

Maximilian Gigl

Sakralbauten

Bedeutung und Funktion
in säkularer Gesellschaft

HERDER

Sakralbauten

Kirche in Zeiten der Veränderung

Herausgegeben von Stefan Kopp

Band 3

Maximilian Gigl

Sakralbauten

Bedeutung und Funktion in
säkularer Gesellschaft

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Diese Publikation wurde gefördert durch:



Verein Ausstellungshaus
für christliche Kunst e.V.



Dieses Werk ist eine Open-Access-Publikation,
veröffentlicht unter der Lizenz
Creative Commons Attribution –
ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)
Informationen zur Lizenz unter
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder unter Verwendung des
Zukunftsbild-Kreuzes des Erzbistums Paderborn
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
ISBN 978-3-451-38823-1

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2019 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen. Sie trug den Titel „Die religiöse Bedeutung von Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft“; für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet.

Mein erster Dank gilt meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Martin Thurner, München, der das Vorhaben von Anfang an mit großem Interesse und konstruktivem Rat betreut und das Erstgutachten erstellt hat. Für all die entscheidenden Hilfen auf dem Weg der Abfassung und seine inspirierende und aktivierende Förderung danke ich ihm sehr. Herrn Prof. Dr. Dr. Michael N. Ebertz, Freiburg i. Br., danke ich für die engagierte fachliche Beratung bei der Gesamtkonzeption, insbesondere der empirischen und religionssoziologischen Teile sowie für die Erstellung des externen Gutachtens. Herrn Prof. Dr. Winfried Haunerland, München, danke ich über die Erstellung des Zweitgutachtens hinaus für den hilfreichen Austausch und fachkundigen Rat. Für die Aufnahme in die Reihe „Kirche in Zeiten der Veränderung“ und für die wertvollen Vorschläge zur Überarbeitung danke ich Herrn Prof. Dr. Stefan Kopp, Paderborn.

Der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München mit Dekan Prof. Dr. Andreas Wollbold möchte ich auch dafür danken, dass sie mir für diese Studie den Johann Michael Sailer-Preis 2019 zugesprochen hat.

Zum Gelingen dieser Untersuchung haben aber auch viele weitere Personen auf unterschiedliche Weise beigetragen. Frau Prof. Dr. Lydia Maidl, München, hat mir fachliche Anregungen mit auf den Weg gegeben. Zur Anfertigung der Fallstudien haben viele Personen aus Aschaffenburg-Schweinheim, Berlin-Gatow, Düren und Ennigerloh ihr Wissen und Untersuchungsmaterial zur Verfügung gestellt. Frau Beate Mayr M.Sc., München, stand bei der inhaltsanalytischen Auswertung unterstützend zur Seite. Frau Dipl. theol. Martina Edenhofer, Frau cand. phil. Simone Oelke, und Frau Antonia Schilling-Mallotke M.A. aus München haben in der Endredak-

tion das Korrekturlesen mit großer Sorgfalt übernommen. Meine Schwester, Eva-Maria Dachs M.A., Landshut, hat das Manuskript durchgesehen und mir zu Sprache und Stil Hinweise gegeben. Herr Dr. Stephan Weber war Ansprechpartner von Seiten des Verlags Herder, Freiburg i. Br., und hat die Drucklegung zuverlässig betreut. Ihnen allen danke ich dafür sehr herzlich.

Die vorliegende Studie wurde durch ein Promotionsstipendium der Hanns-Seidel-Stiftung e. V. aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung gefördert. Der Stiftung danke ich für das entgegengebrachte Vertrauen und die wertvollen Erfahrungen im Rahmen des Stipendienprogramms. Dem Verein Ausstellungshaus für christliche Kunst e. V., München, sowie meinem Heimatbistum Passau gilt mein Dank für die Gewährung großzügiger Druckkostenzuschüsse.

Meiner Ehefrau Kathrin danke ich für die Ermutigung, Geduld und Begleitung auf dem Weg der Abfassung.

Sakralbauten üben auch in einer säkularen Gesellschaft auf viele Menschen eine große Anziehungskraft aus. Dass ich dies immer wieder erfahren durfte, verdanke ich meinen Eltern, die mir diese Bauten an vielfältigen Orten zuerst nahe gebracht haben. Ihnen widme ich diese Studie.

München, Ostern 2020

Maximilian Gigl

Inhalt

Vorwort	5
0 Hinführung	15
0.1 Forschungsstand	17
0.2 Zielsetzung der Untersuchung	21
0.3 Forschungsfrage	22
0.4 Eine Vorbemerkung zum Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften	23
0.5 Methodik und Konzeption der Untersuchung	25
0.6 Aufbau der Untersuchung	26
1 Grundbegriffe der Untersuchung	28
1.1 Sakralität	28
1.1.1 Gegenwärtige Verwendungsweisen von ‚Sakralität‘	29
1.1.2 Herkunftslinien des Begriffs ‚Sakralität‘	31
1.1.3 Ertrag	37
1.2 Öffentlichkeit	40
1.2.1 Begriffsgeschichtliche Aspekte des ‚Öffentlichen‘	41
1.2.2 Dimensionen des ‚Öffentlichen‘	46
1.2.3 Ertrag	51
1.3 Raum	52
1.3.1 Ein raumsoziologischer Ansatz	53
1.3.2 ‚Öffentliche Räume‘	56
1.3.3 ‚Sakrale‘ und ‚heilige Räume‘	58
1.3.4 Die Begrenzung von ‚Räumen‘	60
1.4 Materialität und Bau	61
1.4.1 Eine philosophische Sichtweise auf ‚Materialität‘ und ‚Bau‘	61
1.4.2 Eine sozialwissenschaftliche Sichtweise auf ‚Materialität‘ und ‚Bau‘	62
1.4.3 Ertrag	65
1.5 Resümee	66
1.5.1 Der Begriff ‚Sakralbau‘ in dieser Studie	66
1.5.2 Ein Panorama von ‚sakralen‘ Bauten	67

2	Theologie von Sakralbauten	70
2.1	Vorbemerkungen zum christlichen Sakralbau	71
2.1.1	Der Begriff ‚Kirche‘	71
2.1.2	Die Anfänge der Kirchenbauten	73
2.1.3	Der öffentliche Charakter von Kirchenbauten	78
2.2	Der katholische Kirchenbau	80
2.2.1	Funktionsräume eines katholischen Kirchenbaus	80
2.2.2	Vorbemerkungen zur Theologie des Kirchenbaus	82
2.2.2.1	Der Kirchenbau in den liturgischen Büchern und im kanonischen Recht	82
2.2.2.2	Weitere zeitgenössische kirchliche Dokumente	86
2.2.3	Ansätze zur zeitgenössischen katholisch-theologischen Reflexion	89
2.2.3.1	<i>Domus-ecclesiae</i> -Ansätze	90
2.2.3.1.1	Klemens Richter	90
2.2.3.1.2	Albert Gerhards und Thomas Sternberg	91
2.2.3.2	<i>Domus-Dei</i> -Ansätze	95
2.2.3.2.1	Joseph Ratzinger	95
2.2.3.2.2	Denis McNamara und Duncan G. Stroik	97
2.2.3.2.3	Bert Daelemans	101
2.2.4	Resümee	104
2.3	Der protestantische Kirchenbau	107
2.3.1	Funktionsräume des protestantischen Kirchenbaus	108
2.3.2	Vorbemerkungen zur Theologie des protestantischen Kirchenbaus	110
2.3.2.1	Der Kirchenbau in den lutherischen und reformatorischen Bekenntnisschriften	110
2.3.2.2	Der Kirchenbau in Dokumenten der Evangelischen Kirche in Deutschland	112
2.3.3	Ansätze zur zeitgenössischen protestantisch-theologischen Reflexion	114
2.3.3.1	Eine klassisch-protestantische Sichtweise	114
2.3.3.2	Das Fortwirken der heiligen Feier	115
2.3.3.3	Ein kulturprotestantischer Ansatz	120
2.3.4	Resümee	122
2.4	Der orthodoxe Kirchenbau	123
2.5	Stimmen zur theologischen Reflexion der Synagoge im Judentum	129
2.5.1	Vorbemerkungen	129
2.5.1.1	Begriffliche Einordnung	129
2.5.1.2	Die Anfänge der Synagoge	130

2.5.1.3 Funktionen einer Synagoge	135
2.5.1.4 Synagoge und Öffentlichkeit	136
2.5.2 Die Begriffe ‚Sakralität‘ und ‚Heiligkeit‘	137
2.5.3 Theologische Hinweise zur ‚Sakralität‘ bzw. ‚Heiligkeit‘ einer Synagoge	139
2.5.4 Die Synagoge in den verschiedenen jüdischen Strömungen	145
2.5.5 Resümee	146
2.6 Stimmen zur theologischen Reflexion der Moschee im Islam	147
2.6.1 Vorbemerkungen	148
2.6.1.1 Begriffliche Einordnung	148
2.6.1.2 Die Anfänge der Moschee	149
2.6.1.3 Funktionen einer Moschee	151
2.6.1.4 Moschee und Öffentlichkeit	153
2.6.2 Die Begriffe ‚Sakralität‘ und ‚Heiligkeit‘	155
2.6.3 Theologische Hinweise zur ‚Sakralität‘ bzw. ‚Heiligkeit‘ einer Moschee	157
2.6.4 Resümee	166
2.7 Resümee: Kirche – Synagoge – Moschee	167
3 Religion in der säkularen Gesellschaft	173
3.1 Thomas Luckmann	176
3.1.1 Der Religionsbegriff	176
3.1.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität	178
3.1.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne	178
3.1.4 Religion in der Öffentlichkeit	180
3.1.5 Der Sakralitätsbegriff	183
3.1.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten	184
3.2 Niklas Luhmann	185
3.2.1 Der Religionsbegriff	185
3.2.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität	186
3.2.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne	187
3.2.4 Religion in der Öffentlichkeit	188
3.2.5 Der Sakralitätsbegriff	191
3.2.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten	191
3.3 José Casanova	194
3.3.1 Der Religionsbegriff	194
3.3.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität	195
3.3.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne	197

3.3.4 Religion in der Öffentlichkeit	198
3.3.5 Der Sakralitätsbegriff	201
3.3.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten	202
3.4 Detlef Pollack	203
3.4.1 Der Religionsbegriff	203
3.4.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität	204
3.4.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne	205
3.4.4 Religion in der Öffentlichkeit	207
3.4.5 Der Sakralitätsbegriff	209
3.4.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten	210
3.5 Charles Taylor	212
3.5.1 Der Religionsbegriff	212
3.5.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität	213
3.5.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne	214
3.5.4 Religion in der Öffentlichkeit	216
3.5.5 Der Sakralitätsbegriff	219
3.5.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten	220
3.6 Hans Joas	221
3.6.1 Der Religionsbegriff	221
3.6.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität	222
3.6.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne	223
3.6.4 Religion in der Öffentlichkeit	225
3.6.5 Der Sakralitätsbegriff	226
3.6.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten	227
3.7 <i>Exkurs: ‚Öffentlicher Raum‘ in muslimisch geprägten Ländern</i>	228
3.8 Resümee	232
3.8.1 Der Religionsbegriff	232
3.8.2 Zum Verständnis von Säkularisierung/Säkularität	234
3.8.3 Zum Schicksal der Religion in der modernen Gesellschaft	238
3.8.4 Religion in der Öffentlichkeit der säkularen Gesellschaft	239
3.8.5 ‚Sakralität‘	242
3.8.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten	244

4 Ansätze und Modelle zu den Bedeutungen von Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft	247
4.1 Bauten zwischen Sehnsucht, Bedürfnis und Attraktivität	247
4.2 Zeichen- und Symbolbauten	249
4.3 Bauten mit Zeugnischarakter	252
4.4 Bauten der Erfahrung	254
4.5 Bauten einer Alterität	258
4.6 Gedächtnis- und Erinnerungsbauten	264
4.7 Orientierungsbauten	266
4.8 Häuser der Beheimatung	268
4.9 Resümee	270
5 Systematischer Überblick über bisherige empirische Befunde zu religiösen Bedeutungen von Sakralbauten	272
5.0 Zahlen zu Sakralbauten in Deutschland	272
5.1 Herangehensweise und Methodik des systematischen Überblicks	277
5.1.1 Zur Fragestellung	277
5.1.2 Zur Auswahl der einbezogenen Studien	277
5.1.3 Zur Methodik des systematischen Überblicks	279
5.2 Christliche Sakralbauten	281
5.2.1 Religiöse Bedeutungen	281
5.2.1.1 Religiös – kognitiv	281
5.2.1.2 Religiös – rituell	284
5.2.1.3 Religiös – erfahrungsbezogen	286
5.2.1.4 Religiös – ethisch	293
5.2.1.5 Religiös – institutionell	294
5.2.2 Weitere Bedeutungen	295
5.2.2.1 Raumbildliche Bedeutungen	295
5.2.2.2 Historische Bedeutungen	296
5.2.2.3 Sozial-öffentliche Bedeutungen	298
5.2.2.4 Biografische Bedeutungen	301
5.2.2.5 Bauwerklich-architektonisch-künstlerische Bedeutungen	302
5.2.2.6 Bedeutungslosigkeit	302
5.2.3 Profile	303
5.2.3.1 Sozialprofil	303
5.2.3.2 Konfessionelles Profil	307
5.2.3.3 Religiöses Profil	308
5.2.3.4 Religions- bzw. Konfessionslose	310

5.2.4	Zur Besucherschaft von Kirchengebäuden	313
5.2.5	Was die Bevölkerung an Kirchengebäuden schätzt	315
5.3	Vertiefung: Tourismus und Sakralbauten	317
5.3.1	Empirische Hinweise zum Sakralbautourismus	318
5.3.2	Kirchengebäude – Tourismus – säkulare Gesellschaft	321
5.4	Hinweise zu den Bedeutungen von Synagogen	324
5.4.1	Zur Akzeptanz von Synagogenneubauten in der deutschen Bevölkerung	325
5.4.2	Bedeutungszuschreibungen	326
5.4.3	Resümee	330
5.5	Hinweise zu den Bedeutungen von Moscheen	330
5.5.1	Zur Akzeptanz von Moscheen in der deutschen Bevölkerung	332
5.5.2	Bedeutungszuschreibungen	333
5.5.3	Resümee	337
5.6	Zwischenfazit	339
6	Fallstudien zu religiösen Bedeutungen von Sakralbauten	342
6.1	Methodische Vorbemerkungen	342
6.1.1	Zur Begründung der Methode Fallstudie	343
6.1.2	Zur Begründung der Auswahl der Fallstudien	344
6.1.3	Zur Begründung der inhaltsanalytischen Vorgehensweise in qualitativer Ausrichtung	348
6.1.4	Zur Einordnung von Kirchenumbau, Kirchenumnutzung und Kirchenabriss	350
6.1.5	Das Material der Fallstudien	352
6.1.5.1	Zur Auswahl des Materials	353
6.1.5.2	Zur Materialgewinnung und -recherche	354
6.1.5.3	Analyse der Entstehungssituation des Materials	355
6.1.5.4	Formale Charakteristika des Materials	356
6.1.6	Zum inhaltsanalytischen Vorgehen	356
6.1.6.1	Zur Richtung der Analyse	356
6.1.6.2	Zur Vorgehensweise und Methodik der Analyse	357
6.1.6.3	Zur Definition der Analyseeinheit	359
6.1.6.4	Zur Bildung des Kategoriensystems	360
6.1.6.5	Das Kategoriensystem	362
6.2	Umgestaltung eines Sakralbaus – Maria Geburt, Aschaffenburg-Schweinheim	372
6.2.1	Fallgeschichte und Hintergrund	372
6.2.1.1	Der Sakralbau	372
6.2.1.2	Verlauf des Falls	376

6.2.1.3 Begründung der Auswahl des Falls	377
6.2.2 Bestimmung des Ausgangsmaterials	377
6.2.3 Ergebnisse	378
6.2.4 Diskussion der Ergebnisse	387
6.3 Profanierung eines Sakralbaus – St. Bonifatius, Düren	392
6.3.1 Fallgeschichte und Hintergrund	393
6.3.1.1 Der Sakralbau	393
6.3.1.2 Verlauf des Falls	394
6.3.1.3 Begründung der Auswahl des Falls	400
6.3.2 Bestimmung des Ausgangsmaterials	401
6.3.3 Ergebnisse	401
6.3.4 Diskussion der Ergebnisse	411
6.4 Abriss eines Sakralbaus I – St. Ludgerus, Ennigerloh	415
6.4.0 Vorbemerkungen zum Thema Kirchenabriss	415
6.4.1 Fallgeschichte und Hintergrund	416
6.4.1.1 Der Sakralbau	416
6.4.1.2 Verlauf des Falls	418
6.4.1.3 Begründung der Auswahl des Falls	420
6.4.2 Bestimmung des Ausgangsmaterials	420
6.4.3 Ergebnisse	421
6.4.4 Diskussion der Ergebnisse	430
6.5 Abriss eines Sakralbaus II – St. Raphael, Berlin-Gatow	433
6.5.1 Fallgeschichte und Hintergrund	433
6.5.1.1 Der Sakralbau	433
6.5.1.2 Verlauf des Falls	437
6.5.1.3 Begründung der Auswahl des Falls	438
6.5.2 Bestimmung des Ausgangsmaterials	439
6.5.3 Ergebnisse	440
6.5.4 Diskussion der Ergebnisse	446
6.6 Weitere Ergebnisse	450
6.6.1 Auffälligkeiten hinsichtlich quantitativer Verteilungstendenzen	450
6.6.2 Auffälligkeiten hinsichtlich der Verknüpfungen zwischen den Kategorien	451
6.6.3 Hinweise zu den Profilen der Kommunikatoren	453
6.6.4 <i>Exkurs</i> : Wenig öffentliches Interesse an der Profanierung und dem Abriss von Kirchen	455
6.7 Resümee der empirischen Befunde	457
6.7.1 Religiöse Bedeutungen	458
6.7.2 (Religiöse) Bedeutungslosigkeit und negative Bedeutungen	462

6.7.3 Weitere Bedeutungen	463
6.7.4 Die Frage nach dem Zusammenhang der Bedeutungen mit dem Religiösen	464
6.7.5 Begrenzungen in der empirischen Forschung und zukünftige Forschungsfragen	467
 7 Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft – diskursive Auswertung der Ergebnisse	 469
 8 Häuser für den „obdachlosen Gott“ – vier Bausteine zu einer Theologie des Sakralbaus in der säkularen Gesellschaft	 493
8.1 Baustein 1: Symbol	497
8.1.1 Ein Moment der säkularen Situation	497
8.1.2 Eine christliche Entsprechung	497
8.1.3 Sakralbauten als Symbole in der säkularen Gesellschaft	502
8.2 Baustein 2: Distanz – Nähe	506
8.2.1 Ein Moment der säkularen Situation	506
8.2.2 Eine christliche Entsprechung	507
8.2.3 Sakralbauten als Bauten der Nähe und Distanz in der säkularen Gesellschaft	509
8.3 Baustein 3: Gratuität	510
8.3.1 Ein Moment der säkularen Situation	510
8.3.2 Eine christliche Entsprechung: ‚Gratuität‘	512
8.3.3 Sakralbauten als Bauten der Gratuität in der säkularen Gesellschaft	515
8.4 Baustein 4: Offenes Grab	518
8.4.1 Ein bzw. ‚das‘ Moment der säkularen Situation	518
8.4.2 Eine christliche Entsprechung	519
8.4.3 Sakralbauten als ‚offene Gräber‘ in der säkularen Gesellschaft	522
 Resümee	 524
Wichtige Abkürzungen	528
Literaturverzeichnis	529
Abbildungsnachweise	573
Anhang	574

„Was sind denn diese Kirchen noch,
wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?“*

0 Hinführung

Christentum und Kirche erleben gegenwärtig in Deutschland auf verschiedenen Ebenen Wandlungs- und Schrumpfungsprozesse. Das lässt sich etwa ablesen an den sinkenden Zahlen an Kirchenmitgliedern oder am abnehmenden regelmäßigen Gottesdienstbesuch.¹ Im Kontrast zu diesen religiösen Veränderungen prägen in unveränderter Weise Kirchenbauten europäische und deutsche Innenstädte, Dörfer und Landschaften – vereinzelt auch Synagogen. Zugleich wächst die Anzahl der in Deutschland lebenden Muslime, infolgedessen repräsentative und sichtbare Moscheebauten neu errichtet werden.

Zur Beschreibung bzw. Interpretation der religiösen Wandlungsprozesse und der durch sie bedingten religiösen Situation wird seit Jahrzehnten immer wieder die Rede vom ‚Tod Gottes‘ von Friedrich Nietzsche (1844–1900) herangezogen.² Eine der prominentesten Stellen hierzu ist Aphorismus 125 (*Der tolle Mensch*) aus „Die fröhliche Wissenschaft“.³ In diesem Text schildert Nietzsche, wie dessen Protagonist, der „tolle Mensch“, die Diagnose stellt, dass Gott tot ist. Am Ende lässt Nietzsche den Protagonisten auf einem Streifzug

* NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 125 (KSA 3), 480–482, hier: 482.

¹ Siehe hierzu exemplarisch *Kirchgangshäufigkeit in Deutschland* (fowid 2018); *Projektion der Kirchenmitglieder* (2019).

² Siehe hierzu LUCKMANN, *Verfall, Fortbestand oder Verwandlung* (1971), 82; EAGLETON, *Der Tod Gottes und die Krise der Kultur* (2015); CAPUTO/VATTIMO, *After the Death of God* (2009); SCHRÖDER, *Der Tod Gottes und die Neuzeit* (2003); BRUCE, *God is Dead. Secularization in the West* (2002); BISER, *Glaubenserweckung* (2000).

³ NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 125 (KSA 3), 480–482. Dabei tritt der ‚tolle Mensch‘ am helllichten Tag mit einer Laterne auf den Marktplatz und sucht nach Gott. Schließlich konstatiert er den ‚Tod Gottes‘. Nietzsche spricht davon im Jahr 1882.

durch verschiedene Kirchenbauten zurück. So schließt der Text folgendermaßen:

„Man erzählt noch, daß der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur dies entgegnet: ‚Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?‘“⁴

Grabmäler und Grüfte – so ließe sich dieses Zitat interpretieren – sind Orte der Toten, des Abschieds vom Leben, der Bestattung, der Verwesung, der ewigen Ruhe. Sie sind monumentale Hinweise darauf, dass einmal ein lebendiges Christentum vorhanden war, das nun aber der Vergangenheit angehört und so lange modert und verwest, bis nur noch archäologische Reste ihrer früheren Existenz vorhanden sind. Vielfach wurde bemerkt, dass Nietzsches Ausruf vom ‚Tod Gottes‘ nicht mit einem Urteil über die Nichtexistenz Gottes verwechselt werden darf. Die Aufdeckung des Gottesmordes ist keine theoretische Leugnung der Existenz Gottes, sondern eine Aussage „über die Effizienz des Gottesgedankens im kulturellen, sozialen und ethischen Verhalten der Menschheit“⁵. Das heißt, es wird eine Aussage darüber intendiert, dass der Gottesglaube seine gesellschaftliche Relevanz eingebüßt hat. Die Frage des ‚tollen Menschen‘ „Was sind denn diese Kirchen noch?“ und die Antwort darauf („Grüfte und Grabmäler Gottes“) fordern Theologie und Kirche heraus, über ihre eigenen Bauten und deren Stellwert im Kontext der gegenwärtigen religiösen Situation nachzudenken. Nietzsches Parabel sagt keineswegs, dass Kirchenbauten überhaupt keine Bedeutung mehr besitzen würden, vielmehr intendiert die Aussage auch einen Bedeutungswandel: Als Grabmäler Gottes haben sie nicht mehr die ursprünglichen, sondern vielleicht andere Bedeutungen. Gegenwärtig lassen sich beispielsweise gravierende Nutzungsverschiebungen von Kirchenbauten ausmachen vom gottesdienstlichen hin zum touristisch motivierten Besuch.⁶

⁴ NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 125 (KSA 3), 480–482, hier: 482.

⁵ BISER, Glaubenserweckung (2000), 55; vgl. auch BISER, Nietzsche (2001), 130.

⁶ Vgl. RASCHZOK, Kirchenbau (2007), 566; zum Sakralbautourismus siehe exemplarisch ISENBERG, Neue Sinnfenster (2013); GUTIC/CAIE/CLEGG, In Search of Heterotopia (2010).

Angesichts dieser religiösen Umwälzungen stellt sich die Frage, welche religiöse Bedeutung die in der Mitte unserer Gesellschaft befindlichen Sakralbauten für die Bevölkerung haben. Werden damit religiöse Inhalte verknüpft? Wenn ja, welche sind das? Und auf welche Weise geschieht das? Was bedeutet das für die Zukunft von Christentum und Kirche sowie für das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit bzw. Konfessionslosigkeit? Lassen sich daraus auch theologische Neuaufstellungen formulieren?

0.1 Forschungsstand

Um den Umfang der Überlegungen begreifbar zu machen, ist es zunächst erforderlich, den Standort zu bestimmen, den die vorliegende Untersuchung zu Sakralbauten einnimmt. Grundsätzlich sind Sakralbauten alles andere als ein Brachland der Forschung und sie berühren eine Vielzahl von wissenschaftlichen Disziplinen. Es würde den Rahmen der Untersuchung sprengen, die vielen Teildisziplinen aus Kunst- und Architekturgeschichte (bzw. -theorie),⁷ Religions- und Geschichtswissenschaften⁸ anzuführen, die mit dem Forschungsgegenstand zusammenhängen. In der großen Bandbreite theologischer Literatur überschreitet der Gegenstand Sakralbau die Grenzen von nur einem bestimmten theologischen Fach. Zumeist umfasst eine Darstellung auch (kirchen-)historische, kirchenrechtliche, architektonisch-kunsthistorische, biblische, systematische und praktisch-theologische Zusammenhänge. In der gegenwärtigen (deutschsprachigen) katholischen Theologie ist dabei insbesondere die Liturgiewissenschaft zu nennen,⁹ daneben die Kirchen(raum)pädagogik,¹⁰ die Kirchenbauten als Orte des religiösen Lernens in den

⁷ Vgl. etwa BERMUDEZ (Hg.), *Transcending Architecture* (2015); VERKAAIK, *Religious Architecture* (2013); LANGLOTZ, *Der architekturgeschichtliche Ursprung der christlichen Basilika* (1970).

⁸ Vgl. z. B. CZOCK, *Gottes Haus* (2012); NEU, *Das Mediale* (2010).

⁹ Vgl. exemplarisch DE WILDT/KRANEMANN/ODENTHAL (Hg.), *Zwischen-Raum* (2016); GERHARDS, *Wo Gott und Welt* (2011); KOPP, *Der liturgische Raum in der westlichen Tradition* (2011); KRANEMANN, *Symbole des Religiösen im Urbanen* (2011).

¹⁰ Vgl. exemplarisch MÜLLER, *Kirchenraum als Symbol* (2017); SENDLER-KOSCHEL,

Blick nimmt. Die Spannbreite reicht dabei von der Beschäftigung mit einzelnen Bauten, Elementen (z. B. Altar, Ambo, Orgel), Künstlern und Auftraggebern, symbolischen oder bildlichen Elementen, Epochen oder Entwicklungsetappen bis hin zu Fragen einer liturgiegemäßen Raumgestalt.¹¹ Der Gegenstand Sakralbau überschreitet aber nicht nur fachliche, sondern auch konfessionelle Grenzen. Zumindest die deutschsprachige Theologie ist von einer starken gegenseitigen Bezugnahme gekennzeichnet. Hervorzuheben ist der breite aktuelle Diskurs der protestantischen Theologie, der stärker als der katholische alle theologischen Disziplinen beschäftigt.¹² An die theologische Beschäftigung mit Sakralbauten schließt sich das gegenwärtige Interesse an räumlichen Perspektiven bzw. der Thematik des heiligen Raums an. Dadurch kommen viele weitere biblische, systematische und philosophische Sichtweisen ins Spiel.¹³ Mit dem Blick auf nichtchristliche Sakralbauten lässt sich bei Synagogen und Moscheen (zumindest in der deutsch- und englischsprachigen Literatur) zwar eine weniger ausgeprägte theologische Auseinandersetzung, dafür aber eine ebenso breite historische sowie kunst- und architekturgeschichtliche Betrachtung ausmachen.¹⁴

Die gegenwärtige religiöse Situation wird von der Religionssoziologie sehr umfassend untersucht.¹⁵ Dabei wird mit dem Verweis auf die Kategorie des ‚Heiligen‘ (seltener des ‚Sakralen‘) nicht nur ein Verlust gekennzeichnet, sondern auch religiöser bzw. gesellschaftlicher Wandel oder veränderte Erfahrungsbedingungen im Vergleich

In Kommunikation mit Wort und Raum (2016); DÖRNEMANN, Kirchenpädagogik (2011).

¹¹ Zu diesem Themenfeld vgl. z. B. KOPP (Hg.), Gott begegnen an heiligen Orten (2018); SIGRIST, Kirchen Diakonie Raum (2014); FERRARO, Cristo è l'altare (2004); ZAHNER, Raumkonzepte der Liturgischen Bewegung (2003).

¹² Vgl. hierzu die in Kap. 2.3.3 angeführte Literatur.

