Denn die Raumkonstituierung eines ‚heiligen‘ Raumes ist durch eine individuelle und kurzfristige Aktion keineswegs vollständig, sondern muss zum einen für eine Religionsgemeinschaft

.....
41 Klara Pišonić/Viera Pirker: Das katholische Kirchenraumverständnis und der virtuelle Kirchenraum, in: Ulrich Riegel/Mirjam Zimmermann (Hg.): Digitale Sakralraumpädagogik, Stuttgart 2024, 101–109, hier: 104.

42 Vgl. Mendl 2019 (s. o. Anm. 21), 247, zit. nach Mendl/Sitzberger 2023 (s. o. Anm. 21), 10.

43 Vgl. Angela Kaupp: (Sakrale) Räume und religiöse Bildungsprozesse, in: Karl/Winter 2017 (s. o. Anm. 3), 223–238.

von sozialer Relevanz sein⁴⁴ und zum anderen Gott als konstituierenden Konstrukteur von Raum mitwirken lassen und seine Gegenwart ‚einräumen‘.

So verstanden birgt die Profanierung von Kirchenbauten, selbst wenn diese für viele lebensbegleitende Erinnerungsorte sind, auch Chancen für eine zukunftsfähige Kirche. Denn, wo Kirche wie im Urchristentum als pilgernd-prozesshafte Versammlung derer verstanden wird, „die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen [...], damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei“ (LG 9)⁴⁵, wird (Kirchen-)Raum als ‚Container‘ irrelevant.⁴⁶

.....
44 Zum phänomenologischen Religionsbegriff, der Transzendenzerfahrung über die Zuordnung von existentieller Relevanz, sozialer Relevanz und expressioneller Relevanz beschreibt, vgl. Boehme 2023 (s. o. Anm. 20), 103.

45 II. Vaticanum, Dogmatische Konstitution Lumen Gentium, Art. 9; zitiert nach: Rahner/Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium (wie Anm. 14), 133.

46 Auch aus diesem Grunde empfiehlt sich die Verwendung des Terminus ‚Kirchenraumpädagogik‘ um zwischen der Kirche als wanderndes Volk Gottes (LG 9) und dem architektonischen Kirchenbau zu unterscheiden.

Räume für christliche Religion – eine evangelische Perspektive

1 Fingerzeige zum Horizont der Thematik

Das Christentum nahm seinen Anfang in einer Bewegung der Unbehausten. Die Dynamik der Nachfolge, in die der Jude Jesus rief, zielte auf das Verlassen aller Sicherheiten zu Gunsten eines Lebens in radikalem Gottvertrauen. Der Ruf in die Nachfolge zog das Verlassen der Netze und Boote, dem Zuhause der Fischer (Mk 1, 16–20 parr) nach sich, ja, selbst das Hinter-sich-Lassen der Toten (Mt 8,21 f. par) und den Verzicht auf jedwedes bevorratende Vademecum (Mk 6, 7–13 parr). Nicht ohne Grund fasst das kürzeste Evangelium, dasjenige nach Markus, die Botschaft Jesu in dem Umkehrruf „Wandelt Euren Sinn und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15) zusammen – und zwar angesichts dessen, dass „die Zeit erfüllt und das Reich Gottes nahegekommen“ ist (ebd.).

Der Sozialform der Wandercharismatiker¹ traten bereits in der Vielfalt der Schriften, die zum ‚Neuen Testament‘ gebündelt wurden, weitere Sozialformen bis hin zur Ämter-,Lehre‘ zur Seite. Doch von Gebäuden, die eigens für die Versammlung und gottesdienstliche Feier der Gemeinde errichtet werden (sollen), ist nicht die Rede – vielmehr gelten die menschlichen Mitglieder der Gemeinde als ‚Steine‘ einer „Wohnung Gottes im Geist“ (Eph 2,20–22). Spuren von gottesdienstlich genutzten Versammlungsräumen sind erst ab dem 3. Jahrhundert unserer Zeit – recht eindeutig in Dura Europos/Syrien – zu finden. Eine der Spätschriften des Neuen Testaments, der Hebräerbrief, prägt eine Formel, die *sowohl das räumliche Unbehaustsein als auch die interimistische Existenz der*

.....
1 Vgl. dazu Gerd Theißen: Soziologie der Jesusbewegung, München 1977, vgl. auch ders./Annette Merz: Wer war Jesus? Der erinnerte Jesus in historischer Sicht. Ein Lehrbuch, Göttingen 2023.

Christ:innen zwischen Jesu Tod und Auferweckung und dem Anbruch des Reiches Gottes zur Geltung bringt: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir“ (Hebr 13,14).

Als im vierten Jahrhundert auf Geheiß Konstantins, des ersten Kaisers des Römischen Reiches, der sich als Christ verstand, der Kirchbau, nicht zuletzt im Heiligen Land, namentlich in Bethlehem und Jerusalem, einsetzte, diente zunächst die Königshalle als Vorbild: Die Basilika verrät dies durch ihren Namen (von gr. *basiléus* / König) und durch ihre Gestalt, die ein Gegenüber von gottesdienstlich Teilnehmenden und Sitz des Allerhöchsten arrangiert. Doch kanonisch wurde diese Gestaltgebung nicht – weder in römisch-katholischer noch evangelischer Lesart, von anderen, jüngeren Konfessionskulturen ganz zu schweigen. Vielmehr folgte der Kirchbau den theologischen Traditionen und Einsichten, den liturgischen Erfordernissen, den architektonischen Möglichkeiten und den ästhetischen Horizonten seiner jeweiligen Erbauer – und erfuhr so erhebliche Wandlungen.² Lediglich in den orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen hat sich eine Idealgestalt des Kirchgebäudes, der Zentralbau und namentlich die Kreuzkuppelkirche, etabliert.³ Deshalb eignet sich die Befassung mit Kirchbauten als *hermeneutischer Schlüssel zur Kirchen- und Christentumsgeschichte sowie zu Konfessionskulturen* – nicht zuletzt im Blick auf die Gegenwart.⁴ In der Religionsdidaktik⁵, vor allem in der Kirchraumpädagogik⁶ findet das Niederschlag.

.....

- 2 An zwölf Fallbeispielen erläutert dies Thomas Erne (Hg.): Kirchenbau (Grundwissen Christentum 4), Göttingen u. a. 2012; ausführlicher Franz-Heinrich Beyer: Geheiligte Räume. Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes, Darmstadt (2006) 2013, 21–190.
- 3 Dazu Erne, Kirchenbau, 65–84, sowie Barbara Schellewald: Art. Kirchenbau IV. Orthodoxe Kirchen, in: RGG IV (2001), 1147–1156.
- 4 Dazu etwa Angelika Nollert u. a. (Hg.): Kirchenbauten in der Gegenwart: Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, und Albert Gerhards/Stefan Kopp (Hg.): Von der Simultankirche zum ökumenischen Kirchenzentrum. Sakralbauten im Spannungsfeld christlicher Konfessionen, Freiburg u. a. 2021.
- 5 Es ist das Verdienst von Hubertus Halbfas, diese Einsicht in seinen Schulbüchern „Religionsbuch für das 5/6, 7/8, 9/10 Schuljahr“ in einer eigenen Kapitel-Folge „Kirchenbau“ operationalisiert zu haben (Düsseldorf 1989 ff., letzte Neuausgabe 2007).
- 6 Hier nur Hartmut Rupp: Handbuch der Kirchenpädagogik, Stuttgart – Bd. I: Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, 2006, Bd. II: Bauwerke wahrnehmen [...], 2017, Bd. III: Kunst im Kirchenraum, 2025.

Christliche Religion findet nicht nur in Kirchen Platz. Zwar haben Kirchengebäude mit ihrer Architektur und (sozial-)raumordnenden Stellung, ihrer künstlerischen Ausgestaltung und ihrem liturgischen Inventar die längste Tradition, die deutlichste öffentliche Strahlkraft und wohl auch die größte Prägnanz, doch gibt es daneben eine Vielzahl weiterer Räume, deren Chancen und Herausforderungen hier nicht entfaltet, aber immerhin stichwortartig erinnert werden können. Zu denken ist an ...

- ... Gemeindehäuser und -zentren,⁷
- ... Friedhöfe mit ihrer Grabstätten-Gestaltung und ihren Kapellen,⁸
- ... Denkmäler und Gedenkstätten (wie etwa das Luther-Denkmal in Worms oder das Melancthon-Haus in Wittenberg),⁹
- ... historisch bedeutsame und symbolisch aufgeladene Erinnerungs-orte (wie etwa Wittenberg, Zürich und Genf),¹⁰
- ... Bibelgärten,¹¹ Bibeldörfer und Bibelmuseen,¹²
- ... Pfarrhäuser (als Räume für die – exemplarisch evangelische – Familie),¹³

-
- 7 Klaus Raschzok: Art. Gemeindezentrum, in: RGG III (42000), 630 f., und ders.: Gemeindezentrum im Wandel (2014), in: ders.: Lutherische Liturgische Identität: zur Phänomenologie des liturgisch-räumlich Erlebens, Leipzig 2020, 289–295.
 - 8 Vgl. etwa Reiner Sörries: Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs, Kevelaer (2009) 2011, und Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur Kassel (Hg.): Raum für Tote: die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung, Braunschweig 2003.
 - 9 Paul Metzger/Stefan Rhein (Hg.): Luther und Melancthon neu entdecken: Reiseführer Gedenkstätten der Reformation, Heilbronn 1997. Mit einem weiten „Denkmal“-Begriff, der u. a. bildende Kunst einschloss, arbeitete Heinrich Gottlieb Kreussler: Denkmäler der Reformation der christlichen Kirche, 3 Bde., Leipzig 2., mit einer 3. Abth. verm. Auflage 1822.
 - 10 Dazu Christoph Marksches und Hubert Wolf (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums, München 2010.
 - 11 Katrin Stückrath: Bibelgärten. Entstehung, Gestalt, Bedeutung, Funktion und interdisziplinäre Perspektiven, Göttingen 2012.
 - 12 Vgl. <https://www.bibeldorf.de>, www.bibelhaus-frankfurt.de oder www.uni-muenster.de/Bibelmuseum.
 - 13 Siehe etwa Leben nach Luther: eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses [Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums in Kooperation der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Internationalen Martin-Luther-Stiftung], Bönen 2013.

- ... Pilgerwege und ihnen nachgebildete theologiegeschichtlich inspirierte Wanderwege,¹⁴
- ... digitale Räume für Bildung, Gottesdienst, Kommunikation, Seelsorge und Trauer.¹⁵

Im Prinzip gilt für diese Räume: form follows function. Eine besondere ‚religiöse‘ Dignität kommt ihnen nicht zu – mit Ausnahme der Friedhöfe, die als Schutzraum der Totenruhe und Begegnungsort mit der (eigenen) Endlichkeit besonderen Respekt evozieren. Die ‚Würde des Ortes‘ wird in Deutschland durch staatliches Recht wie durch Rechtssetzungen der jeweiligen Friedhofsträger zu wahren gesucht.

Wie dem auch sei: (Christliche) Religion findet *Ausdruck in vielgestaltigen Räumen*.

2 Vorgehen

Vor dem Hintergrund dieser Fingerzeige geht dieser Beitrag einigen Aspekten eines theologischen Raum-Verstehens nach. Dabei versuche ich eine *evangelische* Perspektive zu verdeutlichen und zugleich auf *religionspädagogisch* aufschlussreiche Aspekte abzuheben.

3 Fokus: Evangelischer Kirchbau – eine kursorische historische und gegenwärtige Bestandaufnahme

Die Evangelische Kirche wie sie sich im Zuge der Reformation formierte, hat – hier am Beispiel Deutschlands (bzw. des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation) – den mit Abstand größten Teil ihrer Kirchgebäude geerbt

.....
14 Abgesehen vom Jakobsweg nach Santiago de Compostela vgl. etwa den Pilgerweg von Loccum nach Volkenroda (<https://www.loccum-volkenroda.de>) oder die Lutherwege verschiedener Bundesländer (<https://www.lutherweg.de>).

15 Vgl. pars pro toto das „Digitale Bildungshaus“ der Ev. Kirche in Mitteldeutschland: <https://www.digitales-bildungshaus.de>.

und – in unterschiedlichem Maße – umgestaltet in Gebrauch genommen. Die Umgestaltung trug reformatorisch-theologischen Einsichten Rechnung, ließ aber Architektur und Raumästhetik sehr häufig unangetastet. So schrieben selbst viele Kirch-Neubauten bis ins 20. Jahrhundert trotz jener theologischen Akzentsetzung u. a. die „überbrachte Raumaufteilung“ aus Vorhalle/Turm, (Längs-)Schiff, Chor fort,¹⁶ die ihrerseits zurückverweist auf den Bau des Tempels in Jerusalem.¹⁷

Insbesondere die Reformation in der Spur Martin Luthers war diesbezüglich konservativ – sie lehnte die Zerstörung oder Entfernung von Bildern (Heiligenskulpturen, Seitenaltäre, Wandmalerei und Bildkunst) ab und wies ‚bilderstürmerische‘ Gruppen etwa um Andreas Karlstadt in Schranken (etwa durch seine Invokavitpredigten des Jahres 1522). So konnte sie vormals katholische Kirchen ohne größere Umstellungen in Gebrauch nehmen. Am ehesten wurde eine etwaige Ablasstruhe entfernt oder zum ‚Kasten‘, in dem Geld für Gemeindeangelegenheiten und Diakonie gesammelt wurde, umfunktioniert, der Tabernakel als Ausdruck altgläubigen Sakramentsverständnisses außer Betrieb gesetzt, ein Lettner, der die Trennung von ‚Laien‘ und geistlichem Stand zu zementieren drohte, zerstört; zudem wurden Reliquienkult, Bedienung der Seitenaltäre, Wallfahrtspraxis und Heiligenkalender ausgesetzt. Als entscheidend galt die Realisierung evangelischer Predigt, die Verständlichkeit und theologisch-christologische Konzentration der Liturgie, die Inszenierung evangelischer Tauf- und Abendmahlslehre – auf dies hin wurden Kirchräume ggfls. umgestaltet, etwa durch Hervorhebung der Kanzel oder Einbau eines Kanzelaltars, durch Ergänzung eines Altars, um den oder vor dem sich die feiernde Gemeinde versammelt, oder durch Einbau bzw. Umstellung des Gestühls.

Demgegenüber ging die Reformation Huldreich Zwinglis und die ‚zweite‘ Reformation in der Spur Johannes Calvins radikaler vor: In dieser reformierten Tradition wurden Bilder einschließlich Kruzifixe und Kirchenfenster, Ta-

.....
16 Christian Freigang: Art. Kirchenbau I. Allgemein, II. Im Westen, in: RGG IV (42001), 1059–1144, hier 1115.

17 So – als eine Quelle unter vielen – explizit Martin Luther: Sermon vom dreierlei gutem Leben, das Gewissen zu unterrichten (1521), in: WA VII, 792–803, hier 795.

bernakel und andere liturgische Geräte, Seitenaltäre und oft auch Hauptaltäre entfernt; das Innenleben der gänzlich schmuck- bzw. bildlosen Kirchengebäude wurde konzentriert auf Kanzel und Abendmahlstisch.¹⁸

Bis heute gehört die Gestalt der Kirchräume und ihres Innenlebens zu den markantesten Differenzen zwischen reformierter und lutherischer Kirche bzw. Traditionslinie des Protestantismus.

Im 16. Jahrhundert kam es nur vereinzelt zu evangelischen Kirchneubauten oder -bauvollendungen: Als allererste evangelische Kirchbauten deutschland- und weltweit gelten die Kirche auf Schloss Hohentübingen, Tübingen, und die Kapelle auf Schloss Hartenfels in Torgau/Elbe, die vermutlich 1535 bzw. 1544 in Gebrauch genommen wurden, gefolgt etwa von der Schlosskirche in Stuttgart (1562). Im 16. und 17. Jahrhundert folgten die allermeisten evangelischen Kirchbauten architektonisch und gestalterisch den aus dem Mittelalter tradierten Mustern, wurden allerdings optimiert im Blick auf „gute Hör- und Sichtbedingungen“ für Kanzel und Altar und „räumliche Eignung für die protestantischen gottesdienstlichen Handlungen (Predigt- und Abendmahls-gottesdienst, Tauf- und Trauerfeiern, Andachten)“¹⁹ – im Wesentlichen durch „Weiternutzung, Umnutzung und Nichtnutzung“²⁰ nur zum geringeren Teil durch Abbruch oder Ausbau von Kirchraum und Innenausstattung.

Erst im 18. Jahrhundert kam es zu einem ‚Innovationsschub‘, im Zuge dessen gottesdienstlich funktionale Bautypen zur Geltung kamen, vor allem Quersäle wie in der Frankfurter Paulskirche (1787) und der Saarbrücker Ludwigskirche (1762) oder Zentralbauten wie die Berliner Dreifaltigkeitskirche (1737) und die Dresdener Frauenkirche (1726–1734).²¹

.....
18 Historisch: Norbert Schnitzler: Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts, München 1996, und Robert W. Scribner (Hg.): Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, Wiesbaden 1990.

Zum gegenwärtigen Kirchbau und -raum-Diskurs in der reformierten Tradition s. Christoph Sigris (Hg.): Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010.

19 Freigang 2001 (s. o. Anm. 16), 1115.

20 Johann Michael Fritz: Die bewahrende Kraft des Luthertums – mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen, in ders. (Hg.): dass., Regensburg 1997, 9–18, hier 10f.

21 Freigang 2001 (s. o. Anm. 16), 1117f., Zitat 1117.

Demgegenüber wird im 19. Jh. ganz überwiegend historisierend verfahren – zeitweise wurde die (Neu-)Gotik sogar als die „genuin evangelische Kirchbau“-Weise favorisiert.²²

In der Gründerzeit nach der Reichsgründung 1871 und zwischen den Weltkriegen kommt es vielerorts zu einem Kirchbau-Boom, der ab dem frühen 20. Jahrhundert erstmals der Suche nach einer *zeitgemäßen* Kirchbauform Raum gibt, die weder historisiert noch das Kirchgebäude auf Funktionalität reduziert: So wird – konfessionsübergreifend – eine Mehrzahl an Bauformen, -materialien und -liturgischen Passungen erprobt.²³

Zur bei weitem größten Zahl an Kirchneubauten kommt es nach dem Zweiten Weltkrieg – ca. 8.000 Kirchen waren nach kriegsbedingter Zerstörung und aufgrund von Neuansiedlung der Vertriebenen aus den östlichen Teilen des früheren Deutschen Reiches wieder oder neu zu errichten. Häufig wurde – angesichts der Umstände und im theologischen Interesse einer Unterscheidung von Kirche und Welt („Sakralisierung“) – der Weg einer ‚rekonstruierenden Wiederherstellung‘ (z.B. St. Lorenz in Nürnberg) oder einer vereinfachen- oder ‚stilpurifizierenden Restaurierung‘ (z.B. die Michaeliskirche in Hildesheim) gewählt: Allerdings kommt es mit den Notkirchen Otto Bartnings auch zu pragmatischen Baulösungen (etwa in der Dortmunder Paul-Gerhardt-Kirche).²⁴ Erst ab den 1960er Jahren kamen „in den Alltag [... sc. bzw. in den Sozialraum] integrierte [...] Mehrzweckbauten“ zur Ausführung. Alles in allem bildet sich – im Wechselspiel mit liturgischen Experimenten und Kirchenentwicklungen – schnell „Konzeptionsvielfalt“ aus.²⁵

22 Freigang 2001 (s. o. Anm. 16), 1121; vgl. das Eisenacher Regulativ von 1861.

23 Freigang 2001 (s. o. Anm. 16), 1122–1129. Vgl. Wolfgang Jean Stock: *Europäischer Kirchenbau 1900–1950: Aufbruch zur Moderne* (= *European church architecture 1900–1950*), München u. a. 2006.

24 Freigang 2001 (s. o. Anm. 16), 1135 f.

25 Freigang 2001 (s. o. Anm. 16), 1137. Siehe dazu etwa die Bände aus dem seinerzeitigen „EKD-Institut für Kirchenbau und Kirchliche Kunst der Gegenwart“ in Marburg: Thomas Erne, Jörg Probst (Hg.): *Beton – Material und Idee im Kirchenbau*, Marburg 2014, Thomas Erne, Peter Noss, Christian Bracht (Hg.): *Open Spaces – Räume religiöser und spiritueller Vielfalt*, Kromsdorf/Weimar 2016, und Ralf Liptau, Thomas Erne (Hg.): *Licht – Material und Idee im Kirchenbau der Moderne*, Kromsdorf/Weimar 2017, sowie Wolfgang Jean Stock: *Europäischer Kirchenbau 1950–2000* (= *European church architecture 1950–2000*), München u. a. 2002.

Seit den 1980er Jahren werden Kirchneubauten zwar selten, doch gibt es sie weiterhin.²⁶

Der heutige Bestand an Kirchen und Kapellen im Eigentum der evangelischen Kirchen umfasst 20.361 Gebäude – davon stehen 16.850, also 82,8 %, unter Denkmalschutz. Lediglich „3.029 Kirchengebäude (also 14,9 %) [...] sind in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg errichtet worden“ – bei den Gemeindezentren sind es hingegen 78,8 %!²⁷ So schließt der Kirchgebäudebestand ein weites Spektrum an Stilen und individuellen Bauformen ein.

Seit 1990 wurden bundesweit etwa 500 Kirchen entwidmet und dann abgerissen oder verkauft;²⁸ dementsprechend ist die – über die Feier von Gottesdiensten hinausgehende – Nutzung und Umnutzung von Kirchgebäuden ein wichtiges Thema geworden.²⁹

4 Fokus: Evangelische Theologie des Kirchbaus

4.1 Grundlegendes

Zu einer schroffen und zugleich ambivalenten, aber eben darin klassisch evangelischen Einschätzung gelangt Susan J. White, Professorin für ‚Spirituelle Ressourcen‘ an der Brite Divinity School in Fort Worth/TX: Es „gibt [...] in den wesentlichen Grundlagen der christlichen Theologie nichts, was zum Kirchenbau motivieren würde; selbst wenn jedes Kirchengebäude beschlagnahmt oder zerstört würde, würden Christen nichts Grundsätzliches

.....
26 Vgl. jedoch Thomas Erne: Gefilterte Innovationen – auch im 21. Jh. werden noch Kirchen und Kapellen gebaut, in: *Zeitzeichen* 2014, H. 6, 22–25, und – fortlaufend – die Zeitschrift „kunst und kirche – Magazin für Kritik, Ästhetik und Religion“, hg. vom Präsidium des Evangelischen Kirchbautages, derzeit: Freiburg u. a. 88 (2025).

27 Kirchenamt der EKD (Hg.): Kirchen und weitere Gottesdienststätten in der evangelischen Kirche im Jahr 2022, Hannover 2025, *Zeitreihe* – https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Bericht_Geb%c3%a4ude_2022.pdf.

28 Kirchenamt der EKD 2022 (s. o. Anm. 27), Tab. 3.

29 Dazu etwa – anlässlich des 31. Evangelischen Kirchbautages – Klaus-Martin Bresgott, Johann Hinrich Claussen und Stefan Rhein: *Leben statt Leere. Überlegungen und Anregungen zum Umgang mit unseren Kirchen*, Berlin 2025.

für ihren Glauben verlieren.“³⁰ Und doch gewinnen und haben Kirchbauten symbolische Bedeutung – sowohl für diejenigen, die sie in Gebrauch nehmen, als auch für die Öffentlichkeit: Sie sind „vorrangiges Ausdrucksmedium der theologischen Grundlagen des liturgischen [sc. und sozialen] Lebens einer Glaubensgemeinschaft“³¹.

Diese doppelte Fährte lässt sich zurückverfolgen bis in die Reformationszeit – wobei in den 500 Jahren dazwischen das Pendel evangelischer Meinungsbildung zeitweilig in Richtung beider Pole, Betonung der bloßen Funktionalität von Kirchgebäuden vs. Wertschätzung von Kirchgebäuden dank ihrer Symbolik und Tradition, ausgeschlagen ist.

Auf der einen Seite hat Martin Luther Kirchgebäuden die Aura und die materiale Qualität der Heiligkeit abgesprochen – weder die Feier des Gottesdienstes noch andere Vollzüge evangelischer Kirche sind auf den Kirchraum angewiesen. „Kann es [sc. das Feiern des Gottesdienstes] nicht geschehen unterm Dach oder in der Kirche, so geschehe es auf einem Platz unter dem Himmel oder wo Raum dazu ist, aber doch so, dass es eine ordentliche, allgemeine, öffentliche Versammlung sei.“ Wichtig ist demnach die Zusammenkunft der Menschen, die Öffentlichkeit der Feier des Gottesdienstes und die Gestaltfindung von Wort Gottes und Antwort des Menschen im Sinne der Torgauer Formel – ein funktional (!) geeigneter ‚Raum‘, sei es Kirchgebäude oder Marktplatz, ist demnach nur die notwendige, aber die nicht hinreichende Bedingung für den Gottesdienst. Und folgerichtig kann auch der Beruf der Christen und Christinnen allerorten ausgeübt werden: „Wir sind alle Priester [...], dass wir alle zu aller Zeit und an allen Orten Gottes Wort und Werke verkünden sollen“. Die Relativierung des Kirchgebäudes geht also mit der Öffentlichkeit und der Freiheit des Gottesdienstes einher – beides hat unmittelbar mit Luthers theologischen Grundentscheidungen zu tun. Denn er versteht ‚Gottesdienst‘ nicht länger als *sacrificium hominis*, das ein geweihter Priester zu vollziehen hätte und das auf Tempel und Altar angewiesen wäre, sondern als *beneficium Dei* – und diese Wohltat Gottes wird, potentiell allerorten, „ubi et quando vi-

30 Susan J. White: Art. Kirchenbau III. Theologisch und praktisch-theologisch, in: RGG IV (2001), 1145–1147, hier 1145.

31 White 2001 (s. o. Anm. 30), 1146.

sum est Deo“ (CA V), interaktiv in der Beziehung zwischen Gott und Mensch erschlossen. Anlässlich der Einweihung der Torgauer Schlosskapelle (s. o.) predigte Luther 1544, „dass dieses neue Haus dahin gerichtet werde, dass nichts anderes darin geschehe, als dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir umgekehrt mit ihm reden durch unser Gebet und Lobgesang.“³² Dieses Prolegomenon seiner Predigt wurde als sog. Torgauer Formel zur Kurzdefinition evangelischen Gottesdienstes. Sie stelle „nicht weniger als eine Kulturrevolution“ dar, kommentiert Michael Meyer-Blanck in einem geschichtlich-genetischen Lehrbuch: „Die Kommunikation in Sachen Religion vollzieht sich nicht mehr rituell, sondern diskursiv. Religion ist nicht mehr da, wo geheimnisvolle Rituale und Formeln ihren Platz haben, sondern da, wo man sich verständigt.“³³

Auf der anderen Seite kann Luther Kirchgebäuden dennoch eine besondere Qualität zuschreiben: Zwar kann die gottesdienstliche Feier überall und jederzeit stattfinden, doch es ist nützlich oder sogar erforderlich, „daß es ordentlich dabei zugehe [...], und daß es nicht in eines jeden Macht stehe, für sich etwas Besonderes zu machen bei allem, was die ganze Gemeinde oder sogar die ganze Kirche betrifft“.³⁴ Die Nutzung eines Kirchgebäudes dient der guten Ordnung – der Kirchraum kann dazu verhelfen, dass Gottesdienst öffentlich gefeiert wird, dass er zugänglich und verständlich wird, dass die kommunikative Interaktion zwischen Gott und Mensch gelingt. Kurzum: Die Qualität von Kirchgebäuden erweist sich an ihrer Funktionalität, ‚Heiligkeit‘ ergibt sich aus dem rechten Gebrauch – Klaus Raschzok spricht zuspitzend von „relationaler Heiligkeit“ von Kirchgebäuden.³⁵

.....

32 Martin Luther: Predigt über Lk 14,1–6 zur Einweihung der Schlosskirche in Torgau (Dominica XVII Torgae in noua), in: WA 49, 588–615 (Nr. 35), Zitate 592, 19–21; 590, 36–591, 9; 588, 15–18 (sprachliche Adaption BS). Aus dieser Predigt stammen auch die beiden vorangegangenen Zitate.

33 Michael Meyer-Blanck: Liturgie und Liturgik. Der evangelische Gottesdienst aus Quellen-texten erklärt, Göttingen 2009, 33.

34 Luther, Predigt (s. o. Anm. 32), 591, 27–30.

35 Klaus Raschzok: Das Konzept heiliger Räume aus evangelisch-lutherischer Sicht – veranschaulicht in der Nürnberger St. Sebalduskirche, in: ders.: Lutherische liturgische Identität: zur Phänomenologie des liturgisch-räumlich Erlebens, Leipzig 2020, 249–277, hier 268 passim.

4.2 Konsequenzen

Die Konsequenzen dieses Verständnisses von Gottesdienst und Kirchraum sind vielfältig – fünf seien genannt:

- *Funktionale Gestaltung des Kirchgebäudes:* Für Kirchgebäude gibt es nicht den einen evangelischen Baustil und nicht das eine evangelische Design, sondern der Bau und seine Ausgestaltung sind *daran zu messen, ob sie ‚Evangelium kommunizieren‘ helfen* (Ernst Lange), mit anderen Worten: ob sie ihrer Funktion gerecht werden: „Der gottesdienstliche Raum ist ein gestalteter Raum, der deutlich zu erkennen gibt, was in ihm geschieht. Er soll so beschaffen sein, dass in ihm durch Lesung, Predigt, Gebet, Musik und bildende Kunst das Wort Gottes verkündigt und gehört werden kann und die Sakramente gefeiert werden können. Durch seine gegenwärtige Gestaltung und Ausstattung soll die Begegnung der Gemeinde mit dem lebendigen Gott zum Ausdruck kommen.“³⁶
- *Entsakralisierung:* Kirchgebäude werden aus evangelischer Perspektive *eingeweiht, d. h. durch Wort und Antwort in Gebrauch genommen, aber nicht ‚geweiht‘* – sie werden also in Dienst genommen, aber nicht in einen sakralen Status versetzt. Werden sie nicht mehr gebraucht, werden sie entwidmet, aber nicht profaniert. Gleichwohl sollen sie anschließend, gewissermaßen aus Respekt vor ihrer (früheren) Funktion und ihrer symbolischen Deutung, „einer angemessenen Zweckbestimmung“ zugeführt werden³⁷ – eine Bestimmung, die in einer Zeit, in der sich Außer-Dienst-Stellungen von Kirchen häufen, von hoher Relevanz ist.³⁸

36 Der Evangelische Kirchenraum (Wolfenbütteler Empfehlungen an die Gemeinden). Beschlossen vom Arbeitsausschuss des Evangelischen Kirchbautages am 12. April 1991, Abschnitt 2.

37 Wolfenbütteler Empfehlungen (1991), Abschnitt 4.

38 Vgl. etwa: Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird? Leitlinien des Theologischen Ausschusses der VELKD und des DNK/LWB (Texte aus der VELKD 122/2003), Hannover 2003. Umfängliche historische und theologisch-praktische Information bietet der Wikipedia-Eintrag „Kirchenschließung“ (Stand 21. September 2025).

- *Kirchgebäude-Kritik*: In ihrer Funktion können sich Kirchen – *mehr oder weniger gut* – bewähren. Sie können die wechselseitige Kommunikation, von der die sog. Torgauer Formel spricht, stimulieren (oder hemmen), sie können ‚wirken‘ – über ihre ästhetischen Eigenarten, über ihre Einbettung in den Kontext, über die theologischen Inhalte, die sie einspielen, über die ‚Spuren‘ des religiösen Gebrauchs, die sich darin spiegeln. „Die Aufgabe liegt vor allem darin, die vorhandenen Kirchenräume in der ihnen angemessenen Form für das sich wandelnde Gottesdienstverständnis der Gemeinden einzurichten.“ Und: „Auch die Gestaltungsformen, die frühere Generationen hierfür gefunden haben, sind unverzichtbar: Sie zeigen, dass Kirche eine Weggemeinschaft und die Gegenwart nur eine Station ist.“³⁹
- *Traditionelle Skepsis gegenüber außer-gottesdienstlicher Nutzung von Kirchgebäuden*: Wenn das Kirchgebäude funktional als Bühne für die Feier des Gottesdienstes verstanden wird, dann liegt es nahe, dieses Gebäude nur für Gottesdienste zu öffnen – nur dann wird es gebraucht und nur dann erschließt es sich in seiner Funktion. In Zeiten, in denen Werktagsgottesdienste, etwa in Gestalt täglich mehrmaliger Schulgottesdienste, üblich waren, wirkte sich diese funktionale Sichtweise kaum aus – doch seit dem 19. Jahrhundert und vollends seit dem späten 20. Jahrhundert, seitdem Gottesdienste nahezu ausschließlich an Sonn- und Feiertagen gefeiert wurden, entwickelte sich die geschlossene Kirche zum Merkmal evangelischer Konfessionskultur⁴⁰ – im Unterschied zu katholischen Kirchen, die für stilles Gebet und Beichte, für Pilgern und andere Alltags-Unterbrechende Praktiken geöffnet blieben. Vielerorts ist diese unterschiedliche Umgangsweise noch heute zu spüren, doch seit den 1980er Jahren sorgen die Initiative ‚Verlässlich geöffnete Kirche‘ mit dem entsprechenden Signet,⁴¹ die

.....
39 Wolfenbütteler Empfehlungen (1991), Abschnitte 1 und 2.

40 Vgl. die Hinweise bei Raschzok 2020 (s. o. Anm. 35), 260 (–264).

41 Vgl. <https://www.ekd.de/offene-kirchen-67345.htm> und die dort gesammelten Links zu regionalen Initiativen.

Blüte der Kirchraumpädagogik⁴² und die künstlerische Nutzung vieler Kirchen für Ausstellungen, Konzerte, Licht- und Ton-Installationen u. a. m. für einen Kulturwandel.⁴³

- *Gottesdienste außerhalb von Kirchgebäuden:* Luthers Ermutigung zur Feier des Gottesdienstes auch außerhalb von Kirchgebäuden (die auf die mittelalterliche Praxis der Predigt in der Volkssprache der Bettelorden rekurriert) wurde cum grano salis nur zu besonderen Anlässen aufgegriffen – Gottesdienste in der Scheune etwa aus Anlass des Erntedanks, Gottesdienste in der Natur an ‚Christi Himmelfahrt‘, in der Schulaula bei Einschulung oder Entlassfeiern oder bei Großereignissen wie z. B. Deutschen Evangelischen Kirchentagen. Zu einer breiteren Rezeption führte erst in jüngster Zeit das Experimentieren mit den Kasualien – Kasualagenturen veranstalten z. B. Taufen gegebenenfalls (aber keineswegs zwingend) an fließenden Gewässern oder in Parks.⁴⁴

4.3 Spannung zwischen Theologie und Anthropologie des (Kirch-)Raums

Rückblickend kann man sagen: Mit der Ambivalenz, die Martin Luther der evangelisch-theologischen Urteilsbildung über Kirchgebäude und dem Umgang mit Kirchen wie Kapellen eingeschrieben hat, kommt weder der Diskurs noch die Praxis zur Ruhe. Das hat zum einen mit der Dynamik zu tun, die eine solche Polarität anstößt: Man kann sich in theologischer und konfessioneller Hinsicht dieser oder jener Lesart enger verbunden sehen – und eben dies ist in der Geschichte des evangelischen Kirchbaus und der Kirchnutzung, im Wechselspiel von reformierter und lutherischer Argumentation, in den unterschiedlichen Präferenzen der Pfarrer:innen und Kirchenmitglieder geschehen. Es hat zum anderen zu tun mit der anthropologischen Dignität des Raumes: Anders gesagt: Ob man es theologisch will oder nicht, ist ‚Raum‘ als eine „rei-

.....
42 Dazu Rupp 2006 (s. o. Anm. 6).

43 Dazu etwa Bresgott, Claussen und Rhein 2025 (s. o. Anm. 29).

44 <https://www.ekd.de/kasualagenturen-89940.htm>.

ne Anschauungsform“ (Immanuel Kant) wie als empirischer Einflussfaktor unserer menschlichen Wirklichkeitswahrnehmung *wirksam*. Der Raum etwa eines Kirchgebäudes ist nicht nur Bühne oder Kulisse, er lässt sich nicht auf eine dienende Funktion für den Gottesdienst bzw. für die Kommunikation des Evangeliums reduzieren, vielmehr birgt er eine eigene Botschaft – er ist, semiotisch gesprochen, ein Zeichen bzw. ein Zeichenpanoptikum eigener Art. In den konkreten Räumen, die für religiöse Handlungen und aus religiöser Perspektive in Anspruch genommen werden, und durch sie bzw. durch ihre Wahrnehmung wird Religion unweigerlich konfiguriert. So stellt sich beispielsweise in einem als miefig empfundenen Gemeindehaus nicht der Eindruck ein, dass der christliche Glaube die Füße der Glaubenden „auf weiten Raum“ stellt (Psl 31,9), während sich in einem als ästhetisch ansprechend empfundenen Kirchraum die Augen wie von selbst ‚auf zu heben‘ scheinen zum Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat (Psl 121,1).

Das spiegelt sich im theoriebildenden Diskurs: Der „Raum der gelebten Religion“ bzw. die „räumlich gelebte Religion“ finden sich „im sozialen Raum der Soziologie wieder oder im performativen Raum der Theaterwissenschaft, im Ritualraum der Ethnologie, im Raum der Psychopathologie wie im kommunikativen und virtuellen Raum der Kommunikations- und Medienwissenschaft, und, last but not least, im physikalischen Raum der Naturwissenschaft“⁴⁵ – mit anderen Worten und im Blick auf den die gegenwärtigen Diskurslage gesprochen: Sie haben teil am „spatial turn“.⁴⁶

4.4 Exemplarische neuere Lesarten

Die Arbeit an den Spannungen, die dem evangelischen Verständnis des Raums für Gottesdienst eingeschrieben sind, werden auch gegenwärtig produktiv bearbeitet.

.....

45 Thomas Erne/Peter Schüz: Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, in: dies. (Hg.): Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen 2010, 9–19, hier 11.

46 Vgl. zu dessen Aufnahme in Theologie und Religionswissenschaft siehe die Beiträge in Verkündigung und Forschung 62 (2017), H. 1: „Raum – Der spatial turn in Theologie und Religionswissenschaft“.

Ein erstes Beispiel: Gebrauchsspuren im Kirchraum als Ausdruck relationaler Heiligkeit. Klaus Raschzok nimmt religionsphänomenologische und soziologische Impulse zum Verstehen und Wertschätzen des Raumes auf und verwebt sie mit lutherisch-theologischen Überlegungen. Dabei knüpft er insbesondere an Tobias Woydack an, demzufolge Kirchen „weder rein funktionale Gebäude [sc. seien], die neutral zur Gottesbeziehung wären, noch Heilige Orte der Anwesenheit Gottes per se“: Vielmehr seien sie als „institutionalisierte Orte“ zu begreifen, „die Menschen sinn- und identitätsstiftend die relationale Differenz [sc. und Nähe] zum Heiligen räumlich erfahren lassen“.⁴⁷ Raschzok schreibt in Verlängerung dessen: „Als Folgen des Gebrauchs eines Kirchengebäudes lagern sich [...] Spuren, Regeln und Ressourcen oder Atmosphären [Hermann Schmitz] in das Gebäude ein und beeinflussen dessen Wirkung auf den, der sich diesen Phänomenen aussetzt bzw. auszusetzen bereit ist. Kirchengebäude und deren Ausstattung sind als Konstitutionsfaktoren der Gottesbeziehung zu verstehen. [...] Sie sind daher mit Respekt und im Blick auf denjenigen, auf welchen die Spuren zurückverweisen, mit Ehrfurcht zu behandeln. Es gibt keine Heiligkeit eines Gebäudes an sich, zugleich aber verändert der Gebrauch zum Aufbau der Gottesbeziehung das Gebäude, das *auch jenseits aktueller gottesdienstlicher* [...] *Nutzung* davon atmosphärisch Zeugnis zu geben vermag.“⁴⁸ Zu diesem Zeugnis heißt es näherhin: „Das Kirchengebäude [...] speichert die Spuren gottesdienstlicher Entwicklung mit zeitlicher Verzögerung und in transformierter Gestalt“⁴⁹ es ist „ein Raum, der Spuren trägt“ – „Spuren der Benutzung durch eine gottesdienstliche Gemeinde, aber auch Spuren der Inbesitznahme durch Christus, der in den Gottesdiensten gegenwärtig wird. [...] Er ist wie mit Kraft aufgeladen“⁵⁰.

Nicht genug damit gibt der Kirchraum auch zu lernen für das, was es heißt als Christ:in zu leben: „Die Kunst, dem Glauben Raum zu geben, vollzieht sich im öffentlichen Kirchenraum und übt eine Grundfunktion des Glaubens ein,

47 Tobias Woydack: Der räumliche Gott. Was sind Kirchgebäude theologisch? Schenefeld 2005, 184–188 i. A.

48 Raschzok 2020 (s. o. Anm. 35), 268 (–274); Kursivierung BS.

49 Raschzok 2020 (s. o. Anm. 35), 271.

50 Raschzok 2020 (s. o. Anm. 35), 273.

die sich an vielen weiteren Orten der Lebensgestaltung von Christen fortsetzt [...].“⁵¹

Raschzok bringt seine Überlegungen auf den Begriff des „Spurenmodell[s] der relationalen Heiligkeit des Kirchenraums“⁵², und plädiert als praktische Konsequenz dessen für ein Offenhalten von Kirchgebäuden, damit Menschen nicht nur im Rahmen von Gottesdienst der Botschaft des Raumes auf die Spur kommen können.

Ein zweites Beispiel: Kirche und Kirchraum als Spiegel des innertrinitarischen Beziehungsraums. In einer systematisch-theologischen Studie zu philosophischen und theologischen Raumkonzepten hat Ulrich Beuttler unter vielem anderen darauf hingewiesen, dass es durch und nach Immanuel Kant unmöglich geworden sei, Gott in Kategorien des physikalischen Raums zu beschreiben – er ist weder im Himmel oder im Kirchgebäude noch ‚überall‘; aber er ist deswegen doch auch nicht ‚nirgends‘.⁵³ Auf dieser Einsicht fußen die Überlegungen von Matthias D. Wüthrich. Er macht dafür des Weiteren ein relationales Raumverständnis fruchtbar, das er auf Gottfried Wilhelm Leibniz zurückgehen sieht (im Unterschied zum – von ihm so genannten – „Containermodell“ des Raums, das von Issac Newton präfiguriert wurde).

Demnach birgt der trinitarisch zu denkende Gott einen Raum „interpersonale[r] göttliche[r] Relationen“, und die Anrede Gottes an Menschen eröffnet analog dazu einen „Beziehungsraum“ zwischen Gott und Mensch sowie unter Menschen, der in der Kirche (nicht im Kirchraum) – und *mutatis mutandis* im jüdischen Volk, in der *umma* des Islam usw. – Gestalt gewinnt.⁵⁴ Erst und nur in diesem Beziehungsraum werde die „Deutung einer Erfahrung als

.....
51 Raschzok 2020 (s. o. Anm. 35), 274.

52 Raschzok 2020 (s. o. Anm. 35), 273, und verweist auf eigene Vorarbeiten: Kirchenbau und Kirchenraum, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz (Hg.): Handbuch der Liturgik, Göttingen 3., vollständig neu bearb. A. 2003, 391–412, und: Traditionskontinuität und Erneuerung. Praktisch-theologische Einsichten zu Kirchenraum und Gottesdienst, hg. von Hanns Kerner und Klaus Müller, Leipzig 2014.

53 Ulrich Beuttler: Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes (Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie = FSÖTh 127), Göttingen 2010.

54 Matthias D. Wüthrich: Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (FSÖTh 143), Göttingen 2015, 394 und 435.

Gotteserfahrung“ möglich⁵⁵, denn Sinnordnungen verschaffen sich Ausdruck in konkreten Gemeinschaften und lassen sich nicht von ihnen ablösen bzw. ohne sie aufrecht erhalten. Erst und nur im Rahmen solcher Gemeinschaften wird also eine Sinnordnung erfahrbar: Dies „bedeutet zunächst schlicht [...], dass sich *die Gotteserfahrung immer ganz bestimmten personalen und materiellen (und virtuellen) Konstellationen einschreibt und sich allererst in und an ihnen, mit und durch sie aufbaut.*“⁵⁶ „Gotteserfahrung in christlichem Kontext ist darum vorzüglich (wenn auch nicht ausschliesslich) eine Erfahrung im institutionalisierten Raum der sichtbaren Kirche“, sie baut sich auf „über das, was eine christliche Gemeinde im Blick auf ihre sichtbare soziale Beziehungspraxis, Kultpraxis etc. und ihre geographisch-architektonischen Umgebungen als Raum konstituiert.“⁵⁷ Hinzu kommt: „Gotteserfahrung ist räumlich, weil ihr eine räumliche Sinn-Erfahrung entspricht, nach der Gott selbst Raum ist und Menschen in Christus pneumatisch in diesen einbezieht und sich von da her der interpersonale Raum der geglaubten Kirche aufspannt.“ Und: „Essentieller Teil dieser Erfahrung ist, dass sie sich vollzieht als eine semantische Neukonfiguration und Umcodierung des sozialen Raumes der sichtbaren Kirche und zwar dadurch, dass er jetzt in den Sinnhorizont des trinitarischen Gottesraumes und des durch ihn hervorgerufenen interpersonalen Raumes der geglaubten Kirche gestellt wird. Das heisst: Nicht nur die eigentümliche Sozialität der christlichen Gemeinde, sondern auch das ortsräumliche Setting, in dem sich ihr Leben abspielt, werden fundamental neu perspektiviert und mit Sinn versehen.“⁵⁸

Zwar macht die strukturelle Gleichartigkeit der Raumkonzeptionen zumindest in den monotheistischen Religionen eine interkulturelle bzw. interreligiöse Verständigung über die jeweiligen Beziehungsräume möglich, allerdings erfordert dies eben auch Rechenschaft über die Differenzen. So formuliert Wüthrich im Blick auf das (evangelische) Christentum: „Räumliche Erfahrung

.....
55 Wüthrich 2015 (s. o. Anm. 54), 505.

56 Wüthrich 2015 (s. o. Anm. 54), 512.

57 Beide Zitate aus Wüthrich 2015 (s. o. Anm. 54), 512.

58 Wüthrich 2015 (s. o. Anm. 54), 513.

Gottes ist zuerst die Erfahrung des Herausgerufenseins in Christus in den trinitarischen Gottesraum.“⁵⁹

5 Resümée

Von den biblischen Zeugnissen des Alten wie des Neuen Testaments her ist Christ:innen (wie Jüd:innen) ein Bewusstsein dafür aufgegeben, dass weder Gott noch die menschliche Gemeinschaft, die er – im jüdischen Volk wie in der Kirche – kreiert, an einem bestimmten Ort *dingfest* zu machen sind (1). In der Hebräischen Bibel wird das etwa am Unterwegs-Sein des Volkes Israel ansichtig und – noch konkreter – an Verheißung und Entzug der Präsenz Gottes bei seinem Volk: Diese Dialektik intoniert die Perikope von Mose am Dornbusch ebenso wie die Erzählungen von der Lade sowie von Tempel, Tempelzerstörung und Wiedererrichtung, im Neuen Testament sind es die Erzählungen von der Nachfolge Jesu und in anderer Weise von den Reisen des Paulus.

Das Christentum ist ca. 300 Jahre ohne Kirchgebäude ausgekommen und hat dann seit dem 4. Jahrhundert eine Fülle an Kirchbautypen, an Theologien des Kirchbaus und an liturgischen Paradigmen zur Nutzung des Kirchraums entwickelt (3.).

In diesem Konzert hat die evangelische Theologie über weite Strecken eine kritische Position eingenommen – kritisch gegenüber einer Sakralisierung des Kirchraums bzw. der Zuschreibung einer essentiellen Heiligkeit, kritisch gegenüber einer Sanktifizierung von Personen und Sachen, und – so vor allem der reformierte Protestantismus – kritisch gegenüber bildhaften Darstellungen des Göttlichen überhaupt und deren Verehrung oder gar Anbetung im Besonderen. Positiv gewendet haben reformierte wie lutherische Theolog:innen weithin ein funktionales Verständnis des Kirchgebäudes und -raums vertreten – die Kirche *dient* der Kommunikation des Evangeliums, sie wird *durch diesen Gebrauch und in diesem Gebrauch* geheiligt, aber sie ist theologisch nicht notwendig für die Kommunikation des Evangeliums. Zugleich aber haben Luther wie auch Calvin die Nützlichkeit des Kirchgebäudes und -raums

.....

59 Wüthrich 2015 (s. o. Anm. 54), 511.

anerkannt: Sein Gebrauch dient der Ordnung, der Öffentlichkeit, dem Gelingen der Kommunikation des Evangeliums – und ist daran zu messen (4.1–4.3).

Unterschätzt und theologisch uneingeholt blieb bei solchen Überlegungen das menschliche Bedürfnis nach Beheimatung, nach verlässlicher Präsenz Gottes und nach seiner Erfahrbarkeit bzw. nach sinnhaft vergewisstem Kontakt mit Gott. So nimmt es nicht Wunder, dass neuere evangelische Deutungen des Kirchraums die Spuren des gottesdienstlichen Gebrauchs als Ausdruck seiner relationalen Heiligkeit (K. Raschzok) und die Lesbarkeit des Kirchraums als Spiegel des innergöttlichen (Trinität) und des gott-menschlichen (Kirche) Beziehungsraums (M. D. Wüthrich) betonen (4.4).

Im ökumenischen Diskurs baut dies Brücken zur Verständigung über ‚die Heiligkeit‘ des Kirchraums, im religionsdidaktischen Feld wertet dies Kirchbaukunde (H. Halbfas) und Kirchraumpädagogik (H. Rupp) auf.

Dass Gott Raum greift und das Christ:in-Sein Räume der Entfaltung braucht und prägt, betrifft indes keineswegs nur Kirchgebäude und -räume, sondern ein Spektrum weiterer Raumkonstellation (4.1) – und letztendlich das, was theologisch ‚Schöpfung‘ genannt wird.

Der Kirchenraum in Tradition und Verständnis der orthodoxen Kirche

Anmerkungen zu Geschichte, Struktur und Theologie¹

1 Die ekklesiologische Perspektive: Kirche als Versammlung

Der Begriff „Kirche“ hat im Deutschen zwei Bedeutungen: Zum einen ist damit das soziale Gebilde angesprochen, ein Zusammenschluss von Menschen, die sich als christliche Gemeinde verstehen, und zum anderen das Gebäude, in dem sich eine Gemeinde zum Gottesdienst versammelt.

Auch dem lateinischen „ecclesia“ und dem griechischen „ἐκκλησία“, wörtlich die herausgerufene (Gemeinde), kommt eine doppelte Wortbedeutung zu. Im Neuen Testament bezeichnet es nicht nur „Gesamtkirche“, sondern gerade auch die konkrete, zum Gottesdienst versammelte Gemeinde.² Diese Wortbedeutung leitet sich vom Gebrauch in der Septuaginta her ab. Dort ist „ἐκκλησία“ das griechische Äquivalent zum hebräischen „*qahal* (*jhwah*)“, d. h. „Volksgemeinde Jahwes“. Die Gemeinde ist von daher die Volksversammlung Gottes und von ihrer Versammlung her zu verstehen. In diesem Zusammen-

1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um die durchgesehene, an wenigen Stellen modifizierte Fassung eines Beitrags, der unter dem Titel „Der byzantinische Kirchenraum“ zuerst veröffentlicht wurde in: Heiliger Dienst. Zeitschrift für Liturgie und Bibel 70 (2016), 287–302. Diese Zeitschrift wird in Zusammenarbeit mit der Liturgischen Kommission für Österreich und den universitären liturgischen Instituten herausgegeben vom Österreichischen Liturgischen Institut, Salzburg, vom Österreichischen Katholischen Bibelwerk, Wien und vom Pius-Parsch-Institut, Klosterneuburg.

2 Vgl. Hebr 2,12.

hang ist von der christlichen Gemeinde als „Volk Gottes“ und – christologisch gedeutet – als „Leib Christi“ zu sprechen.³

Auch in dogmengeschichtlicher Hinsicht bleibt der Versammlungsgedanke für die Kirche maßgeblich. Von allgemeiner Bedeutung ist die prinzipielle Struktur der Kirche als „koinonia“ bzw. „communio“, d. h. Teilhabe an der Gemeinschaft mit Gott und untereinander. Dies gilt nicht nur für die Zeit der Alten Kirche, sondern auch für die sowohl zeitlich als auch lehrmäßig unterschiedlichen Entwicklungen der getrennten Kirchen. Trotz mancher Verdunklung bleibt der Communio-Gedanke wesentlich.⁴

Das orthodoxe Verständnis von Kirche basiert hauptsächlich auf dem Symbol von Konstantinopel (381), das durch das gottesdienstliche Bekenntnis der Gemeinde beständig verkündet und tradiert wird.⁵ Als hermeneutischer Schlüssel sind auch dabei die biblisch-liturgischen Grundkategorien der Versammlung und der Gemeinschaft zu sehen. [...] ⁶

Seit Anbeginn des Christentums hat sich die christliche Gemeinde zum Gottesdienst und anderen Gelegenheiten in bestimmten Räumen versammelt. Ganz bewusst setzten sich die Christen jedoch vom heidnischen Kult und rasch auch von der israelitischen Religion durch den Verzicht auf kultische Tempelgebäude ab.⁷ Vielmehr versteht sich die Gemeinde selbst als Tempel Gottes

.....

- 3 Vgl. Albert Gerhards/Benedikt Kranemann: Einführung in die Liturgiewissenschaft. Darmstadt ³2013, 111–118; Karl Kertelge: Art. „Kirche I. Neues Testament“, in: LThK V (³2006), 1453–1458; Thomas Sternberg: Kirchenbau. Historische Vergewisserung, in: Albert Gerhards/Thomas Sternberg/Walter Zahner (Hg.): Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2), Regensburg 2003, 37–69, 39 f.
- 4 Vgl. Walter Kasper/Joachim Drumm: Art. „Kirche II. Theologie- u. dogmengeschichtlich“, in: LThK V (³2006), 1458–1465; Josef Hainz: Art. „κοινωνία, κοινωνεω, κοινωνός“, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II (1981), 749–755.
- 5 Zur Einführung siehe Thomas Bremer/Hacik Rafi Gazer/Christian Lange: Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition. Darmstadt 2013.
- 6 Vgl. Peter Plank: Art. „Kirche V. Im orthodoxen Verständnis“, in: LThKV (³2006), 1476–1478. Als Entwurf orthodoxer Ekklesiologie vgl. Dumitru Stăniloae: Orthodoxe Dogmatik, 3 Bde., Zürich u. a. 1985–1995, vor allem Bd. 1.
- 7 Johannes H. Emminghaus: Der Gottesdienstliche Raum und seine Gestaltung, in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (Gottesdienst der Kirche 3), Regensburg 1987, 359.

(vgl. etwa 1 Kor 3,16f.) und weiß die Gegenwart des Auferstandenen unabhängig vom Ort besonders beim Gottesdienst in der Mitte ihrer Versammlung (vgl. Mt 18,19–20; Lk 24,13–35). Christliche Gottesdienstgebäude haben daher vor allem eine Dienstfunktion. „Ein Kirchenraum ist die räumliche Umschließung für die gottesdienstliche Feier“⁸, hält Johannes Emminghaus knapp fest. So ist der Raum nicht an sich heilig, sondern erhält seine Würde durch das in ihm versammelte Gottesvolk und die von diesem gefeierten Mysterien.⁹ Für Christinnen und Christen sind eigenständige Sakralräume daher nicht Selbstzweck, sondern sie sind dazu bestimmt, die Versammlung des Gottesvolkes zu ermöglichen. In der Geschichte sind den Kirchengebäuden daneben weitere Funktionen zugewachsen, die sich nicht allein von der Feier des Gottesdienstes ableiten lassen, sondern etwa von dem Bedürfnis nach Andachtsräumen für des persönliche Gebet oder von der religiösen Bedeutung eines Ortes.¹⁰ Solche räumlichen Ausdrucksformen sind prinzipiell geschichtliche Größen.¹¹

2 Vom Zimmer zur Kreuzkuppelkirche: Die Entwicklung zum byzantinischen Kirchenbau

Zu Beginn des Christentums dienten zunächst *private Wohnhäuser* als Versammlungsorte, so auch beispielsweise die Hauskirche von Dura Europos aus dem 3. Jahrhundert, die als Stadthaus mit Atrium angelegt war.¹² Die Hauskir-

8 Vgl. Emminghaus 1987 (s.o. Anm. 7), 366.

9 Vgl. Emminghaus 1987 (s.o. Anm. 7), 357. – Zur neueren Diskussion über das Profane und Sakrale: Stefan Kopp: Zwischen Himmel und Erde. Raumsakralität und Liturgie, in: Klaus Herbers/Larissa Düchting (Hg.): Sakralität und Devianz. Konstruktionen – Normen – Praxis (Beiträge zur Hagiographie 16), Stuttgart 2015, 45–47, und ausführlicher Stefan Kopp: Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts (Ästhetik – Theologie – Liturgik 54), Berlin 2011, und Albert Gerhards: Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen, Kevelaer 2011, 29–45.

10 Vgl. Thomas Erne (Hg.): Kirchenbau (Grundwissen Christentum 4), Göttingen 2012, 41–43.

11 Vgl. Emminghaus 1987 (s.o. Anm. 7), 353.

12 Ulrich Mell: Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians (Novum Testamentum et Orbis Antiquus – NTOA 77), Göttingen 2010, 19–106.

che von Qirqbize, etwa ein halbes Jahrhundert jünger und ebenfalls im heutigen Syrien zu finden, ist im Stil eines römischen Landhauses gehalten. Jeweils wurden lokal typische Häuser als Kirche genutzt.¹³ Doch bereits bei den Versammlungen in privaten Häusern zeichnete sich eine einfache funktionale und theologisch-symbolische Grundstruktur eines christlichen gottesdienstlichen Raumes ab, der die Feier als gegliederte Versammlung zum Ausdruck bringt: die Zuordnung von Vorsteherschaft (Klerus) und übriger Gemeinde (Laien).¹⁴

Nach dem Ende der Verfolgungszeit, d.h. nach dem Toleranz-Edikt von Mailand aus dem Jahr 313 n. Chr., änderte sich die Situation. Die Gemeinden wuchsen schnell, Strukturen bildeten sich aus und auch der Gottesdienst konnte nun öffentlich gefeiert werden.¹⁵ Größere Versammlungsräume wurden notwendig, sodass die christlichen Gemeinden für ihre gottesdienstlichen Versammlungen vor allem auf bereits bestehende profane Versammlungsbäude zurückgriffen.

2.1 Die Basilika

Die großen Gottesdienstgebäude wurden nach der Art ein- oder mehrschiffiger Basiliken errichtet. Kaiser Konstantin stiftete bald nach der Schlacht an der Milvischen Brücke die Lateranbasilika (die damals Christus Salvator gewidmet war) als erste offizielle und repräsentative Basilika zum gottesdienstlichen Gebrauch.¹⁶ Schon in hellenistischer Zeit begegnet der Bautyp der Basilika. Diese ursprünglich profane Architektur wurde als Markthalle, Versammlungsraum, Wandelhalle, Gerichtsraum, Reit- und Exerzierhalle usw. genutzt. Es diente

.....
13 Christoph Marksches: Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2012, 179–183.

14 Vgl. Adolf Adam: Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus, Freiburg i. Br. u. a. 1984, 15–18; Emminghaus 1987 (s.o. Anm. 7), 373; Gerhards 2011 (s.o. Anm. 9), 107–114; Mell 2010 (s.o. Anm. 12), 96, und Allan Doig: Liturgy and Architecture. From the Early Church to the Middle Ages. Hampshire 2008.

15 Vgl. Marksches 2013 (s.o. Anm. 13), 25–31 u. 174–183 u. 188–198.

16 Vgl. Hugo Brandenburg: Art. „Kirchenbau I. Der frühchristliche Kirchenbau“, in: Theologische Realenzyklopädie XVIII (1989), 423; Johannes G. Deckers: Die frühchristliche und byzantinische Kunst, München 2007, 58–61.

vor allem staatlichen Zwecken und wurde auch als „königliche Halle“ (*basilika stoa*) bezeichnet.¹⁷

Ein einfacher Grundriss ist für die Basilika charakteristisch: Sie besteht aus einem Rechteck mit einer Apsis, d.h. einer halbrunden Einbuchtung zu einer Seite hin. Die Ausstattung lässt sich rekonstruieren: In der Mitte der Apsis war ein Standbild des Kaisers aufgestellt. Dort befand sich auch der Thron für den Herrscher oder dessen örtlichen Stellvertreter. Links und rechts davon waren weitere Sitze, der sog. *Synthronos*, für Beamte und staatliche Autoritätspersonen angebracht. Dieser Apsis-Raum war – besonders in Basiliken, die der Rechtsprechung dienten – durch Stufen und durch eine niedrige Einzäunung, die sog. *Cancelli*, vom Raum des Volkes abgegrenzt. Die etwas dunkleren Seitenschiffe waren durch Säulenstützen, auf denen das Dach ruhte, mit dem helleren Mittelschiff verbunden. Das breite Mittelschiff wurde so als eigentlicher Festsaal markiert.¹⁸

Als Versammlungsraum eignete sich die Basilika gut zum Gebrauch für den christlichen Gottesdienst, insbesondere als Bischofskirche.¹⁹ Nur wenig musste im architektonischen Raumkonzept geändert werden: etwa Altar und Ambo als leicht erhöhte Orte. Die vorhandenen Raumelemente wurden in die neue Funktion des Gebäudes integriert. Mit der Stiftung der ersten Basilika und der Nutzung dieses Gebäudetyps als christliche Kirche etablierte sich zunehmend die Apsis im Kirchenbau.²⁰ Der in der basilikalen Apsis befindliche Herrscherthron wurde zum Bischofsthron, der *Synthronos* zum Sitz für die Presbyter, die zusammen mit dem Bischof in der Apsis Platz nehmen. Das Presbyterium wurde vom Schiff durch niedrige Schranken abgetrennt, in die der Ambo als

.....
17 Vgl. Karl-Heinrich Bieritz: Liturgik, Berlin u. a. 2004, 93; Emminghaus 1987 (s. o. Anm. 7), 377; Michael Kunzler: Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie (Sophia 27), Trier 1991, 46 f.

