

Funktionalistische Entsakralisierung? : zum Umgang der Reformierten mit "heiligen" Räumen

Autor(en): **Baschera, Luca**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **76 (2020)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-914131>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Funktionalistische Entsakralisierung?

Zum Umgang der Reformierten mit «heiligen» Räumen

1. Bilderentfernung, Bildersturm und «Whitewashing»

«Wir haben ze Zürich gar hälle Tempel; die Wänd sind hüpsch wyss!» So soll sich Huldrych Zwingli im Juni 1524 gegenüber dem Schaffhauser Ratsherrn Hans Stockar geäußert haben.¹ Er bezog sich dabei auf die Entfernung aller Bilder (Malereien und Statuen) sowie Antependien aus den Zürcher Kirchen, die gerade innerhalb einer einzigen Woche durchgeführt worden war. Die Bilderentfernung wurde per Ratsbeschluss am 15. Juni veranlasst² und mit Argumenten Zwinglis begründet: «Bilder» sollten «an allen Orten, wo sie verehrt werden», und damit als «Götzen» dienen, weggenommen werden, damit sich die Menschen ganz dem «lebendigen und wahren Gott» zuwandten und «alle Hilfe und Trost» bei Christus selbst suchten. Die im Zusammenhang solcher Bilder – d.h. mit ihrer Herstellung und ihrem Unterhalt – verwendeten Geldmittel sollten nun «den armen und bedürftigen Menschen» zugute kommen, denn nicht Statuen, sondern sie seien «allein wahre (Eben-)Bilder Gottes».³

Die Entfernung von Bildern und Statuen aus den Kirchen erfolgte in der Stadt Zürich somit friedlich und «fachkundig».⁴ Der Stadtrat konnte damit einen allgemeinen Bildersturm verhindern, obgleich es davor etwa in Höngg und Zollikon doch zu spontanen Bilderzerstörungen gekommen war.⁵

- 1 Zit. in: O. Farner: Huldrych Zwingli, Bd. 3: Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte, Zürich 1954, 490.
- 2 Vgl. Zürcher Kirchenordnungen 1520-1675, hg.v. E. Campi / Ph. Wälchli, Zürich 2011, Nr. 13.
- 3 P. Opitz: Ulrich Zwingli. Prophet – Ketzer – Pionier des Protestantismus, Zürich 2015, 58. Vgl. H. Bullinger: Kommentar zum Römerbrief, in: Heinrich Bullinger Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen. Röm – 1Kor – 2Kor, hg. v. L. Baschera, Zürich 2012, 15-226 (62,3f. [zu Röm 2,21-24]): «Quo vitio [sc. sacrilegio] hodie obnoxii sunt, qui vivum dei templum, pauperes, spoliant, manufactum vero ornant.»
- 4 Opitz: Zwingli (Anm. 3), 58.
- 5 P. Kamber: Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522-1525), Zürich 2010, 144-160; L.P. Wandel: Voracious Idols and Violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel, Cambridge 1995, 90-93.

Auch in Basel erfolgte die Entfernung von Bildern und Statuen aus den Kirchen im gleichen Jahr wie die offizielle Einführung der Reformation (1529), aber zu beidem wurde der Stadtrat regelrecht gezwungen, und zwar durch die Bevölkerung.

Seit 1522, als Johannes Oekolampad nach Basel gekommen war und seine Lehr- und Predigtstätigkeit aufgenommen hatte, hatten die Ideen der Reformation unter dem Klerus und in der Bevölkerung immer mehr an Boden gewonnen. Es blieben aber auch in Kirche und Politik entschiedene Gegner davon aktiv. So stiegen auch immer mehr die Spannungen zwischen der stets kleiner werdenden Gruppe von Anhängern Roms und der wachsenden Front der «Evangelischen». Letztlich wurde im Januar 1529 durch zwei Volksversammlungen einer Vorlage des Stadtrates zugestimmt, die Folgendes anordnete: Man solle künftig «alein das pur, clar evangelion, das heilig gottlich wort, in biblischer schrift begriffen» verkündigen; zugleich solle am ersten Sonntag nach Trinitatis (30. Mai) eine öffentliche Disputation abgehalten werden, um endgültig zu entscheiden, ob man die Messe behalten oder gänzlich abtun wolle.⁶ Damit schien endlich eine klare Entscheidung gefallen zu sein; bald stellte es sich jedoch heraus, dass keiner wirklich dafür sorgen wollte, dass man sich an die Beschlüsse hält. So durften beispielsweise die Gegner der Reformation weiterhin predigen.⁷ Die Spannung stieg somit weiter, bis es am Fastendienstag (dem Tag vor Aschermittwoch, 9. Februar 1529) zu Ausschreitungen kam: Die evangelisch ausgerichteten Zünfte besetzten den Marktplatz und die Tore der Stadt und begannen, auf den Rat Druck auszuüben. Da sich die Verhandlungen in die Länge zogen, kam es zum Gewaltausbruch: Zuerst das Münster, dann auch die Kirchen St. Peter, St. Alban und St. Ulrich wurden gestürmt und deren Inneneinrichtung (Statuen und Altäre) sowie liturgische Geräte stark beschädigt oder verbrannt. Mit diesem Gewaltausbruch konfrontiert, willigte der Rat am selben Tag ein, den Forderungen der evangelischen Partei Folge zu leisten. So wurde bereits auf dem darauffolgenden Sonntag (14. Februar) durch den ehemaligen Weihbischof Tilman Limperger (um 1455-1542)⁸ die erste evangelische Predigt im Münster gehalten und erstmals in deutscher Sprache gesungen.⁹ In der Folge wurden auch alle Altäre und Bildwerke aus den Basler Kirchen endgültig entfernt.

6 Vgl. E. Staehelin: *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Leipzig 1939, 470.

7 Vgl. Staehelin: *Lebenswerk* (Anm. 6), 471.

8 Vgl. C. Bosshart-Pflugger: *Art. Limperger, Tilman*, HLS VII, Basel 2008, 863.

9 Staehelin: *Lebenswerk* (Anm. 6), 477.

Die Entfernung der Bilder aus den Kirchen war wohl bis Ostern abgeschlossen, konnte doch im Reformationsmandat vom 1. April 1529 (Donnerstag in der Osterwoche) festgestellt werden: «Wir habend in unsern kilchen / zuo Statt und Land kein bilder / in ansehen / das die vornaher vil anreizung zuor abgoetterien geben.»¹⁰ Die Bilderentfernung wird zudem, ähnlich wie im Zürcher Bilderverbotsmandat, in Zusammenhang mit der Armenfürsorge gestellt, und zwar auch hier mit der Begründung, die Armen und Bedürftigen seien «die ware und lebendige bilder Gottes»¹¹. Einige Wochen später, in einem Brief an Willibald Pirckheimer (1470-1530)¹² vom 9. Mai, berichtete der in Basel ansässige Humanist Erasmus von Rotterdam seinerseits schwermütig: «Nicht eine einzige Statue ist mehr in Kirchen und Vorhallen, an den Fassaden und in den Klöstern. Alle Fresken sind mit Kalk geweißelt worden. Alles Brennbare ist ins Feuer geworfen, alles andere in Stücke zerhackt worden. Weder der Wert noch die Kunstfertigkeit der Objekte konnte bewirken, dass etwas verschont wurde»¹³. Erasmus übertreibt zwar, weil – wie immer noch zu sehen ist – etwa an den Aussenwänden des Münsters viele Bildwerke doch erhalten blieben. Allerdings ist dies nicht so sehr der weisen Einsicht der Befürworter der Reformation zu verdanken, sondern eher dem Widerstand des Stadtrates gegen auch später im 16. Jahrhundert immer wieder formulierte Wünsche nach gänzlicher «Reinigung» des Münsters und anderer Kirchen von jeglichen Bildern.¹⁴