¹³ Vgl. KAUPP (Hg.), Raumkonzepte in der Theologie (2016); HOPF/OSWALD/SEILER (Hg.), Heiliger Raum (2016); WÜTHRICH, Raum Gottes (2015); BERGMANN, Raum und Geist (2010); JOOSS, Raum – eine theologische Interpretation (2005); BEINERT, Heilige Stätten im Christentum (2006).

¹⁴ Hingewiesen sei nur auf die in Kap. 2.5 und Kap. 2.6 angeführten Autoren, wie zur Theologie der Synagoge KUNIN, God's place in the world (1998); zur Theologie der Moschee RASDI, Rethinking the Mosque (2014); GHARAIBEH, Moscheen als sakrale Orte (2017).

¹⁵ Siehe hierzu Kap. 3.

zu vergangenen Zeiten thematisiert.¹⁶ Allerdings wurden Sakralbauten bisher nur in Einzelfällen genauer aus einer (religions-)soziologischen Perspektive betrachtet, wie dies z. B. Hans-Georg Soeffner oder Anna Körs getan haben.¹⁷ Dass die Untersuchung von religiösen Bauten eine grundsätzliche Erschließungskraft zur Erhellung der gegenwärtigen religiösen Situation, des Selbstverständnisses der Religionsgemeinschaft und der Stellung einer Religion besitzt, wurde dabei vielfach angeführt.¹⁸

Ein expliziter Bezug zwischen Sakralbauten und der gegenwärtigen religiösen Situation in Deutschland wird nur selten hergestellt.¹⁹ Allerdings finden sich Überlegungen zu Sakralbauten, die ihren Ausgangspunkt gerade nicht ausschließlich beim Gottesdienstbesucher nehmen, sondern beim individuellen (oft touristischen) Kirchenbesucher. Besonders zeigt sich das in Ansätzen zur Kirchen(raum)pädagogik sowie bei einigen protestantischen Theologen, wie Thomas Erne²⁰. Zum anderen findet sich eine Bezugnahme im Zusammenhang mit der wohl auffälligsten Erscheinungsform religiöser Wandlungsprozesse, nämlich der Umnutzung und dem Abriss von Kirchengebäuden. In der deutschsprachigen Literatur wird die Frage nach dem Umgang mit liturgisch nicht mehr genutzten Kirchenbauten angesichts sinkender Gottesdienstbesucher- und steigender Kirchenaustrittszahlen seit etwa den

¹⁶ So etwa JOAS, *Macht des Heiligen* (2017); CASANOVA, *The Two Dimensions* (2014); TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter* (2007/2012).

¹⁷ Vgl. KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012); SOEFFNER, *Gesellschaft ohne Baldachin* (2000); siehe daneben BREUER, *Religiöse Architektur im Säkularisierungsprozess* (2017).

¹⁸ Vgl. BRENNEMAN/MILLER, *When bricks matter* (2016), 83; KARSTEIN/SCHMIDT-LUX (Hg.), *Architekturen und Artefakte* (2017); für Synagogen GRELLERT, *Immaterielle Zeugnisse* (2007); vgl. ferner, unabhängig von Religion: STEETS, *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt* (2015); FISCHER, *Architektur als Kommunikationsmedium* (2009).

¹⁹ Die Bedeutung von Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft wird implizit auch von den Architekten dieser Bauten reflektiert. Auf den Bezug zwischen Sakralarchitektur und den religiösen bzw. säkularen Einflüssen verweist schon SEDLMAYR, *Verlust der Mitte* (1948/1955); aktuell siehe CROSBIE, *The Sacred becomes Profane* (2015); BARRIE, *The domestic and the numinous* (2015); BERMUDEZ, *Transcending Architecture* (2015).

²⁰ Vgl. exemplarisch ERNE, *Hybride Räume der Transzendenz* (2017); KLIE/DRESSLER (Hg.), *Der Religion Raum geben* (1998).

1990er Jahren verhandelt.²¹ Da diese Thematik katholische wie evangelische Kirchenbauten gleichermaßen betrifft, geschieht diese Auseinandersetzung auch meist konfessionsübergreifend und interdisziplinär und umfasst städteplanerische, ingenieurwissenschaftliche und gesamtgesellschaftliche Gesichtspunkte. Insbesondere ist dabei auf die Beiträge von Albert Gerhards zu verweisen, der Sakralbauten nicht nur aus einer kirchlichen Binnensicht schrumpfender gemeindlicher Bedürfnisse betrachtet, sondern auch gesamtgesellschaftliche Aspekte im interdisziplinären Austausch fokussiert.²² Gleichwohl wird dabei der Blick zumeist auf bestimmte Maßnahmen und weniger auf Sakralbauten in der konkreten religiösen Situation gerichtet. Daher liegen nur vereinzelt Hinweise und Ansätze vor, die Sakralbauten angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation reflektieren und interpretieren, wie durch die Einbeziehung des Heterotopie-Ansatzes nach Michel Foucault oder durch Erinnerungs- und Gedächtnisdimensionen.²³ Zu gegenwärtigen Bedeutungszuschreibungen für Kirchenbauten gibt es zudem einige empirische Studien. Meist wurden dafür (außergottesdienstliche, d. h. touristische) Kirchenbesucher nach ihrer Einschätzung zum Kirchenbesuch befragt.²⁴ In der Theologie bzw. in theologische Überlegungen wurden diese Betrachtungsweisen nur vereinzelt einbezogen.²⁵

Das Verhältnis zwischen Sakralbauten und der Gegenwart wird in weiteren Bereichen thematisiert, wie z. B. in gegenwärtigen Moscheebaukonflikten oder in Diskussionen um den Platz der Religion

²¹ Vgl. etwa die kirchenamtlichen Dokumente *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2000); *Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird?* (VELKD u. a. 2003).

²² Zu diesem Zusammenhang vgl. u. a. GERHARDS/DE WILDT (Hg.), *Wandel und Wertschätzung* (2017); GERHARDS/DE WILDT (Hg.), *Der sakrale Ort im Wandel* (2015); NOLLERT u. a. (Hg.), *Kirchengebäude* (2011); GERHARDS/STRUCK (Hg.), *Umbruch – Abbruch – Aufbruch* (2008); HERRMANN/TAVERNIER (Hg.), *Das letzte Abendmahl* (2008); siehe ferner KELLER, *Kirchengebäude* (2016); BAUER, *Gotteshäuser* (2011); vgl. beispielsweise die Diskussion um Kolumbarien wie SPARRE, *Bestatten in Kirchen* (2018); LEONHARD/SCHÜLLER (Hg.), *Tot in der Kirche* (2012).

²³ Vgl. hierzu ausführlich die in Kap. 4 genannten Ansätze.

²⁴ Siehe hierzu *Anhang I*.

²⁵ Vgl. exemplarisch GERHARDS, *Transformation von Kirchenräumen* (2017); GERHARDS, *Verortung der Suche nach dem Anderen* (2015), 20.24; VON BRANCA, *Kirchennutzungen der Zukunft* (2017), 44f.

bzw. religiöser Symbole im öffentlichen Raum.²⁶ Schließlich sind grundsätzlich der ‚spatial turn‘ und ‚material turn‘ zu erwähnen, die in verschiedenen Disziplinen (z. B. in der Religionswissenschaft) zu einer intensiveren Betrachtung materialer sowie auch ästhetischer (religiöser) Bezugsformen und darin eingeschlossen auch sakrale Bauten – auch im Unterschied zu virtuellen (d. h. digitalen) sakralen Räumen – führen.²⁷

0.2 Zielsetzung der Untersuchung

Der Forschungsstand zeigt, dass Sakralbauten zwar umfassend erforscht werden, allerdings nur vereinzelt in Bezug auf die gegenwärtige religiöse Situation und mit einer religiösen Fragestellung. Umgekehrt werden in der Erforschung der gegenwärtigen religiösen Situation sakrale Bauten nur punktuell berücksichtigt. Die Wahrnehmung von Sakralbauten im Verhältnis zur Gegenwart stellt einen wenig beachteten Bereich dar, der mit der Frage nach den religiösen Bedeutungen von Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft nun so weit wie möglich erschlossen werden soll. Es soll danach gefragt werden, inwieweit angesichts der religiösen Wandlungsprozesse (noch) religiöse Gehalte mit sakralen Bauten verbunden werden. Mit anderen Worten: Diese Bauten sollen zu der gegenwärtigen religiösen Situation ins Verhältnis gesetzt werden, um zu untersuchen, ob und auf welche Weise Schnittmengen und Verbindungslinien zwischen beidem vorhanden sind.

Diese Zielsetzung erweist sich als typisch europäisch: Einerseits, weil Sakralbauten für viele europäische Städte, Dörfer und Landschaften sehr viel prägender sind als z. B. für Teile der USA, Asiens oder Afrikas; andererseits, da nicht alle Teile der Welt derartige reli-

²⁶ Vgl. DREIER, Staat ohne Gott (2018); ABMEIER/BORCHARD/RIEMENSCHNEIDER (Hg.), Religion im öffentlichen Raum (2017); BAUMANN/TUNGER-ZANETTI, Wenn Religionen Häuser bauen (2011); zu Moscheebaukonflikten siehe Kap. 5.5.

²⁷ Vgl. DÖRING/THIELMANN (Hg.), Spatial turn (2008); KARSTEIN/SCHMIDLUX (Hg.), Architekturen und Artefakte (2017); zum Gesamten vgl. KALTHOFF/CRESS/RÖHL (Hg.), Materialität (2016); HICKS/BEAUDRY (Hg.), The Oxford Handbook of Material Culture Studies (2010); zum Feld neuer elektronischer Medien siehe DEACY/ARWECK (Hg.), Exploring religion and the sacred in media age (2009); MALIK/RÜPKE/WOBBE (Hg.), Religion und Medien (2007).

göse Wandlungsprozesse durchlaufen, wie sie sich in Deutschland feststellen lassen. Die Untersuchung soll sich daher auf die religiöse Situation in Deutschland konzentrieren.

0.3 Forschungsfrage

Die Forschungsfrage der Studie lautet: Welche religiösen Bedeutungen haben Sakralbauten in einer säkularen Gesellschaft? Somit geht es um drei Frage-Ebenen, die inhaltlich und methodisch jeweils anderen Disziplinen zuzuordnen sind:

Erstens: Die Frage nach den religiösen Bedeutungen von Sakralbauten ist zunächst eine theologische: Welche religiösen Bedeutungen haben diese Bauten aus Sicht der sie errichtenden und nutzenden Glaubensgemeinschaft? Wie wird die Sakralität der Bauten systematisch-theologisch begründet und definiert?

Zweitens: Die Frage nach den religiösen Bedeutungen dieser Bauten stellt sich auch unabhängig von theologischen Bestimmungen. Das heißt, welche religiösen Bedeutungen werden diesen Gebäuden von den Menschen angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation zugeschrieben und welche Rolle spielen sie in deren Leben? Diese Sichtweise ist empirisch-religionssoziologisch einzuholen.

Drittens: Schließlich können diese Perspektiven aufeinander bezogen werden: Welche Bedeutungen können sakrale Bauten angesichts der veränderten religiösen Situation prospektivisch für Glaube und Kirche zuerkannt werden? Das heißt: Welche Möglichkeiten für ein religiöses Selbstverständnis von Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft ergeben sich religionsphilosophisch-theologisch?

Unter ‚Sakralbauten‘ werden in erster Linie Kirchengebäude verstanden, ein Seitenblick gilt auch Synagogen und Moscheen. Die Bezeichnung ‚säkulare Gesellschaft‘ dient zur Beschreibung der religiösen Situation in Deutschland und wird im dritten Kapitel näher entfaltet.²⁸ Zugrunde liegen einerseits Beobachtungen einer Erosion des Religiösen (wie abnehmende religiöse Praxis und Rückgang der Kirchenmitgliedschaften) und andererseits die Annahme, dass Sakralbauten auch in

²⁸ Dabei wird lediglich nach der religiösen Situation gefragt, d. h. andere gesellschaftliche ‚Megatrends‘ der Moderne werden vernachlässigt (wie etwa Digitalisierung, Individualisierung, Mobilisierung oder Globalisierung).

dieser religiösen Situation auf verschiedenen Ebenen Wertschätzung entgegengebracht wird und sie einen im Vergleich zu anderen religiösen Vermittlungsformen herausragenden Stellenwert einnehmen.

Wenn die ‚Bedeutungen‘ untersucht werden sollen, so umfasst das zwei Aspekte: Bedeutung beschreibt einerseits den ‚Sinn‘ und den ‚Gehalt‘ einer Sache (*significatio*), andererseits meint das Wort ‚Deutung‘ (*interpretatio*) das, was Menschen interpretieren und zuschreiben.²⁹ Bedeutung in der ersten Dimension kann einer theologischen Fragestellung zugeordnet werden (Frageebene 1), insofern sich ‚Bedeutung‘ nicht in einer Zuschreibung erschöpft, sondern auf Ontologie bezieht. Die vorliegende Studie fragt aber darüber hinaus nach den gegenwärtigen religiösen Bedeutungen dieser Gebäude. Es geht also gleichermaßen um den zweiten Aspekt von Bedeutung, um *interpretatio* (Frageebene 2), deren Bedeutungsgehalte nur zugänglich und erforschbar sind, wenn Menschen sich dazu äußern und diese auch kommunizieren.

0.4 Eine Vorbemerkung zum Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften

Die Frage nach den religiösen Bedeutungen von Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft (im Sinne von Frageebene 2) lässt sich methodisch nicht ausschließlich theologisch-philosophisch beantworten, sondern verlangt ein aktuelles, erfahrungswissenschaftliches Moment. Daher wird hier die Religionssoziologie einbezogen, wodurch sich jedoch grundsätzliche methodische und erkenntnistheoretische Fragestellungen in Bezug auf das Verhältnis zwischen Soziologie/Empirie und Theologie ergeben: Systematisch-theologisch wird danach gefragt, inwiefern aus Sicht der christlichen Offenbarung und dem Selbstverständnis im Glauben Kirchenbauten als ‚heilig‘ bzw. ‚sakral‘ bezeichnet werden können. Religionssoziologie und Empirie fragen hingegen nicht ausschließlich nach dem Selbstverständnis der Religion, sondern untersuchen auch die gegenwärtigen Haltungen der Menschen gegenüber sakralen Bauten. Mit Max Weber gesprochen erforscht die Soziologie nicht „irgendein[en]

²⁹ Vgl. hierzu die Unterscheidung in *Grimmsches Wörterbuch* (1854–1961), Bd. 1, Eintrag *Bedeutung* (Sp. 1230).

objektiv ‚richtige[n]‘ oder ein[en] metaphysisch ergründete[n] ‚wahre[n]‘ Sinn³⁰ (wie das die Theologie tut), sondern den von den Handelnden gedachten oder „subjektiv gemeinten Sinn“³¹. Mit Hilfe der Soziologie können Sakralbauten *sub specie temporis* erforscht werden. Die Frage, ob man sie auch *sub specie aeternitatis* betrachten kann, wie die Theologie das tut, lässt die Soziologie dabei offen.³² Das bedeutet, religiöse Phänomene werden in der Religionssoziologie auf soziale Prozesse und Strukturen bzw. soziale Prozesse von religiösen Vorstellungen zurückgeführt. Die systematische Theologie dagegen leitet Wahrheits- und Geltungsansprüche aus dem christlichen Weltverständnis ab.

Beides ist für diese Fragestellung wichtig, die Beobachtungsleistung der Soziologie und die Reflexion der Theologie.³³ Ausgangspunkt ist die begründete Vermutung, dass Sakralbauten von den gegenwärtigen religiösen Wandlungsprozessen nicht gleichermaßen betroffen sind wie z. B. religiöse Institutionen, sondern eine näher zu bestimmende Sonderrolle sowohl für Einzelne als auch für die Gesamtgesellschaft einnehmen. Hinweise liefern etwa der gegenwärtige Sakralbautourismus oder die Rede von einer „Sehnsucht“³⁴ sowie von „gesellschaftlichen Bedürfnissen“³⁵ im Zusammenhang mit Kirchenbauten. Daher ist es für Theologie und Kirche wichtig zu verstehen, was über ihre eigenen Bauten und Häuser gedacht wird. Dies entspricht der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (GS) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), in der die Einbeziehung der „Ergebnisse der profanen Wissenschaften“ (wie die der Sozialwissenschaften) als Aufgabe der Theologie beschrieben wird (GS 62). Diese erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisse sind für die Theologie auf der einen Seite nachgeordnet, da diese auf die theologischen Grundbestimmungen der Bauten keinen unmittelbaren Einfluss haben. Auf der anderen Seite stehen Theologie und

³⁰ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), 1.

³¹ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), 1.

³² Vgl. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft* (1973), 98.

³³ Vgl. KREUTZER/GRUBER, *Einleitung der Herausgeber* (2013), 21.

³⁴ ADOLPHSEN/NOHR (Hg.), *Sehnsucht nach Heiligen Räumen* (2003); vgl. ferner SCHEUCHENPFLUG, *Kirchenräume als Begegnungsräume* (2009), 50; GERHARDS, *Verortung der Suche nach dem Anderen* (2015), 16.

³⁵ STOCKHOFF/WAHLE, *Der Sakralraum Kirche* (2017), 323; vgl. ERNE, *Hybridräume* (2017), 137; ERNE/SCHÜZ, *Die Religion des Raums* (2010), 186.

Kirche in der Pflicht (vgl. GS 4), die jeweilige Zeit wahrzunehmen und diese theologisch einzubeziehen. Diese Aufgabe stellt sich einmal mehr in Zeiten religiöser Wandlungsprozesse, insofern empirische Methoden ein Instrument der Objektivierung von Wahrnehmung sein können, um Kenntnisse über die gegenwärtige Situation einzuholen (siehe GS 62), denn sowohl die religiösen Bedeutungszuschreibungen von sakralen Bauten als auch die religiös-pastoralen Optionen ändern sich in jedem neuen Kontext, also auch in der ‚säkularen‘ deutschen Gesellschaft. Die Theologie vermag als eine hermeneutische Wissenschaft diese Ergebnisse aus dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens heraus zu reflektieren, zu deuten und praktische Anwendungsfelder aufzuzeigen.³⁶

0.5 Methodik und Konzeption der Untersuchung

Die Vorgehensweise dieser Untersuchung ist durch zwei Ansatzpunkte gekennzeichnet: Sakralität und Säkularität. Sakralität kann (zunächst aus katholischer Perspektive) als grundlegende theologische Gemeinsamkeit des vielförmigen Gegenstands Sakralbau angesehen werden, unabhängig von der jeweiligen Erscheinungsform, wie z. B. der Größe oder des kunsthistorisch-architektonischen Wertes des Baus. Die Frage nach den ‚religiösen Bedeutungen‘ wird also theologisch im Hinblick auf die Sakralität zu beantworten versucht. Der zweite Ansatzpunkt, die säkulare Gesellschaft, wird demgegenüber in einer sozialwissenschaftlichen Herangehensweise erfasst. Um eine Brücke zwischen diesen beiden Polen zu schlagen, ist grundsätzlich ein geeignetes Begriffsinstrumentarium erforderlich. Hierbei erweist sich die Kategorie des ‚öffentlichen Raums‘ als passend, den Standort dieser Bauten in der Gesellschaft zu bezeichnen. Eine Verbindung zwischen säkularer Gesellschaft und Sakralität wird explizit, indem nach den religiösen Bedeutungen von Sakralbauten gefragt wird. Das heißt, dass die Sakralität von Sakralbauten auf einen sozialwissenschaftlichen Religionsbegriff hin operationalisiert wird. Auf diese Weise ist es möglich, die religiösen Bedeutungen empirisch zu erforschen. Dies geschieht einerseits im Überblick über

³⁶ Vgl. KREUTZER/GRUBER, Einleitung der Herausgeber (2013), 21.

bisherige empirische Befunde und andererseits in einer eigenen qualitativ-inhaltsanalytischen Erforschung anhand von Fallstudien. Beide Vorgehensweisen werden in den entsprechenden Kapiteln ausführlich erläutert. Ziel ist es hierbei, Auskunft über aktuelle religiöse Bedeutungszuschreibungen zu erhalten. Anschließend werden diese Ergebnisse wiederum auf die Theologie bezogen und interpretiert.

Methodisch werden nicht nur katholische, sondern auch protestantische Kirchen sowie Synagogen und Moscheen einbezogen, obgleich der katholische Kirchenbau stets im Mittelpunkt der Untersuchung steht. Diese ökumenische und interreligiöse Perspektive ergibt sich als Konsequenz aus der Verortung der Bauten im öffentlichen Raum und der Perspektive der gegenwärtigen Gesellschaft. Die Einbeziehung protestantischer (besonders lutherischer) Kirchen ist auch deshalb geboten, weil von Außen oft keine konfessionellen Unterschiede erkennbar sind, weil die Debatten in Deutschland häufig konfessionsübergreifend oder ökumenisch geführt werden und sich dies auch in der theologischen Literatur und darüber hinaus widerspiegelt, und weil viele empirische Studien nicht klar zwischen katholischen und protestantischen Kirchenbauten unterscheiden.

0.6 Aufbau der Untersuchung

Zu Beginn (*Kapitel 1*) werden die für diese Studie zentralen Begriffe (‚Sakralität‘, ‚Öffentlichkeit‘, ‚Raum‘ und ‚Materialität‘) entfaltet. Zur Beantwortung der Frage, welche religiösen Bedeutungen diese Bauten in einer säkularen Gesellschaft haben, wird zuerst die religionsimmanente Sicht eingenommen. Daher legt *Kapitel 2* dar, inwieweit diese Bauten aus einer theologischen Perspektive als ‚sakral‘ bezeichnet werden können. Primär wird die Theologie des katholischen Kirchengebäudes dargestellt; daneben werden in kurzen Seitenblicken auch die Theologie protestantischer und orthodoxer Kirchenbauten behandelt sowie Stimmen zur Theologie der Synagoge und der Moschee einbezogen. *Kapitel 3* richtet den Blick auf die ‚säkulare Gesellschaft‘, indem sechs ausgewählte Religionssoziologen (Luckmann, Luhmann, Casanova, Pollack, Taylor, Joas) zu ihrem Verständnis der zentralen Begriffe dieser Studie sowie zu der Bedeutung von Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft befragt werden. Anschließend werden in *Kapitel 4* in acht Ansatzgruppen bisherige

Hinweise (seltener: Modelle und Ansätze), die die Bedeutung von Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft abbilden, angeführt. Es folgen zwei empirische Kapitel (*Kapitel 5* und *6*): In einem ersten Schritt werden alle bisherigen empirischen Befunde gebündelt und systematisch erfasst. Maßgeblich ist dabei die Frage nach den religiösen Bedeutungen. Darauf aufbauend erfolgt in einem zweiten Schritt eine eigene empirische Erforschung, indem die öffentliche Meinung der Bevölkerung zu vier ausgewählten Konfliktfällen qualitativ-inhaltsanalytisch ausgewertet wird: Kirchengestaltung, Profanierung und Umnutzung einer Kirche und zwei Kirchenabrisse. Als Ergebnis der beiden empirischen Teile soll eine Tendenz zu den gegenwärtigen religiösen Bedeutungen von Sakralbauten festgestellt werden. Anschließend (*Kapitel 7*) werden die Ergebnisse der vorangehenden Kapitel in Thesenform diskutiert, wobei insbesondere Theologie und Religionssoziologie mit den empirischen Befunden konfrontiert werden, so dass Gemeinsamkeiten und Unterschiede sichtbar werden. Schließlich werden unter dem Titel „Häuser für den obdachlosen Gott“ vier Bausteine zu einer Theologie des Sakralbaus in der säkularen Gesellschaft entfaltet (*Kapitel 8*).

1 Grundbegriffe der Untersuchung

Ziel dieses Kapitels ist es, den Forschungsgegenstand Sakralbau begrifflich zu fassen. Deshalb wird zunächst eine Definition von Sakralität entwickelt (1.1). Insofern Sakralbauten in der Öffentlichkeit anzutreffen sind und selbst als öffentliche Bauten qualifiziert werden können, werden Dimensionen des Öffentlichen entfaltet (1.2). Als dritter Schritt wird eine raumsoziologische Perspektive eingenommen, um diese Festlegungen räumlich weiterzudenken (1.3). Schließlich wird die Materialität von Bauten in den Blick genommen (1.4).

1.1 Sakralität

Nicht wenige theologische und noch mehr soziologische Beiträge definieren den Begriff ‚Sakralität‘ kaum bzw. gebrauchen ihn synonym zu ‚Heiligkeit‘.¹ Hierbei ist jedoch eine Differenzierung nötig. In der Alltagssprachlichen Verwendung von Sakralität öffnet sich ein weites Bedeutungsspektrum einer religiösen – aber ebenso auch ästhetischen – Kategorie in einem Spannungsfeld zwischen Heiligkeit und Religiosität. Dies kann kaum etwas zur Präzisierung beitragen, außer dass es *ex negativo* nicht dem Nichtreligiösen oder Profanen zuzuordnen ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Begriff Sakralität ein junger Begriff der deutschen Sprache ist, der sich in älteren Wörterbüchern und Lexika – auch in anderen Zusammensetzungen oder als Adjektiv – nicht findet.² Stattdessen ist im Deutschen das Wort ‚heilig‘ gebräuchlich. Im Folgenden geht es *erstens* um eine Abgrenzung bzw. Verhältnisbestimmung zwischen dem Sakralen und dem Heiligen. *Zweitens* sollen die Herkunftslinien des Begriffs analysiert werden, um die gegenwärtige sprachliche Unein-

¹ Es sei nur auf die religionssoziologischen Begriffe von Sakralität in Kap. 3 verwiesen.

² Vgl. exemplarisch folgende Nachschlagewerke, in denen kein Eintrag zu ‚sakral‘ oder ‚Sakralität‘ vorhanden ist: *Grimmsches Wörterbuch* (1854–1961); KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (1881/1899); HRWG 5 (2001).

deutigkeit bzw. Vieldeutigkeit nachvollziehen zu können. *Drittens* gilt es, die genuin nichttheologischen Wurzeln von Sakralität besser zu verstehen. Um diese Ziele zu erreichen, werden zunächst die gegenwärtigen Verwendungsweisen des Begriffs in den Blick genommen und anschließend etymologische Aspekte beleuchtet.

1.1.1 Gegenwärtige Verwendungsweisen von ‚Sakralität‘

Sakralität im gegenwärtigen theologischen Sprachgebrauch

In den einschlägigen deutschsprachigen theologischen sowie philosophischen Lexika finden sich nur selten Einträge zu ‚sakral‘, ‚Sakralität‘ oder ‚Sakralbau‘.³ In den Jahren zwischen 1950 und 1970 wurde der Begriff hingegen häufiger verwendet, wie z. B. in der Debatte um ‚Entsakralisierung‘.⁴ Wenn in jüngster Zeit wieder ein vermehrter Gebrauch dieses Begriffs in der Theologie festzustellen ist,⁵ so dient er – anders als in der Entsakralisierungsdebatte – sehr oft dazu, einen ‚Mangel‘ in der gegenwärtigen liturgischen, aber auch kirchlichen Praxis oder Ästhetik auszudrücken.⁶

³ Vgl. HWPh (1979–2007); RGG (⁴1998–2005); TRE (1976–2004); vgl. den kurzen Eintrag in LThK (³1993–2001): HUTTER, Sakralisierung, Sakralität (1999); anders verhält es sich beim Begriff ‚heilig‘ bzw. ‚profan‘ oder im Englischen. Beispielsweise sind in New Catholic Encyclopedia Einträge zu *sacred*, *sacred space* und *holy* vorhanden. Vgl. NCE (²2003).

⁴ Vgl. exemplarisch: PRZYWARA, Schön, sakral, christlich (1957); BOGLER (Hg.), Das Sakrale im Widerspruch (1967); LENGELING, Sakral–profan (1968); PIEPER, Sakralität und Entsakralisierung (1969/1974).

⁵ Dass dem Sakralen gegenwärtig wieder eine größere Beachtung geschenkt wird, deutet sich bei dem von Rahner und Vorgrimler veröffentlichten ‚Theologischen Wörterbuch‘ an. In der Ausgabe von 1961 findet sich kein Eintrag zu ‚sakral‘, in der Neuauflage von 2000 hingegen schon. Vgl. RAHNER/VORGRIMLER, Kleines Theologisches Wörterbuch (1961); VORGRIMLER, Neues theologisches Wörterbuch, (2000), 541f.; Vorgrimler beschließt allerdings den Eintrag mit der Bemerkung: „Die beiden Begriffe [sakral und profan] können daher zur Verdeutlichung des christlichen Welt- und Selbstverständnisses nichts beitragen“ (ebd., 542); – vgl. exemplarisch zu neueren theologisch-philosophischen Konzeptionen von Sakralität Post, Offene Sakralität (2017).

⁶ Siehe hierzu exemplarisch MAIER, Verlust des Sakralen (2013); WALLNER, Profanierung des Sakralen, Sakralisierung des Profanen (2017).