18 Vgl. Brandenburg 1989 (s. o. Anm. 16), 424; Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 47.; Kerstin Wittmann-Englert: Santa Sabina in Rom – die Basilika und das konstantinische Kirchbauprogramm, in: Erne 2012 (s. o. Anm. 10), 59–63.

19 Vgl. Hermann Wolfgang Beyer: Der syrische Kirchenbau, (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 1), Berlin 1925, 8–28. – Neben Bischofskirchen wären auch eigens Kommunitäts-, Memorial- oder Pfarrkirchen zu diskutieren.

20 Deckers 2007 (s. o. Anm. 16), 62 f.

erhöhter Ort für Vorleser integriert ist.²¹ Der christlichen Basilika wurden im Lauf der Zeit weitere Annexbauten zugeordnet: Baptisterien, Gemeinderäume, Andachtsräume, Grablegen sowie Bäder, Armenhäuser, Wohnbauten für den Klerus oder auch Klosteranlagen. Der Basilika vorgelagert ist meist das Atrium und der Narthex (s. Abb. 1).²²

Die architektonische Struktur, die nicht dem üblichen Tempel- und Sakralbau entsprach, und die ehemalige Funktion des Gebäudetyps im profanen Bereich traten mit der Liturgie in eine Wechselwirkung. Der Gottesdienst kam in Kontakt mit kaiserlich-höfischem Zeremoniell, das durch die Gleichstellung des Klerus mit Reichsbeamten auch in den kirchlichen Raum Einzug erhielt. Als Konsequenz in Bezug auf die Struktur des Gottesdienstraumes ist hier vor allem der Aspekt der räumlich fixierten Aufteilung der Gemeinde in Klerus und übriges Volk zu nennen.

Im Hinblick auf die liturgischen Aktionsorte ist bemerkenswert, dass diese – wie etwa am Beispiel der Kirche S. Clemente in Rom heute noch zu sehen ist – zuweilen weit in den Kirchenraum hineinreichten, doch wird die räumliche Gliederung durch Abschränkungen und Abgrenzungen umgesetzt. Die Gefahr, dass die sog. Laien in die Rolle von Zuschauern gedrängt werden, ist nicht zu übersehen.²³

Die sich nach und nach durchsetzende *Ostung der Kirchen* und der seit dem 3. Jh. verstärkt belegte Brauch der *Ostung beim Gebet* brachten weitere Veränderungen mit sich: Der Vorsteher drehte sich demnach beim Gebet, v. a. auch beim Eucharistischen Hochgebet, an der Spitze der Versammlung nach Osten (bei Ostung der Kirche entsprach dies einer Wendung Richtung Apsis, während sich bei einer Westung der Kirche vermutlich die gesamte Versammlung dem Eingangsportal zuwendete und damit den Bischof im Rücken hatte). Schließlich veränderte sich auch die Stellung von Kathedra und Altar: Die

21 Vgl. Bieritz 2004 (s. o. Anm. 17), 93 f.; Brandenburg 1989 (s. o. Anm. 16), 435.

22 Vgl. Brandenburg 1989 (s. o. Anm. 16), 440.

23 Vgl. Adolf Adam/Winfried Haunerland: Grundriss Liturgie, Freiburg/Br. u. a. 2014, 38 f.; Hanno Schmitt: „Mache dieses Haus zu einem Haus der Gnade und des Heiles“. Der Kirchweihritus in Geschichte und Gegenwart als Spiegel des jeweiligen Kirchen- und Liturgieverständnisses im 2. Jahrtausend (Paderborner theologische Studien 40), Paderborn/München 2004, 147–157.

meist tragbare Kathedra des Bischofs wurde nicht mehr nur im Scheitelpunkt der Apsis aufgestellt, sondern je nach Situation an unterschiedlichen Orten im Kirchenraum. Der Altar rückte vor allem in der lateinischen Tradition vielerorts mehr und mehr in die Apsis, wodurch sich das eucharistische Geschehen zunehmend von der Gemeinde entfernte. In der byzantinischen Tradition hat sich in der Regel die Kathedra im Scheitel der Apsis erhalten, sie kennt daneben aber als zusätzlichen Sitz für den Bischof das *Parathronion*, das meist auf der rechten Seite des Schiffs verortet ist.²⁴

Schon früh wurde in allen Teilen des Reiches der basilikale Langbau bevorzugt. In einem bereits entwickelten architektonischen Stadium zeigt die Basilika zwei bis vier Seitenschiffe mit einem davon abgehobenen, d. h. erhöhten, Mittelschiff. Statt mit einem technisch möglichen Gewölbe werden die Basiliken auf Drängen Konstantins vor allem im Westen mit hölzernen Flachdecken ausgestattet. Im Westen schließt normalerweise ein Atrium an. In der Mitte der Kirche weist ein mit Schranken umzäunter Chorraum mit seinen Ambonen auf die im Osten befindliche Apsis mit Kathedra und Presbyterium.²⁵

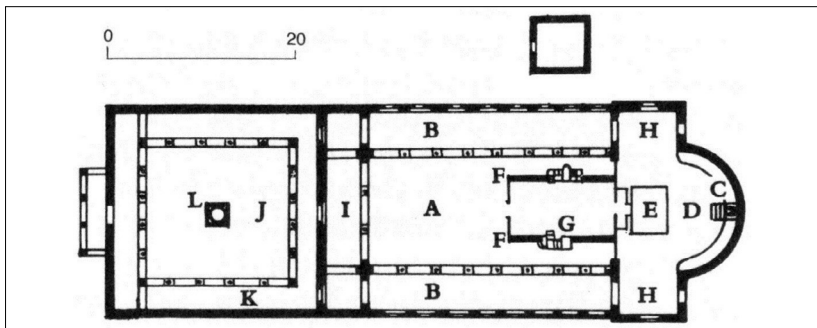


Abb. 1: Idealplan einer frühchristlichen Basilika, hier San Clemente/Rom; A: Mittelschiff – B: Seitenschiffe – C: Kathedra – D: Apsis – E: Altar – F: Chorschranken – G: Ambone – H: Querschiff – I: Narthex – J: Atrium – K: Säulengang – L: Brunnen (Koch: Baustilkunde, 43).

24 Vgl. Jürgen Bärsch: Kleine Liturgiegeschichte, Regensburg 2015, 39; Albert Damblon: Zwischen Kathedra und Ambo. Zum Predigtverständnis des II. Vatikanums – aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten, Düsseldorf 1988, 251–259; Emminghaus 1987 (s. o. Anm. 7), 379 f.; Gerhards 2011 (s. o. Anm. 9), 111–114; Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 48.

25 Wilfried Koch: Baustilkunde. Das große Standardwerk zur europäischen Baukunst von der Antike bis zur Gegenwart, München 1994, 38–43, bes. 43.

Oft wurde der ursprüngliche rechteckige Bau durch ein Querhaus ergänzt, sodass der Grundriss schließlich die Form eines lateinischen Kreuzes annahm:

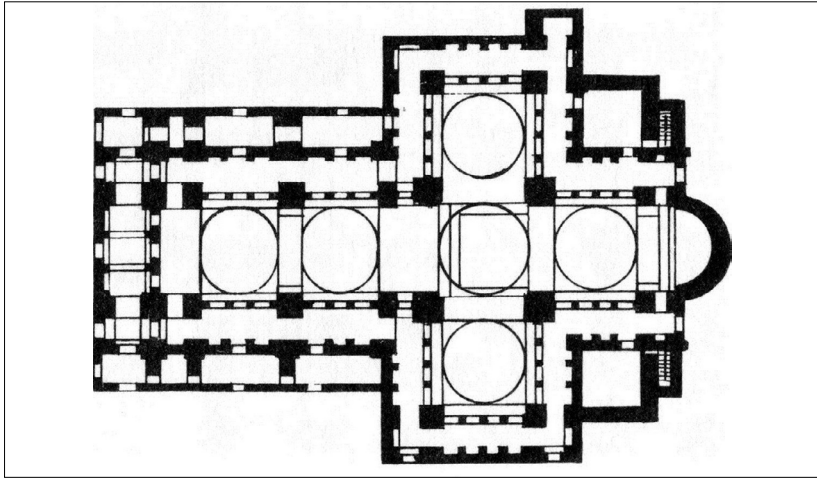


Abb. 2: Mehrschiffige Basilika mit angefügtem Querschiff (vgl. Koch: Baustilkunde, 47).

Aus der Gleichgestaltung der Arme – d. h. Langhaus, Querhaus und Apsis – ging die Form eines griechischen Kreuzes hervor. Die Achsen dieses neu entstandenen Zentralbaues wurden schließlich im Schnittpunkt mit einer Kuppel überhöht. Das Resultat dieser im Einzelnen komplexen architektonischen Entwicklungsgeschichte mündet hier in den Typus der Kreuzkuppelkirche, der vor allem im Ostteil des Reiches unter byzantinischem Einfluss begünstigt wurde.²⁶

2.2 Die Kreuzkuppelkirche

Die Kreuzkuppelkirche gewinnt in der Ostkirche besondere Bedeutung. Dort entsteht durch die Hinzufügung von vier gleichgroßen Quadraten an den vier Seiten eines Grundrissquadrates die Form eines gleicharmigen Kreuzes, dessen Zentrum eine Kuppel überspannt. Für die westliche Tradition wurde dies

²⁶ Vgl. Koch 1994 (s. o. Anm. 25), 38–43; Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 48.

im Mittelalter als Vierungskuppel übernommen.²⁷ Fast normative Gültigkeit erhielt die Form der Kreuzkuppelkirche im byzantinisch-slavischen Raum²⁸ und wird als ideal für die orthodoxen Liturgien angesehen.²⁹

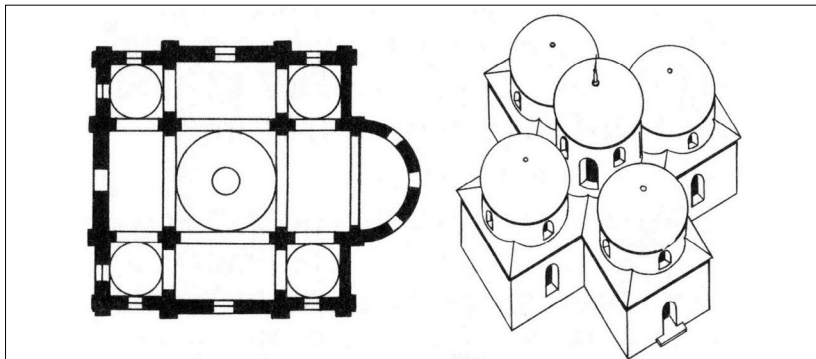


Abb. 3: Links ist ein typisches byzantinisches Bauschema einer Kreuzkuppelkirche zu sehen mit einem Zentralbau, dessen Vierung eines gleicharmigen Kreuzes mit einer Kuppel überbaut ist. Die rechte Darstellung zeigt eine Außenansicht einer Kreuzkuppelkirche mit jeweils einer Nebenkuppel über den Kreuzarmen (Koch: Baustilkunde, 47).

Die bereits angedeutete würfelförmige Bauform verbreitete sich vor allem im Osten und gilt seit dem 6. Jh. mitunter als „mikrokosmisches Symbol des christlichen Universums“³⁰. Die Hagia Sophia in Konstantinopel aus dem 6. Jahrhundert ist ein eindruckliches Beispiel früher „Versuche, den basilikalischen und zentralen Typ in einem elliptischen Grundriss miteinander zu verbinden“³¹. Diese „Synthese von Langbau und Zentralbau“³² ist ein Höhepunkt im Kuppelbau.

27 Vgl. Emminghaus 1987 (s.o. Anm. 7), 381.

28 Vgl. Konrad Onasch: Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Berlin/München 1993, 197–205, bes. 200.

29 Konrad Onasch: Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen, Berlin 1962, 84 f.; vgl. zudem Michael Altripp: Die Basilika in Byzanz: Gestalt, Ausstattung und Funktion sowie das Verhältnis zur Kreuzkuppelkirche (Millenium-Studien 42), Berlin u. a. 2013.

30 Koch 1994 (s.o. Anm. 25), 48.

31 Bieritz 2004 (s.o. Anm. 17), 94.

32 Hans Jantzen: Die Hagia Sophia des Kaisers Justinian in Konstantinopel, Köln 1967, 26.

Insgesamt gibt es bei der Entwicklung der Kreuzkuppelkirche eine große architektonische Vielfalt, obwohl sie der verbreitetste Bautyp der Orthodoxie besonders in Russland ist. Ein typisches Variationsmerkmal ist die Anzahl der Kuppeln. So gibt es Kirchen mit nur einer Kuppel bis hin zu Kirchen mit zwölf Kuppeln, wobei die Anzahl häufig mit christlicher Zahlensymbolik verbunden wird (vier Evangelien, sieben Sakramente, zwölf Apostel etc.). Das äußere architektonische Erscheinungsbild ist jedoch nicht der eigentliche Ort des sakralen Ausdrucks für die liturgische Feier. Bestimmend ist vielmehr die Gestalt des inneren Raumes.

3 Die innere Gestalt des byzantinischen Kirchenraumes

Unabhängig von der äußeren Baugestalt byzantinischer Kirchen ist eine bestimmte Raumaufteilung der Kircheninnenräume charakteristisch. Zwar verrät der Grundriss einer typischen byzantinischen Kirche noch heute den Urtyp der altchristlichen Basilika, doch sind einige Veränderungen zu verzeichnen, die auch in der spezifischen Ausprägung der Liturgie ihren Grund haben.³³

Das Grundmuster des ursprünglichen basilikalischen Baus wird häufig noch um zwei weitere Apsiden erweitert, sodass in der Regel im Osten drei Apsiden zu sehen sind. Grundsätzlich gliedert sich die gesamte Raumarchitektur einer byzantinischen Kirche in drei Teile: Vorhalle (*Narthex*), Schiff (*Naos*), Allerheiligstes (*Bema*).³⁴ Diese Aufteilung entstand, weil dem „Altar [...] seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts besonders im Osten eine immer größere Ehrfurcht, ja heilige Scheu entgegengebracht wird, weil sich auf ihm das ‚schaudererregende Mysterium‘ vollzieht.“³⁵

Durch an Abschränkungen angebrachte Vorhänge wurden der Altar und das Geschehen auf ihm den Blicken der Gläubigen entzogen. Später entwi-

.....
33 Vgl. Bärsch 2015 (s. o. Anm. 24), 47–61.; Schmitt 2004 (s. o. Anm. 23), 157–172.

34 Vgl. Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 50f.; Andrej Lorgus/Michail Dudko: *Orthodoxes Glaubensbuch. Eine Einführung in das Glaubens- und Gebetsleben der Russischen Orthodoxen Kirche*, Würzburg 2001, 20.

35 Adam 1984 (s. o. Anm. 14), 26f.

ckelte sich daraus die *Ikonomastase*, die das Allerheiligste vom übrigen Raum abtrennt. Die Aufteilung wird heute symbolisch gedeutet und steht in engem Zusammenhang mit dem, was orthodoxe Christen laut Michael Kunzler unter Liturgie verstehen: „Sie ist als wirkliche Gegenwart der Heilsgeheimnisse ein Mysteriendrama, das eines Szenariums bedarf, in welchem es sich im wahrsten Sinn des Wortes abspielt.“³⁶

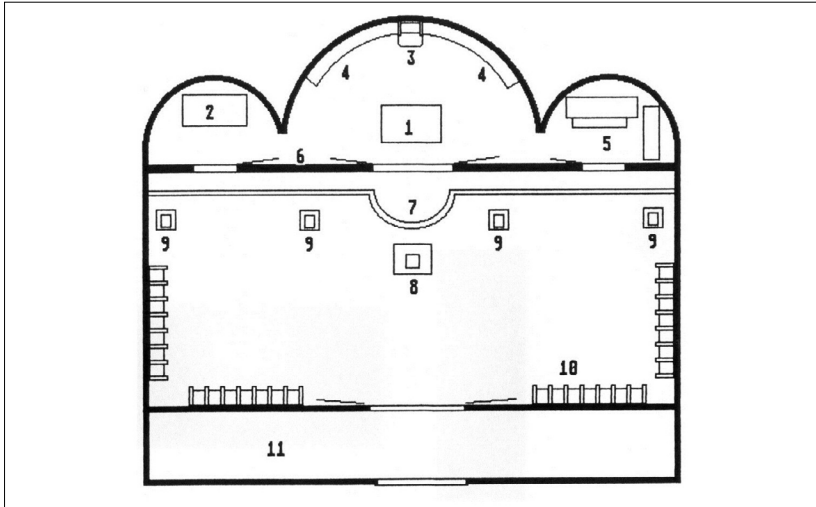


Abb. 4: Der dargestellte Grundriss gibt die Dreiteilung einer byzantinischen Kirche wieder. Zu sehen sind: 1: Altar – 2: Rüsttisch – 3: Bischofsthron – 4: Synthronos – 5: Diakonikon – 6: Ikonomastase mit den drei Türen – 7: Ambo – 8: Festikone – 9: Ikonenpulte – 10: Sitzgelegenheiten – 11: Narthex (Kunzler: Wir haben das wahre Licht gesehen, 51).

Der byzantinische Kirchenraum ist ein reich geschmücktes Ensemble, in dem die Gläubigen durch die Ikonen an den Wänden und die Aufteilung des Raumes etwas von der himmlischen Wirklichkeit mitten in ihrem Leben erfahren sollen. Dem sollen der Raum, seine Ausstattung und die Bilder dienen. Sie sollen im tieferen Sinn von „σύμβολον“ als sakramentale Vergegenwärtigung der göttlichen Wirklichkeit gesehen werden. Der Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch versinnbildlicht sich in der symbolischen Aufteilung des

36 Vgl. Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 51.

Raumes in Himmel und Erde. Zwischen diesen beiden Polen spielt sich die Liturgie ab.³⁷

3.1 Das Allerheiligste

Dieser Teil des Kirchenraumes ist ein abgesonderter Bereich, zu dem – im rituellen Geschehen – nur Kleriker Zutritt haben. Dieser Bereich gilt als symbolische Darstellung des Himmels. Der Altar selbst ist Sinnbild für den Thron Christi. Mit wenigen Ausnahmen gibt es daher in einer Kirche östlicher Riten nur einen Altar.³⁸ Dieser steht im Zentrum des Allerheiligsten. Außerhalb der Liturgie ist er verhüllt und den Blicken der Menschen entzogen, was auf die eschatologische Wirklichkeit, Gott erst in der Vollendung schauen zu können, hinweisen soll. In der Liturgie vollzieht sich am Altar der heilige Tausch, wobei der Altar teilweise sichtbar wird. Allerdings ist es „allgemein üblich, daß der Zelebrant vom Volke abgewendet [...] vor dem Altare steht, dabei [...] samt dem Altar nach Osten schaut“³⁹. Wegen seiner hohen Würde als Thron Christi – auf dem sein Leib und Blut in den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig werden – befinden sich in der Regel nur solche Dinge auf dem Altar, die eng mit der liturgischen Handlung verbunden sind. Dazu gehören etwa das Evangelium und der Tabernakel für die Aufbewahrung der Krankenkommunion (in Form eines Häuschens/Kirchleins). Mancherorts wird sogar für die liturgischen Bücher ein eigenes Pult aufgebaut, um sie nicht auf dem Altar ablegen zu müssen.⁴⁰ In den östlichen Riten ist der Tischaltar – sieht man von den Kopten ab, die nur Blockaltäre kennen, – vor allem in der griechischen Tradition am weitesten verbreitet.⁴¹ Der Altar besteht meist aus einem quadratischen Holzbrett (70 x 70 cm bis 150 x 150 cm), das an den Ecken auf vier

37 Vgl. Eberhard Amon: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks (Studien zur Pastoralliturgie 6), Regensburg 1988, 213–216; Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 45; Schmitt 2004 (s. o. Anm. 23), 103–109.

38 Vgl. Joseph Braun: Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung, Bd. 1, München 1924, 383–385.

39 Braun 1924 (s. o. Anm. 38), 417 f.

40 Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 53 f.

41 Vgl. Braun 1924 I (s. o. Anm. 38), 187–191, bes. 187.

Pfosten ruht. Zwischen den Pfosten und der Tischplatte wird eine besondere Mischung aus Wachs, gemahlenem Marmor, Aloe, Weihrauch und anderem als Klebstoff verwendet. Nach der Verklebung werden zusätzlich vier Nägel durch die Platte in die Pfosten getrieben. Bei der Weihe des Altars durch den Bischof kommt im Zentrum ein niedriger Pfosten hinzu, auf dem in einem Kästchen Heiligenreliquien aufbewahrt werden.⁴²

Der Altartisch ist mit mehreren Tüchern bedeckt: dem *Katasarkion*, der *Endyte*, dem *Eileton* und dem *Antiminsion*.⁴³ Das *Katasarkion* (κατασάρκον, russ. Sračica, Priplotie, Katasarka) versinnbildlicht das Grabtuch Christi. Dieses Tuch reicht rundherum bis zum Boden und wird mit einer Schnur um den Altar gebunden. Auf dieser untersten Verhüllung liegt die wertvoll ausgestattete eigentliche Kultdecke: die *Endyte* (ἐνδυτή, russ. inditia). Die dritte Decke, das *Eileton* (εἰλητον, russ. Iliton), ähnelt in Größe und Form dem Korporale des lateinischen Ritus und wird als Schweißstuch Christi gedeutet. In das Eileton wird das *Antiminsion* (ἀντιμίνσιον, russ. Antimíns) eingeschlagen. Dieses viereckige Tuch besteht aus Seide oder Leinen und zeigt eine Darstellung der Grablegung Jesu. Auch die Leidenswerkzeuge und die vier Evangelisten sind darauf zu sehen. Von der Entstehung her ist es das wichtigste Tuch, da mit dem Antiminsion jeder Tisch, notfalls sogar jede Unterlage zum Altar wird.

Der Name des Tuches selbst gibt in seiner Übersetzung aus dem Griechischen Aufschluss über seinen Zweck und seine Entstehung: „an Stelle des Altares“. In dieses Kulttuch sind in einem Säckchen Reliquien von Märtyrern eingenäht, die ebenfalls mit der oben genannten Mischung bestrichen werden wie der Altar bei der Weihe. Es wird durch den obersten Hierarchen geweiht und liegt gefaltet zusammen mit dem Evangelienbuch auf dem Altar. Zur eucharistischen Liturgie wird es ausgebreitet, um darauf die Gaben von Brot und Wein darzubringen.⁴⁴

42 Vgl. Lorgus/Dudko 2001 (s. o. Anm. 34), 22.

43 Vgl. Joseph Braun: Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung, Bd. 2, München 1924, 159–166; Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 54.

44 Vgl. Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 53 f.; Onasch 1962 (s. o. Anm. 29), 102 f. – Nach Onasch werden Reliquien in die vier Ecken des Antiminsions eingenäht; Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17) und auch Lorgus/Dudko 2001 (s. o. Anm. 34), beschreiben hingegen ein Säckchen mit Reliquien auf der Rückseite des Antiminsions.

Zur Altarausstattung gehören darüber hinaus: ein flach gepresstes Schwämmchen zum Purifizieren der Brotschale, Geräte zur Aufbewahrung der Heiligen Gaben für die Krankenkommunion, das Evangeliar und ein Handkreuz zur Segnung des Volkes. Bestimmte weitere Utensilien werden erst im Verlauf der gottesdienstlichen Feier zum Altar gebracht, so vor allem Kelch und *Diskos* (*Patene* im lateinischen Ritus)⁴⁵, die zuvor auf dem Rüsttisch liegen.

In der russischen Tradition befinden sich hinter dem Altar ein sieben-armiger Leuchter und ein großes, gemaltes Kruzifix. Der Leuchter mit sieben Öllichtern erinnert sowohl an den Leuchter im Jerusalemer Tempel als auch an die sieben Sakramente. Mancherorts sind links und rechts davon Fächer zu finden, die als Engelsikonen gedeutet werden.⁴⁶

An der Stirnseite der Apsis befindet sich selbst in kleinen Dorfkirchen der „erhöhte Ort“, der Heilige Thron oder Bischofsthron (s. Abb. 4, Nr. 3). Dieser Ort ist für den Bischof reserviert, wenn er die Liturgie zelebriert, und normalerweise mit einem Bild Christi oder einer Darstellung der Heiligen Dreifaltigkeit ausgestattet. Wenn kein Bischof anwesend ist, bleibt dieser Platz frei, um zu verdeutlichen, dass der zelebrierende Priester nicht der erste Vorsteher der Gemeinde ist. Daneben sitzen auf dem Synthronos die Priester (s. Abb. 4 Nr. 4); die Diakone bleiben stehen. Während der Bischof den Herrn selbst darstellt, stehen die Priester für die Apostel und die Diakone für die Engel.⁴⁷ Zuweilen findet sich – wie bereits erwähnt – für den Bischof ein zusätzliches *Parathronion* im Schiff.

Die Apsisnebenräume, Prothesis und Diakonikon, werden *Pastophorien* genannt.⁴⁸ An der nördlichen Seite⁴⁹ des Allerheiligsten (*Prothesis*) befindet sich der *Rüsttisch* (s. Abb. 4, Nr. 2). Auf diesem altarähnlichen Tisch stehen die Geräte, die zur Bereitung der Gaben in der Liturgie (*Proskomidie*) dienen: der Kelch, der Diskos (vgl. Patene), der Stern (kreuzförmige Abdeckung für den Diskos), die „Lanze“, ein Löffelchen, ein Schöpfgefäß (zur Mischung von Wein

45 Vgl. Lorgus/Dudko 2001 (s.o. Anm. 34), 26 f.; Onasch 1962 (s.o. Anm. 29), 102–104.

46 Kunzler 1991 (s.o. Anm. 17), 54.

47 Vgl. Kunzler 1991 (s.o. Anm. 17), 55.

48 Vgl. Matthias Hartmann: Art. „Pastophorien“, in: LThK VII (32006), 1431 f.

49 Unter der Annahme, dass die Apsis im Osten ist.

mit warmem Wasser), die Fächer, Decken (zur Reinigung der Gefäße). Bis zum Beginn der eigentlichen Eucharistiefier werden dort auch die am Anfang der Liturgie vorbereiteten Gaben aufbewahrt. Meist hängt beim Rüsttisch eine Darstellung der Geburt Christi.⁵⁰ Die südliche Seite⁵¹ des Allerheiligsten ist das sog. *Diakonikon* (s. Abb. 4, Nr. 5). Es entspricht seit spätbyzantinischer Zeit (14./15. Jh.) der Sakristei, d. h. dort werden die liturgischen Geräte außerhalb der Liturgie aufbewahrt und die Gewänder zum Gottesdienst angelegt.⁵²

3.2 Die Ikonostase

Die Ikonostase ist eine Bilderwand, die im Kirchenraum des byzantinischen Ritus das Allerheiligste vom Schiff trennt.⁵³ Im Zuge der Ausbildung der kirchlichen Hierarchie und der einsetzenden Trennung zwischen Klerikern und Laien ist bald schon der Altarraum zum Klerikerraum geworden, was auch durch eine Chorschranke (*Cancelli*) sichtbar gemacht wurde.⁵⁴ Durch diese Umzäunung sollte zum einen die Heiligkeit des Altares herausgehoben und zum anderen den Klerikern ein Raum reserviert werden, damit diese dort den liturgischen Dienst vollziehen können.

Seit dem 4./5. Jahrhundert sind solche Abschränkungen bekannt, die zunächst aus niedrigen Brüstungsplatten bestanden. Im 5. Jahrhundert gewannen diese an Bedeutung und wurden erhöht.⁵⁵ Im Westen entstand aus dieser steinernen Schrankenanlage vor dem Altarraum der *Lettner*, der im Barock

50 Vgl. Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 55; Onasch 1962 (s. o. Anm. 29), 104.

51 Unter der Annahme, dass die Apsis im Osten ist.

52 Vgl. Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 55; Warland, Rainer: Art. „Diakonikon“, in: LThK III (32006), 186 f.

53 Zur Entstehung der Bilderwand siehe Nikolaus Thon: Zur Entwicklungsgeschichte der Ikonostase und ihre theologische Fundierung, in: *Hermeneia* 2 (1986), 193–207 und 3 (1987), 87–100; Manolis Chatzidakis: „Ikonostas“, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 3 (1978), 326–353; Konrad Onasch: *Ikone*, Paderborn u. a. 1996, 65 f.; Onasch 1993 (s. o. Anm. 28), 57–60.

54 Vgl. Onasch 1962 (s. o. Anm. 29), 83; Braun 1924 (s. o. Anm. 43), 649–670, nennt als Hauptzweck der Abschränkungen: Priester und Laien voneinander zu trennen und die Laien vom Eintritt in den Altarraum abzuhalten (vgl. 655 f.).

55 Vgl. Chatzidakis 1978 (s. o. Anm. 53), 326 f.

durch die Kommunionbank ersetzt wurde. Im Osten bildete sich das *Templon* aus, das später zur *Ikonostase* wurde.⁵⁶ Begünstigt wurde diese Entwicklung jeweils durch eine Zunahme ehrfürchtiger Frömmigkeit und das Bestreben, bestimmte Handlungen der Liturgie den Blicken der Gläubigen zu entziehen.⁵⁷ Ab dem 5./6. Jh. gehörten in Konstantinopel umgrenzende Säulenpfosten mit aufliegenden Trägerbalken zum festen Bestandteil des Kirchenraumes. Mit daran angebrachten Vorhängen konnte man nun den Altar vor den Blicken noch ungetaufter Katechumenen verhüllen.⁵⁸ Den Blick für die getauften Gläubigen gab man erst wieder nach der Entlassung der Katechumenen aus dem Gottesdienst frei. Mit wachsender Ehrfurcht und zunehmender Trennung von Klerus und Volk blieb der Altar auch für die Getauften verhüllt und wurde in manchen orientalischen Riten sogar in einem eigenen – von der Gemeinde durch eine Mauer getrennten – Raum aufgestellt.⁵⁹

Die Bezeichnung „Ikonostase“ für die in den Ostkirchen bekannte Abschränkung („Templon“) kommt erst relativ spät auf. In dem Namen spiegelt sich die Verbindung mit der Ikone wider und sie steht somit in engem Zusammenhang mit den an dieser Umzäunung angebrachten Bildern. Die Ausstattung war ursprünglich vermutlich in der Regel bildlos und eher vor allem von dekorativen oder ornamentalen Schmückungen geprägt, wenngleich vereinzelt auch Bilder aufgestellt sein konnten, die später ein festes Programm bilden sollten.⁶⁰

Nach dem Ende des Bilderstreits infolge des 2. Konzils von Nizäa 787 gewannen die Bilder in der Gestaltung des Innenraums von Kirchen zunehmend

.....

56 Vgl. Bieritz 2004 (s. o. Anm. 17), 101.

57 Hans Georg Thümmel: Templon und Ikonostas, in: Anna Briskina-Müller/Armenuhi Drost-Abgarjan/Axel Meissner (Hg.): Logos im Dialogos. Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für Hermann Goltz (1946–2010: Forum Orthodoxe Theologie 11), Berlin 2011, 309.

58 Vgl. Braun 1924 (s. o. Anm. 43), 159–166, bes. 159. Demnach sind bereits zum Ende des 4. Jh. Vorhänge zur Verhüllung des Altares bei Johannes Chrysostomos und Gregor von Nazianz in Gebrauch.

59 Vgl. Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 55 f.; Rainer Warland: Art. „Ikonostasis“, in: LThKV (2006), 419 f.

60 Vgl. Chatzidakis 1978 (s. o. Anm. 53), 326; Onasch 1996 (s. o. Anm. 53), 66; Thümmel 2011 (s. o. Anm. 57), 310 f.

an Bedeutung, dienen sie doch der Vergegenwärtigung der Heilsmysterien. Anfangs wurden die Ikonen auf die Umzäunung des Altares oder auf die Säulenpfosten gestellt. Hieraus entwickelte sich schließlich eine Holzwand, an der die Ikonen befestigt wurden.⁶¹ Der Archäologe Hans Georg Thümmel rechnet erst spät mit einer ausgeprägten bildlichen Bestückung des Templons: „Auch bis ins 13. Jahrhundert erscheint nur zögernd ein Bildschmuck am Templon. Das Templon war ornamental oder mit christlichen Symbolen (vor allem mit dem Kreuz) ausgestattet.“⁶² Da aber auch frühere Zeugnisse bekannt sind, ist in der Zeit zwischen dem Bilderstreit und dem 13. Jahrhundert über einen langen Zeitraum hinweg eine Entwicklung bildhafter Ausschmückungen an der Abschränkung festzustellen, die im 11. Jahrhundert an Fahrt gewinnt. Der Kunsthistoriker Manolis Chatzidakis vertritt deshalb die These, dass „spätestens seit dem 12. Jh. die T.[emplon]-Schränken sich allmählich zur vollen I.[konostase] ausbilden.“⁶³

Mit den am Templon etablierten Ikonen entstand in einem weiteren Schritt *ein festes Bildprogramm*, das sich in den unterschiedlichen Regionen verschieden ausgeprägt hat.⁶⁴ Es gibt daher zwar keinen einheitlich normierten Aufbau der Bilderwand, allerdings einige charakteristische Merkmale. Die relative Fixierung bzw. Erstarrung des ikonographischen Programms der Ikonostase scheint bezüglich der Hauptikonen um das 14. Jahrhundert erfolgt zu sein. Manolis Chatzidakis spricht in diesem Zusammenhang von einer „Tendenz zur Verselbständigung der I.[konostase] zum tektonischen Raum“⁶⁵. Die Ikonostase ist damit ein prägendes Raumlagerungselement, das – insbesondere in der russischen Tradition – nicht nur in die Breite, sondern auch immer weiter in die Höhe strebte.⁶⁶ Allgemein ist die Bilderwand heute „ein Holzgerüst od. eine hochgemauerte Wand, woran auf mehreren Rängen (russ. *jarusy*) Ikonen [...] angebracht sind. Drei Türen oder mit einem kostbaren Vorhang

61 Vgl. Bieritz 2004 (s. o. Anm. 17), 101.

62 Thümmel 2011 (s. o. Anm. 57), 311.

63 Chatzidakis 1978 (s. o. Anm. 53), 344.

64 Vgl. Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 57.

65 Chatzidakis 1978 (s. o. Anm. 53), 349.

66 Chatzidakis 1978 (s. o. Anm. 53), 347–349.

(Velum) verhängte Durchgänge führen im Norden [bzw. mit Blick vom Schiff aus gesehen links] in den Rüstraum, die Prothesis, in der Mitte (auch Königstür) zum Altar u. im Süden [bzw. rechts] in das Diakonikon.⁶⁷ In der Deutung des Kirchenraumes wird häufig weniger das trennende Moment der Ikonostase betont, sondern vor allem ihre verbindende Funktion. Sie wird dann als notwendiges Bindeglied betrachtet, durch das – wie in der Art einer „Membran“ – in der liturgischen Feier das Drama der Kommunikation zwischen Himmel und Erde zur Darstellung kommen soll.⁶⁸ Allerdings gibt es auch deutliche Stimmen, die auf die Problematik einer Trennung des Raumes durch die Bilderwand hinweisen.⁶⁹

Bemerkenswerte Elemente der Ikonostase sind die drei Türen. Die Mittlere, die sog. Königstür, ist die wichtigste. Durch sie werden die eucharistischen Gestalten zur Gemeinde gebracht. Bischof und Priester durchschreiten diese Türe, der Diakon nur, wenn er eine bestimmte Funktion, wie z. B. das Tragen von Evangelienbuch, Kerzen oder Weihrauch, hat. Auf der Königstür sind die Ikonen mit Darstellungen der vier Evangelisten und die Verkündigungsszene zu sehen (s. Abb. 5, Nr. 1a–e). Die beiden seitlichen Türen werden hauptsächlich vom Diakon verwendet, weshalb das Bildprogramm auch heilige Diakone und Engel zeigt (s. Abb. 5, Nr. 2+3). Innerhalb der Liturgie gibt es genaue Regeln zum Öffnen und Schließen der Türen. Die Zahl der Stockwerke bzw. Ränge ist variabel, wobei oftmals nur die Hauptikonen (s. Abb. 5, Nr. 4–5) und einige Festikonen angebracht sind (s. Abb. 5, Nr. 11). Bei größeren Ikonostasen kann die sog. *Deesis* (s. Abb. 5, Nr. 7) noch einmal mit einer eigenen Reihe erweitert werden.⁷⁰ Möglich sind auch Darstellungen von Prozessionszügen der abgebildeten Heiligen und Propheten in die Mitte der Ikonostase: Beispielsweise eine Prozession des Neuen Bundes als erweiterte *Deesis*-Reihe, mit Maria an der Spitze, mit Johannes d. T., Engeln, Aposteln und Heiligen (s. Abb. 5 bspw. als Reihe über den Festikonen in Nr. 8). Oder auch eine Pro-

67 Onasch 1993 (s. o. Anm. 28), 57.

68 Vgl. Bärsch 2015 (s. o. Anm. 24), 60.; Schmitt 2004 (s. o. Anm. 23), 159 f.

69 Thomas Bremer: „Verehrt wird Er in seinem Bilde ...“. Quellenbuch zur Geschichte der Ikonentheologie (Sophia 37), Trier 2014, 101; Onasch 1993 (s. o. Anm. 28), 59.

70 Vgl. Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 59 f.

zession des Alten Bundes mit den Vorvätern und Propheten (s. Abb. 5 bspw. als Reihe über der erweiterten Deesis). Es kann zwischen griechischen und russischen Ikonostasen unterschieden werden. Die griechischen sind meist niedriger (umfassen dann womöglich nur noch die Deesis-Reihe mit abschließendem Kreuz), die russischen streben mit weiteren Rängen in die Höhe. Bis zur Deesis-Reihe entsprechen die griechischen und russischen Ikonostasen in der Regel einander im Aufbau. Insbesondere bei der altrussischen Bilderwand ist die Anordnung der Ikonen in der vertikalen Achse theologisch-christologisch bedeutsam: Von oben nach unten sind u. a. das Kreuz, die Dreifaltigkeit, Christus-Festtagsikonen, Deesis und Verkündigung zu sehen. Die horizontalen Achsen, die sich in den Rängen zeigen, assistieren gewissermaßen der vertikalen Ausrichtung der Ikonostase.⁷¹

Ist keine Ikonostase in ihrer Vollform vorhanden, etwa in Gastkirchen, genügen die beiden Hauptikonen von Christus und der Muttergottes (s. Abb. 5, Nr. 4+5); auch ärmere Gemeinden stellen nur diese beiden Ikonen links und rechts vom Altar auf.

Wichtig zum Verständnis des Bildes im christlichen Osten ist, dass „der Vorgang der Darstellung zugleich mit der verborgenen Realpräsenz des Dargestellten verbunden ist.“⁷² Im Abgebildeten scheint somit das Urbild durch (vgl. εἰκὼν = Ikone). Hierbei geht es „nicht um die äußere Ähnlichkeit der Abbildung mit dem Urbild (das ja ohnehin nicht bekannt ist), sondern vielmehr soll das Bild eine andere Ebene, eine andere Dimension als die der irdischen Wirklichkeit und Wahrnehmbarkeit wiedergeben.“⁷³ Die gezeigten Heilsmysterien werden vergegenwärtigt und transzendieren das Diesseits auf das Jenseits hin.⁷⁴ Das Besondere bei Darstellungen im Kirchenraum ist, dass

71 Vgl. Onasch 1996 (s. o. Anm. 53), 66 f.; Onasch 1993 (s. o. Anm. 28), 57–60, bes. 58.

72 Wilhelm Nyssen: Das Bildprogramm des byzantinischen Kirchenraums, in: Ders./Hans-Joachim Schulz/Paul Wiertz (Hg.): Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. 2, Düsseldorf 1989, 246–268, 246. Zur Ikonentheologie vgl. Bremer 2014 (s. o. Anm. 69), 10–111 (Lit. 313–319) und Michael Altripp: Bildende Kunst als Thema christlicher Theologie – konfessionsvergleichende Perspektiven, in: Bernd Schröder/Harry Harun Behr/Daniel Krochmalnik (Hg.): „Du sollst Dir kein Bildnis machen ...“. Bilderverbot und Bilddidaktik im jüdischen, christlichen und islamischen Religionsunterricht, Berlin 2013, 91–118.

73 Bremer 2014 (s. o. Anm. 69), 81.

74 Vgl. Onasch 1962 (s. o. Anm. 29), 85.

neben der Mosaikkunst nur Malerei (Fresko- oder Temperamalerei) erlaubt ist. Plastische Ausdrucksformen in Stein und Holz haben keinen Eingang in die byzantinische Sakralkunst der Ikone gefunden.⁷⁵

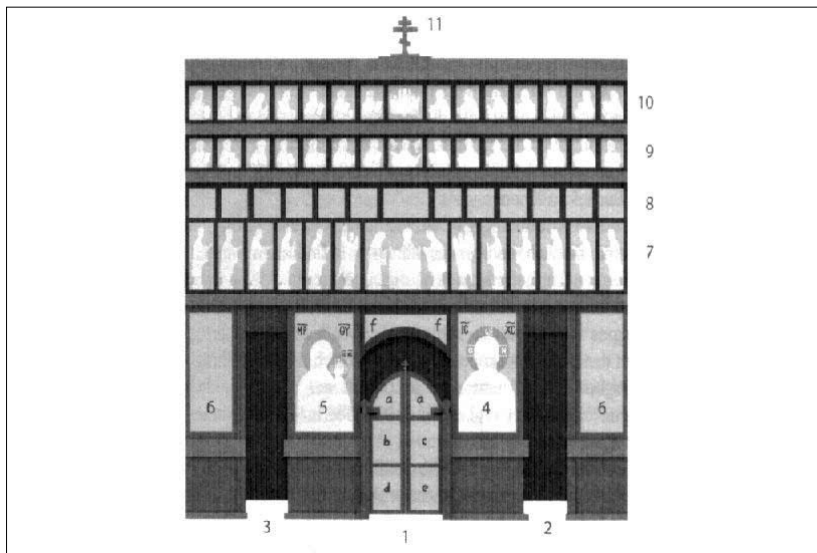


Abb. 5: Zu sehen ist ein charakteristisches Modell einer Ikonostase – 1: Königstür – a Verkündigung an Maria; b–e: vier Evangelisten; f: Abendmahl; 2+3 Südliche (re) und nördliche (li) Tür (oft mit Erzengeln und Diakonen); 4 Christusikone; 5 Muttergottesikone; 6 bedeutende Ikonen (z. B. Johannes d. T. und Kirchenpatron); 7 „Haupttrang“ mit Deesis (Christus mit Maria und Johannes d. Täufer) in der Mitte, anschl. Engel, Apostel und weitere Heilige; 8 weiterer Rang mit Festtagsikonen im Jahreszyklus; 9 (ggf.) atl. Propheten + Gottesmutter; 10 (ggf.) atl. Erzväter + Dreifaltigkeit; 11 Kreuz als Abschluss der Ikonostase (vgl. Bremer: Ikonentheologie, 100).

Der Ort der Verkündigung, der Ambo, hat seinen Platz vor der Ikonostase, an der Grenze zwischen Allerheiligstem und Schiff, und ist der Gemeinde zugewandt (s. Abb. 4 Nr. 7). In einer byzantinischen Kirche werden in dieser Funktion auch allein die Stufen vom Schiff in das Allerheiligste vor der Königstür als Ambo bezeichnet. Bereits in der Basilika ist der Ambo bekannt: Ein erhöhter Ort zur Verkündigung bzw. als Sängerbühne, der über eine kleine

75 Vgl. Nyssen 1989 (s. o. Anm. 72), 247.

Treppe erreicht werden kann. In byzantinischen Kirchen werden vom Ambo aus die Ektenien und das Evangelium vom Diakon vorgetragen. Außerdem wird an diesem Ort die Predigt gehalten.⁷⁶

3.3 Das Schiff

Der Ort der Gemeinde ist in einer byzantinischen Kirche das Schiff. Dieses kann gedeutet werden als „Symbol des erlösten Christenlebens, das auf dem Weg ist zur vollendeten Anschauung der Herrlichkeit Gottes“⁷⁷. So wie das Allerheiligste für den Himmel steht, steht in diesem Verständnis das Schiff für die Erde. Das Aufeinander-Bezogen-Sein beider Bereiche soll den heiligen Austausch zwischen Gott und Mensch, die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Wirklichkeit (*Communio*) zum Ausdruck bringen. Die Verborgenheit des Altares und des eucharistischen Geschehens wird in diesem theologischen Raumkonzept in den orthodoxen Kirchen als die Verborgenheit Gottes gedeutet, wobei sich Gott dennoch bei der Kommunion in den Gestalten von Brot und Wein den Menschen schenkt.

Außer an der Ikonostase finden sich im Kirchenraum meist weitere Ikonen. Oft steht vor dem Ambo ein Tisch mit einer Ikone, die das Festgeheimnis oder den Tagesheiligen zeigt (s. Abb. 4 Nr. 8). In wohlhabenderen Kirchengemeinden wird diese Ikone öfters gewechselt, ihr kommt eine besondere Verehrung zu. Es gibt außerdem als Devotionsort noch einige Pulte, sog. Analogien, die Ikonen tragen, die von der Gemeinde verehrt werden (s. Abb. 4, Nr. 9).⁷⁸ Auch an den Wänden hängen Ikonen, die verschiedene Heilige darstellen. Meist besteht die Gelegenheit, vor den Ikonen Kerzen anzuzünden, bevor die Ikone mit einem Kuss geehrt wird.

Da die Gläubigen den byzantinischen Gottesdienst stehend mitfeiern, sind oft keine Sitzgelegenheiten vorhanden – abgesehen von Bänken an den Wänden, die z. B. für ältere Gottesdienstteilnehmer vorgesehen sind. Allerdings gibt es mittlerweile eine Reihe von Kirchen, die eine Bestuhlung aufweisen.

.....
76 Vgl. Damblon 1988 (s. o. Anm. 24), 345–383; Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 52.

77 Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 52.

78 Vgl. Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 62.

Nicht zur Ausstattung orthodoxer Kirchenräume gehören Taufbrunnen und Beichtstuhl. Für die Taufe wird ein bewegliches Taufbecken verwendet und die Beichte findet traditionell vor der Christusikone statt,⁷⁹ in der russischen Orthodoxie links oder rechts vor den Ikonenpulten. Mittlerweile etablieren sich auch eigene Beichträume.

3.4 Der Narthex

Der Narthex ist der Vorraum der Kirche, der Raum, in den man vor Betreten des Schiffes kommt. Heute ist dieser Raum häufig weitgehend mit dem Kirchenschiff verschmolzen, jedoch davon abgesetzt. Hier sind auch Kerzen- und Verkaufstische möglich.⁸⁰ Von der Entstehung her war dies wahrscheinlich der Ort für die öffentlichen Büsser, die noch nicht wieder zur Gottesdienstgemeinschaft zugelassen waren. Dies legt auch das Bildprogramm nahe: Dargestellt ist das Jüngste Gericht oder Bilder der Passion Christi.⁸¹ Er kann als Schwelle zwischen irdischer und himmlischer Welt verstanden werden.

4 Ausblick

Der byzantinische Kirchenraum möchte Himmel und Erde miteinander verbinden. Bewusst soll der Kirchenbesucher die unterschiedlichen Bereiche des Raumes erleben: Geht es im Narthex um die Gewissheit der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, so soll der Gläubige in der Ikonostase die Vergegenwärtigung der Heilsmysterien erblicken. Auch die Darstellung des Christus Pantokrator, des wiederkehrenden Christus oder der Maria mit dem Kind in der Apsis oder in der Kuppel sollen den Betrachter in das Bewusstsein der Gegenwart Gottes führen.⁸² Diese Gegenwart Gottes bleibt aber dennoch im Verborgenen, so wie die Ikonostase den Altarraum den Blicken entzieht.

.....

79 Vgl. Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 62 f.

80 Vgl. Lorgus/Dudko 2001 (s. o. Anm. 34), 33.

81 Vgl. Kunzler 1991 (s. o. Anm. 17), 52.

82 Vgl. Nyssen 1989 (s. o. Anm. 72), 246–250.

Einerseits kann die Symbolik des Verhüllens und Enthüllens an dieser Stelle stark gemacht werden. Andererseits ist die grundsätzliche Problematik einer trennenden Wand nicht zu übersehen. Konrad Onasch bringt seine Bedenken zum Ausdruck:

„Die Anlage einer B[ilderwand] widerspricht insofern der altkirchlichen (bis heute von der kath. Kirche beachteten) Auffassung, als sie die Einsicht in die Liturgie und gottesdienstliche Handlungen und damit ihre Bestätigung durch die Gemeinde einschränkt bzw. unmöglich macht.“⁸³

Im Hinblick auf mögliche Weiterentwicklungen des byzantinischen Kirchenraumes wird daher zu fragen sein, wie innerhalb der gottesdienstlichen Versammlung die gemeinschaftliche Feier stärker zum Ausdruck gebracht werden kann und inwieweit die in der westlichen Theologie stark reflektierte Kategorie der *participatio actuosa* Veränderungen für die Raumgestalt mit sich bringen könnte. Wenn es stimmt, dass die tätige Teilnahme zum Wesen der Liturgie selbst gehört (SC 14), dann müsste dies auch im Hinblick auf ostkirchliche Liturgien und ihre Gottesdiensträume stärker reflektiert werden.

Im ökumenischen Gespräch könnte einerseits der Schatz der reichen Symbolwelt des byzantinischen Kirchenraumes eingebracht werden, andererseits wären auch befruchtende Impulse anderer christlicher Traditionen für den byzantinischen Kirchenraum möglich. Bedenkt man, dass eine Vielzahl christlicher Gemeinden ostkirchlicher Riten nunmehr außerhalb der angestammten Gebiete, also außerhalb des orientalischen Raums, beheimatet sind und durch ihre Verbreitung internationale Bedeutung erlangt haben, sind künftige interkulturelle Austauschprozesse nicht unwahrscheinlich. Solche Prozesse der gegenseitigen Bereicherung könnten in je eigener Weise auch den byzantinischen Kirchenraum und die Liturgie sowie ihre Theologie betreffen.

Ansätze sind im neueren Kirchenbau wahrnehmbar, etwa wenn auf die ausgebaut Form der Ikonostase verzichtet wird und stattdessen lediglich einige

.....

83 Onasch 1993 (s. o. Anm. 28), 59.

Hauptikonen neben dem Altar aufgestellt werden.⁸⁴ Verwendet werden auch regelartige Holzkonstruktionen, bei denen die Ikonen so aufgehängt werden, dass dennoch der Blick zum Altar möglich ist. Thomas Bremer skizziert einige Entwicklungen:

„In der Neuzeit finden sich auch Beispiele für Ikonostasen, die zwar alle geforderten Elemente aufweisen, aber den Blick auf den Altar nicht mehr verdecken sollen. [...] Zuweilen sieht man eine Rückbesinnung auf Kirchenbauten aus der Zeit vor dem Bilderstreit, mit halbhohen Schranken und offenen Türen [...] Hintergrund solcher Bemühungen ist nicht nur ein Rückgriff auf alte Traditionen, sondern vor allem neuere ekklesiologische Erkenntnisse, die die Rolle der Eucharistie feiern – den Gemeinde für das Kirchenverständnis betonen [...].“⁸⁵

Zweifelsohne ist zu bedenken, dass in der ostkirchlichen Tradition eine starke Interpretationslinie den Vollzug der irdischen Liturgie als Anteilhabe an der himmlischen Liturgie versteht. Die Ikonen sind in dieses Geschehen einbezogen; sie vermitteln einen Teil dieser Realität.

Die Weiterentwicklung von liturgischen Räumen in den Kirchen östlicher Tradition wird daher von einer Reihe von Motiven bestimmt sein: historische Rückbesinnungen auf ursprünglich niedrigere Abschränkungen, ekklesiologische Einsichten im Hinblick auf den Versammlungscharakter und die gemeinsame Teilhabe am liturgischen Tun, interkulturelle Austauschprozesse, kulturelle Aspekte der Identitätsstiftung, Liturgieverständnis und ästhetisch-künstlerische Ansprüche.

.....
84 Vgl. Onasch 1993 (s. o. Anm. 28), 57–60, bes. 59.

85 Vgl. Bremer 2014 (s. o. Anm. 69), 102. Doch werden auch heute noch viele orthodoxe Kirchen mit hohen Bilderwänden gebaut, da die hohe Ikonostase und die Trennung zwischen Altar und Gläubigen bei manchen Gläubigen inzwischen zur orthodoxen Identität gehört (vgl. ebd.).

„ZEIT“ AUS RELIGIÖSER PERSPEKTIVE –
ZEIT FÜR RELIGION

Zeitkonzepte im Judentum

1 Zeit als grundständige Größe

Zeit ist – wie der Raum ebenfalls – eine objektive Größe, die es auch ohne das Zutun des Menschen gibt. Zeit wird erkennbar und erlebbar in den Jahreszeiten, im Tag-Nacht-Rhythmus, vielleicht sogar in klimatischen Veränderungen, die zumindest in früheren Zeiten unabhängig vom menschlichen Einfluss stattfanden. Zeit macht sich überall dort objektiv für den Menschen bemerkbar, wo sich feststellbar etwas verändert. Deshalb unterliegt auch jeder biologische Alterungsprozess der physikalischen Größe ‚Zeit‘ und macht sie erlebbar, vielleicht auch spürbar.

Bereits Thomas Mann hat von dieser objektiven Zeit von der „bezifferbaren Zeit“¹ gesprochen, um die es in der Reflexion über die Zeit aber gerade nicht gehen soll. Wie der Philosoph Axel Hutter in seiner Untersuchung *Narrative Ontologie* herausgearbeitet hat, entfaltet Thomas Mann in seiner Joseph-Tetralogie eine „Gegen-Zeit“ zu dieser bezifferbaren Zeit, mit der „die Leere und Gleichförmigkeit einer sinnlosen Zeitform, deren Sinnbild das monotone Ticken einer Uhr ist,“ aufgehoben wird.² Thomas Mann selbst spricht von der „Aufhebung im Geheimnis der Vertauschung von Überlieferung und Prophezeiung, welche dem Worte ‚Einst‘ seinen Doppelsinn von Vergangenheit und Zukunft und damit seine Ladung potentieller Gegenwart verleiht.“³

Dies ist eine Reflexion, die darüber nachdenken lässt, dass Zeit für den Menschen nicht nur eine erfahrbare Zeit ist, die er vermessen kann, sondern

.....
1 Thomas Mann: *Joseph und seine Brüder. Die Geschichten Jaakobs*, Bd. 1: *Der junge Joseph*, Frankfurt/M. 1974, 32.

2 Axel Hutter: *Narrative Ontologie*, Tübingen 2017, 131.

3 Mann 1974 (s.o. Anm. 1), 32.

ihm in ihrer Bedeutsamkeit eine Sinnerschließung von Welt eröffnet, wie dies Hutter ausführlich dargelegt hat.⁴ Dies scheint insbesondere für Religionen generell zu gelten, dass sie eine Sinnerschließung von Welt gerade auch durch Zeitkonzepte bieten möchten und deshalb, anders als die Physik, ‚Zeit‘ auch in ihrem Vergangenheits- und Zukunftsmodus reflektieren.⁵

Zunächst lässt sich allgemein feststellen, dass die Realität der Zeit als objektive Größe wahrgenommen, dabei aber in ihrer Bedeutsamkeit für den Menschen vom Menschen erschlossen, modern gesprochen: konstruiert wird. Durch religiöse Konstruktionen und damit durch das Durchsichtigmachen von Bedeutsamkeit für den Menschen wird der Mensch gewissermaßen zum aktiven Part gegenüber einer objektiven Realität. Der Mensch ist also der Zeit nicht einfach unterworfen oder mitgenommen von einer „Schockwelle neuer Zeit“,⁶ sondern er ist selbst derjenige, der die Zeit – mit der Voraussetzung der gegebenen Objektivität der Zeit – gestaltet. In dieser Hinsicht ist aus dieser Perspektive Abraham Heschel zu widersprechen, der gerade davon ausgeht, dass ‚Zeit‘ eine Größe ist, die vom Menschen nicht beherrschbar sei.⁷

Zeitkonzepte, die ‚Zeit‘ aktiv gestalten wollen, sind kein Spezifikum des Judentums, sondern liegen mutmaßlich allen Religionen als Grundkategorie zugrunde. Man kann deshalb auch sagen, dass in der religiösen Zeitermächtigung die erste Subjektwerdung des Menschen zu erkennen ist, durch die der Mensch sich selbst als zeitliches Wesen begreifen kann, indem er seine Existenz in der Zeit konstruiert und dies nicht passiv geschehen lässt, sondern er selbst aktiv gestaltend eingreift.

.....

4 Vgl. Hutter 2017 (s. o. Anm. 2), 307–316.

5 Vgl. Walter Hehl: Die Zeit in Physik, Philosophie und im Menschlichen, Wiesbaden 2024, 321 f., wo festgestellt wird, dass der physikalische Begriff der ‚Zeit‘ sich ausschließlich auf die Gegenwart beziehen kann: „Nur die Gegenwart ist physikalische Aktion. Damit ist in der Tat von der Dreigestalt der Zeit nur die Gegenwart ‚echt‘; d. h. ein physikalisches Objekt“ (ebd., 322). Zukunft ist nach dieser Vorstellung nicht und Vergangenheit ist informationell in der Natur gespeichert, es ‚passiert‘ aber nichts.

6 Vgl. Hehl 2024 (s. o. Anm. 5), 321.

7 Zu Abraham Heschel vgl. bereits den Artikel in diesem Band Landthaler: Raumkonzepte im Judentum.

Wenn es also um Zeitkonzepte im Judentum gehen soll, dann soll diesen Konstruktionen von Sinn und Bedeutsamkeit, die durch diese möglich werden, nachgegangen werden.

2 Biblische Zeitkonzepte

Bezüglich Zeitkonzepten ist für das Judentum zunächst auf die Bibel selbst zu schauen, die ja für das Judentum die erste autoritative Referenzschrift darstellt.⁸

Bereits der erste Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,3) stellt heraus, dass zur Geschöpflichkeit der Welt ‚Raum‘ und ‚Zeit‘ Voraussetzungen sind, um die Welt ausdifferenzieren zu können. Deshalb „schuf Gott“⁹ „am Anfang den Himmel und die Erde“ (Gen 1,1) und „das Licht“ „und schied zwischen Licht und Finsternis“ (Gen 1,4), genannt „Tag“ und „Nacht“. Damit werden nicht nur die Dimensionen ‚Raum‘ und ‚Zeit‘ geschaffen, sondern gleichzeitig ein Anfang für das objektive Zeitkontinuum gesetzt, weshalb die Bibel denn auch – gewissermaßen performativ – mit „Am Anfang“ (hebr. *bereschit*) beginnt und diesen – mit dem Wort selbst – setzt. Geschöpflichkeit bedarf eines Anfangs, von dem aus sie gedacht werden kann. Es ist damit in erster Linie die Zeitlichkeit, die die Geschöpflichkeit ermöglicht.¹⁰

Gott als derjenige, der die Welt erschafft, wird demgegenüber über dieser Zeitbeschränkung gedacht: Liturgisch wird dies, wie es in dem Gebet *Adon Olam* („Herr der Welt“) heißt, so ausgedrückt: „Ohne Anfang, ohne Ende,

.....

- 8 Zur Bedeutung der Tora und der Bibel bzw. des Tanach im Judentum vgl. Hanna Liss: Die Tora im Judentum, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 67 (2015), H. 2, 113–124.
- 9 Bibelzitate werden zitiert nach: Walter Homolka, Hanna Liss, Rüdiger Liwak (Hg.): Die Tora. Die Fünf Bücher Mose und die Prophetenlesungen (hebräisch-deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson, Freiburg/Br. 2015.
- 10 Der mittelalterliche Kommentator Raschi weist denn auch darauf hin, dass es nicht heißt: „Am Anfang, da Gott Himmel und Erde erschuf ...“, sondern: „Am Anfang der Erschaffung von Himmel und Erde, als die Erde noch wüst und öde und Finsternis war, da sprach Gott, es werde Licht“ (Selig Bamberger: Raschis Pentateuchkommentar, vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen, Hamburg 1922, 1), um darauf hinzuweisen, dass mit dem Ausdruck *bereschit* keine Reihenfolge der Schöpfung gelehrt werde.

Sein ist die Macht und die Herrschaft.“¹¹ Aber insofern der Mensch zur Schöpfung gehört, ist er diesem Anfang unterworfen, weil die Zeit selbst geschöpflich ist. Nach einem Midrasch wird das dadurch ausgedrückt, dass der erste Buchstabe der Tora ein Beth (ב) ist, ein Buchstabe, der nur nach einer Seite hin (zur Zukunft hin entsprechend der Leserichtung nach links) offen ist. Es lässt sich also aus der Perspektive der Schöpfung nicht vor diesen Zeitanfang hinaus zurückdenken.¹² Bereits dieser erste Buchstabe macht deutlich, dass Zeit markiert werden muss, um sie in der Wahrnehmung zu qualifizieren. Es ist die Begrenzung selbst, die die Zeit qualifiziert. Eine unendliche Zeit ist für den Menschen nicht handhabbar.

Aus diesem Grund muss zu Beginn des Schöpfungsberichtes ein Zeitmaß eingeführt werden, um Zeit überhaupt quantifizieren und dadurch auch qualifizieren zu können. Dies ist die Einheit ‚Tag‘:

Gen 1,3: „Und Gott sprach: Es werde Licht. Da ward Licht. Und Gott sah das Licht, dass es gut sei, Und Gott schied zwischen dem Licht und zwischen der Finsternis. Und Gott nannte das Licht Tag und die Finsternis nannte er Nacht. Da ward Abend, da ward Morgen, *ein Tag (jom echad)*.“

Es heißt nicht ‚erster Tag‘, weil es zunächst nicht um die Eröffnung einer Zahlenreihe geht, sondern um das Maß selbst, mit dem gezählt werden soll. Es ist die ‚bezifferbare Zeit‘, die die Grundlage bildet, um eine Reihe von Schöpfungstagen eröffnen zu können, die alle durch die Einheit ‚Tag‘ unter ein gleiches Prinzip gesetzt werden. Gleichwohl werden die einzelnen Tage qualitativ unterschieden, da sie inhaltlich verschieden bestimmt sind: Jeder Tag steht für eine andere Schöpfungsgröße. Dabei fällt eines auf: so wie die Erschaffung der Pflanzen (dritter Tag), der Seetiere und Vögel (fünfter Tag) und der Landtiere (sechster Tag) auf den Menschen bezogen verstanden werden (vgl.

.....
11 Siddur Schma Kolenu, Basel 2011, 21.