Das Phänomen des protestantischen, insbesondere reformierten Ikonoklasmus ist in den vergangenen Jahrzehnten Gegenstand von zahlreichen Studien und Publikationen gewesen.¹⁵ An dieser Stelle sei besonders auf die Monographie

10 Basler Kirchenordnungen 1528-1675, hg.v. E. Campi / Ph. Wälchli, Zürich 2012, Nr. 3, 31,8f.

11 Basler Kirchenordnungen (Anm. 10), Nr. 3, 31,12; vgl. auch Stachelin: Lebenswerk (Anm. 6), 485.

12 Vgl. L. Domonkos: Art. Willibald Pirckheimer, ContEras III, Toronto 1987, 90-95.

13 Opus epistolarum Des[iderii] Erasmi Roterodami, hg.v. H.M. Allen / P.S. Allen, Bd. 8, Oxford 1934, Nr. 2158, 162,28-33: «Statuarum nihil relictum est, nec in templis nec in vestibulis nec in porticibus nec in monasteriis. Quidquid erat pictarum imaginum, calcea incrustura oblitum est. Quod erat capax ignis, in rogam coniectum est; quod secus, frustulatum comminutum. Nec pretium nec ars impetrauit vt cuiquam omnino parceretur.»

14 H.-R. Meier: «ursprünglich und stylgerecht» – Idealbilder bei der «Restauration» des Basler Münsters vom 12. bis zum 19. Jahrhundert, BZGAK 118 (2018) 23-43 (28).

15 Vgl. u.a. M. Aston: Broken Idols of the English Reformation, Cambridge 2016; Kamber: Reformation (Anm. 5); P. Blickle et al. (Hg.): Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte, München 2002; Wandel: Vor-

von Victoria George hingewiesen: *Whitewash and the New Aesthetic of the Protestant Reformation* (London 2012). George befasst sich mit der Praxis des Weiselsns, d.h. der Bemalung mit Kalkfarbe der Innenwände von Kirchen, und stellt sehr anregende Überlegungen zur Symbolik der Farbe Weiss und zu den nicht zuletzt theologischen Gründen an, die zu dieser Praxis führten.

Im Zentrum der folgenden Ausführungen wird allerdings nicht der reformierte Ikonoklasmus *per se*, sondern die Reflexion auf die Beschaffenheit des Kirchenraums in der reformierten Theologie des 16. Jahrhunderts stehen. Kann dem Kirchenraum aus reformierter Sicht überhaupt eine besondere Qualität zugesprochen werden? Oder unterscheidet er sich in keiner Weise von sonstigen Räumen? Und wenn von einer solchen besonderen Qualität doch gesprochen werden kann – oder sogar soll –, worin besteht sie? Wovon rührt sie her und kann sie als etwas aufgefasst werden, was dem Kirchenraum gleichsam anhaftet, selbst wenn in ihm gerade kein Gottesdienst gefeiert wird?

Diesen Fragen wird nachgegangen, indem hauptsächlich auf Schriften des Zürcher Theologen und Antistes Heinrich Bullinger (1504-1575)¹⁶ fokussiert wird. Nachdem er 1531 die Nachfolge Zwinglis in Zürich antrat, avancierte Bullinger rasch zu einer der Hauptgestalten im damaligen internationalen Protestantismus reformierter Prägung, wobei sein Einfluss in der Deutschschweiz freilich besonders stark war. Durch eine Beschäftigung mit seinen Schriften kann man insofern einen guten Einblick in das gewinnen, was zwischen den 1530er und 1560er Jahren unter Reformierten – bei aller Verschiedenheit in der Nuancierung bestimmter Details – doch als Konsens galt.

2. Entsakralisierung des Kirchenraumes

In seiner lateinischen Streitschrift gegen die Täufer aus dem Jahr 1535 schreibt Bullinger: «Was die Struktur und die Materie anbelangt, sind die Kirchengebäude keineswegs heiliger als jedes andere Haus.»¹⁷ In dieser knappen Aussage

acious Idols (Anm. 5).

- 16 Zu Leben und Werk Bullingers vgl. P. Opitz: Heinrich Bullinger (1504-1575), in: I. Dingel / V. Leppin (Hg.), *Das Reformatorenlexikon*, Darmstadt 2014, 82-90; zu dessen Theologie vgl. J. Staedtke: *Die Theologie des jungen Bullinger*, Zürich 1962; P. Opitz: *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den «Dekaden»*, Zürich 2004; W.P. Stephens: *The Theology of Heinrich Bullinger*, Göttingen 2019.
- 17 H. Bullinger: *Adversus omnia catabaptistarum prava dogmata*, Zürich: Christoph Froschauer d.Ä., 1535, 140r. Vgl. J. Staedtke (Hg.): *Heinrich Bullinger Bibliographie*, Bd. 1: *Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich Bullinger*, Zürich 1972, Nr. 29.

kommt in aller Deutlichkeit die negative Seite des reformierten Kirchenraumverständnisses zur Sprache. In Abgrenzung von der römisch-katholischen Auffassung des Kirchenraums als geweihten und somit als heiligen Ortes – d.h. als Ort mit einer ihm innewohnenden Heiligkeit – spricht Bullinger dem Kirchenraum eine solche Heiligkeit ab.¹⁸ Die Ablehnung der römisch-katholischen Vorstellung geht wiederum auf Bullingers Bibelexegese zurück. Denn an verschiedenen Stellen im paulinischen Corpus etwa und ganz besonders bei II Kor 6,16 werden nicht Orte oder Gebäude, sondern die Gläubigen selbst und nur sie als «Tempel Gottes» bezeichnet. Dies zeigt für Bullinger wiederum, dass im engeren Sinn nur die Gläubigen als heilig gelten dürfen, und zwar deshalb, weil sie «durch den Glauben Christus geweiht» sind (*Christo per fidem dedicati*),¹⁹ wobei diese ihre Weihe im Handeln Gottes am Menschen ihren alleinigen Grund hat. Heilig können nur Menschen sein, und zwar diejenigen, die Gott mit Christus wie Glieder an dessen Leib verbindet.