Sakralität als Begriff der Religionswissenschaften

Eine Beschäftigung mit den Begriffen ‚heilig‘ und ‚sakral‘ setzte Ende des 19. Jh. ein, etwa zeitgleich mit den Anfängen der Religionswissenschaft. Dabei sind Autoren wie Émile Durkheim (*profane – sacré*), Rudolf Otto (*Das Heilige*), Friedrich Heiler (Religion als *Reich des Heiligen*), Mircea Eliade (*Das Heilige und das Profane*) oder Nathan Söderblom zu nennen.⁷ Mit dem Begriff des ‚Heiligen‘ bzw. *sacré* bzw. ‚Sakralität‘ wurde eine Kategorie herangezogen, welche die rationalen Teile von Religion und den personalen Gottesbegriff ausblendet und als ein Versuch angesehen wurde, ‚Urphänomene‘ bzw. ‚Grunderfahrungen‘ von Religion wahrzunehmen, um gerade so Vergleiche zwischen verschiedenen Religionen zu ermöglichen. Dabei wird das Heilige als Neutrum konzipiert, dessen psychische (subjektive) Wirkungen erfahrbar und erforschbar sind.⁸ Es ist zu vermuten, dass hauptsächlich Durkheims Begriffsinstrumentarium durch wissenschaftlichen Austausch und durch Übersetzungen Auswirkungen auf die Etablierung des Begriffs ‚Sakralität‘ im Deutschen hatte; denn diese phänomenologische Verwendung beeinflusste andere Wissenschaften – wie auch die Theologie – und ging zudem in den allgemeinen Sprachgebrauch über. Diese religionsphänomenologische Zugangsweise ist auch bei den Religionstheoretikern im dritten Kapitel anzutreffen.

Sakralität als Sammelbegriff zur Qualifizierung einer religiösen Funktion

Eine mit dem religionswissenschaftlichen Gebrauch zusammenhängende – und vermutlich daraus hervorgehende – Verwendung von sakral ist die zur Qualifizierung einer religiösen Funktion (sakrale Kunst, sakrale Musik, sakrale Architektur).⁹ Auch diese Verwendungsweise etablierte sich im 19. Jh., vermutlich um in einer neutra-

⁷ Vgl. hierzu einleitend SCHLETTE, *Das Heilige* (2014); DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912/2007); OTTO, *Das Heilige* (1917/1963); ELIADE, *Das Heilige und das Profane* (1957); HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961).

⁸ Vgl. SCHLETTE, *Das Heilige* (2014).

⁹ Vgl. HIRCHE, *Das Sakrale im Profanen* (2002). – Beispielsweise ist auch das Wort ‚Sakralrecht‘ ein im 19. Jh. gebildeter Neologismus zur Beschreibung der rechtlichen Verpflichtungen in der römischen Religion. Vgl. RÜPKE, *Art. Sakralrecht* (2001), 1238.

leren und gewissermaßen außenperspektivisch-distanzierten Weise religiöse oder mit Religion in Zusammenhang stehende Phänomene zu charakterisieren (ganz ähnlich zum Begriff der ‚Religion‘, der sich ab dem 17. Jh. zur Beschreibung religiöser Gemeinschaften oder Glaubensvorstellungen einbürgerte).

1.1.2 Herkunftslinien des Begriffs ‚Sakralität‘

Altes Testament

Das Hebräische kennt kein Äquivalent zu dem eingedeutschten Begriff Sakralität. Deshalb kommt ‚sakral‘ in der Bibel nicht vor, weder in der Einheitsübersetzung noch in der Lutherübersetzung oder in anderen einschlägigen Übersetzungen (wie der von Buber-Rosenzweig oder der Elberfelder-Übersetzung). Stattdessen kennt das Hebräische allein den Begriff ‚heilig‘ (hebr. *qadosch*, שֶׁדָּקֶה), der im Alten Testament eine zentrale Rolle spielt. Dadurch wurde der Begriff nicht für das Juden- und Christentum, sondern auch für den Islam zu einer zentralen Idee (aber ebenso für spätere Verwendungsweisen wie u. a. bei Otto, Eliade, Durkheim).¹⁰

Quelle und Ursprung aller Heiligkeit ist JHWH allein. Ursprünglich war *qadosch* Gottes Epitheton (Ps 29,2; 96,9) und Titel (Jes 40,25; 43,15; 49,7; Hos 11,9; Ps 22,4; Hi 6,10; Hab 3,3). Die Frage, woraus sich ‚qds‘, die Wurzel von *qadosch*, herleitet, bleibt letztlich unklar.¹¹ Es wird etymologisch sowohl auf die Wurzel ‚qd‘ (abschneiden, absondern) zurückgeführt als auch auf das akkadische *qadasu* („rein werden“ bzw. „rein sein“).¹² Beide Herleitungen bringen eine Besonderheit und Herausgehobenheit zum Ausdruck. In der vermutlich ältesten Stelle, in der JHWH als ‚heilig‘ beschrieben wird,¹³ kommen in Beth Schemesch 70 Mann von der Sippe Jechonja ums Leben, weil sie die heilige Lade angeschaut haben. „Wer kann vor dem Herrn, die-

¹⁰ Rudolf Otto soll die Inspiration für die Zentralität des ‚Heiligen‘ bekommen haben, als er in einer marokkanischen Synagoge das dreifache *qadosch* (Jes 6,3) hörte. Vgl. LENZEN, Jüdisches Leben (2002), 35 (Anm. 1).

¹¹ Siehe hierzu u. a. KELLERMANN, Art. Heiligkeit (1985), 698; KORNFELD/RINGREN, Art. QDŠ (1989); LENZEN, Jüdisches Leben (2002), 37.

¹² Vgl. KELLERMANN, Art. Heiligkeit (1985), 698; ausführlich KORNFELD/RINGREN, Art. QDŠ (1989), 1181f.

¹³ Vgl. LENZEN, Jüdisches Leben (2002), 42.

sem heiligen Gott, bestehen?“, fragen daher die Bewohner von Beth Schemesch (1 Sam 6,20). Im Alten Testament wird Gott einerseits als überall auf der Welt gegenwärtig angesehen (vgl. 1 Kön 8,27), andererseits ist der Tempel in Jerusalem ganz konkret Gottes Wohnort bzw. der Ort, an dem der Name Gottes wohnt (vgl. Dtn 12,5) und Begegnung und Nähe möglich sind. Auf den Zusammenhang von Heiligkeit und Nähe verweist z. B. auch die Szene von Mose vor dem brennenden Dornbusch in Ex 3, eine der biblischen Schlüsselszenen im Umgang mit heiligem Raum, wo Mose von Gott die Zusage erhält: „Ich bin mit dir“ (Ex 3,12). Der Heilige erweist sich so zwar als der Nahe, aber doch als der ganz Andere und so niemals als der allzu Nahe. Heiligkeit steht im Alten Testament ab dem Bundesschluss am Sinai in vielen Fällen mit dem Zeltheiligtum bzw. dem Tempel im Zusammenhang, dessen Allerheiligstes nicht betreten werden durfte. Dabei wurde der Gottesname als so heilig angesehen, dass er nur an Yom Kippur vom Hohenpriester ausgesprochen werden durfte und im Judentum seit der Tempelzerstörung als gänzlich unaussprechbar angesehen wird.¹⁴ Besonders beim Jerusalemer Tempel wird deutlich, dass Gottes Heiligkeit nicht statisch abzugrenzen, sondern ‚ansteckend‘ ist, auf die Umgebung ausstrahlt bzw. sich verschenkt. Im Alten Testament wird daher immer wieder geschildert, dass alles, was im menschlichen und materiellen Bereich mit dem Tempel in Zusammenhang steht (z. B. Altar, Kultgeräte), durch Berührung oder durch bloße Anwesenheit ebenfalls ‚heilig‘ wird (vgl. Ex 29,37; 30,29; Ez 44,19; 46,20).¹⁵

Die jüdisch-christliche Traditionslinie

Es ist zunächst merkwürdig, dass in der Septuaginta das hebräische *qadosch* (קָדוֹשׁ) mit dem griechischen ἅγιος (*hagios*) übersetzt wird (vgl. Jes 6 „heilig, heilig, heilig“),¹⁶ denn zum griechischen Heiligkeitvokabular gehört üblicherweise ἄγνός (*hagnos*) bzw. in Bezug auf Gegenstände, Bauten und Orte vorwiegend ἱερός (*hieros*). Das Wort *hieros* wird in der LXX – und insbesondere später im Neuen

¹⁴ Zur Praxis im gegenwärtigen Judentum siehe LENZEN, Jüdisches Leben (2002), 24.

¹⁵ Vgl. KORNFELD/RINGGREN, Art. QDŠ (1989), 1193–1199.

¹⁶ Vgl. DIHLE, Art. Heilig (1988), 35; *hagios* leitet sich ab vom Verb ἁζομαι (*hazomai*, ‚verehren‘, ‚opfern‘, ‚Scheu haben‘).

Testament und in der frühchristlichen Literatur – tendenziell vermieden.¹⁷ Im Neuen Testament wird *hagios* überwiegend in Bezug auf den Heiligen Geist, Jesus (vgl. „der Heilige Gottes“ Mk 1,24; Lk 4,34; Joh 6,69; Offb 6,10) oder die Christen im Allgemeinen gebraucht. *Hieros* hingegen wird nur vereinzelt verwendet, z. B. um den Tempel in Jerusalem zu benennen (vgl. Joh 2,14; Hebr 8,2). Offenbar war das eine bewusste Entscheidung und ein Abgrenzungsmerkmal: Erstens, da die Einheit von sittlichem und rituellem Verhalten – wie es im biblischen Sprachgebrauch hervortritt – weniger mit *hieros* wiedergegeben werden kann. Zweitens aber auch, um sich von den mit *hieros* verbundenen Konnotationen zu heidnischen Gottheiten bzw. paganen religiösen Praktiken abzugrenzen. Und drittens um auszudrücken, dass es im Juden- bzw. Christentum nur einen einzigen „Quell aller Heiligkeit“¹⁸ – wie es im zweiten Hochgebet der katholischen Eucharistiefeyer heißt – gibt, während die pagane Antike verschiedene vom Menschen verfügbar zu machende ‚Quellen‘ bzw. Träger von Heiligkeit kannte.¹⁹

Die römisch-rechtliche Traditionslinie

In der Vulgata und in anderen lateinischen Bibelübersetzungen werden *hagios* bzw. die entsprechenden Vokabeln meist mit *sanctus* übersetzt – dem Partizip Perfekt Passiv von *sancire* (‚heiligen‘, ‚weihen‘, ‚unverbrüchlich machen‘, ‚strafen‘; urspr. ‚abgrenzen‘, ‚umschließen‘). Diese Übersetzung passt zwar sehr gut zum Hebräischen, scheint jedoch unter dem Gesichtspunkt ungewöhnlich, dass in der lateinischen Kaiserzeit die zentrale Vokabel für alles, was heute mit ‚heilig‘ wiedergegeben wird, der Begriff *sacer* war²⁰ – etymolo-

¹⁷ Vgl. BURKERT, Griechische Religion (1977/2011), 402f.; siehe auch DIHLE, Art. Heilig (1988), 35f.: „Die unbefangene Verwendung des Wortes ἅγιος in den griechisch abgefaßten Teilen der LXX und in der übrigen jüd.-hellenist. Literatur [...] zeigt an, daß dieses Wort vom Menschen griechischer Muttersprache als *terminus technicus* der Sakralsprache schlechthin, von zweisprachigen Individuen dagegen als Wort heidnischer Kultsprache empfunden und deshalb zur Wiedergabe von qds als ungeeignet betrachtet wurde.“

¹⁸ *Messbuch* (1988), 480.

¹⁹ Vgl. DIHLE, Art. Heilig (1988), 14. – Daher intendiert in der klassischen Antike die Semantik des materiellen Heiligen stets eine Übereignung (eines Gegenstands, Tieres, einer Gabe) an einen Gott.

²⁰ Vgl. DIHLE, Art. Heilig (1988), 20.

gisch ebenfalls abgeleitet von *sancire*. Das aus religiösen Gründen Abgesonderte wird dadurch von dem Bereich ‚vor dem Tempel‘ (*pro-fanum*) unterschieden.²¹ *Profanare* bezeichnet das Herausbringen des Opfers aus dem Tempelbezirk.²² *Sacer* und *sanctus* sind dabei nicht gleichbedeutend: *Sacer* drückt die allgemeine Beziehung zu einer gottesdienstlichen Handlung bzw. zu einer Gottheit aus, *sanctus* das Resultat des Geweiht-Seins, also ‚das einer bestimmten Gottheit Geweihte‘.²³ Bisweilen benennt *sacer* sogar das ‚Verfluchte‘/‚Verdammte‘. *Sacrum* (als Substantiv) bezeichnet eine gottesdienstliche Handlung bzw. einen kultischen Gegenstand und kann insbesondere mit ‚Kultort‘, ‚Tempel‘, ‚Heiligtum‘ (aber ebenso ‚Opfer‘ und ‚Geheimnis‘) übersetzt werden.²⁴ Im römischen Sakralrecht findet sich die Unterscheidung zwischen den aus der Staatskasse finanzierten *sacra publica* (Staatskulten) und den *sacra privata* (v. a. der adligen Oberschicht). Damit ein *sacrum publicum* (öffentlicher Kult) geschaffen werden konnte, brauchte es die Amtshandlung einer öffentlich vollzogenen Weihe.²⁵ *Sacrum* kann daher – ebenso wie die Ety-

²¹ Vgl. LANCZKOWSKI, Art. Heiligkeit (1985), 695. Die gleiche Wurzel findet sich in griech. τέμενος (*temenos*), was ‚ein ausgesondertes Stück Land‘, besonders den ‚Tempelbezirk‘ eines Gottes bezeichnet (abgeleitet von τέμνω, *temno*, ‚herausschneiden‘).

²² Vgl. COLPE, Art. Das Heilige (1993), 93. Mit Genitiv kommt *sacer* fast durchwegs im *genitivus possessivus* (in Bezug auf eine Gottheit) vor. Vgl. *Der Neue Georges* (1913⁸2013), Bd. 2, Eintrag *sacer* (Sp. 4226–4227).

²³ Aus diesem Grund hat jedes *sanctum* das Merkmal des *sacrum esse*. Das Verhältnis von *sanctus* und *sacer* ist analog zum Griechischen *hieros* (und ferner ὅσιος, *hosios*) und *hagios*. *Hieros* bedeutet ‚heilig‘, ‚göttlich‘, ‚geweiht‘ und als Substantiv ‚Opfer‘, ‚kultische Feier‘ und ‚Tempel‘, ‚heiliger Bezirk‘. *Hosios* kommt im NT selten vor. Im klassischen Griechisch ist *hosios* die direkte Entsprechung zu *sacer*. Vgl. DIHLE, Art. Heilig (1988).

²⁴ Das Sakralrecht unterscheidet einerseits zwischen *sacra*, welche eine Verbindung zu den Gottheiten auf Erden und im Himmel schaffen und *religiosa*, die den Toten und chthonischen Gottheiten angehören. Vgl. DIHLE, Art. Heilig (1988), 21. – Neben den juristischen Aspekten wurde *sacrum* z. B. auch im Sinne von ‚Opfer‘ gebraucht (z. B. *sacra facere*, ‚opfern‘; *sacra Isidis*, ‚Isis-Kult‘) oder in Inschriften als Zusatz der Gottesnamen. Vgl. FRATEANTONIO, Religiöse Autonomie (2003), 50f.; wie u. a. Livius und Cicero belegen, bestand in Rom die Vorstellung, dass die *sacra publica* bereits mit der Stadtgründung eingeführt und von da an für das Staatswohl fortgeführt wurden. Vgl. ebd., 55.

²⁵ Diese Vorstellung verdeutlicht der römische Jurist Aelius Marcianus (3. Jh.): „Geweihte Sachen [*res sacrae*] sind aber solche, die öffentlich geweiht wurden,

mologie von *profanum* – als ein bodenrechtlicher Terminus angesehen werden, der als religiös-kultische Kategorie auch juristisch-staatspolitische Konnotationen umfasst und dabei etymologisch aufs Engste mit religiösen Orten bzw. Bauten und der Dimension des Öffentlichen in Zusammenhang steht.²⁶

Die Verchristlichung des sacrum

Insofern ‚Sakralität‘ weder ein biblischer Begriff noch in seinem Grundbestand ein genuin jüdisch-christlicher ist, sondern aus der römischen Kulturpraxis stammt, stellt sich die Frage, ab wann eine Übernahme von *sacer* in den christlichen Sprachgebrauch stattfand. In den ersten Jahrhunderten ist eine bewusste Abgrenzung zur nichtchristlichen sprachlichen Ausdrucksweise festzustellen. Unterdessen wurde *sanctus* zur „umfassenden Heiligkeitsbezeichnung“²⁷. Beispielsweise verwendet Tertullian († 220) *sacer* nur 14 Mal, während *sanctus* an über 400 Stellen belegt ist.²⁸ Analog zur zögerlichen Verwendung von *sacer* ist auch eine anfängliche Zurückhaltung beim Wort *hieros* festzustellen.²⁹ Es lässt sich beim Überblick über die spätere Verwendung vermuten, dass die Vermittlung des Begriffs *sacer* allmählich mit der Ausbreitung und Inkulturation des Christentums im römischen Reich geschah, als die einstigen paganen Konnotationen immer weniger mitintendiert waren. Daher begegnen beispielsweise bei Thomas von Aquin sowohl *sacer* als auch *sanctus*.³⁰ Im Mittellateinischen ist schließlich eine signifikante Ver-

nicht privat [*publice consecratae sunt, non private*]: Wenn jemand privat für sich etwas weiht, ist das profan, nicht geweiht.“ (MARCIANUS, *Digesta* I, 8, 6, hier zit. nach: FRATEANTONIO, *Religiöse Autonomie* [2003], 145).

²⁶ Vgl. COLPE, Art. Das Heilige (1993), 93; siehe auch BURKERT, *Griechische Religion* (1977/2011), 428f. Gerade der öffentliche Charakter antiker Polis-Religion markierte einen zentralen Unterschied zu den auf privater Ebene organisierten Mysterienkulten.

²⁷ DIHLE, Art. Heilig (1988), 21.

²⁸ Vgl. DIHLE, Art. Heilig (1988), 48.

²⁹ Ab dem 3. Jh. verwenden Christen *hieros* allmählich ohne größere Bedenken. Beispielsweise führt Cyrill von Jerusalem die Begriffe *hieros* und *hagios* abwechselnd an. Vgl. DIHLE, Art. Heilig (1988), 58.

³⁰ Der Begriff *sacrum* wird von Thomas einerseits im Sinne einer Zuordnung zum Heiligen verwendet (vgl. THOMAS VON AQUIN, S. Th. II-II, q. 99, art. 1). An anderer Stelle differenziert er: *Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolute, et in ordine ad aliud.* – „Etwas kann aber in zweifacher Hinsicht als

mehrung des von *sacer* ausgehend gebildeten Vokabulars festzustellen (vgl. u. a. *sacrare, sacrarium, sacratio, sacrificare, sacrista*).³¹

Der Entwicklungsschritt zum gegenwärtigen Sprachgebrauch

Die romanischen Sprachen führen sowohl das römisch-pagane *sacer* (ital. *sacro, sacrale*, franz. *sacré*, span. *sacro*) fort als auch das christliche *sanctus* (ital./span. *santo*; franz. *saint*) sowie verschiedene Mischformen (ital. *sacrosanto*, span. *sagrado, sacratísimo*). Auch das Englische kennt – aufgrund unterschiedlicher Spracheinflüsse – die Dopplung *holy* und *sacred*. Erhalten ist das Erbe der lateinischen Tradition im lateinisch-theologischen Sprachgebrauch, was in der kirchenrechtlichen Tradition am deutlichsten wird, wo – wie im römischen Recht – von *res sacrae* und *loca sacra* die Rede ist (vgl. c. 1205 CIC/1983). Das Deutsche kennt – ganz ähnlich wie andere germanische Sprachen (z. B. Niederländisch, Schwedisch) oder wie das Hebräische – nur den Begriff ‚heilig‘ zur Übersetzung von *sacer* und *sanctus*.³² Der Gegenbegriff zu ‚heilig‘ lautet im Deutschen zwar stets ‚profan‘, wobei aber auch andere Gegenbegriffe wie ‚unheilig‘ festzustellen sind, die gerade im moralischen Kontext ein weiteres Bedeutungsspektrum besitzen.³³ Die Einführung des Begriffs ‚Sakralität‘/,sa-

sakral bezeichnet werden, freilich in einem absoluten Sinn und in einem Geordnet-Sein auf etwas anderes.“ (Ebd., S. Th. III, q. 73, art. 1 ad 3 [Übersetzung: MG]) – Beispielsweise bezeichnet Thomas die Eucharistie in einem absoluten Sinne als *sacrum*, während er die Materialität der anderen Sakramente (wie das Taufwasser) nur in einem abgeleiteten Sinne als *sacrum* bestimmt (vgl. ebd.). Eine ähnliche Unterscheidung ist erkennbar zwischen *sanctitas* und *sacrum* (vgl. ebd., S. Th. II-II, q. 81, ad 8).

³¹ Vgl. hierzu die Einträge in *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (1954/2002), 1209–1212.

³² Etymologisch leitet sich ‚heilig‘ vom altnordischen *heilagr* (got. *hailags*) ab, was so viel bedeutet wie ‚Eigentum‘ oder ‚zu-Eigen-Sein‘. Lanczkowski hat dabei darauf aufmerksam gemacht, dass diese begriffliche Übernahme im Zuge der angelsächsischen Mission geschah und das für dieses Phänomen bis dahin gebräuchliche althochdeutsche Wort *wih* zurückgedrängt wurde (erhalten im Deutschen ‚weihen‘). ‚Heilig‘ wurzelt im germanischen *haila*, was im mitteldeutschen ‚Glück‘, ‚glücklicher Zufall‘, ‚Rettung‘ bedeuten kann. Zugleich verweist ‚heilig‘ auf das Adjektiv *heisl* (‚gesund‘, ‚unversehrt‘, ‚gerettet‘). Es meint ein Ganz-Sein (engl. *whole*) und beschreibt damit eine Art Ideal. Vgl. LANCKZKOWSKI, Art. Heiligkeit (1985), 695.

³³ Vgl. *Grimmsches Wörterbuch* (1854–1961), Bd. 10, Eintrag *heilig* (Sp. 827–838); sowie ebd., Bd. 24, Eintrag *unheilig* (Sp. 1054–1055).

kral' im 19. Jh. kann einerseits als Versuch angesehen werden, den – im Vergleich zu romanischen Sprachen – deutschen Sprachgebrauch des Heiligen weiter auszudifferenzieren.³⁴ Andererseits wurde gerade im 18. und frühen 19. Jh. die Verwendung des Begriffs ‚heilig‘ im Deutschen vielfältiger, da die Vokabel „auch für das Ernste oder Erhabene oder Feierliche oder Berechtigte oder Erschütternde gebraucht wurde“³⁵. Trotz der raschen Etablierung des Sakralitätsbegriffs ging damit nur teilweise eine größere begriffliche Schärfe einher – ebenso wie in den romanischen Sprachen oder im Englischen.

1.1.3 Ertrag

Welchen Ertrag liefert dieser Befund für die vorliegende Studie? Die Etymologie zeigt *erstens* die Notwendigkeit einer Abgrenzung zwischen ‚sakral‘ und ‚heilig‘ (und nicht die Fokussierung auf eine Opposition zum Profanen). Daraus ergibt sich *zweitens* die Möglichkeit einer Definition von Sakralität. Bei einem Definitionsversuch von Sakralität wird *drittens* die untrennbare Verwobenheit des Begriffs mit christlichen (bes. katholischen) Vorstellungen deutlich.

Erstens: Die etymologische Verwendung macht deutlich, dass Heiligkeit (hebr. *qadosch*, griech. *hagios*) allein Gott zugeschrieben werden kann und ausschließlich von Gott ausgeht und gegeben wird. Sakralität ist demgegenüber eine kultische Kategorie (Gott wird als ‚heilig‘, nicht aber als ‚sakral‘ bezeichnet). Die Praxis, Heiligkeit in einem absoluten Sinn allein Gott zuzuerkennen, gilt auch für das Judentum und den Islam. Der arabische Begriff für Heiligkeit, *muqqadas*, ist etymologisch mit dem Hebräischen *qadosch* verwandt und bezeichnet z. B. im Koran allein Allah und ist einer von Allahs 99 Namen.³⁶ Unmittelbar äquivalente Begriffe zu Sakralität begegnen im Judentum und Islam nicht. Die Annahme, dass Begriffe

³⁴ Der deutsche Begriff des Sakralen ist nach Emil Lengeling eine Neuschöpfung aus dem 19. Jh. und bedeutet so viel wie ‚zum Heiligen gehörend‘. Vgl. LENGELING, Sakral–profan (1968), 164.

³⁵ COLPE, Art. Heilig (sprachlich) (1993), 78; andere germanische Sprachen haben diese Entwicklung nicht in dieser Form mitgemacht, was sich z. B. an der Bezeichnung ‚Heilig Abend‘ ablesen lässt, die in keiner anderen europäischen Sprache mit dem Ausdruck ‚heilig‘ verbunden wird (engl. *Christmas Eve*, span. *Nochebuena*).

³⁶ Vgl. DÜZGÜN, Art. Heilig (2013), 318f.

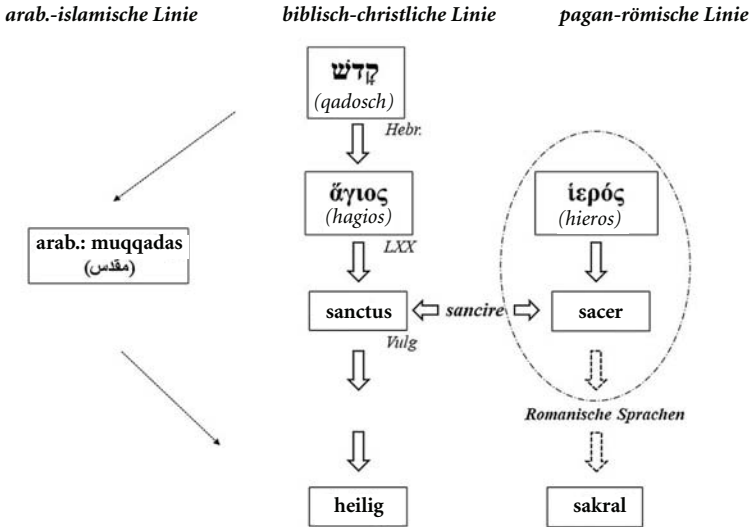


Abb. 1: Herkunftslinien und etymologische Zusammenhänge der Begriffe ‚sakral‘ und ‚heilig‘.

nur eindeutig definiert werden können, wenn zugleich Bezeichnungen angegeben werden können, die dazu in korrelativer Opposition stehen,³⁷ trifft bei ‚Sakralität‘ nur teilweise zu, denn die von Durkheim eingeführte Dichotomie sakral und profan, die er bei allen Völkern und Religionen voraussetzt, ist zwar phänomenologisch durchaus erhellend,³⁸ allerdings für ein vertieftes Verständnis von Sakralität an dieser Stelle nicht unmittelbar weiterführend. Sakral ist das Sakrale nicht primär in Opposition zum Profanen, sondern durch das Heilige bzw. den Heiligen.³⁹ Das Sakrale ist auf das Heilige

³⁷ Vgl. SCHAEFFLER, Verlust des Sakralen (2005), 33.

³⁸ Insbesondere die christlichen Verwendungsweisen von heilig bzw. sakral machen deutlich, dass es das Profane nur gibt, weil es Sakrales bzw. Heiliges gibt. Der umgekehrte Sachverhalt, trifft im Christentum nicht zu. Sakralität ist ein Relationsbegriff bezogen auf das Heilige; Profanität ist das davon Ausgesparte. Vgl. die Sakralitäts- und Heiligkeitsbegriffe mit den Oppositionsbegriffen:

sacer *profanus*
hieros βέβηλος (*bebelos*, ‚zugänglich‘, ‚ungeweiht‘);
 poetisch: ἀνίερος (*anhieros*, ‚unheilig‘)
hagios κοινός (*koinos*, ‚gewöhnlich‘)
qadosch הוּל (*hol*, ‚Güter‘, ‚Gemeinbesitz‘).

³⁹ Ähnlich äußert diesen Gedanken auch SPLETT, Das Heilige (2017), 89–98.

hingeeordnet, macht es zugänglich, ist aber selbst nicht damit identisch. Das Profane könnte man folglich fast als ‚Ausschlussprodukt‘ des Sakralen bzw. des Heiligen bezeichnen.

Zweitens: In der römischen Verwendungsweise ist das *sacrum* dem kultischen Bereich zugeordnet (den Opfern, den religiösen Handlungen und der religiösen Praxis). *Sacer* (mit *gen. poss.*) drückt stets die Zugehörigkeit eines materiellen Gegenstandes zu einer Gottheit aus. Thomas von Aquin formuliert das folgendermaßen: *Sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur* („Sakral wird etwas deshalb genannt, weil es auf den göttlichen Kult hingeeordnet ist“).⁴⁰ Diese Dimension einer kultischen Hinordnung soll im Folgenden als Begriffsgrundlage angesehen werden, wobei der Begriff ‚Kult‘ ausgeweitet werden soll im Sinne von ‚gottesdienstlichen Handlungen‘.⁴¹ Dadurch besitzt Sakralität auch ein objektivierbares Moment und kann auf Sakralbauten unterschiedlicher Religionen angewandt werden. Zugleich kann deutlich gemacht werden, dass es nicht nur um eine punktuelle gottesdienstliche Praxis, sondern um eine initiierte und auf Dauerhaftigkeit angelegte Bezogenheit zum Heiligen handelt.