12 Vgl. Der Midrasch Bereschit Rabba das ist die haggadische Auslegung der Genesis, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von August Wünsche, Leipzig 1881, Neudruck Hildesheim, Zürich, New York 1993, 4.

Gen 1,28–29), so werden auch die Gestirne (vierter Tag) in einer spezifischen Weise auf den Menschen hin bezogen:

Gen 1,14–19: „Und Gott sprach: Es werden Lichter in der Ausdehnung des Himmels, zu scheiden zwischen dem Tage und zwischen der Nacht, und sie seien zu Zeichen und zu Zeiten und zu Tagen und zu Jahren ... und Gott sah, dass es gut sei. Da ward Abend, da ward Morgen, ein vierter Tag.“

Es wird im ersten Schöpfungsbericht nicht einfach die Zeit durch die Zeiteinheit ‚Tag‘ objektiv messbar (‚bezahlbar‘), vielmehr wird gleichzeitig deutlich gemacht, dass Zeit eine relationale Größe ist, die *für den Menschen* eine Bedeutsamkeit hervorruft. Der Mensch kann sich mithilfe der Gestirne in der Zeit einrichten, da er die Zeitlichkeit der Zeit überhaupt wahrnehmen kann. Bereits Raschi weist darauf hin, dass der Ausdruck ‚Zeiten‘ (hebr. *moadim*) sich „auf die Zukunft [bezieht]; Jisrael sollten die (Fest-) Zeiten aufgetragen werden, und diese werden nach dem Eintritt des Neumonds gezählt.“¹³ Raschi macht damit deutlich, dass sich die bezifferbare Zeit insbesondere in den jüdischen Fest-Zeiten Bedeutung verschafft. Einen „Kalender“ zu erstellen ist in dieser Betrachtung nicht einfach eine astronomisch interessante Aufgabe, sondern fügt den Menschen in einen Zeitrhythmus, mit dem ihm Bedeutung aufgeschlossen wird, weil der Kalender nicht einfach aufeinanderfolgende Tage beinhaltet, sondern eben auch Festzeiten, die einer nichtlinearen Lo-

.....

13 Vgl. Bamberger 1922 (s. o. Anm. 10), 4. Raschi verweist darauf, dass alle Feiertage im jüdischen Kalender feste Tage im Monat, ausgehend vom Neumond, einnehmen. Raschi kann sich hier bereits auf den Talmudtraktat bChulin 60b berufen, in dem eine Diskussion geboten wird, in der R. Schimon ben Pazi den Widerspruch zwischen „zwei großen Leuchten“ (Gen 1,16) und der anschließenden Unterscheidung in „große“ und „kleine“ Leuchte problematisiert, woraufhin eine Aggada über die Klagen der Mondleuchte erzählt: Der Mond beklagt, dass „zwei Könige“ nicht dieselbe Krone tragen könnten, Gott weist ihn an, sich zu verkleinern, und bietet als Ausgleich Herrschaft bei Tag und Nacht, die Berechnung von Tagen und Jahren sowie die Benennung Gerechter als „der Kleine“ an. Da der Mond untröstlich bleibt, ordnet Gott schließlich ein monatliches Sühneopfer Israels für seine [Gottes] Verminderung der Mondleuchte an.

gik folgen; ein Kalender rhythmisiert mit Bedeutungszuschreibungen an bestimmte Zeiten (hierzu unten).

Allerdings bietet bereits der erste Schöpfungsbericht nicht nur einen auf astronomischen Beobachtungen basierenden Zeitrhythmus an (Tag, Monat, Jahr), sondern auch einen Rhythmus, der unabhängig von objektiven Zeitphänomenen konstruiert wird und dem Schöpfungsbericht selbst als Gliederung zugrunde liegt: es ist die Sieben-Tage-Woche:

Gen 2,1 f.: „Nun waren vollendet der Himmel und die Erde und all ihr Heer. Und Gott vollendete am *siebenten Tag* sein Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte von all seinem Werk, das er gemacht hatte. Und Gott segnete den *siebenten Tag* und heiligte ihn, denn an ihm ruhte er von all seinem Werk, das Gott geschaffen, indem er es machte.“

Zur Schöpfung gehört nicht nur das Schaffen, sondern gleichzeitig das Ruhen. Dieses göttliche Schaffen und Ruhen begründet nach dem Schöpfungsbericht diesen Rhythmus von Arbeiten und Ruhen, der ausschließlich am menschlichen Bedürfnis orientiert ist. Keine Beobachtung der Gestirne, kein Achten auf Vegetation gibt einen äußeren Rhythmus vor, der dieses Schaffen und Ruhen in einem 6+1-Rhythmus begründet, es ist vielmehr eine Konstruktion, die der Schöpfungsbericht als Gebot von Gott an den Menschen insinuiert. Raschi hat diesen Vers, der noch nichts über den Schabbat selbst sagt, auf die Zukunft bezogen und ihn mit der Gabe des *Man* in der Wüste vor Schabbat in Beziehung gesetzt (Ex 16,22–31).¹⁴ War nach dem Schöpfungsbericht die Zeitrhythmisierung zunächst auf natürliche Gegebenheiten bezogen (Mondumlauf- und Erdumlauf um die Sonne), so wird nun deutlich, dass sich der Mensch aus dem natürlichen Lauf der Natur auch herausheben und sich seine Zeit – unabhängig von natürlichen Phänomenen – selbst gestalten kann. Dass dies als eine göttliche Setzung verstanden wird, ist dabei selbstverständlich, da der Mensch im Konzept des Schöpfungsberichtes aus seiner irdischen Vereinzelung herausgehoben ist und Bedeutsamkeit aus dem Gesamtzusammenhang der Schöpfung als göttliche Setzung erschließt.

.....

14 Vgl. Bamberger 1922 (s. o. Anm. 10), 6 (zu Gen 2,3).

Damit hat das biblische Zeitkonzept grundsätzlich zwei verschiedene Ausprägungen erfahren, die sich sowohl auf den Wochenrhythmus als reine Konstruktion als auch auf astronomische Beobachtungen als objektive Tatbestände beziehen.¹⁵ Beide haben vom Prinzip her nichts miteinander zu tun, da sie noch nicht einmal rechnerisch in Deckung gebracht werden können: die Wochenzählung für ein Jahr geht weder mit einem astronomischen Mond- noch mit einem Sonnenjahr zusammen.¹⁶ Gleichwohl haben beide Rhythmisierungen sowohl in der Bibel selbst als auch im späteren Judentum eine herausragende Stellung im Zeitkonzept erhalten, insofern auf ihnen zum einen der Schabbat (Wochenrhythmus), zum anderen der Feiertagskalender (Mondrhythmus im Abgleich an das Sonnenjahr) basieren.

3 Der Wochenzyklus mit Schabbat

Bereits in der Bibel wird der Wochenzyklus mit dem siebten Tag als besonderer Ruhetag selbstverständlich vorausgesetzt und an herausragenden Stellen thematisiert. So wird in Ex 16,22–31, worauf bereits Raschi verwiesen hatte (siehe oben), vom Sammeln des *Man* in der Wüste erzählt, das die ganze Woche stattfinden konnte, allerdings an Schabbat unterbrochen werden musste, weshalb am Tag zuvor die doppelte Menge gesammelt werden konnte. Hier wird die Rhythmisierung der Woche bereits mit Sammeln–Ruhen begründet und insbesondere auch deutlich gemacht, dass dies ein göttliches Gebot sei, an das sich das Volk Jisrael zu halten habe. Der Schabbat wird als ein „heiliger Schabbat dem Ewigen“ (Ex 16,23) bezeichnet und damit indirekt auf die Schöpfung und die Begründung des siebten Tages als Gottes Ruhetag verwie-

.....
15 Winfried Görke: Datum und Kalender. Von der Antike bis zur Gegenwart, Berlin/Heidelberg 2011, 5, hat ebenfalls darauf hingewiesen, dass die Einheit Woche unabhängig von der Einheit Monat „seit Urzeiten“ festgelegt worden ist.

16 In Qumran galt z. T. ein Jahr mit 364 Tagen, um gerade den Jahreskalender und den Wochenkalender in Deckung zu bringen: 364 lässt sich durch 7 teilen, so dass jedes Jahr mit demselben Wochentag beginnt, vgl. Daniel Stökl Ben Ezra: Qumran. Die Texte vom Toten Meer und das antike Judentum, utb 4681, Tübingen 2016, 288–290.

sen. Ein direkter Verweis auf den ersten Schöpfungsbericht expliziert das erste Zehnwort in Ex 20,8–11:

„Sei eingedenk des Schabbat, um ihn zu heiligen. Sechs Tage arbeite, und verrichte all dein Werk, aber der siebente Tag ist ein *Schabbat dem Ewigen*, deinem Gotte, du sollst keinerlei Werk verrichten, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd und dein Vieh und dein Fremder, der in deinen Toren. Denn sechs Tage machte der Ewige den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was darinnen, und *ruhete am siebenten Tag*; deswegen segnete der Ewige den Schabbat, indem er ihn heiligte.“

Es ist also Gottes eigenes Schöpfungshandeln, das im „Gedenken“ und „Heiligen“ des Schabbat durch das Volk Israel zum Ausdruck kommt. Der Wochenrhythmus ist damit nicht nur eine ökonomisch-gesundheitlich sinnvolle Einrichtung, sondern darüber hinaus und vor allem ein Verweisen auf die Schöpfung als Werk Gottes, weshalb dieser Bibeltext zum *Kiddusch* für den Schabbatmorgen, also der Heiligung des Schabbat, rezitiert wird.¹⁷

Für das rabbinische Judentum war insbesondere der Schabbat ein Anknüpfungspunkt, um ein Judentum nach der Zerstörung des Tempels nun unabhängig von einem bestimmten Ort ganz neu auszurichten.¹⁸ Der Wochenrhythmus brachte die Möglichkeit mit sich, durch aktive Aufrechterhaltung und Selbstsetzung des Schabbatgebotes das religiöse Leben jeder jüdischen Gemeinde, jeder jüdischen Familie auszugestalten – ohne über einzelne Gemeinden hinausgehende Institutionen, ohne einen zentralen Heiligen Raum, ohne das Opfern, das gewissermaßen von selbst im Tempel vonstatten ging. Der Schabbat war gleichzeitig auch die Möglichkeit, die Relevanz insbesondere der Tora als autoritative Referenzschrift (als ‚Heilige Schrift‘) zu stabilisieren, weil Schabbat bereits in der Tora an herausragenden Stellen Erwähnung findet. Pointiert formuliert: Die Rabbinen gestalteten mit dem Rückgriff auf die

.....
17 Vgl. Siddur Schma Kolenu (Anm. 11), 434.

18 Vgl. zum historischen Kontext des rabbinischen Judentums Landthaler: Raumkonzepte in diesem Band.

Vergangenheit (repräsentiert durch die Tora) die religiöse Gegenwart, um dem jüdischen Volk, dem alle existentiellen Sicherheiten genommen worden waren (Tempel, Land, Institutionen), eine selbst gestaltbare Zukunft zu eröffnen (Volk Israel versteht sich im umgreifenden Narrativ der göttlichen Schöpfung).

In diesem Sinn wurde der Schabbat auch liturgisch ausgestaltet und prägt bis heute die familiäre und synagogale Feier des Schabbat. Bereits zum *Kiddusch* an Freitag-Abend, dem Eingang des Schabbat, heißt es nach der Zitation von Gen 2,1–3:

„Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der uns durch Seine Gebote geheiligt hat, an uns Wohlgefallen hatte und uns Seinen heiligen Schabbat in Liebe und Wohlgefallen zum Anteil gegeben hat, zur Erinnerung an das Schöpfungswerk. Denn er ist der erste Tag der heiligen Feste, ein Andenken an den Auszug aus Ägypten [...].“¹⁹

Die Feier des Schabbat stellt also eine Verbindung mit der Schöpfung Gottes selbst und mit dem Auszug aus Ägypten her, wodurch die Zeitrhythmisierung eine besondere Bedeutung erfährt und auf die wichtigsten Ereignisse der Tora, an die das Judentum anknüpft, verweist.

Der Hinweis auf den Auszug aus Ägypten ergibt sich aus der Fassung des zweiten Zehnwords Dtn 5,12–15, wo es heißt:

„Halte den Schabbat ein, um ihn zu heiligen, so, wie der Ewige, dein Gott, dir geboten. Sechs Tage arbeite und verrichte all dein Werk, aber der siebente Tag ist Schabbat dem Ewigen, deinem Gott; du sollst keinerlei Werk verrichten, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd und dein Ochs und dein Esel und all dein Vieh und dein Fremder, der in deinen Toren, damit dein Knecht und deine Magd ruhen wie du. Und du sollst bedenken, dass Knecht du gewesen im Lande Mizrajim [Ägypten] und dich herausgeführt der Ewige, dein Gott, von dort mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Deswegen gebot dir der Ewige, dein Gott, den Schabbat zu halten.“

.....

19 Siddur Schma Kolenu 2011 (s. o. Anm. 11), 273.

Schabbat ist also selbst ein temporales Verweissystem, in dem sämtliche Bedeutungsgehalte des Judentums im Rückgriff auf die eigene Heilige Schrift (und damit auf Vergangenes) aktiviert werden.

4 Der Feiertagskalender

Allerdings geht es im Judentum nicht darum, gegen natürliche Phänomene eine anthropozentrische Zeitlichkeit zu konstruieren. Mit den Feiertagen – neben dem Wochenrhythmus mit dem Schabbat – kommt nämlich ein weiteres Element, das auf natürliche Zeitphänomene Bezug nimmt, ins Spiel. Es ist das, was bereits im vierten Schöpfungstag angedeutet worden ist: die Gestirne, die dem Menschen dazu dienen sollen, sich in der Zeit – über den Schabbat hinaus – einzufinden. Hieran wird der jüdische Kalender inhaltlich angeknüpft.

Das Grundgerüst des Kalenders ist in erster Linie der Beginn der Monate, also der Neumond, weshalb in dieser Hinsicht von einem Lunarkalender gesprochen werden kann. Der Kalender bezieht sich also grundsätzlich auf den Lauf des Mondes. Der Mond durchläuft im Rahmen von 29,5 Tagen einen Zyklus, in dem er mit dem Neumond beginnt, anwächst (zunehmender Mond) bis zum Vollmond und dann wieder so lange abnimmt (abnehmender Mond), bis er wieder zum Neumond wird. Dieser Zyklus ist gemeint, wenn es in Ex 12,2 heißt:

„Dieser Monat sei euch der Anfang der Monate, der erste sei er euch unter den Monaten des Jahres.“

Chodesch ist nicht nur der Monat, sondern auch der Neumond (*Rosch Chodesch*). Daraus interpretiert Raschi: Weil Mosche Schwierigkeiten bei der Bestimmung des Neumonds hatte, zeigte der Ewige ihm genau, wie die Sichel sein muss, dass er als Neumond zu gelten habe.²⁰ Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass es um eine genaue Bestimmung des Neumondes geht, also um eine objektive Festlegung des Neumondes, weshalb es einer genauen Naturbeobachtung bedurfte. Dies war auch deshalb notwendig, da mit der Beobachtung nicht

.....

20 Vgl. Bamberger 1922 (s. o. Anm. 10), 163 (zur Stelle).

nur die Bestimmung des Neumondes als astronomisches Phänomen abhängig war, sondern die Beachtung des gesamten Feiertagskalenders daran hing.

Bereits in der Tora sind die wesentlichen Feiertage mit einer genauen Angabe des Tages in einem Monat in den Festkalendern aufgeführt: Lev 23; Num 28–29; Dtn 16,1–16. Die genaue Bestimmung des Neumondes ermöglichte also indirekt auch die genaue Zeit, in der die entsprechenden Feste zu feiern waren.

Rosch ha-Schana (Neujahr)	1.+2. Tischri	(Sept./Okt)
Jom Kippur (Versöhnungstag)	10. Tischri	(Sept./Okt)
Sukkot (Laubhüttenfest)	15.-21. Tischri	(Sept./Okt)
Shmini Azeret u. Simchat Tora	22.+23. Tischri	(Sept./Okt)
Pessach (Pascha)	15.-22. Nissan	(März/April)
Schavuot (Wochenfest)	6. Siwan	(Mai/Juni)

Abb. 1: Heutige Feste im jüdischen Kalender, die auf die Tora zurückgehen und bereits dort entsprechend datiert sind.

Allerdings sind diesen kalendarischen Angaben weitere zugegeben, die sich nicht auf den Mondzyklus, sondern auf die Jahreszeiten beziehen. So werden in Ex 23,14–17 die biblischen Wallfahrtsfeste Pesach, Schavuot und Sukkot mit jahreszeitlichen bzw. landwirtschaftlichen Namen versehen: Pesach wird im Monat *Aviv* (Frühling) verortet, Schavuot als *Chag ha-Katzir* (Fest der Getreideernte) und Sukkot als *Chag ha-Asif* (Fest der Lese) bezeichnet. Dadurch werden die Feste, die eigentlich durch die Monate in den Mondzyklus eingebunden sind, jahreszeitlich fixiert, was von der Sache her zu einem Widerspruch führt. Denn die Jahreszeiten haben mit dem Mondzyklus nichts zu tun, sondern sind geprägt durch den Umlauf der Erde um die Sonne. Es widersprechen sich also Mondkalender mit seinen 12 Monaten und 354 Tagen

und der Sonnenkalender mit seinen 365,242 Tagen. Aufgrund dieser biblischen Überdeterminiertheit der Feste musste nicht nur der Mond in seinem Lauf genau beobachtet werden, sondern gleichermaßen der Beginn von Frühjahr oder die Erstlinge der Getreideernte, die mit dem Fest der Wochen (Schavuot) in Verbindung gebracht werden, Berücksichtigung finden. Die Problematik war schon in hellenistischer Zeit bekannt,²¹ und seit rabbinischer Zeit ist belegt,²² dass zum Ausgleich beider, voneinander unabhängiger Naturbeobachtungen in regelmäßigem Abstand ein weiterer Monat eingeschaltet werden musste, um vom Mondkalender aus dennoch die jahreszeitlichen Rückbindungen der Feste zu gewährleisten: Ein Zyklus von 19 Sonnenjahren und 235 Mond-Monaten ergaben in etwa dieselbe Zeit.²³ Aus diesem Grund ist der heutige jüdische Kalender ein lunisolarer Kalender, der beide Zyklen (Mondzyklus und Sonnenjahr) zum Ausgleich bringt (Abb. 2). Bei der rabbinischen Kalenderberechnung kam zusätzlich dazu, dass es bestimmte Regeln gab, die gleichermaßen aufgrund religiöser Vorschriften eingehalten werden mussten: z. B. durfte Jom Kippur nicht auf einen Freitag fallen, um die Möglichkeit einzuräumen, sich auf den Schabbat vorbereiten zu können.²⁴

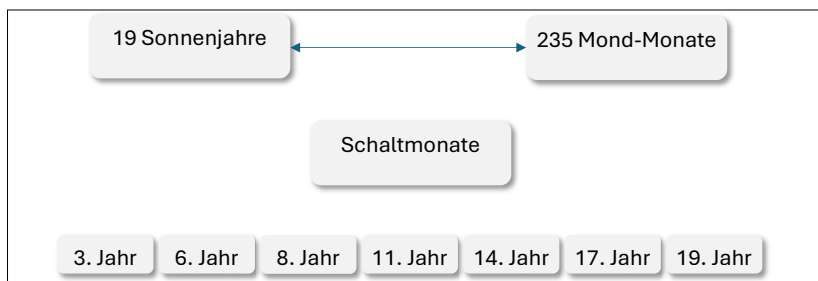


Abb. 2: Die Angleichung des Mondkalenders an den Sonnenkalender durch Schaltmonate

21 Vgl. Görke 2011 (s. o. Anm. 15), 67, 71, der auf den Astronomen Meton verweist, der einen lunisolaren Kalender mit Schaltmonaten eingeführt hatte.

22 Ausführlich zur rabbinischen Grundlegung des jüdischen Kalenders vgl. Sacha Stern: *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar 2nd Century BCE to 10th Century CE*, Oxford 2001, 155–210.

23 Vgl. Görke 2011 (s. o. Anm. 15), 71 f.

24 Abweichend davon der Kalender in Qumran, vgl. Stökl Ben Ezra 2016 (s. o. Anm. 16), 288–290.

Dadurch war allerdings der Kalender nicht, wie in unserer Zeit, ein festes Gerüst, das objektiv den liturgischen Rhythmus vorgab, sondern selbst eine Entscheidung von Gerichten, die darüber befanden, wann Neumond ist und wann ein Schaltmonat eingefügt werden musste. Erst durch diese Konstruktion, die der menschlichen Entscheidung unterlag, wurde Zeit als liturgisch bedeutsam erfahrbar. Das heutige Feiern von Festtagen basiert demgegenüber auf festgelegten Kalendern, wodurch nichts mehr aktuell berechnet werden muss. Dass die jüdische Liturgie die Festtage sowohl mit dem Mondumlauf als auch mit dem Sonnenjahr selbstwidersprüchlich synchronisiert, wird dadurch kaum mehr zum Ausdruck gebracht. Gleichwohl ist diese komplexe Grundstruktur des lunisolaren jüdischen Kalenders ein Hinweis darauf, dass nur der Mensch in der Lage ist, Naturphänomene (Mondzyklus, Sonnenjahr), die miteinander nichts zu tun haben und je eigene Zyklen beschreiben, kalendarisch und damit liturgisch, zu synchronisieren. Zeit ist also in diesem Sinn eine konstruierte Orientierung, in der sich gleichwohl Naturphänomene, widersprüchlich, widerspiegeln, aber durch Bedeutungszuschreibungen in die Einheit eines Kalenders gebracht werden können.

5 Die Zeit-Verflechtung von Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft

Diese Bedeutungszuschreibungen werden inhaltlich durch das spezifische Verhältnis von Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft generiert. In der Kalendarität des Judentums wird nicht einfach darauf hingewiesen, dass Vergangenheit vergangen und Zukunft noch nicht ist. Vielmehr wirkt Vergangenheit durch den Festkalender und durch den Wochenrhythmus mit Schabbat auf die Gegenwart, ebenso wie sie Zukunft bereits gegenwärtig sein lässt. Es geht also nicht um einen chronologischen Verlauf von Ereignissen, in denen die Gegenwart lediglich eine Serie von Geschehnissen fortführt, sondern um ein Beziehungsgeflecht, das sich in der Gegenwart durch Performanz des (Fest-)Kalenders verdichtet. Mit anderen Worten: Für das Judentum ist die Zeitverflechtung – und damit eigentlich erst die Zeitlichkeit jüdisch-religiöser Existenz – charakteristisch, insofern an Festen stets Vergangenheitsbezüge verge-

genwärtigt werden, um perspektivisch eine Zukunft zu eröffnen. In diesem Sinn widerspricht das Judentum (mutmaßlich nicht nur dieses) der allgemeinen Zeitvorstellung eines physikalisch gerichteten Zeitstrahls, in der lediglich Gegenwart „physikalische Aktion“ und damit im physikalischen Sinn ‚Zeit‘ ist und stets nur in der nächsten Zukunft wiederum gegenwärtig werden kann.²⁵ Um es mit einer Reflexion von Axel Hutter bezüglich des Joseph-Romans von Thomas Mann pointiert zu sagen:

„Denn jedem Fest als Ereignis ist es wesentlich, innerhalb des gleichgültig vergehenden Zeitkontinuums eine Zäsur des Innehaltens zu setzen. Die Zeit des Festes ist daher die nicht bezifferbare Zeit einer Vergegenwärtigung, in der zugleich Vergangenes erinnert und Künftiges erhofft wird.“²⁶

„Die Gegenwart, von der hier die Rede ist, ist eine *andere* Gegenwart als die Gegenwart eines Zeitpunktes auf der ‚Linie‘ einer kontinuierlich vergehenden leeren Zeit, der kaum wirklich ist, weil er sofort zur Vergangenheit wird, sobald er nicht mehr Zukunft ist. Denn die Gegenwart des Festes ist das Resultat einer *Vergegenwärtigung* von Vergangenheit und Zukunft, die das zeremonielle Bewußtsein zu dem macht, was es ist. Das eigentümliche Glück des Festes besteht dabei nicht zuletzt in dem Wissen, nicht die erste und nicht die letzte Vergegenwärtigung zu sein.“²⁷

Dies macht bereits das rituelle Artefakt ‚Tora-Rolle‘ deutlich, das als Rolle zunächst als antiquiert erscheint, insofern es einen Buchtyp repräsentiert, der heute nicht mehr üblich ist. Aber gerade in seiner Ritualität (ausschließliche Verwendung in der Liturgie) verweist es auf die Bedeutung als ‚Heilige Schrift‘ und insofern auf die intellektuelle Leistung der Rabbinen, einen Kanon geschaffen und damit einen Verschriftlichungsprozess abgeschlossen zu haben,

.....

25 Vgl. Hehl 2024 (s. o. Anm. 5), 322.

26 Hutter 2017 (s. o. Anm. 2), 132.

27 Hutter 2017 (s. o. Anm. 2), 133 (Hervorhebung im Original).

um dadurch ‚Vergangenheit‘ zu schaffen, die in die ‚Gegenwart‘ transformiert werden kann: Kommentare oder Midraschim, die sich auf diesen kanonisierten Text beziehen, ermöglichen gerade das Verständnis eines ‚alten Textes‘ für eine neue Zeit.²⁸ Gerade die Antiquiertheit des Artefaktes lässt die Tora-Rolle ‚bedeutsam‘, also zur Sinnkonstruktion des Judentums in der Gegenwart werden.

Die Auslegung der Tora ist gerade nicht eine Historisierung des Erzählten (das würde die historisch arbeitende Religions- und Textgeschichte aufdecken). Gegenwart macht sich mit der Dimension der Vergangenheit bedeutsam, indem sie das vergangene heilige Buch rezipiert (das beschreibt eine hermeneutisch arbeitende Literaturwissenschaft). Rituelle Performanz (Toralesen, Gebete, Einhalten von religionsgesetzlichen Regelungen) macht genau diese Zeitverflechtung deutlich und realisiert sie zugleich.

Diese Struktur lässt sich in der Exodusgeschichte ab Kap. 12 (Pessach) im Einzelnen beobachten:²⁹ die erzählte Zeit (also das, was sich erzählerisch ereignet: der Auszug) wird kontrastiert mit Vorschriften, die für die späteren Generationen gelten sollen, wie man Pesach feiern soll (Ex 12,12–14):

„Da werde ich ziehen durch das Land Mizrajim in dieser Nacht und schlagen alle Erstgeborenen im Lande Mizrajim von Mensch bis Vieh, und an allen Göttern Mizrajims werde ich Strafgerichte üben: Ich bin der Ewige. Und das Blut sei euch zum Zeichen an den Häusern, worinnen ihr seid, und ich werde das Blut sehen und hinwegschreiten über euch, sodass an euch keine Plage zum Verderben sein wird, wenn ich schlage im Lande Mizrajim. Und dieser Tag soll euch zum Angedenken sein und ihr sollt ihn feiern als ein Fest dem Ewigen, für eure Geschlechter als eine ewige Satzung sollt ihr ihn feiern.“

28 Zur Texthermeneutik von Tora und Talmud vgl. Bruno Landthaler und Hanna Liss: Erschließung von Tora und Talmud, in: Claudia Gärtner u. a. (Hg.), Handbuch Religionspädagogische Hermeneutik, Tübingen 2025, 577–588.

29 Zum Folgenden vgl. auch Bruno Landthaler: Narrative Zeitverflechtung im Judentum – ein Möglichkeitsraum für die kommenden Generationen, in: Katja Boehme, Hans-Bernhard Petermann (Hg.): Erzählungen und Erzählen. Narration im fächerkooperierenden Begegnungslernen, Heidelberg 2022, 75–88, bes. 82–88.

Ist der Beginn der zitierten Stelle noch deutlich in einem erzählenden Modus gehalten und verweist damit auf Geschehnisse in der Vergangenheit („in dieser Nacht“), so führt der weitere Verlauf in allgemeine Regeln zum Pesachfest: eine ewige Satzung, und bringt damit die Zukunft herein. In der jüdischen Tradition wird dieser Perspektivwechsel mit den Begriff *Pesach Mizrajim* und *Pesach dorot* wiedergegeben: Das Pesach in Ägypten und das Pesach für die Generationen. Damit wird sprachlich³⁰ ein Doppeltes geleistet: nicht nur wird das spätere Pesachfest an ein geschichtliches (nicht historisches!) Ereignis rückgebunden, vielmehr wird gleichermaßen auch das geschichtliche Ereignis selbst im Licht des späteren Pesachfestes erzählt. Hier wird das literarisch zum Ausdruck gebracht, was als eine transgenerationelle Verflechtung der verschiedenen Geschlechter im Judentum gemeint ist: Es geht nicht nur um die gegenwärtige Generation, sondern immer auch um die Generationen der Vergangenheit (auf die mit dem *Pesach Mizrajim* verwiesen wird) und um die Generationen der Zukunft, weshalb immer wieder im biblischen Text angewiesen wird, „seinen Kindern zu erzählen“ (Ex 12,26 f.; 13,8 f.; 13,14 f.). Dies wird denn auch in der Pesach-Haggada, die heute zum Seder-Abend gelesen wird, aufgegriffen: es ist das jüngste Kind, das die Runde fragt (*ma nishthana*), was diese Nacht von allen anderen Nächten unterscheidet; entsprechend wird der Erzählteil der Pesach-Haggada (*maggid*), als Antwort auf diese Frage verstanden.³¹ Zusammenfassend lässt sich formulieren:

„Denn nur durch den Verweis auf die künftigen Generationen macht die Befreiung aus Ägypten Sinn, weil es dadurch eben nicht ein Einzelereignis für eine bestimmte Generation wird, also nicht einfach ein ‚geschichtliches‘ Ereignis oder ein fiktionales Narrativ bleibt, sondern zum ‚Muster‘ (Axel Hutter) für alle späteren Generationen werden kann und damit aus den geschichtlichen Zusammenhängen herausgehoben wird.“³²

30 Bei dieser Interpretation ist vorausgesetzt, dass der biblische Text gerade nicht redaktionell geglättet bzw. unterschiedlichen Redaktionsschichten zugewiesen wird, sondern dass die erzählerischen Widerstände interpretatorisch genutzt werden.

31 Vgl. הגדה של פסח. Die Pessach-Haggadah, Herzlia o. J., 11–13. Vgl. hierzu ausführlich Landthaler 2022 (s. o. Anm. 29), 82–86.

32 Landthaler 2022 (s. o. Anm. 29), 83.

6 Die Asynchronität des jüdischen Kalenders

Diese Überlegungen sind, auch wenn sie in anderen religiösen Kontexten mutmaßlich ebenfalls ähnlich formuliert werden könnten, in erster Linie eine binnenperspektivische Betrachtung und sind für das eigene jüdische Narrativ entscheidend. Gerade die Pesach-Haggada bietet einen Anknüpfungspunkt für gegenwärtige Perspektiven, weshalb es immer wieder neue Pesach-Haggadot gibt, die mit dem traditionellen Text neue Ereignisse in einen größeren Erzählbogen einbinden und dadurch die transgenerationelle Verflechtung deutlich machen. So hat im Jahr 2000 Rabbi Gershon Weiss *The Holocaust Haggadah* herausgebracht, in der er das Geschehen des Exodus mit der Schoa paralleliert, um sich der Frage, weshalb Juden so viel leiden, zu nähern.³³ Es ist der Versuch, die Schoa aus der Opferperspektive selbst zu verstehen, indem an die eigene Traditionsliteratur und nicht an historische Konstellationen angeknüpft wird. Es soll also nicht historisch erklärt, sondern Bedeutsamkeit für ein Ereignis aufgezeigt werden. Auf das aktuelle Ereignis des Hamas-Massakers in Israel vom 7. Oktober 2023 nimmt eine neue Haggada, *The Haggadah of Freedom*, Bezug, indem sie die Befreiung aus Ägypten mittels unterschiedlicher zusätzlicher Texte mit der Hoffnung auf Befreiung der von der Hamas festgehaltenen Geiseln im Gaza-Streifen verbindet.³⁴

Es sind in erster Linie diese Narrative, die, verknüpft mit traditionellen Texten, die auch rituelle Aktualisierungen inhärieren, eine Lesegemeinschaft prägen können und dadurch gleichzeitig eine soziale Dimension offenlegen. ‚Zeit‘ ist in dieser Hinsicht also keine ausschließlich allgemeine anthropologische Konstante, die sich auf den einzelnen Menschen bezieht, sondern begründet gleichzeitig auch die Partikularität einer spezifischen Lesegemeinschaft, die ähnliche Erfahrungen in die transgenerationelle Verflechtung einbringt. Diese Partikularität wird begründet in der eigenen textuellen Geschichte, die nur eine eigene kollektive Subjektivität hervorbringen kann.

.....

33 Vgl. Rabbi Gershon Weiss: *The Holocaust Haggadah*, Southfield 2000, 12.

34 Hostages and Missing Families Forum (Hg.): *The Haggadah of Freedom*, o.O. 2025. Mit dem Abschluss dieses Aufsatzes sind die Geiseln an Hoschana Rabba, dem letzten Tag von Sukkot, befreit, wodurch die *Haggadah of Freedom* zum Zeugnis einer realisierten Hoffnung geworden ist.

Vor diesem Hintergrund muss noch einmal auf den Kalender selbst Bezug genommen werden. Es ist ein wenig beachtetes Phänomen, dass es bereits der Kalender selbst ist, der eine soziale (Minderheits-)Gruppe als eine spezifische auszeichnet. Dies liegt insbesondere in der Asynchronität des jüdischen Kalenders gegenüber dem bürgerlichen bzw. christlich begründeten Kalender, wie er in der westlichen Welt Grundlage von Synchronität von Handel und Kommunikation ist. Dadurch, dass der jüdische Kalender im Wesentlichen dem Mondzyklus folgt und durch Schaltmonate an den Solarzyklus angepasst wird, verschieben sich die Fest- und Gedenktage des jüdischen gegenüber dem Sonnenkalender um bis zu einem Monat (vgl. oben Abb. 1). Selbst Pesach ist mit Ostern nicht immer parallel, obwohl sich beide Feste am Mondzyklus orientieren und gleichzeitig mit der Jahreszeit Frühjahr verbunden sind.³⁵ Auch Chanukka und Weihnachten, die zeitlich meist eng zusammenliegen, sind nicht synchron, da Weihnachten an ein festes Datum innerhalb des Sonnenkalenders gebunden ist, während Chanukka auf ein festes Datum innerhalb des lunisolaren Kalenders fällt (vgl. oben Abb. 2). Hinzu kommt innerhalb des jüdischen Wochenkalenders die Hervorhebung des Schabbat als Ruhetag (Samstag) im Gegensatz zum Sonntag als der Ruhetag der Majoritätsgesellschaft. Dies alles bringt eine Asynchronität zum Ausdruck, durch die eine distinkte soziale Entität (jüdische Community) allgemein rhythmisiert wird und gegen den gemeingesellschaftlichen Rhythmus steht.

Dies hat Auswirkungen bis in den Alltag auch von jüdischen Familien, die nicht explizit orthodox-traditionell und insofern stark religiös orientiert sind. Denn Feste wie Pesach, Jom Kippur oder Chanukka, die weit in nicht-religiöse Kreise hinein in irgendeiner Art gefeiert werden (ähnlich wie Weihnachten auch von säkularen Bürgern gefeiert wird), unterliegen der Asynchronität und machen alle, die sie in irgendeiner Weise beachten, darauf aufmerksam, dass sie gegen den Rhythmus der bürgerlichen Gesellschaft feiern. Vor allem für Familien mit Schulkindern hat dies tiefgreifende Auswirkungen, da zum Teil

.....

35 Allerdings sind die kalendarischen Voraussetzungen unterschiedlich. Während sich Ostern am Frühjahrsvollmond nach dem kirchlich festgelegten 21. März orientiert, hat Pesach ein festes Datum im Frühlingsmonat Nisan, der sich durch den voraufgehenden Schaltmonat Adar II verschieben kann.

eigens schulfreie Tage für Feste beantragt werden müssen oder – wie bei Chanukka – ein Feiern während der Schulzeit und nicht wie selbstverständlich in den Ferien notwendig ist (wenn Chanukka bereits Anfang Dezember beginnt).

Diese Asynchronität des jüdischen Kalenders verstärkt also die Erkenntnis, dass der Zeitrhythmus, der in der eigenen Tradition verankert ist, ein *eigenes* Zeitkonzept darstellt, das die eigene soziale Gruppe partikularisiert und diese selbst wiederum verstärkt. *Zeitgenossenschaft* ist in dieser Hinsicht also nicht einfach eine Synchronität mit allen gegenwärtigen anderen Menschen, sondern eine inhaltlich bestimmte Konkretion einer Gemeinsamkeit, in der sich Vergegenwärtigungen von Traditionen und Ritualen, von Gedenktagen und historischen Erfahrungen realisieren.

Gerade weil dieses Zeitkonzept durch gesellschaftliche Institutionalisierung nicht selbstverständlich ist, sondern an die Aktivität des Einzelnen immer rückgebunden bleibt (jeder Einzelne muss sich Urlaub nehmen oder sich vom Schulunterricht befreien lassen), bleibt die erfahrbare ‚Zeit‘ fragil, weil sie immer mit anderen Zeitkonzepten im Widerstreit bleibt. Dabei ist gerade diese ‚andere‘ Zeit, also die allgemein-bürgerliche, selbst ein vertrautes, in dem sich auch jüdische Bürgerinnen und Bürger selbstverständlich bewegen und insofern eine ‚andere‘ Zeitgenossenschaft kennen (alles andere wäre eine Parallelgesellschaft). Man könnte hier pointiert von einer *Ambichronität* sprechen, von einer gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit, in der zwei getrennte Zeitrhythmisierungen in Einklang gebracht werden müssen. Dies bewirkt, dass das spezifische jüdische Zeitkonzept nicht einfach selbstverständlich ist, sondern sich in der Relation zweier Zeitkonzepte, die miteinander nichts zu tun haben, aber in Einklang gebracht werden müssen, selbst versteht. Diese Relation bewirkt also, dass Zeitkonzepte insgesamt als fragil wahrgenommen werden, auch wenn sie institutionell abgesichert sind und von einer Majorität als selbstverständlich vorausgesetzt werden.

7 Fazit

„Der ‚seßhafte‘ Mensch, der dem scheinbar selbstverständlichen Boden des Einverständnisses mit seiner Umgebung vertraut und sich auf

ihm häuslich eingerichtet hat, entdeckt also die faktische Boden- und Haltlosigkeit seiner Existenz vor allem vermittelt einer unverstellten Erfahrung der Zeit in ihrer jeden Boden entziehenden Abgründigkeit. Jeder menschlichen Bodenständigkeit liegt daher *Zeitvergessenheit* zu Grunde, während die Wanderschaft des Geistes von der Beunruhigung der Zeit genährt wird.“³⁶

Was Axel Hutter mit Bezug auf den Joseph-Roman von Thomas Mann allgemein anthropologisch formuliert, ist die grundständige diasporische Erfahrung, wie sie im Judentum reflektiert und näher beschrieben werden kann. Eigene Räume und eigene Zeiten, die nicht durch eine gesellschaftliche Majorität abgesichert und institutionell verankert sind und insofern als selbstverständlich gerade nicht wahrgenommen werden können, werden in der eigenen Erfahrung – je nach gesellschaftlichen Diskursen – mehr oder weniger als fragil empfunden. Oder umgekehrt formuliert: Die Wahrnehmung von eigenen Räumen und eigenen Zeiten, die gerade kein Allgemeingut sind, weisen auf die Fragilität der eigenen Existenz hin – sei diese Existenz persönlich-individuell oder gruppenbezogen verstanden. Es sind lediglich die traditionellen Bezüge auf Vergangenheit und Zukunft, die diese Fragilität als für das eigene Leben bedeutsam gewichten.

Der neoorthodoxe Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808–1888) hat diese Fragilität und Ambiguität von Zugehörigkeit, die der jüdischen Community bereits seit der jüdischen Aufklärung, der Haskala, bewusst wurde, pointiert zum Ausdruck gebracht:

„[...] wenn die Zeiten *Gottgemäß* [sic!] geworden, wird auch das Judentum *zeitgemäß* sein. Erst wenn Gott die Thräne von *jedem* Angesicht getrocknet, wird auch die Verkennung seines Volkes auf Erden enden, hat Gottes Mund gesprochen.

Aber auch längst vor diesem Ziele, auf seiner ganzen Wanderung durch Zeiten und Länder, steht der Jude keineswegs so schroff durch sein Judentum den Ländern und Zeiten gegenüber; es weist ihn vielmehr

.....
³⁶ Hutter 2017 (s. o. Anm. 2), 121.

dieses Judentum selbst auf jede Zeit und jedes Land, durch das er wandert, und lehrt ihn die freundlichsten, ernstesten Bande mit jeder seiner Zeit und jedem seinem Lande knüpfen.“³⁷

.....
37 Samson Raphael Hirsch: Der Jude und seine Zeit, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M. 1902, 149–159, 158 (im Original gesperrt hervorgehoben).

Islamische Zeitvorstellungen zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit

Zeit gehört zu den Grundbedingungen menschlicher Existenz. Sie strukturiert Leben, Geschichte, Erfahrung und bildet zugleich die Begrenzung des menschlichen Daseins. Auch der Islam versteht den Menschen als ein zeitliches Wesen, dessen Leben zwischen Anfang und Ende, zwischen Werden und Vergehen, zwischen Diesseits und Jenseits verläuft. Zeit ist daher im Koran keine neutrale Größe, sondern ein theologisch aufgeladener Raum der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Der Mensch lebt innerhalb der Zeit, Gott aber steht über ihr.

In der islamischen Philosophie und Theologie war die Zeit ein wichtiges Thema, das sowohl in Bezug auf ihre metaphysische Dimension als auch auf ihre Bedeutung für den Menschen und zur Schöpfung reflektiert wurde. Muslimische Philosophen und Gelehrte wie Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn Rush (Averroes) oder Muḥammad Iqbāl entwickelten vielfältige Überlegungen zur Natur, Bedeutung und Wahrnehmung der Zeit. Beeinflusst wurden sie dabei von religiösen Texten und anderen Denktraditionen.¹

Der Beitrag verfolgt das Ziel, zunächst das grundlegende koranische Zeitverständnis herauszuarbeiten, wonach Zeit als Ausdruck der göttlichen Ewigkeit und als Prüfungsraum menschlicher Existenz betrachtet wird. Zwischen diesen beiden Polen entfaltet sich das religiöse Leben im Bewusstsein, dass die Lebenszeit des Menschen von der Stunde der Auferstehung her gedeutet wird. Dabei wird deutlich, dass der Koran Zeit nicht als neutrales Kontinuum begreift, sondern als geschaffene und sinnstrukturierte Wirklichkeit, in der sich das Handeln Gottes und die Verantwortung des Menschen begegnen. Danach

.....
1 Ausführlicher nachzulesen in: Bilal Kuşpınar (Hg.): Uluslararası İslam medeniyetinde zaman sempozyumu [Internationales Symposium über Zeit in der islamischen Zivilisation], Konya, 08–11 Ekim [Oktober] 2015, Istanbul 2016, 29–34, 32.

richtet sich der Blick auf die konkreten Ausdrucksformen islamischer Zeitordnung, etwa in der Gebetspraxis, der Kalenderrechnung und der religiösen Festkultur. Darin wird aufgezeigt, wie das abstrakte theologische Verständnis von Zeit in alltägliche Rhythmen, soziale Praktiken und kollektive Strukturen übersetzt wird. Besonders die Orientierung an den Zyklen von Sonne und Mond veranschaulicht das Spannungsverhältnis zwischen zyklischer Wiederkehr und linearer Geschichtlichkeit, welches das islamische Zeitdenken prägt. Abschließend nimmt der Beitrag die Herausforderungen in den Blick, die sich aus der Begegnung traditioneller islamischer Zeitstrukturen mit den linearen, säkularen Zeitordnungen moderner Gesellschaften ergeben. Anhand des Beispiels des Ramadans werden Spannungen, Aushandlungsprozesse und Anpassungsstrategien sichtbar, die Muslim:innen insbesondere in westlichen Kontexten entwickeln, um ihre religiöse Zeitpraxis in den gesellschaftlichen Alltag zu integrieren.

1 Koranische Zeitkonzepte

Der Koran kennt kein einheitliches Wort für ‚Zeit‘, sondern verwendet eine Vielzahl von Begriffen, die jeweils unterschiedliche Dimensionen des Zeitverständnisses ausdrücken. Obwohl der Koran nicht chronologisch wie die Bibel am Anfang der Schöpfung beginnt und bis zum Ende der Tage fortschreitet, besteht er darauf, dass sich die Welt innerhalb einer festgelegten Zeit stetig bewegt und dabei in eine einzige Richtung geht, ohne Möglichkeit der Wiederholung. Auch enthält der Koran keine Hinweise auf eine bestimmte historische Epoche mit einer genauen Zeitangabe, die auf von Menschen erstellten Zeitmessungen basiert, wie etwa darüber, wann beispielsweise einer der erwähnten Propheten lebte oder wann ein bestimmtes Reich existierte, auch wenn die Berechenbarkeit von Tagen, Monaten und Jahren hervorgehoben wird. Grundsätzlich lassen sich die vielfältigen Zeitbegriffe verschiedenen Kategorien zuordnen:

1. Alltägliche und zyklische Dimension der Zeit: Dazu zählen u. a. *waqt* (وقت) – „festgelegte Zeit“ oder „Zeitpunkt“, *aşr* (عصر) „Nach-

mittag“, „Epoche“ oder „Zeitalter“, *yawm* (يوم) – „Tag“ oder *sanah* / *sinīn* (سنة / سنين) – „Jahr“ bzw. „Jahre“.

2. Begrenzte Lebenszeit des Menschen: Hierzu gehören u. a. *ağal* (أجل) „Frist, Lebenszeit“ oder *hīn* (حين) „eine Weile, Zeitspanne“.
3. Eschatologische und transzendente Dimension der Zeit: Zentral ist hier u. a. *as-sāʿa* (الساعة) „die Stunde“ oder *yawm al-qiyāmah* (يوم القيامة) „Tag des Auferstehens“, mit der der Koran den Zeitpunkt der Auferstehung und des Jüngsten Gerichts bezeichnet.

Diese Vielfalt verweist darauf, dass Zeit im Koran als Teil der göttlichen Schöpfungsordnung und als Medium der Beziehung zwischen Gott, Welt und Mensch verortet wird. Zeit ist geschaffen, gelenkt, begrenzt und trägt in allen ihren Erscheinungsformen die Signatur göttlicher Ordnung. Die Begriffe bewegen sich zwischen Polen der Ewigkeit Gottes und der Vergänglichkeit der Schöpfung, damit auch des Menschen als Teil der Schöpfung.

1.1 Gottes Ewigkeit

Der Koran betont die Transzendenz Gottes gegenüber der menschlichen Zeitrechnung: „Er ist der Erste und der Letzte, und der Äußerer wie auch der Innere: und Er hat volles Wissen von allem.“ (57:3),² Die göttliche Wirklichkeit ist ewig (دبأ / *abad*), unerschaffen und unabhängig von menschlicher Chronologie. Zeit selbst ist ein Geschöpf Gottes, das im Dienst der göttlichen Ordnung steht.

Um das Handeln Gottes zu vergegenwärtigen, greift der Koran auf Bilder aus der Natur zurück. Ein Beispiel hier ist der Wechsel von Nacht und Tag, den nur Gott herbeiführen kann: „Gott ist es, der Nacht und Tag sich abwechseln lässt: darin ist (auch), siehe, sicherlich eine Lehre für alle, die Augen haben zu sehen!“ (24:44). Dieser Wechsel von Nacht und Tag wird hier als Beweis für Maßstäbe und Gesetze gesehen, die Grundelemente der Schöpfungsordnung Gottes sind. Dabei sind die Naturphänomene Zeichen der Souveränität

.....

2 Diese und alle weiteren Koran-Zitate folgen der Übersetzung von Muhammad Asad: Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Ostfildern 2015.

Gottes. Der Koran betont nachdrücklich, dass die beständigen und sichtbaren Auswirkungen der göttlichen Herrschaft in der natürlichen Welt seine Kraft und Fähigkeit, die Menschheit nach dem Tod wieder zum Leben zu erwecken, beweisen:

„[...] Wir sie zu totem Land hin treiben mögen und dadurch Wasser niedergehen lassen; und auf diese Weise lassen Wir alle Arten von Frucht hervorkommen. Ebenso werden Wir die Toten hervorkommen lassen: (und dies) solltet ihr bedenken.“ (7:57)

Der Koran spricht an vielen Stellen davon, dass die Erde in jahreszeitlichen Zyklen wiederbelebt wird:

„[...] Und (wenn, o Mensch, du immer noch im Zweifel über die Auferstehung bist, bedenke dies:) du kannst die Erde trocken und leblos sehen und (plötzlich), wenn Wir Wasser auf sie herabsenden, regt sie sich und schwillt und treibt alle Arten lieblicher Pflanzen hervor! All dies (geschieht), weil Gott allein die Letzte Wahrheit ist und weil Er allein die Toten zum Leben bringt und weil Er die Macht hat alles zu wollen. Und (wisse, o Mensch) dass die Letzte Stunde bestimmt kommt, ohne jeden Zweifel, und dass Gott (fürwahr) alle auferwecken wird, die in ihren Gräbern sind.“ (22:5–7)

Die Wiederkehr der Natur wird im Koran zum Symbol für die ewige Wirkmacht Gottes. Indem der Koran immer wieder auf natürliche Zeichen verweist, die von den vorislamischen Arabern als von verborgenen Kräften beseelt galten, weist er zugleich solche Vorstellungen zurück und betont stattdessen die göttliche Ordnung hinter den zyklischen Bewegungen der Natur. Die Rotation der Jahreszeiten, der Wechsel von Tag und Nacht, die regelmäßigen Bewegungen der Himmelskörper definieren die koranische Kosmologie sowie die Eschatologie: „Er (ist es, der) das Lebendige aus dem hervorbringt, was tot ist, und das Tote hervorbringt aus dem, was lebendig ist, und der Erde Leben gibt, nachdem sie leblos gewesen ist: und ebenso werdet ihr (vom Tod zum Leben)

hervorgebracht werden.“ (30:19). Hier zeigt sich die Spannung zwischen zyklischer und linearer Zeit: Die Schöpfung bewegt sich zwar in wiederkehrenden Rhythmen, doch ihr Ziel ist die endgültige Vollendung in der Auferstehung, die mit der ersten Schöpfung verbunden ist. Damit wird die Zeit selbst zur geschaffenen Realität, die in Gott ihren Ursprung und ihr Ziel hat.³

Das koranische Argument für die Wahrhaftigkeit der Auferstehung ist eindeutig: Er, der aus dem Nichts erschaffen kann, ist umso mehr dazu in der Lage, nach dem Tod wieder zum Leben zu erwecken: „Er allein gewährt Leben und teilt Tod zu; und zu Ihm müsst ihr alle zurückkehren.“ (10:56)

Im Koran sind die Schöpfung des Menschen im Diesseits und seine Auferstehung im Jenseits Momente seiner linearen Reise. Sie ist eng mit der göttlichen Handlung verbunden, die in der kosmischen Ordnung dargestellt wird, und diese Ordnung wird in Begriffen beschrieben, in denen das Lineare mit dem Zyklischen zusammen erscheint. Der Koran ruft seine Leser:innen auf: „Sag: ‚Geht auf der Erde umher und schaut, wie (wundersam) Er (den Menschen) das erste Mal erschaffen hat: und also wird Gott auch euer zweites Leben ins Dasein bringen – denn, wahrlich, Gott hat die Macht, alles zu wollen!‘ [...]“ (29:20). So verweist die Natur in ihren Wandlungen auf die Ewigkeit Gottes und die Beständigkeit seiner schöpferischen Macht, die der Koran als Bestandteil der göttlichen Schöpfungsordnung beschreibt das Leben in der Welt steht unter dem Zeichen seiner Gnade, der Tod unter dem Zeichen seiner Macht, und die Auferstehung unter dem Zeichen seiner Treue. Die Zeit ist also ein Bestandteil der göttlichen Schöpfungsordnung, ein Zeichen (*ʾāya*) unter den Zeichen Gottes, das auf seine Allmacht und Weisheit verweist.⁴

1.2 Menschliche Vergänglichkeit

Der Koran verwendet verschiedene Begriffe, die unterschiedliche Dimensionen menschlicher Zeitlichkeit beschreiben. Ein zentraler Begriff ist dabei **دهر**

3 Abdin N. Chande: The Concept of Relative and Objective Time in the Qurʾān, in: Kuşpınar, zaman sempozyumu (s. o. Anm. 1), 29–34, 32.

4 Osman Kabakçılı: Kurʾān Açısından Zaman Kavramının Anlam Derinlikleri [Die tiefgründige Bedeutung des Zeitbegriffs aus Sicht des Korans], in: Kuşpınar, zaman sempozyumu (s. o. Anm. 1), 25–39, 39.

(*dahr*), mit dem der Koran Vorstellungen von Zeit aus dem vorislamischen arabischen Kulturkontext aufgreift. In der altarabischen Dichtung bezeichnete *dahr* „die Zeit, die zerstört“, eine Art unaufhaltsames Kontinuum, das als schicksalhafte Macht gedacht wurde und den Menschen Leid, Altern und Tod brachte. Die vorislamischen Araber verbanden mit *dahr* eine dem Menschen feindlich gesonnene Größe mit zerstörerischer Kraft, die Schicksalsschläge austeilte.⁵

Besonders deutlich wird diese pessimistische Denkfigur in Sure 45:24: „Und doch sagen sie: ‚Es gibt nichts jenseits unseres Lebens in dieser Welt. Wir sterben wie wir ins Leben kommen, und nichts als die Zeit [*dahr*] vernichtet uns.‘ Aber davon haben sie keinerlei Wissen: sie vermuten nur.“

In dieser Vorstellung erscheinen Leben und Sterben zufälligen Prozessen unterworfen, gesteuert allein von der zerstörerischen Kraft der Zeit (*dahr*). Mustafa Öztürk weist darauf hin, dass die Araber damit den Glauben ausdrückten, Schicksal, Lebensunterhalt und Tod seien unabwendbar von einer kosmischen Größe Zeit (*dahr*) bestimmt.⁶ Der Koran wendet sich gegen diese Auffassung, weil sie die eschatologische Dimension des Lebens leugnet und Gott aus dem Zeitgeschehen ausschließt. Toshihiko Izutsu beschreibt diese Haltung als Ausdruck eines tiefsitzenden Nihilismus, der aus der scharfen Einsicht in die Vergänglichkeit des Lebens hervorgeht, sich auf Wohlstand und materiellen Erfolg konzentriert und in übersteigertem Selbstvertrauen äußert⁷.

Der Koran entwirft dieser Vorstellung jedoch einen Gegenentwurf, in der die Zeit wird zum Medium der göttlichen Führung wird. Direkt im Anschluss heißt es:

.....
5 Taha Çelik: „Dehre Sövmeyiniz...“ Rivayeti Çerçevesinde Zaman Algısı [Zeitwahrnehmung im Rahmen der Überlieferung], in: Kuşpınar, zaman sempozyumu (s. o. Anm. 1), 67–80, 70.

6 Mustafa Öztürk: Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde „Dehr“ Kavramı [Der Begriff „Dehr“ im Koran und im vorislamischen arabischen Denken], in: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28 (2010), 249–272.

7 Toshihiko Izutsu: God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung, Kuala Lumpur 2008, 92.

„Sag: ‚Gott ist es, der euch Leben gibt und euch dann sterben lässt; und am Ende wird er euch am Auferstehungstag versammeln, (dessen Kommen) jenseits allen Zweifels ist – aber die meisten Menschen verstehen es nicht.‘“ (45:26)

Damit wird die Personifizierung der Zeit als fatalistische Macht zurückgewiesen. Die Rolle des *dahr* als aktive Kraft, die menschliches Schicksal prägt, wird aufgehoben und auf Gott übertragen. Gott rückt seine schöpferische und eschatologische Macht ins Zentrum und eröffnet damit den Sinnhorizont menschlicher Zeitlichkeit. Das Leben, der Tod und die Auferstehung stehen allein unter seiner Souveränität.⁸ In Abgrenzung zu der nihilistischen Haltung ordnet der Koran den Lauf der Welt dem Schöpfer zu, verleiht dem menschlichen Leben einen erkennbaren Sinn und gibt ihm mit der eschatologischen Perspektive Orientierung. Dieser Sinnhorizont konstituiert sich nach Muna Tatari zentral über die Kategorien göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, „indem die Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs eingeführt wird. Gleichzeitig verweist die Betonung der Barmherzigkeit Gottes darauf, dass der Mensch sich dieser zur Aufrechnung tendierenden Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs nicht ultimativ ausgesetzt verstehen muss. Die Barmherzigkeit Gottes wird diesbezüglich koranisch nicht nur als lebensermöglichende Kraft verstanden, sondern als Größe, die gerade in Beziehung zur Gerechtigkeit Gottes den Menschen angesichts seiner Verstrickungen in kontingentes Sein rettend aufzufangen vermag.“⁹

Mit dieser theologischen Verschiebung gewinnt auch der Begriff أَجَل (*ağal*), die „Frist“ oder Lebenszeit, zentrale Bedeutung: „Und für alle Leute ist eine Frist ([*ağal*] gesetzt worden: und wenn (das Ende) ihrer Frist naht, können sie sie weder um einen einzigen Moment verzögern noch können sie sie beschleunigen.“ (7:34). Das menschliche Leben ist damit zeitlich bestimmt und begrenzt. Es wird zur Bewährungszeit, einer Gabe Gottes, die der Mensch

8 Georges Tamer: *The Concept of Time in the Qur'an*, in: ders. (Hg.): *Der Koran und die Philosophie der Spätantike*, Berlin 2019, 119.

9 Muna Tatari: *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*, Münster 2014, 47.

verantwortlich gestalten muss. An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass der Koran das Dasein des Menschen im Diesseits mit einem Sinn verknüpft. Um es zu verdeutlichen, verweist die Sure *al-‘Aṣr* (العصر) auf die zentrale Bedeutung menschlicher Lebenszeit:

„Betrachte das Verfliegen der Zeit! Wahrlich, der Mensch verliert bestimmt sich selbst, außer er sei von jenen, die Glauben erlangen und gute Werke tun und einander zum Festhalten an der Wahrheit mahnen und einander zu Geduld in Widrigkeit mahnen.“ (103; 1–3)

Die Sure beginnt mit einem Schwur auf die Zeit (*‘aṣr*) und legt den Schwerpunkt auf die begrenzte Lebenszeit des Menschen im Diesseits. Die Menschen werden darin in zwei Kategorien eingeteilt: die Verlierer und die Gewinner. Die Letzteren zeichnen sich durch Glauben, gute Werke, Wahrheit und Geduld aus. Die Zeit (*‘aṣr*) wird hier zu einer ethischen Kategorie: Der Mensch ist gehalten, seine Lebenszeit sinnvoll zu nutzen, in Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen. Diese Verantwortung verweist auf den Grundgedanken, dass das irdische Leben als *amāna* (أمانة), als anvertrautes Gut, verstanden wird. Der Mensch erhält Zeit nicht als Besitz, sondern als Leihgabe Gottes. In diesem Sinn wird Zeit zur Prüfungsdimension des Glaubens. Jede Handlung, jedes Unterlassen, jedes Wort geschieht innerhalb einer begrenzten Spanne, die im Jenseits Rechenschaft verlangen wird. Yaakub, Othman und Busyra (2025) bewerten diese Sure als verdichteten Moment existenzieller Dringlichkeit, der den Menschen zur bewussten Gestaltung seines Handelns aufruft. Zeit wird darin nicht als neutrales Kontinuum, sondern als pädagogischer Raum der Selbstreflexion, Disziplin und spirituellen Erneuerung beschrieben.¹⁰

Das Motiv der *ṣabr* (صبر) als Geduld, Standhaftigkeit und Selbstdisziplin erhält in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung. Geduld ist nicht bloß passives Erdulden, sondern Ausdruck einer aktiven Haltung, die die Begrenztheit der Zeit anerkennt, ohne in Fatalismus zu verfallen. Indem der

.....
10 Muhamadul Bakir Yaakub, Khatijah Othman, Afeeq Busyra: The Philosophy of Time in Surah al-‘Aṣr: A Textual Analysis from a Qur’anic Perspective, in: MAQOLAT Journal of Islamic Studies 3 (2025), iss. 2, 258–273, 265.

Mensch Geduld übt, bestätigt er das Vertrauen in den göttlichen Plan, der Zeit und Geschichte lenkt.

Auch die islamische Tradition hat den ethischen Gehalt dieser Sure immer wieder betont. So ist von Imam aš-Šāfiʿī, der als der Gründer der šāfiʿitischen Rechtsschule gilt, überliefert, dass wenn Gott nichts anderes als diese Sure offenbart hätte, sie den Menschen dennoch genügen würde, nämlich den rechten Umgang mit der Zeit als Prüfraumen des Lebens, in dem Glaube, gutes Handeln, Wahrheit und Geduld zusammenkommen. Damit unterstreicht aš-Šāfiʿī, dass der Umgang mit der eigenen Zeit den Kern des Glaubens und der Frömmigkeit bildet.¹¹

Aus dieser individuellen Dimension der Zeit entfaltet sich zugleich eine kollektive Ordnung. Die Erfahrung von Vergänglichkeit und göttlicher Beständigkeit prägt nicht nur das religiöse Selbstverständnis, sondern auch die Gestaltung gesellschaftlicher und ritueller Zeitstrukturen im Islam. Zeit wird hier zur verbindenden Kategorie zwischen Glauben, Gemeinschaft und Geschichte.

2 Muslimische Zeitstrukturen

Das Bewusstsein für die göttliche Zeit auf der einen und die menschliche Vergänglichkeit auf der anderen Seite spiegelt sich auch in der islamischen Zeitmessung wider. Anders als im Sonnenjahr des julianischen oder gregorianischen Kalenders folgt der islamische Kalender einem reinen Mondzyklus, der zwölf Monate umfasst und sich ausschließlich an der Sichtung des Neumondes orientiert:

„Er ist es, der die Sonne zu (einer Quelle von) strahlendem Licht und den Mond zu (reflektiertem) Licht gemacht und für ihn Phasen bestimmt hat, auf dass ihr wissen möget, wie die Jahre zu berechnen sind und (die Zeit) zu bemessen ist. Nichts davon hat Gott ohne (eine in-

11 Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş: Kur'an Yolu [Der Weg des Koran], Cilt [Band]V, Ankara 2007, 683–684.

neren) Wahrheit erschaffen. Klar legt Er diese Botschaften Leuten von (angeborenem) Wissen dar.“ (10:5)

Diese Orientierung am Mond steht in Kontinuität zur koranischen Betonung der himmlischen Ordnung und macht die zyklische Struktur der Schöpfung unmittelbar erfahrbar. Die Rückkehr der Mondsichel markiert zugleich die religiöse Praxis und die damit zusammenhängende gesellschaftliche Dimension, wie etwa den Beginn und das Ende des Fastenmonats Ramaḍān, den Zeitpunkt der Pilgerfahrt (*ḥaǧǧ*) oder der Feste (*īd*). In der islamischen Welt wurde damit eine Zeitordnung etabliert, die das kosmische Zeichen des Mondes als verbindendes Maß der Orthopraxie setzt.