Zugleich betont Bullinger, dass diese Heiligkeit, die an sich nicht durch den Menschen zustande gekommen ist, dennoch nicht ohne sein Zutun bestehen bleiben kann. Dass der Mensch nach dem Wort des Paulus im Brief an die Philipper «mit Furcht und Zittern auf seine Rettung hin» (Phil 2,12) wirken soll, bleibt für ihn unbestritten. Deshalb stimmt Bullinger etwa in seinem Kommentar zu II Petr 1,10 auch der berühmten Aussage des Augustinus zu: «Gott, der dich ohne dich geschaffen hat, wird dich nicht ohne dich retten»²⁰. Die Zusage des Heils ist also für Bullinger – der in dieser Hinsicht freilich lediglich Paulus folgt – immer mit einem Anspruch verbunden: Alle, die Christus geweiht sind, sollen ihrem Erlöser «wie Glieder [an]hängen» und ihm «in Glaube und Heiligkeit dienen»²¹.

18 Die offizielle Lehre der römisch-katholischen Kirche stellt mittlerweile die durch Bullinger und die Reformatoren allgemein abgelehnte essenzialistische Auffassung der Heiligkeit geweihter Räume in Frage, vgl. J.H. Emminghaus: Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung, GDK III, 345-416 (357): «Der Kirchenraum [...] ist [...] nicht in sich heilig, trotz seiner Konsekration [...], so als teilte er wie ein paganer Tempel oder Temenos den Versammelten seine Heiligkeit mit, sondern er erhält seine Würde und Heiligkeit durch das in ihm versammelte Gottesvolk und die in ihm gefeierten Mysterien.»

19 H. Bullinger: Kommentar zum zweiten Korintherbrief, in: Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen (Anm. 3), 467-591 (522,12f. [zu II Kor 6,14-16]).

20 A. Augustinus: Sermo 169,11, PL XXXVIII, Paris 1865, 923; vgl. H. Bullinger: Kommentar zum zweiten Petrusbrief, in: Heinrich Bullinger Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen. Hebräerbrief – Katholische Briefe, hg.v. L. Baschera, Zürich 2019, 275-306 (281,28f. [zu II Petr 1,10f.]).

21 Bullinger: Kommentar zum zweiten Korintherbrief (Anm. 19), 522,12f.

Das sind die zwei Aspekte der innewohnenden Heiligkeit, die den Erwählten eigen ist und welche für sie sowohl eine Gabe als auch eine Aufgabe darstellt: Wer mit Christus verbunden wird und mit ihm verbunden bleibt, wem die Gabe Gottes zuteil wird und wer selbst seine Aufgabe als Glied Christi wahrnimmt, der und die ist «Gottes Tempel». Dabei bezeichnet Bullinger an verschiedenen Stellen seiner Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen, bisweilen gar in einem und demselben Satz, sowohl den einzelnen Gläubigen als auch die Gemeinde der Christinnen und Christen (den aus verschiedenen Gliedern bestehenden «Leib Christi») als Gottes Haus und Tempel.²²

Die an Christus Glaubenden seien allerdings nicht nur der einzig wahre Tempel, sondern zugleich dessen Priester und auch die Opfergaben, die Gott darzubringen sind. Letztere bestehen für Bullinger nämlich nicht nur im Lob- und Dankopfer, wie in Hebr 13,15 zu lesen ist, sondern – wie er im Anschluss an Röm 12 betont – im gesamten Leben der Gläubigen: Sie selbst sollen sich, mit allem, was sie sind, Gott darbringen als «lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer» (Röm 12,1).²³ Es finden sich bei Bullinger jedoch auch Passagen, in denen er zwischen Tempel, Altar und Opfergaben genauer unterscheidet. So schreibt

- 22 Vgl. H. Bullinger: Kommentar zum ersten Korintherbrief, in: Bullinger: Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen (Anm. 3), 229-464 (261,29 [zu I Kor 3,16f.]): «Coetum fidelium dicit esse templum dei»; Kommentar zum zweiten Korintherbrief (Anm. 19), 524,8f. [zu II Kor 6,16]: «Dixerat de templo, nunc addit, de quo sit loquutus templo, homine scilicet, in quo vivit deus per spiritum, gratiam atque potentiam»; H. Bullinger: Kommentar zum Epheserbrief, in: Heinrich Bullinger Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen. Gal – Eph – Phil – Kol, hg.v. L. Baschera, Zürich 2014, 127-208 (158,12.32f. [zu Eph 2,18-22]): «[...] domus dei, id est haec spiritualis ecclesia [...]. [...] succrescimus in verum et vivum templum dei, in quo inhabitat deus, in nobis videlicet»; H. Bullinger: Kommentar zum zweiten Thessalonicherbrief, in: Heinrich Bullinger Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen. 1-2Thess – 1-2Tim – Tit – Phlm, hg.v. L. Baschera / Chr. Moser, Zürich 2015, 53-105 (82,3f. [zu II Thess 2,3-5]): «[...] templum dei [...] ecclesia catholica et cuiusque hominis cor fidele»; H. Bullinger: Kommentar zum ersten Timotheusbrief, in: ebd., 109-196 (153,29f. [zu I Tim 3,14f.]): «[...] coetum illum fidelium appellat domum dei viventis»; H. Bullinger: Kommentar zum Hebräerbrief, in: Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen (Anm. 20), 3-172 (53,6f. [zu Hebr 3,6]): «Ecclesiam, quae domus dei est, sanctorum, hoc est fidelium, collectio et coetus»; 170,16f. [zu Hebr 13,15f.]: «[...] fidelium corda vera esse dei templa»; H. Bullinger: Kommentar zum ersten Petrusbrief, in: Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen (Anm. 20), 179-271 (217,32 [zu I Petr 2,1-5]): «Templum dei nos sumus, qui deo fidimus».
- 23 Bullinger: Kommentar zum Hebräerbrief (Anm. 22), 170,5-13 [zu Hebr 13,15f.]: «[...] offerimus hostiam laudis. [...] Et Paulus ad Romanos 12. alterius quoque generis meminit, quo corpora nostra offerimus sanctam hostiam deo.»

er etwa in seinem Kommentar zu I Thess, der «Tempel des wahren Gottes» sei allgemein die ganze Welt und spezifisch die «Seele des frommen Menschen» (*animus pii hominis*); der sich im Tempel befindende «Altar» sei das «geheiligte Herz» (*cor sanctificatum*) der Gläubigen; und schliesslich stelle ihr Geist (*spiritus*) die Opfergabe (*sacrificium*) dar, die auf besagtem Altar Gott dargebracht werden soll.²⁴