Drittens: Die Unterscheidung zwischen Sakralität und Heiligkeit, die hier auf einer etymologischen Ebene getroffen wurde, beruht auch auf einem offenbarungstheologischen Grundsatz. Die Bezeichnung von Gott als alleinigem ‚Quell aller Heiligkeit‘ bringt zum Ausdruck, dass Heiligkeit nicht vom Menschen ‚produziert‘ werden kann, sondern von Gott her ausstrahlt bzw. geschenkt wird. Wenn Dinge dennoch als ‚heilig‘ bezeichnet werden, so lediglich im „analog attributiven Sinne“⁴². Sakralität kann demgegenüber als eine Antwort auf die bereits gegebene Heiligkeit Gottes verstanden werden und als der Versuch, Dispositionen für die Nähe zum Heiligen zu schaffen. Sakralität lässt sich so als eine kultisch-aufsteigende Linie qualifizieren (anabatische Dimension der Liturgie) und kennzeichnet das menschliche Handeln; während Heiligkeit nur auf das katabatische Wirken Gottes (absteigend) bezogen werden kann.⁴³ Wie im Vorhergehenden erläutert, kennzeich-

⁴⁰ THOMAS VON AQUIN, S. Th. II-II, q. 99, art. 1 [Übersetzung: MG].

⁴¹ Vgl. zu begrifflichen Unterscheidungen HAUNERLAND, *Ist alles Liturgie* (2006).

⁴² KORVIN-KRASINSKI, *Untergang des Sakralen* (1967), 16.

⁴³ Vgl. hierzu auch GIGL, *Sakral und Heilig* (2019).

net Profanität damit den Ausschluss des Sakralen bzw. Heiligen, wobei im Christentum die grundsätzliche Möglichkeit bestünde, alles Profane auf das Heilige zu beziehen. Diese Auffassung von Sakralität und Heiligkeit ist eine spezifisch christliche, die für die inhaltliche Ausrichtung dieser Studie den Vorteil bringt, für theologische Ansätze anschlussfähig zu sein. Damit unterscheidet sich diese Verständnisweise teils im Ausgangspunkt von den religionswissenschaftlichen Konzeptionen im 19. und 20. Jh. Letztere Konzeptionen – sei es als Erfahrungsdimensionen im Sinne eines Urschäuders, als religionspsychologische Kategorien oder als das Heilige als ‚Neutrum‘ – werden allerdings teilweise von den im dritten Kapitel behandelten Religionssoziologen wieder aufgegriffen.

Wenn im Verlauf dieser Untersuchung auch Synagogen und Moscheen einbezogen werden, so wird diesen Bauten nicht einfach die vorgeschlagene Konzeption von Sakralität übertragen. Vielmehr dient diese Definition als systematischer Bezugs- und Vergleichspunkt.

‚Sakralität‘ qualifiziert die vom Menschen initiierte dauerhafte Ausrichtung, Bezogenheit und Zugehörigkeit eines öffentlichen Ortes oder materiellen Gegenstands durch eine gottesdienstliche Handlung auf das ‚Heilige‘ (christlich gesprochen den ‚Heiligen‘), ist aber damit nicht identisch.

1.2 Öffentlichkeit

Stellt man die Frage, *wo* Sakralbauten eigentlich anzutreffen sind, kommen einem aus der Alltagserfahrung heraus besonders die Kirchtürme in den Stadtsilhouetten und in den Dörfern sowie die vielen Kirchen und Kapellen, eingebettet in Kulturlandschaften oder am Straßenrand in den Sinn. Die Gemeinsamkeit all dieser Standorte soll zunächst mit der sozialwissenschaftlichen Kategorie ‚Öffentlichkeit‘ näher erläutert werden: Der Begriff des ‚Öffentlichen‘ ist historisch gesehen ein „verhältnismäßig junger Begriff der politisch-sozialen Sprache“⁴⁴, der erst ab dem 18. Jh. greifbar wird, dessen Wurzeln allerdings in die Antike zurückreichen. Die

⁴⁴ HÖLSCHER, Öffentlichkeit und Geheimnis (1979), 9.

Bedeutung lässt sich besonders deutlich mit dem Verweis auf dessen Gegenteil, nämlich den Begriff des ‚Privaten‘, erschließen. Jede Epoche verwendete den Begriff (bzw. das Begriffspaar öffentlich und privat) im jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Kontext und lud ihn dadurch mit einem bestimmten Bedeutungsgehalt auf. Dabei wurden die früheren Gehalte nie gänzlich ersetzt, sondern lediglich leicht modifiziert, und schimmern so bis heute durch. Aus diesem Grund erfordert die Beschäftigung mit einem derart geschichtsbeladenen Begriff, sich die vergangenen Bedeutungsdimensionen und Verwendungsweisen bewusst zu machen, um den eigenen Sprachgebrauch zu reflektieren und zu kontrollieren.

1.2.1 Begriffsgeschichtliche Aspekte des ‚Öffentlichen‘

Die Semantik und Begriffsgeschichte von Öffentlichkeit stellen einen gut erforschten Bereich dar. An dieser Stelle sollen fünf Entwicklungsschwellen nachgezeichnet werden, die für die heutige Bedeutung des Begriffs aufschlussreich sind.⁴⁵

Antike

Die begrifflichen und ideengeschichtlichen Ursprünge des deutschen Begriffes Öffentlichkeit liegen in der griechisch-römischen Antike. Das vom Lateinischen *populus* (Volk) abgeleitete Adjektiv *publicus*⁴⁶ bezeichnete in erster Linie eine staatlich-politische Ordnung, „in der das Volk sowohl als Geltungsbereich wie auch als Träger und Garant des herrschenden Rechts erschien“⁴⁷. Austragungsorte einer derartigen politischen Öffentlichkeit waren das Forum (und die griechische Agora) – im Unterschied und in Abgrenzung zum Bereich der Hauswirtschaft (griech. οἶκος, *oikos*).⁴⁸ Im weiteren Sinn steht

⁴⁵ Fast jede systematische Beschäftigung mit dem Begriff ‚Öffentlichkeit‘ nimmt Bezug auf die Begriffsgeschichte bzw. die geschichtlichen Teilabschnitte wie z. B. HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962); HÖLSCHER, Öffentlichkeit und Geheimnis (1979); BIHLER, Stadt, Zivilgesellschaft und Öffentlicher Raum (2005), 35–38; GERHARDT, Öffentlichkeit (2012).

⁴⁶ Das lateinische *publicus* ist durch Kontraktion aus *popolicus* zu *poplicus* entstanden (‚das Volk angehend‘). Vgl. VON MOOS, Die Begriffe öffentlich und privat (1998), 168.

⁴⁷ HÖLSCHER, Art. Öffentlichkeit (1993), 420.

⁴⁸ Vgl. GOLDSTEIN, Art. Öffentlichkeit (2014), 238; zu den öffentlichen Bauten in

publicus (bzw. griech. φανερός, *phaneros*) für all jene Vorgänge, die sich draußen, d. h. auf der Straße (*in publico*), ereignen.⁴⁹ Damit ist im antiken römischen Staat bereits ein Gegensatz zwischen jenen Angelegenheiten angezeigt, die sich auf Straßen, Plätzen, im Theater (*res publica, sacra publicum*) einerseits und in dem privaten und häuslichen Bereich (*res privata*) andererseits abspielen.⁵⁰ *Publicus* ist dabei durch und durch politisch-staatlich gefärbt (vgl. lat. *res publica*; griech. πολιτεία, *politeia*). Diese Bedeutungsdimension (bzw. die weitmaschige Dichotomie von öffentlich und privat) wurde in der frühen Neuzeit dann wieder aufgegriffen und weiter entfaltet und zwar gerade nicht aufgrund der begrifflichen Präzision, sondern wegen seiner großen Offenheit und dadurch vielfachen Anwendbarkeit tradiert.⁵¹

Christlich-jüdische Momente

Begriffsgeschichtliche Darstellungen des Öffentlichen setzten meist in der frühen Neuzeit an und verweisen dann auf die Ursprünge in der griechisch-römischen Antike. Die 1 500 Jahre dazwischen, worauf das Christentum und ebenso das jüdische Erbe einen nachhaltigen Einfluss nahmen, werden hingegen oft nur geringfügig beachtet.⁵² Dabei ist das Christentum als *Offenbarungsreligion* per Definition eine öffentlichkeitswirksame Religion. Jesus von Nazareth trat öffentlich auf und hat „offen vor aller Welt gesprochen“ (Joh 18,20). Seine Verkündigung bzw. sein Auftrag ist gemäß Mt 28,19 auf „alle Völker“ ausgerichtet. Damit unterscheidet sich das frühe Christentum von Geheimhaltungsdisziplinen antiker Kulte. „Was man euch ins Ohr flüstert, das verkündet von den Dächern“ (Mt 10,27). Ohne dies im Detail auszuführen, ist es vermutlich gerade dem Christentum (zusammen mit der jüdischen Gerechtigkeitsethik) zu verdanken, dass bisherige in der griechisch-

antiken Städten siehe EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen (2012), 65–85.

⁴⁹ Vgl. HÖLSCHER, Art. Öffentlichkeit (1993), 420.

⁵⁰ Vgl. GOLDSTEIN, Art. Öffentlichkeit (2014), 238.

⁵¹ Vgl. VON MOOS, Die Begriffe öffentlich und privat (1998), 161.

⁵² Vgl. exemplarisch HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962); BIEHLER, Stadt, Zivilgesellschaft und öffentlicher Raum (2005); GERHARDT, Öffentlichkeit (2012).

römischen Antike geltende soziale Rangunterschiede (wie Herkunft, Geschlecht oder Besitz) – zumindest dem Ideal nach – zu Gunsten der Gleichheit aller, die zur Kirche Gottes gehören, relativiert wurden (vgl. Apg 2,44f.).⁵³ Zu den Alleinstellungsmerkmalen des öffentlichen Auftretens Jesu gehörte auch die Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern als ein prophetisches Zeichen.⁵⁴ Die christliche Gemeinschaft bzw. Öffentlichkeit war bzw. sollte von „geschwisterliche[r] Offenheit und Gleichheit“⁵⁵ geprägt sein. Dieses aus dem christlichen Menschenbild gewonnene Verständnis mit der Aufhebung sozialer Schranken stellte in der bisherigen antiken Kultur eine Neuheit dar. Der antik-pagane Öffentlichkeitsbegriff intendierte zumeist „einen Kommunikationsraum innerhalb der Führungsschicht. Nur in ganz wenigen, stark ritualisierten Formen war es der Bevölkerung, oder besser gesagt, der Versammlung männlicher Vollbürger möglich, Einfluß auf die ‚öffentliche Meinung‘ zu nehmen.“⁵⁶ Freilich setzte sich dieser Gleichheitsgedanke in letzter Konsequenz erst in der jüngsten Neuzeit durch.⁵⁷ Daneben zeichnet das NT eine Neubewertung von Religion in der Öffentlichkeit: Zwar wird eine sichtbar praktizierte Frömmigkeit (um Ansehen zu gewinnen) im NT kritisch gewertet (vgl. Mt 23,5–7; Mt 6,2), zugleich aber soll das Verhalten der Christen (im Sinne der inneren Haltung und Motivation) auch als Vorbild dienen, Glaubwürdigkeit schaffen sowie eine ethische und missionarische Verpflichtung sein.⁵⁸

⁵³ Vgl. EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen (2012), 87; das Moment der Gleichheit kennzeichnet auch die Stadtvisionen vom himmlischen Jerusalem (Offb 21f.). Ein anderes Beispiel ist die Bezeichnung ‚Brüder‘, die bei Paulus 114 Mal belegt ist. Vgl. SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre (2015), 464f.

⁵⁴ Vgl. dazu EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen (2012), 186: „Die Revolution des Urchristentums sollte beim Gastmahl konkretisiert – und publik gemacht werden.“

⁵⁵ SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre (2015), 269 (im Unterschied zu der von sozialen Rangunterschieden geprägten Sitzverteilung im Amphitheater).

⁵⁶ RÜPKE, Die Religion der Römer (2001/2006), 31.

⁵⁷ Zum Öffentlichkeitscharakter des Christentums siehe auch HONECKER, Art. Öffentlichkeit (1995); DALFERTH, Religion als Privatsache (2001).

⁵⁸ Vgl. HONECKER, Art. Öffentlichkeit (1995), 21–23.

Mittelalter

Die mittelalterliche Gesellschaft kann zwar als hierarchisch verfasst beschrieben werden, zugleich aber ist eines ihrer Kennzeichen bzw. Ideale die Ausrichtung auf alle Menschen bzw. Christen (*communitas*) mit einer Gemeinwohlorientierung (*bonum commune*).⁵⁹ Die in der Antike etablierte Dimension des Politisch-Staatlichen von *publicus* setzte sich auch im Mittelalter fort, wenngleich diese in erster Linie als eine repräsentative Öffentlichkeit angesehen werden kann.⁶⁰ Bis heute hat sich das beispielsweise in Form von Prozessionen oder architektonisch in Loggien (z. B. an Herrscherhäusern) erhalten. Der Zusammenhang zwischen dem ‚Staatlich-Obrigkeithen‘ und dem ‚Gemeinsamen‘ und ‚Allgemeinen‘ wird im Deutschen mit Ausdrücken der Wurzel ‚gemein‘ übersetzt. Beispielsweise wurde im Mittelalter *res publica* mit ‚der gemeine Nutz‘ wiedergegeben⁶¹. Der Eintritt in den deutschsprachig-germanischen Raum verlieh dem Begriff – wie Peter von Moos ausgeführt hat – langfristig eine „perzeptiv-visuelle Dimension“⁶², das im Althochdeutschen *offanlich* ausdrückt, was so viel heißt wie das „vor aller Augen Stehende“⁶³.

Neuzeit

Als einzige westeuropäische Sprache bildet das Deutsche seit dem 17. Jh. aus dem Adjektiv ‚öffentlich‘ den abstrakten Kollektivsingular ‚Öffentlichkeit‘.⁶⁴ Insbesondere im absolutistischen Staat bezeichnete ‚öffentlich‘ (bzw. *publicus*) das obrigkeitliche Herrschaftsrecht,⁶⁵ aber ebenso die Pflicht der Obrigkeit, öffentlich vor dem und für das Volk zu agieren.

⁵⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, S. Th. I-II, q. 90, ad 3, obi. 3.

⁶⁰ Siehe hierzu GOLDSTEIN, Art. Öffentlichkeit (2014), 238; ausführlich VON MOOS, Das Öffentliche und das Private im Mittelalter (1998).

⁶¹ Vgl. VON MOOS, Die Begriffe öffentlich und privat (1998), 168.

⁶² VON MOOS, Die Begriffe öffentlich und privat (1998), 168.

⁶³ *Grimmsches Wörterbuch* (1854–1961), Bd. 13, Eintrag *offentlich* (Sp. 1183–1185), hier: 1180.

⁶⁴ Vgl. VON MOOS, Die Begriffe öffentlich und privat (1998), 167; HÖLSCHER, Art. Öffentlichkeit (1993).

⁶⁵ Der ältere deutsche Begriff ‚gemein‘ konnte diese Bedeutungswandlung von *publicus* und ‚öffentlich‘ zu ‚staatlich‘ nicht mitvollziehen und wurde allmählich aus der Rechtssprache verdrängt. Vgl. HÖLSCHER, Art. Öffentlichkeit (1993), 425.

Aufklärung

Als (Gegen-)Reaktion auf das Herrschafts- und Staatsmodell des Absolutismus entwickelte sich Öffentlichkeit zu einem kritischen bis utopischen Begriff der Aufklärungsphilosophie. Durch den Anstieg der Bildung, verbesserte Vervielfältigungsmethoden und die Etablierung von Zeitungen konnte die Meinung einer Einzelperson leichter eine gesellschaftliche Breitenwirkung entfalten. In Salons, Clubs, Kaffeehäusern und Tischgesellschaften diskutierte das „Publikum rasonierender Privatleute“⁶⁶, so dass es zur Ausbildung einer ‚öffentlichen Meinung‘ in der Gesellschaft kam.⁶⁷ Im Laufe des 19. Jh. öffnete sich nach Habermas diese sog. ‚literarische Öffentlichkeit‘ zunehmend für weitere Bevölkerungskreise und gewann Züge dessen, was er als ‚bürgerliche Öffentlichkeit‘⁶⁸ bezeichnet. Während Öffentlichkeit im absolutistischen Staat teils der Legitimation und teils der Selbstdarstellung diene, entwickelte sie sich mit der Aufklärung zum ‚Inbegriff einer ‚horizontalen‘ Gesellschaft‘⁶⁹ (Jürgen Goldstein) und Ausweis einer mustergültigen demokratischen Kommunikation.

Gegenwart

Fast jede gegenwärtige Beschäftigung mit Öffentlichkeit kommt zu dem Schluss, dass das Ideal der durch die Aufklärung geprägten (kritischen) Öffentlichkeit sich heute aufgelöst hat oder zumindest bedroht ist.⁷⁰ Theodor Adorno meint: „Habermas hat diese Entwicklung als Zerfall der Öffentlichkeit zusammengefasst. Vielleicht war Öffentlichkeit in Wahrheit überhaupt nie verwirklicht“⁷¹. Dafür werden in besonderer Weise die modernen Massenmedien und noch

⁶⁶ HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962), 42.

⁶⁷ Zum Begriff der ‚öffentlichen Meinung‘, der in Deutschland zu Beginn der Französischen Revolution (von franz. *opinion publique*) eingeführt wurde, siehe ausführlich HÖLSCHER, Art. Öffentlichkeit (1993), 431–458.

⁶⁸ HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962), 42.

⁶⁹ GOLDSTEIN, Art. Öffentlichkeit (2014), 238.

⁷⁰ Vgl. exemplarisch SENNETT, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens (1974/2004); ARENDT, Vita Activa (1958/1999); laut Habermas schaffen die Massenmedien eine „Öffentlichkeit nur noch dem Scheine nach“ (HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit [1962], 261). Ähnlich kritisch zur Situation der Öffentlichkeit in der Moderne FRASER, Rethinking the Public Sphere (1992).

⁷¹ ADORNO, Meinungsforschung und Öffentlichkeit (1964/1972), 534.

mehr die Digitalisierung verantwortlich gemacht. Habermas spricht daher von der „Medienöffentlichkeit“ als einer „manipulativ hergestellten Öffentlichkeit“⁷². Jürgen Goldstein bemerkt sogar, dass die „Medienöffentlichkeit die politische Öffentlichkeit als ehemaligen Kern der modernen politischen Selbstbestimmung aus dem Gravitationszentrum der öffentlichen Wahrnehmung verdrängt zu haben [scheint]“⁷³. Grundsätzlich ist heute oft von ‚Öffentlichkeiten‘ (im Plural) bzw. von ‚Teilöffentlichkeiten‘ die Rede, die sich nach geografischem Standort, Milieu oder Art und Weise von Medien(typ)nutzung zusammensetzen.

1.2.2 Dimensionen des ‚Öffentlichen‘

Wenn heute von Öffentlichkeit die Rede ist, wird das Phänomen meist anhand bestimmter Dimensionen oder Merkmale systematisiert: Das *Grimmsche Wörterbuch* zählt sechs Bedeutungsdimensionen auf,⁷⁴ das *Lexikon für Theologie und Kirche* nennt fünf,⁷⁵ wieder andere kommen mit nur zwei Merkmalen⁷⁶ aus. Bei allen Unterschieden in den genannten Modellen gibt es doch die Gemeinsamkeit, dass das ‚Öffentliche‘ fast immer in Opposition zum ‚Privaten‘ gedacht wird – eine Gegenüberstellung, die sich auch historisch durch die Jahrhunderte verfolgen lässt (vgl. *Agora* und *Oikos*) und die bei allen Definiensunterschieden, historischen und gesellschaftspolitischen Veränderungen bereits ein zentrales Konstitutivum zu sein scheint. Dabei

⁷² HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962), 312f.

⁷³ GOLDSTEIN, Art. Öffentlichkeit (2014), 242.

⁷⁴ Vgl. *Grimmsches Wörterbuch* (1854–1961), Bd. 13, Eintrag *öffentlich* (Sp. 1183–1185); dazu zählen: (1) ‚allgemein verständlich‘, ‚bekannt‘; (2) ‚aufrichtig‘, ‚nicht heimlich‘; (3) ‚nicht geheim‘, sondern ‚vor aller Augen seiend‘; (4) eine Dimension von ‚offen‘ im Sinne von ‚öffentlichen Orten, Brunnen, Sitzungen‘; (5) ein Gegensatz zu privat, d. h. nicht ‚für einzelne‘, sondern ‚für viele‘ (wie öffentliche Gottesdienste oder eine öffentliche Audienz). (6) ‚eine große bürgerliche Gesellschaft‘, eine Gemeinde, ein Land oder ein Staat.

⁷⁵ Vgl. SCHMOLKE, Art. Öffentlichkeit (1998), 1004: (1) Unterscheidung der Sphäre der Öffentlichkeit von der Sphäre des Privaten; (2) ein kollektives Subjekt (wie ‚die Allgemeinheit‘, ‚alle‘); (3) Öffentlichkeit als Attribut für den staatlichen Bereich (öffentlicher Dienst, öffentliche Ämter); (4) eine allgemeine Zugänglichkeit, Sicht- und Hörbarkeit; (5) der Einzelne in der Öffentlichkeit setzt sich dem Beobachtet-Werden durch alle aus.

⁷⁶ Vgl. exemplarisch THOMAS, Art. Öffentlichkeit (2005), 586.

stellt das ‚Private‘ ebenso ein normatives Ideal dar wie das ‚Öffentliche‘. Ausgehend von den skizzierten historischen Entwicklungslinien und den gegenwärtigen Systematisierungsversuchen scheinen fünf Merkmale von Öffentlichkeit weiterführend:

Erstens: Dimension des Amtlichen: Die Bedeutungsdimension umfasst Bezeichnungen wie das ‚Staatliche‘, ‚Amtliche‘, ‚Offizielle‘, ‚Institutionelle‘ bzw. das ‚Rechtliche‘. Das *Forum* bzw. die *Agora* waren jene Orte des politischen Lebens und jener politisch-offiziellen Vorgänge und Entscheidungen, die ‚alle‘ betrafen. Hier zeigt sich einerseits eine klare räumliche Dimension sowie zugleich der exakte Unterschied zum Privaten. An diese politische Dimension erinnert die unmittelbare begriffliche Verbundenheit von *publicus* mit dem Staat (lat. *res publica, populus*).⁷⁷ Diese staatlich-politisch-amtliche Dimension des Öffentlichen kam vermutlich über das absolutistische Frankreich in den deutschen Sprachgebrauch.⁷⁸ Daher bekleiden Staatsdiener ‚öffentliche Ämter‘ und arbeiten in ‚öffentlichen Gebäuden‘, wohingegen das Private einen der staatlich-amtlichen Sphäre nicht zugänglichen, abgesonderten Bereich markiert. In den romanischen Sprachen und im Englischen hat sich diese politisch-staatliche Komponente noch stärker als im Deutschen erhalten, wie beispielsweise der Gebrauch des englischen Wortes *public* oder des spanischen *publico* belegt.⁷⁹

Zweitens: Dimension der Sicht- und Vernehmbarkeit: Eine Person, die heute ‚in der Öffentlichkeit‘ steht, setzt sich dem Beobachtet-Werden durch alle anderen aus – und verliert in diesem Moment ein Stück weit an Privatsphäre. Was auf dem Forum oder auf der Agora geschah, das war für alle ‚offenbar‘ (griech. φανερός, *phaneros*). In den germanischen Sprachen erhielt diese visuelle Konnotation des Öffentlichen eine besonders starke Ausprägung.⁸⁰ Aus demselben Grund dominiert im deutschen Öffentlichkeitsbegriff die Wahrnehmungskategorie (das ‚Perzeptiv-Visuelle‘) über die in den

⁷⁷ Siehe zur Wort- und Bedeutungsgeschichte HÖLSCHER, Art. Öffentlichkeit (1993), 414–416.

⁷⁸ Vgl. HÖLSCHER, Art. Öffentlichkeit (1993), 413.422–427.

⁷⁹ Vgl. VON MOOS, Die Begriffe öffentlich und privat (1998), 168.

⁸⁰ Daher erinnert das Grimmsche Wörterbuch an die althochdeutsche Bedeutung ‚offanlich‘, das es mit ‚vor aller Augen stehend‘ erfasst. Vgl. *Grimmsches Wörterbuch* (1854–1961), Bd. 13, Eintrag *öffentlich* (Sp. 1183–1185), hier: 1180.

romanischen Sprachen vorherrschende Funktionskategorie (das ‚Staatlich-Rechtliche‘). Öffentlich bedeutet im Deutschen in erster Linie ‚Offenkundigkeit‘ bzw. ‚Bekanntheit‘.⁸¹ Hannah Arendt – die das Ideal von Öffentlichkeit in der antiken Polis sieht – macht deutlich, dass Öffentlichkeit gerade dort zu verorten sei, wo jedermann gesehen und gehört werden könne.⁸² Dadurch, dass das Öffentliche für alle sicht- und hörbar ist, besteht eine Zugänglichkeit ‚für alle‘, sodass sich grundsätzlich jeder positionieren kann. Diese Bedeutungsdimension mündet in das Diskursive.

Drittens: Dimension des Diskursiv-Kommunikativen: Eine diskursive Dimension wurde bereits für die griechisch-römische Antike veranschlagt,⁸³ am prominentesten von Jürgen Habermas 1962 vorgetragen⁸⁴ und seither vielfach aufgegriffen und fortgeführt. Habermas beschreibt Öffentlichkeit zunächst durch die Nennung von dem, was sie nicht ist: Öffentlichkeit lasse sich gerade nicht als Institution, Organisation, System oder Normgefüge mit Rollen- und Kompetenzverteilung auffassen.⁸⁵ Stattdessen werde sie durch eine (soziale) Offenheit mit durchlässigen Grenzen gekennzeichnet. Dies verdeutlicht er anhand der seiner Ansicht nach zentralen Orte bei der Herausbildung der Öffentlichkeit im 18. und 19. Jh. wie Cafés und Salons, in denen über Themen wie Literatur, Musik und Politik debattiert wurde. In diesen Diskussionen zählte aber nicht der soziale Stand, sondern die Überzeugungskraft des Arguments.⁸⁶ Dadurch stand es prinzipiell jedem frei über jedes nur erdenkliche Thema zu sprechen, womit das „Publikum der rasonierenden Privatleute“⁸⁷ die feudale herrschaftliche Macht in Frage stellen konnte, indem sie der absolutistischen Geheimpolitik die „Publizität“⁸⁸ gegenüberstellte.

⁸¹ VON MOOS, Die Begriffe öffentlich und privat (1998), 168.

⁸² Vgl. ARENDT, Vita Activa (1958/1999), 71f.

⁸³ Vgl. ARENDT, Vita Activa (1958/1999); HÖLSCHER, Art. Öffentlichkeit (1993), 416.

⁸⁴ Vgl. HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962). Durch die gesellschaftlichen Veränderungen im 19. Jh. (u. a. Industrialisierung) vollzog sich nach Habermas eine grundsätzliche Trennung von Staat und Gesellschaft, Öffentlichem und Privatem. Vgl. hierzu insbesondere ebd., 225.

⁸⁵ Vgl. HABERMAS, Faktizität und Geltung (1992), 435f.

⁸⁶ Vgl. HABERMAS, Strukturwandel (1962), 98.

⁸⁷ HABERMAS, Strukturwandel (1962), 63.

⁸⁸ HABERMAS, Strukturwandel (1962), 117.

Öffentlichkeit gilt bei Habermas als Ausweis und Merkmal einer modernen, demokratischen Gesellschaft: „Die Öffentlichkeit lässt sich am ehesten als ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von Meinungen beschreiben [...] [die] sich zu themenspezifisch gebündelten öffentlichen Meinungen verdichten.“⁸⁹ Ähnlich besteht Öffentlichkeit auch für Hannah Arendt gerade darin, dass jeder seine je eigene Position frei von Zwängen äußern könne und die verschiedenen Perspektiven dann von allen zur Kenntnis genommen und debattiert werden können.⁹⁰

Viertens: Dimension des Intermediär-Symmetrischen: In systemtheoretischen Ansätzen markiert Öffentlichkeit den Bereich, den alle anderen Teilsysteme aussparen.⁹¹ Es handelt sich um eine Art ‚Restkategorie‘ oder einem Bereich ‚dazwischen‘ und ‚jenseits von‘ anderen, der aber ein eigenes Gewicht bekommt. Auch Habermas benennt eine ‚intermediäre Struktur, die zwischen dem politischen System einerseits, den privaten Sektoren der Lebenswelt und den funktional spezialisierten Handlungsfeldern andererseits vermittelt‘⁹². Ähnlich fasst sie auch Shmuel N. Eisenstadt als „Zwischensphäre zwischen dem Offiziellen und dem privaten Bereich“⁹³ auf. Im Alltagsverständnis wird z. B. der Bereich in einer Stadt zwischen den einzelnen Gebäuden als öffentlich bezeichnet. Ein ‚dazwischen‘ zu sein gehört auch zum normativen Anspruch von Presse und Medien, insofern eine Berichterstattung frei von Vereinnahmungen und Parteinahme sein sollte. Dahingehend fordert John Rawls eine strikte ‚Neutralität‘ in seinem (sehr engen und politisch gefassten) Öffentlichkeitsbegriff.⁹⁴ Nicht weniger normativ erfasst diesen Umstand Hannah Arendt, die von einer ‚Symmetrie‘ im öffentlichen Raum ausgeht. Dort – so Arendt – spiele der jeweilige Beruf, das Alter, die Religion oder der soziale Status keine Rolle.⁹⁵ Idealerweise herrsche eine Gleichheit, die zwar nicht von

⁸⁹ HABERMAS, Faktizität und Geltung (1992), 436.