Die islamische Zeitrechnung beginnt mit der *Hiǧra* (هجرة), der Auswanderung des Propheten Muḥammad von Mekka nach Medina im Jahr 622 n. Chr., was ein Ereignis von tiefgreifender theologischer und historischer Bedeutung war für die damalige muslimische Gemeinschaft war. Dieses Ereignis als den Beginn der muslimischen Zeitrechnung zu kennzeichnen, erfolgte allerdings später durch den zweiten Kalif ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, der von 634–644 n. Chr. regierte. Der Überlieferung zufolge wurde diese Zeitrechnung 638 n. Chr. eingeführt. Der Grund hierfür war die Suche nach einer Datierung bei der Organisation der Staatsverwaltung, wie Daten einheitlich festgelegt werden können. Nach Beratungen entschied er, die islamische Zeitrechnung mit dem Jahr der *Hiǧra* beginnen zu lassen, da dieses Ereignis den Übergang von einer verfolgten Minderheit zur verfassten Gemeinschaft der Gläubigen markierte. Damit erhielt die Zeitrechnung im Islam eine historische Verankerung, die im Sinne eines Aufbruchs und Neubeginns stand. Die Zeit wurde demnach nicht bloß gezählt, sondern erinnert auch heute die Muslim:innen weltweit an diesen besonderen Moment der islamischen Geschichte¹².

Dieser Mondkalender, in den die Namen der Monate aus der vorislamischen Ära übernommen wurden, dominiert in der muslimischen Welt und beruht auf dem Zyklus der Mondphasen, wonach ein Monat ca. 29,53 Tage hat. Der Monat beginnt mit der ersten Sichtbarkeit der neuen Mondsichel am Abendhimmel kurz nach Sonnenuntergang und dauert bis zur nächsten

.....

12 Gerhard Endreß: *Der Islam in Daten*, München 2006, 14.

Sichtung einer neuen Mondsichel, im Allgemeinen 29 oder 30 Abende später. Wenn man nach der Methode des Sehens der Mondsichel mit bloßem Auge geht, lässt sich eigentlich genau sagen, wann die neue Mondsichel zu sehen sein wird, da dies unter anderem vom Wetter abhängt. Langfristig macht es aber keinen Unterschied, ob die Zeitmessung auf der tatsächlichen Sichtung der Mondsichel oder auf Berechnung basiert, da die durchschnittliche Anzahl der Tage pro Monat in beiden Fällen gleich ist. Kurzfristig kann es aber zu einer Differenz von etwa einem Tag zwischen einem empirischen und einem berechneten Kalender kommen. Und zu einem Problem wird genau das bei der Bestimmung des Ramadans.

Alle islamischen Rechtsschulen sind sich einig, dass jeder Monat grundsätzlich mit der tatsächlichen lokalen Sichtung des neuen Halbmonds beginnt. Das einzige Zugeständnis an die Berechnung ist die allgemein anerkannte und nach einem Hadith¹³ verankerte Norm, dass man, wenn der Mond aufgrund widriger Wetterbedingungen am 30. Abend nach Beginn des Ramadan immer noch nicht gesichtet wurde, immer noch davon ausgehen darf, dass der Mond untergegangen ist. Das Fasten wird somit beendet, denn der Ramadan darf nicht länger als 30 Tage dauern.

Da der Monat mit der Sichtung des Mondes am Abendhimmel beginnt, rechnen die Muslim:innen damit, dass der neue Tag auch mit Sonnenuntergang beginnt. So beginnt der Freitag zum Beispiel am Donnerstagabend und dauert bis zum Sonnenuntergang am Freitag. Zumindest ist es theoretisch so. Ansätze dieses Denkens findet man noch in Praktiken des Volksglaubens, dass am Donnerstagabend verstärkt der Koran rezitiert wird, u. a. die 36. Sure Yā Sīn oder der letzte ġuz', d. h. die letzten 20 Seiten des Korans.

In der Praxis hat sich eher das Verständnis durchgesetzt, dass der Tag mit Sonnenaufgang beginnt. Wenn man z. B. die Gebetszeiten aufzählt, ist das erste Gebet nicht das Abendgebet, sondern das Morgengebet. Dieses Verständnis des kalendarischen Tages von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang lässt sich auch gut in den elektronischen Gebetszeitenanzeigern in Moscheen wiedererkennen, die als erste Zeit das Morgengebet anzeigen.

.....

13 Şaḥīḥ al-Buḥārī, Nr. 1909 und Şaḥīḥ Muslim, Nr. 1081.

Entsprechend bestimmte in muslimischen Gesellschaften der Rhythmus des täglichen Gebetszyklus und nicht das Stundensystem den Tagesablauf. Der von allen Minaretten verkündete und gut hörbare Gebetsruf diente weit mehr als nur liturgischen Zwecken. Der Gebetszyklus funktionierte wie eine öffentliche Uhr, die zur Regulierung der täglichen Routinen in Institutionen und Organisationen verwendet wurde, aber auch zur zeitlichen Einordnung von Ereignissen. Die Verwendung von Gebetszeiten z. B. im Osmanischen Reich zur zeitlichen Orientierung war so weit verbreitet, dass sie zu einem festen, selbstverständlichen Bestandteil der etablierten Ordnung wurde.¹⁴

Gerade die enge Anbindung des Gebetes an den Sonnenstand hat muslimische Wissenschaftler motiviert, astronomisches Wissen für praktische und religiöse Zwecke nutzbar zu machen, insbesondere für die Erstellung von Kalendern und die Bestimmung von Gebetszeiten und der Qibla, der Gebetsrichtung gen Mekka¹⁵. Auch wenn sich muslimische Astronomen mit ihren Beobachtungen zweifellos der Unterstützung des islamischen Gottesdienstes widmeten, reichten die von ihnen gewonnenen Erkenntnisse weit über die rein islamischen Rituale hinaus. Die Astronomie war für sie eine Möglichkeit, Gott für seine Schöpfung zu verherrlichen, ein Versuch, diese Schöpfung besser zu verstehen und es den Menschen zu ermöglichen, sich an ihren Rhythmen auszurichten, um das aufrechtzuerhalten, was David King „synchrony with the heavens“¹⁶ bezeichnet.

Auch wenn die frühislamische *‘ilm al-hay’a* („Wissenschaft von der Gestalt (des Himmels)“ bzw. *‘ilm al-mīqāt* („Wissenschaft der Zeitbestimmung“) Gebete an grobe Definitionen von Schattenlängen knüpfte, stützte sich das mittelalterliche *‘ilm al-mīqāt* immer mehr auf Sonnenuhren, Astrolabien und Quadranten. Zahlreiche Abhandlungen wurden über diese Instrumente geschrieben, in denen Astrolabien, Quadranten und universale Sonnenuhren

14 Avner Wishnitzer: *Time and Society in the Late Ottoman Empire*, Chicago und London 2015, 24.

15 David E. King: *In Synchrony with the Heavens, Volume 2: Instruments of Mass Calculation*, Leiden 2005, 95–99.

16 David E. King: *In Synchrony with the Heavens, Volume 1: Call of the Muezzin*, Leiden 2004.

detailliert beschrieben wurden. Einige dieser Werke wurden später ins Lateinische übersetzt und beeinflussten die europäische Astronomie.¹⁷

Festzuhalten bleibt an dieser Stelle, dass die Gebetszeiten den Tag eines/r muslimischen Gläubigen rhythmisieren, das Freitagsgebet die Woche und der Ramadan hingegen das Jahr. Durch die Abhängigkeit der Zeiträume für die verschiedenen Gebete vom jeweiligen Sonnenstand ändern sich die täglichen Uhrzeiten, die gemessen an der Tages- und Nachtlänge festgelegt werden. Das heißt, dass jeder Gebetstag anders ist. Im Sommer sind durch die langen Sommertage die Gebetszeiten sehr weit auseinander, während im Winter in Deutschland z.B. an den kürzesten Tagen drei Gebetszeiten in einem Zeitraum von vier Stunden eintreten. Mit dem Ramadan verhält es sich ebenso: Dadurch, dass der muslimische Kalender 10–12 Tage kürzer als der Sonnenkalender ist, wandert auch der Ramadan durch die Jahreszeiten. Grob gerechnet hat man etwa in 33 Jahren den Ramadan in allen Jahreszeiten erlebt: Von den sehr kurzen Fastentagen im Winter mit etwa 8 Stunden bis zu den sehr langen Fastentagen mit bis zu 16 Stunden in den Sommermonaten. Die ständige Wiederkehr der Gebete jeden Tag und des Fastens jedes Jahr in anderen Zeiten unterbricht den linearen Verlauf des Alltagsgeschäfts, die Gebete lassen das Diesseits und das Jenseits regelmäßig zueinander in Bezug setzen. Regelmäßig treten also die Zeitlosigkeit bei Gott und die Endlosigkeit des menschlichen Lebens in den Vordergrund. Die täglich bzw. jährlich wiederkehrenden Zyklen ermöglichen so ein Gefühl des Beharrens in der Zeit und gehören wie Tag und Nacht und die Jahreszeiten zu den elementaren Erfahrungen eines praktizierenden Gläubigen und eröffnen die Möglichkeit, mit der Sonne und dem Mond eine Gemeinschaft einzugehen. Zugegeben, diese Erfahrung kann gerade von in Städten lebenden Menschen durch Luftverschmutzung oder verbaute Sichten selten bewusst erlebt werden fordert sie doch immer wieder ein, die Lebenszeit mit der Zeit der Himmelskörper zu synchronisieren.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass in muslimischen Gesellschaften der *Hiğrī*-Kalender, also der Kalender der Auswanderung, die Abläufe des gesellschaftlichen Lebens mit dem religiösen Leben harmonisierte. Davon, dass diese Zeiten das Element waren, das den Alltag der Gläubigen

17 King 2005 (s. o. Anm. 15), 676–694.

strukturierte, zeugen noch heutige Verabredungen in muslimischen Milieus, wenn man sich zum Beispiel sagt, „Lass uns nach dem Abendgebet treffen“ oder „wir suchen für die Hochzeit einen Saal im Zeitraum zwischen Ramadan und dem Opferfest“.

3 Herausforderungen der muslimischen Glaubenspraxis in einer säkularen Gesellschaft

In Deutschland lebende Muslim:innen stehen insbesondere im Hinblick auf die Gestaltung des Ramadans und die Einhaltung der täglichen Gebetszeiten vor strukturellen Herausforderungen. Die religiösen Praxisformen des Islam folgen zyklischen, an den Rhythmen von Sonne und Mond orientierten Zeitordnungen, die häufig mit den linearen und standardisierten Zeitstrukturen moderner Gesellschaften kollidieren. Dadurch geraten die rituellen Erfordernisse des islamischen Alltags – etwa Fasten, Gebet und religiöse Feste – in ein Spannungsverhältnis zu institutionell geregelten Abläufen wie Arbeits-, Schul- und Seminarzeiten, Pausen- und Essensrhythmen oder Urlaubsregelungen. Diese zeitliche Inkompatibilität zwischen religiöser Praxis und gesellschaftlich-säkularer Organisation wird besonders im schulischen Kontext sichtbar und lässt sich exemplarisch an den Anforderungen des Ramadans aufzeigen.

Folgt man der Studie *Muslimisches Leben 2020*, halten sich in Deutschland etwa 75,8 % der befragten muslimischen Personen ganz bzw. teilweise an die Fastenvorschriften.¹⁸ Über die Gründe der starken Resonanz darf man spekulieren. Plausibel erscheint, dass das Fasten durch das gemeinsame Fastenbrechen am Abend einen starken sozialen Charakter hat und gerade in der Minderheitensituation in besonderer Weise identitätsstiftend ist und zur Vergemeinschaftung beiträgt. Der Ramadan bedeutet, sofern die Unterbrechungen des Alltags bewusst wahrgenommen und reflektiert werden, dass die Distanz zu allem, was vermeintlich Leben generiert, unerkannte oder verborgen gebliebene Ressourcen öffnet, die Endlichkeit der eigenen Existenz wahrzunehmen

.....
18 Katrin Pfündel, Anja Stichs, Kerstin Tanis: *Muslimisches Leben in Deutschland 2020 – Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (Forschungsbericht 38)*, Nürnberg 2021, 91.

und sich Gott gegenüber stärker zu öffnen. Wie kein anderes religiöses Ritual hat der Ramadan zunehmend auch in der Gesamtgesellschaft an Bedeutung gewonnen. Wurde das Fastenbrechen vor einigen Jahren noch stärker im familiären Kontext begangen, wird es immer mehr auch von der andersgläubigen Mehrheitsgesellschaft u. a. in Rathäusern, in manchen Ministerien von politischen Würdenträger:innen beansprucht, um mit Muslim:innen stärker ins Gespräch zu kommen.¹⁹ Auch in manchen Schulen, in denen der islamische Religionsunterricht zum Regelangebot gehört, laden muslimische Schüler:innen ihre andersgläubigen Lehrkräfte und Mitschüler:innen ein, diesen besonderen Abend mit ihnen zu begehen.²⁰ Das Fasten unterbricht, manche würden sagen der Ramadan, ‚stört‘ die routinierten Abläufe in der Schule, wenn etwa fastende muslimische Schüler:innen einem anderen zeitlichen Muster folgen als in den anderen 11 Monaten, wenn sie z. B. nachts zu *suhūr*, also einem Frühstück in der Nacht aufstehen, tagsüber nichts essen und trinken und erst nach Sonnenuntergang Lebensmittel zu sich nehmen.

Ein weiteres zeitliches Problem ist die Frage, welcher Tag der erste Festtag ist. Die Bestimmung des Beginns und des Endes des Monats Ramadan zählt zu den klassischen Streitfragen innerhalb der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*). Während der Koran und die prophetische Überlieferung eindeutig auf die visuelle Sichtung des Neumondes verweisen – etwa im Vers „[...] Darum, wer immer von euch diesen Monat erlebt, soll ihn durchweg fasten [...]“ (2:185) – und in der Hadith-Überlieferung: „Fastet gemäß seiner (des Neumondes) Sichtung und brecht das Fasten gemäß seiner Sichtung; und falls euch Wolken (von seiner Sichtung) abhalten, so vervollständigt den *Sha'bān* in Form von dreißig Tagen“²¹, stellt die zunehmende Entwicklung astronomischer Methoden die traditionelle Praxis vor neue Herausforderungen. In der vormodernen islamischen Welt war die visuelle Beobachtung des Mondes die einzige Möglichkeit, den Beginn eines Monats festzulegen. Dementsprechend

.....

19 Exemplarisch: <https://www.bochum.de/Pressemeldungen/14-Maerz-2025/Fastenbrechen-im-Rathaus>, aufgerufen am 10.10.2025.

20 Exemplarisch: https://www.familiengrundschulzentren-nrw.de/fastenbrechen_in_der_turnhalle/, aufgerufen am 10.10.2025.

21 Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Nr. 1909, zitiert nach Abdurrahman Reidegeld: Handbuch Islam – die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime, 4 Bde., Lym pia 2020, 538.

beruhte die juristische Konsensbildung (*iğmā*) der klassischen islamischen Rechtsschulen zunächst auf der Annahme, dass die physische Sichtung des Neumondes eine religiöse Pflicht und zugleich eine Bedingung für die Gültigkeit der rituellen Handlungen darstellt. Mit der Entstehung der mathematischen Astronomie (*ilm al-hay'a*) und der Entwicklung präziser Berechnungsverfahren verschob sich jedoch der Rahmen, in dem diese Frage verhandelt wurde. Während etwa Gelehrte der hanafitischen Schule die Berechnung der Mondbewegungen als zulässige Hilfsmethode betrachteten, hielten Vertreter der mālikitischen Schule stärker an der ausschließlichen Sichtung mit bloßem Auge, vorzugsweise von einem erhöhten Ort aus, fest.

Die sogenannte Mondsichtungskontroverse von *ru'yat al-hilāl* (Sichtung des Neumondes) und *hisāb al-hilāl* (Berechnung des Neumondes) bis in die Frühzeit des Islams zurückverfolgen, wobei Berechnungen lange Zeit nur als Ausnahme (*ruḥṣa*) geduldet wurden. Erst mit dem Aufkommen moderner Astronomie und präziser mathematischer Verfahren habe sich, so Bacem Dziri, eine Neubewertung vollzogen, die den wissenschaftlich-astronomischen Zugang zunehmend legitimiert. Diese Entwicklung steht in engem Zusammenhang mit veränderten epistemischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Moderne und verweist auf eine Verschiebung von autoritätsgebundener Norminterpretation hin zu rationalisierenden und technisierten Verfahren religiöser Praxis. Während Befürworter:innen der Berechnung auf ihre Präzision, Wetterunabhängigkeit und Überprüfbarkeit verweisen und sie im Sinne islamischer Rationalität als legitime Weiterentwicklung ansehen, betonen Gegner:innen die Wortlautbindung der Offenbarungstexte und lehnen eine Substitution der Sichtung durch Berechnung als unzulässige Neuerung (*bid'a*) ab. Im Spannungsfeld der Positionen Schriftliteralität versus wissenschaftlicher Rationalisierung manifestiert sich nach Dziri eine grundsätzliche Auseinandersetzung um das Verhältnis von Tradition, Rationalität und Moderne im islamischen Denken sowie um die Selbstverortung muslimischer Gemeinschaften insbesondere im europäischen Kontext.²² Denn über die juristische Dimension hinaus weist die Frage nach der Mondsichtung auch

22 Bacem Dziri: Ein- und Aussichten am Horizont der Mondsichtungskontroverse, in: Hikma. Zeitschrift für islamische Theologie und Religionspädagogik 5 (2014), 246–257, 247–250.

eine gesellschaftliche Relevanz auf: Unterschiedliche Sichtungsergebnisse führen regelmäßig zu divergierenden Fastenbeginnen und Festtagen in verschiedenen Regionen der islamischen Welt, was sich auch auf die Situation der Muslim:innen in Deutschland übertragen lässt. Auch wenn sich die großen Dachverbände, die in dem Koordinierungsrat der Muslime (KRM) organisiert sind, auf gemeinsame Festtage verständigt haben²³, hat es keinen verbindlichen Charakter für alle in Deutschland lebenden Muslim:innen. Oft ist die Religionspraxis geknüpft an die religiöse Kultur im Herkunftsland. Entsprechend kann es vorkommen, dass je nach Rechtsschule der Beginn des Ramadans und damit auch der erste Festtag zum Teil ein bis zwei Tage abweichen. Problematisch wird es in Schulen, wenn an dem einen Tag die eine Hälfte der muslimischen Schüler:innen fehlt und an dem anderen Tag die andere Hälfte, was den Schulen eine gewisse Flexibilität abverlangt. Manche Kultusministerien wie das Schulministerium in NRW haben darauf so reagiert, dass sich die muslimischen Schüler:innen an einem der vier Feiertage, also nicht unbedingt am ersten Tag, beurlauben lassen können²⁴. Entsprechend werden diese Tage auch bei der Festlegung von zentralen Prüfungen wie etwa dem Abitur berücksichtigt.

4 Schlussbetrachtung

Die Ausführungen zeigen, dass in einer pluralen Gesellschaft dieses Verständnis von Zeit in muslimischen Kontexten eine Haltung eröffnet, die Zeit nicht als bloßes Nacheinander von Momenten begreift, sondern als Beziehung zwischen Gott und Mensch, aber auch zwischen Individuum und Gemeinschaft. Wo verschiedene religiöse Zeitordnungen nebeneinander bestehen, wird die Fähigkeit, Zeit zu teilen und zugleich zu unterscheiden, zu einer Form gelebter Pluralität. Gerade in einer säkularen Gesellschaft, deren Zeitverständnis von

.....

23 <https://islam.de/files/misc/ramadan/KRM-Ramadan08-de.pdf>, aufgerufen am 10.10.2025.

24 Der Verband muslimischer Lehrkräfte hat eine Handreichung zu dieser Thematik herausgegeben: https://vml-deutschland.de/wp-content/uploads/2022/03/Handreichung_Ramadan_VML.pdf, aufgerufen am 10.10.2025.

Beschleunigung und Verfügbarkeit geprägt ist, kann das islamische Konzept von Zeit als Gabe Gottes, Verantwortung und Erinnerung an die göttliche Ordnung eine alternative Perspektive anbieten. Es fordert dazu auf, den eigenen Lebensrhythmus immer wieder in Beziehung zu Transzendenz, Natur und Gemeinschaft zu setzen. Religiöse Praxis kann so dazu beitragen, unterschiedliche Rhythmen des Lebens wahrzunehmen, zu respektieren und miteinander in Resonanz zu bringen. Die Zeit kann so eine gesellschaftliche Relevanz erhalten und zu einem Medium des Dialogs zwischen Glaubenstraditionen, zwischen religiösen und säkularen Lebensentwürfen werden.

„Zeit“ aus orthodoxer Perspektive

Unter der „orthodoxen“ Perspektive wird in diesem Beitrag die Perspektive der byzantinisch-orthodoxen Kirchen behandelt. Die orientalisch-orthodoxen Kirchen werden nicht weiter thematisiert.

1 Ungleichzeitigkeit im religiösen Alltag

Die Zeit ist eine Kategorie, die sich zwischen Sichtbaren und Unsichtbaren bewegt. Die Zeit ist an sich unsichtbar, unfassbar, man kann die Zeit nicht riechen oder schmecken. Und doch macht sich die Zeit bemerkbar – durch die Lichtverhältnisse am Tag, durch das Reifen oder die Alterung des Körpers im Laufe des Lebens. Für diese Spürbarkeit und Messbarkeit der Zeit haben Menschen Kalender und Uhren entwickelt. Ein Terminkalender füllt sich und erinnert oft daran, wie wenig Zeit man (gefühl) hat, alles Geplante zu erledigen. Die Uhr hilft die Zeit im Laufe des Tages und der Nacht wahrzunehmen.

Auch in den Konfessionen und Religionen ist die Zeit eine Kategorie, die sich zwischen Sichtbaren und Unsichtbaren bewegt. Und eventuell ist es in Religionen so, dass diese Kategorie – die Zeit – besonders inhaltlich gefüllt wird. Die Zeit wird strukturiert mithilfe von Kalendern, indem die Zeit eine eigene Dramaturgie bekommt, etwa durch Feste und Fastenzeiten. Doch die Zeit ist mehr als etwas, was sich ordnen und strukturieren lässt. Zeit ermöglicht dem Menschen eine essentielle Erfahrung – ob man es will oder nicht – die Erfahrung der Begrenztheit, der Vergänglichkeit – auch der eigenen. Zugleich ist die Zeit eine Kategorie, die sich zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren bewegt. Im Rahmen eines Menschenlebens ist die Zeit begrenzt. Doch wie sieht es mit der Zeit darüber hinaus aus? Eschatologische Perspektiven

versprechen die Begrenztheit der Zeit zu überwinden. Lässt sich auch das erfahren? Eine Unbegrenztheit der Zeit?

Bei der Beschäftigung mit Zeit in religionspädagogischen Lernsettings, gerade mit dem Anspruch auf Einbezug der Perspektiven verschiedener Religionen und Konfessionen lohnt es sich, nach Erfahrungen der SchülerInnen zu fragen. Eine solche Erfahrung in interkonfessionellen und interreligiösen Lernsettings ist die der Ungleichzeitigkeit. Die einen feiern, die anderen fasten. Eine solche Herausforderung der Unvereinbarkeit religiöser Kalender und Feier und Fasten – Rhythmus kann zum Anlass gemacht werden, sich mit Zeit und ihrer Strukturierung in Traditionen zu befassen.

Auch ich fange hier mit den Erfahrungen einer 19-jährigen Anna¹ an. Für Anna wurde etwa konfessionelle Heterogenität im schulischen Alltag durch das unterschiedliche Datum der Feier des Weihnachtsfestes erfahrbar:

„Ich muss sagen, im Alltag, so in der Schule, früher, so Grundschule, hab ich das alles gar nicht so den Unterschied gemerkt, dass ich orthodox bin oder nicht orthodox bin. Das einzige, was mich immer als Kind so geprägt hat, war, dass wir anders Weihnachten gefeiert haben. Dass wir Weihnachten nicht typischerweise gefeiert haben. Ostern war gar nicht immer so sehr, weil Ostern generell in Deutschland eher weniger auch gefeiert wird als Weihnachten. Aber bei Weihnachten hat man das immer sehr stark gemerkt, weil wir immer einen Tag, weil wir immer für Weihnachten bitten mussten, eine Befreiung von der Schule zu kriegen, und das immer ein Riesenchaos war, weil es immer sehr schwer war eine Befreiung zu bekommen.“² (Anna, russisch-orthodox, 19 Jahre alt)

Anna berichtet über Wahrnehmung ihres Orthodox-Seins im Grundschulalter. In dieser Zeit nimmt sich Anna nicht als etwas Besonderes in Bezug auf ihre

.....

1 Name geändert.

2 Das Zitat stammt aus einem Interview, durchgeführt im Rahmen des Habilitationsprojektes der Verfasserin zum Thema „Religiöse Bildung in der postmigrantischen Gesellschaft. Versuch einer mehrperspektivischen Grundlegung subjektorientierter religiöser Bildung in der christlich-orthodoxen Diaspora.“

konfessionelle Zugehörigkeit wahr. Nur das Feiern von bestimmten Festen (Weihnachten und Ostern), die aufgrund des Kalenderunterschieds nicht an gleichen Tagen gefeiert werden, wie in der Mehrheitsgesellschaft, rufen in ihr Fragen hervor: „Warum feiern wir Weihnachten und Ostern anders?“ Die Lakmusfolie sind in diesem Fall gar nicht die anderen Konfessionen, sondern insgesamt das Feiern der (christlich geprägten) Mehrheitsgesellschaft. Somit fällt es Anna auch bei Weihnachten noch stärker auf, denn, wie sie selber sagt „weil Ostern generell in Deutschland eher weniger auch gefeiert wird als Weihnachten.“ Das hat sie als Kind „geprägt“. Sie nahm als Kind wahr – und hier spricht sie aus der Perspektive als Kind – dass sie Weihnachten „anders“, „nicht typischerweise“ gefeiert haben. Bei Weihnachten kommen mehrere Aspekte bei Anna in den Blick, die sie veranlassen, sich „anders“ im Unterschied zu Mehrheitsgesellschaft wahrzunehmen. Verstärkt Anna dies mit der Aussage „bei Weihnachten hat man das immer sehr stark gemerkt.“ Sie erwähnt dabei die Befreiung von der Schule an diesem Tag, die wohl nicht unkompliziert verlief.

Ungleichzeitigkeit im religiösen Alltag wird im Fall von Anna auf *zwei Ebenen* erlebt: Erstens ist es *ein kalendarischer Unterschied*. Anna ist in der russischen orthodoxen Kirche sozialisiert, die neben in Deutschland präsenten serbischen und georgischen orthodoxen Kirche Weihnachten und weitere unbewegliche Feste nach Julianischem Kalender feiern. Die anderen in Deutschland präsenten orthodoxen Kirchen (bulgarisch, rumänisch, griechisch, antiochenisch) verwenden den Neujulianischen Kalender, der mit dem Gregorianischen zumindest bis zum Jahr 2800 identisch ist. Ostern wird von allen orthodoxen Kirchen am gleichen Tag gefeiert, am ersten Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond (am 21. März nach Julianischem Kalender). Zweitens macht sich Ungleichzeitigkeit bemerkbar in der Wahrnehmung einer *Diskrepanz hinsichtlich der Feiernkultur* zwischen Ostern in der eigenen Kirche, das als eine Kulmination im Jahresfestkreis erlebt wird, und der Oster-Feiernkultur in der Mehrheitsgesellschaft.

Gegenüber dieser Ungleichzeitigkeit im religiösen Alltag, bezogen nicht nur auf die Feiernkultur, sondern auch auf etwa Fastenzeiten, sensibel zu sein

gehört zu einer der Kompetenzen, die im Religionsunterricht gestärkt werden sollen.³

2 Theologische Perspektiven

Welche theologischen Perspektiven auf Zeit lassen sich in der Orthodoxen Tradition entdecken? Im Folgenden gehe ich darauf ein unter Bezugnahme auf den rumänischen Theologen Dumitru Staniloae (1903–1993) und den russischen Exiltheologen Sergej Bulgakov (1871–1944).

2.1 Zeit schöpfungstheologisch

Theologische Perspektiven auf Zeit lassen sich u. a. im Rahmen der Schöpfungstheologie nachverfolgen. Die Welt – wie auch der Mensch – haben einen Anfang und es gibt auch ein Ende ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform, so Staniloae.⁴ Die geschaffene Welt, weil sie geschaffen ist, hat einen Anfang. „Die Welt hat einen Anfang, weil sich ihr Sinn im Menschen erfüllt; die Menschheit ihrerseits hat ebenfalls einen Anfang. Das Menschengeschlecht hat einen Anfang, da es sich auf ein Absolutes hin bewegt und die Welt mit sich mitnimmt.“⁵ Nach Staniloae sind „Welt und Mensch in einer Bewegung begriffen, da sie auf ein letztes Ziel hin angelegt sind, das sie nicht in sich selbst tragen.“⁶

Der urewige Gott tritt mit der zeitlichen Welt in Verbindung und bleibt mit ihr in Verbindung. Der Zustand des Werdens bzw. das zeitliche Sein, in welches die Schöpfung durch den „Anfang“, der ihr verliehen wurde, versetzt

.....

3 Eine interreligiöse Zusammenstellung der Feste und Feiertage in ihrer Relevanz für den Schulalltag vgl. Annett Abdel-Rahman/Clauß Peter Sajak/Gabriela Schlick-Bamberger/Julian-Chaim Soussan/Winfried Verburg (Hg.): Religiöse Feste feiern, Göttingen 2023.

4 Vgl. Dumitru Staniloae: Orthodoxe Dogmatik. Bd. 1, Zürich [u. a.] 1984, 297.

5 Staniloae 1984 (s. o. Anm. 4), 298.

6 Staniloae 1984 (s. o. Anm. 4), 299.

ist, bleibt mit der Ewigkeit in Verbindung, so Staniloae.⁷ „Gott ließ sich auf den zeitlichen Zustand der Schöpfung herab, ohne aber dadurch aufzuhören, in jeder Ewigkeit zu verharren, zu der er sie emporheben will.“⁸

Der Ausdruck „am Anfang“ deutet auf die erste Verbindung der Ewigkeit Gottes mit der Zeit hin. „Am Anfang“ bedeutet sowohl den Beginn der Herablassung Gottes zur Zeit als auch den Beginn der Zeit, die durch Gottes Schöpfungskraft, durch die er sich herabläßt, anhebt. ‚Am Anfang‘ – das ist der erste Augenblick des Dialoges Gottes, der sich zur Kreatur herabgelassen hat, mit der Kreatur, die damit ihren Weg durch die Zeit antritt.“⁹

Es gibt eine Beziehung Gottes zur Zeit. Zugleich ist die Welt dafür bestimmt, selbst ein Stück Ewigkeit zu werden. Die Vergöttlichung des Menschen und der Welt bedeutet somit auch die Teilhabe an der Ewigkeit. Dabei ist es der göttliche Willensakt, durch den die Zeit ihren Anfang nahm. Das bedeutet auch, dass „die Zeit als solche und damit die geschaffene Welt bis zu ihrem Ende als ein Ganzes, als ein Äon, als ein Saeculum gewollt ist.“¹⁰

„Gott hat die Welt und die Zeit erschaffen und bleibt mit ihnen durch seinen Willen verbunden, um dadurch einen Dialog mit Wesen zu ermöglichen, die ihrer selbst bewußt sind und die er zu vollkommener Gemeinschaft mit sich führen will. Die Welt wurde geschaffen, daß der Mensch sie dafür benütze, immer tiefer in die Gemeinschaft mit Gott hineinzuwachsen. Sie wurde also im Blick auf den Menschen geschaffen.“¹¹

In diesem Anfang der geschaffenen Zeit sieht Staniloae zugleich das Potenzial des eschatologischen achten Tages. Dieses Potential der Teilhabe an der Ewigkeit wird konkret realisiert durch die Auferstehung: „Jenes potentielle ‚Einmal‘ des ersten Tages wird zu einem erfüllten ‚Einmal‘ des achten Tages,

.....
7 Vgl. Staniloae 1984 (s. o. Anm. 4), 299.

8 Staniloae 1984 (s. o. Anm. 4), 299.

9 Staniloae 1984 (s. o. Anm. 4), 299.

10 Staniloae 1984 (s. o. Anm. 4), 301.

11 Staniloae 1984 (s. o. Anm. 4), 302 f.

der kein Ende hat. Das Heraustreten aus der Ewigkeit durch die Schöpfung endet nach dem Durchschreiten der Zeit mit dem Eintreten in die Ewigkeit durch die Auferstehung.“¹²

Zugleich ist die Ewigkeit nicht als etwas der Zeit Entgegengesetztes zu definieren, so Staniloae.¹³ Die Welt hat ihren Ursprung in der Ewigkeit, „ist von der Ewigkeit umfaßt und ist dazu bestimmt, selbst ein Stück Ewigkeit zu werden, das indessen nicht identisch ist mit der Ewigkeit Gottes. Denn jene Ewigkeit ist nicht aus sich selbst ewig, sondern durch Gott.“¹⁴

2.2 Zeit eschatologisch

Das menschliche Leben und die Zeit sind jenseitsorientiert. Aus orthodoxer Perspektive beginnt das menschliche Leben im Moment der Empfängnis und gipfelt schließlich im „Schlaf des leiblichen Todes.“¹⁵ Dabei ist die Lebenszeit bekanntlich sehr individuell. „Das eigentliche Ziel jedes gut gelebten Lebens besteht darin, ‚Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen‘ (1 Kor 13,12), vergöttlicht zu werden.“¹⁶

Das gegenwärtige Leben ist der Weg zum Leben der zukünftigen Welt. „Die Gestalt dieser Welt geht vorbei“ (1 Kor 7,31), sie strebt ihrem Ende zu. „Die ganze Weltempfindung des Christen wird durch diesen Eschatologismus bestimmt, in dem das irdische Leben zwar nicht entwertet wird, doch eine höhere Rechtfertigung für sich erhält“, so Bulgakov.¹⁷ Bulgakov weist darauf hin, dass die Unmittelbarkeit der Erwartung des Endes im frühen Christentum und ihre freudige Spannung in der weiteren Geschichte verlorengegangen sind. „Die

.....
12 Staniloae 1984 (s. o. Anm. 4), 304.

13 Vgl. Staniloae 1984 (s. o. Anm. 4), 304.

14 Staniloae 1984 (s. o. Anm. 4), 303.

15 Für das Leben der Welt. Auf dem Weg zu einem Sozialethos der Orthodoxen Kirche. Mit einem Geleitwort des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus. Übers. und hrsg. von Barbara Hallensleben, Münster 2020, 32.

16 Für das Leben der Welt 2020 (s. o. Anm. 15), 32.

17 Sergij Bulgakov: Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche. Übers. und eingeleitet von Thomas Bremer, Trier 2013, 273.

Erwartung wurde durch die Empfindung der Endlichkeit des persönlichen Lebens im Tod und der darauffolgenden Entlohnung ersetzt.“¹⁸

Bulgakov unterscheidet positiven und negativen Eschatologismus. Als Beispiel eines negativen Eschatologismus führt er die Altgläubigen in Russland an, als Beispiel für einen positiven Eschatologismus das Streben zum kommenden Christus hin. „Denn die Wiederkunft Christi ist für uns nicht nur schrecklich, da er als Richter kommt, sondern auch ruhmvoll, da er in seiner Herrlichkeit kommen wird. Diese Herrlichkeit ist auch die Verherrlichung der Welt und die Fülle der Vollendung aller Schöpfung. Die Verherrlichung, die dem auferstandenen Leib Christi zu eigen ist, wird durch ihn der ganzen Schöpfung mitgeteilt, wird der neue Himmel und die neue Erde, die verklärt und gleichsam mit Christus und seiner Menschheit auferstanden ist. Das geschieht im Zusammenhang mit der Auferweckung der Toten, die von Christus durch seine Engel vollendet wird.“¹⁹

Im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel heißt es: „Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der künftigen Welt.“²⁰ „Wir sehen der Zeit entgegen, in der unsere asketischen Kämpfe in diesem Leben ihre letzte, wahre Frucht im nächsten Leben tragen werden. Dort werden sich all unsere Bemühungen, die Welt zu verklären, in einer erneuerten Schöpfung erfüllen, und unser Weg der Vergöttlichung wird in die Ewigkeit hinaufgetragen, indem wir ‚von Herrlichkeit zu Herrlichkeit verwandelt werden.‘ (2 Kor 3,18).“²¹

3 Zeit in Gebeten der Orthodoxen Kirche

Das Gebet spielt in der orthodoxen Tradition eine zentrale, eine beherrschende Rolle. Die Orthodoxie identifiziert sich oft mit einer betenden Gemeinschaft.²²

.....
18 Bulgakov 2013 (s. o. Anm. 17), 273.

19 Bulgakov 2013 (s. o. Anm. 17), 277.

20 Die Göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos. Text der Übersetzungs-Kommission der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland, München 2017, 30.

21 Für das Leben der Welt 2020 (s. o. Anm. 15), 53 f.

22 Vgl. Karl Christian Felmy: Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 127.

Georgij Florovskij nennt das Christentum eine „liturgische Religion“: „Die Kirche ist zuerst einen Gottesdienst begehende Gemeinschaft“.²³ „Theologie, Lehre, kirchliche Disziplin – all das ist vom Gottesdienst bestimmt“, so Karl Christian Felmy.²⁴

Die liturgischen Texte haben oft einen bekennenden Charakter und drücken zugleich die Theologie aus. Zumeist ist ein starker biblischer Bezug der Gebete erkennbar, sowohl explizit, z. B. durch eine große Menge an Psalmen im orthodoxen Gottesdienst, als auch implizit, etwa durch Motive und biblische Figuren u. a. als Angebot zur Selbstidentifikation. Hinzu kommt, dass die liturgischen Texte ihre Theologie anhand biblischer Inhalte entwickeln.

Diese theologische Dimension des Gebets ist auch interessant mit dem Fokus auf Zeit. Wie wird über Zeit in den Gebeten der Orthodoxen Kirche gesprochen? Welche Motive kommen vor? Im Rahmen dieses Beitrages ist es nicht möglich, umfassend auf diese Fragen einzugehen. Mit Fokus auf das Gebet für die Verstorbenen und österliche Hymnen sollen exemplarische Einblicke auf das Thema Zeit erfolgen.

3.1 Das Gebet in der orthodoxen Tradition

Das Gebet in der orthodoxen Kirche ist stark reglementiert bzw. geregelt. Das betrifft in erster Linie den Gottesdienst: Die meisten Gebetstexte sind fest formuliert. Die orthodoxe Praxis kennt nur wenig freigesprochenes Gebet und auch nicht die Praxis, dass bei jedem Gottesdienst die Fürbitten neu formuliert werden. Doch auch für die private Gebetspraxis zu Hause bietet das Gebetbuch eine Grundlage.

Die Gebetspraxis hat einen festgelegten reglementierten Ablauf, also eine feste Ordnung: Das betrifft sowohl das gesamte Stundengebet als auch Gebete im Rahmen der Sakramente (*Mysterien*) und Kasualien, z. B. Begräbnis oder Hausweihe. Auch wenn die Inhalte der Gottesdienste im liturgischen

.....
23 Georges Florovsky: *The Elements of Liturgy: Orthodox*, in: Pehr Edwall/Eric Haymann/William D. Maxwell (Hg.): *Ways of Worship*, London 1952, 53–65, 53; zit. nach Felmy 1990 (s. o. Anm. 22), 127.

24 Felmy 1990 (s. o. Anm. 22), 127.

Jahreskreis variieren (z. B. Weihnachten oder Himmelfahrt oder Feier eines Heiligen), so sind für diesen Fall die Texte bzw. ihre Kombination durch den *Typikon* (ein Handbuch) verbindlich festgelegt.

Im orthodoxen Religionsunterricht setzen sich SchülerInnen intensiv mit der Gebetspraxis der Kirche auseinander. Einer der fünf Bereiche im Lehrplan für die Grundschule in Nordrhein-Westfalen heißt „In Zeit und Raum leben“.²⁵ Durch die Auseinandersetzung mit liturgischer Praxis im Allgemeinen und mit dem Gebet im Besonderen soll den Schüler:innen eine besondere Verbindung des Irdischen mit dem Göttlichen zugänglich werden.²⁶ Bei der Beschäftigung mit den Festen und Fastenzeiten kommt die zeitliche Dimension dieser Verbindung zum Ausdruck, bei der Auseinandersetzung mit Kirchenraum die räumliche.²⁷

3.2 Das Gebet für die Verstorbenen bzw. Entschlafenen

Das Gebet für die Verstorbenen nimmt in der orthodoxen Tradition einen wichtigen, einen unverzichtbaren Platz ein, sowohl in Verbindung mit dem eucharistischen Opfer als auch in Verbindung mit dem Glauben an die Wirksamkeit dieses Gebets. Gebet für die Entschlafenen ist mehr als nur ein Trost. Totengedenken bietet der Glaubens- und Gebetsgemeinschaft und jedem persönlich in seiner Gebetspraxis das sprachliche Instrument und den Sprachraum, über die Zeit in seiner Endlichkeit und in seinem Bezug zur Ewigkeit zu reflektieren.

Die Kirche tröstet die Trauernden und betet für die Verstorbenen. In den Gebeten werden sie *als Entschlafene* bezeichnet. Felmy weist darauf hin, dass die Aufnahme menschlicher Ängste, Empfindungen und Hoffnungen, des Menschlichen an sich, ein hervorstechender Zug orthodoxer Gebete ist. „So wird auch das Gefühl der Trauer und der Klage in den orthodoxen Totengedenkgottesdiensten nicht verdrängt. Sie sprechen vom ‚wahrhaft überaus

25 Ministerium für Schule und Bildung des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.): Lehrplan für die Grundschule in Nordrhein-Westfalen. Orthodoxe Religionslehre, Düsseldorf 2018, 12, 18.

26 Vgl. Ministerium 2018 (s. o. Anm. 25), 18.

27 Vgl. Ministerium 2018 (s. o. Anm. 25), 18.

furchtbaren Mysterium des Todes²⁸ und der Gewaltsamkeit der Trennung von Seele und Leib, von ‚Schmerz, Trübsal und Seufzen.‘²⁸

Das Gedenken an den Tod geschieht jedes Mal bei der Feier der Göttlichen Liturgie, des Gottesdienstes, während derer Feier des Sakramentes der Eucharistie geschieht.

Die Feier der Eucharistie ist die Vergegenwärtigung des anbrechenden Reiches Gottes und somit eine Zeitüberschreitung. In der Feier des Sakramentes der Eucharistie wird explizit die Gemeinschaft der gesamten Kirche und der gesamten Schöpfung gegenwärtig. Und somit wird bei der Vorbereitung der Gaben für das Sakrament der Eucharistie sowohl an die Lebenden als auch an die Entschlafenen gedacht, indem Partikel des liturgischen Brotes (*Prosphore*) sowohl für die Lebenden als auch für die Entschlafenen herausgenommen und dann in den Kelch gesenkt werden. Insofern ist die Eucharistie das Sakrament, bei dem man in die Gemeinschaft sowohl mit lebenden als auch mit entschlafenen Gemeindegliedern tritt.²⁹ In der Anaphora lautet das Gebet für die Entschlafenen: „Gedenke auch aller, die entschlafen sind in der Hoffnung auf die Auferstehung zum ewigen Leben, und schenke ihnen Ruhe, wo das Licht Deines Angesichts wacht.“³⁰

Das Bewusstsein für die Endlichkeit, über die jeder/jede verfügt und die zugleich für das Verständnis unverfügbar bleibt, prägt die orthodoxe Gebetspraxis. In den Bittgebeten der Liturgie werden auch Bitten hinsichtlich des eigenen Lebensendes formuliert, in denen Frieden für die verbleibende irdische Lebenszeit und „ein christliches Ende“ erbeten werden: „Die übrige Zeit unseres Lebens in Frieden und Buße zu vollenden, lasst uns vom Herrn erleben. [...] Ein christliches Ende unseres Lebens, ohne Schmerz, ohne Schande, in

28 Karl Christian Felmy: Die Verwandlung des Schmerzes. Sterbebegleitung und Totengedächtnis in der östlich-orthodoxen Kirche, in: Ders.: Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie, hg. von Heinz Ohme und Johann Schneider, Erlangen 2003, 104–146, 122.

29 Vgl. Yauheniya Danilovich: „In Frieden lasst uns beten zum Herrn“. Friedensgebet in der Orthodoxie, in: LJ 75 (2025), 19–32, 23.

30 Die Göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos, 35.

Frieden, und eine gute Rechenschaft vor dem furchterregenden Richterstuhl Christi lasst uns erleben.“³¹

Hinzu kommen Gebete für die Verstorbenen im Rahmen der Kasualien, insbesondere Beerdigung und Totenmesse (*Panichida*).

Die Gebete für die Verstorbenen enthalten Klagen über die Zerstörung lebendiger Schönheit durch den Tod, über die Vergänglichkeit des irdischen Lebens, und bringen diese u. a. in den Metaphern der Psalmen zum Ausdruck:

„Wie ist unser Leben! Wahrhaftig, es ist (wie) eine Blume und (wie) Rauch und Morgentau. Kommt, kommt nun, daß wir klar an den Gräbern sehen: wo ist die Schönheit des Leibes und wo ist die Jugend, wo sind die Augen und wo die fleischliche Gestalt? Alles ist vertrocknet wie Gras, alles ist vergangen. Kommt, laßt und niederfallen vor Christus mit Tränen.“³²

Der Tod stellt Menschen vor existenzielle Fragen und lässt ohne Antworten. Die Gebete tabuisieren den Schock-Zustand der Hinterbliebenen nicht, sondern versprachlichen diese Fragen. Sie versprachlichen die Starre und das Unbehagen, die die Konfrontation mit dem Tod auslöst. Dabei wird auch die Inklusivität des Todes, die Gleichheit aller im Tod thematisiert. Das Gebet wird zum Raum für existenzielle Fragen:

„Kommt Brüder, laßt uns im Grabe sehen die Asche und den Staub, aus dem wir geschaffen sind. Wohin gehen wir jetzt? Was waren wir? Wer ist der Arme, und wer ist der Herr? Wer ist der Freie? Sind nicht alle Staub? Die Schönheit des Antlitzes ist verfault, und die ganze Blume der Jugend hat der Tod dahinwelken lassen.“³³

In der Orthodoxie gibt es keine dogmatischen Aussagen darüber, was genau mit der Seele nach dem Tod passiert. Im Glaubensbekenntnis von Nizäa-

.....

31 Die Göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos, 28.

32 Felmy 2003 (s. o. Anm. 28), 119.

33 Felmy 2003 (s. o. Anm. 28), 119.

Konstantinopel lesen wir: „Ich glaube an die Auferstehung der Toten und an das Leben der zukünftigen Welt.“³⁴ Auch Gebete für die Verstorbenen geben keine Antworten darauf, wo nun die Seelen der Verstorbenen nach dem Tod genau sind. Zugleich werden in den Gebeten Visionen über einen solchen Ort thematisiert. Dieser Ort der Ruhe für die Entschlafenen wird mit Metaphern beschrieben. Gesprochen wird von „ewigen Zelten“, vom „Land der Sanftmütigen“, vom „Ort der Erquickung“, „Ort des Lichtes“, „Ort des Ergrünens“. Wie stark auch immer Gebete die Trauer versprachlichen, kommt in ihnen jedenfalls die Auferstehungshoffnung als Antwort auf das Leid und Ungewissheit zum Ausdruck. Deutlich wird das im folgenden Gebetstext:

„Gott der Geister und allen Fleisches, der Du den Tod zertreten, den Teufel entmachtet und Deiner Welt das Leben geschenkt hast, Du selbst, Herr, lass ruhen die Seele Deines entschlafenen Knechts (Deiner entschlafenen Magd) N. am Ort des Lichtes, am Ort des Ergrünens, am Ort der Erquickung, wo Schmerz, Trauer und Seufzen gewichen sind.“

In den Gebeten für die Entschlafenen wird die Bitte um Rechtfertigung durch den Glauben und durch Gnade kommuniziert.

„Lass Dir jetzt wohlgefallen, Erretter, dass sich alle bereits Entschlafenen im Land der Sanftmütigen lagern und rechtfertige sie durch den Glauben an Dich und durch Gnade, da sie Dich hoch erheben in alle Ewigkeit.“³⁵

In den Gebeten für den Verstorbenen kommt das Motiv des verlorenen Schafs vor. Der Verstorbene kann nicht mehr für sich sprechen. Die betende Community wird zu seiner Stimme. Die Zeit nach dem Tod ist eine Zeit des Ungewissens und zugleich des Treffens mit dem Herrn. Es ist eine neue Zeitdimension. Ist es schon die Ewigkeit? Der Entschlafene, dessen Stimme nun die betende

.....

34 Die Göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos, 30.

35 Bestattung. Text der Übersetzungskommission der OBKD. <http://liturgie.obkd.de/> (Abgerufen am 20.10.2025). Aus dieser Liturgie sind alle folgenden Zitate im Abschnitt 3 entnommen.

Community wird, identifiziert sich mit dem verlorenen Schaf und bittet seinen Herrn, sie zu finden:

„Ich bin verirrt wie ein verlorenes Schaf. Suche Deinen Knecht, denn Deine Gebote habe ich nicht vergessen.“

„Das verlorene Schaf bin ich; ruf mich zurück, Erretter, und errette mich.“

Die Endlichkeit und Sterblichkeit des Menschen wird in den Gebeten als Verlust der Schönheit beschrieben. Das, was der Tod optisch einrichtet und was die Hinterbliebenen sehen können, geht noch darüber hinaus in das Unsichtbare, indem auch anthropologische Aspekte der Ebenbildlichkeit und der Vergöttlichung als Aktivierung des Ebenbildes im Menschen eingebettet werden. Der Hauptakzent liegt auf der Klage über die Vergänglichkeit und der Bitte um deren Überwindung.

Das Gebet schließt mit Hoffnung auf die Auferstehung und die Gewährung unvergänglicher Schönheit:

„Der Du mich einst aus dem Nichtsein geformt und durch Dein göttliches Bild geehrt hast, wegen der Übertretung des Gebots wandtest Du mich wieder zur Erde zurück, von der ich genommen ward. Führe mich zur Ähnlichkeit empor, zur Neugestaltung der einstigen Schönheit.“

Die Vergänglichkeit des Lebens wird in Gebeten thematisiert. Mit einer überspitzten Relativierung der menschlichen Bemühungen um Erfolge wird das Ganze angesichts des Todes in Frage gestellt.

„Wahrlich, alles ist Nichtigkeit, das Leben aber ein Schatten und ein Traum, denn vergeblich ist jeder Erdgeborene aufgewühlt, wie die Schrift sprach: Würden wir auch die Welt erwerben, bewohnen wir am Ende doch das Grab, wo Könige und Arme beisammen sind. Deshalb, Christus Gott, lass den (die) Hinübergeschiedene(n) ruhen als Menschenliebender.“

4 Zeit im Licht der Auferstehungshoffnung

Auch wenn bereits in den Gebeten für die Verstorbenen die Auferstehungshoffnung ein Leitmotiv bleibt, entfaltet sich diese doch explizit und kulminiert bei der Feier des Osterfestes. Im Folgenden wird zunächst die Einbettung des Osterfestes in das Kirchenjahr erfolgen. Sodann wird näher auf liturgische Texte des Osterfestes eingegangen.

4.1 Heiligung der Zeit im Kirchenjahr

Die Kirche „lebt und existiert in der Zeit, ist aber nicht der Vergänglichkeit unterworfen. Denn sie hat Teil an der Ewigkeit Gottes.“³⁶

„Diese Beziehung zur endgültigen Vollendung der Welt am Ende der Zeiten führt dazu, dass die Kirche die Zeit heiligt, indem sie unseren Alltag verwandelt. Die Zeit wird von der Kirche auf ihre eigene Weise neu geordnet: Aus dem ‚Jahr‘ wird das ‚Kirchenjahr‘, aus dem kosmischen Jahr das liturgische Jahr mit seinen immer gleichen beweglichen und unbeweglichen Festen, mit seinen Fastentagen und -zeiten.“³⁷

Das liturgische Jahr hat verschiedene Funktionen: Es bringt die Hauptereignisse der Heilsgeschichte in einer bestimmten Ordnung in Erinnerung. Das ermöglicht das Gebet nach bestimmten Richtlinien auszurichten und ihm einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu verschaffen. Jede liturgische Feier erneuert und aktualisiert ein Ereignis, dessen Symbol sie ist.³⁸

.....

36 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (Hg.): Das Kirchenjahr in der Tradition des Ostens und des Westens. Der Sonntag – „Urfeiertag“ der Christen. Mit einleitenden Anmerkungen zum Stichwort „Kirche und Zeit“. Ein Dokument der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland, Bonn/Dortmund 2010, 2.

37 Ebd.

38 Vgl. Lev Gillet: Das Jahr der Gnade des Herrn. Eine Einführung in das orthodoxe liturgische Jahr. Übers. von Ines Kallis, Münster 2011, 19.

Doch das Hauptanliegen des liturgischen Jahres liegt darin, dass es „ein besonderes Mittel der Vereinigung mit Christus“ ist.³⁹ „Das liturgische Jahr bildet den Christus in uns, von seiner Geburt bis zur Größe des vollkommenen Menschen. Nach einem mittelalterlichen lateinischen Sprichwort ist das liturgische Jahr Christus selbst, *annus est Christus*.“⁴⁰ Im liturgischen Jahr werden auch Heilige als verherrlichte Glieder des Leibes Christi gedacht.⁴¹

„Im Mittelpunkt all dieser Feste steht dabei stets die *Teilhabe des Menschen am österlichen Mysterium* des gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Die Feier der heiligen Eucharistie findet in Raum und Zeit statt und überschreitet gleichzeitig Raum und Zeit. Sie ist für die Christen schon heute Teilhabe an der Ewigkeit Gottes. Diese Feier fand bereits in der frühesten Kirche am Sonntag, dem wöchentlichen Osterfest, statt (vgl. 1 Kor 16,1–3; Apg 20,7–12). Deshalb ist der Sonntag der ‚UrFeiertag‘ der Christen und ‚Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres.‘“⁴²

Die Feier des Sonntags geht zurück auf die Auferstehung Jesu Christi. Jede Feier des Sonntags ist ein lebendiges Gedächtnis und Bekenntnis der Auferstehung. Der Sonntag ist das kleine Ostern.

4.2 Fastenzeiten

Für die Orthodoxie ist ein holistischer, umfassender Zugang charakteristisch. Religiöse Praxis umfasst den gesamten Menschen und sein Leben. Insofern bezieht auch die Strukturierung der liturgischen Zeit und der Feste im Jahreskreis die Fastenzeit und Fastenpraxis mit ein.

.....
39 Vgl. Gillet 2011 (s. o. Anm. 41), 20.

40 Gillet 2011 (s. o. Anm. 41), 20.

41 Vgl. Gillet 2011 (s. o. Anm. 41), 21.

42 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland 2010 (s. o. Anm. 39), 2.

Die Fastenpraxis in der orthodoxen Kirche folgt den zahlreichen biblischen Beispielen (z. B. Gen 2,16 f.; Jona 3,5 f.; Lk 4,1 f.) und der Tradition der Kirche, die sich aus der liturgischen und klösterlichen Praxis entwickelte. Die Beziehung zu Gott, der Mitmenschen untereinander und der ganzen Schöpfung umfasst den Menschen in seiner Ganzheit, das bedeutet auch leiblich. Fasten ist kein Selbstzweck, sondern ein Mittel des Wachstums im geistlichen Leben, das den Menschen sowohl körperlich als auch seelisch unterstützen und auf das Wesentliche ausrichten kann. Es soll mehr Raum für die Umkehr, das Gebet und Werke der Barmherzigkeit schaffen.

Dazu dient der Verzicht auf bestimmte Nahrungsmittel, der nicht der eigentliche Sinn des Fastens ist. Dabei gibt es unterschiedliche Intensitäten: vom kompletten Verzicht auf Essen und Trinken bis hin zu milderer Formen wie z. B. der Verzicht auf tierische Produkte mit Ausnahme von Fisch. Grundsätzlich ist das Fasten eine gemeinschaftliche Praxis, an das liturgische Leben und den Festjahreskreis der Kirche gebunden. Die Strenge der Vorschriften in Bezug auf das Essen kann je nach Personengruppen (z. B. Schwangere, Kranke, Kinder) und Lebenssituationen individuell angepasst werden.

Im orthodoxen Kalender sind in manchen Jahren mehr als die Hälfte aller Tage Fasttage. Es gibt vier sich über mehrere Wochen erstreckende längere Fastenzeiten und zwar (1) die Große Fastenzeit vor Ostern (40 Tage), (2) vor Weihnachten (40 Tage), (3) vor dem Fest der Entschlafung der Gottesmutter (2 Wochen) und (4) vor dem Fest der Apostel Petrus und Paulus (Dauer vom Osterdatum abhängig). Zusätzlich gibt es viele einzelne Fasttage, z. B. jeden Mittwoch und Freitag sowie vor oder während bestimmter Festtage. Fasten kann zudem aus pastoralen Gründen auferlegt oder aus persönlichen Gründen von den Gläubigen aufgenommen werden.⁴³

Im Schulbuch „Mit Christus unterwegs“ werden verschiedene Aspekte der orthodoxen Glaubenspraxis hinsichtlich ihrer memorierenden Funktion aufgegriffen. Man tut etwas, um das Wichtige nicht zu vergessen. So strukturiert

.....
43 Vgl. Yauheniya Danilovich: [Religion im Leben – Kalender und Speisevorschriften] Im Christentum, mit Clauß Peter Sajak und Winfried Verburg, in: Annett Abdel-Rahman u. a. (Hg.): Religiöse Feste feiern, Göttingen 2023, 13–15.

man auch das Kirchenjahr u. a. durch die Fastenzeiten, um an wichtige Ereignisse sich zu erinnern. So wird etwa die Bedeutung der Fastenzeit beschrieben:

„Fasten heißt: Wie wollen es lassen,
andere zu ärgern, gemein zu sein, zu hassen.
Damit wir das nun nicht vergessen,
ändern wir auch unser Essen.“⁴⁴

Dieses sich Erinnern an das Wichtige kann beinahe in allem, was orthodoxe Christen tun, entdeckt werden. Zum Beispiel erinnert das bei dem Fest Theophanie (Taufe Jesu) gesegnete Wasser, das aus der Kirche nach Hause mitgebracht wird, an das Fest der Theophanie. Wenn das Kind getauft wird, erinnert der Priester an die Taufe Jesu Christi und betet:

„Du hast die Fluten des Jordans geheiligt,
als Du Deinen Heiligen Geist
vom Himmel auf sie herabsandtest.
Herr, heilige jetzt auch dieses Wasser!“⁴⁵

Längere Fastenzeiten sollen insbesondere der Vorbereitung auf ein Fest dienen, damit Gläubige in einer entsprechenden geistlichen (nicht unbedingt körperlichen) Stimmung dem Fest begegnen und es feiern. Außer dieser vorfestlichen Periode gibt es bei den wichtigen Festen auch nachfestliche Perioden, die Tage (Wochen), an denen das Fest immer noch gefeiert wird und an die wichtigsten Festinhalte gedacht wird. So werden etwa nach dem eigentlichen Ostersonntag noch eine ganze Woche lang österliche Gottesdienste in der Kirche gefeiert. Das Ostertroparion wird sogar bis zum Fest „Himmelfahrt des Herrn“ (40 Tage nach Ostern) in der Kirche und während der privaten Gebete gesungen.⁴⁶

.....
44 Kerstin Keller (Hg.): Mit Christus unterwegs 1/2. Das orthodoxe Schulbuch, Berlin 2016, 84.

45 Keller 2016 (s. o. Anm. 47), 69.

46 Vgl. Yauheniya Danilovich: Religiöses Lernen im Jugendalter. Eine internationale vergleichende Studie in der orthodoxen und evangelischen Kirche, Göttingen 2016, 179.

4.3 Zeit in den liturgischen Texten des Osterfestes

Der Kanon des Johannes von Damaskus, der u. a. in der Osternacht gesungen wird, beginnt mit einer Zeitangabe: „Tag der Auferstehung!“⁴⁷

Die Gesänge nehmen die zeitlichen Angaben „gestern“ – „heute“ um einen qualitativ neuen Zustand nach dem Ereignis der Auferstehung zu verdeutlichen und eröffnen nun einen Zugang zur Teilhabe an Reich Gottes:

„Gestern wurde ich mit dir begraben, Christus,
heute auferstehe ich mit dir,
dem Auferstandenen;
gestern wurde ich mit dir gekreuzigt,
verherrliche mich du selbst mit dir, Retter,
in deinem Reich.“⁴⁸

Die Zeit wird gemeinsam mit Christus erlebt. Die Teilhabe an der zeitlichen Dimension Christi bedeutet die Teilhabe an göttlicher Gnade – durch die Gottes Gnade. Es ist Christus, der Verherrlichte, der auch den Menschen verherrlicht, sein durch die Sünde beflecktes Urbild herstellt. Und genau das zeigt die klassische Auferstehungssikone – die Teilhabe des Menschen (Adam und Eva) am Ereignis der Auferstehung, die Teilhabe an der Zeit Gottes.

Die Bedeutung des Osterfestes betonen die Hymnen ebenso mit den Angaben wie „ersehnte und heilige Tag“, „der einzige der Sabbate“ oder „Fest der Feste“. Über kein anderes Fest im gesamten Jahreskreis wird so gesprochen. Ostern ist quasi ein Ausnahmezustand in Bezug auf Feier und Freude.

„Das ist der ersehnte und heilige Tag,
der einzige der Sabbate,
der König und Herr,
Fest der Feste,

.....