Wie auch in anderen Zusammenhängen bei ihm üblich bekräftigt Bullinger seine Ansichten zur Beschaffenheit des wahren Tempels durch Verweise auf Schriften verschiedener frühchristlicher Autoren. Besonders den Dichter Aurelius Prudentius Clemens (348-405)²⁵ betrachtete er offenbar als wichtigen Zeugen für das ursprüngliche und nun wiederzugewinnende christliche Tempel- und Opferverständnis, zitiert doch der Zürcher Antistes in seinen Ausführungen zum Thema wiederholt aus dessen «Märtyrerpreis» (*Peristefanon*). Bei den von Bullinger wiedergegebenen Passagen handelt es sich um Ausschnitte aus der Rede, die der Märtyrer Romanos hält, während er in Anwesenheit des römischen Präfekten Asklepius gefoltert wird:

Ihr wisst jetzt, wer er [sc. Gott] ist. Erkennt nun Art und Brauch,
ihn zu verehren, seines Heiligtums Natur,
und welche Weihegaben er zu geben hat verlangt,
was für Gebet er wünscht, die Priester, die er will,
und welche Köstlichkeiten er dort opfern heisst.

Er hat sich in *des Menschen Seele* selbst ein *Haus*
gebaut: lebendig, heiter, geistig und voll Sinn,
unmöglich auflösbar und nicht zerstörbar auch,
voll Anmut, schön, mit einem himmelhohen First,
mit auserlesnen Farben angestrichen bunt.

Auf heiliger Schwelle steht dort eine *Priesterin*,
der keusche Glaube [lat. *fides*, fem.], und bewacht das Eingangstor,
das Haar gefasst von königlichem Diadem;
für Christus und den Vater mahnt sie *Opfer* an,
die ihnen, wie sie weiss, gefallen, weiss und schlicht:

die scheue Stirn, des Herzens Unbescholtenheit,
die Friedensruhe und den unverdorbnen Leib,

24 Vgl. H. Bullinger: Kommentar zum ersten Thessalonicherbrief, in: Kommentare zu den neutestamentlichen (Anm. 22), 3-49 (11,26-29 [zu I Thess 1,9f.]).

25 Zu Prudentius' dichterischem Werk vgl. F.J.E. Raby: A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages, Oxford 1953, 44-71.

*die Gottesfurcht, [...]
die nüchterne Enthaltensamkeit zur Fastenzeit,
die immer wache Hoffnung und die Hand, die gibt.*

Von diesen Opfern steigt ein angenehmer Rauch,
besiegt den Duft von Balsam, Weihrauch, Safran auch,
sogar Parfüm der Wohlgerüche Persiens.
Von da erhebt er sich und steigt zum Himmel auf,
und süßer Duft erheitert Gott und stimmt ihn mild.²⁶

Im engeren Sinn gibt es somit nur einen Tempel: den Christus geweihten Menschen, in dem der Heilige Geist wohnt, bzw. die Schar derjenigen, auf die dies zutrifft. Aus dieser Konzeption ergibt sich viererlei.

Erstens kann der Tempel Gottes in dieser Perspektive an keinen topographischen Ort gebunden sein, sondern ist und bleibt prinzipiell beweglich. Man könnte sogar sagen, dass von diesem Standpunkt her der Tempel erneut zum Tabernakel wird, zum beweglichen, an keinen Ort gebundenen Zelt der Begegnung, wobei das Zelt nun mit dem einzelnen Gläubigen bzw. mit der Gemeinde der Glaubenden identifiziert wird.

Dieses Tempelverständnis resoniert *zweitens* mit einem wesentlichen Merkmal allgemein reformatorischer Ekklesiologie. Denn nach reformatorischem Verständnis ist die wahre Kirche selbst an keine bestimmten Orte und auch nicht an Hierarchien oder Strukturen, seien sie architektonischer oder organisatorischer Natur, gebunden. Sie wird vielmehr sichtbar, sie zeigt sich dort und dann, wo und wenn bestimmte, für die Kirche Jesu Christi spezifische und sie definierende Handlungen vollzogen werden. So schreibt etwa Johannes Calvin in seinem *Unterricht in der christlichen Religion (Institutio christianae religionis)*:

Überall, wo wir wahrnehmen, dass Gottes Wort lauter gepredigt und gehört wird und die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden, lässt sich auf keinerlei Weise daran zweifeln, dass wir eine Kirche Gottes vor uns haben. Denn die Verheißung des Herrn kann nicht trügen: «Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20).²⁷

26 A. Prudentius Clemens: Liber peristefanon, hg.v. M.P. Cunningham, CChr.SL CXXVI, Turnhout 1966, 251-389 (341f. [10,341-365]); deutsche Übersetzung aus: Prudentius: Das Gesamtwerk, hg.v. W. Fels, Stuttgart 2011, 294f. [Hervorhebungen LB]. Vgl. Bullinger: Kommentar zum Hebräerbrief (Anm. 22), 170,18-28; Bullinger: Kommentar zum ersten Petrusbrief (Anm. 22), 218,26-219,15.

27 J. Calvin: Unterricht in der christlichen Religion – Institutio christianae religionis, hg.v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn ⁴1986, 693 [IV.1.9].

Die Kirche ist somit nicht *a priori* lokalisierbar, sondern sie zeigt sich und besteht jeweils dort, wo der Tempel bzw. der Tabernakel Gottes – d.h. die Gemeinde der Glaubenden – entsprechend ihrer Bestimmung und Weihe lebt und handelt.²⁸ In den Worten Huldrych Zwinglis ausgedrückt: Kirche ist «nicht dort, [...] wo einige Prälaten zusammenkommen, sondern dort, wo man am Gotteswort hängt und wo man dem Christus lebt».²⁹

Drittens ergibt sich aus dem besagten Tempelverständnis eine tendenziell funktionalistische Sicht auf den Kirchenraum. Er ist in erster Linie und im engeren Sinn einfach der Ort, an dem das Volk Gottes zusammenkommt, um gemeinsam vor Gott zu treten und die heiligen Handlungen der Christen zu vollziehen: gemeinsames Gebet, Hören des Wortes Gottes, Taufe, Heiliges Abendmahl – d.h. jene Handlungen, durch die das Volk Gottes immer wieder als solches konstituiert wird. Insofern ist der Kirchenraum der Ort, an dem sich Gottes Tabernakel versammelt, um weiterhin Tabernakel bleiben zu können. In abgeleitetem Sinn kann der Kirchenraum zwar auch als Tempel oder – wie wir gleich sehen werden – als «Gotteshaus» bezeichnet werden,³⁰ aber in erster Linie wird er von seiner Funktion her verstanden.