⁹⁰ Vgl. ARENDT, Vita Activa (1958/1999), 71.

⁹¹ Vgl. exemplarisch GERHARDS/NEIDHARDT, Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit (1990).

⁹² HABERMAS, Faktizität und Geltung (1992), 452.

⁹³ EISENSTADT, Öffentlichkeit in muslimischen Gesellschaften (2004), 312.

⁹⁴ Vgl. RAWLS, Politischer Liberalismus (1993/2009).

⁹⁵ Vgl. ARENDT, Vita Activa (1958/1999), 72: „Das von Anderen Gesehen- und

allen Unterschieden befreie, die Menschen aber in das gleiche Verhältnis setzte und somit alle gesellschaftlichen Rollenanforderungen neutralisiere.

Fünftens: Dimension ‚für alle‘/Allgemeinheit: Ein weiteres Kennzeichen des Öffentlichen ist die bereits angedeutete Dimension der ‚Allgemeinheit‘. In demokratischen Gesellschaften besteht die Idealvorstellung, dass sich alle mündigen Bürger am politischen Prozess beteiligen und daher das ‚Staatliche‘ bzw. ‚Amtliche‘ sowie auch das ‚Diskursive‘ alle Bürger umfasst bzw. umfassen soll. Habermas betont in seinem durch Diskursivität bzw. Kommunikation geprägten Öffentlichkeitsbegriff „die Allgemeinverständlichkeit der kommunikativen Alltagspraxis“⁹⁶. Den durch Kommunikation konstituierten ‚öffentlichen Raum‘ kennzeichne – so Habermas – gerade nicht eine themenspezifische Fachsprache, sondern eine alltagsnahe Sprachpraxis, zu der jeder Einzelne hinzutreten könne.⁹⁷ Bezeichnungen wie ‚öffentliche Verkehrsmittel‘ geben an, dass diese prinzipiell für alle frei zugänglich sind und dem Nutzen der Allgemeinheit zur Verfügung stehen.⁹⁸ Im Unterschied zu den Begriffen ‚Bevölkerung‘ bzw. ‚Volk‘ geht mit ‚Öffentlichkeit‘ eine starke horizontal-egalitäre Konnotation einher, da Dimensionen wie Herkunft, Bildung oder Einkommen keinerlei Rolle spielen („das allen Gemeinsame“⁹⁹). Veranschlagt man für das Private die Bedeutungsdimension das ‚Partikulare‘ – oder wie das Grimmsche Wörterbuch angibt ‚eine einzelne Person betreffend‘, ‚persönlich‘¹⁰⁰ –, so lässt sich für das Öffentliche die Bedeutungsdimension ‚für alle‘, ‚die Allgemeinheit‘ veranschlagen. Daher verstehen auch kommunikationstheoretische Verständnisweisen die ‚öffentliche Meinung‘ oft im Sinne von ‚Allgemeinheit‘.¹⁰¹

Gehörtwerden erhält seine Bedeutung von der Tatsache, dass ein jeder von einer anderen Position aus sieht und hört.“

⁹⁶ HABERMAS, Faktizität und Geltung (1992), 436.

⁹⁷ Vgl. HABERMAS, Faktizität und Geltung (1992), 436f.

⁹⁸ Vgl. VON MOOS, Die Begriffe öffentlich und privat (1998), 168f. – Diesen Aspekt verdeutlicht auch der Ausdruck ‚Veröffentlichung‘ bzw. ‚Publikmachung‘, was so viel heißt wie ans ‚Licht der Öffentlichkeit‘ zu bringen.

⁹⁹ ARENDT, Vita Activa (1958/1999), 62.

¹⁰⁰ Vgl. *Grimmsches Wörterbuch* (1854–1961), Bd. 13, Eintrag *privat* (Sp. 2137–2140), hier: 2137.

¹⁰¹ Vgl. THOMAS, Art. Öffentlichkeit (2005), 587; GERHARDS/NEIDHARDT, Struk-

1.2.3 Ertrag

Sowohl der Begriff als auch das Phänomen ‚Öffentlichkeit‘ sind in hohem Maße kontextgebunden und daher wandlungsfähig. Mit Hilfe der angeführten fünf Bedeutungsdimensionen sollen die gegenwärtigen Verständnisweisen von ‚Öffentlichkeit‘ zum Ausdruck gebracht werden. Freilich existieren diese Merkmale in ganz unterschiedlichen Ausprägungen. Beispielsweise sind in der Öffentlichkeit eines Parlaments besonders die Dimensionen des *Amtlichen* und *Diskursiven* ausgeprägt, während in der Öffentlichkeit einer Litfaßsäule die *Sichtbarkeit* im Vordergrund steht. Von der ‚einen‘ alles umfassenden Öffentlichkeit kann kaum die Rede sein. Dieser Befund gilt analog für das ‚Private‘.¹⁰² Es ist daher in Anschluss an Jürgen Habermas und auch Nancy Fraser angebracht, von *Öffentlichkeiten* (im Plural) zu sprechen.¹⁰³

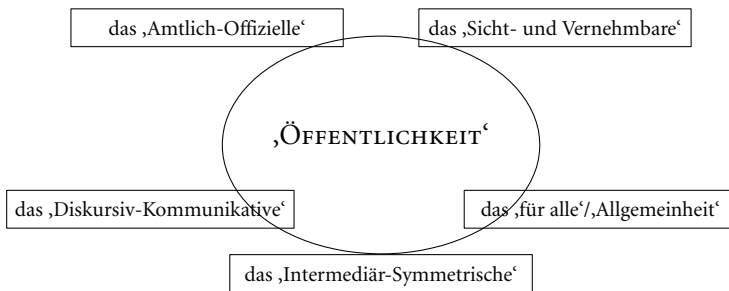


Abb. 2: Die fünf Dimensionen von Öffentlichkeit.

turen und Funktionen moderner Öffentlichkeit (1990). – Wenn in Kap. 5 Ergebnisse von empirischen Studien zur Bedeutung von Sakralbauten angeführt werden, so haben einige Studien den Anspruch, ‚die Allgemeinheit‘ der Bevölkerung repräsentativ widerzuspiegeln. In Kap. 6 hingegen wird die ‚öffentlich geäußerten Meinung‘ in einer geografischen Begrenzung untersucht.

¹⁰² Als Oppositionsbegriff des *Amtlich-Offiziellen* lässt sich das ‚Intime‘ und ‚Inoffizielle‘ bestimmen, der *Sicht- und Vernehmbarkeit* steht das ‚Unsichtbare‘ und ‚Verborgene‘ gegenüber, dem *Diskursiv-Kommunikativen* das ‚stillschweigend Stumme‘ und dem *Intermediär-Symmetrischen* das ‚plakativ Assymetrische‘.

¹⁰³ Vgl. HABERMAS, Faktizität und Geltung (1992), 435–437.

Zwischen dem Öffentlichen und dem Sakralen bestehen zahlreiche Verbindungslinien: Sakralität (im christlichen Sinn) weist immer schon Elemente des Öffentlichen auf. Im Bezogen-Sein des Sakralen auf den Kult und Liturgie ist stets eine *amtliche Dimension* intendiert (*sacrum publicum*). Im griechischen Wort *phaneros* (‚Licht‘, ‚Glanz‘, ‚Strahl‘; ‚öffentlich‘) tritt wiederum die Dimension der *Sichtbarkeit* hervor, die allerdings in Offenbarungsreligionen, gegenüber antiken Kulturen, noch einmal gesteigert wird, indem sie auf ‚alle‘ in ihrer *Gleichheit* bezogen wird. Eine *diskursive Dimension* ist durch geistliche Kommunikation gegeben.¹⁰⁴ Allerdings vermittelt das Sakrale letztlich immer etwas Unsichtbares, Partikulares und Intim-Privates, so dass jede Diskursivität versagt und Schweigen angebracht ist.

1.3 Raum

Dem Thema ‚Raum‘ wird in der wissenschaftlichen Diskussion derzeit breite Aufmerksamkeit zuteil. In den Kultur- und Sozialwissenschaften hat beinahe jede Disziplin einen „spatial turn“¹⁰⁵ eingeläutet, um die „Raumvergessenheit“¹⁰⁶ zu überwinden und dem Raum die gebührende Aufmerksamkeit zu zollen. Im Folgenden stütze ich mich auf das Raumkonzept von Martina Löw (*1965). Es erweist sich aus mehreren Gründen als geeignet für diese Studie:¹⁰⁷ (1) Löws Ansatz geht sowohl vom konkreten körperlichen Platzieren von Räumen aus (handlungstheoretische Herangehensweise) als auch zu-

¹⁰⁴ Noch weiter könnte man mit Roy Rappaport (1926–1997) gehen, der Sakralität aus Konventionen und Diskursen ableitet: „Sanctity, I am asserting, is the quality of unquestionable truthfulness imputed by the faithful to unverifiable propositions. Sanctity thus is not ultimately a property of physical or metaphysical objects, but of discourse about such objects. It is not, for instance, the divinity of Christ, but the assertion of his divinity, which is sacred.“ (RAPPAPOORT, *Ritual, Sanctity, and Cybernetics* [1971], 69).

¹⁰⁵ DÖRING/THIELMANN (Hg.), *Spatial turn* (2008).

¹⁰⁶ DÖRING/THIELMANN, *Einleitung* (2008), 7 (unter Berufung auf Henri Lefebvre).

¹⁰⁷ Für einen Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand zum Thema ‚Raum‘ in der Auseinandersetzung mit physikalischen, sozialen oder marxistischen Raumtheorien siehe überblicksmäßig DÖRING/THIELMANN (Hg.), *Spatial turn* (2008); LÖW/STEEETS/STOETZER, *Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie* (2007).

gleich von der konkreten menschlichen Wahrnehmung (subjektive Konstruktionsleistung). Damit ist nicht bloß ein Theoriemodell gegeben, sondern ein gut anwendbarer Raumbegriff. (2) Mit Hilfe dieses Raumbegriffs lassen sich die erarbeiteten Dimensionen von Öffentlichkeit und Sakralität *räumlich* weiterdenken. Zugleich ist damit die Grundlage zur Bestimmung von Bedeutungszuschreibungen geschaffen. (3) Die räumliche Dimension lässt sich hervorragend auf sakrale Räume beziehen, wie es bereits mehrfach unternommen wurde.¹⁰⁸ Einerseits kann damit eine räumliche (mikrosoziologische) Perspektive eines Kirchenraums eingenommen werden, andererseits lässt sich damit der Kirchenbau auch als Teil von anderen Räumen beschreiben.

1.3.1 Ein raumsoziologischer Ansatz

Martina Löw hat mit ihrer Habilitationsschrift „Raumsoziologie“¹⁰⁹ einen entscheidenden Beitrag zur Erneuerung des Raumbegriffs geleistet. Darin verabschiedet sie sich von Raumvorstellungen, nach denen unter ‚Raum‘ allein der „materielle Hinter- oder erdgebundene Untergrund sozialer Prozesse“¹¹⁰ verstanden wird, der gleich einem leeren Behälter beliebig gefüllt werden könne (sog. „Container-raumbegriff“¹¹¹). Dem relationalen Raumbegriff zufolge ist Raum eben kein physikalisches Phänomen, sondern ein soziales. Dies sei am Beispiel eines Gebäudes verdeutlicht: Es sind nicht nur die Wände, die das, was sich zwischen ihnen befindet, zu einem Raum machen, sondern es sind die Beziehungen zwischen den Wänden und dem Betrachter. Deshalb begreift Löw Raum als „relationale (An)Ordnungen von Menschen (Lebewesen) und sozialen Gütern an Orten“¹¹². Unter sozialen Gütern versteht Löw materielle Gegenstände, denen der Mensch einen symbolischen Gehalt gibt. Die Frage, wie nun aus der ‚(An)Ordnung‘ von Menschen und sozialen

¹⁰⁸ Vgl. exemplarisch Körs, Bedeutung von Kirchenräumen (2012); Woydack, Der räumliche Gott (2005).

¹⁰⁹ Löw, Raumsoziologie (2001).

¹¹⁰ Löw, Raumsoziologie (2001), 51.

¹¹¹ Löw, Raumsoziologie (2001), 63.

¹¹² Löw, Raumsoziologie (2001), 224. Damit wird ausgedrückt, dass Räume zwar durch soziale Prozesse und menschliches Handeln entstehen, allerdings beeinflussen diese (An)Ordnungen wiederum Räume und wirken auf das menschliche Handeln zurück. Dies meint die Rede von der „Dualität von Raum“ (ebd.).

Gütern ‚Raum‘ wird, beschreibt Löw mit zwei sich gegenseitig bedingenden und aufeinander aufbauenden Prozessen:

- Mit *Spacing* meint Löw, dass jeder Raum eine aktive menschliche Handlung voraussetzt. Jeder Raum muss ‚produziert‘ werden. Beispielsweise müssen Gebäude errichtet, Gegenstände an einem bestimmten Ort positioniert werden oder Menschen sich an einem bestimmten Ort befinden. Spacing bezeichnet also das Errichten oder Positionieren.
- *Syntheseleistung* bedeutet, dass durch Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsleistungen soziale Güter und Menschen zu Räumen zusammengefasst werden.

Martina Löw nennt zwei Voraussetzungen für die Entstehung von Raum: *Menschen* und *soziale Güter*. Aus den Prozessen Spacing und Syntheseleistung geht jedoch hervor, dass noch eine dritte Komponente stärker betont werden muss – nämlich *Handlungen bzw. Kommunikation*. Jeder Raum muss durch einen Handlungs- oder Kommunikationsakt erschlossen werden: durch das Betrachten von Fassaden, durch das Bewohnen von Häusern, durch den Redner und das lauschende Publikum in einem Vortragssaal, durch die Kunden von Geschäften und Gäste in Restaurants. Es ist also die „soziale Praxis selbst, die Räume zu Räumen macht“¹¹³ oder um mit Henri Lefebvres viel zitiertem Satz zu sprechen: „(Social) Space is a (social) product“¹¹⁴. Raum ist also nicht einfach da, sondern Raum wird durch Menschen und deren Handlungen/Kommunikation und deren Beziehung zueinander erst ‚produziert‘.¹¹⁵ Dazu gehören nicht nur materielle Objekte (wie Straßen oder Gebäude), sondern ebenso andere Güter bzw. auch Einflüsse und stets auch Menschen. Löw betont explizit, dass in das Spacing und in die Syntheseleistung auch Elemente wie Geräusche, Gerüche, Lichteinfall und Atmosphären mit einfließen. Beispielsweise spricht Löw davon, dass bestimmte Räume ‚gestimmt‘ seien, wie die beklemmende Wirkung einer Fußgängerunterführung, die nüchterne Ausstrahlung eines Arbeitszim-

¹¹³ NASSEHI, Zutritt verboten (2003), 35.

¹¹⁴ LEFEBVRE, The production of space (1974/1998), 26.

¹¹⁵ Deshalb kann Raum als ‚Organisation des Nebeneinanders‘ bezeichnet werden, während die Zeit als eine ‚Formation des Nacheinanders‘ beschrieben werden kann. Vgl. Löw/STEEETS/STOETZER, Einführung (2007), 51.

mers oder die romantische Wirkung eines Sonnenuntergangs über dem Meer.¹¹⁶

Die soziale ‚Produktion‘ von Raum, die hier analytisch in einzelne Bestandteile und einzelne Prozesse zerlegt wurde, läuft im alltäglichen Handeln stets gleichzeitig und durch Wiederholungen meist routiniert nach einem bestimmten Muster ab, was Löw mit dem Begriff ‚räumliche Strukturen‘ ausdrückt.¹¹⁷ Diese Strukturen sind „auf Dauer gestellte Regelmäßigkeiten sozialen Handelns“¹¹⁸. Sie veranlassen, dass die relationalen (An)Ordnungen über das individuelle Handeln hinaus wirksam bleiben (indem sie genormte Syntheseleistungen und Spacings nach sich ziehen).¹¹⁹

Die Leistung des Löwschen Raumverständnisses macht der Vergleich zum herkömmlichen deutlich: Sogenannte absolutistische Raumvorstellungen lassen kaum Aussagen über die Entstehung von öffentlichem oder sakralem Raum zu. Es kann lediglich festgestellt werden, dass innerhalb eines Raums (d. h. eines ‚Behälters‘) bestimmte Gegebenheiten bestehen, die durch die genannten Merkmale als öffentlich bzw. sakral zu qualifizieren sind. Anders bei Löw: Raum wird sozial produziert und ist insofern als Teilbereich bzw. Form des ‚Gesellschaftlichen‘ zu verstehen. Das Spezifikum des Öffentlichen oder Sakralen ist nicht ausschließlich in der Qualität oder Quantität der sozialen Güter, der Handlungen/Kommunikation oder der Menschen zu suchen, sondern in den Relationen zwischen diesen Elementen verankert, also in dem, was Martina Löw als ‚(An)Ordnungen‘ beschreibt. Öffentliche und sakrale Räume wer-

¹¹⁶ Vgl. Löw, *Raumsoziologie* (2001), 204.

¹¹⁷ Vgl. Löw, *Raumsoziologie* (2001), 166–172 (unter Rückgriff auf Anthony Giddens).

¹¹⁸ Löw, *Raumsoziologie* (2001), 168.

¹¹⁹ Vgl. Löw, *Raumsoziologie* (2001), 226: „Das bedeutet, von räumlichen Strukturen kann dann gesprochen werden, wenn die Konstitution von Räumen, also entweder die Synthese oder das Spacing, in Regeln formulierbar oder/und in Ressourcen abgesichert ist, welche unabhängig von Ort und Zeitpunkt in Institutionen eingelagert sind. [...] Im Alltag werden Räume routiniert im Handlungsverlauf, das heißt im Fluß der Handlungen konstituiert [...] aus dem praktischen Bewusstsein heraus. [...] Die der Synthese und dem Spacing zugrundeliegenden (An)Ordnungen sind in hohem Maße vorarrangiert. In Fußgängerzonen, auf Bahnhöfen etc. sind die Verknüpfungen und die Platzierungen institutionalisiert.“

den aufgrund einer routinierten Syntheseleistung von der Einzelperson als solche wahrgenommen und erkannt, u. a. da dieser Syntheseprozess von bestimmten Handlungen und sozialen Gütern geprägt ist. Zugleich kann dadurch deutlich gemacht werden, was es heißt, wenn gesellschaftlich bestimmte Raumbilder oder Raumerwartungen (z. B. zum Aussehen eines sakralen Baus) bestehen. In der Raumsynthese können nach Körs auch Ensembles von sozialen Gütern, Handlungen/Kommunikation oder Menschen als ein Element aufgefasst werden.

1.3.2 ‚Öffentliche Räume‘

Die Hinweise zum Begriff des Öffentlichen machen deutlich, dass mit diesem bisweilen eine räumliche bzw. architektonische Ausrichtung einhergeht. Architektonische Metaphern in Bezug auf Öffentlichkeit (wie z. B. Foren, Plattformen, Arenen) implizieren außerdem ein anwesendes Publikum. Im Folgenden wird versucht, über diese Metaphern hinauszugehen und Öffentlichkeit raumsoziologisch weiter zu entfalten.¹²⁰ Wie alle anderen Räume entstehen auch öffentliche Räume in den analytisch zu trennenden Prozessen Spacing und Syntheseleistung durch soziale Güter, Menschen und Handlungen bzw. Kommunikation. In isolierter Form lässt sich weder an den sozialen Gütern noch an Menschen oder den Handlungen/der Kommunikation ‚ablesen‘, ob es sich bei einem Raum

¹²⁰ Zu den wenigen Beiträgen, die explizit einen Begriff von ‚öffentlichem Raum‘ entfalten, gehören KLAMT, *Öffentliche Räume* (2012); BIHLER, *Stadt, Zivilgesellschaft und öffentlicher Raum* (2005). – Die Analyse und Bestimmung von ‚öffentlichem Raum‘ berührt und überlagert sich mit mehreren anderen gegenwärtig geführten Diskursen, wie etwa mit dem verschränkten Konzept der Begriff der ‚Zivilgesellschaft‘ bzw. dem oft synonym gebrauchten Begriff der ‚Bürgergesellschaft‘. Zivilgesellschaft (im engl. *civil society*) ist ein von Hegel entliehener Begriff und wird v. a. seit der politischen Wende von 1989 vielfach gebraucht, um den Bereich „gesellschaftlicher Selbstorganisation zwischen Staat, Ökonomie und Privatheit, die sogenannte dritte Sphäre als Sphäre der Selbstständigkeit von Individuen und Gruppen“ zu beschreiben (ebd., 29). Ein Raumbegriff (physisch-territorialer Ausrichtung) findet sich in den Konzepten der Stadt-, Architektursoziologie und Urbanistik. Vgl. HÄUSSERMANN/SIEBEL, *Stadtsoziologie* (2004). Beide Diskursstränge erscheinen gegenüber dem hier eingeschlagenen Weg als keine sinnvollen Alternativen, da sich damit die ‚säkulare Gesellschaft‘ nur in speziellen Teilbereichen wahrnehmen lässt.

um einen ‚öffentlichen Raum‘ handelt oder nicht. Es ist die Art der Relationen zwischen den einzelnen Elementen, die das Öffentlich-Sein bestimmt. Diese sind in hohem Maße variabel und veränderbar. Beispielsweise wird an einem ‚Tag der offenen Tür‘ der Raum einer eigentlich privaten Anlage zum öffentlichen Raum transformiert. Die sozialen Güter bleiben dabei unverändert, nur die Relationen verschieben sich, so dass es zu völlig anderen ‚Räumen‘ kommt. Daneben zeigt die Alltagsbeobachtung, dass öffentliche Räume in hohem Maße institutionalisiert sind. Jeder, der z. B. einen öffentlichen Raum betritt – sei dies nun eine Fußgängerzone oder eine Vortragsveranstaltung –, wird von dieser (An)Ordnung beeinflusst und ‚fügt‘ sich dieser, ob bewusst oder unbewusst.¹²¹ Denn deren (An)Ordnungen, öffentlich zu sein, sind über das individuelle Handeln hinaus wirksam und ziehen „genormte Syntheseleistungen und Spacings nach sich“¹²². Was folglich als öffentlicher Raum angesehen wird, ist in Regeln und Ressourcen abgesichert. Das geschieht durch schon vorgegebene Voraussetzungen, die durch das eigene Handeln wiederum bestätigt werden, was wiederum darauf hinweist, dass räumliche Strukturen des Öffentlichen nie losgelöst von gesellschaftlichen Strukturen bestehen, sondern eine Form davon bilden.¹²³ Ausgehend von den genannten Merkmalen von Öffentlichkeit ergibt sich folgende Definition:¹²⁴

¹²¹ Vgl. Löw, *Raumsoziologie* (2001), 168f.

¹²² Löw, *Raumsoziologie* (2001), 164.

¹²³ Vgl. Löw, *Raumsoziologie* (2001), 272. Aus diesem Grund versteht Löw ihre Raumsoziologie auch als einen „Beitrag für einen soziologischen Grundbegriff“ (ebd., 270).

¹²⁴ Noch eine Anmerkung erscheint für das Verständnis von öffentlichen Räumen notwendig: Der Hinweis, dass Öffentlichkeit nur im Plural existiert, gilt natürlich auch in räumlicher Hinsicht. Daher können zwischen öffentlichen und privaten Räumen zahlreiche Zwischenzonen und Abstufungen von Öffentlichkeit ausgemacht werden (z. B. Vorstadtsiedlungen, ländlicher Bereich). Dieser Facettenreichtum bzw. diese Gradualität von öffentlichem Raum wird in der Literatur mit Begriffen wie z. B. ‚bedingt öffentlich‘ oder ‚halböffentlich‘ ausgedrückt. Vgl. KLAMT, *Öffentliche Räume* (2012), 782; BIHLER, *Stadt, Zivilgesellschaft und öffentlicher Raum* (2005), 41f.

Ein ‚öffentlicher Raum‘ ist dadurch gekennzeichnet, dass in den Relationen zwischen Menschen, sozialen Gütern und Handlungen/Kommunikation die Merkmale des *Amtlichen-Offiziellen*, des *Sichtbaren*, des *Diskursiv-Kommunikativen*, des *Intermediär-Symmetrischen* und des ‚für alle‘ eingelagert sind.

1.3.3 ‚Sakrale‘ und ‚heilige Räume‘

Die oben getroffene Unterscheidung zwischen sakral und heilig lässt sich mit einem relationalen Raumkonzept noch einmal verdeutlichen. Nachdem ‚Heiligkeit‘ sich allein Gottes Initiative verdankt, kann christlich gesprochen heiliger Raum potentiell an jedem Ort ‚entstehen‘. Beispielsweise könnte in Anlehnung an Mt 25,35–45 jeder Raum als heilig angesehen werden, in dem Hungrige gespeist, Obdachlose aufgenommen oder Kranke besucht werden, insofern mit der Präsenz Christi gerechnet werden darf. Die Übertragung der drei bzw. vier Grundvollzüge des Christentums (*martyria*, *leiturgia*, *diakonia* und ggf. *communio/koinonia*)¹²⁵ auf ein relationales Raumkonzept macht exemplarisch deutlich, dass es im Christentum viele ‚heilige Räume‘ (im Sinne von Anordnungen von Menschen, sozialen Gütern und Handlungen) geben kann. Somit kann jeder Raum als ‚heilig‘ qualifiziert werden:

- in dem Christus verkündet wird und von ihm Zeugnis gegeben wird (*martyria*, Zeugnisräume);
- in dem liturgisches Handeln ausgeführt wird (*leiturgia*, liturgische Räume);
- in dem diakonisches Handeln geübt wird (*diakonia*, diakonische Räume);
- und schließlich überall, wo zwei oder drei in Jesu Namen versammelt sind und ihn unter sich wissen (*koinonia/communio*, Gemeinschaftsräume).

¹²⁵ Die Rede von den ‚christlichen Grundvollzügen‘ etablierte sich in Anschluss an Karl Rahner nach dem Zweiten Vatikanum. Nicht nur hinsichtlich ihrer Anzahl, sondern auch in ihrer Benennung, der inhaltlichen Bestimmung und Zuordnung zueinander gibt es verschiedene Konzeptionen. Zu einer einführenden Diskussion siehe HASLINGER, *Diakonie* (2008), 166–175; SIEBENROCK, *Diakonia, Leiturgia, Martyria, Koinonia* (2012).

Beim Versuch, diese Bereiche zu verorten, wird ersichtlich, dass es nicht für jeden dieser Grundvollzüge spezielle Bauten gibt bzw. dass diese Grundvollzüge nie allein auf den Raum zwischen den Mauern eines bestimmten Gebäudes begrenzt sind. Diakonische Räume finden sich nicht nur innerhalb eines Caritashauses oder Zeugnisräume nicht nur in kirchlichen Vortragssälen. Ebenso wenig ist liturgischer Raum an die Grenzen eines Kirchengebäudes gebunden. Dass die sozialen Güter nur eine Komponente sind und auch auf ein Minimum reduziert sein können, zeigt sich zu bestimmten Anlässen, wo ein liturgischer Raum, z. B. am Marktplatz, durch einen Altar, durch Menschen und deren liturgisches Handeln – mit Löw gesprochen – ‚produziert‘ wird. Zugleich wird diese Anordnung nach dem Ende der Liturgie wieder aufgelöst und geht in eine andere Funktion und Ordnung über.¹²⁶ Wenn nun im Unterschied zu allen hier angeführten heiligen Räumen allein liturgische Räume als ‚sakral‘ bezeichnet werden, entspricht dies *erstens* der vorgeschlagenen Definition von Sakralität und wirft *zweitens* die theologische Frage auf, welchen Anteil dann der konkrete materiale Bau an diesem christlichen Grundvollzug hat. An dieser Stelle lässt sich Folgendes festhalten:

Ein Sakralraum bezeichnet eine relationale Ordnung von Menschen, sozialen Gütern und Handlungen/Kommunikation, die aufgrund der Ausrichtung, Relation und Zugehörigkeit eines Ortes oder materiellen Gegenstands durch eine auf das Heilige bezogene gottesdienstliche Handlung als *sakral* qualifiziert werden kann.

Sakralität gilt dabei sowohl für einzelne soziale Güter (z. B. den Altar), aber insbesondere für das Handeln der Menschen und die Art der Relationen. Das schließt aber keineswegs aus, dass z. B. innerhalb eines Sakralraums mehrere voneinander unterscheidbare ‚Räume‘ bestehen, beispielsweise wenn ein Teil der Menschen darin einen Gottesdienst feiert, andere Menschen darin Kerzen anzünden und wieder andere diesen touristisch besuchen. Am Beispiel von Sakralräumen zeigt sich besonders deutlich, dass diese räumlichen

¹²⁶ Wenn zu einem punktuellen Gottesdienst am Marktplatz ein liturgischer ‚heiliger Raum‘ entsteht, so können alle sozialen Güter als ausgerichtet auf das Heilige angesehen werden. Folglich kann dieser Raum als ‚punktuell sakral‘ bezeichnet werden im Unterschied zu einem dauerhaften Sakralbau.