47 Gottesdienste am heiligen und hohen Herrntag des Pas'cha (Ostersonntag). Griechisch-Deutsch. Hg. von Anastasios Kallis, Münster 2005, 63.

48 Gottesdienste am Herrntag des Pas'cha (Ostersonntag) 2005 (s. o. Anm. 47), 67.

aller Volksfeste Volksfest,
an dem wir preisen
Christus in Ewigkeit.“⁴⁹

Das Ereignis der Auferstehung ist inklusiv – es umfasst sowohl den Menschen als auch „alle Schöpfung“:

„Heute alle Schöpfung
frohlockt und freut sich,
denn Christus ist auferstanden,
und der Hades wurde beraubt.“⁵⁰

Bei dieser Teilhabe des Menschen an der Zeit Gottes geht es um nicht weniger als um Teilhabe am Reich Gottes. Die Gesänge unterstreichen diese nicht mehr wahrnehmbare Grenze zwischen der Zeit, die begrenzt und strukturiert ist und der Ewigkeit, an der nun auch der Mensch teilhat. Der Tag wird in der Perspektive der Ewigkeit abendlos:

„Gib uns, als getreueres Abbild
an dir teilzunehmen
am abendlosen Tag
deines Reiches.“⁵¹

5 Herausforderungen der Ungleichzeitigkeit heute und Perspektiven für den Religionsunterricht

Die liturgisch geprägten Zeiten kollidieren zunehmend mit dem Lebensrhythmus. Schul- und Berufsalltag sind vor allem wirtschaftlich ausgerichtet. Das

.....
49 Gottesdienste am Herrntag des Pas'cha (Ostersonntag) 2005 (s. o. Anm. 47), 89.

50 Gottesdienste am Herrntag des Pas'cha (Ostersonntag) 2005 (s. o. Anm. 47), 95.

51 Gottesdienste am Herrntag des Pas'cha (Ostersonntag) 2005 (s. o. Anm. 47), 96 f.

Leben beschleunigt sich. Man muss (muss man?) viel schaffen und effizient sein, und die zeitlichen Ressourcen werden zumindest gefühlt immer knapper.

Dabei spielt die Liturgie eine wichtige Rolle in der Selbstidentifikation orthodoxer Christen. Das Gemeindeleben dreht sich um die Feier der Göttlichen Liturgie. Die Besonderheiten der Diasporasituation stellen zusätzliche Anforderungen: Die Partizipation am liturgischen Leben erfordert mehr Zeit, da es bei Weitem nicht überall eine orthodoxe Gemeinde gibt. Viele Gemeindeglieder wenden sehr viel Zeit auf, um am Gottesdienst teilzunehmen. Der reguläre sonntägliche Gottesdienst – die Göttliche Liturgie – dauert im Schnitt zwischen 1,5 und 2 Stunden. Menschen kommen aus dem Umkreis von 40–50 km. Das bedeutet für viele, dass so ein regulärer Gottesdienstbesuch mindestens einen halben Tag in Anspruch nimmt.

Auch für orthodoxe Jugendliche ist es nicht einfach, die Glaubenspraxis in ihren gefüllten Alltag zu integrieren. Mit steigendem Alter erfordern Schule und weitere Aktivitäten immer mehr Kraft und Anstrengung. Der vierzehnjährige Gabriel⁵² schildert die Herausforderung folgendermaßen:

„Was man aber auch, glaube ich, dazu sagen kann, dass es [...] so mit der Zeit ist es, ich würde nicht sagen anstrengender geworden, aber es halt so, man vernachlässigt das oft, also. Es gibt mal Tage, wo man sagt: ja, komm, heute, heute habe ich nicht so Lust zur Kirche. Komm, heute bleibe ich mal zu Hause. So was kommt leider oft vor, aber ich versuche mich auch von so etwas eigentlich abzuarbeiten und eher so dann Gott an die erste Stelle zu stellen und zu sagen: So, du fährst heute zur Kirche. Egal was, egal, was du sagst und [...], funktioniert auch meistens, aber wie gesagt, es ist halt auch so. Man wird älter, man hat auch andere Sachen, wie zum Beispiel Schule, Klausuren, Klassenarbeiten, vielleicht manchmal Fußballspiele oder so und das muss man dann halt dann irgendwie auf die Kette kriegen, aber das kommt halt meistens irgendwann so... ja.“⁵³ (Gabriel, 14 Jahre alt, russisch-orthodox)

.....

52 Der Name wurde geändert.

53 Das Zitat stammt aus einem Interview, durchgeführt im Rahmen des Habilitationsprojektes der Verfasserin zum Thema „Religiöse Bildung in der postmigrantischen Gesellschaft. Ver-

Religionsunterricht bietet den Raum, um über Zeit ins Gespräch zu kommen. Die Erfahrung, dass die Zeit immer wieder knapp wird, ist SchülerInnen durch die Aufgaben und Deadlines in der Schule vertraut. Wie ist es nun mit der Lebenszeit, die auch an sich begrenzt ist? Im Religionsunterricht kann man das mit Fokus auf den eigenen Lebensentwurf besprechen. Was möchte ich alles schaffen? Was ist mir in meinem Leben tatsächlich wichtig?

In den sprachlich heterogenen Klassen kann hierzu eine mehrsprachige Arbeit mit dem Begriff „Zeit“ initiiert werden, die spannende Entdeckungen bereit hält.⁵⁴ So werden etwa in der georgischen Übersetzung der Bibel⁵⁵ für den Begriff „Zeit“ je nach Kontext drei unterschiedliche Wörter verwendet: დრო [dro], ჟამი [zhami] und ხანი [khani]. Heute ist in der Kommunikation im Georgischen der semantische Unterschied zwischen der Verwendung dieser Begriffe nicht immer deutlich. Die Übersetzung der Bibel ins Georgische hält allerdings noch an dieser Nuancierung fest. So wird in Prediger 3,1 დრო und ჟამი verwendet: Ein jegliches hat seine Zeit [დრო], und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde [ჟამი]. In darauffolgenden Versen (Geboren werden hat seine Zeit, sterben hat seine Zeit [...] etc.) wird konsequent ჟამი verwendet, während etwa die Lutherübersetzung an dieser Stelle auf „Zeit“ wechselt. Im Mk 1,15, wenn es darum geht, dass die Zeit „erfüllt“ ist, wird auch ჟამი gebraucht. Dieser Begriff scheint die Zeit anzugeben, die wohl nicht menschlich planbar und nicht mit einem Kalender oder Uhren messbar ist. Und doch ist wohl der Mensch in der Lage diese Zeit wahrzunehmen, zu spüren und zu deuten. Es ist eine gefühlte und erlebte Zeit im Sinne von griechischen *καρπός*, im Sinne eines richtigen Momentes für etwas. Demgegenüber steht დრო für einen zeitlichen Abschnitt. So etwa für Nachspielzeit im Fußball wird დრო gebraucht: კომპენსირებული დრო [kompensirebuli dro], was wörtlich „kompensierte Zeit“ bedeutet. Im heutigen Georgischen wird დრო am häufigsten gebraucht. Ein weiteres interessantes Phänomen in

such einer mehrperspektivischen Grundlegung subjektorientierter religiöser Bildung in der christlich-orthodoxen Diaspora.“

54 Ausführlicheres dazu vgl. Yauheniya Danilovich: Sprachenvielfalt im religiösen Lernen fruchtbar machen, in: KatBl 150 (2025/4), 263–267.

55 Vgl. ბიბლია [Die Bibel], Ausgabe der Deutschen Bibelgesellschaft, 2013.

der georgischen Bibelübersetzung (und nicht nur) ist der Gebrauch von დრო-ჟამი, also dieser zwei Begriffe gleichzeitig. Im Georgischen soll ein solches Verwenden von zwei Synonymen den Ausdruck für etwas intensivieren bzw. verschärfen. Das kommt etwa in Ps. 31,16: Meine Zeit [დრო-ჟამი] steht in deinen Händen. Das Wort ხაზო wird im Georgischen für einen unbestimmten Zeitabschnitt verwendet, im Sinne des Englischen „such a long/short time“. In Joh. 7,33 kommt diese Nuance zum Ausdruck: Da sprach Jesus: Ich bin noch eine kleine Zeit [მცოროჲ ხაზს] bei euch, und dann gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat.

Wie sieht es nun mit dem Begriff „Zeit“ in anderen Herkunftssprachen der Schüler:innen aus? Im Russischen wird zum Beispiel für „Zeit“ auch nur ein Begriff verwendet – время [vremja]. Man kann im Religionsunterricht darüber nachdenken, welcher Begriff der Zeit das Leben heute prägt? Welcher Begriff dominiert in meinem Leben?

Nicht zuletzt lohnt es, sich immer wieder Zeit zu nehmen, sich mit der oben beschriebenen Ungleichzeitigkeit in religiösen und säkularen Kontexten auseinanderzusetzen und dafür sensibel zu werden. Alles in allem bietet das Thema „Zeit“ viel spannendes Potential für die Beschäftigung damit – im Religionsunterricht in jeder Altersstufe.

Zeit für christliche Religion – Zeit in evangelischer Perspektive

1 Fingerzeige zum Horizont der Thematik

Das Christentum nahm seinen Anfang in einem *Kairos* – in einem Zeitfenster, das als passende Gelegenheit, als besonders günstiger Moment, als in einmaliger Weise zu etwas herausfordernd interpretiert wurde und als solches aus dem Kontinuum der Zeit herausstach: „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nahegekommen“ (Mk 1,15; vgl. Gal 4,4).

Im Wirken Johannes des Täufers und vollends in Geburt und Taufe, im Reden und Handeln, im Sterben und Auferweckt-Werden Jesu ist dieser *Kairos* gegeben, der den *Chronos* unterbricht: Die beiden griechischen Worte für den richtigen Moment und den linearen oder zyklischen Zeitverlauf gewinnen in der (griechischsprachigen) christlichen Theologie der ersten Jahrhunderte unserer Zeit einen besonderen Sinn: Die gute Nachricht, das Evangelium, das Jesus verkündet, unterbricht die Zeitläufe.

Und in gewisser Weise greift das Evangelium sogar dem Ende der Zeitläufe vor – das Reich Gottes ist in Jesu Wirken und Geschick angebrochen und seine umfassende Verwirklichung steht kurz bevor: ‚*Naherwartung*‘ ist der terminus technicus für diese Haltung zur Wiederkehr des auferweckten Christus, zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden und damit auch zum Ende ‚unserer‘ Zeit, die unter den Christinnen und Christen des ersten Jahrhunderts unserer Zeit verbreitet war. Exemplarisch wird diese Haltung in den sog. Endzeitreden Jesu deutlich, die in den Evangelien überliefert werden: „Und dann werden sie den Sohn des Menschen kommen sehen [...] mit großer Macht und Herrlichkeit. [...] Dieses Geschlecht [sc. diese Generation] wird nicht vergehen, bis alles dies geschehen ist. [...] Von jenem Tag aber oder der Stunde weiß niemand“ (Mk 13,26.30.32 parr).

Von daher ist dem Christentum eine zeitliche und *sachliche Spannung* zwischen ‚*Schon jetzt*‘ und ‚*Noch nicht*‘ zu eigen, genauer: zwischen schon angebrochenem und noch nicht vollumfänglich verwirklichtem Reich Gottes. Und jede einzelne Christin und jeder Christ sieht sich, sofern er oder sie die eigene Glaubensexistenz zu verstehen sucht, in einer Spannung zwischen schon Gerechtfertigt-Sein und noch nicht Heil- und Geheiligt-Sein, zwischen schon ‚Ergriffenwordensein‘ und noch nicht ‚Ergriffenhaben‘ eingezeichnet. Mit den Worten des Apostels Paulus: „Nicht, dass ich es schon ergriffen habe oder schon vollendet bin, ich jage ihm aber nach, auf dass ich es ergreifen möge, weil ich von Christus Jesus schon ergriffen bin“ (Phil 3,12). Christ:in-Sein ist ein „Unterwegs-Sein zwischen dem ‚noch nicht‘ und dem ‚doch schon‘“. ¹

Seit der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert wurde indes allseits bewusst, dass sich die Wiederkunft Christi, die Auferweckung der Toten und die Verwirklichung des Reiches Gottes verzögert, dass sie später eintreten werden als erwartet: die sog. *Parusieverzögerung*.

Sie wird bereits in den neutestamentlichen Schriften auf verschiedene Weise verarbeitet. Lukas etwa, der neben einem Evangelium womöglich auch die Apostelgeschichte verfasste, konstruiert die Zeit Jesu als eine ‚Mitte der Zeit‘ – und schlägt von ihr her Brücken zur Vor-Zeit, in die Geschichte Israels, und zur Zeit danach, in die Zeit der Kirche. ² In dieser Konstruktion wird also bereits verarbeitet, dass der Kairos der Zeit Jesu verstrichen ist, ohne ein Ende der Geschichte heraufzuführen, ohne die Zeit aufzuheben und ohne das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen – die Zeit der Kirche füllt ein Interim, ein Interim von unbekannter Dauer.

Und für diese Kirche wurden Kalender- und Terminfragen hochbedeutend. Die Alte Kirche verlegte den wöchentlichen Ruhetag vom Sabbat (wie im Judentum) auf den ersten Tag der Woche, den *Sonntag*, und verstand ihn als Erinnerung an die Auferweckung Jesu: als Wochenostern. Sie rang um den Termin für die jährliche Feier der Auferweckung, das *Osterfest*, und leg-

.....
1 Rudolf Bultmann: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941), Nachdruck [...] hg. von Eberhard Jüngel, München 1985, 36.

2 Dazu Hans Conzelmann: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen (1954) ⁷1993.

te diesen – nach heftigen Streitigkeiten – im vierten Jahrhundert (auf dem Konzil von Nicäa 325 n. Chr.) nicht auf das jüdische Passafest am 14. Nissan (wie es die Quartodezimaner verlangten), sondern auf den Sonntag (nach Frühlingsanfang und) nach dem jüdischen Passa-Fest fest. Und sie entwickelte vom Osterfest und dessen Vorbereitung, der Passion, her einen christlichen Jahresfestkreis, das sog. *Kirchenjahr*.³ Bis heute lässt sich über die zeitliche Strukturierung des Jahres, über die Sonn- bzw. Festtage und deren Liturgie ein hermeneutischer Zugang zum Christentum (bzw. zu dessen verschiedenen Konfessionskulturen) finden.⁴

Nachdem das Christentum im Römischen Reich zur Staatsreligion geworden war, drückte diese ursprünglich innerchristlich-liturgische Zeitstruktur sukzessive dem gesamten zivilen Leben ihren Stempel auf – *die christliche Periodisierung der Zeit wurde kulturprägend*. Später wurde eben dies durch die kaiserliche („Julianischer Kalender“) bzw. päpstliche („Gregorianischer Kalender“) Kalenderreform unterstrichen.

Die Deutungsmacht über die Zeit lag im Abendland über viele Jahrhunderte in der Hand der Kirche: Kirchtürme und ihre Glocken brachten für jedermann zu Gehör, was die Stunde geschlagen hat und riefen insbesondere zum Gottesdienst; kirchlich festgelegte Sonn- und Feiertage brachten strikte, verbindliche Ver- und Gebote des Handelns mit sich; die Festlegung des Kalenders war eine kirchlich-theologische Hoheitsaufgabe – die astronomischen Uhrwerke des Mittelalters, etwa im Straßburger Münster, zeugen davon ebenso wie die disziplinierte Kunst der Kalenderberechnung (lat. *computus paschalis*). Und nicht zuletzt war im Blick auf Leben und Tod allseits – in der christlichen Mehrheits- wie in der jüdischen Minderheitskultur – die theonome Einsicht leitend „Meine Zeit steht in Deinen Händen“ (Psl 31,15).

Mit dem Beginn der Neuzeit bricht diese Hegemonie auf – und es entsteht eine Dynamik und Spannung zwischen verschiedenen Zeitbegriffen, näherhin: zwischen dem kirchlichen und dem technisch-wirtschaftlich induzier-

.....
3 Durchaus absichtsvoll distanzierte sich die Alte Kirche mit diesen Zeit-Festlegungen vom Judentum und dessen Zeit-Zyklen.

4 Vgl. etwa Karl-Heinrich Bieritz: *Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*. Neu bearbeitet und erweitert von Christian Albrecht, München (1987) 9., neu bearbeitete und erweiterte Auflage 2014.

ten, die für die Lebensführung und -deutung jedes Individuums spürbar zur Herausforderung wird: Mit der Erfindung und Verbreitung der Taschenuhr (durch Peter Henlein, Anfang des 16. Jh.s) werden einzelne Menschen zeitlich autonom – sie können sich in der Zeit orientieren ohne Rekurs auf kirchliche Zeitansagen und können sich ihre (sic!) Zeit einteilen. Mit der Intensivierung kapitalistischen Wirtschaftens im Zuge von Merkantilismus, Industrialisierung und Globalisierung werden die Prinzipien der Pünktlichkeit, der Effizienz und der Beschleunigung⁵ leitend für den kollektiven wie für den privaten Umgang mit Zeit. Und mit technischen Erfindungen – etwa Elektrizität, Eisenbahn und Automobil, Atomzeit – und nationalen („deutsche Zeit“ – seit 1893) und internationalen Übereinkünften (weltweite Zeitzonen – seit 1884, „Sommerzeit“ – erstmals 1916) wird eine Abkopplung der Zeitwahrnehmung und -gestaltung von „natürlichen“ Zeitrhythmen (v. a. Jahreszeiten sowie Sonnenauf- und -untergang) möglich. Die digitale Kommunikation schließlich ermöglicht seit den 1990er Jahren die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.

Diese gesellschaftlich prägenden Muster der Zeit stehen in *Konkurrenz zum religiös grundierten Zeitumgang* – egal ob in dessen buddhistischen, jüdischen, muslimischen oder christlichen Lesarten. Wer sich angesichts des allgemeinen Zeitdrucks die Befolgung von religiösen Fest-, Fasten- und Ruhezeiten angelegen sein lässt, muss sich im „säkularen Zeitalter“ (Charles Taylor) bewusst dafür entscheiden und dem daraus folgenden akkulturativen Stress standhalten. Diese Konstellation ist es, die Zeit und Umgang mit Zeit zu einem religionspädagogischen, aber auch ethischen und kulturtheologischen Thema von Rang werden lässt.

2 Vorgehen

Vor dem Hintergrund dieser Fingerzeige geht dieser Beitrag einigen Aspekten eines theologischen Zeit-Verstehens nach. Dabei versuche ich eine *evangelische*

.....
5 Hartmut Rosa: *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt 2005.

Perspektive zu verdeutlichen und zugleich auf *religionspädagogisch* aufschlussreiche Aspekte abzuheben.

3 Fokus: Evangelischer Umgang mit Zeit

Die Zeit ist nicht als solche Gegenstand reformatorischer Theologie und der Auseinandersetzung zwischen Altgläubigen und Protestanten im 16. Jahrhundert geworden.

Vielmehr haben die reformatorischen Kirchen sowohl lutherischer als auch reformierter Prägung in Fragen des Kalenders, des Kirchenjahres und der Wochenstruktur die altkirchlichen Festlegungen und deren spätere abendländische Justierungen fortgeschrieben. Die liturgische Formung des Jahres in Gestalt des jüdischen Jahres wie des Kirchenjahres „gehört [...] zu den großen kulturellen Hervorbringungen“⁶ des antiken Israels und – darauf aufbauend – sowohl des Judentums als auch des Christentums. Im Falle des Kirchenjahres ist es der Versuch „dem Evangelium im Medium menschlicher Zeiterfahrung eine kulturelle Gestalt zu geben“⁷ – im Falle des synagogalen Jahres könnte man analog sagen, es verleihe dem Bund Gottes mit seinem Volk Israel temporalen Ausdruck. Kurzum: Dem antik-biblischen Israel und in seinem Gefolge Judentum und Christentum gelang „eine Transformation des Zeitbewußtseins in der antiken Welt“⁸ – und das evangelische Christentum folgt dieser Transformation.

Damit einhergehend hat das (evangelische) Christentum auch basale Zeitbezüge adaptiert, die vom antik-biblischen Israel und im frühen Judentum generiert und kultiviert wurden: Dazu zählt etwa

.....
6 Karl-Heinrich Bieritz: Art. Kirchenjahr I. Allgemein und geschichtlich, in: RGG IV (2001), 1202 f., hier 1202.

7 Bieritz 2001 (s. o. Anm. 6).

8 Rainer Volp: Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd. 1: Einführung und Geschichte, Gütersloh 1992, hier Kap. 2.2 „Die Zeit“, 214–225, hier 215.

- ein linear-teleologisches Zeitverständnis, dass die Zeit als mit der Schöpfung gleichsam in Gang gesetzt und ausgespannt sieht bis zum Eschaton Gottes,
- die von Aurelius Augustinus entwickelte Vorstellung, dass es der göttliche – und davon abgeleitet: der menschliche – Geist ist, der die Zeit – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – zusammenschaut, deutet und gestaltet,
- die Wertschätzung und Notwendigkeit eines Sich-Verhaltens in der Zeit in Form von Erinnerung, Geistesgegenwart und Hoffnung.

Unbeschadet dieser gewichtigen Gemeinsamkeiten zwischen evangelischem und ‚altgläubigem‘ Christentum, und mehr noch: zwischen abendländischem Christentum und Judentum haben theologische Richtungsentscheide der Reformatoren mehr oder weniger unmittelbar auf das Verständnis von Zeit und den Umgang mit ihr eingewirkt – und das in einem Maße, das es erlaubt, von einer *evangelischen Signatur des Zeitverständnisses* zu sprechen. An fünf Phänomenen soll dies gezeigt werden.

3.1 Christozentrische Re-Konfiguration des Kirchenjahres

Näherhin ist das Kirchenjahr „ein höchst komplexes Gefüge von Daten, Festen und Festzeiten [...]“. Diese Gefüge berührt „sich [...] an zwei Stellen eng mit dem jüdischen Festjahr“: „Einen ersten, alles übergreifenden Kreis bildet, dem Rhythmus der jüdischen Sieben-Tage-Woche folgend, die Kette der Sonntage. Der zweite Kreis – an lunaren Zyklus orientiert, über das Passa- und Wochenfest (*Pesach* und *Shavu'ot*) mit dem jüdischen Festjahr verbunden, heilsgeschichtlich den ‚Durchgang‘ (*transitus*) Jesu Christi durch den Tod in das Leben erinnernd – geht von Ostern aus, dem ältesten christlichen Jahresfest. [...] Einen dritten Kreis bilden – am solaren Kalender ausgerichtet, historisch unterschiedliche vorchristliche Festtraditionen aufnehmend – Weihnachten (25.12.) und Epiphania (6.1.) mit ihren Vorbereitungs- und Folgezeiten. Einem vierten Kreis vergleichbar und ebenfalls an den solaren

Kalender mit seinen festen Daten gebunden, überlagert das Jahr der Heiligen [...] die anderen Festkreise.“⁹

Die Reform der Theologie, die von den Reformatoren betrieben wurde, suchte *cum grano salis* aufs Neue zu akzentuieren, dass es Gott allein ist, der heilt und erlöst – nicht die Kirche in ihrer hierarchischen Ordnung und mit ihrem priesterlichen Amt, und auch nicht der Mensch als an seinem Heil Mitwirkender. Gott geht so weit, sich selbst in Christus in den Tod zu geben, um Menschen Leben zu ermöglichen – er nimmt auf sich, was dem sündigen Menschen gebührt. Er vollzieht einen wunderbaren Tausch (*admirabile commercium*) und einen – für den Menschen – „fröhlichen Wechsel“¹⁰. Deshalb betonte reformatorische Theologie Kreuz und Auferweckung Jesu Christi (sola Christus), das Lesen und Verstehen der Schrift, die Zeugnis ablegt von diesem Heilsgeschehen (sola scriptura), und den Akt des Glaubens als den Modus, in dem sich Menschen das Handeln Gottes zum Heil erschließt (sola fide).¹¹ Im Blick auf das Kirchenjahr ergab sich daraus *das Bestreben, dieses christozentrisch zu rekonfigurieren*.¹²

Neben dem Osterfest wurde der *Karfreitag als Tag des Kreuzesgeschehens* aufgewertet – denn der fröhliche Wechsel wird nicht allein im Triumph der Auferstehung, sondern eben im Durchgang durch Kreuzestod, Grablegung und Auferweckung liturgisch erfahrbar. Konfessionskulturell entwickelte sich diese Korrektur zu einem wichtigen Marker evangelischer Gottesdienst- und Feiertags-Praxis: Der Karfreitag galt ab dem ausgehenden 16. Jahrhundert, vollends unter Einfluss des Pietismus und des lutherischen Konfessionalismus, als höchster evangelischer Feiertag (an dem Abendmahl gefeiert wurde) –

.....
9 Bieritz 2001 (s. o. Anm. 6), 1203.

10 Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen / De libertate christiana (1520), in: WA VII, 20–38 (Deutsch) und 49–73 (Lateinisch), hier 25,34.

11 Weniger historisch rekonstruierend als vielmehr konfessionskulturell verdichtet dargestellt in: Rechtfertigung und Freiheit: 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014.

12 Dazu materialreich Frieder Schulz: Die Ordnung der liturgischen Zeit in den Kirchen der Reformation, in: Liturgisches Jahrbuch 32 (1982), 1–24, wiederabgedruckt in: ders.: Synaxis. Beiträge zur Liturgik, Göttingen 1997, 359–383.

während er in der katholischen Kirche phasenweise den Status eines Festtags verlor und ohne Eucharistiefeyer begangen wurde.¹³

Eine weitere Konsequenz betrifft die *Heiligen- und Marienverehrung*: Nach reformatorischer Auffassung ist es allein Christus, in dem Gott uns zum Heil handelt, und dieses Heil kann allein im Glauben erkannt und allein durch meinen Glauben ‚für mich‘ in Geltung treten. Insofern bedarf es keiner Vermittlung des Heils durch die Institution Kirche und das Priesteramt. Es bedarf auch keiner Fürsprache oder Vermittlung – weder durch Maria noch durch Heilige. Und insofern gebührt Maria und den Heiligen auch keine Verehrung und auch keine Anrufung.¹⁴ Infolge dessen sollen die Tage des Kirchenjahres, die Maria und den Heiligen gewidmet sind, reduziert und nicht länger als (arbeitsfreie) Festtage begangen werden; vielmehr ist ihrer nach evangelischer Lesart zu ‚gedenken‘ – sie sind nicht mehr, aber auch nicht weniger als Vorbilder dafür, wie Gottes (!) heilsam-rechtfertigendes Handeln wirkt und wie ein Leben im Glauben geführt werden kann.¹⁵

In einem Fall wird die Verschiebung der liturgischen Akzente hin zu Christusfesten sinnenfällig und überaus breitenwirksam: Im 16. Jahrhundert war es im Abendland der Nikolaustag, das Fest zu Ehren des Nikolaus von Myra (4. Jh.), an dem Kinder beschenkt wurden. Auf Betreiben Luthers und anderer Reformatoren wurde diese Geschenkkultur auf den *Tag der Geburt Christi, Weihnachten*, verschoben: Die Menschwerdung Gottes, die Geburt Jesu Christi, ist höchster Grund zur Freude und als Abglanz dessen sind Geschenke nützlich. Mit der Ausformung der bürgerlichen Familie und ihrer Familien-

.....
13 Vgl. dazu Manfred Jakubowski-Tiessen: Die Leiden Christi und die Leiden der Welt. Die Entstehung des lutherischen Karfreitags, in: Wolfgang Behringer u. a. (Hg.): Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“, Göttingen 2005, 195–213.

14 Zu Martin Luthers Position in dieser Sache etwa seine Schrift „Vom Abendmahl Christi“ (1528; hier: WA XXVI, 508, 13–16). Zur Genese der Heiligenverehrung, ihrem Überborden im Mittelalter und ihrer Reform vgl. Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München (1994), 2., überarb. A. 1997.

15 Ausformuliert wurde diese Auffassung in den lutherischen Bekenntnisschriften, einschlägig sind CA XXI und die Apologie der CA XXI. Zu neueren Positionen im evangelisch-katholischen Dialog vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe von Deutscher Bischofskonferenz (DBK) und Kirchenleitung der VELKD: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn/Frankfurt 2000.

religiosität in Aufklärung und Biedermeier wurde dieser theologische Impuls kulturelles Gemeingut – in protestantischen wie katholischen Gegenden.¹⁶

Schließlich ist auch auf eine nach-reformatorische Entwicklung hinzuweisen: Im 19. Jahrhundert kam es zur Festlegung der Proprien jedes einzelnen Sonntags im Kirchenjahr in den Agenden, die im evangelischen Raum maßgeblich sind für die liturgische Gestaltung der Gottesdienstes. Seit etwa Mitte des 19. Jahrhunderts gibt es somit u. a. eine – seitdem allerdings mehrfach modifizierte – verbindliche Perikopenordnung (für Lesungen und Predigttexte), die den reformatorischen Einsichten Rechnung tragen soll, sowie einen Wochenspruch und ein Wochenlied, die das Thema des Sonntags intonieren und es der Gemeinde erleichtern, den sonntäglichen Impuls zu memorieren und unter der Woche nachwirken zu lassen.¹⁷ Diese Innovation stärkte die Ablösung von der katholischen Messordnung und förderte den Zeitbezug, die Kontextualität und den Alltagsbezug der gottesdienstlichen Feier.¹⁸ Allerdings führte die dergestalt gesteigerte Stringenz des liturgisch gelebten Kirchenjahres spätestens seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts auch zu erhöhten Spannungen zwischen Kirchenjahr und Lebensführung der einzelnen Christ:innen – jedenfalls dann, wenn diese nicht regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen: Wer nur gelegentlich, etwa zu Weihnachten oder aus Anlass von Kasualien, Gottesdienst feiert und somit dem Muster „biographiebezogene[r] liturgische[r] Partizipation“ entspricht, findet nur schwer Zugang zur Logik dieses ersten Kreises des Kirchenjahres.¹⁹

16 Vgl. dazu etwa Matthias Morgenroth: Weihnachts-Christentum, Gütersloh (2002) ³2003.

17 Derzeit geltende Agenda ist im Bereich lutherische und unierter Kirchen das „Evangelische Gottesdienstbuch. Agenda für die Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (UEK) und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)“, hg. von den Amtsbereichen der UEK und der VELKD im Kirchenamt der EKD, Leipzig/Bielefeld 2020. In dieser Fassung ist die 2018 geänderte „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder“ berücksichtigt.

18 Zu den Differenzen zwischen evangelischem und katholischem Kirchenjahr vgl. Bieritz: Feste, Gedenk- und Feiertage, 69 f. (Vergleich in Tabellenform) sowie 103–272.

19 Zitate und Sachverhalte nach Christian Grethlein: Art. Kirchenjahr II. Praktisch-theologisch. 1. Evangelisch, in: RGG IV (⁴2001), 1203 f.

3.2 ‚Gottesdienst im Alltag der Welt‘ als Komplement zum Sonntagsgottesdienst

„Der christliche Gottesdienst verklingt nicht an der Kirchentür. Der für seine Feier charakteristische Grundrhythmus von Sich-Dienen-Lassen und Dienen pulsiert in das tägliche Leben hinein. Der Grundrhythmus findet [zwar] in der liturgisch gestalteten Feier des Gottesdienstes seinen dichtesten Ausdruck und seine klarste Form. Dort wird dieser Grundrhythmus öffentlich. [Doch] weil er das lebendige Verhältnis zwischen Gott und Mensch ausdrückt, will er möglichst in *jeder* Stunde des Lebens schwingen, also auch *vor* der Kirchentür, also auch mitten im (oft so unfestlichen) Alltag der Welt.

Der Gottesdienst am Sonntag und der Gottesdienst im Alltag bilden einen Lebenszusammenhang, der es erlaubt, das ganze christliche Dasein als ein gottesdienstliches Dasein anzusprechen. So wie der Alltag mit seinen Themen, Ängsten, Hoffnungen und Freuden ständig in der Feier des Gottesdienstes präsent ist, so kann der Alltag zum Raum des Gottesdienstes werden. [...] Menschen dienen Gott am besten dadurch, dass sie ihm vertrauen. In dieser Verankerung im Beschenktwerden kann das menschliche Dienen nicht der Resignation verfallen und erhält die so nötige Spannkraft zum aktiven Handeln.“²⁰

Dieses Verständnis von Gottesdienst erhält im evangelischen Raum seine besondere Pointe durch eine *Ethik des Berufs*. Anders als in neutestamentlichen Texten, in denen die Berufung in die Nachfolge zur Unterbrechung der Berufstätigkeit (als Fischer, Zöllner o. ä.) führt, oder in der monastischen Tradition, in der die Berufung in einen Orden in vielen Fällen die Absonderung von der Welt (wenn auch keineswegs den Verzicht auf Arbeit) nach sich zog und zieht, hat die reformatorische Theologie betont, dass jede:r Getaufte stets – am Sonntag wie im Alltag – aus der Rechtfertigung lebt und so sowohl *davon*

.....
20 Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Der Gottesdienst. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche, Gütersloh 2009, 36f. und 38.

befreit ist, für sein eigenes Heil Sorge zu tragen und in diesem Sinne gute, verdienstvolle Werke zu tun, als auch *dazu befreit* ist, dem Nächsten zu dienen, die Schöpfung zu bewahren, Gottes Regiment in der Welt zu entsprechen und für das eigene Auskommen zu arbeiten. Anders gesagt: Es ist Berufung *und Beruf* aller Christ:innen, dieser Freiheit im Alltag der Welt bzw. im „vernünftigen Gottesdienst“ (Röm 12,1) Genüge zu tun (Martin Luther) bzw. das eigene Erwählt-Sein zu bewähren (Johannes Calvin).²¹

Im Blick auf das Verständnis von Zeit erfährt somit der Alltag, genauer: erfahren die sechs Werktage der Woche eine *Aufwertung*. Der Sonntag bleibt zwar Dreh- und Angelpunkt der Woche als deren erster Tag (Wochenostern), als Zeitraum für die gottesdienstliche Feier und Spiegel von Gottes Ruhe in menschlicher Ruhe, doch wird seine Strahlkraft, sein Orientierungspotential und – mit fortschreitender Industrialisierung – sein Erholungswert für die restliche Woche betont. In der sonntäglichen gottesdienstlichen Feier wird diese Verzahnung sinnfällig an der Predigt (als hermeneutischer Schnittstelle zwischen Schrift einerseits und Lebensführung und -deutung der Getauften andererseits), an der Kollekte (als konkretem Ausdruck der im Gottesdienst bewusst werdenden Nächstenliebe) und in der Fürbitte (die sich klassisch auf vier Personengruppen bezieht: auf weltliche Machthaber:innen und Entscheider:innen, auf Notleidende, auf die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und auf die versammelte Gemeinde sowie ihre Mitglieder); im Alltag wird der Bezug zum Sonntag wachgehalten durch die sog. Tagzeitengebete (als evangelische Entsprechung zu den monastischen Stundengebeten)²² bzw. durch Morgen- und Abendsegen sowie Tischgebete.²³

21 Gerhard Wegner: *Beruf* (Reformation heute), Hannover 2014 – <https://www.siekd.de/wp-content/uploads/2018/07/beruf.pdf>.

22 Vgl. etwa Lutherisch-Liturgische Konferenz Deutschlands: *Evangelische Tagzeiten-Gebete*, Hannover 1990, sowie Evangelische Michaelsbruderschaft (Hg.): *Evangelisches Tagzeitenbuch*, Münsterschwarzach/Göttingen 2003. Das Evangelische Gesangbuch (EG; 1990) kennt vier Tagzeitengebete: Mette/Laudes (Morgengebet), Sext (Mittagsgebet), Vesper (Abendgebet) und Komplet (Nachtgebet).

23 In Martin Luthers „Kleinen Katechismus“ (1524) wird die Wichtigkeit dessen dadurch unterstrichen, dass sämtliche Stücke – Zehn Gebote, Vaterunser, Glaubensbekenntnis, Auslegung von Taufe und Abendmahl, Traubüchlein, Sprüche einschließlich seines Morgen- und Abendsegens – für die Lebensgestaltung der Familie konstitutiv sind.

3.3 Christliche Freiheit an Stelle asketischer und liturgischer Gebote

Der eben bereits dargestellte Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Freiheit hat im Laufe der Zeit eine weitere konfessionskulturelle Differenz zu Tage gefördert.

Martin Luther hat die grundlegende Dialektik in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) zur Darstellung gebracht. Demnach bedarf der Christenmensch „keines Werkes, damit er fromm sei. Bedarf er denn keines Werkes mehr, so ist er gewiß entbunden von allen Geboten und Gesetzen. Ist er entbunden, so ist er gewiß frei. Das ist die christliche Freiheit, der einzige Glaube, der da macht, nicht daß wir müßig gehen oder übel tun möchten, sondern daß wir keines Werkes zur Frommheit und um Seligkeit zu erlangen bedürfen“.²⁴ Zugleich aber befreit diese Freiheit Christ:innen dazu, Gebote und Gesetze freiwillig zu erfüllen²⁵ und – modern gesprochen – ein selbstverantwortetes Ethos zu entwickeln. Maßgeblich sind dafür die im Verständnis des Gottesdienstes abgebildete theonome Reziprozität und das individuelle Gewissen. Kurz: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan. Und: Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“²⁶

Diese Logik verändert die Grundlagen der Ethik – aus einer Gebotsethik wird eine Verantwortungsethik – und sie verändert die kirchliche Kybernetik – aus einem rechtsförmigen, auf Verbindlichkeit hin angelegten kirchlichen Regelwerk für die Lebensführung der Christ:innen wird ein „Spielraum der Freiheit“, den die einzelnen Christ:innen im Zeichen des Priestertums aller Getauften²⁷ nutzen können und zu nutzen haben, und in den die verfasste Kirche nicht mehr als Orientierungshilfen und Anregungen einbringt. So gibt

.....

24 Luther 1520 (s. o. Anm. 10), hier 24,35–25,4 (Eindeutschung BS).

25 Luther 1520 (s. o. Anm. 10), hier ab 30,11.

26 Luther 1520 (s. o. Anm. 10), hier 21,1–4 (Eindeutschung BS). Vgl. zum Ganzen etwa: Heinrich Bedford-Strohm: Freiheit (Reformation heute), Hannover 2016 – <https://www.siekd.de/wp-content/uploads/2018/07/Freiheit.pdf>.

27 Luther 1520 (s. o. Anm. 10), hier ab 27,17.

es im Raum evangelischer Landeskirchen etwa weder eine Beichtpflicht (die einmal jährlich das Bekennen schwerer Sünden vorschreibt und zur Rechen-schaft über minder schwere, ‚lässliche‘ Sünden einlädt)²⁸ noch eine Sonntagspflicht (mit deren Hilfe die Teilnahme am Gottesdienst reguliert wird)²⁹, wohl aber Impulse für die Gestaltung einer Beichte und Einladungen zum Gottesdienst.³⁰

Die Gestaltung der Zeit im Zeichen des Kirchenjahres und die Aneignung des Wochenzyklus (s. o. 3.1) ebenso wie die Realisierung des Gottesdienstes im Alltag der Welt (s. o. 3.2) stehen nach evangelischer Lesart insofern den einzelnen Getauften anheim. Das birgt die Chance, dass die Einzelnen einen selbst verantworteten Modus der Lebensführung und -deutung entwickeln, und die Gefahr, dass sie sich diese Aufgabe nicht zu eigen machen und stattdessen eine gestaltlose Religiosität entwickeln.

3.4 Die Reflexion und Gestaltung der eigenen Biografie als Modus der Bearbeitung von Zeit

Die Figur von der Freiheit eines Christenmenschen hat mit der ‚Entdeckung‘ der Eigenverantwortung der Einzelnen für die Realisierung dieser Freiheit in der Reformationszeit auf eine geradezu unerhörte Weise und auf lange Sicht wirksam den Respekt vor dem Individuum und die Einsicht in seiner Entwicklungsbedürftigkeit und -fähigkeit gefördert.

Die Durchsichtigkeit insbesondere der Theologie Martin Luthers für dessen Erfahrungs- und Lebenswelt hat dazu maßgeblich beigetragen: Theologie erweist sich in seinem Fall (wie zuvor wohl nur bei Augustinus) exemplarisch als Erfahrungswissenschaft und als lebensgeschichtlich verankert;³¹ die

.....
28 Codex Iuris Canonici (1983), canon 989.

29 Codex Iuris Canonici (1983), canon 1247.

30 Dergleichen wurde und wird in sog. Lebensordnungen der Kirche beschrieben – vgl. etwa die „Leitlinien kirchlichen Lebens“ der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Gütersloh 2003.

31 Vgl. etwa Oswald Bayer: Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen (2004) 4., durchges. A. 2016.

Gestaltung christlichen Lebens findet in Luthers Ringen eine exemplarische Gestalt.³²

Auch wenn jener Respekt und jene Einsicht in den Äußerungen reformatorischer Theologen nur anklingen und erst im Wechselspiel mit weiteren geistigen Strömungen, namentlich in Wechselwirkung mit der Aufklärung, zu voller Entfaltung kommen, ist die Einsicht in die Notwendigkeit, auf die je eigene Biografie zu reflektieren und diese im Licht des Evangeliums ebenso frei wie verantwortlich zu gestalten, als Grundzug evangelischer Theologie und evangelischen Glaubensverständnisses reklamiert worden. So sind es Theologen wie Johann J. Spalding (1714–1804) und Friedrich Schleiermacher (1768–1834), die maßgeblich zu einer subjektorientierten Fassung der Glaubenslehre, einer entsprechenden Ethik wie Aszetik beigetragen haben, so hat sich mit der modernen Glaubensbiografie seit dem Pietismus eine evangelische Entsprechung zu den altkirchlichen und mittelalterlichen Heiligenviten formiert.³³

„Unter den Voraussetzungen der Moderne verlangt die individuelle Lebensgeschichte konstitutive Beachtung; sie kann weder zugunsten inhaltlicher Vorgaben der Lehre noch zugunsten institutioneller Voraussetzungen von Kirche oder Bildungswesen übergangen werden [...]. Mit der Lebensgeschichte erfährt auch die lebensgeschichtlich-individuelle Religion eine nachhaltige Aufwertung. Religion wird als Produkt von Lebensgeschichte angesehen, Lebensgeschichte kann als implizit religiöse Form der Selbstdeutung begriffen werden. Wenn Religion sich

.....
32 Dazu etwa Volker Leppin: Martin Luthers (1483–1546) Spiritualität, in: Handbuch Evangelische Spiritualität, hg. von Peter Zimmerling, Bd. 1: Geschichte, Göttingen 2017, 81–97.

33 Dazu etwa Walter Sparn (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990 – darin v.a. Volker Drehsen: Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Eine Problemskizze zu christlich-religiösen Dimensionen des (autobiographischen) Interesses in der Neuzeit, 33–61, und Wilhelm Gräb: Der hermeneutische Imperativ. Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung, 79–90. Vgl. zudem etwa Albrecht Grözinger/Henning Luther (Hg.) Religion und Biografie, München 1987.

lebensgeschichtlich herausbildet und thematisiert wird, muß dies (religions)pädagogisch und praktisch-theologisch aufgenommen werden.“³⁴

Und: Es sind die Einzelnen, die in der Gestaltung und Deutung ihres Lebens, *in Lebensführung und Biografie, ihre Lebenszeit wahrnehmen und strukturieren*, mit der ihnen geschenkten Zeit umgehen.

3.5 Reich-Gottes-Erwartung und Theologie der Hoffnung

Die jahrhundertelange Parusieverzögerung hat, vollends im Verbund mit der neuzeitlich-modernen Fokussierung der Gegenwart, die für das anfängliche Christentum so wesentliche Reich-Gottes-Erwartung und die ‚lebendige Hoffnung‘ auf die Wiederkunft Christi weithin verblassen lassen. Allerdings bildet sie sich bis heute ab in der Struktur des Kirchenjahres, insbesondere an dessen Anfang, dem Advent, und an dessen Ende, dem Totensonntag.

Und nicht zuletzt lebte dieses Reich-Gottes-Erwartung – nicht exklusiv, aber doch häufig – im Protestantismus vielfach wieder auf.³⁵ Schaut man allein auf das 19. und 20. Jahrhundert sind etwa in Erinnerung zu rufen:

Johann Christoph Blumhardt (1805–1880) löste 1843 mit einer Heilung eine – pietistisch verwurzelte – württembergische Buß- und Erweckungsbewegung aus, die ihre Handlungsmotivation in wesentlichen Teilen aus einer erneuerten Naherwartung des Reiches Gottes bezog. Sein Sohn Christoph Blumhardt (1842–1919) nahm dies auf, wendete allerdings die Laufrichtung

.....
34 Friedrich Schweitzer: Art. Biographie IV. Praktisch-theologisch und pädagogisch, in: RGG I (1998), 1604f., hier 1604. Vgl. dazu Kirchenamt der EKD (Hg.): Religiöse Bildungsbiografien ermöglichen. Eine Richtungsanzeige der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend für die vernetzende Steuerung evangelischer Bildung, Leipzig 2022.

35 Vgl., die – protestantisch imprägnierten – Überblicksdarstellungen Åke V. Ström, Erich Zenger, Louis Jacobs, Andreas Lindemann, Rudolf Mau, Michael Beintker, Christian Walther: Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes I. Religionsgeschichtlich II. Altes Testament III. Judentum IV. Neues Testament und spätantikes Judentum V. Alte Kirche bis Reformationszeit VI. Neuzeit VII. Systematisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie XV (1986), 172–244, und Klaus Koch, Friedrich Avemarie, Jens Schröter, Christoph Schwöbel: Art.: Reich Gottes, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) VII (42004), Sp. 202–217.

der Bewegung in Richtung eines politisch sensiblen frühen religiösen Sozialismus.³⁶

Albrecht Ritschl (1822–1886) hat mitten im bürgerlichen Zeitalter in seinem „Unterricht in der christlichen Religion“ eine originelle Lesart des (protestantischen) Christentums entwickelt. Ein zentraler Gedanke darin weist die „Einführung des Reiches Gottes“ als Beruf Jesu aus und schreibt von daher allen Christ:innen? den „Beruf“ der „Ausübung der Gotteskindschaft“ und der „Arbeit am Reich Gottes“ zu. Das Reich Gottes ist hier einerseits „übernatürlich“; „überweltlich“ und „unsichtbar“, andererseits kann Ritschl Spitzensätze formulieren, denen zu Folge die Gemeinde das Reich Gottes hervorbringt.³⁷

Jürgen Moltmann (1926–2024) hat 1964 mit seiner „Theologie der Hoffnung“ das Thema Eschatologie mit Nachdruck auf die theologische Agenda gerückt – vor allem jenseits Deutschlands. Allerdings wollte er sie dezidiert nicht länger als „Lehre von den letzten Dingen“ (in ferner Zukunft oder im Jenseits) verstanden wissen, sondern als „*Lehre von der christlichen Hoffnung*, die sowohl *das Erhoffte* wie das von ihm bewegte *Hoffen* umfaßt“ (11/12). Genährt wird dieses Hoffen vom Rekurs auf *Verheißung*, die mit der Exodus-Erfahrung und der Auferweckung des Gekreuzigten unterlegt ist. Näher ist es eine dreifache Verheißung – eine „Verheißung der Gerechtigkeit Gottes“, eine „Verheißung des Lebens aus der Auferstehung von den Toten“, und eine „Verheißung des Reiches Gottes in einer neuen Totalität des Seins“ (185). Moltmann wendet sich damit gegen einen apolitischen Quietismus und einen lutherischen Konservativismus im Christentum: „Das Christentum ist ganz und gar ... Eschatologie, ist Hoffnung – Aussicht und Ausrichtung nach vorne, darum auch *Aufbruch und Wandlung der Gegenwart*“ (12).³⁸

.....

36 Johann Chr. Blumhardt: Ausgewählte Schriften. Band 1: Schriftauslegung, Band 2: Verkündigung, Band 3: Seelsorge – Glaubensfragen, Briefe, Gebete, Lieder, hg. von Wolfgang J. Bittner, Neufeld u. a. 1991 und Schwarzenfeld 2006, und Christoph Blumhardt: Vom Reich Gottes. Aus Predigten und Andachten, hg. von Eugen Jäckh, Schlüchtern 1922.

37 Albrecht Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion (1875), eingeleitet und hg. von Christine Axt-Piscalar, Tübingen 2002.

38 Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, München 1964 – Seitenangaben in Klammern beziehen sich darauf.

4 Religionspädagogische Aufgaben

Die soeben benannten evangelischen Signaturen stellen einen Teil des Reservoirs religiöser Traditionen und Reflexionen dar, mit deren Hilfe der Umgang mit Zeit und das Verständnis der Zeit bei Kinder und Jugendlichen, aber auch bei Erwachsenen in den verschiedenen Lebensphasen gefördert werden können. Ebenso wie katholische, orthodoxe, jüdische, muslimische oder buddhistische Überlieferungen können sie für religionspädagogisch reflektiertes Handeln genutzt werden, dass der religiösen Pluralität der Gesellschaft und vieler Lerngruppen Rechnung tragen will. Zu den religionspädagogischen Aufgaben zählt:

- die Erschließung sowohl des Kirchenjahres (und des synagogen Jahres) als „kulturelle Hervorbringung“ (Karlheinz Bieritz) als auch der Eigenarten jüdisch-christlichen Zeitbezugs als informativ-kognitiver Basis für eine Auseinandersetzung mit Zeit im Kontext evangelisch verantworteter religiöser Bildung,
- die „Bildung eines (kritischen) Zeitverständnisses“³⁹, das neben der Gegenwart auch Geschichte und Zukunftsorientierung integriert. Ein solches Zeitverständnis setzt kognitive und entwicklungspsychologische Entwicklungen voraus; es kann im Medium religiöser Bildung durch Themen bzw. Konzepte wie ‚Schöpfung‘ und ‚Eschaton‘, ‚Verheißung‘ und ‚Prophetie‘, ‚Kairos‘ und ‚Chronos‘, ‚Zeit‘ und ‚Ewigkeit‘, ‚Erinnerung‘ und ‚Hoffnung‘ gefördert werden.
- die Anregung zu einer individuellen „verantwortliche[n] Lebensplanung sowie [einer] zeitliche[n] Strukturierung der [eigenen] Lebensführung“⁴⁰. In diesem Feld bedürfen Strategien wie Disziplin, Effizienz, Leistungsbereitschaft und -fähigkeit, Zielorientierung, die sich etwa aus einer wirtschaftlich-berufsorientierten Logik nahelegen, der kritischen Überprüfung, Relativierung und Korrektur durch reli-

39 Friedrich Schweitzer: Art. Zeit/Zeitvorstellungen VI. Praktisch-Theologisch, in: RGG VIII (2005), 1816 f., hier 1816.

40 Schweitzer 2005 (s. o. Anm. 39), 1816.

giöse Motive wie etwa die Gabe der Ruhe und des wöchentlichen Ruhetags, die Gestaltung des Gottesdienstes im Alltag der Welt aus dem sonntäglichen Dienst Gottes an uns, die aus dem Gerechtfertigt-Sein folgende Freiheit von weltlichen Zwängen und zur Verantwortung. Es gilt, den eigenen Lebenslauf als gestaltbare und gestaltungsbedürftige Größe wahrzunehmen und die eigene Biografie⁴¹ bzw. religiöse Bildungsbiografie zu erschließen.⁴²

- die Reflexion auf den „Zeitstress“ moderner Lebensführung⁴³ und die Prüfung der Möglichkeiten einer „Verlangsamung“⁴⁴, etwa durch religiös imprägnierte Praktiken (Sonntagsruhe, „Freizeiten“, „Kloster auf Zeit“, Tagzeitengebete)⁴⁵.
- Die Analyse und – historisch tiefenscharfe – Aufklärung über Dynamiken des Umgangs mit Zeit ist zwar keine originäre Aufgabe religiöser Bildung, aber eine, die etwa dem schulischen Religionsunterricht faktisch zuwächst; die Zusammenschau verschiedener Zeitkonzepte und daraus resultierenden Verhaltens ist ein wesentliches Feld des Lernens komplementären Denkens.
- das Einüben eines Umgangs mit der – faktisch gegebenen, sub conditione humanae unvermeidlichen – „Fragmentarität“ des eigenen Lebens⁴⁶ und die Förderung einer religiös begründeten Hoffnung auf Ganz-Werden. Hier werden Themen wie ‚Sünde und Schuld‘, ‚Krankheit und Tod‘, ‚Identität‘ aufgerufen, zudem auch ‚Auferweckung‘, ‚Reich Gottes‘ und ‚Hoffnung‘ aufgerufen.

.....
41 Friedrich Schweitzer: Postmoderner Lebenszyklus und Religion, Gütersloh 2003.

42 Vgl. dazu Kirchenamt der EKD, Religiöse Bildungsbiografien ermöglichen.

43 Marianne Gronemeyer: Das Leben als letzte Gelegenheit: Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1993.

44 In den Diskurs eingespielt durch Romane wie Sten Nadolny: Die Entdeckung der Langsamkeit, München 1983, und Michael Ende, Momo oder die seltsame Geschichte von den Zeit-Dieben und von dem Kind, das den Menschen die gestohlene Zeit zurückbrachte. Ein Märchenroman, Stuttgart/Wien 1973.

45 Schweitzer 2005 (s. o. Anm. 39), 1817.

46 Dazu eindrücklich Henning Luther: Leben als Fragment. Gesammelte Aufsätze, hg. von Tobias Braune-Krickau, 2 Bde., Stuttgart 2023.

5 Resümée

Das Christentum entstand – in eigener Wahrnehmung – in einem besonderen ‚Kairos‘ – einer erfüllten Zeit, in der Gottes Reich anbricht (Mk 1,15) und auf zugleich auf dessen umfassende Realisierung in naher Zukunft gehofft wurde. Im Zeichen der Parusieverzögerung musste die Alte Kirche Konzepte für das entstandene Interim, Zeit-Konzepte, entwickeln – diese wurde im Gefolge des Aufstiegs des Christentums zur Staatsreligion im Abendland, aber im ‚christlichen Osten‘ sowie in den späteren Missionsgebieten kulturprägend. In der Neuzeit entsteht in Konkurrenz dieser kirchlichen Zeitordnung ein technisch-wirtschaftlich geprägtes Verständnis von Zeit mit entsprechenden Umgangsformen. Die Spannung zwischen diesen beiden Zeit-Konzepten macht ‚Zeit‘ zu einem brisanten, existentiell bedeutsamen Thema für Ethik, Theologie und Religionspädagogik.

Das evangelische Verständnis von Zeit hat Grundlegendes gemein mit dem ‚altgläubigen‘, katholischen wie dem jüdischen. Gleichwohl hat sich eine evangelische Signatur des Zeitverständnisses herausgebildet, die hier anhand von fünf Phänomen ausgewiesen wird, nämlich:

- an einer christozentrischen Re-Konfiguration des Kirchenjahres
- an der Betonung des „Gottesdienst[es] im Alltag der Welt“,
- an der Idee und der Verwirklichung christlicher Freiheit im Umgang mit Zeit statt liturgischer und asketischer Gebote,
- an der Wertschätzung individueller Lebensläufe und der Notwendigkeit einer ‚Arbeit‘ an der eigenen Biografie,
- und an einer wiederkehrenden Reich-Gottes-Erwartung und Theologie der Hoffnung.

Vor diesem Hintergrund zeichnen sich für evangelische Bildungsverantwortung fünf religionspädagogische Aufgaben ab

- jüdisch-christliches Zeitverständnis in seinen Gemeinsamkeiten und ‚konfessionskulturellen‘ Unterschieden erschließen,
- ein kritisches Verständnis und Verhältnis zur Zeit gewinnen,

- eine bewusste Lebensgestaltung unter Verarbeitung religiöser Impulse fördern,
- Moderne-typischen ‚Zeitstress‘ thematisieren und lösungsorientiert bearbeiten,
- Fragmentarität wahrnehmen, akzeptieren und in eine Haltung des Hoffens integrieren.

Das evangelische Zeitverständnis betont vor dem Hintergrund der Spannung zwischen ‚Schon jetzt‘ und ‚Noch nicht‘ Christus als Zentrum der Zeit, Freiheit und Verantwortung jedes Einzelnen, den Wert des Alltags als Ort des Glaubens, und die Hoffnung auf Vollendung. Diese Akzente können dazu verhelfen, in einer Ära der Beschleunigung religiös reflektiert und verantwortlich mit der eigenen Zeit umzugehen.

„Zeit“ aus buddhistischer Perspektive

Im Nachklang zur religionspädagogischen Tagung „Ach du liebe Zeit“ im Februar 2024 bin ich gebeten worden, einen Artikel zu schreiben über das Thema „Zeit aus buddhistischer Perspektive“.

Beim Sichten des Materials ist mir bewusst geworden, wie unterschiedlich das Zeitverständnis im westlich und im buddhistisch geprägten Kulturraum ist, sobald es im theoretisch-philosophischen und weltanschaulichen Kontext betrachtet wird. Wird jedoch die Erfahrungsebene – z. B. in der meditativen Praxis – berührt, lösen sich kulturelle Prägungen und Grenzen oft auf.

Einer der ersten, der in Deutschland wesentliche Unterschiede für ein breiteres Publikum erklärt hat, ist der 1963 verstorbene Indologe und Religionswissenschaftler Helmut von Glasenapp:

„Die östlichen lassen sich als ‚Religionen des ewigen Weltgesetzes‘ charakterisieren, weil nach ihnen die Welt ewig ist; sie hat keinen ersten Anfang und kein definitives Ende, sondern erneuert sich unaufhörlich im Wege sukzessiven, wechselnden Entstehens und Vergehens. Sie wird von einer ihr immanenten Gesetzlichkeit beherrscht, die von selbst alles Geschehen in ihr bedingt. Es ist dabei von sekundärer Bedeutung, ob ein unpersönliches Weltgesetz das höchste Prinzip alles Werdens darstellt oder ob dieses als die Manifestation einer über und in der Welt waltenden Gottheit angesehen wird. Die westlichen Religionen der ‚geschichtlichen Gottesoffenbarung‘ machen hingegen die Existenz des Kosmos und seiner Bewohner von dem Wirken eines von der Welt verschiedenen und ihr unendlich überlegenen persönlichen Gottes abhängig [...]“¹

1 Helmut von Glasenapp: Die Fünf Weltreligionen, München (1963) 1996, 2 f.

Mein Artikel gliedert sich in einen eher lebenspraktischen Teil, in dem die Zeitrhythmen, die Feste im Jahresablauf und auch die wichtigen Rituale für die Zeit nach dem Tod in der traditionellen tibetisch-buddhistischen Gesellschaft vorgestellt werden. Diese haben einen stark gemeinschaftsbildenden Charakter, wie ich bei meinen Aufenthalten in Tibet vielfach habe erleben können. Es folgt ein eher theoretischer Teil, in dem die philosophischen Erkenntnisse zur „Zeit“ in den buddhistischen Traditionen erklärt werden, ergänzt um neuere psychologische Entwicklungen. Und zum Schluss folgen zwei kurze Meditationsanleitungen zum Thema Zeit und Wandel.

Der gemeinsame Nenner aller Themen des Artikels ist *das Konzept des Abhängigen Entstehens*, die im buddhistischen Kontext tief verinnerlichte Erkenntnis, das alles bedingt und abhängig entstanden ist und gleichzeitig alles dem Wandel unterworfen ist.

Im tibetischen Kulturkreis studieren Nonnen, Mönche und inzwischen vermehrt auch Laien die klassischen Themen der traditionellen Klosterwissenschaften, die darauf abzielen, ein tieferes Verständnis von Bewusstsein, Erfahrung und der Natur der Realität zu ermöglichen. Sie alle sind mit dem Phänomen Zeit vertraut, haben es u. a. auch in der logischen Debatte von allen Seiten betrachtet.

Alle, die nicht zu dieser kleinen, hochgebildeten Gruppe gehören, beurteilen Zeit auch als abhängig entstanden und normalerweise ganz praktisch im Kontext von Zeitzyklen, von astrologisch-, jahreszeit- oder erfahrungsbegründeten Zeiträumen, die ihrem eigenen Leben einen Rahmen, Sinn und Sicherheit geben.

„Die Zeit läuft mir davon!“ Solch eine uns allen sehr vertraute Aussage hört man normalerweise von traditionell geprägten Tibetern nicht.

1 Grundsätzliches zum Thema Zeit und Buddhismus

Der erste Vers im *Dhammapada*² lautet:

.....

2 Dhammapada ist eine wichtige Spruchsammlung des Theravada-Buddhismus.

„Vom Geist geführt die Dinge sind, vom Geist beherrscht, vom Geist gezeugt.“³

In diesem einen Satz ist eigentlich alles ausgedrückt, was im Buddhismus relevant ist: Wichtig ist das, was im eigenen geistigen Erfahrungsraum entsteht. Der eigene Geist ist die Basis für die Gestaltung der Welt. Das Nachdenken über eine wie immer auch geartete „transzendente Wirklichkeit“ interessiert (auch in anderen nicht-theistischen indischen Philosophien) nicht.

Wenn ich die Unterscheidung treffen kann zwischen Zeitbeobachtung, Vermessung und der Zeiterfahrung, so spielt das zweitgenannte eher eine Rolle im angewandten Buddhismus.

Zeit hat auch immer etwas mit Vergänglichkeit zu tun als buddhistische Grunderfahrung. Leiden entsteht, wenn man festhalten will.

Der Übersetzer, Autor und buddhistische Lehrer Alex Berzin⁴ fasst dies so zusammen:

„In allen buddhistischen Systemen ist Zeit ein nichtstatisches Phänomen, begrifflich zuschreibbar auf ein geistiges Kontinuum. Oder anders gesagt: Zeit ist ein geistig konstruiertes Messen von Veränderungen, die im Kontinuum der Erfahrungen eines individuellen Wesens auftreten.“⁵

2 Zeitrechnung anhand des Mondzyklus und des menschlichen Atems

Eine interessante Beschreibung einer Zeitmessung möchte ich meinen weiteren Ausführungen voranstellen. Traditionell wird die Zeit in der Anzahl von Atemzügen angegeben:

.....
3 Nyanatiloka: Dhammapada. Des Buddhas Weg zur Weisheit und Kommentar, Palitext, München 2020, 17.

4 Alex Berzin Archiv: <https://studybuddhism.com/>.

5 Berzin Archiv (s. o. Anm. 4).

„One breath refers to one complete breath, the inhalation, pause and exhalation – of a healthy young person. 21.600 breaths are taken within the period of one lunar day (a 24-hour cycle).