Und *schliesslich* liegt genau in dieser tendenziell funktionalistischen Auffassung des Kirchenraums die Erklärung für die Entscheidung, die Kirchenräume der nun reformierten Kirche neu zu gestalten, von Bildern und Statuen zu säubern und letztlich sogar zu «weisseln». Denn da der Kirchenraum als Raum für den Gottesdienst verstanden wurde, d.h. als Raum, in dem die Gemeinde sich versammelt, um sich durch die heiligen Handlungen immer wieder auf den dreieinigen Gott re-orientieren zu lassen, durfte in ihm auch nichts vorhanden sein, was von diesem einen Ziel ablenken könnte. Bei der Bilderentfernung und dem Weisseln ging es also letztlich um eine «aufmerksamkeitsökonomische» Massnahme: Alles, was in den Augen der Reformatoren der Anbetung und Verehrung Gottes im Wege stand und das Potenzial hatte, von ihr abzulenken,³¹ soll-

28 Vgl. P. Opitz: Grundentscheidungen und Wirkungen reformatorischer Ekklesiologie, in: Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive, hg.v. D. Plüss et al., Zürich 2016, 302-311 (304): Nach Zwingli sei, was die Kirche ausmacht, «primär ein Lebensvollzug, eine begrenzte Zahl von Menschen, die sich als Christenmenschen zu erkennen geben und sich unter diesem Vorzeichen und Bekenntnis versammeln».

29 H. Zwingli: Kommentar über die wahre und falsche Religion, in: Huldrych Zwingli Schriften, hg.v. Th. Brunnschweiler / S. Lutz, Bd. 3, Zürich 1995, 37-452 (217).

30 Vgl. Bullinger: Kommentar zum Hebräerbrief (Anm. 22), 134,1 [zu Hebr 10,15-18].

31 Befürworter des figürlichen Kirchenschmucks bestreiten jedoch schon immer, dass dieser auf

te entfernt werden – ganz im Sinne der Forderung Zwinglis aus dem Jahr 1522: «Man muss [...] das edle Angesicht Christi, das [...] übertüncht, entstellt und verschmiert worden ist, wieder reinigen und säubern. Dann wird uns Christus wieder lieb.»³²

Es ist insofern kaum zu bestreiten, dass das Kirchenraumverständnis Zwinglis, Bullingers sowie anderer Vertreter der Schweizer Reformation durch einen gewissen Funktionalismus gekennzeichnet war. Dass es sich dabei allerdings um einen nur *tendenziellen* und keinen *reinen* Funktionalismus handelte, machen Bullingers Aussagen dazu deutlich, was im Folgenden als «sekundäre Heiligkeit» des Kirchenraums bezeichnet wird.

3. Die sekundäre Heiligkeit des Kirchenraumes

Obleich der Kirchenraum Bullinger zufolge nicht an sich und essenziell heilig ist, sei es gestattet und sogar geboten, in abgeleitetem Sinn doch von einer Heiligkeit des Kirchenraums zu sprechen.

Zum einen rührt diese nicht-essenzielle Heiligkeit davon her, dass der Kirchenraum für den Vollzug des Gottesdienstes «reserviert» worden ist. Seine Heiligkeit ergibt sich demzufolge daraus, dass er für spezielle Zwecke abgesondert wurde. Eine solche Absonderung ist in den Augen Bullingers ferner nicht nur zulässig, sondern auch sinnvoll und empfehlenswert.³³ Denn in solchen, dem alltäglichen, «profanen» Gebrauch entzogenen Räumen (*a prophano usu secreta*) lasse sich «bequemer» (*commodius*) das Wort Gottes verkündigen und darauf hören, zu Gott beten und die Sakramente feiern.³⁴ Darüber hinaus trage die Existenz von Kirchenräumen, die für den Gottesdienst reserviert und somit in der Regel auch die einzigen Räume sind, in denen Gottesdienst gefeiert wird, zu einem geordneten Gemeindeleben bei, ganz im Sinne von I Kor 14,40 («Alles aber geschehe würdig und geordnet»)³⁵.

die versammelte Gottesdienstgemeinde ablenkend wirke, und betonen vielmehr, Bilder lenkten sowohl äusserlich als auch innerlich den Blick zu «dem, was oben ist» (Kol 3,1), vgl. S. Heid: *Altar und Kirche. Prinzipien christlicher Liturgie*, Regensburg 2019, 354-360.

32 H. Zwingli: *Die freie Wahl der Speisen*, in: Huldrych Zwingli *Schriften*, hg.v. Th. Brunnschweiler / S. Lutz, Bd. 1, Zürich 1995, 19-73 (70).

33 Vgl. Bullinger: *Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (Anm. 22), 136,21-32 [zu I Tim 2,8].

34 Bullinger: *Adversus catabaptistarum dogmata* (Anm. 17), 140r-v.

35 Vgl. H. Bullinger: *In Acta apostolorum [...] commentariorum libri VI*, Zürich: Christoph Froschauer d.Ä., 1533 (vgl. Staedtke [Hg.]: *Heinrich Bullinger Bibliographie*, Bd. 1 [Anm. 17], Nr. 43), 107v: «*Quis enim alias tam vecors, qui nunc in quovis fonte aut flumine publico*

Zum anderen ergibt sich die sekundäre Heiligkeit des Kirchenraums nicht nur daraus, dass er für bestimmte Handlungen reserviert ist, sondern aus der besonderen Qualität dieser Handlungen selbst: Da die gottesdienstlichen Handlungen heilige Handlungen sind, wird auch der Raum, in dem sie stattfinden, zu einem im abgeleiteten Sinn heiligen Raum.³⁶ So hält Bullinger in der bereits erwähnten Schrift gegen die Täufer fest: «Was die Struktur und die Materie anbelangt, sind die Kirchengebäude zwar keineswegs heiliger als jedes andere Haus; aber was ihren Gebrauch (*usum*) anbelangt, sind sie überaus heilig (*multo sanctissima*), denn sie sind doch in dieser Hinsicht Gottes Haus (*domus dei*).»³⁷ Im Zweiten Helvetischen Bekenntnis von 1566 wird der gleiche Gedanke noch expliziter formuliert:

Wie wir aber glauben, dass Gott nicht wohne in Tempeln von Händen gemacht, so wissen wir doch aus Gottes Wort und aus den heiligen Gebräuchen, daß die Gott und seiner Anbetung gewidmeten Stätten nicht gewöhnliche, sondern heilige Orte sind, und wer sich darin aufhält, soll sich ehrerbietig und geziemend benehmen, da er ja an heiligem Ort ist, vor Gottes und seiner heiligen Engel Angesicht.³⁸

Für Bullinger haben also die heiligen Handlungen, aus denen der christliche Gottesdienst besteht (gemeinsames Gebet, Wortverkündigung, Taufe und Abendmahl), nicht nur auf die Menschen einen Einfluss, die an ihnen teilnehmen, sondern auch auf den Raum, in dem sie geschehen. Beides, der Mensch und der Raum, wird dabei geheiligt, aber in unterschiedlichem Sinn. Denn anders als es bei den Gläubigen der Fall ist, wohne dem geheiligten Raum der Geist Gottes nicht inne. Allerdings lässt sich die Heiligkeit, die Bullinger dem Gottesdienstraum zuspricht, auch nicht bloss als Konsequenz einer pragmatischen Entscheidung verstehen. Hier geht es um mehr als um die Reservierung eines Raumes für besondere Zwecke. Vielmehr scheint der Kirchenraum gleichsam Anteil an der heiligen Qualität dessen zu bekommen, was in ihm geschieht. Wie ist nun aber diese Anteilhabe genau zu verstehen?

quemvis temere baptizet, cum iam certus sit in templo baptizmati constitutus locus? Ipse Paulus praecipit, ut omnia decenter et secundum ordinem fiant.»