(An)Ordnungen institutionalisiert und dadurch über das individuelle Handeln hinaus wirksam sind und so jeweils genormte Syntheseleistungen und Spacings nach sich ziehen. Die Frage nach den religiösen Bedeutungen von Sakralbauten ist raumsoziologisch gewendet auch die Frage, inwieweit diese institutionalisierten Räume erkannt werden und eine Relevanz als sakrale Räume für die einzelnen Personen haben bzw. inwieweit diese räumlichen Strukturen eine Relevanz als Teil der gesellschaftlichen Strukturen besitzen.¹²⁷ Zugleich sind viele Sakralräume in Deutschland öffentliche Räume, d. h. in den Relationen finden sich alle Merkmale ebendieser.

1.3.4 Die Begrenzung von ‚Räumen‘

Als weiterer Gesichtspunkt muss angefügt werden, dass Raum erst durch Begrenzung, Abschirmung und Öffnung zu einem ‚Raum‘ wird.¹²⁸ Öffentliche Räume werden z. B. oft durch Sprachgrenzen gebildet, wie die thematisch- und geografisch begrenzten Räume öffentlicher Kommunikation im sechsten Kapitel zeigen. Die Grenzen zwischen sakralen und profanen Räumen lassen sich besonders ausgeprägt an der Gestaltung von Sakralbauten wahrnehmen.¹²⁹ Während öffentliche und private Räume z. B. durch Türen voneinander abgegrenzt werden, markieren die Grenzen zu sakralen Räumen oft reich gestaltete Portale. Diese ‚Schwellen‘ stellen den Zugang somit als ein Merkmal der Abgrenzung heraus, aber auch als eine Vermittlung des Übergangs.

¹²⁷ Die Konstitution eines Sakralraums geschieht – wie die jeder räumlichen Anordnung – „weder rein repetitiv noch unabhängig von der Außenwirkung, beispielsweise der Atmosphäre, und der Wahrnehmung dieser, die ihrerseits soziokulturell geprägt und abhängig ist“ (Körs, Bedeutung von Kirchenräumen [2012], 73).

¹²⁸ Siehe hierzu NASSEHI, Zutritt verboten (2003), 34.

¹²⁹ Das Motiv der Abgrenzung und Abschließung des Heiligen kennzeichnete auch das Tempelareal in Jerusalem (vgl. Ez 40–47). Siehe hierzu LENZEN, Jüdisches Leben (2002), 37.

1.4 Materialität und Bau

Raumsoziologisch werden Gebäude unter der abstrakten Bezeichnung ‚soziale Güter‘ subsumiert. Dabei kann leicht vergessen werden, dass Bauten in der Alltagssprache und im Sprachgebrauch anderer Wissenschaften primär die konkrete ‚Bausubstanz‘ der Immobilie meinen, also die nichtgeistige, physikalisch-stoffliche und naturwissenschaftlich mess- und quantifizierbare und körperlich-leiblich erfahrbare Materialität aus Steinen, Ziegeln und Brettern. Um diesen Aspekt einzubeziehen, soll im Folgenden in einem ersten Schritt mit Hilfe der klassischen theologisch-philosophischen Perspektive eine Annäherung an den (zunächst abstrakten) Begriff der ‚Materialität‘ erfolgen. In einem zweiten Schritt wird Materialität soziologisch in den Blick genommen, indem diese auf Bauten und Architektur hin konkretisiert wird.

1.4.1 Eine philosophische Sichtweise auf ‚Materialität‘ und ‚Bau‘

Anders als in den Naturwissenschaften versteht eine theologisch-philosophische Verwendungsweise Materie nicht (nur) in einem mathematisch-quantitativen Sinn als körperliche Eigenschaft oder chemisches Element. In der aristotelisch-thomistischen Philosophie – deren Auffassung (Aristoteles, *Metaphysik* VII) beispielgebend ist – wird Materie nicht als ‚Stoff‘ (wie z. B. bei Platon als gestaltloser, aber gestaltungsempfänglicher Grundstoff) aufgefasst, sondern als Prinzip.¹³⁰ Materie ist das erste, woraus etwas entsteht oder erkannt wird: „Ich bezeichne aber als Materie das, was an sich weder als ein Was, noch als ein Quantitatives, noch als sonst etwas von dem bezeichnet wird, wodurch das Seiende bestimmt wird.“¹³¹ Die Materie besitzt die Potentialität (griech. δύνωμις, *dynamis*; lat. *potentia*), zu allem zu werden; sie bedarf aber weiterer Bestimmung. In diesem Sinne gibt es keine Materie ‚an sich‘, d. h. losgelöst von der Form. Als Unbestimmtes erhält Materie durch die Form ihre Bestimmung, erst diese ist das seinsverleihende Prinzip, denn von sich aus kann Materie in ihrer Bestimmungslosigkeit keinen Werdeprozess in Gang setzen. Dabei bildet sie in ihrer sinnlichen

¹³⁰ Vgl. JAMMER, Art. Materie (2002), 907f.

¹³¹ ARISTOTELES, *Metaphysik*, 1029a (*Übersetzung*: ROLFES [1903], 148).

Wahrnehmbarkeit auch die Grundlage zur Wahrnehmung und Erkenntnis. Materie in diesem Sinn des Hylemorphismus (als *materia prima*) ist ein denkerisches Prinzip und kann niemals empirisch erforscht werden.¹³² Diese aristotelische Unterscheidung ist zu beachten, da einerseits die Deutungsbedürftigkeit des Materiellen vom Grundprinzip her deutlich gemacht werden kann und andererseits in der abendländischen Philosophiegeschichte primär die geistigen bzw. später sozialen Prozesse im Zusammenhang mit der Materialität betont werden. Zudem wird daraus ersichtlich, dass der Mensch die materielle Welt stets über die Materialität des Körpers erlebt und folglich auch Religion stets mit der Leiblichkeit zu tun hat, woraus all jene anthropologisch-sozialen Zusammenhänge hervorgehen, die in einem zweiten Schritt aufgezeigt werden.

1.4.2 Eine sozialwissenschaftliche Sichtweise auf ‚Materialität‘ und ‚Bau‘

Bauten sind keine Naturerzeugnisse, sondern stets etwas Produziertes (‚Artefakte‘). Der grundlegende Zweck und die Funktion eines Baus ist stets eine Schutzfunktion, z. B. zur Aufzucht der Jungen, zum Schutz vor Feinden oder vor Witterungseinflüssen (‚Haus‘, ‚Wohnstätte‘, ‚Behausung‘).¹³³ Im Unterschied zu tierischen Bauten (Dachsbau, Bienenstock) können menschliche nicht nur eine Funktion haben, sondern ihm kann auch ‚Bedeutung‘ beigemessen werden. Daher stellt der römische Architekt Vitruv (1. Jh. v. Chr.) den Bau der ersten Häuser in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhang mit der Entstehung von Sprache, Politik und Zivilisation.¹³⁴ Kulturelle Bauten wie Menhire und Dolmen gehören mit zu den ältesten Zeugnissen menschlichen Lebens und werden z. T. als Beginn der menschlichen Kulturgeschichte angesehen.¹³⁵ Was ein bestimmter

¹³² Vgl. DETEL, Art. Materie (1980), 874f.

¹³³ Nach Heidegger leitet sich Bauen etymologisch von *buan* ab (‚bleiben‘, ‚sich aufhalten‘) und heißt ursprünglich ‚wohnen‘. Das identifiziert er als Kennzeichen menschlicher Existenz. Vgl. HEIDEGGER, Denken Bauen Wohnen (1951/1991), 89.

¹³⁴ Vgl. hierzu einleitend DRIPPS, *The first House* (1997), 3–18.

¹³⁵ Vgl. DRIPPS, *The first House* (1997). – Ein Hinweis auf das erste Bauvorhaben in der biblischen Tradition begegnet unmittelbar nach der Vertreibung aus dem Paradies durch die Gründung einer Stadt durch Kain (vgl. Gen 4,17). Der Bau der Arche in Gen 6–9 ist das erste große Bauprojekt, wovon die Bibel in ausführlicher Weise berichtet. Unmittelbar darauf folgt der Turmbau von Babel

Bau oder ein Gebäude jeweils ‚ist‘, zeigt sich erst in den anthropologisch-sozialen Deutungen bzw. verschränkt mit allem, was Menschen in und um ein Gebäude tun, worüber sie kommunizieren oder was sie an diesem beobachten.¹³⁶ Erst menschliches Handeln macht aus materiellen Gütern sinnhafte Dinge bzw. stellt diese in einen bestimmten Sinnzusammenhang.¹³⁷ Das Zusammenspiel von materiellen Gütern, Menschen, Handlungen und der Gesellschaft können die Überlegungen der Architektursoziologie verdeutlichen. Dazu wird hier auf den Ansatz von Silke Steets (*1973) zurückgegriffen, der in drei Schritten entfaltet wird:¹³⁸

- Im Planen, Entwerfen und Bauen eines Gebäudes bringt jeder Bauherr bzw. Architekt eine bestimmte Weltsicht, eine bestimmte gesell-

(Gen 11,1–9). Das Bauen des Menschen – so ließe sich interpretieren – hat einerseits eine rettend-heilende Dimension, es kann aber andererseits losgelöst von Gott ebenso zur menschlichen Hybris und zum Untergang führen.

¹³⁶ Mit der Frage, wie physische Größen ebenso sozial, symbolisch, institutionell gerahmt und so in einen sozio-kulturellen Kontext eingebettet sind und auf diesen zurückwirken, beschäftigen sich die Überlegungen in Sozial- und Kulturwissenschaften, Volkskunde, Ethnologie, bzw. Sachkulturforschung. Vgl. exemplarisch die Beiträge in HICKS/BEAUDRY (Hg.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* (2010); KALTHOFF/CRESS/RÖHL (Hg.), *Materialität* (2016).

¹³⁷ An diese Deutungsoffenheit von Materialität lässt sich mit vielfältigen Überlegungen anknüpfen. Exemplarisch sei auf Ernst Cassirer verwiesen, der Materialität als Grundvoraussetzung aller Symbolizität identifiziert. Vgl. CASSIRER, *Symbolische Formen* (1923–1929/1994).

¹³⁸ Die Wahl fiel hauptsächlich aus zwei Gründen auf den sozialkonstruktivistischen Ansatz von Steets: (1) Steets geht es darum, die Bedeutung von Bauten für die gesellschaftliche Konstruktion aufzuzeigen und weitet so den Blick von einer alleinigen Fokussierung auf soziale Interaktionsprozesse. (2) Dieser Ansatz schließt an die Raumsoziologie von Löw an (vgl. STEETS, *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt* [2015], z. B. 250f.). Dabei kann mit Hilfe dieses Ansatzes sowohl eine gesamtgesellschaftliche Perspektive eingenommen werden als auch die der Einzelperson, wengleich Letztere weniger stark ausgeprägt ist. Daneben ist der Ansatz von Joachim Fischer zu nennen, der in Anschluss an Georg Simmel die Bedeutung von Architektur als ‚Medium des Sozialen‘ und ‚Kommunikationsmedium‘ hervorhebt. Vgl. FISCHER, *Architektur als Kommunikationsmedium* (2009). – Die Diskurse der Urbanistik bzw. Urbanität gehen demgegenüber noch einen Schritt weiter: Sie befassen sich nicht nur mit dem baulichen Programm oder den Eigenschaften räumlicher und baulicher Strukturen (wie Fassaden, Baumaterial, Straßen), sondern mit den Merkmalen des damit einhergehenden menschlichen Verhaltens und nehmen diesen oft zum Ausgangspunkt, Herrschafts- und Machtverhältnissen zu bestimmen. Vgl. HÄUSSERMANN/SIEBEL, *Stadtsoziologie* (2004).

schaftliche Situation im Medium der Architektur zur Sprache. In der Terminologie von Steets heißt das: der Mensch ‚externalisiert‘ sich.¹³⁹ Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen beeinflussen dabei die Gestaltung eines Gebäudes (z. B. Materialien, Formen); diese manifestiert die jeweilige gesellschaftliche Situation (vgl. Begriffe wie ‚Nachkriegsbauten‘ oder ‚sozialistische Architektur‘).

- Jedes Gebäude hat eine bestimmte Funktion und ist mit bestimmten Zuschreibungen verbunden. Funktionen und Zuschreibungen beruhen auf gesellschaftlichem Konsens und werden durch Sozialisation erlernt, so dass Bauten in einer Gesellschaft zu Gewissheiten werden. Diesen Vorgang, dass in einer Gesellschaft Konsens über den Umgang mit Gebäuden und die Zuschreibungen an diesen herrscht, nennt Steets „materielle Objektivationen“¹⁴⁰. Beispielsweise waren in vergangenen Gesellschaften Kirchengebäude selbst von außen Gebäude, die selbstverständlich bestimmte Verhaltensweisen nach sich zogen (z. B. Hut anheben). Dabei kann jeder Mensch vom Einzelgebäude abstrahieren und einen habitualisierten Umgang mit Gebäuden etablieren – wie die Unterscheidung bestimmter Gebäudetypen (Kirchen, Supermärkte) zeigt. So entsteht eine Selbstverständlichkeit im Umgang mit der gebauten Umwelt. Trotz der physisch-baulichen Präsenz und Dauerhaftigkeit kann ein Gebäude seine Legitimation wieder verlieren, wenn die gesellschaftliche Akzeptanz verloren geht.¹⁴¹ Dies könnte beispielsweise für Pyramiden oder antike Tempel veranschlagt werden.
- Damit kommt der dritte Aspekt in den Blick, den Steets als ‚Internalisierung‘ oder das ‚Bewohnen der Welt‘ bezeichnet.¹⁴² Hier geht es um die Übernahme und Aneignung der gesellschaftlichen Objektivationen (d. h. Verhaltensweisen und Zuschreibungen), was diesen ihre Stabilität verleiht. Internalisierung geschieht überwiegend durch Sozialisation, wodurch ein Mensch lernt, welches Ver-

¹³⁹ Vgl. STEETS, Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt (2015), 162.

¹⁴⁰ STEETS, Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt (2015), 164.

¹⁴¹ Vgl. STEETS, Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt (2015), 248.

¹⁴² Vgl. STEETS, Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt (2015), 206–244. Die Art und Weise, wie Menschen sich einem Objekt zuwenden, sei – so Steets – in hohem Maß situationsabhängig. Die Zuwendung einer Person zu einem Kirchengebäude als Handwerker unterscheidet sich z. B. von der eines Touristen oder Gottesdienstbesuchers, da je unterschiedliche Internalisierungsvorgänge stattfinden.

halten in bestimmten Gebäuden (z. B. Kirche, Restaurant) üblicherweise angemessen ist. Internalisierung meint aber auch, dass eine Bindung an bestimmte Gebäude geschaffen wird und dadurch kollektive und individuelle Identitäten gestützt werden.¹⁴³

Im Zusammenhang des Dreiklangs Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung ergibt sich eine „permanente Überlagerung der Bedeutungsschichten“¹⁴⁴. Daher haben Gebäude nur im Hinblick auf je punktuelle Situationen bestimmte Funktionen oder Bedeutungen; „abseits davon sind sie bedeutungslos oder bedeuten etwas ganz anderes“¹⁴⁵.

1.4.3 Ertrag

Wenn im Folgenden von ‚Materialität‘ und ‚Bau‘ gesprochen wird, meint das die physikalische Bausubstanz. Diese kann vom Menschen unmittelbar leiblich-körperlich erfahren werden und anhand dieser vermag der Mensch sich selbst auszudrücken. Aufgrund der Deutungsbedürftigkeit und Deutungsoffenheit von Materialität können dieser geistige Formbestimmungen (Bedeutungen) durch den Einzelnen – in Wechselwirkung mit sich wandelnden Gesellschaften – zugeschrieben werden.

Während die Raumsoziologie Bauten als soziale Güter betrachtet und sich, vereinfacht gesagt, damit beschäftigt, wie ‚Raum‘ zwischen den Bauten und Menschen aufgespannt wird, nimmt die Architektursoziologie darüber hinaus in den Blick, dass Bauten nicht unabänderliche und ein für alle Mal gesetzte Bedeutungen zugeschrieben werden müssen. Folglich sind diese gesellschaftlich beeinflusst und wandelbar. Durch Veränderungen in den Vorstellungswelten können Bauten ihre Legitimation verlieren oder mit neuen Vorstellungen verknüpft werden. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive kann ein Bauwerk nie aus sich heraus als ‚sakral‘ oder ‚öffentlich‘ bezeichnet werden, sondern nur deshalb, weil es mit bestimmten Zuschreibungen versehen ist.¹⁴⁶ Die Fragestellung dieser Studie könnte somit

¹⁴³ Vgl. STEETS, *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt* (2015), 231–233.

¹⁴⁴ STEETS, *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt* (2015), 249.

¹⁴⁵ STEETS, *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt* (2015), 204.

¹⁴⁶ Vgl. hierzu BREUER, *Religiöse Architektur im Säkularisierungsprozess* (2017), 75.

im Vokabular der Architektursoziologie folgendermaßen lauten: Welche Objektivationen (v. a. religiöser Art) werden mit Sakralbauten verbunden? Werden die Externalisierungen der Bauherren und Architekten weiterhin verstanden? Welche anderen Aspekte werden durch diese Bauten internalisiert?

Sakralität – so wurde oben deutlich – wird vielfach in materiellen Formen ausgedrückt. Wenn heute digitale Räume nur sehr begrenzt als sakral wahrgenommen werden, dann ergibt sich der Unterschied gerade aus der Materialität, die den Bau oder Raum leiblich erfahrbar macht.¹⁴⁷

Eine weitere Überlegung folgt aus dem Zusammenhang von Sakralität und Materialität: Durch die Materialität (die einen grundlegenden Anknüpfungspunkt für den Menschen in seiner Leiblichkeit darstellt) besteht immer auch die Gefahr, die geistige und immaterielle Botschaft, die kommuniziert werden soll, nicht angemessen zu verstehen oder auf eine andere Weise zu transformieren. In dem Moment, in dem ein sakraler Bau errichtet wird – und nicht erst angesichts religiöser Wandlungsprozesse –, stellt sich die Frage, ob beim Rezipienten auch das ankommt, was von den Erbauern intendiert wurde.

1.5 Resümee

1.5.1 Der Begriff ‚Sakralbau‘ in dieser Studie

Der Begriff ‚Sakralbau‘ wird im Folgenden verstanden

- als *Bau*, in einer materiellen Konkretheit, der körperlich-leiblich erfahren werden kann und dem sozial produzierte ‚Bedeutungen‘ beigemessen werden können;
- als *sakral*, was die dauerhaft intendierte Ausrichtung und Zugehörigkeit des Baus durch (öffentliche) gottesdienstliche Handlungen bzw. Kommunikation auf das ‚Heilige‘ bezeichnet;
- als umfassender Begriff für den inneren öffentlich zugänglichen *Sakralraum*;
- sowie im Folgenden verstanden im Hinblick auf das Hineinragen dieses äußeren Baus in weitere umgebende öffentliche Räume.

¹⁴⁷ Vgl. FISCH, Wie wohnt Gott (2012), 84.

Innen wie außen handelt es sich um ein *sichtbares* Gebäude einer *religiösen Institution* zum Zwecke der *religiösen Kommunikation/ Handlung*, das *für alle* (mindestens aber für alle Mitglieder der Institution) *offen* steht und alle Unterschiede zwischen Menschen zugunsten einer religiösen Logik *neutralisiert* bzw. *symmetrisch* ordnet.

Als Ertrag dieses Kapitels konnte nicht nur eine Reihe grundlegender Definitionen erarbeitet, sondern auch ein erster Brückenschlag zwischen Sakralbauten und der säkularen Gesellschaft erzielt werden: Mit der Verortung im öffentlichen Raum und mit Hilfe der Raum- und Architektursoziologie kann deutlich gemacht werden, dass Sakralbauten elementare Teile der Gesellschaft sind – nicht nur, da sie sich in diesem gesellschaftlichen Kontext befinden, sondern da sie als öffentliche Architektur wiederum die Gesellschaft beeinflussen. Wenn also nach den gegenwärtigen religiösen Bedeutungen von Sakralbauten gefragt wird, besagt das aus raumsoziologischer Perspektive, dass in der Gesellschaft bestimmte Vorstellungen (Raumbilder, Raum-erwartungen) kollektiv und individuell eingelagert sind und ständig neu produziert werden. Soziale Vorstellungen wie Öffentlichkeit und Privatheit machen folglich nur in Gesellschaften Sinn, in denen diese Codes auch verstanden werden. Gleiches gilt für Zuschreibungen von Sakralität. Das Nicht-Verstehen oder die fehlende Relevanz der Zuschreibung von Sakralität kann an dieser Stelle vorerst aufgefasst werden als Moment von ‚Säkularität‘. Aus soziologischer Perspektive kann der mit Sakralbauten verbundene ‚Sinn‘ nicht als ein für alle Mal gegeben angesehen werden, sondern dieser ist in Wechselwirkungen zur Gesellschaft einem Wandel unterworfen. Aus der Definition des Sakralen wird deshalb deutlich, dass Sakralität in der Hinordnung auf das Heilige zwar dem Profanen gegenübersteht, aber der eigentliche Kontrapunkt in der Säkularität besteht.

1.5.2 Ein Panorama von ‚sakralen‘ Bauten

Der vorgelegten Definition von Sakralbau steht ein weites Panorama von Gebäuden, die in der Alltagssprache, z. T. aber auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch als ‚sakral‘ bezeichnet werden, gegenüber. Bisweilen werden in der Soziologie, aber auch der Religionswissenschaft und Architektur, alle Bauten und Räume, die so

„sakrale“ Bauten

„religiöse Sakralbauten“	„religionsfreie Sakralbauten“	„sakrale Architekturzitate
Kirchengebäude	Räume der Stille	z. B. 19. Jh. staatliche
Kathedralen	Abschiedsräume	Bauten: Rathäuser,
Kapellen	Trauerhallen/Aussagnungs-	Parlamente, Bahnhöfe
Baptisterien	hallen	
Synagogen	Denkmäler	z. B. 20. Jh. Banken,
Moscheen	Erinnerungsbauten	Kaufhäuser, Hotellobbys
Buddhistische Tempel	Grabmäler	
Hindutempel	Memorialbauten	

Abb. 3: Ein Panorama von „sakralen“ Bauten.

ähnlich wie sakrale Bauten aussehen oder ähnliche Raumanordnungen aufweisen, als ‚sakral‘ klassifiziert (vgl. *Abb. 3*).¹⁴⁸ Dabei lassen sich *erstens* zahlreiche Orte und Bauten anführen, die zwar hinsichtlich der Dimension der Materialität und der räumlichen Anordnung sakralen Bauten sehr ähnlich sind, hier aber nicht unter den Begriff ‚Sakralbauten‘ fallen. Dazu zählen z. B. Räume der Stille oder Aussegnungshallen, die nicht zwangsläufig für gottesdienstliche Handlungen errichtet oder genutzt werden.¹⁴⁹ Ebenfalls sind Denkmäler dieser Kategorie zuzuordnen, an denen beispielsweise bestimmte säkulare Staatszeremonien stattfinden. Demgegenüber lässt sich eine *zweite* Gruppe von Bauten ausmachen, die zwar religionsfrei sind, aber in ihrer materialen Gestaltung und von ihrer räumlichen ‚(An)Ordnung‘ her aussehen wie sakrale Bauten („Pseudosakralität“¹⁵⁰), weil sie die für Sakralbauten typischen Architektur- und Gestaltungselemente aufweisen (z. B. Hotellobbys, Banken). In der Gegenwart gibt es aber umgekehrt auch Kirchengebäude, die zwar alle Merkmale von Sakralität erfüllen, die aber von vielen Menschen aufgrund der architektonischen Gestaltung und Materialität nicht als

¹⁴⁸ Exemplarisch die Beiträge in BERMUDEZ, *Transcending Architecture* (2015).

¹⁴⁹ Vgl. zu den vielfältigen Formen von ‚Räumen der Stille‘ im Kontext von Pflege, Trauer, Staat, Wirtschaft oder Sport. Vgl. KRAFT, *Räume der Stille* (2005); KUSCHEL, *Multireligiöse Andachtsräume* (2010); siehe ferner das Themenheft mit dem Schwerpunktthema *Räume der Stille – Stille Räume* (Mün 57 [2004/4]).

¹⁵⁰ So in Anschluss an PIEPER, *Was heißt sakral* (1988), 17.

sakral angesehen werden. Daher ist die Frage nach den angemessenen Bauformen bzw. -stilen für Sakralbauten von bleibender Aktualität, obgleich sie in dieser Studie zwar nicht speziell thematisiert, wenn auch immer wieder berührt wird. *Drittens* werden Sakralbauten in dieser Studie als öffentliche Bauten definiert. Folglich gibt es auch eine ganze Reihe nichtöffentlicher Sakralbauten, die in dieser Betrachtung ausgeblendet werden, wie z. B. Privatkanellen. So wird hier der Öffentlichkeitscharakter sowohl vom Äußeren als auch vom Inneren des Baus eingefordert. Unter öffentliche Sakralbauten fallen nicht nur Kirchen, Synagogen und Moscheen, sondern ebenfalls religiöse Bauten vieler anderer Glaubensrichtungen, die allerdings in diese Studie nicht einbezogen werden. Noch eine *vierte* Einsicht folgt daraus: Nicht thematisiert werden auch jene gottesdienstlichen Orte und Bauten, die zwar eine gottesdienstliche Funktion innehaben, aber bei welchen kein dauerhafter Bezug der Materialität und räumlichen Anordnung zum Heiligen intendiert ist.

2 Theologie von Sakralbauten

Bevor der Blick auf die Bedeutungen von Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft gerichtet werden kann, ist es erforderlich zu klären, inwieweit bzw. welche religiösen Bedeutungen sakralen Bauten gemäß dem Selbstverständnis der Religion beigemessen werden. Um diese Fragen beantworten zu können, wird im Folgenden untersucht, was innerhalb einer bestimmten Religionsgemeinschaft unter ‚Sakralität‘ verstanden wird und in welchem Umfang den Bauten theologische Bedeutungen zuerkannt werden. Dazu werden – soweit möglich – zeitgenössische theologische Ansätze (ab 1990) ausgewählt und in die Darstellung mit einbezogen. Zur Einordnung und zum Verständnis dieser Ausführungen müssen jeweils einige grundlegende Aspekte vorangestellt werden. Dazu zählen Fachbegriffe, Hinweise zur geschichtlichen Entwicklung sowie zentrale rechtliche und liturgische Bezüge. Aspekte, die mit der Fragestellung eng zusammenhängen wie eine ausführlichere Bezugnahme auf die Inkarnation Gottes in Jesus Christus als Begründung für sakrale Bauten oder die theologischen Auffassungen bestimmter Stilepochen, müssen dabei ausgeklammert werden.

Gemäß der Fragestellung dieser Studie liegt der Fokus primär auf dem katholischen Kirchengebäude, daneben werden aber auch protestantische Kirchen und in Seitenblicken orthodoxe Kirchen, Synagogen und Moscheen einbezogen. Eine ökumenische Perspektive und die Aufnahme von protestantischen Sichtweisen sind in der deutschsprachigen Theologie beim Forschungsgegenstand Sakralbau fast unumgänglich, insofern eine gegenseitige Rezeption und Bezugnahme festzustellen sind, insbesondere in praktischen Fragen (Kirchenpädagogik und in Abriss- und Umnutzungsfragen). Dabei dient die Darstellung auch der Differenzierung zwischen den Verständnissen. Was die interreligiöse Perspektive angeht, kommen theologische Stimmen aus der gegenwärtigen englischsprachigen Literatur zur Sprache. Das Erkenntnisinteresse liegt auch hier in der Frage nach der Sakralität bzw. der theologischen Bedeutung der Bauten. Die im ersten Kapitel grundgelegten Begriffe (Sakralität, Öffentlichkeit, Raum, Materialität) dienen als Bezugsschema.

2.1 Vorbemerkungen zum christlichen Sakralbau

Bevor im Folgenden die Theologie des Kirchengebäudes zur Sprache kommt, wird zuerst auf den Begriff der ‚Kirche‘, die Entstehung dieses Gebäudes und die Alltagspraxis eingegangen.

2.1.1 Der Begriff ‚Kirche‘

Das Christentum ist die einzige monotheistische Religion – und vielleicht die einzige Religion überhaupt –, in der die religiösen Bauten die gleiche Bezeichnung haben wie die Selbstbezeichnung und Sozialform der Religionsangehörigen. Von Jesus Christus ist weder im Neuen Testament noch in einer anderen Quelle überliefert, dass er Gebäude errichtet oder einen Bau angeordnet hätte. Den biblischen Berichten zufolge ist Jesus zurückhaltend-neutral bis ablehnend (vgl. Joh 4,21), wenn es darum geht, bestimmten Orten oder Bauten eine größere Bedeutung beizumessen (wenngleich er selbstverständlich die ‚Heiligkeit‘ des Jerusalemer Tempels anerkennt). Die Verwendung des Begriffs ‚Kirche‘ integriert alle Bedeutungsinhalte des in Anlehnung an das Hebräische *qahal* gebildeten neutestamentlichen Terminus *ἐκκλησία* (*ekklesia*; lat. *ecclesia*) und bezeichnet im NT die nachösterliche Jüngerschaft Jesu.¹ Daher beschreibt ‚Kirche‘ nicht nur die institutionell verfasste Sozialgestalt der Organisation, sondern auch die lokale Einzelgemeinde sowie die weltweite Gemeinschaft – auch mit Ausblick auf die noch ausstehende Vollendung.² Wenn umgangssprachlich ‚in die Kirche gehen‘ den Gottesdienstbesuch meint, so ist dies eine ganz treffende Bedeutung, insofern sie gemäß der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils in dieser liturgischen Quelle gipfelt und daraus hervorgeht (vgl. SC 10).