Twelve movements or time conjunctions occur, each time-conjunction being equivalent to 1.800 breaths. A time-conjunction is the basis for all calculations of time.“⁶

Die Berechnung und Beachtung der Zeit ist für die tibetische Medizin, die Diagnose, Therapie und für die individuellen Verhaltensregeln wichtig. Immer arbeiten Astrologen und Mediziner eng zusammen. Erwähnt sei nur das wichtigste medizinische Institut im Exil, das Men-Tsi-Khang heißt: Men für Medizin, Tsi für Astrologie.⁷

Einer der Leibärzte des Dalai Lama, Dr. Donden, erklärt minutiös die Regeln, die die Menschen entsprechend den Jahreszeiten einhalten sollen, die die Ernährung, die Bewegung, die Körperpflege, die Beachtung des Wetters, das Gestalten der Umgebung betreffen. Er benennt auch spezielle Phasen im Jahr, an denen man den Fokus neben speziellen Ernährungs- und Reinigungsanweisungen auf ein besonders heilsames Verhalten legen sollte, das wirksam ist, auch wenn es auf dem ersten Blick ziemlich simpel erscheint:

„Diese besondere Phase beginnt sechs Wochen vor der Frühlings-Tagundnachtgleiche und dauert bis sechs Wochen nach diesem Datum. Dies ist die richtige Zeit für körperliche Bewegung. [...] Halten Sie sich an Orten auf, an denen es schöne Blumen gibt, gehen Sie in einen Park an eine Stelle, an der es Schatten gibt und wo das Sonnenlicht durch die Blätter kommt.“⁸

.....

6 Jamgön Kongtrul Lodrö Taye: *Myriad Worlds, Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalacakra and Dzog-chen*, New York 1995, Kapitel „space and time“.

7 <https://mentseekhang.org/>.

8 Yeshe Donden: *Gesundheit durch Harmonie, Einführung in die tibetische Medizin*, München 1990, 148–153.

Das tibetische Jahr orientiert sich am Mondzyklus, jeden Monat beginnend mit dem Neumond und endend mit dem Neumond. Ein Mondjahr wird gemäß der zwölf Zyklen der Mondphasen gemessen. Dieses Intervall variiert ebenfalls von Jahr zu Jahr, weil Neu- und Vollmond von der Position der Sonne relativ zur Position des Mondes abhängen. Aufgrund dieses Phänomens werden regelmäßig Schaltmonate eingefügt, um das Mond- und Sonnen-Neu-Jahr zu korrelieren.

Heutzutage werden die tibetischen Kalender nach dem sogenannten königlichen Jahr nummeriert. Dies ist die Anzahl der Jahre seit der in der tibetischen Geschichtsschreibung notierten Thronbesteigung des ersten tibetischen Königs Nyatri Tsenpo im Jahre 127 v. Chr. Das tibetische Königsjahr rechnet sich also 127 Jahre plus unsere Zeitrechnung.

Das im 11. Jahrhundert entstandene Kalachakra-System verwendet den 60-Jahr-Zyklus, um die Jahre zu zählen, in Kombination mit zwölf Tierkreiszeichen und Elementen wie z. B. Feuer und Wasser. Jedes Jahr in diesem Zyklus hat einen Namen.

2026 beginnt beispielsweise am 18. Februar das tibetische Neujahr im Zeichen des Feuerpferdes im königlichen Jahr 2153. Grundsätzlich beschreibt ein tibetischer Kalendermonat die Zeitspanne zwischen zwei Neumonden. Dies bedeutet, dass in der Regel Neumond am 30. Kalendertag eines Monats stattfindet und Vollmond auf den 15. Kalendertag fällt.⁹

Losar – Das Jahr beginnt

Traditionell wird im tibetischen Kulturkreis am ersten Tag des neuen Jahres in der Familie gefeiert. Alle tragen neue Kleider, die Wohnung ist zuvor vollständig gereinigt worden, oft wird auch das Haus von außen neu gestrichen. Der zweite Tag ist religiösen Ritualen gewidmet, die Familien strömen in die Klöster, nehmen an Gebetszeremonien teil oder bewundern große, aus Stoff genähte Rollbilder, genannt Thangkas, die nur ein paar Mal im Jahr entrollt werden. Auch werden Freunde und Verwandte besucht.

.....

9 Mehr dazu in Karl-Heinz Everding: Tibet, Köln 1993, 137–143.

Das Geburtsdatum vieler älterer Tibeter ist oft zeitgleich mit dem jeweiligen Losar-Termin im Geburtsjahr. Das hat pragmatische Gründe, da früher der Tag der Geburt oft nicht offiziell registriert wurde und auch sowieso im Leben der Menschen keine große Rolle spielte.

Einteilung der Woche und der Monate

Es gibt wie im westlichen Kulturkreis sieben Wochentage, die mit den Namen von Sonne und Mond und mit den Namen der fünf größten, am Nachthimmel sichtbaren Planeten verbunden sind.

Bevor die westliche Lebensart auch im tibetischen Kulturkreis mit der Aufteilung von Arbeitszeit und Freizeit (nicht zu reden von Weihnachten, Geburtstagsfeiern und sogar Halloween) Einzug gehalten hat, gab es keinen „gottgegebenen“ „Ruhetag“, sondern rhythmisch wiederkehrende besondere Tage, die sich am Voll- und Neumond orientierten und an denen besondere Rituale, Gebete oder Feste zelebriert wurden und oft noch werden.

Am jeweiligen Neumondtag wird z. B. *Buddha Shakyamuni* gedacht, am Vollmondtag *Buddha Amitabha*. Am 10. und 25. Tag eines jeden Monats des tibetischen Kalenders werden von tantrisch buddhistisch Praktizierenden regelmäßig so genannte *Pujas* – das sind gemeinsam begangene Rezitationen, oft begleitet von komplexen Ritualen, Räucherwerk und Musik – durchgeführt, in denen der Verbundenheit mit den verschiedenen Buddhas und den eigenen Lehrern und Lehrerinnen Ausdruck verliehen wird. Dies kann im Rahmen des Besuches eines Klosters erfolgen oder im privaten Kreis.

Feste strukturieren das Jahr

Jedes Jahr finden vier große Feste im Kontext des tibetischen Buddhismus statt, an denen bestimmter Ereignisse im Leben des historischen Buddha gedacht wird.

Chötrül Düchen, am 15. Tag des ersten Monats, das Fest der Wunder; *Saga Dawa Düchen*, der bedeutendste buddhistische Feiertag, an dem zusammengefasst an die Geburt, die Erleuchtung und das Ableben des Buddha gedacht wird; *Chökor Düchen*, an dem an seine erste Lehrrede im indischen Sarnath

erinnert wird, sowie *Lhabab Düchen*, an dem der (legendenhafte) Abstieg des Buddha aus dem Tushita-Himmel gefeiert wird.

Während des gesamten Saga-Dawa-Monats fasten viele Praktizierende, essen kein Fleisch und kaufen oft auch Tiere, die geschlachtet werden sollen, frei. Jede heilsame Handlung gilt in diesem Zeitraum als – karmisch gesehen – besonders verdienstvoll.

Hinzu kommen lokale Feste wie z. B. das Fest der Stadtgöttin von Lhasa, *Pällhae Ritrö*, das Fest der Frauen (es erinnert ein bisschen an Weiberfastnacht), das am Vollmondtag des 10. tibetischen Monats begangen wird. Auch sei *Ganden Namchö* erwähnt, das Lichterfest im Winter, an dem am 25. Tag des 10. Monats an das Verscheiden des großen Reformers Tsongkhapa erinnert wird, in dem in der Dunkelheit Butterlampen in die Fenster gestellt werden und man gleichzeitig den eigenen Verstorbenen gedenkt.

Die Wintermonate wurden früher oft, nachdem die Ernte eingeholt worden war und die Herden von den Hochweiden abgetrieben worden waren, dazu verwendet, um intensiv zu pilgern. Ganze Familien sind zu Fuß, zu Pferd, später auch auf der Rückfläche von Lastwagen von einem heiligen Ort zum nächsten gezogen. Neben der angestrebten karmischen Verdienstansammlung war dies auch eine perfekte Möglichkeit, um Kontakte zu knüpfen, Geschäfte zu machen oder Ehepartner zu finden.

Apropos Eheschließung: diese wurde und wird an einem astrologisch günstigen Tag begangen. Die im tibetischen Kulturkreis immer noch hoch angesehenen Astrologen können genau berechnen, wann im jeweiligen Jahr schlechte und gute Tage liegen, wann ein Geschäft eröffnet werden sollte und wann eine Ehe die optimalen Startchancen hat!

Gestaltungsbeispiele für den Tages- und Nachtrhythmus

Eine gute Beschreibung über die regelmäßige Zeitgestaltung im klösterlichen Kontext gibt der deutschstämmige Abt Muhô des japanischen Zen Klosters Antaiji:

„Mir persönlich sagt es zu, wenn der Tagesrhythmus sozusagen symmetrisch zum Sonnenverlauf ist, also z. B. zwei Stunden vor Sonnenauf-

gang aufstehen, zwei Stunden nach Sonnenuntergang schlafen gehen. Fühlt sich irgendwie natürlich an, vor dem Sonnenaufgang zu meditieren und dann gemeinsam mit der Sonne auf die Felder zu gehen, gemeinsam mit der Sonne zurück ins Kloster, nach Einbruch der Dunkelheit noch einmal zu meditieren. In meinem Fall heißt das hier in Japan, um 3.45 Uhr aufstehen, so gegen 21.15 Uhr ins Bett zu gehen.“

Die Nonne Thubten Chönyi antwortete auf die Frage, warum sie so früh aufstehe:

„Kurz, was tun die Ordinierten so früh am Morgen? Meditieren natürlich. Die Welt ist dann noch so ruhig – man sagt, dass sogar die Tiere noch nicht auf sind. So ist es eine exzellente Zeit, still zu sein, unabhingelenkte Konzentration zu üben und ohne die Emsigkeit, die so gegen 7 Uhr im Wald und auf den Straßen einbricht. Der Buddha gab direkte Anweisungen darüber, wann die Meditierenden schlafen sollten. Insgesamt sehr wenig. Laut Nagarjuna¹⁰ – so wird es von Je Rinpoche¹¹ zitiert – hat der Buddha uns geraten, im ersten Drittel der Nacht zu meditieren (zwischen sechs und zehn Uhr), im zweiten Drittel zu schlafen (zehn bis zwei Uhr nachts) und wieder im dritten Drittel (zwei bis sechs Uhr nachts) aufzustehen, um zu meditieren. Die Morgensitzung sollte vor Sonnenaufgang beendet sein.“¹²

Eine weitere „Zeitzeugin“ wuchs in traditionellen, nicht monastischen Strukturen auf dem Land auf. Sie berichtet:

„In der Vergangenheit ‚lasen‘ die Tibeter die Zeit anhand vieler Indizien aus der Natur anstatt von Geräten. Offensichtlich lässt sich auf diese Art die Zeit nur grob bemessen. Diese einfache Art der Zeitbemes-

.....
10 Nagarjuna (ca. 150–ca. 250 n. Chr.), indischer Philosoph und Begründer der Madhyamaka-Schule.

11 Je Tsongkhapa (1357–1419) Reformator, auf den sich die Gelug-Schulrichtung bezieht.

12 N.N.: Warum stehen Ordinierte so früh auf? in: Chökor Tibethaus Journal 50, 2011, 20–21.

sung machte es unmöglich, die Zeit exakt in Minuten und Sekunden zu nennen. [...] Neben dem Hahnenruf am Morgen maßen wir die Zeit anhand des *Metall-Sterns*, auf Tibetisch auch *To Rang Karchen* genannt, welcher zur Morgendämmerung im Osten des Himmels erscheint. Großvater – in meinen Augen ein sehr anerkannter Mann damals – brachte mir bei, wann wir entsprechend des unterschiedlichen Standes der Sonne zum Weiden aufbrechen sollten, unser Abendbrot zubereiten, wann wir den Kühen und Schafen Wasser geben oder wann sie wieder einsammeln sollten.“¹³

3 Das Leben endet nicht mit dem Tod

Da im buddhistischen Selbstverständnis unser Leben nicht mit dem Tod zu Ende und das Konzept von Wiedergeburten zutiefst im Bewusstsein verankert ist, spielt die Vorstellung von Bardo (tib.: *bar-do*), dem Zwischenzustand zwischen zwei Leben eine große Rolle.

Im Westen bekannt ist das so genannte „Tibetische Totenbuch“, das eigentlich „Bardo Tödröl“ lautet, was übersetzt so viel wie „Befreiung im Zwischenzustand“ heißt.¹⁴ Es wird angenommen, dass ein Praktizierender, der zu Lebzeiten diesen Text intensiv studiert und meditiert hat, aufgrund der geistigen Gewöhnung in dieser Zwischenzeit stabil bleibt.

Viele Tibeter haben sich ihr Leben lang mit täglichen Meditationen, mit dem Studium von Texten oder indem sie Lamas um Unterweisungen gebeten haben, auf den Todesmoment vorbereitet. Sie wissen zumeist, wann „ihre“ Zeit gekommen ist, sind voller Vertrauen und gänzlich ohne Furcht. Hier ein Augenzeugenbericht:

.....
13 Chung Dolma: Der Morgenruf des Hahnes, Gedanken einer Tibeterin über die Zeit, in: Chökor, Tibethaus Journal 44, 2007, 34–36.

14 Vgl. etwa „Tibetisches Totenbuch“: Befreiung durch Hören im Zwischenzustand. In der Übers. aus dem Tibetischen von Albrecht Frasch, Darmstadt 2008.

„Die Mutter eines Freundes ist vor einigen Wochen in Lhasa gestorben. Noch eine halbe Stunde vor ihrem Tode telefonierte sie mit ihrem Sohn im fernen Deutschland und teilte ihm mit, dass es jetzt soweit sei, die Lebensenergie sei zu Ende, alles sei gerichtet, das Essen für die Mönche schon besorgt, sie selbst sei ohne Sorge. Kurze Zeit später erhielt der Freund dann die Nachricht, dass sie wirklich gestorben sei, friedlich, in der Meditation sitzend.“¹⁵

Normalerweise wird nach drei Tagen, wenn angenommen wird, dass das Bewusstsein den Körper verlassen hat, der Verstorbene zur Luftbestattungsstätte gebracht oder verbrannt.

Für die „Reise durch das Bardo“ erfährt der Verstorbene durch die Gemeinschaft, die sich auf eine subtile Art noch mit ihm verbunden fühlt, traditionell große Rückendeckung:

„Allgemein gilt es für die noch Lebenden besonders kritische Übergangsphasen, die das Bardo-Wesen bewältigen muss, mitzutragen. Der zweite kritische Moment, der nach dem Verlassen des Bewusstseins aus der körperlichen Hülle eintritt, wird am Ende des sechsten Tages angesetzt, dann, wenn das Bardo-Wesen das erste Mal seine Form wechselt. Hier werden wieder Mönche eingeladen ins Haus, die eine Puja machen.

Nach Ablauf der 49 Tage und der abschließenden Puja gehen alle davon aus, dass sich das ‚Nam Shi‘ (tib.: *rnam-shes*), das subtilste Bewusstsein, mit einem neuen Körper verbunden hat. Ungefähr elf Monate nach dem Sterbetag (ich denke mir einmal, dass es sich bei der Rechnung um 49 Tage plus 10 Mondmonate handelt, die ein Kind im Mutterleib reift) wird noch einmal an einem glücksverheißenen Tag eine Zeremonie im Gedenken an den Verstorbenen durchgeführt. Für besonders verehrte Menschen wird diese Feier im Jahresrhythmus wiederholt.“¹⁶

.....
15 Elke Hessel: Der Geruch verbrennenden Tsampas – Nahrung für die Verstorbenen, Trauer-rituale in Tibet, in: Chökor Tibethaus Journal 40, 2006, 40–43.

16 Hessel 2006 (s. o. Anm. 15).

Meditationsanweisungen für die Zwischenzeit: Das Bardo-Konzept

Im tantrischen Buddhismus, der im tibetischen Kulturkreis die größte Verbreitung hat, geht es immer um einen geistigen Reinigungsprozess, in dem die real erfahrenen Lebenszyklen, die jeder durchläuft, wie Tod, Wiedergeburt, in der täglichen Meditation, insbesondere das Abnehmen der Sinneskräfte im Sterbeprozess auf einer sehr subtilen geistigen Ebene mehrfach simuliert und durchlaufen werden.

„Die allgemeine Idee ist, dass der Prozess und die Abfolge der Visualisierungen ganz genau gewissen Erfahrungen in unserem Lebenskreislauf entsprechen, und dadurch, dass wir uns diese in dieser reinen Form, erneut vergegenwärtigen, wird der Prozess im Wesentlichen wieder erschaffen oder geklärt und gereinigt, und kann als die reine Entfaltung des strahlenden Geistes erkannt werden.“¹⁷

In Bezug auf Bardo, den Zwischenzustand zwischen Tod und Wiedergeburt steht eine Vielzahl von Meditationsanweisungen, Texten und Ritualen zur Verfügung. Der Sterbeprozess wird normalerweise sehr ernst genommen und selbstverständlich von „Fachleuten“ begleitet.

Was passiert also nach tibetisch-buddhistischer Vorstellung während dieser Phase, die sich sogar über mehrere Monate hinziehen kann:

„Es gibt mehrere Phasen bis zum Zwischenzustand des Bardo. Das Erste, was passiert, wenn Sie sterben, ist ein Prozess der Auflösung, bei dem die Erscheinungen dieses Lebens sich auflösen und dann zeitweilig erlöschen. Es gibt in Wirklichkeit zwei Auflösungen, eine physische und eine geistige Auflösung. Am Ende dieser beiden, der groben und subtilen Auflösung direkt im Anschluss an den Tod, erscheint Dharma, die direkte Erfahrung der wahren Natur der Dinge. Wenn die verstorbene Person jedoch in ihrem vorigen Leben keine Erfahrung

17 Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche: Erzeugung und Vollendung, Berlin 2010, 35.

mit der Erkenntnis der Dharmata gewonnen hat, dann wird sie diese im Bardo nicht erkennen.“¹⁸

Retreatzeit: Auszeit

Die 1943 geborene englische Nonne Jetsunma Tenzin Palmo ist eine der erfahrensten westlichen Buddhistinnen, was einen zeitlich und räumlich strikt abgegrenzten Rückzug angeht. 1976 entschloss sie sich, zur Vertiefung ihrer spirituellen Praxis in größtmöglicher Abgeschiedenheit zu meditieren und lebte zwölf Jahre allein in einer Höhle im Himalaya. In ihren äußerst humorvollen und lebenspraktischen Vorträgen betont sie immer wieder, wie wichtig „Auszeiten“ sind, um zur Ruhe zu kommen und den eigenen Geist zu entfalten:

„Gerade in dieser modernen Zeit, in der wir so viel Energie und Zeit auf das Äußere verwenden, scheint es mir besonders kostbar, wenn man sich auch der inneren Entwicklung zuwendet. [...] Grundsätzlich kann ein Retreat aus ein paar Minuten bestehen, in denen wir jeden Tag ruhig sitzen und reflektieren. Oder vielleicht auch eine Stunde oder mehr, die wir an einem Tag erübrigen können, eine Woche, zehn Tage, ein Monat, drei Monate, ein Jahr, drei Jahre oder ein ganzes Leben. Es ist ein dehnbares Konzept. [...]

Abgesehen davon, dass wir unsere Erfahrungen in unser tägliches Leben integrieren, ist das Wichtige, dass wir in dieser Zeit wirklich fokussiert sind und wirklich versuchen, unseren Geist und unser Herz mit der Praxis zu verbinden. [...]

Egal welche Praxis wir machen, wir sollten klar für uns festlegen, dass das die Zeit für unsere Praxis ist. Hör zu, Geist, hör auf, herumzuhüpfen, konzentriere dich auf das, was du tust. Das ist jetzt nicht die Zeit, um in der Vergangenheit zu schwelgen oder zu überlegen, was man

18 Khenchen Thrangu Rinpoche: Erzeugung und Vollendung, Berlin 2010, 202 f.

zum Frühstück haben wird. Dies ist die Zeit, um zu versuchen, Geist und Praxis miteinander zu vereinen.“¹⁹

4 Zeit und Beispiele aus der buddhistischen Philosophie

Um es vorab noch einmal zu betonen, das Hauptanliegen im Buddhismus ist rein praktisch: die Befreiung vom Leiden und den Ursachen des Leidens.

Aufgrund dieses Fokus werden philosophische Fragen mit metaphysischer Bedeutung von Buddha als irrelevant zurückgewiesen. In einem frühen Lehrtext²⁰ wird der Buddha von einem Schüler gefragt, ob die Welt ewig oder nicht ewig, endlich oder unendlich sei, Buddha nach seinem Tode sein wird oder nicht. Aber der Buddha lehnt es ab, auf diese Fragen zu antworten. Sein Argument dafür lautet:

„Wenn ein Mensch von einem Giftpfeil getroffen ist, wird man einen Arzt rufen, der dann nicht danach fragt, wer diesen Pfeil geschossen habe, wie groß er sei, aus welcher Richtung er gekommen sei usw., sondern er wird versuchen, den Pfeil zu entfernen, um den Menschen von seinem Leiden zu befreien.“

Im Buddhismus betrachtet man Zeit nicht als ein absolutes Behältnis, in dem Ereignisse auftreten und das unabhängig von diesen Ereignissen existiert. Hinzu kommt, dass insbesondere im Mahayana-Buddhismus das Konzept des Abhängigen Entstehens und des sich gegenseitig Durchdringens eine entscheidende Rolle spielt. Zum Beispiel bedingen sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegenseitig. Keines kann für sich alleine stehen. Die Erfahrung

.....
19 Jetsünma Tenzin Palmo: On Retreat. Dies ist die Zeit, um Geist und Praxis miteinander zu vereinen, in: Chökor Tibethaus Journal 62, 2016.

20 Cula-Malunkya-Sutta, zitiert nach der Übersetzung von Klaus Mylius in: Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus, Stuttgart 2012, 147.

des gegenwärtigen Moments ist nur möglich durch das Bewusstseins des Vergangenen.

Zeit im Kontext von Ursache und Wirkung

Der Religionswissenschaftler und Zen-Lehrer Michael von Brück²¹ erklärt es so:

„Vergänglichkeit (*anicca*, Sanskrit: *anitya*) und Wandel im Fluss der sich ständig neu formierenden Daseinselemente (*khandha*, Sanskrit: *skandha*) sind eine buddhistische Grunderfahrung. [...] Auf der Ebene von Ursache und Wirkung (*pratityasamutpada*) müssen tatsächliche Zeitstrukturen angenommen werden. Es handelt sich aber nicht um eine einlinige Zeitrichtung, sondern um Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit, wo jede Wirkung wieder zur Ursache wird und alle Aspekte, also auch zeitliche Phänomene, wechselseitig voneinander abhängen.“²²

Und der tibetische Gelehrte und Wissenschaftler Dagab Rinpoche²³ präzisiert diesen Gedanken, indem er auch unsere Rolle des „Beobachters“ in die des aktiv Wahrnehmenden und Handelnden erweitert:

„Eine festgefügte Realität, die als substantielle Einheit in Raum und Zeit existiert, gibt es dem tibetisch-buddhistischen Denken nach nicht. Jede Erscheinung, jeder beliebige Gegenstand, der uns vor Augen kommt, besteht seiner Natur nach lediglich als ein momentanes, vorübergehendes Zusammenspiel von physischen und nicht-physischen Faktoren, zusammengefasst als ‚Ursachen und Bedingungen‘. [...] Alle Erschei-

.....

21 Siehe auch: <http://www.michael-von-brueck.de/>.

22 Michael von Brück: Jenseits von Zeit und Zeitlosigkeit, in: „Buddhismus Aktuell“ 2024, H. 1, 22–26, 24.

23 Loden Sherab Dagab Kyabgön Rinpoche, geboren 1940 in Tibet, ist ein hoher tibetisch-buddhistischer Lehrer, Wissenschaftler und Autor, der über vierzig Jahre lang an der Universität Bonn tätig gewesen ist. Er hat das Tibethaus Deutschland in Frankfurt gegründet.

nungen sind diesem bedingten Entstehen bzw. diesem Bestehen in Abhängigkeit unterworfen. [...]

Das lockere Gefüge von physischen und nicht-physischen Faktoren, das unsere Realität – uns selbst natürlich eingeschlossen – bildet, verändert sich ununterbrochen von allen Seiten her. Diese Veränderungsprozesse und damit die Anordnung der Realität selbst sind insofern durch uns beeinflussbar, als wir über unsere Wahrnehmung daran beteiligt sind. Wir können davon ausgehen, dass unsere derzeitige Wahrnehmungskapazität begrenzt und oberflächlich ist, es gibt also noch vieles zu entdecken.“²⁴

Alex Berzin bringt auch noch einmal den Aspekt Zeit in Verbindung mit Karma ins Spiel:

„Eines der wichtigsten Ziele auf dem buddhistischen Pfad besteht darin, die verschiedenen Arten von Tendenzen und Folgen zu reinigen, die aus unseren diversen karmischen Impulsen und Handlungen resultieren, wenn wir diese Impulse tatsächlich ausgeführt haben; wir tun dies, damit wir ihre Konsequenzen nicht erleben müssen.

Genauer gesagt, bezieht sich Zeit im Buddhismus auf ein Intervall in einem individuellen geistigen Kontinuum zwischen der Erfahrung von zwei aufeinanderfolgenden Ereignissen. Da geistige Kontinua keinen Anfang und kein Ende haben – und somit auch die Zeit keinen Anfang und kein Ende hat – müssen die beiden Ereignisse nicht notwendigerweise in einem Leben stattfinden. Eine Zeitspanne ist also nicht etwas, das unabhängig von den beiden aufeinanderfolgenden Ereignissen oder dem Erleben dieser Ereignisse durch eine Person existiert.“²⁵

.....

24 Dargyab Rinpoche: Chü – die Grundlagen tibetisch-buddhistischen Denkens, in: Chökor Tibethaus Journal 75, 2024.

25 <https://studybuddhism.com/de/fortgeschrittene-studien/abhidharma-und-lehrsysteme/zeit-und-universum/die-wesensart-der-zeit-als-ein-zeitintervall>.

Zeit ist leer

Ein wichtiges Grundlagenwerk des Mahayana-Buddhismus stammt vom indischen Gelehrten Nagarjuna, der im 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. gelebt haben soll. Im *Mūlamadhyamaka-Kārikās*, der Lehre des „Mittleren Weges“, findet sich auch ein Kapitel über das Phänomen Zeit. Die Übersetzer und Kommentatoren der ersten deutschen Übersetzung stellen dem Kapitel folgende Erklärung voraus: „Zeit wird nie als kontinuierliche Dauer aufgefasst, sondern punktuell als ‚rechte Zeit‘ oder als genau eingeteilter Zeitabschnitt. Wollte man immerwährende Zeitdauer ausdrücken, so müsste man sagen, dass etwas in den drei Zeiten, d. i. in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht.“²⁶

Genau diese drei nimmt Nagarjuna ins Visier, um das Paradox der Zeit zu offenbaren. Gegenwart und Zukunft sind nicht ohne Vergangenheit denkbar. Da sie nur abhängig voneinander existieren und keine eigene Entität besitzen, sind sie leer, leer von einer Eigenexistenz. Sie existieren nur bedingt.

Nagarjuna beschreitet mit seiner Philosophie der Leere einen Mittelweg zwischen extremen Haltungen, daher kommt der Ausdruck „der Mittlere Weg“ zwischen Sein und Nicht-Sein.

Seine höchst komplexe Methode der Analyse der Phänomene war und ist immer noch revolutionär.

Auf „Zeit“ angewendet, offenbart sie, dass Zeit sich nicht wirklich fassen lassen kann, immer nur in einem Bezugsrahmen begriffen werden kann.

Der Philosoph Rolf Elberfeld, der ein äußerst empfehlenswertes Buch über „Zeit und Buddhismus“ verfasst hat,²⁷ betont genauso die Nichtfassbarkeit und Substanzlosigkeit der Zeit:

„Der erste wichtige philosophische Schritt in der buddhistischen Phänomenologie der Zeit nimmt die Ablehnung Buddhas im Hinblick

26 Bernhard Weber-Brosamer, Dieter M. Back: Die Philosophie der Leere: Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās: Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen, Wiesbaden 2005, Kap. 18: Die Zeit.

27 Rolf Elberfeld: Phänomenologie der Zeit im Buddhismus – Methoden interkulturellen Philosophierens, Stuttgart Bad Cannstadt 2003.

auf alle ‚metaphysischen‘ Fragen auch in Bezug auf das Phänomen der Zeit in radikaler Weise auf. Ein Ergebnis ist: Zeit ist kein Etwas, wobei ‚Etwas‘ hier zu verstehen ist als substantielle Entität im Sinne eines abtrennbaren Selbstseins. Hieraus ergeben sich vielfältige Konsequenzen. Unter diesen Vorzeichen ist es nicht mehr möglich, nach einer ‚Definition‘ der Zeit zu fragen, da eine ‚Definition‘ immer abtrennbares Selbstsein voraussetzt. Die Frage ‚Was ist Zeit?‘ im Sinne der Frage nach dem ‚Wesen‘ wird unter der genannten Voraussetzung sinnlos.

Das noch radikalere Ergebnis ist: Zeit ist nicht. Sie ist nicht, da sie weder etwas Eigenständiges noch ‚Etwas‘ an etwas anderem ist. Ihr kommt weder Selbstsein noch Seiendsein an etwas zu. Sie ist radikal, nicht ‚kategorial‘ im Sinne von Seinsaussagen erfaßbar. Somit wird auf dieser Ebene auch die Frage nach ihrer ‚Meßbarkeit‘ sinnlos.

Denn ‚meßbar‘ ist nur ‚etwas‘, das sich isolieren läßt und als selbständige Größe erfaßbar ist.“²⁸

Im herausragenden Werk *Science and Philosophy in the Indian Buddhist Classics, The Physical World*, das vom Dalai Lama in Zusammenarbeit mit tibetischen Gelehrten zusammengestellt wurde, wird dem Thema „Zeit“ ein ganzes Kapitel gewidmet und unter unterschiedlichsten Blickwinkeln wie die Natur, die Relativität oder kürzeste Moment der Zeit betrachtet.

Der Dalai Lama betont auch – und seine Aussage ist für uns im Westen bedeutsam, weil wir die Phänomene Zeit und Raum oft in einem Atemzug nennen –, dass für Buddhisten Zeit stärker mit dem Bewusstsein verbunden sei als mit dem Raum:

„For Buddhists time is more closely connected to consciousness than space.“²⁹

.....

28 Elberfeld 2004 (s. o. Anm. 27), 79.

29 H. H. the Dalai Lama: *Science and Philosophy in the Indian Buddhist Classics, The Physical World*, New York 2020, 246.

Er betont auch die Chance, die in der Erkenntnis der Substanzlosigkeit und auch in der Tatsache der Vergänglichkeit liege, den eigenen Blick zu weiten und die eigene Gestaltungsmöglichkeit mit neuen Augen zu sehen:

„In reality, what exists are nothing but momentary entities, which are constantly in flux and have no capacity at all to remain static and unchanged for even a single instance. For the Buddhists the realization of this momentary nature of things – the insight into impermanence – opens the way to a more constructive approach to reality where we become less fixated and attached to things.“³⁰

5 Zeit und der Umgang mit dem „Jetzt“

Es gibt mehrere Herangehensweisen an das „Dilemma“ im Umgang mit dem „Jetzt“. In der klassischen Mahayana-Sichtweise wird die Betonung gelegt auf Abhängiges Entstehen. Das Jetzt existiert nur im Zusammenspiel von Vergangenheit und Zukunft.

Im Dzogchen³¹ gibt es eine andere Methodik; es wird angeregt, sich hier und jetzt in einem „weiten“ Geisteszustand zu entspannen, in dem alle drei „Zustände gleichzeitig sein dürfen“.

Der englische Dzogchen-Lehrer und Psychologe James Low beschreibt diese geistige „Haltung“ folgendermaßen:

„Je stärker wir in der Gegenwart anwesend sein können, desto weniger werden wir durch das Kontinuum der Zeit geschleift. Und indem wir bloß im gegenwärtigen Augenblick anwesend sind, können wir erkennen, dass, obgleich dieser Punkt in einer Sequenz mit anderen Punkten (den ihm vorangehenden und den ihm folgenden) verknüpft zu sein scheint, wenn wir genau zum Mittelpunkt der ‚Erfahrung des im Jetzt

.....

30 Dalai Lama, Science and (s.o. Anm. 29), 248.

31 *Dzogchen*, auf Deutsch „Die Große Vollkommenheit“, ist eine anspruchsvolle Tradition, die auf die unmittelbare Erkenntnis der wahren Natur des Geistes abzielt.

gegenwärtig zu sein³² gehen, diese selbst unendlich ist. In dieser Unendlichkeit enthält sie aber die drei Zeiten. Das erlaubt uns, vollständig hier zu sein, mit all den Gedanken an die Vergangenheit und an die Zukunft.“³²

Er präzisiert auch den so wichtigen Punkt der geistigen Offenheit, indem er die Aspekte „Zeit und Identität“ damit verknüpft:

„Wir haben eine formale Identität, die vom Staat garantiert wird durch einen Pass oder einen Personalausweis. Aber unsere Identität erstreckt sich ebenso über eine Zeitspanne bezüglich unserer vergangenen Erinnerungen, unserer Hoffnungen und Pläne für die Zukunft. Dies ist die Identität, die sich auf unsere Gestalt bezieht. [...] Und das heißt, dass wir Moment für Moment eine Wahl treffen, eine Wahl, die zur Fortführung bestimmter Muster unserer Identität führen oder einen Bruch oder eine Transformation darstellen kann. [...]

Wir können so nicht in die Vergangenheit oder die Zukunft gehen. Denn das sind Metaphern, das sind Verhaltensweisen, Wege für uns, uns selbst zu identifizieren. Das heißt, die Vergangenheit ist eine Art Geschichte, die man sich selbst erzählt. Aber das Sein ist keine Geschichte. Das Sein ist die Unmittelbarkeit der Gegenwart unserer eigenen Existenz [...]

Das Erwachen des offenen Feldes unseres eigenen Daseins schafft noch kein Paradies, aber es hat einige Vorteile: Wir kommen zurück zum Zentrum unseres Daseins, immer auf dem Scheitelpunkt, dem aufstrebenden Punkt der Zeit selbst. Die Zeit ist eine Qualität des Daseins – nicht die lineare Zeit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, aber die unbegrenzte Zeit, die die Gegenwart von allem beinhaltet. Dieser Zustand der Offenheit ist frisch. Er erlaubt die pulsierende Unmittelbarkeit von dem, was entsteht und sich zeigt. Da ist eine Unmittelbarkeit, die einen Wert in sich selbst hat.“³³

.....
32 James Low: Zuhause im Spiel der Wirklichkeit, Berlin 2012, 51.

33 James Low: Natürliche Klarheit, in: Chökor Tibethaus Journal 58, 2014, 32–39.

6 *Kalachakra* – Das Rad der Zeit

Das „Rad der Zeit“ möchte ich kurz erwähnen, da es in westlichen Gesellschaften vor einigen Jahren auf großes Interesse gestoßen ist. Insbesondere der XIV. Dalai Lama hat eine Zeitlang in Europa und den USA dieses komplexe tantrisch-buddhistische Ritual „für den Weltfrieden“ durchgeführt, wie immer wieder betont wurde, an dem Tausende von Interessierten teilgenommen haben, oft ohne jegliche Vorinformation, zum Ärger von fundamentalistisch-christlichen Gruppen, die einen magischen Spuk dahinter vermuteten. Es gibt sogar einen Film darüber. *Rad der Zeit* (2003) ist Werner Herzogs filmischer Blick auf die Durchführung des Kalachakra-Rituals in Bodh Gaya, Indien. Er ist wie viele andere der Faszination dieses komplexen, symbolgewaltigen Rituals erlegen, das im tibetischen Kulturkreis seit vielen Jahrhunderten regelmäßig durchgeführt wird.

Aber was bedeutet Kalachakra wirklich? Die Kalachakra-Tradition wurzelt im Mahayana-Buddhismus, enthält aber auch eine Vielzahl nicht-buddhistischer Elemente. Sie geht davon aus, dass die Kalachakra-Lehren in Indien von Gautama Buddha selbst vermittelt wurden. Nach modernen buddhistischen Studien entstanden die ursprünglichen Sanskrit-Texte der Kalachakra-Tradition in den ersten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts n. Chr.³⁴ Es ist somit die jüngste der großen tantrisch-buddhistischen Traditionen.

Die umfangreichen und für Außenstehende schwer nachzuvollziehenden Kalachakra-Lehren bestehen aus drei verschiedenen Zyklen – äußere, innere und so genannte alternative. Die beiden ersten haben übrigens einen starken Einfluss auf die Entwicklung der tibetischen Medizin und Astrologie ausgeübt.

Alex Berzin, der sich seit vielen Jahren mit der Erforschung des Kalachakra-Systems auseinandersetzt, beschreibt sehr anschaulich die Bedeutung dieser Zyklen als hilfreich für „unsere Orientierung in der Welt“:

„Im Äußeren durchläuft das Universum kosmische, astronomische, astrologische und historische Zyklen. Auf einer inneren Ebene geht der Körper durch physiologische Zyklen, von denen viele auch ent-

.....

34 Geoffrey Samuel: *The Origins of Yoga and Tantra*, Cambridge 2008, 330.

sprechende mentale und emotionale Zyklen hervorbringen. Ebenso wie sich Universen formen, ausdehnen, zusammenziehen, auflösen und sich dann erneut bilden, gehen auch die einzelnen Wesen durch kontinuierliche Wiedergeburten, in denen sich Empfängnis, Heranwachsen, Alter und Tod wiederholen. Kurz gesagt, beschreiben die äußeren und inneren Zyklen der Zeit *Samsara* – die mit Problemen und Schwierigkeiten befrachtete, unkontrollierbar immer wieder neu auftretende Wiedergeburt. [...] Die vielen Ebenen äußerer und innerer Zeitzyklen sind auf komplexe Art miteinander verschlungen. [...] Die alternativen Zeitzyklen sind mit einer stufenweisen Abfolge von Meditationspraktiken des *Anuttarayoga*-Tantra verbunden. [...] Sie dienen nicht nur als Alternative zu den äußeren und inneren Zyklen, sondern als Weg, sich von ihnen zu befreien. Befreiung von der Zeit bedeutet, uns von der Verwirrung und ihren Trieben zu befreien [...]“³⁵

7 Beispiele buddhistischer Psychologie und Zeit

Seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts sind etliche hochrangige buddhistische Lehrer in den Westen gekommen und haben hier ein Universitätsstudium zumeist im religionswissenschaftlichen oder psychologischen Bereich absolviert. Sie waren somit prädestiniert, buddhistische und westliche Erkenntnisse und Methoden miteinander zu verbinden.

Chögyam Trungpa Rinpoche, der in Colorado, USA, das Naropa Institut gründete, war besonders experimentierfreudig. Seine Seminare über die psychologische Anwendung der traditionellen buddhistischen Konzepte der verschiedenen Bardo-Zustände bildeten die Grundlagen für die Entwicklung einer therapeutischen Lebensgemeinschaft, die später zum Fachbereich der klinischen Psychologie wurde. Die Bardo-Bereiche verstand er als symbolhaft für die eigenen inneren Konflikte, die wir Menschen oft nach außen projizieren.

35 Alexander Berzin: *Kalachakra – Das Rad der Zeit*, München 2002, 12–14.

In der durch Meditation und gestalttherapeutische Methoden ausgelösten unmittelbaren Erfahrung, genannt „Jetzttheit“, sollte der heilsame Umgang mit den eigenen Bewusstseinszuständen gefördert werden.

Er schreibt dazu Folgendes: „Jeder Erfahrungs Augenblick, jeder Schritt im Leben ist eine Bardo-Erfahrung [...] Er ist die gegenwärtige Erfahrung, die unmittelbare Erfahrung der Jetzttheit [...]“.³⁶

Eine weitere anspruchsvolle psychologische Methode „Raum, Zeit und Erkenntnis“ wurde vom tibetischen Gelehrten Tarthang Tulku in den USA entwickelt und stellt eine neue Sichtweise der Realität vor, die auf grundlegenden Elementen der Erfahrung basiert und frei von jeglicher religiösen Ausrichtung ist. Anhand von verschiedenen Meditationsübungen wird herausgearbeitet, dass unser aktuelles Verständnis der Realität nur eine bestimmte „Fokussierung“ der Erfahrung darstellt.

In seinem gleichnamigen Buch schreibt er über unser „Verhältnis zur Zeit“ Folgendes:

„Unser Leben besteht aus typischen, gesetzähnlichen Trends. Aber wir haben nicht verstanden, die wirklich bewegende Kraft oder Möglichkeit zu Wandel und Wachstum wahrzunehmen, die solche Trends mit sich bringen. Unser Bild, das sich an einem ‚Selbst‘ oder ‚Agens‘ orientiert, muß durch ein größeres würdigendes Gewahrsein der subtilen Dimension der ‚Zeit‘ ausgeglichen werden. Anstatt Zeit als etwas Absolutes und Abstraktes zu betrachten, ist es wichtig zu sehen, daß ‚Zeit‘ variabel und sowohl mit dem Geschehen als auch mit unserem Status als Beobachter des Geschehens innig verbunden ist.“³⁷

Meditation und Zeit

Es gibt drei wesentliche Herangehensweisen für das Erfassen von buddhistischen Inhalten.

.....
³⁶ Chögyam Trungpa: Die Insel des Jetzt im Strom der Zeit, Frankfurt 1995, 8 f.

³⁷ Tarthang Tulku: Raum, Zeit und Erkenntnis, Bern, München, Wien 1986, 122.

Die erste und zweite betreffen Studium und Analyse. Aber die dritte, die meditative Verinnerlichung, wird als besonders wichtig betrachtet:

„Meditation heißt auf Tibetisch *Gom* und ist nichts anderes als ‚sich gewöhnen‘. Meditation bedeutet nicht, dass man gerade sitzt, um sich so richtig zu vertiefen oder sich in die ‚Meditationskiste‘ zurückzuziehen, das ist es nicht. Meditation ist, sich vertraut machen, nicht wahr. Deshalb sollen wir uns alles, was wir gehört haben, alles, worüber wir nachgedacht haben, auf der geistigen Ebene verankern. Unser Charakter sollte sich dadurch zum Positiven verändern, das ist Meditation.“³⁸

Was die Erfahrung der Relativität von Zeit und auch die Auflösung von Zeitgefühl angeht, so kann Meditation sehr hilfreich sein. In der tieferen Meditation (z. B. in einem längeren Retreat) und auch im Traum (-Yoga) kann Zeit als sich gegenseitig durchdringende Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erfahren werden.

Der evangelische Theologe, Autor und Zen-Lehrer Michael von Brück beschreibt diesen Zustand folgendermaßen:

„In anderen Bewusstseinszuständen (wie in der Meditation oder im Traum) wird Zeit anders, nämlich in der gegenseitigen Durchdringung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft oder ihrer Einheit erfahren. Zeit ist hier kein abstrakter Zahlenstrahl, der mit aufeinanderfolgenden Ereignissen gefüllt würde, sondern der gegenwärtige Augenblick vollkommener Wachheit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenfallen.“³⁹

Zu Schluss möchte ich zwei einfache Meditationsanleitungen zum Thema Zeit und Wandel vorstellen.

.....
38 Dargyab Rinpoche: Hören, Nachdenken und Meditieren, in: Chökor Tibethaus Journal 75, 2024, 20.

39 Von Brück, *Jenseits* (s. o. Anm. 22), 25.

Die erste Meditation, die eher analytischen Charakter hat, stammt vom französischen Molekularbiologen Matthieu Ricard, der 25 Jahre als buddhistischer Mönch im Himalaya gelebt hat:

„Wir denken an die Abfolge der Jahreszeiten, Monate, Tage, Augenblicke und an die vielfältigen, das Leben der empfindenden Wesen betreffenden Veränderungen;

dann denken wir an den Tod: Ihm entgehen können wir nicht, die Stunde unseres Todes kennen wir nicht.

Wer weiß, wie viel Zeit mir noch bleibt? Selbst wenn ich ein hohes Alter erreichen sollte, wird das Ende meines Lebens ebenso schnell vergangen sein wie der Anfang. Daher ist es wichtig, im tiefsten Grund meiner selbst zu bedenken, was im Leben wirklich zählt, und die mir verbleibende Zeit möglichst fruchtbar zu gestalten, zum eigenen Wohl und dem der anderen.“⁴⁰

Die zweite Meditation, bei der „reine Achtsamkeit und offenes Gewahrsein“ kultiviert werden, vermittelt sowohl auf der körperlichen als auch auf der geistigen Ebene ein Gefühl für den permanenten Wandel und auch dafür, nichts festhalten zu können und in die natürliche Entspannung zu gehen. Sie ist von der Berliner Ärztin Dr. Monika Dräger zusammengestellt worden. Hier in einer gekürzten Fassung.

„Vorbereitung: Nimm eine für die Meditation geeignete Körperhaltung ein. Setze dich aufrecht und bequem hin. Deine Augen können offen oder geschlossen sein, wie es für dich angenehmer ist. Erlaube dir, ein paar tiefere Atemzüge zu nehmen, um anzukommen im Hier und Jetzt.

Dann richte deine Aufmerksamkeit auf deine Gedankentätigkeit. Nimm jeden Gedanken, der auftaucht, kurz wahr und lasse ihn dann wieder ziehen.

Ein Gedanken kommt – kurz wahrnehmen – und ziehen lassen ...

.....

40 Matthieu Ricard: Meditation, München 2011, 60.

Versuche, den Gedanken nicht ‚festzuhalten‘ oder weiter darüber nachzudenken. Nur jeden Gedanken wahrnehmen und ziehen lassen. Ganz egal, was es für Gedanken sind.

Ein Gedanke kommt – kurz wahrnehmen – und ziehen lassen ...

Wenn dir Bilder helfen, kannst du dir auch vorstellen, die Gedanken seien wie Wellen auf dem Meer, die mal kurz auftauchen und dann wieder ins Meer zurückfließen. Oder sie seien wie Wolken am Himmel, die einfach vorüberziehen. Sowohl Wellen als auch Wolken kann man zwar ansehen, aber nicht festhalten.

Wenn gerade kein besonderer Gedanke da ist, versuche die Aufmerksamkeit einfach weit zu halten.

Wenn du immer wieder von Gedankenströmen mitgerissen wirst, kannst du dich bewusst entscheiden, zur Fokussierung wieder eine Weile den Atem zu betrachten, um dich dann später wieder bewusst zu entscheiden, zu den Gedanken zurückzukehren.

Ein Gedanken kommt – kurz wahrnehmen – und ziehen lassen ...

Zum Abschluss spüre noch einmal kurz in den Körper als Ganzes hinein.“⁴¹

In beiden spiegeln sich tragende buddhistische Grundausrichtungen: Nutze die Zeit, die du hast, für heilsame Gedanken und Aktivitäten – zum eigenen Wohl und dem der anderen Menschen. Und halte nicht fest, entspanne dich in den Moment, sei hier und jetzt in Offenheit.

41 Dargyab Rinpoche, Monika Dräger: Die Kraft des Herzens, Ein Praxishandbuch, Freiburg 2025, 182–184.

DIDAKTISCHE ANSTÖSSE
FÜR DIE SEKUNDARSTUFE

„Sakralraum“-Erschließung als Thema einer ökumenisch und interreligiös sensiblen Religionsdidaktik

Anregungen für den Religionsunterricht
in den Sekundarstufen I und II

Fragt man Lehrkräfte nach den von ihnen im Religionsunterricht besuchten Lernorten¹, nennen diejenigen aus der Grundschule zuallererst die eigene Kirche am Ort und die Kirche der anderen Konfession. In der Sekundarstufe I steht dann der Besuch einer Moschee beim Thema Islam als Möglichkeit im Raum und/oder der Besuch einer Synagoge im Zusammenhang mit einer Einheit zur Einführung ins Judentum. Moschee bzw. Synagoge werden teilweise auch erst (oder zum zweiten Mal) in der Sekundarstufe II besucht.

Betrachtet man die religionspädagogische Literatur zum außerschulischen Lernen, finden sich viele Veröffentlichungen im Bereich der sog. „Kirchenpädagogik“ bzw. „Kirchenraumpädagogik“, jedoch nur vereinzelte Studien zu den pädagogischen und didaktischen Implikationen des Besuchs eines nicht-christlichen Sakralraums.² Eine Orientierung der Erkundung nicht-christlicher

1 Vgl. Andreas Prokopf/Hans-Georg Ziebertz: Wo wird gelernt? Schulische und außerschulische Lernorte, in: Georg Hilger/Stephan Leimgruber/Hans-Georg Ziebertz (Hg.): Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf. Unter Mitarbeit von Matthias Bahr u. a., überarbeitete Neuausgabe, München 5. Aufl. 2017 (= 10. Aufl. der 1. Aufl. 2001), 254–270.

2 Dirk Siedler: Religiöse Räume erschließen, in: Peter Schreiner/Ursula Sieg/Volker Elsenbast (Hg.): Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, 612–620; Christina Brüll/Norbert Ittmann/Rüdiger Maschwitz/Christine Stoppig (Hg.): Synagoge – Kirche – Moschee. Kulträume erfahren und Religionen entdecken, München 2005; Karlo Meyer: Moschee-, Synagogen- und Tempelpädagogik (2017), in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet www.wirelex.de (https://doi.org/10.23768/wirelex.Moschee_Synagogen_und_Tempelpädagogik.100296), PDF vom 20.9.2018; Praktische Umsetzung z.B. in Karlo

Sakralräume an kirchenpädagogischen Ansätzen und Methoden ist prinzipiell möglich, eine unmittelbare Übertragung derselben aber problematisch. Im Folgenden diskutieren wir deshalb die Möglichkeiten, sich beim Besuch nicht-christlicher Sakralräume an der Kirchenpädagogik zu orientieren. Dazu fokussieren wir die Herausforderungen des Besuchs eines außerschulischen Lernorts (1.), das Verständnis heiliger Räume (2.), die konzeptionellen Ansätze eines solchen Besuchs (3.) sowie die Methoden einer Erkundung (4.). Alle vier Aspekte werden daraufhin befragt, was sich ändert, wenn man statt einer christlichen Kirche eine Moschee oder eine Synagoge erkunden will.

1 Herausforderungen eines außerschulischen Besuchs von Sakralräumen

Der Besuch von Sakralräumen stellt Lehrkräfte vor unterschiedliche Herausforderungen, die zum Teil organisatorischer und zum Teil didaktischer Natur sind. Im Folgenden diskutieren wir vor allem solche Herausforderungen, die sich speziell bei der Erkundung von Moscheen oder Synagogen ergeben. Das sind u. U. eine fehlende Ortsnähe, eine rein kognitiv informative Erschließung, die Frage der Repräsentativität des besuchten Raums, eine fehlende Berücksichtigung des Raumverständnisses der jeweiligen Religion bzw. die Frage nach den Präkonzepten der Schülerinnen und Schüler.

Während sich vor allem im städtischen Umfeld immer mehr Moscheen finden, sind aktive Synagogen(-gemeinden) in erreichbarer Nähe in der Regel nicht verfügbar. Manchmal kann der Lernort erschlossen werden, welcher früher einmal eine Synagoge war und gegenwärtig anderweitig genutzt wird. Solche Erkundungen stehen jedoch vor der Herausforderung, den Raum in

Meyer: Weltreligionen. Kopiervorlagen für die Sekundarstufe I, Göttingen 2011; hier wird jeweils der Sakralraum aus der Perspektive von Kindern vorgestellt: „Hiermit soll im Unterricht möglichst der Besuch eines entsprechenden Ortes verbunden werden. Ähnlichkeiten und Unterschiede der besuchten Stätten und der gemalten Vorlage können zum Thema werden“, 5; didaktische Anregungen für den Besuch finden sich hier nicht, auch nicht bei Clauß Peter Sajak (Hg.): Trialogisch lernen. Bausteine für interkulturelle und interreligiöses Projektarbeit, Stuttgart 2010, oder: Tuba Isik/Naciye Kamçılı-Yildiz: Islamische Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Unterricht und Studium, Stuttgart 2022.

seiner historischen Gestalt wahrzunehmen. Außerdem müssen bei solchen Anlässen die Gründe für die Umwidmung angesprochen werden, was gerade in jüngeren Klassen eine eigene Problematik mit sich bringt. Virtuelle Synagogenbesuche können das Entfernungs-Problem prinzipiell lösen.³ Zusätzlich erlauben sie es, auch zerstörte, aber virtuell rekonstruierte Synagogen zu erkunden.⁴ Erste Ansätze einer virtuellen Sakralraumpädagogik liegen vor.⁵ Es wird religionspädagogisch noch kontrovers diskutiert, inwiefern virtuelle Erkundungen eine physische Erkundung vor Ort ersetzen können.

Vorfindliche Erkundungen, wie sie einige der jüdischen bzw. muslimischen Gemeinden anbieten, zeigen eine weitgehend auf Informationsvermittlung basierte Vorstellung der Räumlichkeiten. Die Einrichtungen werden dabei vor allem als kulturelle und u. U. kulturhistorische Stätten präsentiert, nicht jedoch als Sakralräume im eigentlichen Sinn. In Synagogen noch aktiver Gemeinschaften kommt hinzu, dass auf das Zeigen von Mikwe und Küchen aus hygienischen Gründen fast immer verzichtet werden muss. Die Schülerinnen und Schüler gewinnen somit nur einen unvollständigen Eindruck dessen, was das jüdische Leben vor Ort prägt.

Bei den besuchbaren Moscheen und Synagogen stellt sich die Frage, welche Wirklichkeit sie repräsentieren. So ist insbesondere der Bau von Moscheen in Deutschland stark reglementiert, was dazu geführt hat, dass viele Moscheen in Hinterhöfen oder in Industriegebieten liegen. Sie entsprechen in der Regel weder in ihrer äußeren Erscheinung noch in ihrem Zustand im Inneren dem, was man idealtypisch von einer (osmanischen) Moschee erwartet. Solche Moscheen repräsentieren zwar präzise die soziale Lage des Islam in Deutschland, können jedoch nicht das darstellen, was analog Räume und Gebäudekomplexe in kulturell muslimischen Staaten auszeichnet. Somit kann leicht der Eindruck

-
- 3 Digitale Präsentationen von Sakralräumen wie Kirchen, Moscheen, Synagogen u. a., die am PC oder mit VR-Brille besucht werden können, finden sich in einer gemeinsamen Karte als Datenbank der Uni Siegen: <https://www.uni-siegen.de/phl/sakralraumpaedagogik/karte.html?lang=de>
 - 4 Auch diese finden sich auf der virtuellen Karte verlinkt, vgl. Anm. 3.
 - 5 Ulrich Riegel/Mirjam Zimmermann: Digitale Sakralraumpädagogik, Stuttgart 2024; Ulrich Riegel/Mirjam Zimmermann: Virtuelle Sakralräume als Lernorte, in: Mein Fach Religion Sek I 15 (2025) 1, 1–32.

entstehen, dass nicht-christliche Sakralräume nicht mit den raumästhetisch und künstlerisch durchgestalteten christlichen Kirchen mithalten können. Evtl. lässt sich dieser Eindruck durch die virtuelle Erkundung von Moscheen aus unterschiedlichen Teilen der Welt kompensieren. Einschlägige Studien hierzu fehlen jedoch bislang.

Zu beachten sind ebenfalls die Präkonzepte der Schülerinnen und Schüler. Bereits bei der Erkundung von Kirchen stellt sich die Frage, ob die Kinder und Jugendlichen einen für sie – zumindest rudimentär – bekannten Raum betreten. Zumindest deuten die Befunde des „Siegener Kirchenraumprojekts“ darauf hin, dass auch Gruppen aus dem konfessionellen Religionsunterricht ihre Zeit brauchen, um sich mit dem Raum vertraut zu machen und sich für Lernprozesse in diesem zu öffnen.⁶ Wenn Sakralräume also nicht nur begehbbare kulturelle Denkmäler einer Religion darstellen, sondern „liturgische Begegnungsräume, Gedächtnisspeicher des Glaubens, Räume öffentlichen Lebens und vernetzte Räume im intertextuellen Netzwerk lokaler Gefüge von [...] Alltagsräumen“⁷ sind, ist eine raumadäquate Erschließung nicht einfach. So kritisieren beispielsweise Mendl und Sitzberger, wie das Heilige für Anders- bzw. Nicht-Gläubige überhaupt verstehbar werden könne, „das in seinem Handlungs- und Deutungszusammenhang nicht präsent und für viele auch nicht lebensgeschichtlich relevant ist“.⁸ Bei der Erkundung nicht-christlicher Sakralräume muss mit einer nochmals größeren Divergenz zwischen den Präkonzepten der Lernenden und dem, was der Raum darstellt, gerechnet werden. Einerseits weil das Raumverständnis einer Kirche sich von dem einer Synagoge als auch einer Moschee unterscheidet (s. u.), andererseits weil es hier nicht um die sog. „eigene“ Religion geht, sondern ein solcher Besuch unter den Prämissen interreligiösen Lernens stattfindet, bei dem z. B. die Fremdheit stärker als die Vertrautheit als didaktisches Prinzip im Vordergrund stehen könnte.⁹

6 Ulrich Riegel/Katharina Kindermann: *Field Trips to the Church. Theoretical Framework – Empirical Findings – Didactic Perspectives*, Münster/W. 2017.

7 Hans Mendl/Rudolf Sitzberger: *Heilige Räume erleben und verstehen. Praxishandbuch Kirchenraumdidaktik*, Babenhausen 2023, 9.

8 Mendl/Sitzberger 2023 (s. o. Anm. 7), 11.

9 Vgl. Heinz Streib: *Wie finden interreligiöse Lernprozesse bei Kindern und Jugendlichen statt? Skizze einer xenosophischen Religionsdidaktik*, in: Schreiner/Sieg/Elsenbast 2005

Der Durchgang durch klassische Probleme kirchenpädagogischer Projekte zeigt, dass sie im Fall der Erkundung eines nicht-christlichen Sakralraums in der Regel potenziert werden. Dabei wurde immer wieder deutlich, dass zentrale Momente dieser Problematiken dadurch ausgelöst werden, wie die verschiedenen Religionen ihren Sakralraum verstehen. Diese Verständnisse werden deshalb im nächsten Abschnitt beschrieben.

2 Das Verständnis heiliger Räume im Christentum, im Judentum und im Islam

Manfred Josuttis hat den angeleiteten Besuch einer Kirche gesehen als eine Führung an die „Schwelle des Heiligen“.¹⁰ Es gehe in Sakralräumen „um die Installation eines symbolischen Kraftfeldes, das für die Rezeption göttlicher Gegenwart wie für zwischenmenschliche Kommunikation gleichermaßen geeignet ist“.¹¹ Mircea Eliade beschreibt mit ähnlichem Inhalt generalisierend sakrale Räume vieler Religionen als Verbindung der Ebenen von Himmel, Hölle und Erde.¹² Man dürfe, so Eliade, nicht glauben, dass es sich bei der Gestaltung eines Sakralraums „um eine *menschliche* Arbeit handelt, daß der *Mensch* durch seine Anstrengungen einen Raum heiligen könnte. Das Ritual, durch das er einen heiligen Raum konstruiert, ist nur in dem Maße wirksam, in dem es das Werk der Götter reproduziert“.¹³

Allerdings stellt sich die Frage, ob beide Zugänge bereits innerhalb des Christentums in ihrer Allgemeinheit gültig sind. So billigt Georg Plasger in

(s. o. Anm. 2), 230–243; Karlo Meyer: Grundlagen interreligiösen Lernens, Göttingen 2019, bes. 270–281 und der These: „Mit religiöser Fremdheit umgehen lernen durch Förderung konstruktiven Ambiguitätsmanagements“, 277.

10 Manfred Josuttis: Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, Gütersloh 2. Aufl. 1993, 32–35.

11 Josuttis 1993 (s. o. Anm. 10), 37 f.

12 Mirjam Zimmermann: Der Kirchenraum ein „heiliger Raum“? Der Mythos von der Heiligkeit des Kirchenraums – Versuch einer phänomenologischen Annäherung, in: Zeitschrift für Gottesdienst und Predigt 23 (2005) 2, 27–31.

13 Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt a. M. 2. Aufl. 1984, 29; Kursivierung im Original.

Aufnahme Martin Luthers dem Kirchengebäude keinerlei besondere Bedeutung zu, weil „Kirche in evangelisch-theologischer Sicht zunächst einmal nur personal zu verstehen“¹⁴ sei, was eine „Ablehnung der Heiligkeit des Kirchenraums“¹⁵ zur Folge habe. Plasger billigt Kirchengebäuden zwar eine Rolle über eine „binnengemeindliche Funktionalität“¹⁶ hinaus zu, kann den Schritt, eine Kirche als „Zeichen des Unverfügbaren“ zu deuten, aber nicht mitgehen.¹⁷ Selbst die *katholische Deutung* des Kirchenraum spricht nicht von seiner Heiligkeit an sich, sondern bindet die Heiligkeit des Raums an die Feiern der Gottesdienste, die sich in ihm ereignen.¹⁸ Durch die Anwesenheit zentraler symbolträchtiger Gegenstände wie dem Tabernakel, dem ewigen Licht, verehrter Figuren und Reliquien u. a. werde der Raum zwar religiös aufgeladen¹⁹ und unterscheide sich insofern durchaus auch außerhalb der Gottesdienste von einem „normalen“ Raum. Es bleibe aber der spirituelle Vollzug, der dem Raum eine Heiligkeit einschreibe.

Diese Kommunikationsfunktion des Raumes und seiner Prinzipalstücke steht im *orthodoxen Raumverständnis* noch stärker im Zentrum und ist dabei ikonographisch aufgeladen.²⁰ „Der Anspruch des orthodoxen Kirchenraums ist in erster Linie ein kommunikativer: [...] Die innere Ausgestaltung des Kirchenraums ist die visuelle Erinnerung daran, dass Gott sich in der Menschengeschichte offenbart. Der Kirchenraum ist eine Ikone des Gottesreiches, sein

.....
14 Georg Plasger: Das evangelische Kirchenraumverständnis und der virtuelle Kirchenraum, in: Riegel/Zimmermann 2024 (s. o. Anm. 5), 89–99, 89.

15 Plasger 2024 (s. o. Anm. 14), 92.

16 Plasger 2024 (s. o. Anm. 14), 95.

17 Plasger 2024 (s. o. Anm. 14), 95.

18 Klemens Richter: Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für die lebendige Gemeinde, Freiburg/Basel/Wien 1998.