36 Vgl. P. Opitz: Kanzel und Gefletz – theologische und räumliche Verschiebungen zur Einführung des reformierten Abendmahls in Zürich (1525), in: Chr. Sigrist (Hg.): Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010, 45-58 (56).

37 Bullinger: *Adversus catabaptistarum dogmata* (Anm. 17), 140r.

38 H. Bullinger: *Das Zweite Helvetische Bekenntnis*, hg.v. W. Hildebrandt / R. Zimmermann, Zürich 1967, 119f. [Kap. 22].

4. *Akzidens oder Proprium?*

Im Allgemeinen ist eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen der Argumentation Bullingers in Bezug auf die Heiligkeit des Kirchenraumes und seiner Reflexion auf die Heiligkeit der «Elemente» des Abendmahlssakraments (Brot und Wein) zu beobachten. Denn beim Abendmahlsbrot und -wein kann zwar von einer «Konsekration» und folglich auch von einer Heiligkeit derselben gesprochen werden; aber diese Heiligkeit kommt ausschliesslich von ihrem Gebrauch im Zusammenhang mit einer heiligen Handlung (dem Sakrament, welches nach reformiertem Verständnis immer ein *nomen actionis* ist) und bleibt auch grundsätzlich davon abhängig. Im Zweiten Helvetischen Bekenntnis führt Bullinger zur Konsekration von Brot und Wein beim Abendmahl sowie vom Wasser bei der Taufe aus:

Heiligen und weihen heißt, ein Ding Gott widmen und heiligen Bräuchen, das heißt, es vom gewöhnlichen und weltlichen absondern und zum heiligen Gebrauch bestimmen. Die Zeichen bei den Sakramenten sind nämlich dem gewöhnlichen Gebrauch entnommen [...]. [Aber] Wasser, Brot und Wein sind ihrer Natur nach und außerhalb der göttlichen Einsetzung und dem heiligen Gebrauch immer das, was ihr Name besagt und als was wir sie gewöhnlich empfinden.³⁹

Die Heiligkeit von Abendmahlsbrot und -wein kann sich demzufolge nicht vom sakramentalen Vollzug verselbständigen. Sie stellt keine Qualität dar, die den «Elementen» auch nach Beendigung der heiligen Handlung inhärent bliebe – entgegen der römisch-katholischen Vorstellung der substanziellen Wandlung und ganz im Sinne des allgemeinen Grundsatzes evangelischer Sakramentstheologie: «nihil extra usum».⁴⁰ Die Heiligkeit der Handlung färbe zwar in gewissem Sinn auf die «Elemente» ab, die bei ihr in Gebrauch kommen, aber diese Abfärbung bleibe punktuell, gleichsam episodisch, denn sie sei beschränkt auf die Dauer der heiligen Handlung (die allein als Sakrament gilt).

Es stellt sich nun aber die Frage, ob sich diese Argumentationsfigur in ihrer Eindeutigkeit auf die Kirchenräume übertragen lässt. Ist ihre Heiligkeit Bullinger zufolge im gleichen Masse episodisch und flüchtig, wie dies bei den sakramentalen

39 Bullinger: Das Zweite Helvetische Bekenntnis (Anm. 37), 104f. [Kap. 19].

40 Vgl. Konkordienformel – Solida Declaratio (1579), in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, hg.v. I. Dingel, Göttingen 2014, 1305-1607 (1491,1f. [VII]): «Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum seu extra actionem divinitus institutam»; Consensus Bremensis (1595), in: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hg.v. E.F.K. Müller, Leipzig 1903, 739-799 (775,30f. [III.1]): «Nihil habet rationem Sacramenti extra usum divinitus institutum.»

Zeichen der Fall ist? Hört sie wirklich unmittelbar und gänzlich auf zu existieren, sobald die in ihnen stattfindenden heiligen Handlungen zu Ende sind? Oder haftet sie doch in gewissem Sinn dem geheiligten Raum weiter an? Anders gefragt: Bleibt die sekundäre Heiligkeit des Kirchenraums immer bloss *akzidenziell* oder kann sie durch stete Wiederholung heiliger Handlungen zu einem *Proprium* des Kirchenraums werden?⁴¹

Darauf, dass Bullinger die sekundäre Heiligkeit des Kirchenraums als nicht rein akzidenziell verstand, deutet die (zumindest implizite) Ablehnung der Vorstellung hin, der Kirchenraum könnte neben dem Gottesdienst auch zu anderen Zwecken verwendet werden. So betont Bullinger im Zweiten Helvetischen Bekenntnis: «Die Stätten, an denen die Gläubigen zusammenkommen, sollen [...] würdig und der Kirche Gottes in jeder Hinsicht angemessen sein. [...] *Sie sind jedoch rein zu halten von allen Dingen, die der Kirche nicht wohl anstehen.*»⁴² Die letztere Aussage ist in erster Linie gewiss auf einzelne Einrichtungsgegenstände und liturgische Geräte wie Altäre, Bilder, Statuen, prachtvollen Schmuck im Allgemeinen sowie Orgeln zu beziehen:⁴³ alles Dinge, die nach den Vorstellungen der Zürcher Reformatoren keinen Platz in einem reformierten Kirchenraum haben dürfen. Zugleich lässt sich daraus der Schluss ableiten, dass auch Handlungen, die nicht mit den spezifisch kirchlichen (d.h. gottesdienstlichen) Vollzügen einer nach Gottes Wort reformierten Kirche im Zusammenhang stehen, nicht im Kirchenraum stattfinden sollten. Aus dem Grundsatz, das Kirchengebäude sei nicht an sich heilig, folgte für Bullinger nicht, es sei nur noch als ein neutraler Mehrzweckraum zu betrachten.