¹ Vgl. KERTELGE, Art. Kirche (1996), 1454; ausführlich ROLOFF, Kirche im Neuen Testament (1993).

² Vgl. WENZ, Art. Kirche (2001); vgl. AUGUSTINUS, *Quaestionum in Heptateuchum*, 3,57 (CSEL 28/2: 289): *Sicut ecclesia dicitur locus, quo ecclesia congregatur; nam ecclesia homines sunt, de quibus dicitur: ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam.* – „Wie die *ecclesia* nennt man den Ort, an dem sich die *ecclesia* versammelt, denn die *ecclesia* sind die Menschen, von denen gesagt wird, dass er sie vor sich herrlich erscheinen lasse.“ [Übersetzung: MG].

Der Ort, an dem Christen sich versammelten, erhielt bald den Namen *domus ecclesiae*, der schließlich auf *ecclesia* verkürzt wurde.³ Der deutsche Begriff ‚Kirche‘ (engl. *church*, skandinavische Sprachen *kirke* oder *kerk*) leitet sich ab vom Griechischen κυριακή (*kyriake*), die ‚zum Herrn Gehörende‘. Diese Bezeichnung wurde auf den Versammlungsort übertragen, sodass daraus bald das ‚dem Herrn gehörige Haus‘ wurde (griech. οἰκία κυριακή, *oikia kuriake* bzw. κυριακόν, *kyriakon*; lat. *dominicum*).⁴ Diese Namensgleichheit vom sozialen Modus des Christ-Seins und dem Gebäude weist auf die hohe Bedeutung und die besondere Stellung des Kirchengebäudes im Zusammenhang von Kirche-Sein hin. Sehr früh wurde aber die Feier der Eucharistie bzw. der Ort, an dem diese stattfand, mit Gen 28,17 in Zusammenhang gebracht, so dass auch der Terminus *domus Dei* – in der Alltagsbezeichnung ‚Gotteshaus‘ – geläufig wurde. In den Traditionen der Kirchen des Ostens findet sich häufig die Bezeichnung ‚Tempel‘ für das Kirchengebäude. Das hängt nicht nur mit dem Sprachgebrauch z. B. im Griechischen und in slawischen Sprachen zusammen, sondern hat auch theologische Gründe.⁵ Im lateinischen Bereich liest man Bezeichnungen wie *templum* oder *sacrum* in Widmungsinchriften und teils in liturgischen Büchern.⁶

³ Wann die Übertragung des Begriffs der Sozialform der Kirche auf das Gebäude bzw. den Versammlungsraum geschah, lässt sich hier nicht genau beantworten. Die Tatsache, dass Kirche von Beginn an auch als ‚Bau‘ verstanden wurde, hängt mit den neutestamentlichen Metaphern vom ‚Bauen‘ und ‚Erbauen‘ der Kirche zusammen (vgl. Mt 16,18; 1 Kor 3,9; 1 Kor 3,16f.; Eph 2,19–26; 1 Petr 2,5). Vgl. KERTELGE, Art. Kirche (1996), 1457. Ratzinger führt als ersten Beleg für die Übertragung des Begriffs *ekklesia* auf ein Gebäude Paulus an, der die gespaltene Gemeinde von Korinth fragt: „Habt ihr denn nicht Häuser zum Essen und Trinken – oder verachtet ihr die Kirchen Gottes“ (1 Kor 11,21). Vgl. RATZINGER, Vom Sinn des Kirchbaus (1977/2010), 1209; zu den ersten literarischen und archäologischen Belegen vgl. CORBY FINNEY, Sacred Place again (2004).

⁴ Zu den unterschiedlichen Bezeichnungen heute siehe als Überblick: ADAM, Wo sich Gottes Volk versammelt (1984), 87–92; zur Herleitung des Begriffs Kirche von lat. *circare* („durchwandern“) vgl. WENZ, Art. Kirche (2001), 997f.

⁵ Siehe hierzu auch Kap. 2.4.

⁶ Erstmals wird in der Einweihungsrede von Bischof Paulinus für die Kirche von Tyros 314 eine Kirche als ‚Heiligtum‘ (griech. ἱερεῖον, *hiereion*) und ‚Tempel‘ (griech. ναός, *naos*) bezeichnet. Dabei stellt Eusebius jedoch den Zusammenhang zwischen dem Kirchengebäude als „Haus aus lebendigen Steinen“ (1 Petr 2,5) und dem Tempel her. Vgl. EUSEBIUS VON CAESAREA, Kirchengeschichte 10, 4 (Haeuser [1967], 413–430; SCHWARTZ [1908], 371–388); vgl.

Martin Luther kritisierte zwar den Begriff ‚Kirche‘ als unpräzise und gab in Übersetzungen den Begriff *ekklesia* meist mit ‚Gemeinde‘ wieder,⁷ doch blieb die Bezeichnung Kirche auch im protestantischen Bereich erhalten, bis ab den 1960er-Jahren in Deutschland für kurze Zeit die Bezeichnung ‚Gemeindezentrum‘ für einige Neubauten in Konkurrenz dazu trat.⁸

2.1.2 Die Anfänge der Kirchenbauten

In den ersten drei Jahrhunderten fand ‚Kirche‘ in Häusern statt, die auch nichtgottesdienstlichen Zwecken dienten (vgl. die Zeugnisse zu ‚Hauskirchen‘ bei Paulus und in der Apg).⁹ Bei der ältesten archäologisch nachgewiesenen Kirche (in Dura Europos/Syrien) handelt es sich um ein Privathaus, das um 232 für den christlichen Gottesdienst geringfügig modifiziert worden war. Es zeigt den Übergang von einem Wohnhaus zum Kirchengebäude bzw. Kirchenraum, in dem Ausschmückungen und Fresken die besondere Funktion unterstrichen.¹⁰ Zugleich kann aber – wie z. B. die paulinische Mission zeigt – die Synagoge in ihrer Versammlungsdimension als Keimzelle des Kirchengebäudes gelten.¹¹ Gerade für die Entwicklung des Kirchen- und Synagogenbaus ist eine große wechselseitige Beeinflussung von Juden- und Christentum feststellbar (vgl. sog. „dynamisches Interaktionsmodell“¹²).

dazu auch das Schlussgebet bei der Feier einer kath. Kirchweihe: „Allmächtiger Gott, durch das Brot des Himmels, das wir in deinem heiligen Tempel empfangen haben, nähre in uns den Glauben [...]“ (*Messbuch* [1988], 1026).

⁷ Vgl. SCHÄFER, Kirche (2001), 1007.

⁸ Siehe zu einer kritischen Diskussion UMBACH, Heilige Räume (2005), 280–282.

⁹ Das Konzept von Hauskirchen wird in der gegenwärtigen Forschung vielfach angezweifelt. Siehe hierzu die Studie von HEID, Altar und Kirche (2019). – Zum neutestamentlichen Befund siehe KERTELGE, Art. Kirche (1996). Zu den Belegen zählen u. a. das Haus von Prisca und Aquila (Röm 16,3–5); das Haus des Gaius (Röm 16,23); das Haus der Maria (Apg 12,12) oder auch Apg 2,46.

¹⁰ Vgl. WELLMANN, Dura Europos (2000), 15; Dura Europos ist aber keineswegs der einzige Beleg einer ‚Kirche‘ vor 313. Vgl. MELL, Christliche Hauskirche und Neues Testament (2010), 54.

¹¹ Vgl. GERHARDS, Vom jüdischen zum christlichen Gotteshaus (2009).

¹² Siehe GERHARDS, Vom jüdischen zum christlichen Gotteshaus (2009), 133 (unter Berufung auf Gerard Rouwhorst).

Nach der Gewährung der Kultfreiheit 313 wurden unter Kaiser Konstantin die ersten öffentlich sichtbaren Kirchenbauten errichtet. Oft wird dies als fundamentale Umwälzung oder Zäsur für den Kirchenbau angesehen, weil Christen sich zuvor in (teils umgebauten) (Privat-)Häusern versammelten – nun aber in kaiserlichen Großbauten. Bei genauerem Hinsehen betraf diese Zäsur aber primär die Größe und die Präsenz im öffentlichen Raum.¹³ Im Grunde stattete Konstantin die christliche Gemeinde nur mit dem öffentlichen ‚XXL-Format‘ einer Basilika aus.¹⁴ Diese bot sich als neutraler Gebäudetyp mit einer sehr flexiblen Bauform an; schon vorher diente sie in verschiedenen Varianten (wie Markthalle, Gerichtshalle, aber v. a. der namensgebenden kaiserlichen bzw. politischen Halle) dem Zweck, möglichst viele Menschen zu versammeln und in sich aufzunehmen. Es war also mit der ‚öffentlichste‘ aller möglichen Gebäudetypen.¹⁵ Anders als bei der bis dahin meist üblichen architektonischen Gestalt der Basilika wurden die Seitenwände der christlichen Basilika geschlossen, so dass ein Zugang allein von einer Seite her möglich war. Damit entstand eine Achse vom Eingang nach vorne zum Altar und der (oft geosteten¹⁶) Apsis. Diese Achse greift einer-

¹³ Inwieweit mit der Basilika auch Änderungen in theologischen Auffassungen einhergingen, wird gegenwärtig kontrovers diskutiert. Eine Aufwertung der Basilika im Sinne einer Gleichsetzung mit paganen Tempeln war anfangs damit nicht gegeben. Im Unterschied zu den anderen Religionen konnte z. B. Minucius Felix († um 260 n. Chr.) sagen: *Putatis autem nos occultare quod colimus si delubra et aras non habemus?* – „Glaubt ihr ferner, wir verbergen, was wir verehren, wenn wir keine Tempel und Altäre haben?“ (MINUCIUS FELIX, Octavius 32,1 [Schubert {2014}, 585]). – Siehe zur Diskussion über eine Zunahme der Wertschätzung von Kirchengebäuden in den ersten Jahrhunderten HEID, Altar und Kirche (2019); MARKUS, How on Earth could Places become Holy (1994); vgl. zur Karolingerzeit CZOCK, Gottes Haus (2012).

¹⁴ Zum umfangreichen Thema siehe einführend LANGLOTZ, Der architekturgeschichtliche Ursprung der christlichen Basilika (1970); KOPP, Der liturgische Raum in der westlichen Tradition (2011), 17–25; ADAM, Wo sich Gottes Volk versammelt (1984), 19–26. – Neben der klassischen dreischiffigen Basilika gab es – regional unterschiedlich – noch weitere Bautypen, wie Doppelapsidenbasiliken, Saalkirchen oder Zentralbauten. Letztere wurden besonders in der orthodoxen Tradition stärker entfaltet, andere Bautypen blieben in diesem Entwicklungsprozess nur Randerscheinungen.

¹⁵ Vgl. hierzu ADAM, Wo sich Gottes Volk versammelt (1984), 19–21.

¹⁶ Auf die Bedeutung der Ostung, die aktuell breit diskutiert wird, kann hier nicht genauer eingegangen werden. Thomas von Aquin nennt die drei Argumen-

seits das Motiv des Weges und Pilgerns als Modus des Christ- bzw. Kirche-Seins (vgl. 2 Kor 5,6) auf, andererseits die Botschaft des entgegenkommenden Gottes. Für die damaligen Christen, die die Basilika noch in ihren anderen bzw. früheren Funktionen (Markthalle, Gerichtshalle und Kaiserhalle) kannten, muss diese Uminterpretation erstaunliche Effekte erzielt haben: Dem christlichen Gott begegnet man nicht in der Cella eines Tempels, sondern im Alltag bzw. auf dem alltäglichen Lebens- und Pilgerweg, im wirtschaftlichen Leben, in der Ausübung der Gerechtigkeit und in den sozialen und politischen Beziehungen. Darin spiegelt sich die Auffassung von einem Gott wider, der jedem Einzelnen persönlich und unmittelbar in seinem Leben entgegenkommt. Dies steht in Kontrast zu vielen paganen Vorstellungen von Heiligkeit¹⁷ – die ein territoriales Verständnis (der Tempelbezirk, lat. *templum* bzw. griech. *temenos*) oder Vorstellungen von Gottes wohnhafter Anwesenheit (das Tempelgebäude, lat. *aedes*, griech. *naos*) beinhalten. Noch weitere religionsgeschichtliche Neuerungen können angeführt werden: (1) Eine betrifft den Bereich der Toten: In der klassischen Antike (wie auch im Judentum) schließen sich der Bereich der Götter (Tempel) und der Bereich der Toten (Gräber) aus. Zwischen beiden besteht ein scharfer Kontrast. Daher wurden die Verstorbenen üblicherweise außerhalb der Stadtmauern beigesetzt.¹⁸ Da Christen eine möglichst große Nähe zu den Gräbern ihrer Verstorbenen (vor allem der Märtyrer) suchten, wurden die Toten dann nahe der Heiligengräber in den Kirchen bestattet und somit relativ bald in den Gottesdiensträumen beigesetzt (spätestens 4. Jh.). Damit wurde zwar an die Praxis antiker Totenmähler angeknüpft, doch wurde diese Praxis erheblich übersteigert und neu ausgerichtet. Dem christlichen Auferstehungsglauben wurde dadurch ein konkret

te dafür: (1) eine kosmische Dimension, d. h. Sonnenaufgang; (2) der Osten als Ort des Paradieses; (3) eine christologische Dimension, d. h. Osten als Auferstehungsmotiv. Vgl. THOMAS VON AQUIN, S. Th. II-II, q. 84, a. 3, ad 3; zu einer kontroversen Diskussion vgl. etwa LANG, *Conversi ad Dominum* (2003); GERHARDS, *Liturgischer Raum und Gebetsrichtung* (2013).

¹⁷ Vgl. RÜPKE, *Die Religion der Römer* (2001/2006), 180f.; BURKERT, *Griechische Religion* (1977/2011), 135f.

¹⁸ Siehe BURKERT, *Griechische Religion* (1977/2011), 293; AUFFARTH, *Wie kann man von Heiligkeit in der Antike sprechen* (2012), 20f.; DIHLE, *Art. Heilig* (1988), 21; zur jüdischen Auffassung, wonach der Kontakt mit dem Tod unrein macht (Dtn 26,14) vgl. TURNER, *From Temple* (1979), 280–285.

materiell-baulicher Ausdruck verliehen, sodass deutlich wurde, dass der christliche Gott Herrscher über Leben und Tod ist.¹⁹ (2) Beim antiken Tempel war die prunkvolle Schauseite die Außenseite, die öffentlich sichtbare Fassade. Die christliche Basilika kehrt diese Dimension um, weil das Innere zunächst einen höheren Stellenwert einnimmt als das Äußere; sehr bald korrespondiert das Äußere jedoch mit dem Inneren. Ebenso wurde der Altar von dem Bereich vor den Tempel in die Basilika verlegt.

Diese Details zeigen eine Umwertung und Neubestimmung aller Dimensionen des sakralen Baus. Daher sind Vorstellungen, wonach die christlichen Ursprünge in bloßen Versammlungshäusern bzw. dann in zunächst als rein profan verstandenen Basiliken liegen, die dann in den folgenden Jahrhunderten immer weiter ‚sakralisiert‘ worden sind,²⁰ nicht unmittelbar zutreffend. Analog zur sprachlichen Ebene des Heiligkeitsvokabulars,²¹ kappten die Christen in den ersten Jahrhunderten zunächst die paganen Bezüge und gingen neue Wege. Wenn es später ab dem 4. Jh. öffentliche christliche ‚Kultstätten‘ bzw. ‚Sakralbauten‘ gab, die paganen ähnelten, so wurden alle damit verbundenen Inhalte stets im Modus des christlichen Gott-Mensch-Verhältnisses neu geordnet und auf Christus hin ausgerichtet.

Aus diesem Grund kann man bereits in diesem frühen Stadium eine Polarität zwischen der Versammlungsdimension des Kirchengebäudes (*domus ecclesiae*) und der Dimension des Kirchengebäudes als Haus Gottes (*domus Dei*) feststellen. Beide Bezeichnungen (*domus Dei* und *domus ecclesiae*) sind seit dem 3. Jh. belegt,²² gehören

¹⁹ Siehe hierzu MARKUS, *How on Earth could Places become Holy* (1994); YASIN, *Saints and Church Spaces* (2009); vgl. die Hinweise zum Reliquienkult ADAM, *Wo sich Gottes Volk versammelt* (1984), 96f.; zum Altargrab BRAUN, *Der christliche Altar* (1924), 650–661; zur weiteren Entwicklung vgl. BAUER U. A. (Hg.), *Heilige – Liturgie – Raum* (2010). Dabei haben sich die Christen wiederum dort bestatten lassen, wo sie den Märtyrern am nächsten waren im Hinblick auf die Auferstehung (*ad sanctos*).

²⁰ Zu einer kritischen Diskussion unter Einbeziehung von Adolf von Harnack und Albrecht Ritschl vgl. CORBY FINNEY, *Sacred Place again* (2004). Der Idee, dass den Christen vor Konstantin eine besondere Wertschätzung und Dignität ihrer Versammlungsorte völlig fremd gewesen sei, setzt z. B. Corby Finney literarische (u. a. Origenes) und archäologische Belege entgegen.

²¹ Siehe auch Kap. 1.1.2.

²² Zu den ersten Belegen von *domus Dei* siehe CORBY FINNEY, *Topos Hieros* (1984), 225; MARKUS, *How on Earth could Places become Holy* (1994).

untrennbar zu jedem Kirchengebäude und sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Denn dies verweist auf einer noch grundsätzlicheren Ebene auf das im Christentum angelegte Spannungsfeld, das von einer inkarnatorisch und pneumatologisch begründeten völligen Gegenstandslosigkeit konkreter Materialität ausgehen (vgl. den Umgang der Pfingstkirchen mit ihren Gebäuden) oder aber mit anders gewendeten Argumenten ebenso die Heiligkeit bzw. Sakralität annehmen kann (vgl. orthodoxes Kirchenverständnis²³).

Neben der Nutzung zu öffentlichen Gottesdiensten soll auch die Entfaltung einer individuellen religiösen Praxis betrachtet werden: Es ist schwer festzustellen, ab wann sich eine private Frömmigkeit in Kirchengebäuden intensiver ausprägte. Vermutlich war hierbei eine Entwicklung bedeutsam, die bei Augustinus in Nordafrika überliefert ist, der gegen den Brauch ankämpfte, über den Gräbern der Heiligen – und eben auch in den Basiliken – ausschweifende Totenmähler abzuhalten, „die regelmäßig in Trunkenheit endeten“²⁴. Dadurch konnte sich eine der Andacht förderliche Stille zu einem wichtigen Merkmal von Kirchen entwickeln. Frömmigkeitsgeschichtlich war zudem die Aufbewahrung der Eucharistie ein wichtiger Aspekt.²⁵

Wenn von den Anfängen christlicher Sakralbauten die Rede ist, darf ein grundlegender Gebäudetypus nicht vergessen werden – das Baptisterium.²⁶ Baptisterien, deren Blütezeit mit der Etablierung der Kindertaufe endete, spielten in den ersten Jahrhunderten vielfach eine größere Rolle als heute. Analog zum Rückgriff auf vorhandene pagane Modelle bei der Etablierung der christlichen Basilika waren vielfach pagan-antike Grabmäler Vorbilder für diese meist oktogonalen oder runden Bauten. Die darin enthaltene Symbolik ist kaum zu übertreffen: Die Person, die sich taufen ließ, betrat zunächst ein Gebäude, das aussah wie ein Grabmal – sie erleb-

²³ Siehe hierzu Kap. 2.4.

²⁴ RATZINGER, Vom Sinn des Kirchbaus (1977/2010), 1211. Bedeutsam für das Pilgerwesen und für die private Frömmigkeit waren allerdings wiederum die Gräber der Märtyrer und die Memorialbasiliken bzw. Umgangsbasiliken, die dort errichtet wurden. Vgl. MARKUS, How on Earth could Places become Holy (1994).

²⁵ Vgl. ADAM, Wo sich Gottes Volk versammelt (1984), 109–114.

²⁶ Vgl. HERNÁNDEZ, Nel grembo della trinità (2004).

te aber gerade dort ein ‚Mitsterben‘ bzw. ‚Mitbegrabenwerden‘ mit Christus und eine Neugeburt aus der Taufe (vgl. Röm 6) und konnte so das Heraustreten aus dem leeren Grab am Ostermorgen mitvollziehen.²⁷

2.1.3 Der öffentliche Charakter von Kirchenbauten

Während die Tempel der klassischen Antike im Innersten unbetretbar (Adyton, Abaton) waren und Opfer zumeist draußen stattfanden, waren Kirchen auf alle Mitglieder der Gemeinde ausgerichtet und so von Beginn an öffentliche Gebäude, wobei diese Öffentlichkeit einer Logik der Sakralität folgt. Christ-Sein bzw. Kirche-Sein ist mit einem öffentlichen Anspruch bzw. Zeugnischarakter für die ganze Welt verbunden.²⁸ Obwohl jeder Christ privat ‚im stillen Kämmerlein‘ beten kann und soll (vgl. Mt 6,6), sind „liturgische Handlungen nicht private Handlungen, sondern Feiern der Kirche selbst“ (c. 837 § 1 CIC/1983). Liturgie ist „öffentlicher Kult“ (SC 7) bzw. „amtliche[r] Gottesdienst“ (*cultus Dei*, c. 834). Daher besitzt auch das Gebäude eine *amtliche* Ausprägung.²⁹ Kirchengebäude sind meist öffentlich *sichtbar* durch das spezifische Äußere, durch die Größe und besonders durch ihre Glockentürme und oft akustisch *vernehmbar*. Dadurch kommunizieren Kirchengebäude mit dem öffentlichen Raum und weisen keine *Neutralität* gegenüber anderen Gebäuden auf.³⁰ Wenn im Inneren des Gebäudes öffentliche geistliche Kommunikation stattfindet, wird dieser Raum nach einer besonderen Logik geordnet. Grundsätzlich gehört es zu den Anforderungen an eine Kirche, *für alle* offen zu sein (vgl. c. 937).

Die Schilderung der öffentlichen Errichtung von Kirchengebäuden nach der konstantinischen Wende im letzten Buch der Kirchen-

²⁷ Siehe hierzu FÜRST, Die Liturgie der Alten Kirche (2008), 169–192.

²⁸ Vgl. hierzu auch Kap. 1.2.1. – Thomas von Aquin bemerkt, dass Jesus Christus nicht etwa in einem Haus, sondern vor den Toren der Stadt gestorben ist, was die Bedeutung für die ganze Welt verdeutlicht. Vgl. THOMAS VON AQUIN, S. Th. III, q. 83, a. 3 ad 1.

²⁹ Zur Kennzeichnung einer ‚öffentlich-rechtlichen Dienstbarkeit‘ werden u. a. Kirchengebäude, Altäre oder Glocken nicht nur im kirchlichen, sondern auch im staatlichen Recht als *res sacrae* bezeichnet. Vgl. SCHÖCH, Umnutzung von Kirchen (2004), 48.

³⁰ Vgl. ADOLPHSEN, Heiligkeit duldet keine Neutralität (2003).

geschichte des Eusebius von Cäsarea (ca. 263–339) ist ein Inbegriff der neuen religiösen Situation. Eusebius bezeichnet diese öffentlichen Kirchen als „Siegeseichen“³¹ (griech. *τρόπαια*, *tropaia*) im öffentlichen Raum. Die literarischen und archäologischen Befunde belegen dabei zahlreiche neue öffentliche Kirchenbauten ab dem 4. Jh., doch blieben die paganen Tempel zunächst selbstverständlich erhalten. Von einem abrupten städtebaulichen Wandel kann also nicht gesprochen werden. Eine Christianisierung des städtischen Raumbilds lässt sich zumeist erst ab dem 5. bzw. 6. Jh. ansetzen.³² Ein öffentlicher Charakter des Kirchengebäudes ist bei allen christlichen Konfessionen prägend und ließe sich – in unterschiedlichen Varianten – durch die Geschichte der Konfessionen verfolgen.³³

³¹ EUSEBIUS VON CÄSAREA, Kirchengeschichte 10, 4,20 (Haeuser [1967], 375). Ein Tropaion bezeichnet mehr als nur einen symbolischen Verweis. Es markiert den Punkt, an dem die Flucht der Feinde einsetzte, die das Schlachtfeld räumen. Bei Eusebius handelt es sich um Siegeseichen von Jesu Tod und Auferstehung: „Welcher König ist so stark und befiehlt nach dem Tode noch ein Heer und errichtet Siegeseichen wider die Feinde und füllt bei Griechen und Barbaren jeden Ort, Dorf wie Stadt, mit den Weihgaben seiner königlichen Paläste und göttlichen Tempel an, wie wir es in den kostbaren Schätzen und Gaben dieses Heiligtums sehen? Erhebend wahrhaftig und groß sind diese Dinge, würdig des Staunens und der Bewunderung, augenfällige Zeugen für die Herrschermacht unseres Erlösers“ (ebd.).

³² Vgl. BRAND, Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung (2003), 23. Offiziell wurden Kirchen erst ab 391 als ‚öffentliche Gebäude‘ bezeichnet und erhielten damit den Status paganer Tempel oder profaner öffentlicher Bauwerke. Vgl. FRATEANTONIO, Religiöse Autonomie (2011), 212. – Während Sakralbauten heute selbstverständlicher Bestandteil der Zentren europäischer Städte sind, ist die Entwicklung eine umgekehrte: Ursprünglich befanden sich Kirchengebäude vielfach an der Peripherie der antiken Städte, wobei sich die städtische Expansion an den Kirchengebäuden orientierte. Vgl. GERHARDS, Identität im Wandel (2008), 48f.

³³ Einen Niederschlag findet dieser Öffentlichkeitscharakter auf Stadtplänen, wie dem von Giovanni Battista Nolli für Rom. Darauf sind Kirchen ebenso weiß belassene Flächen wie Straßen, Gassen und öffentliche Plätze. Vgl. NOLLI, Giovanni Battista, La Pianta Grande di Roma (1748), zit. nach: PEHNT, Möglichkeitsorte (2011), 24f.

2.2 Der katholische Kirchenbau

Bevor Ansatzrichtungen der zeitgenössischen theologischen Reflexion angeführt werden (2.2.3), finden sich zunächst Unterscheidungen verschiedener Funktionen und Raumanordnungen innerhalb eines Kirchengebäudes (2.2.1).³⁴ Anschließend rücken theologische Grundkoordinaten ausgehend von Kirchenrecht, liturgischer Praxis und kirchenamtlichen Dokumenten (2.2.2) in den Blick.

2.2.1 Funktionsräume eines katholischen Kirchenbaus

Gottesdienstliche Nutzung

Die primäre ‚Funktion‘ eines Kirchengebäudes ist es, einen Rahmen für die gottesdienstliche Nutzung zu bieten. Der kultische Lebensquell der Kirche manifestiert sich im Kirchenbau darin, das Wort Gottes zu hören, gemeinsam zu beten und das Pascha-Mysterium zu feiern, wie es am dichtesten in der Eucharistie Ausdruck findet (vgl. LG 11). Dies dokumentiert auch die zentrale Stellung des Altars in allen Epochen der Baukunst.³⁵ Raumsoziologisch betrachtet können während eines Gottesdienstes in einem Kirchengebäude ganz verschiedene ‚Räume‘ identifiziert werden: Während in einem Wortgottesdienst deutlich der Ambo fokussiert wird, steht während der Eucharistiefeier der Altar im Mittelpunkt. Bei anderen gottesdienstlichen Feiern und Handlungen, wie z. B. bei einer Taufe, bei Beerdigungen oder Trauungen, rücken jeweils wieder andere soziale Güter und Personen mit in den Vordergrund. Wieder andere Raumkonstellationen entstehen bei bestimmten Andachtsformen (z. B. Kreuzwegandacht) oder durch bestimmte Personengruppen (z. B. monastisches Stundengebet).

Individuelle Frömmigkeit

Gemäß c. 937 CIC/1983 sind Kirchengebäude auch außerhalb der Gottesdienste zur persönlichen Andacht und zur Pflege der individuellen Frömmigkeit offenzuhalten. Dabei geht es oft um die Beziehung zwischen dem Einzelnen und bestimmten Devotionsorten

³⁴ Vgl. Kranemann, *Der Kirchenraum als Lebensraum* (2003); *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2003), 11f.

³⁵ Vgl. ADAM, *Wo sich Gottes Volk versammelt* (1984), 93–108; siehe auch *Grundordnung des römischen Messbuchs* (2007), 13f. (Nr. 299).

(wie z. B. Tabernakel, figürliche Darstellungen, Bilder, Fürbittbücher oder Kerzenopfer). Raumsoziologisch ‚entstehen‘ bei der Ausübung der individuellen Frömmigkeit eigene Konstellationen sakraler Räume.