19 Z. B. über die symbolische Wirkmächtigkeit von Einrichtungsgegenständen wie dem Tabernakel, dem ewigen Licht u. a., die auf das verborgene Wesen Gottes verweist und den Raum heilig machen; vgl. Katja Boehme: Art. Kirchenraumpädagogik/Kirchenpädagogik (2020), in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet www.wirelex.de (<https://doi.org/10.23768/wirelex.KirchenraumpdagogikKirchenpdagogik.200823>).

20 Yauheniya Danilovich: Das orthodoxe Raumverständnis und der virtuelle Kirchenraum, in: Riegel/Zimmermann 2024 (s. o. Anm. 5), 111–124.

Abbild.“²¹ Deshalb müsse „die Erschließung des Kirchenraums von der Perspektive der Handlungen ausgehen“²², was es eigentlich nötig mache, „einen Kirchenbesuch mit einem Gottesdienstbesuch [zu] verbinden.“²³ Ein Besuch außerhalb eines Gottesdienstes, wie er im Rahmen der Schulorganisation als außerschulischer Lernortbesuch eigentlich angelegt ist, ist somit kaum möglich, die didaktische Planung herausfordernd.

Beim jüdischen *Synagogenraumverständnis* wird immer wieder die starke Bezogenheit auf die Tora und den Tempel hervorgehoben.²⁴ Außerdem stellen Synagogen multifunktionale Gebäude dar, die sowohl Gebetsraum wie auch Lernraum und Versammlungsort sind. Als multifunktionales Gebäude hat die Synagoge eigentlich einen profanen Charakter.²⁵ Elementar für das jüdische Verständnis ist, dass der Synagogenraum weder eingeweiht, noch entweiht werden kann. Dennoch spielt die Frage nach Heiligkeit eine wichtige Rolle. Einige Juden leiten die Heiligkeit der Synagoge aus dem Text der Tora ab, während andere meinen, dass die Heiligkeit von den Gegenständen in der Synagoge, besonders der Tora-Rollen herrühre. Nach einer dritten Ansicht sei einer Synagoge eine „Heiligkeit der Ehre“²⁶ eigen, die aus dem Dienst der Gebote stamme. Unabhängig von der konkreten Zuschreibung wird diese Heiligkeit für Lernende erfahrbar, wenn männliche Jugendliche beim Eintritt in den Synagogenraum eine Kippa als Kopfbedeckung zu tragen haben.

21 Danilovich 2024 (s. o. Anm. 20), 111.

22 Danilovich 2024 (s. o. Anm. 20), 112.

23 Danilovich 2024 (s. o. Anm. 20), 117.

24 Albertina Oegema/Esther Graf: Das jüdische Raumverständnis von Synagogen und der virtuelle Synagogenraum, in: Riegel/Zimmermann 2024 (s. o. Anm. 5), 125–143, 129 ff.; 132 ff.

25 Oegema/Graf 2024 (s. Anm. 24) schreiben, dass im neuen jüdischen Gemeindezentrum in Berlin sogar der Betsaal der Synagoge als Mehrzwecksaal eingerichtet sei, der für weltliche und religiöse Zwecke genutzt werden könne. Bei weltlichen Veranstaltungen könne der Tora-Schrein in einer apsisartigen Nische versenkt werden, 129.

26 Katrin Keßler, Ritus und Raum der Synagoge. Liturgische und religionsgesetzliche Voraussetzungen für den Synagogenbau in Mitteleuropa. Petersberg 2007, 86; dort auch die verschiedenen Positionen.

Auch die *Moschee* stellt ein „performatives Objekt“²⁷ dar. Moscheen seien, so Ayşe Almila Akca, Orte gelebter Gemeinschaft, „in denen das religiöse wie auch soziale und kulturelle muslimische Leben kulminiert und theologische Diskurse gelebt werden. Der theologische Gehalt von Moscheeräumen reflektiert somit einerseits muslimische Lebenswelten und religiöse Sinn- und Bedeutungswelten sowie andererseits migrationshistorische Funktionen von Moscheen und stadträumliche Gegebenheiten.“²⁸ Beide Funktionen, nämlich die der Moschee als Ort des Gebets und die als Ort der Versammlung müssten in Moschee-Erkundungen eine Rolle spielen. Das bedeutet z. B. in praktischer Hinsicht, dass man bei allen Räumen des islamischen Gemeindezentrums auch ihren Gebrauch im Blick haben muss, um einer Moschee als Lernort gerecht zu werden. Sakralität wird auch im Fall der Moschee „erst mit der religiösen Praxis hergestellt, die in ihr und mit ihr ausgeübt wird.“²⁹ Die Heiligkeit einer Moschee misst sich somit an der Frequenz der in ihr verrichteten Anbetungen wie Gebete, Koranrezitationen u. a. Damit entstehe eine temporäre Sakralisierung des Raumes, womit Praktiken wie die rituellen Waschungen, das Tragen besonderer Kleidung, das Ausziehen der Schuhe u. a. begründet werden.³⁰

Aus den unterschiedlichen theologischen Sakralraumkonzepten wird deutlich, dass evangelische, katholische und orthodoxe Kirchen, Synagogen und Moscheen je einer eigenen theologischen Schwerpunktsetzung bedürfen, die in der Organisation eines Lerngangs zu berücksichtigen sind. Jeweils sind diese Prämissen aber auch mit organisatorischen Problemen verbunden, wie z. B. dem des Erlebens des Raumes *im Gebrauch* in orthodoxen Kirchen oder dem des Besuchs *aller Räume* eines jüdischen oder muslimischen Gemeindezentrums mit der Problematik der Hygienevorschriften in Küche und Mikwe. Beide schon in der Einleitung aufgezeigten Probleme könnte man z. B. durch

.....
27 Ayşe Almila Akca: Das muslimische Moscheeraumverständnis und der virtuelle Moscheeraum, in: Riegel/Zimmermann 2024 (s. o. Anm. 5), 145–167, 150.

28 Akca 2024 (s. o. Anm. 27), 153.

29 Akca 2024 (s. o. Anm. 27), 159.

30 Lucia Stöckli: Moschee-Neubauten. Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz, Bielefeld 2020, 54.

(ergänzende) virtuelle Begehungen entschärfen, indem Sequenzen des Gebrauchs zumindest virtuell eingespielt oder Begehungen in Küche und Mikwe so simuliert werden. Auch real unerreichbare Orte wie z. B. der Blick hinter die Ikonostase einer orthodoxen Kirche oder vom Minarett einer Moschee sind virtuell teilweise zugänglich.

3 Konzeptionelle Ansätze einer Sakralraumpädagogik

Im Folgenden werden didaktische Konzepte, die hauptsächlich im Kontext der Kirchenpädagogik entstanden sind, hinsichtlich der Brauchbarkeit für eine Synagogen- und Moscheedidaktik im Rahmen interreligiösen Lernens geprüft. Kirchenpädagogik „bezeichnet das pädagogische Anliegen, in einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft den Sinngehalt christlicher Kirchenräume verschiedensten Adressatengruppen unterschiedlichen Alters ganzheitlich mit erfahrungsorientierten Methoden nahezubringen“.³¹ Nach Hartmut Rupp handelt es sich dabei sogar um „eine dynamische und kreative Teildisziplin der Religionspädagogik“³², die auf das ganzheitliche Erleben des Kirchenraums ziele. Diese „will Kirchenräume für Menschen öffnen und den Sinngehalt christlicher Kirchen mit Kopf, Herz und Hand erschließen und vermitteln, um so Inhalte des christlichen Glaubens bekannt zu machen und einen Zugang zu spirituellen Dimensionen zu ermöglichen“.³³ Im Blick auf die Übertragbarkeit eines solchen Konzeptes muss man fragen, ob bei einer Begegnung von Moschee bzw. Synagoge im christlichen Religionsunterricht auch davon gesprochen werden kann, „einen Zugang zu spirituellen Dimen-

31 Katja Böhme: Art. Kirchenraumpädagogik/Kirchenpädagogik, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet www.wirelex.de, (<https://doi.org/10.23768/wirelex.KirchenraumpdagogikKirchenpdagogik.200823>), PDF vom 19.4.2020, 1; Klara Pisonic/Viera Pirker: Das katholische Kirchenraumverständnis und der virtuelle Sakralraum, in: Riegel/Zimmermann 2024 (s. o. Anm. 5), 101–109, 107.

32 Hartmut Rupp (Hg.): Handbuch der Kirchenpädagogik. Bauwerke wahrnehmen – Zielgruppen beachten – Methoden anwenden (Bd. 2). Unter Mitarbeit von Michael Beisel/Barbara Grom/Martin Kares u. a., Stuttgart 2017: 8.

33 Bundesverband Kirchenpädagogik e. V.: Thesen zur Kirchenpädagogik, in: *kirchenPÄDAGOGIK*. Zeitschrift des Bundesverbandes Kirchenpädagogik e. V. (2002) 1, 24.

sionen zu ermöglichen“. Sicherlich ist dieser Zugang sogar z. B. für konfessionsfreie Schülerinnen und Schüler im christlichen Religionsunterricht im Blick auf das Überwältigungsverbot nicht unproblematisch, sofern nicht bei allen didaktischen Arrangements die Möglichkeit besteht, nicht teilzunehmen. Diese Nicht-Teilnahme ist, wie aus den unten dargestellten Methoden z. B. zum Eingang und Ausgang deutlich wird, nicht immer leicht zu realisieren, ohne sich aus der Gruppe auszuschließen.

In der Kirchenpädagogik werden verschiedene Typen von Erschließungen unterschieden, die auch zum Teil bei Besuchen an interreligiösen Lernorten wie Moschee und Synagoge vorkommen.³⁴

1. Kulturorientierte Erschließungen fokussieren stadtgeschichtliche, baukundliche und kunsthistorische Themen.
2. Theologieorientierte Erschließungen betonen frömmigkeitsgeschichtliche, katechetische und liturgische Themen,
3. Subjektorientierte Erschließungen verstehen sich in Gefolge eines mystagogisch/geistlichen, symboldidaktisch-semiotischen bzw. biografiebezogenen Lernens.
4. Erlebnisorientierte Erschließungen legen Wert auf ganzheitliche, kreativ-gestaltende, handlungsbezogene Zugänge.

Die meisten aus der Praxis bekannten Erschließungen mit Schulklassen in Synagogen und Moscheen sind fast gänzlich an den Erschließungsmodi 1 und 2 ausgerichtet. Auch die ersten Ansätze einer Moscheepädagogik scheinen sich

34 Holger Dörnemann: Kirchenpädagogik, Berlin 2. Aufl. 2014, 257; Markus Aronica: Kirchenbegehungen im Freiburger Münster. Überlegungen aus religionsdidaktischer Sicht, Berlin 2014, 42; Thomas Klie: Pädagogik des Kirchenraums/heilige Räume (2017), in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet www.wirelex.de, (https://doi.org/10.23768/wirelex.Pdagogik_des_Kirchenraumsheiliger_Rume.200253); zu nicht-christlichen Sakralräumen: Dirk C Siedler: Religiöse Räume erschließen, in: Schreiner/Sieg/Elsenbast (Hg.) 2005 (s.o. Anm. 2), 612–620, bes. 613–616; Brüll/Ittmann/Maschwitz/Stoppig 2005 (s.o. Anm. 2), bes. 106–118; Georg Langenhorst: Interreligiöses Lernen in Synagoge, Kirche und Moschee. Trialogische Zugänge zu religiösen Kulträumen, in: Religionspädagogische Beiträge 78 (2018), 33–44.

vor allem diesen beiden Typen verpflichtet zu fühlen.³⁵ Ansätze, die sich den anderen beiden Typen verpflichtet fühlen, finden sich nur vereinzelt.³⁶ Am Lernort Kirche hat man aus den Praxismaterialien dagegen den Eindruck, dass sich die Zugänge 3 und 4 stärker etablieren, evtl. bedingt durch den starken Einfluss kirchenpädagogischer Bildung auch an Universitäten und durch Fortbildungen.

Weil in Synagogen und Moscheen zumeist Gemeindemitglieder die Lerngruppen führen, liegt es nahe, dass sie vor allem grundlegende Informationen zu ihrer Religion weitergeben. Dabei lebt der Lernort von der Begegnung mit dieser Person, ihrem Charisma und ihrer persönlichen pädagogischen und kommunikativen Begabung. Zumeist finden nur kurz Absprachen darüber statt, was vorbereitend im Unterricht behandelt wurde, was als Einschätzung der Besuchsgruppe nur bedingt aussagekräftig ist. Konzeptionell scheinen Überlegung zum begründeten Umgang mit den Lernorten auf muslimischer und jüdischer Seite noch ausbaufähig zu sein.

Klar ist, dass der dritte Typus nur für Schülerinnen und Schüler der entsprechenden Konfession bzw. Religion geeignet ist, die den *eigenen* Sakralraum besuchen. Denn auf geistliche Erschließungen oder Biografie bezogene Ansätze benötigen spirituelle bzw. religiöse Erfahrungen, die als Resonanzraum zur Verfügung stehen. Das ist im Blick auf Exklusions-, aber auch auf Inklusionsprozesse für nicht-christliche bzw. konfessionsfreie Schülerinnen und Schüler nicht unproblematisch (s. o.). Karlo Meyer kann sich allerdings vorstellen, dass „spirituell-performativ gestützte Begegnungen“³⁷ möglich sind. Dazu zählt er zum einen den Nachvollzug einzelner Ausschnitte von Ritualen, die klar als experimenteller Vollzug markiert sind. Meyer nennt hier das Beispiel des Händewaschens vor dem Berühren des Korans, um ein muslimisches Verständnis von Reinheit zu simulieren. Dazu zählen zum anderen niederschwellige spirituelle Übungen wie etwa die Nutzung von Synagoge und von Gebetsraum

35 Ali-Özgür Özdi: Wenn sich die Moscheen öffnen. Moscheepädagogik in Deutschland – Eine praktische Einführung in den Islam, Münster/W. u. a. 2002.

36 Z. B. Hanna Jacob, Kompetenzförderung durch entdeckendes Lernen – Eine Moscheeerkundung in der Grundschule (doi.org/10.26092/elib/2785).

37 Meyer 2019 (s. o. Anm. 2), 5 f.

in der Moschee als Raum der Stille. Bei beiden Vorschlägen markiert Meyer aber auch klar die Grenzen: „Schwierigkeiten und Problem bestehen darin, den schmalen Grat zu treffen, der atmosphärische Erfahrungen ermöglicht, ohne die Schülerinnen und Schüler zu vereinnahmen, und dabei andererseits vermeidet, eine Stätte, ein Ritual oder ein Kultobjekt zum bloßen Testmedium zu degradieren – entgegen ihrer Bedeutung für die jeweilige Religionsgemeinschaft.“³⁸

Typ 4 wäre sowohl zur Begegnung mit dem eigenen, aber auch mit dem fremden Sakralraum möglich. Dieser Typus findet in Synagogen bzw. Moscheen wahrscheinlich deshalb so wenig Verwendung, weil die verantwortlichen Personen nicht geschult sind, solche Lerngänge didaktisch anzuleiten und deshalb viele der möglichen Methoden nicht kennen. Meyer gibt zusätzlich zu bedenken, dass Typ 4 ein großes Vertrauen aufseiten der Gastgeber voraussetzt, denn eigenständige Erkundungen sakraler Räume durch Schülerinnen und Schüler können leicht die Würde des Raums verletzen – nicht notwendig aus böser Absicht oder Gedankenlosigkeit heraus, sondern schon aufgrund eines nicht vorhandenen Bewusstseins dessen, was in der jeweiligen Religion als würdevolles Verhalten gilt.³⁹

Zentral aus den religiösen Raumverständnissen muss außerdem bei allen vier Typen sowohl der Aspekt der Bedeutung des durch einen Gottesdienst und die entsprechenden gläubigen Personen belebten Raums für ein adäquates Verständnis berücksichtigt werden als auch die Wahrnehmung von Synagoge und Moschee als Sozialraum, was impliziert, nicht nur den Gebets- bzw. Synagogenraum zu besuchen, sondern alle Räume und ihren Gebrauch zu berücksichtigen.

4 Methodische Zugangsmöglichkeiten

Oben wurde schon angemerkt, dass die Erkundung einer Kirche durch christliche Schülerinnen und Schüler kein triviales Unterfangen ist. Die Befunde

.....

38 Meyer 2019 (s. o. Anm. 2), 7.

39 Meyer 2019 (s. o. Anm. 2), 8.

einer einschlägigen Studie deuten darauf hin, dass die meisten Lernenden mit der Kirche keinen vertrauten Raum betreten, sondern sich mit dem für sie neuen Raum erst vertraut machen müssen, bevor sie seine Strukturen und Funktionen wirksam kognitiv erschließen können.⁴⁰ Im Fall der Erkundung von Moscheen und Synagogen könnte man einwenden, dass dieses Problem dort nicht auftreten dürfte, denn niemand dürfte davon ausgehen, dass die Lernenden hier einen vertrauten Raum betreten. Gleichzeitig betont obiger Befund aber die Notwendigkeit, fremde Räume in Unterrichtsgängen ganzheitlich zu erschließen, bevor sie kognitiv dekonstruiert werden.

Die Kirchenpädagogik kennt eine Reihe von bewährten Methoden⁴¹ zur ganzheitlichen Erschließung des Kirchenraums. Angesichts der bisherigen Überlegungen ist offensichtlich, dass sie sich nicht ohne Weiteres auf die Erkundung von Moscheen und Synagogen übertragen lassen. Selbst ihr Übertrag auf orthodoxe Kirchen ist nicht in allen Fällen selbstverständlich, obwohl man sich hier im Spektrum des Christentums bewegt. Die folgende Tabelle bilanziert den Möglichkeitsraum, kirchenpädagogisch bewährte Methoden in orthodoxen Kirchen, Moscheen und Synagogen anzuwenden. Es handelt sich hierbei um eine heuristische Darstellung, die mit Plus- und Minuszeichen arbeitet und ggf. Alternativen andeutet. Das Fragezeichen markiert Methoden, bei denen das Merkmal im Dialog der Religionspädagogiken zu diskutieren ist. Nähere Informationen zu den kirchenraumpädagogischen Methoden können den Publikationen entnommen werden, auf die in der Klammer hinter jeder Methode verwiesen wird.⁴²

.....
40 Riegel/Kindermann 2017 (s. o. Anm. 6).

41 Knappe Zusammenstellung der methodischen Möglichkeiten zur Prüfung für den virtuellen Kirchenraum vgl. Ulrich Riegel/Mirjam Zimmermann: (Wie) Geht Kirchenpädagogik auch virtuell? Zur Eignung kirchenpädagogischer Zugänge für den virtuellen Kirchenraum und zur Möglichkeit eigenständiger virtueller Zugänge, in: Riegel/Zimmermann 2024 (s. o. Anm. 5), 195–213.

42 Dörnemann 2014 (s. o. Anm. 34) (D); Margarete Luise Goecke-Seischab/Frieder Harz: Komm, wir entdecken eine Kirche. Tipps für Kindergarten, Grundschule, Familie, München 4. Aufl. 2009. (GH); Carmen Gremmlerspacher/Peter Hitzelberger: Kinder entdecken den Kirchenraum. 55 Forscher- und Methodenkarten für Grundschule und Gemeinde. Gemeinsam den Aufbau einer Kirche, christliche Zeichen und kirchliche Symbole kennenlernen, München 2024 (HG); Michael Landgraf: Kirche erkunden – Haus aus Steinen – Haus aus Menschen. Einführung – Materialien – Kreativideen, Stuttgart 3. Aufl. 2018 (L); Birgit

Tab. 1: Methodische Zugänge der Sakralraumerkundung

	Orthodoxe Kirche	Synagoge	Moschee
VOR DEM BETRETEN DES SAKRALRAUMS			
Baustil bestimmen, Kirche zeitlich einordnen (R, NR, Ze)	+	+	+
Größe abschätzen mit Schrittlängen, Körpergröße (Z, R, L, HG)	+	+	+
Einordnung in die Umgebung (Z, R, L, HG): Was kann man um die Kirche herum entdecken, z. B. Schaukasten (L)	+	+	+
Genaueres Betrachten („Ich sehe was, was du nicht siehst“) (Z, R, ZE, HG) bzw. Fernrohr	+	+	+
Türen, Fenster, Mauerwerk betrachten (Z, R, F, NR, HG)	+	+	+
Möglicher Grundriss innen, Raumplan zeichnen (Z, R)	+	+	+
Regeln besprechen (Z, ZE)	+	+	+
Auf Glocken warten (Z)	Semantron spielen	–	auf (digitalen) Muezzinruf warten
BEIM BETRETEN DES SAKRALRAUMS			
Mit Licht/Kerze einlaufen, auf Altar abstellen (R, Z)	?	–	–
Viele Geräusche in der Kirche/im Sakralraum laufen lassen (Gemurmel, Musik), langsam abstellen (Z)	+	+	+

.....

Neumann/Antje Rösener: Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch, Gütersloh 2009 (NR); Rupp 2017 (s. o. Anm. 32) (R); Renate Maria Zerbe: Kirche entdecken: Glaube, Gemeinschaft, Gebäude. 12 komplette Unterrichtseinheiten (3. und 4. Klasse), Augsburg 3. Aufl. 2021 (ZE); Mirjam Zimmermann: Kirchen erkunden Grundschule, in: Religionspädagogische Impulse (2004) B3 (ohne Seitenangaben) (Z).

	Orthodoxe Kirche	Synagoge	Moschee
Achtsamkeitsübung: Was höre, sehe, fühle ich? (Z)	+	+	+
Singend und schreitend „Ausgang und Eingang, Anfang und Ende ...“ (Z)	?	–	–
Geräusche, Geruch vor und in der Kirche/ dem Sakralraum vergleichen (ZE)	+	+	+
Innen (Orgel-)Musik (R)	–	–	–
Stille wahrnehmen (R), Stille-Meditation (R)	+	+	+
Die Schwelle zum Innenraum (z. B. Weihwasser) wahrnehmen (D)	+	+	+
Ankunftsrituale erproben (R)	(+)	–	–
IM SAKRALRAUM			
Infos zur Grundausstattung des Sakralraumes, hier der Kirche (Kanzel, Orgel, Taufstein, Personen, Zahlen) als Entdeckerkarten (NR, L, Z, ZE)	+	+	+
Dinge finden, die auf Karten vorgegeben werden. Dort gegebene Info auf Rückseite des eigenen ABs eintragen (L, Z, HG)	+	+	+
Lieblingsplatz finden, mit Serviette markieren (R, Z, ZE)	+	+	+
Fragwürdige Orte durch Post-its mit den Fragen markieren (Z)	+	+	+
Spuren des gelebten Glaubens suchen	+	+	+
Text am zentralen Ort (Kanzel/Ambo) vorlesen (Z)	(+)	?	?
Orte suchen für Ruhe/Sorgen/Austausch (ZE)	+	–	–
Größe wahrnehmen (Schritte zählen, abschreiten); wie viele Personen passen rein? (HG); Höhe mit Luftballon bestimmen (R)	+	+	+
Klang lauschen (Klangschale) (Z)		–	

	Orthodoxe Kirche	Synagoge	Moschee
Dialog mit dem Kunstwerk (Z)	+	(+)	(+)
Geschichte eines Gegenstandes erfinden (R)	+	+	+
Blindenführung, Dinge erraten (Z, ZE)	(+)	(+)	(+)
Altar (mit Hilfe liturgischer Farben) eindecken (Z, HG)	–	–	–
Lieder passend zum Raum aussuchen (Z)	–	–	–
Kinder, die die Kirche/den Sakralraum kennen, erzählen ihre Geschichten mit dem Raum	+	? Kinder aus jüdischen RU	? Kinder aus islam. RU
Grundstruktur der Fenster nachmalen, (passende) Kirchenfenster dazu malen, Fensterbilder nachstellen (R, L, HG)	+	+	–
Bibelverse an für sie passende Orte legen (Z, HG)	+	+	Koranverse?
Säulen, Skulpturen fühlen und beschreiben (Z)	+	–	+
Mit Fernglas Decke betrachten (HG)	+	+	+
Besondere Steine suchen: Fundament, Gewölbe-, Schluss-, Grundstein (HG). der Grundstein erzählt (ZE)	–	–	–
Lichtorte suchen (Altar, ewiges Licht, Kerzen als Erinnerung/Fürbitte, etc.) (R, HG)	+	+	–
Innenausstattung z. B. Altar kennenlernen – Neu bei Künstler:in bestellen: welche Vorgaben (HG)	+	+	+
Weihrauch anzünden, Psalmworte dazu erklären (HG)	+	?	–
Orgelführung: Welche Klangfarbe passt zu welcher Stimmung? (HG)	–	–	–
Symbole finden, abmalen, erklären (Z, HG)	+	+	+
Heilige suchen, mit Gedenktagen im Kalender abgleichen (ZE)	+	–	–

	Orthodoxe Kirche	Synagoge	Moschee
Grundriss mit einem Seil legen (R)	+	+	+
Vergleich mit älteren Bildern des Sakralraums (R)	+	+	+
BEIM VERLASSEN DES SAKRALRAUMS			
Ausgang wird musikalisch begleitet	–	–	–
Verschiedene Segenswünsche werden verteilt, die vom Leseputz aus vorgelesen werden (Z)	+	–	–
Jede:r darf ein Licht anzünden und für etwas bitten (Z)	–	–	–
Türschwelle thematisieren: Jesus hat gesagt: „Ich bin die Tür. Wenn jemand durch mich hineingeht, der wird gerettet werden.“ (Joh 10,9)	+	–	–
Der Segen wird gemeinsam gesprochen (z. B. Bewegungssegnen) (Z); die Kinder segnen sich mit einer Feder gegenseitig (R)	+	–	–
Ein Segen wird zugesprochen (Ps 121,8) (Z)	+	–	–
Kreuzzeichen mit Salböl machen, davor Kreuzmeditation bzw. Kreuze suchen lassen (HG)	?	–	–
Rätsel nach dem Besuch (ZE)	+	+	+
Ausgang wird musikalisch begleitet	+	–	–
METHODEN OHNE CHRONOLOGISCHEN ORT			
Den Turm besteigen: Ausblick, Glocken (HG), Glocke selber malen/basteln (ZE)	–	–	+ ? Minarett in Einzel- fällen
Dinge, die man nicht in jeder Kirche findet, wie Krypta, Chorgestühl, Bänke, Reliquienschrein suchen bzw. anderes Anschauungsmaterial im www suchen (ZE)	+	+	+

	Orthodoxe Kirche	Synagoge	Moschee
Andere Räume z. B. Gemeindezentrum anschauen (ZE)	+	+	+
Entdeckerbuch ausfüllen (ZE)	+	+	+
Fehler in einer Sakralraumabbildung finden (L)	+	+	+
Sakralraum nachbauen (R, L)	+	+	+

Deutlich wird aus der Zusammenstellung, dass es auch an Lernorten interreligiöser Bildung wie der Synagoge oder der Moschee didaktische Begegnungs- und Erschließungsmöglichkeiten gibt, die über die klassische Führung mit theologisch-kulturgeschichtlichem Schwerpunkt hinausgehen. Durch sie können Erkundungen orthodoxer Kirchen, Moscheen und Synagogen didaktisch angemessener und sicherlich auch nachhaltiger angeleitet werden als durch eine reine informierende Führung, wie sie bisher üblicherweise praktiziert wird. Im Abgleich der Methoden wird aber auch schnell die Eigenart der anders-konfessionellen bzw. -religiösen Räume deutlich. So dürfte der vorgeschlagene Dialog mit einem Kunstwerk in einer Moschee, in der ein strenges Bilderverbot gilt, einen deutlich anderen Charakter haben als in christlichen Kirchen. Die Chance dieser Divergenz liegt darin, dass sie den zentralen Aspekt der Fremdheit der anderen – im vorliegenden Fall – Religion anschaulich werden lässt. Diese Fremdheit kann somit gezielt didaktisch bearbeitet werden. Andere Vorschläge, wie etwa die Einladung an Kinder, die mit dem Sakralraum vertraut sind, diesen vorzustellen oder eigene Erlebnisse mit ihm zu erzählen, verweisen darauf, dass auch die Wirkung von Methoden durch die soziale Lage der Lernenden bedingt sind. So steht besagte Einladung im Fall von orthodoxen, jüdischen oder muslimischen Kindern und Jugendlichen sehr viel stärker als diejenige von evangelischen oder katholischen Schüler:innen vor der Problematik, inwiefern durch sie Prozesse des Otherings stimuliert werden.

Überhaupt muss die Frage gestellt werden, inwiefern die methodisch inszenierten Familienähnlichkeiten der oben genannten Sakralräume mit denjenigen christlicher Kirchen die Lernenden dazu verleiten, diese Sakralräume als Analoga dieser Kirchen aufzufassen. So markiert die Moschee einen Ge-

betsraum und keinen Raum für einen Gottesdienst im christlichen Sinn. Auch finden sich unter den kirchenraumpädagogischen Methoden so gut wie keine, die die gesamte Anlage der Gebäude in den Blick nimmt. Im Fall christlicher Kirchen liegt das nahe, weil Serviceräume wie etwa eine Sakristei keine eigene spirituelle Funktion aufweisen. Im Fall einer Moschee ist das mit den Waschräumen jedoch ebenso anders wie im Fall der Synagoge mit den Küchen. Es geht hierbei nicht nur darum, dass ein wesentliches Teil der vor Ort erfahrbaren Spiritualität übersehen wird. Gerade im Fall einer Moschee dürfte das selten der Fall sein. Entscheidender ist das Bewusstsein, dass Moscheen und Synagogen eben nicht nur aus einem entscheidenden Raum bestehen, sondern einen Gebäudekomplex darstellen.

5 Fazit und Ausblick

Wie alle Facetten interreligiösen Lernens ereignen sich auch die Erkundungen nicht-christlicher Sakralräume zwischen den beiden Polen der Fremdheit und der Familienähnlichkeit. Im Fall von Sakralräumen kommt hinzu, dass die Auseinandersetzung nicht nur kognitiv im Rahmen des eigenen Unterrichts erfolgt, sondern im Bereich der jeweiligen religiösen Gemeinschaft stattfinden. Es gilt somit nicht nur, die anderen in ihrem Selbstverständnis angemessen zu erfassen, sondern auch deren Gefühlen und Gepflogenheiten gerecht zu werden. Die obigen Überlegungen konnten zeigen, dass hierbei vielfältige Anchlüsse an die bewährten Diskurse und Praktiken der Kirchenpädagogik möglich sind, diese einschlägigen Methoden in der Regel jedoch nicht unmittelbar übertragen werden können. Hierbei sind Anpassungen notwendig, die sowohl den Charakter der anderen Religion im Allgemeinen als auch die Situation vor Ort im Speziellen in Rechnung stellen müssen.

Auch gilt es zu beachten, dass der dargestellte Abgleich durch zwei christliche Religionspädagog:innen erfolgte und noch einer Prüfung durch Kolleg:innen der orthodoxen, muslimischen oder jüdischen Community bedarf. Es handelt sich hierbei also um einen tastenden Vorschlag, der im besten Fall dazu führen könnte, dass sich eine eigenständige Moschee- bzw. Synagogenpädagogik in den betreffenden religionspädagogischen Disziplinen ausbildet. Für

den jüdischen und den islamischen Religionsunterricht könnte etwa anhand der obigen Liste (vgl. Tab. 1) geprüft werden, ob handlungsorientierte Zugänge vom Typ 4 möglicherweise auch für ihren Sakralraum bzw. ihr Gemeindezentrum und ihre Gemeinde infrage kommen. Die hier getätigten Bewertungen für interreligiöses Lernen können zukünftig dann vielleicht eingehender didaktisch geprüft bzw. mit der Praxis vor Ort abgeglichen werden.

Weiteres Diskussionspotenzial ergibt sich aus den mittlerweile vielfach niederschwelligen Möglichkeiten, Sakralräume virtuell zu erkunden. Möglicherweise kann die virtuelle Sakralraumdidaktik neue Wege weisen, indem Sakralräume am Laptop oder besser noch mit VR-Brillen besucht werden.⁴³ Speziell im Blick auf die Sakralräume anderer Konfessionen und Religionen ergeben sich hier neue Möglichkeiten, wenn etwa in orthodoxen Kirchen auch der Raum hinter der Ikonostase oder in Synagogen auch die Küchen und die Mikwe betreten werden können. Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob eine virtuelle Erkundung vergleichbare Erfahrungen und Lerneffekte stimulieren kann wie eine physische Erkundung vor Ort. Hier liegt weiterer Bedarf sakralraumpädagogischer Forschung.

43 Theresia Witt: Art. Kirchenraumpädagogik, virtuelle (2024), in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet, www.wirelex.de (<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/400009/>); Riegel/Zimmermann 2024 (s.o. Anm. 5); Zimmermann/Riegel 2025 (s.o. Anm. 5), 1–32.

Religionsbezogene Räume in Schulen

Annäherungen an vielfältige Möglichkeiten

Der Religionsunterricht ist – als einziges Unterrichtsfach mit grundgesetzlicher Verankerung – ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen. Als solches findet er in der Regel in schulischen Räumen statt, diese wiederum stehen, wie das gesamte Schulwesen, unter der Aufsicht des Staates.¹ Religionsbezogene Räume beschränken sich indes nicht auf unterrichtliche Räume, sondern auch auf Räume der Stille, Räume für Seelsorge, Lernwerkstätten oder sogar ganze Schulgebäude.² Im Kontext von Religionsunterricht werden außerdem außerschulische Lernorte wie Kirchengebäude einbezogen.

Schüler*innen verbringen viel Zeit in Schulen. Mit dem Rechtsanspruch auf einen Ganztagsplatz ab 2026 verlängert sich diese Zeit schon in der Grundschule bis in den späteren Nachmittag. Die Schulen sind gefordert, bereits in der Raumgestaltung darauf zu reagieren. Konzepte, Schule nicht nur als Lernort, sondern als Lebensraum zu begreifen und damit auch architektonisch-pädagogisch darauf zu antworten, gibt es schon länger.³

.....
1 Vgl. GG Art. 7.

2 Die Debatte um Kruzifixe in bayerischen Schulen schwelt seit Jahrzehnten und erreichte im Sommer 2025 erneut einen Höhepunkt. Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht näher darauf eingegangen werden. Siehe z. B. „Das Kreuz gehört zu Bayern“: Kruzifix-Urteil erhitzt Gemüter | BR24 [zuletzt abgerufen am 13.10.2025].

3 Einen Überblick gibt Wolfgang Schönig: „Der Raum als dritter Pädagoge?“ Von einer Leerformel zu den pädagogischen Grundlagen für die Erneuerung von Schulräumen, Bad Heilbrunn 2024.

1 Räume für Lernen und Unterricht

Wenn von der Gestaltung pädagogisch genutzter Räume die Rede ist, wird oftmals und in vielerlei Weise auf den „Raum als dritten Erzieher“ hingewiesen. Der Begriff ist der Reggio-Pädagogik entnommen, einem Konzept für das Vorschul- bzw. Kindergartenalter, das in der Reggio Emilia in Italien durch Loris Malaguzzi entwickelt wurde. Die ersten zwei Erziehungsaspekte sind die beiden für eine Gruppe von 30 Kindern vorgesehenen Erzieher*innen, die mit ihrem Wirken die „hundert Sprachen“ der Kinder und damit deren eigene Ausdrucksformen und Neugierverhalten unterstützen. Ebenso sind die Kinder- oder Schüler*innen-Gruppe als Mittätige aktiv in das Erziehungs-geschehen eingebunden. Leben und Lernen in Beziehung, also die aktive Auseinandersetzung mit der Umgebung, hilft, eine eigene Identität zu entwickeln. Der pädagogischen Fachkraft kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, denn nach Göhlich machen „die Räumlichkeiten allein noch keine neue Pädagogik“ aus.⁴ Die Bedeutung der Pädagog*innen ist daher auch für die Erschließung des Raums, seiner Gestaltung und Ausstattung essentiell, wodurch „Selbstbegegnung und personale Entfaltung“ ermöglicht werden (können), wie z. B. in den berühmten Ateliers der Reggio-Pädagogik und den sprechenden Wänden. Bedeutsam bleibt, dass es um Selbstaneignung geht, das Individuum in der aktiven Auseinandersetzung sich dynamisch dem Gegenstand, sei es dem Raum, den darin befindlichen Artefakten oder medial vermittelten Inhalten, nähert und erschließt. So sind reggianische Einrichtungen „ein Spiegel der sie umgebenden Kulturen und der Menschen, die in ihr leben.“⁵

Zschiesche spricht beim Raumerleben sogar vom Schulraum als Heimat und damit auch von Beheimatung.⁶ Schule als soziokultureller Ort, als ein Kumulationspunkt verschiedener gesellschaftlicher Schichten und kultureller

4 Schönig 2024 (s.o. Anm. 3), 17, mit Verweis auf Michale Göhlich, *Reggiopädagogik – Innovative Pädagogik heute. Zur Theorie und Praxis der kommunalen Kindertagesstätten von Reggio Emilia*, Stuttgart 1988, 70.

5 Gerd E. Schäfer/Lena Schäfer: Der Raum als dritter Erzieher, in: Jeanette Böhme (Hg.) *Schularchitektur im interdisziplinären Diskurs*, Wiesbaden 2009, 235–248, 246.

6 Barbara Zschiesche: *Schulraum als Heimat. Eine empirische Studie zum Raumerleben von Grundschulkindern*, Bad Heilbrunn 2019, 9.

Kontexte, ist ein biografisch wichtiger Ort. Hier wird eben nicht nur Wissen vermittelt, sondern auch Möglichkeiten zur Persönlichkeitsentwicklung und gesellschaftlichen Integration eröffnet sowie Beiträge zu beidem geleistet.⁷

Zur Heimat kann ein Klassenraum aber erst dann werden, wenn die Prinzipien der pädagogischen Arbeit mit der Ausgestaltung des Raumes verknüpft werden. Allerdings spricht Sopp von „pädagogischer Heimat“ und fragt damit zugleich, ob ein Klassenraum lediglich eine Ortsangabe bleibt oder doch „zu einem echten Lebens- und Arbeitsraum“⁸ wird. Für die verschiedenen Aufgaben, die in einem (Klassen-)Raum erfüllt werden müssen, braucht es nach Sopp räumliche Strukturen, die jeweils individuell auf die Klasse abgestimmt werden sollten⁹, um der Heterogenität und Diversität der Schüler*innen begegnen zu können, damit diese ihr Lernen als sinnhaft erleben, sich emotional sicher fühlen und soziale Kontakte und Beziehungen aufbauen können. So kann neben der pädagogischen Heimat der Klassenraum auch „soziale Heimat“ werden.¹⁰

Heimat als Identitätsbegriff markiert eine Beziehung zwischen Mensch und Ort beziehungsweise Raum, was Sicherheit, Verlässlichkeit und tiefstes Vertrauen ermöglicht. Weil der Mensch Heimat braucht, muss er sie, im Sinne eines dynamischen Prozesses, jedoch „in seinem Bewusstsein und durch sein Verhalten immer wieder neu“ erschaffen.¹¹

Dabei sind alle Personen im Raum zugleich mit ihrer Körperlichkeit selbst raumnehmend und -gestaltend, durch Bewegung nehmen sie neue Standorte ein und entfalten und ordnen den Raum damit immer wieder neu.¹²

.....

7 Vgl. Zschiesche 2019 (s. o. Anm. 6), 11.

8 Judith Sopp: Das Klassenzimmer – Raum zum Leben und Arbeiten oder nur eine Ortsangabe? in: Karin Westphal (Hg.): Orte des Lernens. Beiträge zu einer Pädagogik des Raumes, Weinheim und München 2007, 225–232, 225.

9 Vgl. Sopp 2007 (s. o. Anm. 8), 230 ff.

10 Egon Tegge: Das Ende der Käfighaltung? Individuelle Arbeitszimmer statt Zeitverbrenner im Lehrzimmer, in: Klasse leiten 5 (2018), 16–19, 17.

11 Bundeszentrale für politische Bildung: Info 03.05 Was ist Heimat? – Definitionen, 2010.

12 Karin Westphal/Nicole Hoffmann: Orte des Lernens, in: Karin Westphal, (Hg.): Orte des Lernens. Beiträge zu einer Pädagogik des Raumes, Weinheim und München 2007, 7–14, 9.

Eine *vorbereitete Umgebung*, so wie es in der Pädagogik von Maria Montessori als zentrales Konzept verstanden wird, ist denn auch die Aufgabe der pädagogischen Fachkraft bzw. Lehrkraft. Damit soll erreicht werden, dass wesentliche Lerngelegenheiten so dargeboten werden, dass der Aufforderungscharakter hoch ist und damit das Interesse daran groß. „Hilf mir, es selbst zu tun“ als pädagogische Leitlinie nimmt die Lehrkraft zurück und ruft das eigenständige und selbstbestimmte Handeln der Kinder schon im Kindergarten wie das der Schülerinnen und Schüler hervor.

Hiermit wird deutlich, dass die Lehrkraft, von Hattie als „change agent“ bezeichnet, für die pädagogische Ausgestaltung des Raumerlebens wesentlich ist, sie im Sinne von Malaguzzi die erste Erziehungsperson vor dem Raum als drittem Erzieher darstellt. Change agents können und sollen Veränderungen bewirken, was ebenso auf der Ebene der Raumstrukturen sein kann. Ihre Wirkung erzielen diese allerdings erst, wenn die Strukturen „zum Leben erweckt werden“ und die Lehrperson ihr Handeln darauf abstimmt¹³

Räumlichen Planung – im Zusammenhang mit Unterricht als ein Element der Rahmenbedingungen zu verstehen – sowie Gestalten und Handeln im Raum hat zum Ziel, gute Bildung zu ermöglichen. Ziel von Bildung für jede Person ist Subjektwerdung, und damit „für sich selbst, für andere und ihre Mitwelt – im Religionsunterricht nicht zuletzt: vor Gott – Verantwortung [zu] übernehmen.“¹⁴ Bildung zur Demokratiefähigkeit spielt auch in der Schule eine große Rolle und wird als ein Element von bzw. im Religionsunterricht verstanden. Sie geht einher mit Einüben von Toleranz, Verantwortungsübernahme und Partizipation und mündet in reflektiertem, begründetem Handeln.

2 Räume und Raumgestaltung

Partizipatorische Aspekte in der Gestaltung einzelner Räume und sogar von Schulumbauten und Schulneubauten sind zunehmend auszumachen. Ein ein-

.....

13 Klaus Zierer: Hattie für gestresste Lehrer 2.0. Kernbotschaften aus „Visible Learning“, Baltmannsweiler 2023, 61.

14 Bernd Schröder: Religion unterrichten, Göttingen 2022, 72.

drückliches Beispiel für ein großes Projekt ist die Evangelische Gesamtschule Gelsenkirchen. Grundlage ist die Vorstellung, dass „Schule [...] als ein Interaktionsprozess zwischen Lehrern, Lehrerinnen, Schülern und Schülerinnen und bestenfalls auch Eltern verstanden [wird], als ein Stück Lebensaktivität für alle Beteiligten.“¹⁵ Auf diese Weise wurden Schülerinnen und Schüler ebenso in die Planungen eingebunden wie die Lehrkräfte.¹⁶

2.1 Räume vor Ort

Aktuelle Konzepte für Schulgestaltung sowie Klassenraumgestaltung gehen davon aus, dass die zunehmende Heterogenität der Schüler*innen in den Lerngruppen in Bezug auf Lernvoraussetzungen und Leistungsfähigkeit sowie der Anspruch auf Inklusion und deren Umsetzung mehr Flexibilität in der Raumnutzung und Raumgestaltung erfordert. Stützt man außerdem die Annahme, dass nicht nur kleine Kinder sondern auch Schüler*innen ko-konstruierend ihr Wissen aufbauen, verändern sich Räume im gemeinsamen Prozess, werden diese an das Lernen und die Bedürfnisse der in ihnen agierenden Personen angepasst und nicht umgekehrt.

Individualisierender Unterricht braucht maximale Flexibilität im Raum oder durch mehrere Räume, die z. B. gemeinsam von verschiedenen Klassen bzw. Lerngruppen genutzt werden können. Pädagogische Konzepte wie Jahrgangskluster und Teamorientierung der Lehrkräfte benötigen verschiedene Zonen für gemeinsames und individuelles Arbeiten, für Coaching, Ruhephasen und für Kommunikation, und zwar auf Seiten der Lehrkräfte wie der Schüler*innen.¹⁷

In den meisten Konzepten für Schulraumgestaltung werden keine spezifischen Räume für Religionsunterricht oder mit Bezug zu Religion aufgenommen oder gar dargestellt. Interessanterweise werden auch in der Dokumen-

.....
15 Peter Hübner: *Kinder bauen ihre Schule*. Evangelische Gesamtschule Gelsenkirchen, Stuttgart/London 2005, 6.

16 Inzwischen gibt es sogar Checklisten und Roadmaps zur partizipativen Schulraumgestaltung, wie im Themenheft *Räume und ihre Nutzung*, in: *Lernende Schule* 106 (2024).

17 Vgl. Egon Tegge: *Bauliche Lernumgebungen der Zukunft*, in: *Klasse leiten* 5 (2018), *Lernumgebungen gestalten*, 8–11.

tation des Schulbaus der Evangelischen Gesamtschule Gelsenkirchen keine eigenen Räume für Religion dargelegt.¹⁸ Wie in den meisten Schulen gibt es offenbar keine spezifischen Räume für religiöse Konnotationen.

Eine Ausnahme findet sich dennoch bei der Planung für zwei hessische Grundschulen, deren Konzeption die Vorstellung von Schule als Lebensraum aufnimmt und explizit einen „Raum der Stille für Unterricht, Meditation, kleine Andachten“ in der Nähe der Bibliothek vorsieht.¹⁹

2.2 Religionsunterricht im Klassenraum

Es ist selten der Fall, dass es eigens eingerichtete Unterrichtsräume für Religion gibt, im Sinne eines Fachraums. In der Regel findet Religionsunterricht in Klassenräumen statt und es richtet sich eher an der Zahl der Schüler*innen aus, welcher Raum dafür in Frage kommt., denn oftmals wird entsprechend dem Bekenntnis klassenübergreifend und klassenstufenübergreifend unterrichtet.²⁰ Bei Modellen wie konfessionell-kooperativem Religionsunterricht oder christlichem Religionsunterricht, bei interreligiösen Modulen oder Religion im Klassenverband wie z. B. in beruflichen Schulen, verbleiben die Schüler*innen im Klassenraum. Das Raumangebot der Schule ist bestimmend dafür, welche Räume von wem genutzt werden können.

Dementsprechend sind die Räume nicht explizit für Religionsunterricht gestaltet. Es obliegt nun der Lehrkraft, den Raum entsprechend des konkreten Lerngegenstands vorzubereiten bzw. zu gestalten. Im einem prozesshaften Geschehen wird sie hierbei die Schüler*innen und ggf. die Kolleg*innen einbeziehen und vereinbaren, was nach der entsprechenden Unterrichtsstunde weiterhin im Raum verbleibt und sichtbar ist.

.....
18 Hübner 2005 (s. o. Anm. 15).

19 Stefanie Werle-Wittmann: Der Raum als dritter Pädagoge wird möglich! Der Neubau der „Schule am Wäldchen“ in Lorsch und der „Schule am Feld“ in Viernheim, in: Lehren & Lernen 50 (2024), 31–35, 34.

20 Kultusministerkonferenz: Zur Situation des Evangelischen und Katholischen Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland. Beschluss der Kultusministerkonferenz vom 13.12.2002 i. d. F. vom 15.06.2023 (2023_06_15-gem-Religionsbericht.pdf).

Die Gestaltung des Klassenraums oder von Raumverbünden in (fachorientierte) Zonen schafft Möglichkeiten, religionsbezogene Elemente nicht nur vorübergehend zu platzieren. Hierzu zählen vielfältige Materialien wie Egli-Figuren oder Godly-Play-Szenen, um sich auch außerhalb der vorgegebenen Unterrichtsstunde in eine Geschichte hineinbegeben zu können. Bücher und Bilderbücher, die religionspädagogisch eingesetzt werden können und weiterhin im Raum verbleiben, genauso wie verschiedene Bibeln oder Koran-Ausgaben, unterstützen die Auseinandersetzung mit Themen und (religiöse) Literalität. Auch verschiedene religiöse Gegenstände wie Leuchter, Kreuz oder Gebetskette könnten mindestens für eine bestimmte Unterrichtseinheit einen bestimmten Platz im Klassenraum haben. Eine Wandkarte aus der Zeit Jesu, ein interreligiöser Festkalender oder ein Zeitstrahl für die verschiedenen Religionen sind mehr als dekorative Elemente.

Im Sinne der sprechenden Wände sind die von Schüler*innen erstellten Artefakte als persönlicher Ausdruck ihrer Kreativität und ihres individuellen Zugangs zu den Themen des Religionsunterrichts Zeichen von Beheimatung, sowohl im Raum, in der sozialen Gruppe als auch möglicherweise im Religiösen.

Neben den üblichen Unterrichtsmaterialien kann die Lehrkraft Themenkisten vorbereiten, z. B. für interreligiöses Lernen oder spezifische Themen wie Tod und Sterben, Gottesbilder u. a. m. In vielen Mediatheken der religionspädagogischen Institute oder Schulreferate können solche Materialkisten ausgeliehen werden, die dann für einige Zeit im Klassenraum verbleiben können.

In einigen Schulen gibt es zwar keine expliziten Räume für Religion, doch statt der Lehrkraft wechseln die Schüler*innen den Raum,²¹ sodass die Raumgestaltung in Bezug auf Religion sowohl klassen- wie jahrgansübergreifend leichter beibehalten werden könnte. Selbst bei mehreren Fächern, die sie unterrichtet, hat die Lehrkraft viel mehr Gestaltungsmöglichkeiten des Raumes für das jeweilige Fach, so auch Religion.

Eindrückliches Beispiel hierfür ist die Gestaltung eines Philo-Flurs an einer Schule in Ost-Belgien. Dort wird auch für nur ein Kind Unterricht in

.....
21 Dies wird auch als Kabinettssystem oder Lehrerraumprinzip bezeichnet. Vgl. Tegge 2018 (s. o. Anm. 10), 17.

seiner Religion durchgeführt, sodass in der zweisprachigen Schule katholischer, evangelischer und islamischer Religionsunterricht sowie Ethik und Philosophie angeboten wird. Alle Fachräume sind in einem Flur gelegen und jeweils für den spezifischen Unterricht in den verschiedenen Religionen und Konfessionen, Ethik und Philosophie gestaltet, doch vom Grundsatz her will man Offenheit und Transparenz, Austausch und Begegnung ermöglichen. „Es geht um Gemeinsamkeiten, nicht um die Unterschiede!“, betont die Lehrkraft für evangelische Religion. Die Raumanordnung in einem gemeinsam genutzten Flur wird dabei als Grundlage betrachtet, was sich in der Gestaltung der Flurwände mit verbindenden Themen widerspiegelt.²² Diese Clusterlösung erlaubt übergreifendes Arbeiten auf vielfältige Weise, sowohl themenspezifisch als auch klassen- wie jahrgangsübergreifend und ermöglicht Lernen über-, von- und miteinander.

2.3 Lernwerkstätten

Lernwerkstattarbeit für das Fach Religion ist in Schulen erst im Entstehen. Dabei haben Lernwerkstätten einen hohen Aufforderungscharakter, sich mit eigenen Fragen den Themen und Gegenständen zu nähern:

„Lernwerkstätten sind Räume, die voller Materialien stecken und in denen sich [...] Kinder treffen, um sich mit diesen Materialien lernend auseinanderzusetzen – durch eigenes Tun und aktive Nutzung all dessen, was in diesen Räumen vorhanden ist, durch Sichten des Materials für eine Verwendung in anderen Zusammenhängen oder durch Gespräche über pädagogische Fragen in Arbeits- bzw. Beratungssituationen. Lernwerkstätten erscheinen häufig wie ‚offene Klassenzimmer‘ und wollen auch für diesen Typ von Lernumgebungen auch in Grenzen ein Modell abgeben.“²³

.....
22 Studienfahrt der ev. Schulreferate und des Pädagogisch-Theologischen Instituts der EKIR im Juni 2025 in die Euregio.

23 Karin Ernst (1993) zitiert nach Hartmut Wedekind: Didaktische Räume – Lernwerkstätten – Orte einer basisorientierten Bildungsinnovation, in: gruppe & spiel 2006, H. 4, 9–12.

Entsprechend sind die Merkmale für eine Lernwerkstatt benannt, um das offene Arbeiten zu initiieren:

„Eine Lernwerkstatt hält Gegenstände bereit, die den Lernenden ‚irritieren‘, inspirieren, alle Sinne ansprechen und kreative Prozesse in Gang setzen, ist offen für die Vielfalt der Gestaltung der Lernimpulse. Sie ermöglicht den unterschiedlichen Lernenden individuelle Zugänge zu Lerninhalten. Sie bietet Materialien und Werkzeuge zum unmittelbaren Experimentieren und zur kreativen Gestaltung der Lernergebnisse. Sie bietet Gelegenheiten zur Kommunikation und zum individuellen Rückzug an. Der Raum bietet ausreichend Platz für die Realisierung unterschiedlicher individueller und gemeinsamer Aktionen. Er ist multifunktional. Der Raum dient als Ideenbörse. Er fungiert als ‚Materialbörse‘ und hält ein fächer-/disziplinübergreifendes Material zum Themenfeld bereit.“²⁴

Eine Lernwerkstatt Religion kann dementsprechend von den verschiedenen Konfessionen, Religionen und Philosophie und Ethik genutzt werden, je spezifisch, interreligiös, fächerverbindend und wie bereits benannt, klassen- und klassenstufenübergreifend, von Lehrkraft-Teams wie einzelnen Lehrkräften. Dort, wo Projektarbeit verbindlich vorgegeben ist, wie die Projektkurse in der Oberstufe in NRW, bietet eine Lernwerkstatt sehr gute Möglichkeiten für die Umsetzung.

Lernwerkstattarbeit Religion ist für alle Klassenstufen möglich, von der Grundschule an. Ausgestattet mit spielerischem Material (z. B. Kirche oder Arche Noah, Egli-Figuren), Musikinstrumenten, religiösen und religiös konnotierten Gegenständen, Bibeln, Koran Ausgaben, Leuchter, Kerzen, Weihrauch, Gebetsschal, Gebetsteppich usw., Bastel- und Verbrauchsmaterial, Kisten, Legematerialien, Baumaterial, verschiedene Schulbücher, Fachliteratur, Bilderbücher, Spiele etc., Beamer, Filme, Musikträger und Abspielgeräte, auch ganz altmodisch Dias und OHP, selbstverständlich eine digitale Tafel sowie digitale Endgeräte und entsprechenden Apps und Tools – der Ausstattung sind quasi

24 Vgl. Positionspapier des Verbundes europäischer Lernwerkstätten (VeLW) e. V. (2009).

keine Grenzen gesetzt – kann sie für alle Lerngelegenheiten und Aufgabenstellungen und gerade auch ohne konkrete Aufgabenstellung genutzt werden. Sie sind Ermöglichungsorte, Kommunikationsräume, Rückzugsorte und Orte der persönlichen, auch leiblich-haptischen, Auseinandersetzung und Vertiefung.

Indem z. B. ein Trauerkoffer nicht nur genutzt, sondern selbst entwickelt wird, kann die Auseinandersetzung mit dem Thema Tod, Sterben und Trauer sowohl auf der theologischen, der (inter-)religiösen wie der methodisch-praktischen Ebene geschehen. Gleiches gilt für alle Themenkoffer, wie Gottesdienst, Weltreligionen u. a. m. In Fachschulen für Sozialpädagogik kann sie noch zu einer Lernwerkstatt Religionspädagogik erweitert werden, indem der religionspädagogische Einsatz gleichermaßen reflektiert wird.

Lehrkräfte sind in besonderem Maße Lernbegleitung, Impulsgeber*innen für mögliche Fragestellungen und Unterstützer*innen im Reflexionsprozess, auch mit der eigenen Religion und Religiosität. Lernwerkstätten sind in ihrer Gestaltung sowie Ausgestaltung durch Lehrkräfte und Schüler*innen offen für Heterogenität und Diversität und zugleich Orte für Inklusion.

2.4 Außerschulische Lernorte und digitale Räume

Außerschulische Lernorte erfahren im Unterrichtsgeschehen immer mehr an Bedeutung. Hierfür verlassen Schüler*innen und Lehrpersonen das schulische Areal und suchen andere Orte auf, um dort didaktisch vorbereitet z. B. Erkundungen von Gebäuden wie Kirchen, Moscheen, Synagogen, Begegnungen mit Zeitzeugen oder unterschiedlichen Ausformungen von Glauben nachzugehen, ganzheitlich-kreativ oder performativ zu erleben oder auch spirituelle Erfahrungen zu machen. Mehrere religionspädagogische Institute bieten Übersichten von außerschulischen Lernorten an, die sie unter verschiedenen Rubriken darstellen.²⁵

Außerschulische Lernorte können auch direkt in der Schule bzw. im Klassenraum aufgesucht werden. Kirchengebäude, Moscheen, Synagogen und andere öffentliche Gebäude oder Museen haben über virtuelle Rundgänge Möglichkeiten geschaffen, sich mit den Begebenheiten *vor Ort* am *anderen Ort*

.....

25 <https://t1p.de/kraftorte-schmerzpunkte>; Religionspädagogische Lernorte: rpi-lernorte.de

auseinanderzusetzen.²⁶ Insgesamt steht immer mehr Material zur Verfügung. Gleichzeitig werden die Möglichkeiten, selbst Material zu erstellen, immer einfacher. Oft genügt ein Smartphone, um religiöse oder religionsbezogene Räume und Orte aus dem eigenen Umfeld und Kontext in schulische Räume zu holen und dort zu erkunden. Digitale Räume umfassen alles, was online zugänglich ist, von Webseiten bis soziale Plattformen, und werden in der Regel über digitale Endgeräte aufgesucht.²⁷

Die virtuelle Kirch(raum)erkundung mittels VR-Technik sowie Apps, wie die vom Westdeutschen Rundfunk (WDR) entwickelten virtuellen Begegnungen mit Zeitzeugen, bringen ein anderes Raumerleben und Begegnungserfahrungen in den Klassenraum oder die Lernwerkstatt.²⁸ So entstehen einerseits immer mehr Möglichkeiten über den leiblich-erfahrbaren Raum hinauszugehen, andererseits bleibt die originale Begegnung mit dem realen Ort und realen Personen außen vor. Allerdings beschreibt Theresia Witte, dass Ortsillusion und Plausibilitätsillusion durch eine hohe Qualität von Geräten und im Erstellungsprozess erreicht und somit ganzheitliche Erfahrungen von Kopf, Herz und Hand ermöglicht werden.²⁹ Diese virtuellen Erfahrungen können in schulischen Räumen aufgenommen und mit verschiedenen Medien und Methoden (digital) ergänzt, weiterbearbeitet und reflektiert werden. Die Möglichkeiten, digitale und virtuelle Raumerfahrungen mit der Ausgestaltung von präsentischen Räumen zu verknüpfen, werden bei der rasanten technischen Entwicklung zukünftig stärkere Bedeutung bekommen. Für Lehrkräfte wie Schüler*innen stellen sich neue Herausforderungen für die Frage nach Beheimatung, leiblich, zeitlich, räumlich und thematisch.

.....

26 Z. B. über Virtuelle Kirchentouren für den Religionsunterricht; Ein virtueller Rundgang durch die Synagoge; Eine Moschee virtuell besichtigen.

27 Klara Pišonić: Virtuelle Räume im Religionsunterricht besuchen und erstellen, in: KatBl 150 (2025), H. 2, 114–118, 114f.

28 Nationalsozialismus: Zeitzeugen erzählen | Informationen AR-App – planet schule.

29 Kirchenraumpädagogik, virtuelle – www.die-bibel.de.

2.5 Räume der Stille

In immer mehr Schulen gibt es Räume der Stille. Davon zeugen die Werkbücher Schulseelsorge, die die über Jahre entwickelten *Räume für die Seele* bzw. *Schulseelsorgliche Räume* dokumentieren,³⁰ oder die *Erkundungsreise in Hessen und Rheinland-Pfalz zu Räumen der Stille an öffentlichen Schulen*.³¹

Räume der Stille scheinen nicht eindeutig einer Funktion zuzuschreiben zu sein, sondern werden je nach Planung für Unterricht, Meditation oder Andachten vorgesehen³², für Seelsorge-Gespräche, für das Einüben von Spiritualität oder sogar für alles. Nach Gojny ist der Begriff Raum der Stille nicht klar umrissen, was dazu führen kann, dass immer wieder die ursprünglich angedachte Funktion durch die Nutzungspraxis überholt wird.³³

Häufig liegt die Verantwortung für die Einrichtung, Gestaltung und Nutzung bei Religionslehrkräften und Schulseelsorger*innen. Trotz oder gerade wegen ihrer Religionsbezogenheit ergibt sich keine Abgrenzung, sondern Öffnung hin zu anderen Religionen und Weltanschauungen. Schulseelsorge als „breit akzeptierten Form der Präsenz von Kirche in der Schule“³⁴ ist Seelsorge für alle in der Schule, unabhängig von Religion oder Weltanschauung. Gleichzeitig ist nach Weg-Engelschalk gerade die Trennung von kirchlichen Strukturen die Voraussetzung dafür, dass Räume der Stille in der öffentlichen Schule „geduldet und möglich“ sind.³⁵

Die Initiatoren nehmen das Bedürfnis nach einem anderen Ort in der Schule auf, in dem der individuellen Religionspraxis nachgegangen werden

.....
30 Evangelische Kirche im Rheinland EKIR (Hg.): Schulseelsorge. Ein Beitrag der Evangelischen Kirche zur Schulkultur, Werkbuch 1: Düsseldorf 2019; Werkbuch 2: Düsseldorf 2022; Werkbuch 3: Düsseldorf 2024.

31 Christine Weg-Engelschalk: Räume der Stille an öffentlichen Schulen, hg. vom Religionspädagogischen Institut der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Marburg 2019.