Dies habe das Gotteshaus übrigens mit anderen öffentlichen, zu einem besonderen Zweck abgedesonderten Gebäuden gemeinsam, wobei die besondere Würde der Handlungen, die im Kirchenraum stattfinden, diesem auch eine entsprechende Heiligkeit verleihen:

41 «Proprium» wird hier als Bezeichnung für jegliche Eigenschaften verwendet, die zwar nicht wesentlich, aber auch nicht bloss akzidenziell sind. Aristoteles (in seiner *Topik*) und Porphyrios (in seiner Einführungsschrift in die aristotelische Kategorienlehre) fassen die Bedeutung des Propriums jedoch enger: Es bezeichnet bei ihnen solche Attribute, die zwar nicht zum Wesen eines Dinges gehören, aber ihm doch aufgrund bzw. infolge seiner Wesensbestimmung eignen. Erworbene Eigenschaften können somit nach aristotelischem und porphyrischem Verständnis nicht der Proprium-Klasse zugeordnet werden. Vgl. H.M. Baumgartner / P. Kolmer, Art. Proprium, HWPh VII, Darmstadt 1989, 1525-1527.

42 Bullinger: Das Zweite Helvetische Bekenntnis (Anm. 37), 119 [Kap. 22].

43 Vgl. L. Lavater: Die Gebräuche und Einrichtungen der Zürcher Kirche, hg.v. G.A. Keller, Zürich 1987, 35.

Dem heiligen Gotteshaus soll jede Entehrung, soll das Gemeine und Schändliche fern sein. Das Rathaus wird von allen derart heilig gehalten, dass es als Majestätsbeleidigung angesehen wird, wenn einer es mit unanständigen Worten oder Handlungen beschmutzt. Doch darin versammeln sich nur die Ratsherren, um sich die Streitfälle anzuhören, bei denen es um vergängliche und hinfällige Dinge geht. Wie viel größere Ehre schuldet man aber den Gotteshäusern, in denen die Kinder Gottes zum Gottesdienst zusammenkommen, um die Worte Gottes zu hören und seine Sakramente zu empfangen! In dem Maße also, wie wir in den Gotteshäusern den Aberglauben hassen, missbilligen wir auch ihre Entehrung, ja wir dulden sie ganz und gar nicht.⁴⁴

Obwohl Bullinger also die Vorstellung einer inhärenten, durch Weihe verliehene Heiligkeit des Kirchengebäudes ablehnt, schreibt er ihm dennoch an manchen Stellen eine besondere Qualität zu. Liegt nun hier ein Widerspruch vor oder besteht vielleicht doch die Möglichkeit, die Heiligkeit des Kirchenraums als *erworbene Qualität* und als *Proprium* zu verstehen, ohne deren sekundären Charakter im Vergleich zur Heiligkeit der in ihm vollzogenen Handlungen in Frage zu stellen?

Bullinger stellte sich diese Frage offenbar nicht, weshalb seine Schriften auch keine Aussagen enthalten, anhand derer sie eindeutig beantwortet werden könnte. Die im folgenden Abschnitt entfalten Überlegungen stellen insofern keine Wiedergabe frühneuzeitlichen reformierten Gedankenguts dar, sondern eher eine hermeneutische Übung *mit* und *anhand von* diesem Gedankengut.

5. Deutungsversuch:

Der Kirchenraum als Raum der Anamnese heiliger Handlungen

Es liegt auf der Hand, dass sich die Besonderheit des Kirchenraums nicht zuletzt aus seiner inneren Einrichtung ergibt.⁴⁵ In ihm sind Einrichtungsgegenstände vorhanden, die sonst in keinem anderen Raum anzutreffen sind. Ludwig Lava-

44 H. Bullinger: Dekaden, in: Heinrich Bullinger Schriften, hg.v. E. Campi et al., Bd. 5, Zürich 2006, 548 [V.10].

45 Die Ausführungen in diesem Abschnitt knüpfen an Th. Fuchs: Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000, 174-188, an. In deren Zentrum steht allerdings nicht so sehr die für den «Richtungsraum» konstituierende Funktion von leiblicher Dynamik und Kommunikation, sondern vielmehr die Rückwirkung von eingerichteten «Ortsräumen» auf das leibliche Subjekt. Zur Terminologie vgl. H. Schmitz: Der Leib, Berlin / Boston 2011, 121-128. Für eine Anwendung auf die metaphorisch als Raum aufgefasste gottesdienstliche Handlung vgl. L. Baschera, Architektur des Gottesdienstes. Zum «gestalteten Raum» der christlichen Liturgie, LiKu 8/2 (2017) 15-30 (17f.).

ter (1527-1586)⁴⁶ erwähnt beispielsweise in seiner Schrift über die Gebräuche der Zürcher Kirche Kanzel, Bänke, Taufbecken und Abendmahlstisch als «die notwendigen Geräte», die zur Ausstattung eines reformierten Kirchenraums gehören.⁴⁷ Dies bedeutet: Ihre Präsenz in einem Raum definiert diesen als *Kirchenraum*. Dass sie in jedem Kirchenraum vorhanden sind, ist ferner nicht einer willkürlichen Entscheidung geschuldet, sondern ergibt sich daraus, dass jene Geräte zur Ausführung der heiligen Handlungen der Kirche notwendig sind: gemeinsames Gebet, Wortverkündigung, Taufe, Abendmahl. Die regelmässige Wiederholung dieser Handlungen im gleichen Raum hat also gleichsam Spuren in ihm hinterlassen. Seine Gestalt und Einrichtung passte sich im Laufe der Zeit den Handlungen an, die immer wieder darin stattfinden sollten. Der Raum bekam so einen «Habitус», der ihn – wie jeden bewusst eingerichteten Raum – als einen besonderen, für besondere Handlungen reservierten Raum auszeichnet.

Zu sagen, dass ein eingerichteter Raum einen bestimmten «Habitус» besitzt, bedeutet ferner zweierlei. Zum einen geht mit der besonderen *Einrichtung* eine bestimmte *Ausrichtung* einher. D.h., der eingerichtete Raum enthält keine lose Sammlung von Gegenständen. Vielmehr sind sie so angeordnet und einander zugeordnet, dass im Raum ein oder mehrere Brennpunkte entstehen; bedeutsame Orte, die dem gesamten Raum seine Identität verleihen und diesen für diejenigen, die ihn betreten, auch erkennbar machen. Zum anderen ist ein eingerichteter Raum nicht nur an sich ausgerichtet, sondern richtet auch diejenigen aus, die ihn betreten. Denn die Anordnung der Gegenstände und die zwischen ihnen bestehenden Zusammenhänge kanalisieren unsere Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung und beeinflussen somit unsere Wahrnehmung. Wir erkennen nicht nur den Raum wieder, sondern, indem wir ihn erkennen, werden in uns Assoziationen, Erinnerungen, Vorstellungen, Emotionen geweckt. Geschieht dies häufig, werden diese unsere Raumerfahrungen auch in uns Spuren hinterlassen, die wiederum unseren «Habitус», unsere Gesamtwahrnehmung und unser Verhalten prägen.

Es ist insofern nicht auszuschliessen, sondern sogar wahrscheinlich, dass – selbst wenn kein Gottesdienst gerade stattfindet – diejenigen, die einen Kirchenraum betreten, durch seine innere Einrichtung darauf verwiesen und daran *erinnert* werden, was im Gottesdienst geschieht. Denn die innere Einrichtung des

46 Vgl. H.U. Bächtold: Art. Lavater, Ludwig, HLS VII, Basel 2008, 717.

47 Lavater: Gebräuche (Anm. 42), 35.

Kirchenraums richtet die Aufmerksamkeit der Besucherinnen und Besucher auf die Kanzel, auf Taufbecken und Abendmahlstisch, die wiederum auf die Handlungen verweisen, die mit und an ihnen vollzogen werden.

Lesen wir nun vor diesem Hintergrund die Aussagen Bullingers über die nicht bloss vorübergehende und doch immer sekundäre Heiligkeit des Kirchenraums wieder, so wird der anfängliche Eindruck einer ihnen inhärenten Widersprüchlichkeit zumindest relativiert. Denn, obwohl Bullinger diesen argumentativen Schritt nicht explizit vollzieht, ist die Begründung einer so aufgefassten Heiligkeit unter Rückgriff auf die *anamnetische* Wirkung des Kirchenraums mit der Gesamtanlage seiner Reflexion kompatibel: Der Kirchenraum wäre insofern als «heilig» zu bezeichnen, als er mit seiner Einrichtung die heiligen Handlungen ins Gedächtnis ruft. Er re-präsentiert sie, ver-gegenwärtigt sie uns und dient somit dazu, dass wir ihrer gedenken und über sie meditieren. Ähnlich wie Brot und Wein im Abendmahl wäre also auch der Kirchenraum ein Zeichen, das jedoch nicht auf den Herrn selbst, sondern auf die heiligen Handlungen seiner Gemeinde verweist und nicht ihn, sondern das, was die Gemeinde in seinem Namen tut, ins Gedächtnis ruft: gemeinsames Gebet, Wortverkündigung, Taufe und Abendmahl.

Solch eine anamnetisch begründete Heiligkeit muss zwar sekundär und abgeleitet gegenüber der inhärenten Heiligkeit der gottesdienstlichen Handlungen bleiben. Ihr kann jedoch eine mehr als nur akzidenzielle und flüchtige Qualität zugeschrieben werden, und zwar aufgrund der Fähigkeit eines eingerichteten Kirchenraums, unsere Aufmerksamkeit auf die heiligen Handlungen zu lenken, die regelmässig darin stattfinden.

6. Der reformierte Kirchenraum: substanziell entsakralisiert – anamnetisch sakral
Vor dem Hintergrund von Bullingers Aussagen zur Beschaffenheit des Kirchenraums verlangt die Anfangsfrage, ob diesem nach reformiertem Verständnis Heiligkeit zukomme oder nicht, differenziert beantwortet zu werden. Da der Kirchenraum nicht als geweihter Raum verstanden wird, ist er einerseits *per se*, gleichsam in seiner Substanz, zwar entsakralisiert. Andererseits läuft jedoch diese substanzielle Entsakralisierung bei Bullinger nicht auf ein rein funktionalistisches Kirchenraumverständnis hinaus. Vielmehr schreibt er dem Kirchenraum eine sekundäre, abgeleitete Heiligkeit zu. Diese sei wiederum zum einen darin begründet, dass Kirchenräume zu einem bestimmten Zweck, der Feier der heiligen Handlungen, «abgesondert» worden seien. Zum anderen können die Aussagen

Bullingers, die darauf hindeuten, die Heiligkeit des Kirchenraums sei nicht rein akzidenziell aufzufassen, anhand eines anamnetischen Heiligkeitsbegriffs gelesen werden: Der Kirchenraum wäre insofern als heilig zu bezeichnen, als er zeichenhaft auf Heiliges hinweise und daran *erinnere*. Denn die Spuren, die der wiederholte Vollzug heiliger Handlungen im Kirchenraum und in dessen Einrichtung hinterlassen hat, machen auf jene Handlungen aufmerksam, auch wenn diese gerade nicht vollzogen werden.

In diesem Sinn bestünde zwar ein Parallelismus zwischen Kirchenraum und Abendmahlselementen,⁴⁸ aber nicht hinsichtlich ihrer Heiligkeit – die bei den Abendmahlselementen doch rein akzidenziell ist –, sondern hinsichtlich ihrer Zeichenhaftigkeit und ihrer anamnetischen Wirkung: Wie das während der sakramentalen, «zum Gedächtnis» Jesu Christi stattfindenden Handlung⁴⁹ dargebrachte Brot «Leib Christi» genannt wird, weil es den wahren Leib des Auferstandenen bezeichnet; so kann ein Kirchenraum «heilig» genannt werden, weil er mit allem, was zu seiner Einrichtung gehört, auch *extra usum* auf Heiliges verweist: Wort Gottes, Abendmahl, Taufe, Gebet.

48 Siehe oben, § 4.

49 Zum «Gedächtnis» als dem «grundlegenden Begriff zur Bezeichnung und Deutung des Abendmahls» bei Zwingli und Oekolampad vgl. D. Wendebourg: Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation, Tübingen 2009, 70-138.

Abstract

Die in Basel, Zürich sowie an anderen Orten der Reformation reformierter Prägung erfolgte Entfernung von jeglichen Bildern aus den Kirchenräumen wird häufig als Symptom einer entsakralisierenden Haltung ihnen gegenüber betrachtet, die wiederum mit einem prinzipiell funktionalistischen Kirchenraumverständnis zusammenhänge. Ein Blick in die Schriften von reformierten Autoren aus dem 16. Jahrhundert zeigt allerdings, dass sie den Kirchenraum durchaus als «heilig» bezeichnen konnten. Vornehmlich anhand von Schriften des Zürcher Antistes Heinrich Bullinger (1504-1575) wird rekonstruiert, wie aus reformierter Sicht dem «Gotteshaus» zwar keine substanzielle, aber doch eine sekundäre, anamnetisch begründete Heiligkeit zugeschrieben werden konnte.

The removal of all images from church interiors in Basel, Zurich and other places of the Reformed branch of the Reformation is often seen as a symptom of a desacralising attitude towards church buildings. This, in turn, is considered as a necessary consequence of the tendency to look at church interiors in a functionalistic attitude. A glance at the writings of Reformed authors from the 16th century shows, however, that they could indeed describe the church interior as «sacred». Primarily on the basis of writings of the Zurich Antistes Heinrich Bullinger (1504-1575), the essay reconstructs how, from a Reformed point of view, a certain kind of sacredness could be ascribed to the «house of God». This sort of sacredness remained, though, only «secondary» and anamnetic in its nature.

Luca Baschera, Zürich