32 Vgl. Werle-Wittmann 2024 (s. o. Anm. 19), 19.

33 Tanja Gojny: Räume der Stille an Schulen und Universitäten, in: KatBl 150 (2025), H. 2, 100–104.

34 Kirchenamt der EKD (Hg.): Evangelische Schulseelsorge in der EKD, EKD Text 123, Hannover 2015, 4.

35 Weg-Engelschalk 2019 (s. o. Anm. 31), 9.

kann oder Ruhe und Erholung gefunden wird,³⁶ verantwortungsvoll und im Bewusstsein von religiöser Pluralität in der Schule. Dennoch wird die Frage, was im Raum der Stille geschehen kann und soll, oft erst am Ende des Planungsprozesses gestellt.³⁷

Die Fragen zur Konzeptentwicklung sind nicht marginal, da sie dazu beitragen, die Einrichtung eines Raums der Stille in einem breiten Konsens von Schulleitung, Lehrkräften, Schüler*innen, Eltern sowie Mitarbeitenden in der Schule Anerkennung zu finden und umsetzen zu können. Anträge aus dem politischen Raum zum Verbot von Gebetsräumen in Schulen³⁸ machen deutlich, dass es einerseits nicht offensichtlich ist, was Räume der Stille sind oder sein können, andererseits „die heikle Frage nach der religiösen Nutzung“ oft umgangen wird und „Offenheit des Namens ‚Raum der Stille‘ zum Anlass für Debatten wird, die in unversöhnlichem Streit enden können.“³⁹ Eine gute Hinführung zur Konzeptentwicklung findet sich komprimiert bei Weg-Engelschalk,⁴⁰ individualisiert bei den Konzeptbeschreibungen der einzelnen Beispiele in den Werkbüchern Schulseesorge⁴¹ und als ökumenische Arbeitshilfe z. B. des Bistums Speyer und der Evangelischen Kirche der Pfalz.⁴²

Je nach Intention sind Räume der Stille klar in der Ausrichtung als Kapelle zu erkennen, als multireligiöser Raum der Stille, als multifunktional (interreligiöser) Raum, als universaler Raum der Stille oder als holistischer Raum, der eher Ruhe- und Entspannungsraum ist.⁴³ Insbesondere der holistisch geprägte Raum, der in der Regel für Entspannung, Ruhe, Auszeit oder Ge-

36 Gojny, Räume der Stille (s. o. Anm. 33), 101.

37 Weg-Engelschalk 2019 (s. o. Anm. 31), 4.

38 <https://www.landtag.nrw.de/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMD18-15599.pdf>. Der Antrag der FDP wurde vom Landtag NRW in seiner Sitzung am 17.9.2025 abgelehnt mit dem Hinweis, dass es in weniger als 0,1 % der 5400 Schulen in NRW Gebetsräume gibt.

39 Weg-Engelschalk 2019 (s. o. Anm. 31), 6 f.

40 Weg-Engelschalk 2019 (s. o. Anm. 31), 12.

41 EKIR (s. o. Anm. 30).

42 Räume der Stille in staatlichen Schulen. Ökumenische Arbeitshilfe des Bistums Speyer und der Evangelischen Kirche der Pfalz (o. J.) (http://standup.oekt-pfalz.de/fileadmin/user_upload/rpz/kaiserslautern/Broschu__re_Ra__ume_der_Stille.pdf).

43 Vgl. Weg-Engelschalk 2019 (s. o. Anm. 31), 8.

sprach genutzt wird, kann auf Zustimmung in der Schulgemeinschaft zählen. Von Room to talk bis Schulseelsorge-Mobil, Andachts- und Meditationsraum, Rückzugs- und Entspannungsraum sind sie nicht auf eine Religion festgelegt. In der Gestaltung unterscheiden sie sich daher von sakralen Räumen und vor allem von regulären Unterrichtsräumen. Fast immer geht es darum, eine angenehme, warme Atmosphäre herzustellen, Bequemlichkeit, Geborgenheit durch ansprechende Ausgestaltung auszustrahlen, eine *Oase im Schulalltag* zu sein. Teppichboden, Meditations- und Sitzkissen, insgesamt bequeme Sitzgelegenheiten, Decken und Matten, Vorhänge, Baldachine, warme Farben und Lampen, manchmal auch Möglichkeiten zur Abdunklung der Fenster sind die Raummerkmale. Klangschalen, (echte) Kerzen, Musik, neutrale Wandbilder gehören ebenso dazu. Der offene Charakter kommt zudem durch Weglassen von religiösen Symbolen im Raum, durch gleichzeitige Präsentation oder durch anlassbedingte Nutzung, z. B. einem Kreuz bei einer Andacht, zum Ausdruck. In großen Räumen können zusätzlich Rückzugsnischen durch flexible Elemente wie Papphocker, Hängematten, Raumteiler, einem Tipi oder Papierdom entstehen.

Fast allen Räumen der Stille in Schulen ist gemeinsam, dass sie nicht offen zugänglich sind, sondern nur unter Aufsicht einer Lehrkraft genutzt werden können. Einerseits entspricht das der schulischen Aufsichtspflicht, andererseits können durch konkrete Angebote, wie z. B. der stillen Pause, Einübungen in Spiritualität und Stille unterstützt werden. Freie Zugänglichkeit kommt indes dem persönlichen Gebet und Ruhebedürfnis stärker entgegen. Es entspricht der demokratischen Bildung und partizipatorischen Haltung, wenn dafür Nutzungsregeln in einem gemeinsamen Prozess erarbeitet werden und auch der Raum der Stille als Lebensraum gilt, der die Schulkultur widerspiegelt.

2.6 Prayerspaces in Schulen

Eine besondere Form der religionsbezogenen Räume in Schulen sind Prayer-spaces. Sie gehen zurück auf eine Initiative aus England, bei der 2007 eine 14-jährige Schülerin den ersten *Prayerspace* an ihrer Schule initiierte. Prayer-spaces in Schulen zielen auf Befähigung, den eigenen Glauben und die eigene Spiritualität durch kreative und interaktive Art und Weise zu entdecken, durch

Reflexion und Gebet. Sie richten sich an alle Kinder und Jugendliche einer Schule, unabhängig von Religion oder Weltanschauung.⁴⁴ Als Basis werden fünf zentrale Werte genannt: Christlich bzw. von einer christlichen Grundhaltung ausgehend, spirituell, reflektierend, inklusiv, professionell. Die Website bietet fertige Gebetsstationen an, die an die jeweiligen Schulen vor Ort angepasst werden sollen, außerdem gibt es outdoor-Gebetsstationen. Das fertige Material kann Anregungen für die Entwicklung eigener Gebetsstationen sein, wie sie z. B. in den Werkbüchern Schulseelsorge dokumentiert werden. Der Fokus liegt auf der Selbsttätigkeit der Schüler*innen, sowohl in der Initiative für einen Prayerspace als auch bei der Auswahl der Themen und Durchführung, bei der Vernetzung innerhalb der Schule (Prayerspace-Team) als auch nach außen (Schule und Kirchengemeinde zusammen). Mit konkreten Schritten werden Kinder und Jugendliche bei der Durchführung durch Prayerspaces begleitet.

Das offene, temporäre Angebot kann in verschiedenen Räumen der Schule gestaltet und durchgeführt werden. Das kann im Raum der Stille sein, insofern vorhanden, ist aber nicht an diesen gebunden. Vorgeschlagen wird, ein Klassenzimmer „für einige Tage oder eine Woche in einen Raum aus kreativen Aktivitäten und Stationen“ zu nutzen, um „zur persönlichen Reflexion über Themen wie Vergebung, Ungerechtigkeit, Dankbarkeit, große Lebensfragen, Identität und Stille“ zu inspirieren. Im Sinne der vorbereiteten Umgebung ist der Aufforderungscharakter hoch, Schüler*innen finden eigene Ausdrucksformen und erleben ihre Klassenräume und sich selbst darin auf andere Art und Weise.

Religionsbezogene Räume in Schulen sind vielfältig und vielgestaltig und bieten Lehrer*innen und Schüler*innen ein breites Spektrum für Exploration, Begegnung, individuelle Ausdrucksformen und Erfahrungen mit Theologie, Religion und Spiritualität.

.....
 44 <https://prayerspacesinschools.com>.

„Ach, du liebe Zeit“

Didaktische Impulse zum Thema Zeit in christlicher Perspektive

„Liebe Kinder, [...] euch ist bänglich zumute, und man kann nicht sagen, dass euer Instinkt tröge. Eure Stunde X hat geschlagen. [...]. Das Leben nach der Uhr beginnt, und es wird erst mit dem Leben aufhören.“¹ In seiner Ansprache zur Einschulung bringt Erich Kästner es auf den Punkt. Schule vermittelt als Institution die gesellschaftliche Ordnung der Zeit und dieser entgeht keiner zeitlebens mehr. Im Gegenteil, man hält die abstrakt genutzte Zeit nach und nach für natürlich gegeben. Dass dem nicht so ist, zeigt schon der Vergleich der eigenen Gefühle während einer Stunde auf dem Zahnarztstuhl und einer ebenso langen Zeitspanne in einem spannenden Kinofilm. Die abstrakt getaktete Zeit und die individuelle Erlebniszeit stehen in Spannung zueinander. Die individuelle und die gesellschaftliche Zeit treten oft genug in einen Konflikt. Lehrkräfte fordern Zeitdisziplin ein, während die Beschulten oft genug bewussten oder unbewussten Widerstand leisten, zu spät kommen, trödeln, die Zeit vergessen oder Termine nicht einhalten. Pädagogisches Ziel ist die individuelle Zeitkompetenz, sich den gesellschaftlichen Erwartungen ‚aus freien Stücken‘ zu unterwerfen und eine entsprechende Selbststeuerung zu erlernen. Der gesellschaftliche Umgang mit der Zeit soll so internalisiert werden, dass dieser zur ‚zweiten Natur‘ wird.² Ist dies unumgänglich, um in der modernen Gesellschaft integriert zu sein, so ist der individuelle Preis hoch und äußert sich im Gefühl des negativen Stresses. Dieser ist auch Schüler/innen meist gut vertraut.

1 Erich Kästner: Ansprache zum Schulbeginn, in: Erich Kästner Lesebuch, Zürich 1978, 11.

2 Vgl. Norbert Elias: Über die Zeit, Frankfurt 2000.

Jedem Zeitverständnis und den unterschiedlichen Zeitordnungen liegen weltanschauliche Entwicklungen zugrunde. Verschiedene Kulturen gehen verschieden mit der Zeit um. In der Deutung der Zeit verbirgt sich das jeweilige Weltverständnis. Insofern sind auch die religiöse Deutung und Gestaltung der Zeit Dimensionen, die in der Schule thematisiert werden sollten. Es geht um Mündigkeit im Verständnis der Zeit und im bewussten Umgang mit ihr. Auch die Kenntnis unserer kulturellen Traditionen etwa in Gestalt der Festzeiten, deren religiöser Ursprung mehr und mehr in Vergessenheit gerät, oder der eigenartige siebentägige Rhythmus der Woche, der dem vorherrschenden Dezimalsystem als Ordnungsgröße und der konsequenten Bewirtschaftung der Zeit entgegensteht, sollte ins Bewusstsein gehoben werden. Immerhin behauptet die Bibel, dass diese Ordnungen der Zeit dem Menschen um Gottes Willen gut täten.

In diesem Beitrag sollen einige Dimensionen der Zeit, wie sie sich aus der biblischen und christlichen Tradition ergeben, zum Nachdenken über die menschliche Zeitlichkeit, dem gesellschaftlichen Umgang mit der Zeit und zu einem kritischen Bewusstsein der eigenen Zeitgestaltung anregen. Dabei soll sowohl die kognitive Dimension, wie auch die leibliche Dimension unterschiedlicher Zeiterfahrungen in den Blick genommen werden. Da nur noch bei wenigen Schülern und Schülerinnen religiöse Zeiterfahrungen vorausgesetzt werden können, ist die performative Erfahrungsmöglichkeit von religiös gedeuteter und gestalteter Zeit ein didaktisches Gebot des Religionsunterrichts.

Ernst Cassirer beschreibt den menschlichen Zugang zur Wirklichkeit anhand unterschiedlicher symbolischer Formen wie Mythos, Religion, Sprache, Naturwissenschaft und Kunst.³ Diese können sich nicht gegenseitig ersetzen, sondern ergänzen den Blick auf die Wirklichkeit wie ein Kaleidoskop. Erst die Zusammenschau der verschiedenen Dimensionen von Welterschließung ergeben ein Ganzes. Das lässt sich beim Phänomen der Zeit exemplarisch zeigen, insofern mythische und religiöse Denkformen die Zeit sinnvoll qualifizieren.⁴ Die christliche Religion gibt der Zeit einen spezifischen Sinngehalt: von der

.....

3 Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Hamburg 2015.

4 Vgl. Cassirer 2000 (s. o. Anm. 3), 72.

Schöpfung bis zur Vollendung nicht nur des *Chronos*, sondern immer wieder gegenwärtig im *Kairos*.

1 Zeiterleben zwischen abstrakter und gelebter Zeit

Die Zeit ist ein Phänomen, das schwer zu erfassen ist, obgleich alles der Zeitlichkeit unterworfen ist. Gesellschaften koordinieren sich über abstrakte Zeitmessungen von der schlichten Tag-Nacht-Unterscheidung über Sonnenuhren bis hin zu den Atomuhren, deren Messungen heutzutage jedem Handy die Zeit geben. Je komplexer die Welt wird, desto unverzichtbarer ist diese präzise Koordination für Mensch und Maschine. Ebenso offenkundig ist jedoch, dass das innere Zeitempfinden des Menschen von seinen eigenen Rhythmen bestimmt wird, seien es die individuellen Biorhythmen und psychischen Dispositionen oder das emotionale Erleben zwischen Stress und Langeweile. Hinzu kommen die kulturellen Deutungen der Zeit, die sich in besonderen Tagen (Sonntag, Geburtstag, Neujahr, usw.), religiösen Festzeiten (Weihnachten, Ostern, Pfingsten) oder säkularen Schulferien manifestieren. Es gilt die Differenz von gemessener und gedeuteter Zeit, abstrakter physikalischer und einer als sinnvoll oder sinnlos erlebten Zeit bewusst zu machen.

1.1 Das Erleben von Zeit und Ewigkeit

Impuls 1: Wie erleben wir Zeit?

- Wie erlebst du Zeit? Wann spürst du Zeit?
- Wie empfindest du Zeit, wenn ...
 - ... du auf die Zahnbehandlung wartest?
 - ... du einen spannenden Kinofilm siehst?
 - ... du dich an einen unangenehmen Moment erinnerst?
 - ... du dich an ein schönes Erlebnis erinnerst?
 - ... du an die nächste Woche denkst?
 - ... du an die Zukunft deines Lebens denkst?
 - ... du an die Zukunft der Welt denkst?

Impuls 2: Was zeigt die Uhr an?

- Wie wird jeweils die Zeit gemessen? Vergleiche: Sonnenuntergang, Mondphasen, Jahresringe eines Baumes, Sanduhr, Kirchturmuhr, Stoppuhr, Digitale Uhr, ...
- Welche Symbole zeigen Zeit und Zeitlichkeit am treffendsten: Brennende Kerze, Kalender, Kreis, liegende Acht, Zeitstrahl, ...?
- Wieso wird Zeit mal als Kreis und mal als Zeitstrahl (linear) dargestellt?
- Das surrealistische Bild Salvador Dalis „Die Beständigkeit der Erinnerung“ (La persistencia de la memoria, 1931) wird auch als ‚Zerrinnende Zeit‘ oder ‚Weichen Uhren‘ bezeichnet. Inwiefern wird damit das Wesen der Zeit erfasst?

Impuls 3: Die Zeitdauer fühlen

- Hebe deine Hand für 15, 30 und 60 Sekunden.
- Probiere, wie lange du auf einem Bein stehen kannst.
- Wie kannst du Zeit sehen – hören – fühlen?

Impuls 4: Zwischen Zeitstress und Langeweile

- Wo erfährst du (negativen) Zeitstress? Wodurch entsteht Zeitstress?
- Wann erlebst du positiven Zeitstress (z. B. im Sport, beim Spiel, im Kino)?
- Hilft dir Termindruck, um mit einer Aufgabe fertig zu werden?
- Kann man Zeit sparen oder verläuft Zeit immer gleich?
- Wann vergeht Zeit schnell und wann langsam?
- Was ist der Unterschied zwischen ‚Langeweile‘ und ‚langer Weile‘?
- Was bedeutet: „Zeit verlieren“, „Zeit gewinnen“, „Zeit totschiessen“, „Zeit schenken“, „ein glücklicher Moment“, „eine Sternstunde“. Nenne Beispiele aus deinem Leben.

Impuls 5: Zwischen Zwängen und Freiheit

- Führe ein Zeittagebuch: *Eine Woche in meinem Leben*.
- Stelle dir einen Tag in völliger Zeitfreiheit vor – was würdest du tun und lassen?
- Stelle dir einen Tag ohne soziale Medien, Fernsehen oder Radio vor. Ist das eine verlockende Aussicht?
- Welche Rolle spielen moderne Medien (Handy, usw.) für unsere Zeitwahrnehmung?
Füllen sie die Zeit sinnvoll oder sind es *Zeitdiebe*?
- Wer bestimmt über deine Zeit?
- Entwirf einen alternativen Zeitplan: *Meine wunderbare Woche*.

Impuls 6: Die Zeit der Stille erfahren

Als eine gemeinsame Challenge der Klasse kann über mehrere Unterrichtsstunden hinweg eine Stilleübung gemacht werden, die mit 30 Sekunden beginnt und bis zu 4 Minuten 33 Sekunden Stille umfasst. Dazu kann die Komposition 4.33 („*four minutes*“) von John Cage präsentiert werden. Das ‚stille Musikstück‘ von 1952 reiht drei Sätze Stille (‚tacet‘) aneinander. Die Zeit der Stille, die allerdings wegen der Umweltgeräusche meist keine völlige Stille ist, ermöglicht eine Erfahrung von reiner Gegenwart. Für Schüler/innen ist sie eine Herausforderung, die aber in einer dauerberieselnden und lauten Umwelt als Wohltat entdeckt werden und zum Nachdenken über die unentwegte Geschäftigkeit anregen kann.

Impuls 7: Die Ewigkeit erahnen

Ein ungewöhnliches Projekt in Halberstadt gibt die Möglichkeit ‚Ewigkeit‘ zu erahnen, insofern dabei jeder menschliche Zeithorizont überschritten wird. In der Bucharth-Kirche Halberstadt wird seit dem Jahr 2000 ein Musikstück des amerikanischen Komponisten John Cage (1912–1992) aufgeführt, das den Titel „*As long as possible*“ trägt. Die Aufführung ist auf 639 Jahre hin angelegt und soll die Zeitspanne seit der Einweihung der ersten Großorgel der Welt im

Halberstädter Dom im Jahr 1361 spiegeln. Das bedeutet, dass das Werk erst am 4. September im Jahr 2640 vollendet sein wird. Durch die überlange Dehnung der Komposition lassen sich vor Ort nur einzelne Töne aber keine Melodie hören. Das überschreitet die menschliche Wahrnehmungsmöglichkeit. Insofern ist es vor allem ein reizvolles Gedankenexperiment, das zur Reflexion über Ewigkeit Anlass geben kann. Auch die Lektüre der Stiftertafel für jedes Jahr gibt vielerlei originelle Denkanstöße zu Zeit und Ewigkeit.⁵ Trotz der schier unendlichen Dauer ist damit jedoch nur ein begrenzter und keineswegs ewiger Zeithorizont gegeben.

Impuls 8: Gedeutete Zeit – sinnvolle Zeit

- Stell dir vor, du wärst am 31.12.2025 an einem einsamen Ort in einem unbewohnten Bergtal. Du hast kein Handy, Fernseher oder eine Uhr. Woran erkennst du, dass ein neues Jahr beginnt?
- Du bist auf einer tagelangen Tour durch den Urwald. Du hast keine Uhr oder Handy dabei und hast vergessen, welcher Wochentag ist. Woran erkennst du in der Natur, dass Sonntag ist?⁶
- Woran sieht man in der Natur ohne Uhr, dass ein neues Jahr begonnen hat?
- Stelle dir vor, jemand ist am 29. Februar 2012 geboren (kein Schaltjahr). Stelle dir vor, dieser Mensch hat seinen eigenen Geburtstag vergessen und alle anderen haben es auch vergessen, sodass sich niemand an seinen Geburtstag erinnert und ihm gratuliert. Hat diese Person im Jahr 2026 Geburtstag?
- Was macht einen bestimmten Kalendertag zu einem *Geburtstag*?

.....
5 Vgl. www.aslsp.org.

6 Vgl. Daniel Defoes Roman Robinson Crusoe, in dem ein Mensch in Einsamkeit bewusst die Tage zählt, um im kollektiven religiösen Wochenrhythmus zu bleiben und insbesondere den Sonntag heiligen zu können. Siehe dazu: Andreas Hinz, *Zeit als Bildungsaufgabe in theologischer Perspektive*, Münster 2003, 100f – Exkurs: Robinson Crusoe und die Fiktion der natürlichen Zeit.

1.2 Wenn mich niemand danach fragt ... – Theologisch-philosophische Reflexion der Zeit nach Augustins Confessiones

Augustin von Hippo (354–430 n. Chr.) entwickelt in seinen Confessiones ein Zeitverständnis, auf das in der Philosophiegeschichte immer wieder Bezug genommen wird, da er die physikalische Betrachtung der Zeit durch eine subjektive Perspektive vertieft. Augustin fragt nach dem Wesen der Zeit und der existenzialen Dimension der Zeitlichkeit des Menschen. Die Problematik im Zeitverständnis zeigt sich für ihn in der *Seins*-Qualität von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. Während das Vergangene nicht mehr und das künftige noch nicht ist, hat nur die im Grunde ausdehnungslose Gegenwart *Sein*. *Sein* kommt der Zeit somit nur gegenwärtig in der menschlichen Seele als Erinnerung (*memoria*) oder Erwartung (*expectatio*) zu. „*In dir also, mein Geist, messe ich die Zeiten.*“⁷ Zeit ist insofern vor allem ein Bewusstseinsphänomen, das sich der Schöpfung Gottes verdankt. Die Thematisierung von Augustins Zeitverständnis verdeutlicht die Subjektivität im Bewusstsein und in der Wahrnehmung von Zeit.

Impuls 1:

„Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es jemanden auf seine Frage hin erklären will, weiß ich es nicht.“

- Warum lässt sich Zeit nicht unmittelbar wahrnehmen?
- Woran ist Zeit mittelbar wahrnehmbar?

Impuls 2:

„Zukünftiges und Vergangenes sind nicht; die Behauptung, es gebe drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, trifft nicht im strengen

.....
7 Folgende Augustin-Zitate nach Kurt Flasch: Augustinus von Hippo, das XI. Buch der Confessiones – historisch-philosophische Studie, Frankfurt 1993.

Sinne zu. Im strengen Sinne müsste man wohl sagen: Es gibt drei Zeiten, die Gegenwart von Vergangenem, die Gegenwart von Gegenwärtigem und die Gegenwart von Zukünftigem. Denn diese drei sind in der Seele in einem gewissen Sinne, und anderswo finde ich sie nicht: die Gegenwart des Vergangenen als Erinnern, die Gegenwart des Gegenwärtigen als Anschauen, die Gegenwart des Zukünftigen als Erwarten. [...] Zweifellos existiert Zukünftiges noch nicht, aber im Geist existiert die Erwartung zukünftiger Dinge. Zweifellos existiert das Vergangene nicht mehr, aber im Geist existiert noch die Erinnerung ans Vergangene. Zweifellos bildet die Gegenwart keinen Zeitraum, da sie im Augenblick vorbeigeht, aber was dauert, ist das aufmerksame Erfassen des Gegenwärtigen, durch das hindurch das Kommende übergeht ins Abwesende.“

- Welche Erfahrung hast Du mit Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart?
- Inwiefern prägen Vergangenheit oder Zukunft deine persönliche und unsere gemeinsame Gegenwart?

Impuls 3:

„Herr, dein ist die Ewigkeit.“ – „Dir gehört der Tag, und dir gehört die Nacht; auf deinen Wink hin fliegen die Augenblicke vorbei.“ – „Denn zu dir hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir.“

- Ändern diese Glaubenssätze das Verständnis und den Umgang mit der eigenen Zeit?
- Bedeuten sie, dass man die Zeit intensiver nutzen sollte oder geben sie eine größere Gelassenheit im Leben?

2 Die religiöse Dimension der Zeit

Das Nachdenken über den Menschen führt unweigerlich zu seiner Zeitlichkeit. Wer lebt, hat Zeit. Zeit ist theologisch gesehen eine Schöpfungsgabe. Die menschliche Aufgabe ist es, sie *zu bebauen und zu bewahren* (Gen 2,15). Es ist die biblische Weisheit, die Zeit durch den bewussten Wechsel von Tun und Lassen zu qualifizieren: Sechs Tage, um die Welt zu gestalten und zu arbeiten neben einem Tag, das Dasein genießen. Die 7 Tage-Woche verdankt sich der biblischen Zeitordnung, nicht einer Vorgabe der Natur. Ein freier Tag für alle, Männer, Frauen, Kinder, Freie und Sklaven ist eine bedeutende soziale Errungenschaft. Nicht wenige Menschen müssen auch heutzutage pausenlos arbeiten, die einen aus wirtschaftlicher Not, die anderen aus innerer Ruhelosigkeit. Die gegenwärtige Auflösung der kollektiven Zeiten in individuell zu verantwortende Zeit bringt ambivalente Folgen mit sich. Einerseits entsteht mehr Zeitfreiheit, weil Aufgaben nach eigener Zeiteinteilung erfüllt werden können. Andererseits aber wird tendenziell eine ständige Erreichbarkeit erwartet und fällt die Abgrenzung von fremden und eigenen Erwartungen schwer. Maß und Ziel muss nun jeder für sich selbst finden und wird dabei oftmals überfordert. Insofern sind Zeitordnungen, die Rhythmen vorgeben, eine große Hilfe. Freie Zeit, in der nur das Dasein genossen wird, ist eine Wohltat, der nach biblischer Überzeugung jedem Menschen regelmäßig zusteht. Es sind daneben die Festzeiten, die kollektive Rhythmen vorgeben. In ihnen unterbrechen regelmäßig wiederkehrende, zyklische Zeiten die linear ablaufende Zeit und qualifizieren sie. Weihnachten, Ostern, Pfingsten als religiös bedeutsame Zeiten im Jahreslauf, der Sonntag als wöchentlicher Feiertag laden ein, den Alltag zu transzendieren. Sie erweitern den Horizont über die alltägliche Zeit hinaus. Es birgt ihren guten Sinn, dass sie ursprünglich von Kommerz und Erwerbsarbeit freigehalten wurden. Der gesellschaftliche Druck zu einer unbeschränkten Bewirtschaftung der Zeit will dies nicht mehr zulassen und der konsumfixierte Mensch empfindet Zeiten, zu denen er nicht kaufen kann, als Einschränkung. Neben der Reflexion dieses Zusammenhangs von Zeitfreiheit und äußerem und innerem Zwang sowie dem ökonomisierten Umgang mit der Zeit, gilt es auch Erfahrungen mit religiöser Zeiterfahrung zu ermöglichen, um deren Freiheitspotenzial zu entdecken.

2.1 Auszeiten, um Gottes und der Menschen Willen – Der biblische Sabbat und der christliche Sonntag

Wer lebt, hat Zeit. Wir leben in der Zeit. Das Leben ist zeitlich begrenzt. Auch die Welt ist zeitlich. Während der Wechsel von Tag und Nacht, der Mondumlauf und das Sonnenjahr eine zyklische Zeitordnung der Natur geben, ist die biblische Rhythmisierung und Qualifizierung der Wochentage eine kulturelle Entscheidung, die weltumspannend zur Sieben-Tage-Woche geführt hat.⁸ In der christlichen Tradition begann die Woche mit dem 1. Tag der Woche (‚Schaffung des Lichts‘), der als Tag der Auferstehung Christi und somit der ‚Neuschöpfung‘ den Sonntag als Tag der Ruhe an den Beginn stellte.⁹

Das Internet kennt keine zeitlichen Rhythmen. Es ist rund um die Uhr verfügbar und hat in sich keinen Anfang und kein Ende. Es fehlt jegliche Grenze und verschlingt so die Zeit ihrer Nutzer ohne jedes Maß. Damit wachsen die ‚digital natives‘ von Anbeginn ihres Online-Lebens auf. Das Handy auszumachen ist eine Zumutung, die zwar in der Schule meist eingefordert wird, doch ohne äußeren Zwang fällt die Selbstbegrenzung schwer. Die räumliche und zeitliche Freiheit, die durch die neuen Medien gegeben ist, etwa durch das Homeoffice, stehen immer in der Gefahr der Entgrenzung und (Selbst-) Ausbeutung. Die Theologie des Sabbats kann deshalb zur Reflexion menschengerechter Zeitrhythmen beitragen. Nicht der Mensch, sondern der Sabbat ist in biblischer Sicht die ‚Krone der Schöpfung‘. Als geheiligte Zeit soll der eine Tag jedem äußeren Nutzen entzogen sein. Arm und Reich, Herrscher und Beherrschte, Männer, Frauen und Kinder, niemand darf und muss arbeiten. Genuss des Daseins, das ist alles. Dieser Sinn des Sabbat als unbeschwerte Zeit der Freude am Dasein sollte auch dem christlichen Sonntag zur Inspiration werden.

8 Den antichristlichen französischen und russischen Revolutionären war dieser religiöse Ursprung so bewusst, dass sie eine dem Dezimalsystem entsprechende 10-Tage-Woche durchzusetzen versuchten.

9 Erst 1976 wurde im bürgerlichen Kalender der Montag als 1. Tag der Woche staatlich festgelegt.

Impulse:

- Teile die 365 Tage des Jahres in sinnvolle Zeitabschnitte ein.
- Wäre es im Blick auf das Dezimalsystem nicht sinnvoller, eine 10 Tage-Woche einzuführen?
- Woran erkennt man in der Natur, welcher Wochentag jeweils ist?
- Welchen Sinn macht es, wenn nicht alle Tage gleich sind und es gemeinschaftliche Rhythmen gibt. Welche Vorteile haben gemeinsame Zeiten aller?
- Vergleiche die schöpfungstheologische Begründung des Sabbats in Ex 20,11 bzw. Gen 2,3 mit der sozialetischen, befreiungstheologischen in Dtn 5,14 f.
- Welche Impulse kann die sozialetische Begründung des Sabbats für die heutige Gesellschaft bei uns und weltweit geben?
- Welchen Sinn könnte sich aus der qualifizierten Rhythmisierung der Zeit für die als göttliche Schöpfung gedeutete Natur ergeben?
- „*Der Sabbat ist um des Menschen willen da.*“ (Mk 2,27) – Was sollte an einem gemeinsamen freien Tag getan und was gelassen werden, damit er im Sinne Jesu dem Wohl des Menschen dient?
- Wie sieht ein erholsamer, wohltuender und erfüllter freier Tag für dich aus?
- Hältst du Nichtstun aus?
- In der christlichen Tradition beginnt die Woche mit dem Sonntag. Erst auf den freien Tag folgt die Arbeitswoche. Heute ist der Sonntag am Ende der Woche. Welchen Unterschied macht diese veränderte Reihenfolge für das Verständnis des Menschseins?

2.2 Zeit des Menschen und Zeit Gottes in der Perspektive der Psalmen

Psalmen eignen sich besonders für einen lebensnahen Zugang zur religiösen Dimension der Welt, weil sie menschliche Emotionen und Grunderfahrungen im Lichte Gottes reflektieren. Das gilt insbesondere auch für die Zeit. Mit vielfältigen didaktischen Methoden (musikalisch, bildnerisch, Standbilder,

Nachdichtungen, usw.) können Psalmworte unmittelbar zum theologischen Nachdenken anregen.¹⁰ Die Psalmen geben eine Sprache für elementare Erfahrungen, die sich in der Klage über Vergänglichkeit, Bitte um Sinn, Dank für erfüllte Zeit und Vertrauen in Gottes Ewigkeit ausdrücken. In den Psalmen wird Zeit als Geschenk, Aufgabe und Grenze im Bezug zu Gott der als der *Ewige* da ist, gesehen. Die menschliche Zeit ist flüchtig und begrenzt, während die göttliche Zeit als beständig und heilvoll gedeutet wird.

Impuls 1: Die Ewigkeit Gottes als Ziel und Vollendung der Zeit

Gott ist außerhalb der menschlichen Zeitmaße, während der Mensch innerhalb der Zeit altert, vergeht, leidet und hofft. Gottes Ewigkeit relativiert menschliche Maßstäbe und ruft zur Demut und Besinnung. Die menschliche Zeit erhält ihren Sinn erst in Beziehung zur Ewigkeit Gottes als Vollendung der Zeit. Gottes Barmherzigkeit ist zeitübergreifend und umfasst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Gottes Treue ist die Konstante im Wandel menschlicher Zeit.

Ehe die Berge wurden ... bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit. (Psalm 90,2)

Du bleibst, sie vergehen ... Deine Jahre nehmen kein Ende. (Psalm 102,26–28)

Denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Wache in der Nacht. (Psalm 90,4)

Dennoch bleibe ich stets an dir; denn du hältst mich bei meiner rechten Hand [...] Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde. (Psalm 73,23–26)

Denn seine Güte währet ewiglich. (Psalm 136)

- Macht dir der Gedanke an die Ewigkeit Gottes Angst?
- Welcher Trost kann aus dem Glauben an Gottes Ewigkeit kommen?

.....
¹⁰ Vgl. Ingo Baldermann: Art. Psalmen, in: Zimmermann, Mirjam u. a. (Hg.): Handbuch der Bibeldidaktik, Tübingen 2018, 149–155.

- Zeichne ein Bild, in dem die menschliche Zeitlichkeit von der Ewigkeit Gottes gehalten ist.

Impuls 2: Die Begrenztheit menschlicher Zeit

Herr, lehre mich, dass es ein Ende mit mir haben muss ... Siehe, meine Tage sind eine Handbreit bei dir. (Psalm 39,5–6)

Unser Leben währet siebzig Jahre ... und wenn's köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit (Psalm 90,10)

Meine Tage sind dahin wie Schatten, und ich verdorre wie Gras. (Psalm 102,12)

Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden. (Psalm 90,12)

- Nur der Mensch weiß, dass sein Leben begrenzt ist.
Was bedeutet dieses Wissen für das eigene Leben?
- Wie können wir bewusst leben und klug und weise mit der Zeit umgehen?

Impuls 3: Die Gegenwart als Ort der Gottesbegegnung

Gott ist zu jeder Zeit gegenwärtig, sodass jede Zeit zum Kairos der Gotteserfahrung werden kann. Die Theologie der Psalmen ist nicht nur rückblickend oder vorausschauend, sondern existenziell gegenwärtig. In Klage- und Vertrauenspsalmen ist die Zukunft offen, aber von Hoffnung auf Gottes Eingreifen geprägt. Zeit wird nicht nur als chronologischer Ablauf, sondern als qualifizierter Beziehungsraum zwischen Mensch und Gott verstanden. Auch die dunklen Zeiten gehören zu dieser Beziehung. In vielen Klagepsalmen wird die subjektive Erfahrung von „verzögerter Zeit“ und das Warten auf Gottes Gegenwart deutlich. Das „Wie lange?“ drückt die menschliche Erfahrung von ausgedehnter Leidenszeit aus. Auf die Klage folgt jedoch der Ausdruck des Vertrauens.

Dies ist der Tag, den der HERR macht; lasst uns freuen und fröhlich an ihm sein (Ps 118,24)

Befehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohlmachen
(Psalm 37,5)

*Herr, wie lange willst du mich so ganz vergessen? Wie lange verbirgst du
dein Angesicht vor mir?* (Ps 13,2)

*Ich traue aber darauf, dass du so gnädig bist; mein Herz freut sich, dass
du so gerne hilfst* (Ps 13,6)

Meine Zeit steht in deinen Händen (Ps 31,16)

- Gibt es auch heutzutage Erfahrungen der Nähe Gottes, sogenannte Kairos-Erfahrungen?
 - Welche Wirkung hat der Glaube an Gottes Gegenwart für das tägliche Leben?
 - Lässt sich aus dem Glauben an Gott Vertrauen auch in Notsituationen finden?
- Was ändert sich dadurch für den Einzelnen?

2.3 ,Geboren werden hat seine Zeit – sterben hat seine Zeit‘

Reflexion über die Zeit bedeutet auch, die Begrenztheit der Zeit ins Auge zu fassen. Das Leben ist begrenzt. Sterben und Tod sind unausweichlich. Es ist eine plausible These, dass die zunehmende Beschleunigung der Lebensprozesse seit Beginn der Neuzeit unter anderem auf dieser Angst vor der Zeitknappheit und dem Verlust einer transzendenten Hoffnung beruht. Immer mehr Ereignisse sollen in der wenigen Zeit ihren Platz haben, denn ‚das Leben ist die letzte Gelegenheit‘.¹¹

Die christliche Hoffnung hingegen vertraut darauf, dass die menschliche Zeit in Gottes Händen steht. Der österliche Glaube an die Auferstehung überschreitet infolgedessen die Zeitgrenze unseres Daseins. Darin kann ein Weg zu finden sein, der Atemlosigkeit des gehetzten, eiligen Lebens mit mehr Gelassenheit zu begegnen. Nur ein Fortschritt, der ein sinnvolles Ziel hat, ist wünschenswert. Beschleunigung an sich ist noch kein erstrebenswerter Wert.

.....

11 Vgl. Marianne Gronemeyer: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1996.

Impulse:

Ein jegliches hat seine Zeit, und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde: Geboren werden hat seine Zeit, sterben hat seine Zeit. (Kohélet 3,2)

Gott hat alles schön gemacht zu seiner Zeit, auch hat er die Ewigkeit in ihr Herz gelegt ... da merkte ich, dass es nichts Besseres dabei gibt als fröhlich sein ... in seinem Leben. (Kohélet 3,11 f.)

- Wie kann diese Einsicht des Kohélet mit Abschieden und Verlusten umzugehen einem Menschen helfen?
- Ordne Erfahrungen deines Lebens oder deiner Familie den gegensätzlichen Zeiterfahrungen aus Kohélet 3,1–8 zu.
- Kohélet sieht sich einerseits geborgen in einer göttlichen Ordnung der Zeit. Andererseits durchschaut er diese nur teilweise. Der Mensch lebt in einem Rhythmus, den er nicht selbst bestimmt und es gibt Ereignisse, die nicht planbar sind.
Wie gehst du mit der Nichtplanbarkeit des Lebens um?
Wie gewinnt Kohélet Vertrauen ins Leben obgleich er vieles nicht durchschaut?
- Wie kommt Kohélet dazu ‚fröhlich‘ zu sein?

2.4 Tun und Lassen zur rechten Zeit – Martha, Maria und der Samaritaner gehören zusammen

Kritisch und damit mündig werden im Blick auf die Zeit bedeutet, unterscheiden zu können, wann, was zu tun oder zu lassen ist. Es geht um die kluge Einschätzung dessen, was jeweils an der Zeit ist und wie das wahre und damit ewige Leben zu finden ist. In den biblischen Perikopen vom barmherzigen Samaritaner und der Erzählung von Maria und Martha (Lukas 10) wird dies zum Thema: Ein Mensch fällt unter die Räuber. Zwei fromme Männer eilen vorbei. Sie haben keine Zeit. Ein Samaritaner aber nimmt sich die Zeit. Er sieht, was an der Zeit ist und lässt sich von seinen eigentlichen Geschäften abhalten. Er ‚unterbricht‘ seine Geschäftsreise und schenkt dem Verletzten seine Zeit. Nach

dieser Parabel, die zum rechten Tun zur rechten Zeit auffordert, folgt eine Episode, in der es um das Lassen geht. Martha, die Fleißige, macht alles richtig. Schließlich sind Gastfreundschaft und die Sorge um das Wohl der Gäste eines der höchsten biblischen Gebote. Marthas Fehler ist nur, dass sie es nicht zur rechten Zeit tut. Sie verpasst den Kairos einer Zeit des Nachdenkens über das Leben und was Jesus dazu zu sagen hat. Maria hat diesmal den guten Teil erwählt. Ob sie sich nach der Zeit der gemeinsamen Reflexion dann gemeinsam mit Martha auch um die Gäste kümmert und ob die männlichen Jünger ebenfalls den Weg in die Küche finden, das wird nicht überliefert.

Impulse:

- Die Bibel unterscheidet zwischen der fortlaufenden Zeit (Chronos) und dem besonderen Augenblick (Kairos). Beschreibe den Kairos in den beiden biblischen Geschichten (Lukas 10). Warum werden Maria und der barmherzige Samariter für Jesus zum Vorbild, obwohl die Gastfreundschaft von Martha und die Frömmigkeit der Vorbeilaufenden außer Frage stehen?
- Wann ist es Zeit zum Nachdenken und wann Zeit zum Handeln? Gib Beispiele aus deinem und dem gesellschaftlichen Leben.

3 Die Zeit der Gesellschaft

3.1 *ora et labora* – Geistlich geordnete Zeit

Die klösterliche Welt dürfte den meisten Schüler/innen fremd sein. Und auch den Lehrkräften ist zumeist nicht bewusst, dass sich die Schule nicht nur bildungsgeschichtlich wesentlich den Klosterschulwesen verdankt, sondern auch strukturell eine enge Verwandtschaft besteht. Neben der Disziplinierung des Körpers durch das Sitzen im Chorgestühl und dem Gehorsam als Grundtugend ist vor allem das Einüben eines zeitlichen Rhythmus von Beten und Arbeiten (*ora et labora*) bzw. säkularisiert von kollektiven Lernphasen (Unter-

richtsstunden) und Pausen bis heute typisch für die Institution der Schule.¹² Eine (kirchengeschichtliche) Beschäftigung mit dem Mönchswesen könnte daher auch ein Anlass sein, über den Umgang mit Zeit nachzudenken. Es zeigt sich dabei die Ambivalenz eines bisweilen als zwanghaft erlebten Umgangs mit der Zeit zu der Wohltat einer begrenzten und mit den Pausenzeiten verlässlich strukturierten Zeit. Die Unterrichtsstunde hat ein festgelegtes Ende und ist damit berechenbar begrenzt.

Impulse:

- Welche Erfahrung von Zeit ermöglichen die täglichen Gebetszeiten und der Rhythmus von *ora et labora* für eine Klostersgemeinschaft?
- Welchen Sinn macht es, täglich mit Psalmen das menschliche Leben vor Gott zu meditieren?
- Kannst du dir ein zeitlich so straff geordnetes Leben vorstellen? Was wäre der Vorzug und was der Nachteil für das eigene Leben?
- Vergleiche die Zeitordnung des Klosters mit der Zeitordnung der Schule.

3.2 *Time is money* – Kritik der Ausbeutung der Zeit

Die Thematisierung der klösterlichen Lebensform kann auch dazu dienen, sich über die Ursprünge unserer Wirtschaftsweise klarer zu werden. Die systematische ‚Bewirtschaftung‘ der Zeit, wie sie die Klöster in der mittelalterlichen Welt etablierten, sind ein wichtiger Impuls für die kapitalistische Wirtschaftsform.¹³ Aus der Berufung zum Klosterleben wurde reformatorisch der Beruf des Einzelnen, der die Arbeit positiv konnotierte und über weitere, religiös geprägte Einflüsse (Pietismus, Calvinismus) zu dem fleißigen Individuum der modernen Industriegesellschaft führte. Die westliche Kultur wird durch die effiziente Bewirtschaftung der Zeit gekennzeichnet. Das soziale Medium des Geldes ist

.....
12 Reformpädagogisch orientierte Schulen weichen von dieser kollektiven Zeitordnung oftmals ab, in dem es den individuellen Zeitrhythmen mehr Raum gibt (z. B. Montessori-Pädagogik).

13 Vgl. Max Weber: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen 1988.

eng mit der wirtschaftlichen Nutzung der Zeit verknüpft. Nunmehr ist die Individualisierung des säkularisierten Arbeitsethos so weit fortgeschritten, dass wir selbstständig die Zeitkonflikte verantworten müssen. Leitend ist dabei das Effizienzkriterium, das mittlerweile auch für die Freizeit leitend geworden ist.

Impulse:

- „*Time is money*“ ist der Leitspruch moderner Gesellschaften.
Sind Zeiten des Nichtstuns und der Stille vergeudete, nutzlose Zeit?
- Im Mittelalter war es verboten, Zinsen zu nehmen. Zinsen entstehen dadurch, dass Geld auf Zeit verliehen wird. Die mittelalterlichen Theologen meinten, Zeit ist eine Gabe Gottes und deshalb darf sie nicht bewirtschaftet werden.
Was hältst du von diesem Gedanken?
- Wie beurteilst du Arbeitszeit im Verhältnis zur freien Zeit?
- Bedeutet die sogenannte „Work-Life-Balance“, dass die Arbeitszeit keine sinnvolle Lebenszeit ist?
- Schweigen und Stille sind Merkmale von kontemplativen Orden wie den Trappisten oder Karthäusern. Neben dem Kennenlernen dieser monastischen Traditionen können eigene Stilleübungen eine Annäherung zu diesem ‚verschwenderischen‘ Zeitumgang ermöglichen.

3.3 Zeitordnungen und Macht

Zeitordnungen sind Herrschaftsordnungen. Wer über die Zeit anderer verfügt, dokumentiert damit seine Macht. Unser heutiger Kalender verdankt sich den Entscheidungen des römischen Kaisers Julius Cäsar, modifiziert durch die Neuordnung im 16. Jahrhundert unter Papst Gregor XIII. (1582). Heutzutage verfügen demokratische Parlamente über Feiertage und die Sommerzeit. Auch in der alltäglichen Zeitordnung zeigt sich, wer über die Zeit anderer bestimmen und wer für sich Zeitfreiheit beanspruchen kann. Mit der allgemeinen Schulpflicht verfügt der Staat über die Zeit der Heranwachsenden zu ihrem und seinem Besten. Gleichwohl sind Zeitkonflikte vorprogrammiert, etwa wenn Eltern die Ferienzeiten entsprechend der Flugpläne ausweiten oder

wenn Schüler/innen sich der vorgesehenen Schulzeiten nicht anpassen wollen. Es ist ein alltäglicher kleiner Machtkonflikt, wann die Unterrichtsstunde beginnen kann und wer über das Ende bestimmt. Als öffentliche Institution hat die Schule eine klare zeitliche Struktur. Sie beginnt morgens pünktlich und endet mittags oder nachmittags pünktlich. Üblicherweise teilt sie das Unterrichtsgeschehen in 45 oder 90 Minuten-Takte und ermöglicht so ein genau geregeltes und planbares Lernen. Die Lehrpläne geben vor, was in den jeweiligen Klassenstufen in der begrenzten Zeit vermittelt werden soll, und es ist die Aufgabe der Lehrenden, dass die Schüler die vorgeschriebenen Lernziele erreichen. Die Ähnlichkeiten mit Eisenbahnfahrplänen sind offenkundig. Freilich, hier wie dort kommt es zu Verspätungen. Menschen sind keine technischen Systeme. Sie haben unkalkulierbare Eigenzeiten. Lernen ist ein individueller Prozess, der bei jedem Menschen seine je eigene Zeit braucht. Es gibt ‚sensible Phasen‘ (Maria Montessori), in denen bestimmte kognitive Aufgaben besonders gut gelernt werden können. Individuell gibt es auch im Laufe eines Tages unterschiedliche Aufmerksamkeitsphasen, sei es aus Gründen des Biorhythmus (‚Lerchen und Nachtigallen singen nicht gleichzeitig‘), persönlicher Befindlichkeiten oder bestimmter Vorkommnisse, die Zeit und Aufmerksamkeit für sich einfordern. Schule nimmt strukturell darauf wenig Rücksicht. Differenzierte und individualisierte Lernformen ermöglichen in einem gewissen Rahmen eine Orientierung an unterschiedlichen Zeitbedürfnissen. Darin liegt die Stärke von selbstgesteuerten Lernprozessen. Je mehr im Schulalltag darauf Rücksicht genommen werden kann, desto größer wird der Lernerfolg sein.

Impulse

- Was bedeutet für dich der Wechsel von Sommerzeit und Winterzeit? Wer entscheidet über den Wechsel oder die Abschaffung?
- Wer legt den Stundenplan fest? Wer beendet die Stunde?
- Wäre Lernen leichter, wenn du frei entscheiden könntest, wann und wie lange du jeweils lernen müsstest. Wie müsste die Zeit in der Schule für dich organisiert werden?

- Warum und wozu soll man pünktlich sein? Wer kann wen warten lassen?
- Wer bestimmt über deine Freizeit? Du oder dein Handy?
- Machen soziale Medien frei oder unfrei?

4 Zeiterfahrung im Religionsunterricht und im Schulleben

Die Schule beansprucht einen erheblichen Teil der Lebenszeit der Heranwachsenden. Zunehmend strukturiert die Institution annähernd den ganzen Tag der Schüler. Deshalb ist es auch ihre demokratische Pflicht, unterschiedlichen Zeiterfahrungen Raum zu geben. Originär wird in der Schule vor allem der instrumentelle Umgang mit der Zeit eingeübt. Die Dimension der Zeit als unverfügbarem Geschenk wird so nicht mehr erfahrbar. Insofern ist die Forderung, in der Schulzeit auch Zeit für liturgische Formen und Gottesdienste einzuräumen, weniger ein kirchliches Interesse als vielmehr das Recht der Heranwachsenden, mehrdimensionale Erfahrungen von Zeit und Zeitlichkeit machen zu können. Nur wer die Erfahrung geschenkter Zeit immer wieder machen kann, wird auch menschliche Maße im Gebrauch der chronometrisch getakteten und ökonomisch genutzten Zeit finden. So gesehen wird auch die zwecklose Zeit der Liturgie ihren gesellschaftlichen Wert für alle entfalten. Vor allem aber sollte das Recht des Kindes auf vielfältige Bildung seiner menschlichen Möglichkeiten, ein Argument sein, für das auch nicht religiös orientierte Pädagogen offen sein müssten. Das Begehen christlicher Festzeiten im Jahreslauf in Schulgottesdiensten ist vielfach noch gute Tradition. Sie ermöglichen die Erfahrung einer anderen Dimension von Zeit. Liturgische Zeiten sind qualitativ anders. Sie entziehen sich der allgemeinen Nutzenmaximierung. In ihrer Zweckfreiheit entfaltet sich ihr Sinn. Sich Zeiten zu leisten, die nicht effizienzsteigernd sind, das könnte, insbesondere für den Religionsunterricht, eine bleibende Aufgabe sein und sein Beitrag zu einem guten Schulleben. Zeiten der Stille, Zeiten des Gebets als Angebote, die Alltagszeit zu unterbrechen, lassen sich mit guten Gründen auch im wöchentlichen Unterricht einfügen. Es gilt Zeiträume zu schaffen,

die nicht dem linearen, an Effizienz orientiertem Zeitdiktat unterworfen sind, sondern die Möglichkeit eröffnen, sich dem Geheimnis des Lebens zu öffnen. Auch wenn es nur kleine Zeitinseln sein werden, so können diese Auszeiten inspirieren.¹⁴

4.1 Zeiterfahrung im Religionsunterricht

Die Reflexion darauf, wie in der Schule und in den einzelnen Schulstunden mit der Zeit der Heranwachsenden umgegangen wird, welche Erfahrungen sie mit der Zeit machen können und wie eine bewusste Zeitgestaltung didaktisch zum Tragen kommt, sollte Thema aller Fächer sein. Der Religionsunterricht kann spezifische Impulse mit einbringen. Als Stichworte mögen hier die didaktisch bedeutsamen impliziten Zeiterfahrungen genannt sein wie Zeitlassen, Verlangsamung, Wiederholung und die Lange Weile (nicht zu verwechseln mit Langeweile). Beispielsweise dient eine gründliche, aufmerksame Bildbetrachtung der Erfahrung des Verweilens in der Zeit. Auch das bewusste Hören eines längeren Musikstücks oder das repetierende Singen von Taizé-Liedern können meditative Zeiterfahrungen sein.

Aus Angst vor religiöser Überwältigung oder aus Mangel an persönlichem Zugang der Lehrperson wird den Schülern die Möglichkeit zum Gebet oftmals vorenthalten. Es ist aber gerade die Chance des konfessionellen Unterrichts, Zeiträume für Gebet zu schaffen. Die Scheu hat mit dem Missbrauch des Schulgebets zu tun und im Überwältigungsgebot seinen Grund. Zweifellos ist die seelische Intimsphäre der Schüler unbedingt zu achten, doch sollte Religionsfreiheit auch bedeuten, von seiner Religion praktischen Gebrauch machen zu können. Entscheidend bleiben dabei die individuelle Freiheit und das pädagogische Taktgefühl.

.....
14 Vgl. Andreas Hinz: Die Zeit der Liturgie und die Zeit der Schule – Impulse für eine mehrdimensionale Zeitlichkeit, in: Lebendige Katechese, 24 (2002), 32–34.

4.2 Orte und Auszeiten, um Zeit bewusst zu begehen

Für religiöse Erfahrung der Zeit bedarf es äußerer Voraussetzungen. ‚*Räume der Stille*‘ zeigen ein Bewusstsein dafür, dass trotz vorherrschender Effizienzzwängen dem Menschen Raum für Zweckfreies, aber dennoch Sinnvolles eingeräumt wird. Die Gestaltung eines Raumes der Stille kann auch zu einem interkonfessionellen oder interreligiösen Projekt werden, das auch für konfessionslose Schüler/innen attraktiv sein kann.

Gottesdienste am Schuljahresanfang oder vor den Ferien rhythmisieren und qualifizieren die lineare Zeit ebenso wie gottesdienstliche Feiern der kirchlichen Feste (Weihnachten, Ostern, Pfingsten). Es sind Gelegenheiten, über das eigene Leben im Horizont Gottes nachzudenken und den eigenen Zeithorizont zu weiten. Neben diesen planbaren ‚Auszeiten‘ im unruhigen Getriebe der schulischen Zeitbewirtschaftung gibt es auch dramatische Ereignisse, die eine Unterbrechung der linearen Zeitnutzung um der Seele der Menschen willen erforderlich machen. Unglücksfälle und Ereignisse, die die Schulgemeinschaft besonders betreffen, bedürfen einer Unterbrechung des Alltags. Liturgische Andachten und Gottesdienste sind dann Räume, die die menschliche Zeit in den Horizont der göttlichen Dimension stellen und so ein Ort des Trostes werden können.

Die Autorinnen und Autoren

Dr. *Katja Boehme*, Jg. 1961, war bis 2025 Professorin für Katholische Theologie/Religionspädagogik am Institut für Philosophie und Theologie der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. Schwerpunkt: Modellierung des interreligiösfächerkooperierenden Begegnungslernens.

Dr. *Yauheniya Danilovich*, Jg. 1983, ist Universitätsassistentin am Institut für Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Forschungsschwerpunkte: Christlich-orthodoxe Religionspädagogik, orthodoxe religiöse Bildung in der Diaspora, Mehrsprachigkeit und religiöse Bildung, konfessionelle Kooperation.

Michael Engler ist Architekt und leitet das Referat Bau und Immobilien der Schulstiftung der Erzdiözese Freiburg im Breisgau.

Elke Hessel, Jg. 1956, Studium der Erziehungswissenschaft, Kunsterziehung in Düsseldorf sowie Klassisches Tibetisch in Bonn. Autorin und Referentin mit Schwerpunkt tibetische Kultur, Ikonographie und Geschichte des tantrischen Buddhismus, 15 Jahre lang Vorständin des Tibethaus Deutschland in Frankfurt und Leiterin der Sammlungen der Tibethaus Kulturstiftung.

Dr. *Andreas Hinz*, Jg. 1962, ist Schuldekan des Kirchenbezirks Leonberg und Mühlacker der Evangelischen Landeskirche in Württemberg.

Dr. *Naciye Kamçılı-Yildiz*, Jg. 1972, ist Juniorprofessorin für Islamische Religionspädagogik und ihre Fachdidaktik am Institut für Islamische Theologie der Universität Paderborn. Forschungsgebiete: Professionalisierung von islamischen Religionslehrkräften und interreligiöses Lernen in Schule und Hochschule.

Prof. Dr. *Florian Kluger*, Jg. 1980, war 2016–2020 Professor für Liturgik, Dogmatik und Religionspädagogik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (KU), und ist seit 2021 Honorarprofessor an der KU, 2020–2023 Direktor und Geschäftsführer des Instituts für Soziale Berufe Ravensburg, seit 2022 Ständiger Diakon, seit 2023 Geschäftsführer und Stiftungsvorstand des Klosters Hegne am Bodensee.

Bruno Landthaler war bis 2024 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Jüdische Religionspädagogik der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg und ist als freier jüdischer Theologe und Publizist tätig.

Dr. *Andreas Luckner*, Jg. 1962, ist außerplanmäßiger Professor am Institut für Philosophie der Universität Stuttgart; Schwerpunkte seiner Arbeit liegen u. a. in der Befassung mit Martin Heidegger und Rudolf Steiner.

Andrea Mayer ist Diplom-Finanzwirtin und seit 2009 Geschäftsführerin der Schultiftung der Erzdiözese Freiburg im Breisgau.

Dr. *Anna Minta*, Jg. 1970, ist seit 2016 Professorin für Geschichte und Theorie der Architektur an der Katholischen Privat-Universität Linz. Aktuell forscht sie zu gemeinschaftsstiftenden Raumkonstruktionen und Sakralisierungsprozessen in der Architektur.

Dr. *Ulrich Riegel*, Jg. 1966, ist Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik am katholischen Seminar der Universität Siegen; einer seiner Schwerpunkte liegen auf empirischer Forschung zu Fragen religiöser Bildung in Schule und Gemeinde.

Dr. *Elisabeth Schilling*, Jg. 1970, ist Professorin für Sozialwissenschaften an der Hochschule für Polizei und öffentliche Verwaltung NRW, am Standort Bielefeld, Forschungsschwerpunkte: Zeit, Biografie, Diversität, Antisemitismus, Organisation.

Dr. *Isabel Schneider-Wölfinger*, Jg. 1961, ist Direktorin des Pädagogisch-Theologischen Instituts der Evangelischen Kirche im Rheinland in Wuppertal; Schwerpunkte liegen auf dem Philosophieren und Theologisieren mit Kindern und Jugendlichen, Bildung in der frühen Kindheit und Qualitätsdimensionen in Bildungsprozessen.

Dr. *Bernd Schröder*, Jg. 1965, ist Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen; Schwerpunkte liegen derzeit auf Lernkulturen in Judentum und Islam sowie Religionspädagogischer Ökumenik.

Efdal-Nur Tuğrul, Jg. 1994, ist nach Masterabschluss im Studienfach „Islamische Theologie“ an der Universität Osnabrück derzeit Promotionsstudentin am dortigen Institut für evangelische Theologie zum Thema Moscheepädagogik.

Dr. *Mirjam Zimmermann*, Jg. 1969, ist Professorin für Religionspädagogik und Fachdidaktik am evangelischen Seminar der Universität Siegen; ihre Schwerpunkte liegen auf der Didaktik und Methodik des Religionsunterrichts, insbesondere Bibeldidaktik, Kindertheologie und Arbeit mit Literatur im Religionsunterricht.

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE GESPRÄCHE ZWISCHEN JUDEN, CHRISTEN UND MUSLIMEN

- Bd. 1 Bernd Schröder/Harry Harun Behr/Daniel Krochmalnik (Hg.): Was ist ein guter Religionslehrer? Antworten von Juden, Christen und Muslimen. 248 Seiten. ISBN 978-3-86596-231-7
- Bd. 2 Harry Harun Behr/Daniel Krochmalnik/Bernd Schröder (Hg.): Der andere Abraham. Theologische und didaktische Reflektionen eines Klassikers. 246 Seiten. ISBN 978-3-86596-357-4
- Bd. 3 Bernd Schröder/Harry Harun Behr/Daniel Krochmalnik (Hg.): „Du sollst Dir kein Bildnis machen ...“. 280 Seiten. ISBN 978-3-86596-478-6
- Bd. 4 Katja Boehme (Hg.): „Wer ist der Mensch?“ Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren. 286 Seiten. ISBN 978-3-86596-463-2
- Bd. 5 Daniel Krochmalnik/Katja Boehme/Harry Harun Behr/Bernd Schröder (Hg.): Gebet im Religionsunterricht in interreligiöser Perspektive. 300 Seiten. ISBN 978-3-7329-0056-5
- Bd. 6 Bernd Schröder/Harry Harun Behr/Katja Boehme/Daniel Krochmalnik (Hg.): Buchstabe und Geist. Vom Umgang mit Tora, Bibel und Koran im Religionsunterricht. 270 Seiten. ISBN 978-3-7329-0338-2
- Bd. 7 Harry Harun Behr/Katja Boehme/Bruno Landthaler/Bernd Schröder (Hg.): Zukunftsfähiger Religionsunterricht zwischen tradierter Lernkultur, jugendlicher Lebenswelt und religiöser Positionalität. 252 Seiten. ISBN 978-3-7329-0473-0
- Bd. 8 Bernd Schröder/Harry Harun Behr/Katja Boehme/Bruno Landthaler (Hg.): männlich/weiblich/divers – Resonanz und Spannung der Geschlechter in Judentum, Christentum und Islam. 214 Seiten. ISBN 978-3-7329-0893-6
- Bd. 9 Bernd Schröder/Naciye Kamçılı-Yıldız/Bruno Landthaler (Hg.): „Raum“ und „Zeit“ – geschenkt, geprägt, gestaltbar. Perspektiven aus Judentum, Christentum, Islam und Buddhismus. 346 Seiten. ISBN 978-3-7329-1233-9

Judentum, Christentum und Islam gestalten – wortwörtlich – Raum und Zeit: durch die Lage und Ausrichtung ihrer Sakralbauten wie auch durch ihre Kalender und täglichen Gebetszeiten. Darin ähneln sich die drei großen Religionen – und legen Raum und Zeit dennoch sehr unterschiedlich aus. Ihnen gegenüber stehen die Veränderungen der Moderne: Durch Globalisierung und Digitalisierung dynamisiert sich der Umgang mit Raum und Zeit rasant. Besonders für religiöse Menschen, aber auch für Kinder und Jugendliche, die ihr Verständnis von Raum und Zeit erst entwickeln, gehen mit dieser Beschleunigung große Herausforderungen einher. Dieser Band blickt daher interdisziplinär auf Raumkonzepte, Zeitvorstellungen und pädagogische wie didaktische Ansätze aus dem Judentum, Islam und Buddhismus sowie aus dem orthodoxen, katholischen und evangelischen Christentum. Die Beiträge aus den Bereichen Philosophie, Pädagogik und Soziologie, Theologie und Religionspädagogik bieten wertvolle Impulse zum Nachdenken über traditionelle und moderne Raum- und Zeitverständnisse im religiösen Kontext.

Dr. Bernd Schröder ist Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

Dr. Naciye Kamçılı-Yıldız ist Juniorprofessorin für Islamische Religionspädagogik und ihre Fachdidaktik am Institut für Islamische Theologie der Universität Paderborn.

Bruno Landthaler ist als freier jüdischer Theologe und Publizist tätig.