Religiöse Traditionen

Jedes Kirchengebäude ist ein ‚Unikat‘, das je mit einer individuellen Geschichte und weiteren religiösen Traditionen, wie bestimmten Dedikationen, Patrozinien oder Ordensgemeinschaften in Zusammenhang steht. Manche Kirchen beherbergen verehrte Gegenstände, Reliquien oder Bilder. Viele Kirchen stehen in Zusammenhang mit Gräbern oder Friedhöfen. Ferner befinden sich viele Kirchen „an Plätzen, die von Alters her als heilige Stätten der Verehrung dienten“³⁶. Diese religiösen Traditionen sind stets kulturell geprägt, oft stark in lokalen Traditionen verankert und verleihen jedem Gebäude seinen individuellen Charakter.

Weitere Raumfunktionen

Kirchenräume dienen und dienen stets auch nichtliturgischen Zwecken, wie heute etwa Konzerten oder Ausstellungen. In der Vergangenheit waren sie immer wieder auch Orte offizieller Ankündigungen, Versammlungen, Ausdruck von Machtausübung und -demonstration, Orte militärischer Interessen (Wehrkirchen), Schauplätze von Rechtshandlungen (Asyl, Freistatt) oder Orte ökonomischer Geschäfte.³⁷ Dabei treten hier jeweils andere soziale Güter bzw. Menschen in den Mittelpunkt bzw. andere Teile des Gebäudes in den Hintergrund.

Funktionsüberschuss und Verweischarakter

Trotz oder vielleicht gerade aufgrund all dieser genannten Funktionen lassen sich Kirchen nicht als „Liturgiemaschinen“³⁸ (Martin Struck) qualifizieren, sondern jedem Kirchengebäude ist auch ein Quantum an Funktionslosigkeit zu Eigen. Beispielsweise wurden und werden Kirchen oft sehr viel größer, höher und opulenter ge-

³⁶ *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2003), 11.

³⁷ Vgl. hierzu SCHWERHOFF, *Sakralitätsmanagement* (2008); PEHNT, *Möglichkeitsorte* (2011).

³⁸ STRUCK, *Räume lebendig halten* (2009), 2.

baut, als es für die Gottesdienstfunktion erforderlich wäre.³⁹ Ebenso wenig wie die Gestaltung orientierte sich die Anzahl von Kirchen in einer Stadt oder einem bestimmten Gebiet nicht ausschließlich am reinen Bedarf. Im Raumbild eines Ortes oder in der Landschaft verweisen Kirchen auf die dort konkretisierte ‚Kirche‘. Daher wurden und werden sie meist auch im Hinblick auf die öffentliche Außenwahrnehmung errichtet. In der Vergangenheit waren bisweilen die Anordnungen von Kirchen in einer Stadt als ‚Sakralbautopographien‘ konzipiert.⁴⁰

2.2.2 Vorbemerkungen zur Theologie des Kirchenbaus

2.2.2.1 Der Kirchenbau in den liturgischen Büchern und im kanonischen Recht

Die ‚Sakralität‘ des Kirchengebäudes und die Weihe der Kirche

Das Kirchenrecht erklärt, dass Orte durch „Weihe“ (*dedicatio*) oder „Segnung“ (*benedictio*) zu „heiligen Orten“ (*loca sacra*) werden (vgl. c. 1205 CIC/1983). Das soll „baldmöglichst“ (c. 1217) nach der Fertigstellung des Baus erfolgen. Dabei kommen nur zwei Funktionen für diese heiligen Orte in Frage – die gottesdienstliche Nutzung oder das Begräbnis der Gläubigen. Zentrale Bedeutung bei der gesamten Weihehandlung einer Kirche nimmt die Weihe des Altares ein.⁴¹ Größere Kirchen sollen geweiht (*dedicatio*, mit Chrisam-Öl), Kapellen gesegnet (*benedictio*, ohne Öl) werden (vgl. c. 1217). Insgesamt gehört die Feier der Kirchweihe zu den aufwändigsten Liturgien der katholischen Kirche.⁴² Auffällig ist dabei ein beinahe personales Verständnis des Kirchengebäudes.⁴³ In der Liturgie der

³⁹ Vgl. FISCH, *Wie wohnt Gott* (2012), 91f.; HUBEL/KOHLSCHEIN, *Kirchen* (2003), 162.

⁴⁰ Vgl. ODENTHAL, *Topographien des Sakralen* (2014).

⁴¹ Das Pontifikale zur Weihe einer Kirche und des Altares führt als ersten Schritt die Segnung des Bauplatzes und Segnung des Grundsteins an, die vom Bischof vorgenommen werden soll. Vgl. *Der Baubeginn der Kirche* (Pontifikale IV 1994), 13–23 (Nr. 10–29).

⁴² Der Ritus der Kirchweihe wurde seit dem Frühmittelalter bis zum Pontifikale Romanum von 1475 reich entfaltet. Bereits 1961 erfuhr dieser (mehrstündige) Ritus eine geringfügige Straffung. Vgl. ADAM/HAUNERLAND, *Grundriss Liturgie* (2018), 483.

⁴³ Vgl. RATZINGER, *Stätte der gott-menschlichen Communio* (1977/2010), 1321.

Kirchweihe geschieht beinahe alles, was an einem Menschen geschieht, der Christ wird (Taufe, Firmung, Exorzismus). Beispielsweise kommt ansonsten nur Menschen (und Glocken) die ‚königliche‘ Würde der Chrisamsalbung zu.⁴⁴ In diesem Sinn waren das Pontifikale von 1961 und der CIC von 1917 (vgl. c. 1154) insofern deutlicher, als dort von *consecratio* die Rede war. Im CIC von 1983 wird mit *consecratio* nur mehr die ‚Weihe‘ von Menschen bezeichnet (vgl. cc. 1205, 1217 § 1).⁴⁵ Die eigentliche Weihung geschieht aber nicht durch das anamnetisch-epiklepische Weihegebet, sondern durch die Feier der Eucharistie. Daher gibt es für Kirchen, in denen schon Eucharistie gefeiert wurde, ein eigenes Formular.⁴⁶ Die Handlungen des Kirchweihritus (wie Segnung von Wasser und Taufbrunnen, Ambo, Wände, Gläubige) werden als „ausdeutende Riten verstanden, die verdeutlichen, was im Segensgebet ausgedrückt und vollzogen wurde“⁴⁷. Ein zentraler Aspekt ist dabei wiederum der Altar: Reliquien werden üblicherweise in diesem beigesetzt,⁴⁸ die Altarmensa und Kirchenwände werden gesalbt und

Dieses Verständnis zeigt sich im liturgischen Kalender auch darin, dass die Jahrestage der Weihe der jeweiligen Kathedrale eines Bistums gefeiert werden – eine Dignität, die sonst nur Ereignissen der Heilsgeschichte oder Personen zukommt.

⁴⁴ Die Salbung der Glocken mit Chrisam sieht (seit der Neuordnung von 1984) nur mehr der im deutschsprachigen Raum veröffentlichte Ritus als fakultativ vor. Vgl. ADAM/HAUNERLAND, Grundriss Liturgie (2018), 482 (Anm. 47).

⁴⁵ Überall, wo in Bezug auf Kirchengebäude im CIC 1917 von *consecratio* die Rede war, steht im CIC 1983 *dedicatio*. So macht c. 1169 § 1 CIC/1983 deutlich, dass mit *consecratio* die ‚Einweihung‘ von Menschen gemeint ist, mit *dedicatio* die Weihung von Dingen und Orten (Realien). *Consecratio* wird 1983 in erster Linie personal verwendet und bezeichnet eine Lebensweihe (vgl. c. 207 § 2), wie die Bischofs-, Priester-, Diakonen-, oder Jungfrauenweihe. Der CIC von 1983 hat also im Vergleich zu 1917 eine begriffliche Mehrdeutigkeit geschaffen. Auch im *Pontificale Romanum* (1941) war selbstverständlich von der *consecratio* der Kirche und der Altäre die Rede (*De Ecclesiae Dedicationen seu Consecratione*).

⁴⁶ Vgl. *Die Weihe einer Kirche in der schon Eucharistie gefeiert wurde* (Pontifikale IV 1994), 93–125 (Nr. 1–43). In der Einführung zum Kirchweihritus ist ebenfalls davon die Rede, dass die eigentliche Weihe durch die Feier der Eucharistie erfolgt. Das Weihegebet bringt zum Ausdruck, dass dieser Altar nicht nur fallweise als solcher dient, sondern „daß das Gebäude der Kirche für immer dem Herrn geweiht wird“ (*Die Weihe der Kirche* [Pontifikale IV 1994], 29 [Nr. 16]).

⁴⁷ ADAM/HAUNERLAND, Grundriss Liturgie (2018), 486.

⁴⁸ In der Altarmensa werden Reliquien (idealerweise von Märtyrern) beigesetzt (was allerdings seit 1977 nur mehr optional ist). Siehe *Die Kirchweihe* (Pontifika-

darauf wird Weihrauch entzündet. Der zentralen Bedeutung der Altarweihe entspricht auch die rechtliche Dimension, insofern jeder Ort, an dem sich ein Altar befindet, bereits unter der Überschrift *locus sacer* (heiliger Ort) subsumiert wird (vgl. cc. 1235–1239).⁴⁹ Zugleich wird beim Formular zur Kirchweihe (im Unterschied zur Segnung einer Kapelle) deutlich, dass sich der Blick auf das gesamte Gebäude richtet, z. B. wenn neben dem Altar auch die Wände an zwölf vorgesehenen Stellen gesalbt werden.⁵⁰ Die liturgischen Texte der Kirchweihe entfalten in einer bildreichen Sprache, die auf das Alte Testament Bezug nimmt, den Sinn und die Funktion des Baus, indem immer wieder die versammelte Gemeinde und die Feier des Gottesdienstes hervorgehoben wird. Zugleich betonen die Texte an mehreren Stellen, dass Gott überall verehrt und angebetet werden könne (vgl. Joh 4,23),⁵¹ und rufen kritisch in Erinnerung, dass sich Gottes Gegenwart nicht auf das jeweilige Gebäude begrenzen lasse. Es entsteht beinahe der Eindruck, durch die zahlreichen Hinweise soll magischen Vorstellungen dinglicher ‚Heiligkeit‘ vorgebeugt werden, die durch die Weihhandlungen und die alttestamentlich orientierte Sprache erweckt werden könnten. Zugleich darf nicht vergessen werden, dass Gottesdienst und Eucharistie letztlich an jedem „geziemenden Ort“ (*in loco honesto*, c. 932 § 1) gefeiert werden können.

le IV 1977), 28 (Nr. 14). Die Anweisung, dass in jeder Kirche Reliquien vorhanden sein müssen, findet sich erstmals auf dem Zweiten Konzil von Nizäa (787). Siehe hierzu ausführlich CZOCK, Gottes Haus (2012), 52–64.147–173.

⁴⁹ Siehe exemplarisch zur Bedeutung und Christusrepräsentanz des Altares *Die Weihe des Altares* (Pontifikale IV 1994), 128 (Nr. 4): „Der Altar ist Christus“. Zum Altar als Zentrum jeder Kirche mit seinen zahlreichen symbolischen und mystagogischen Bezügen siehe FERRARO, Cristo è l'altare (2004), 317–355.

⁵⁰ Vgl. *Die Weihe der Kirche* (Pontifikale IV 1994), 55 (Nr. 65).

⁵¹ Vgl. *Die Feier zum Baubeginn der Kirche* (Pontifikale IV 1994), 13f. (Nr. 13). Beispielsweise heißt es in der Präfation bei der Feier der Kirchweihe: „In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, Herr heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, immer und überall zu danken. Die ganze Welt hast du als Tempel deiner Herrlichkeit erschaffen, damit an allen Orten dein Name gepriesen wird. Und dennoch willst du, daß bestimmte Orte dir besonders geweiht sind.“ (*Messbuch* [1988], 1020f.).

Die ‚Sakralität‘ des Kirchengebäudes im CIC

Das Kirchenrecht (cc. 1205–1239) bezeichnet Kirchenbauten ganz klar als „heilige Orte“ (*de locis sacris*)⁵² und chiffriert das Gebäude mit den Begriffen *ecclesia*, *aedes sacra* (c. 1214) und *domus Dei* (c. 1220 § 1). Der Begriff ‚sakral‘ kommt allerdings in der deutschen Ausgabe des CIC nicht vor, da *sacer* stets mit ‚heilig‘ übersetzt wird.⁵³ Dennoch wird gleich zu Beginn des Abschnitts zu *loca sacra* (c. 1214) angedeutet, worin der eigentliche Zweck dieser Gebäude besteht, nämlich in der gottesdienstlichen Feier: „Unter Kirche versteht man ein heiliges, für den Gottesdienst bestimmtes Gebäude [*aedes sacra divino cultui destinata*], zu dem die Gläubigen das Recht freien Zuganges haben, um Gottesdienst vornehmlich öffentlich [*praesertim publice*] auszuüben“ (c. 1214). Eine Weihung oder Segnung können heilige Orte aber auch wieder verlieren (z. B. bei Zerstörung oder per Dekret des Bischofs, vgl. c. 1212).⁵⁴ In der Grammatik der Raumsoziologie ausgedrückt unterliegt es der Vollmacht der Kirche (d. h. des Diözesanbischofs) die Relationen zum Heiligen mit der Weihe herzustellen oder aufzuheben.⁵⁵ Dabei spricht der Codex von einer „Rückführung“ (*reductio*, c. 1238 § 2) bzw. von „zurückführen“ (*redigere*, c. 1222 § 2).

⁵² Unter ‚heilige Orte‘ (*loca sacra*) fallen ‚Kirchen‘ (*ecclesiae*), ‚Kapellen‘ (*oratoria*) und ‚Privatkapellen‘ (*sacella privata*), ‚Heiligtümer‘ (*sanctuaria*), ‚Altäre‘ (*altaria*), sowie ‚Friedhöfe‘ (*coemeteria*). Demgegenüber kannte der CIC 1917 auch *oratoria publica* (‚öffentliche Kapellen‘, c. 1188 § 2 CIC/1917).

⁵³ Dabei lautet die Übersetzung der englischsprachigen Ausgabe des CIC 1983 zu *loca sacra* nicht etwa *holy places*, sondern *sacred places*. Vgl. *The Code of Canon Law in English translation* (1983).

⁵⁴ Vgl. c. 1212: „Heilige Orte verlieren ihre Weihung oder Segnung, wenn sie zu einem großen Teil zerstört oder profanem Gebrauch für dauernd durch Dekret des zuständigen Ordinarius oder tatsächlich zugeführt sind.“

⁵⁵ Bedeutsam erscheint darüber hinaus der Kirchentitel (c. 1218), der nach vollzogener Dedikation nicht mehr in ordentlicher Weise verändert werden kann – es sei denn durch einen päpstlichen Entscheid. Vgl. AYMANN/MÖRS DORF, *Kanonisches Recht* (2007), 57f. Auf die Bedeutsamkeit des Patrons verweist auch ein volksfrommes Verständnis, dass eine Kirche nach der Weihe dem Patron gehört (vgl. Genitivendungen wie Martinikirche). Siehe STERNBERG, *Von hehrer Absicht zum konkreten Verlust* (2012), 68.

„Sakralität“ – „Öffentlichkeit“ – „Raum“

Ein weiterer wichtiger Befund aus dem Kirchenrecht und den liturgischen Quellen ist der Öffentlichkeitscharakter von Kirchengebäuden (vgl. cc. 1214, 1221), der auch einen der Unterschiede zu Kapellen und Privatkapellen markiert (siehe c. 1223). Aus Kirchenrecht und liturgischen Quellen wird auch die grundsätzliche Gleichwertigkeit aller Kirchengebäude deutlich. Jeder Bau – selbst jeder Altar, an dem die Weihe vollzogen und Gottesdienst gefeiert wurde – fällt unter die Kategorie *locus sacer*. Alle Rangunterschiede von Kirchen – etwa zwischen Kathedralen und Kapellen – ergeben sich erst auf einer zweiten, ekklesiologischen Ebene. Auch Friedhöfe zählen zu den heiligen Orten (cc. 1240–1243), was wiederum den Zusammenhang von Materialität und Auferstehungsglauben im Christentum verdeutlicht.⁵⁶

Betrachtet man diesen kanonistischen und liturgischen Befund aus einer raumsoziologischen Perspektive, zeigt sich, dass das zentrale „soziale Gut“ einer Kirche der Altar ist. Nur beim Altar, der „nach überliefertem kirchlichem Brauch“ aus Naturstein besteht, spielt die konkrete Materialwahl eine Rolle.⁵⁷ Alle anderen Ausstattungsstücke wie Ambo und Tabernakel treten demgegenüber nicht nur zurück, sondern sind für die Etablierung eines *locus sacer* unerheblich, wenngleich ihnen – wie im Fall des Tabernakels – in der Volksfrömmigkeit sehr wohl eine andere Dignität zuerkannt wird.

2.2.2.2 Weitere zeitgenössische kirchliche Dokumente

Es ist zunächst festzuhalten, dass das Kirchengebäude keinen Gegenstand der christlichen Glaubenslehre darstellt. Im Unterschied zur Feier der Liturgie gab es in der Kirchengeschichte auch kaum kirchenamtliche Entscheidungen (oder theologische Kontroversen) bezüglich des Kirchengebäudes. Neben den Hinweisen in liturgischen Büchern⁵⁸ finden sich in Dokumenten lokaler Synoden bzw. Bi-

⁵⁶ Zu konstatieren ist dabei das Fehlen einer expliziten Nennung von Baptisterien in *De locis sacris* (cc. 1205–1243 CIC/1983).

⁵⁷ Vgl. *Grundordnung des römischen Messbuchs* (2007), 131 (Nr. 301). – In den *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen* (DBK 1988/2002) heißt es, dass der Altar auch aus einem „anderen geeigneten, würdigen und haltbaren Material“ (ebd., 25) bestehen kann.

⁵⁸ Vgl. neben den in Kap. 2.2.2.1 genannten Hinweisen die Ausführungen zum Kirchenbau bzw. zum liturgischen Raum in *Grundordnung des römischen Mess-*

schofskonferenzen eher en passant Anmerkungen,⁵⁹ die das Kirchengebäude betreffen. Beispielsweise erscheinen auch in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils kaum nähere praktische oder inhaltliche Ausführungen zu dem Ort oder zur Raumgestalt, an dem Liturgie gefeiert wird, sondern lediglich eingebettet unter der Überschrift „Die sakrale Kunst: Liturgisches Gerät und Gewand“ (SC 122–130). Dabei wird in SC 128 den einzelnen Bischofsversammlungen die Vollmacht erteilt, „Anpassungen an die örtlichen Erfordernisse und Sitten vorzunehmen“. Daher begegnen ab etwa 1990 zahlreiche das Kirchengebäude betreffende Positionspapiere nationaler Bischofskonferenzen oder Liturgiekommissionen. Zuvor hatten bereits die US-amerikanische Bischofskonferenz (1977) oder die Deutsche Bischofskonferenz (mit den „Leitlinien“ von 1988) Dokumente herausgegeben.⁶⁰

Ohne an dieser Stelle diese Texte im Detail zu beleuchten, kann gesagt werden: Alle Dokumente führen den biblisch geprägten Sprachgebrauch der Liturgie fort und resümieren die in den offiziellen liturgischen und kirchenrechtlichen Dokumenten grundlegende Theologie.⁶¹ Theologisch ergibt sich so wenig Neues. Die Begriffe ‚heilig‘ oder ‚sakral‘ werden selten expliziter entfaltet; ihre Verwendung

buchs (2007), 126–139 (Nr. 288–318); sowie die punktuelle theologische Reflexion des Sakralbaus im Katechismus, siehe KKK 1179–1186.

⁵⁹ Vgl. exemplarisch die Hinweise in fränkischen Synoden Czock, *Gottes Haus* (2012). Czock führt zahlreiche Entscheidungen lokaler Synoden an, die es z. B. untersagen, Heu und Stroh in Kirchen zu lagern; oder das *Duplex legationis edictum* von 789 worin festgelegt wurde, dass nur in Kirchengebäuden Eucharistie gefeiert werden sollte. Hinweise finden sich z. B. auch in den *Libri Carolini*, die als Antwort auf die vermutlich unpräzise lateinische Übersetzung der Konzilsakten zum Zweiten Konzil von Nizäa (787) entstanden sind. Vgl. Stock, *Bilderstreit als Kontroverse um das Heilige* (1990), 71f.; siehe daneben die 1949 von der Liturgiekommission der Fuldaer Bischofskonferenz zusammengestellten *Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses* (1949).

⁶⁰ Vgl. *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen* (DBK 1988/2002); *Environment and Art in Catholic Worship* (The United States Conference of Catholic Bishops 1977); – 23 Jahre später in eine ganz andere Richtung gehend: *Built of Living Stones* (The United States Conference of Catholic Bishops 2000); siehe auch *The Place of Worship* (Irish Catholic Bishops' Conference 1994); *Consecrated for Worship* (Catholic Bishops' Conference of England & Wales 2006).

⁶¹ Beispielsweise wird immer wieder auf 1 Petr 2,5 oder Joh 4,24 Bezug genommen. Vgl. *Built of Living Stones* (The United States Conference of Catholic Bi-

orientiert sich am Sprachgebrauch bisheriger Dokumente. Vergleicht man die deutschen Verlautbarungen und Handreichungen mit den jüngsten Dokumenten der amerikanischen Bischofskonferenz, so könnte der Eindruck entstehen, dass Letztere eine ‚Heiligkeit‘ des Raums deutlicher artikulieren, weil eine viel tiefergehende theologische Einordnung der Kirchenbauten vorgenommen wird.⁶² Die deutschen Verlautbarungen orientieren sich dagegen primär an der versammelten Gemeinde.⁶³ Doch scheint in den deutschen Verlautbarungen eine gewisse Neuakzentuierung einzusetzen: In den Dokumenten nach 2000 wird sehr viel selbstverständlicher von ‚Orten des Heiligen‘ bzw. sogar von ‚Sakralität‘ gesprochen als noch 1988.⁶⁴ Beispielsweise erklärt das Dokument *Umnutzung von Kirchen* (2003): „Seine Sakralität gründet in der Heiligkeit der Versammlung und der durch sie vollzogenen Feier sowie in der Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament.“⁶⁵ ‚Sakralität‘ wurzelt demnach wesentlich in der Liturgie. Insgesamt spiegeln die Dokumente eine Tendenz wider, die mit dem Spannungsfeld zwischen *domus-ecclesiae*-Ansätzen und *domus-Dei*-Ansätzen klassifiziert werden kann, wobei für Deutschland die Betonung auf Ersteren liegt.

shops 2000); *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen* (1988/2002), 7.

⁶² Im Dokument *Built of Living Stones* (The United States Conference of Catholic Bishops 2000) wird etwa eine schöpfungstheologische Sicht aufgespannt sowie eine kosmische Einordnung gegeben, anschließend wird der Bau christologisch, ekklesiologisch und eschatologisch reflektiert.

⁶³ Vgl. exemplarisch *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen* (DBK 1988/2002), 7–11.

⁶⁴ Vgl. *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen* (1988/[2. Auflage unverändert 2002]); *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2003); *Räume der Stille* (DBK 2003); – eine ganz ähnliche theologische (Neu)Nuancierung findet sich in den Dokumenten der US-amerikanischen Bischofskonferenz beim Vergleich zwischen *Built of Living Stones* (The United States Conference of Catholic Bishops 2000) und *Environment and Art in Catholic Worship* (The United States Conference of Catholic Bishops 1977).

⁶⁵ *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2003), 11.

2.2.3 Ansätze zur zeitgenössischen katholisch-theologischen Reflexion

Zunächst ist festzuhalten, dass es heute – anders als bisweilen in der Vergangenheit – eine theologische Reflexion über den Stellenwert und die Sakralität von Kirchengebäuden gibt. Einerseits nahm das Thema Kirchenbau nie einen zentralen Platz in der Theologiegeschichte ein, andererseits hängt die Tatsache, dass bis etwa Anfang der 1990er-Jahre kaum etwas zu diesem Thema geschrieben wurde, vermutlich mit der Programmatik der sog. Entsakralisierung zusammen.⁶⁶ Auf diesem Hintergrund wurde der Begriff „sakral“ – wie Thomas Sternberg zu bedenken gibt – jahrelang „mehr [als] ein Kampfbegriff denn als eine theologische Kategorie begriffen“⁶⁷. Die gegenwärtigen (deutschen) Ansätze knüpfen oftmals wieder an die maßgeblichen Diskussionsstimmen der 1950er- bis 1970er-Jahre an, wie etwa an Romano Guardini, Pius Parsch, Rudolf Schwarz oder Dominikus Böhm.⁶⁸ Tatsächlich gibt es bisher im deutschsprachigen Raum nur vereinzelt systematisch-theologische Zugänge zum Thema Kirchengebäude. Stattdessen ist gegenwärtig eine intensive Beschäftigung hinsichtlich der Gestaltung und Kirchenumnutzung sowie mit dem Thema ‚Raum‘ im Allgemeinen festzustellen. Der aktuelle Diskussionsstand soll unter folgenden Aspekten erhoben werden: (1) Es wird die zeitgenössische Reflexion ab ca. 1990 anhand systematisch-theologischer Ansätze eingeholt. Teilweise wird dabei auch auf ältere Beiträge zurückgegriffen. (2) Darstellungsleitendes Interesse ist die Frage, inwiefern ein Gebäude als ‚sakraler‘ Bau bezeichnet werden kann. (3) Aufgrund der Fokussierung auf die Sakralität wird auf die theologische Bedeutung einzelner Ausstattungsgegenstände, auf die Symbolizität bestimmter Elemente oder die Verankerung im Volksglauben nur punktuell hingewiesen. Eine implizite theologische Bedeutung gibt es zu jedem einzelnen Kirchengebäude und zu jeder Raumanordnung. Das heißt, es gibt

⁶⁶ Vgl. MÜHLEN, Entsakralisierung (1971); PIEPER, Sakralität und Entsakralisierung (1969/1974); siehe auch die bleibend aktuellen Beiträge in BOGLER (Hg.), Das Sakrale im Widerspruch (1967); auf ‚multifunktionale Kirchenräume‘ bezogen siehe ADAM, Wo sich Gottes Volk versammelt (1984), 82–86.

⁶⁷ STERNBERG, Suche nach einer neuen Sakralität (1999), 62.

⁶⁸ Vgl. exemplarisch GERHARDS, Transformation von Kirchenräumen (2017); STERNBERG, Suche nach einer neuen Sakralität (1999); DAELEMANS, Spiritus Loci (2015).

beinahe unzählige ‚Theologien‘ (einerseits die Theologien der Gotik, Renaissance, Barock und andererseits die Theologien ganz bestimmter Kirchen oder Kathedralen). Das all diese Bauten – egal ob Kathedrale, Dorfkirche oder Kapelle – unabhängig von ihrem Baustil und ihrer künstlerischen Gestaltung verbindende Element ist jedoch ihre ‚Sakralität‘. (4) Die Darstellung erfolgt nach Ansatzgruppen. Das heißt, es wird versucht, repräsentative Ansätze der gegenwärtigen Diskussion anzuführen. Der Schwerpunkt liegt auf dem deutschsprachigen Raum. Daneben werden auch englischsprachige Ansätze berücksichtigt. Dabei besteht kein Anspruch auf Vollständigkeit. (5) Die Ansätze lassen sich in zwei Gruppen aufteilen: Unter *domus-ecclesiae*-Ansätze fallen jene, die ihre Theologie in erster Linie ausgehend von der versammelten Gemeinde und der gottesdienstlichen Handlung entfalten. Ansätze, die in die theologische Reflexion noch weitere, über die Versammlungs- und Gottesdienstdimension hinausgehende materielle Merkmale des Kirchenbaus einbeziehen, werden unter der Gruppe *domus-Dei*-Ansätze subsumiert. Mit Hilfe dieser Unterscheidung⁶⁹ wird versucht, die verschiedenen Nuancen bzw. Gewichtungen in der gegenwärtigen Theologie pointierter herauszustellen.

2.2.3.1 *Domus-ecclesiae*-Ansätze

2.2.3.1.1 Klemens Richter

Klemens Richter (*1940) verwendet den Begriff Sakralität hinsichtlich des Kirchenbaus relativ synonym zum Begriff ‚Heiligkeit‘.⁷⁰ Mit ‚sakral‘ bezeichnet Klemens Richter „alles, was auf das Heilige bezogen ist“. „Heiligkeit bzw. Sakralität besteht in der Hinordnung auf und in der Beziehung zu Gott, muß zunächst also personal umschrieben werden. Nur davon abgeleitet können auch Dinge als heilig bezeichnet werden. Ein Ort oder Raum kann nur insofern als sakral bezeichnet werden, als er der Begegnung mit dem heiligen Gott dient.“⁷¹ Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist – unter Einbezie-

⁶⁹ Diese Unterscheidung (im Sinne von *domus Dei* und *domus ecclesiae*) von ‚Versammlungshaus‘ und ‚Gotteshaus‘ findet sich in zahlreichen Dokumenten der katholischen Kirche und z. B. auch in KKK 1180f.; ausführlich aus einer phänomenologischen Perspektive trifft diese Unterscheidung TURNER, *From Temple* (1979), bes. 11f.

⁷⁰ Vgl. RICHTER, *Kirchenräume* (1998), 29f.

⁷¹ RICHTER, *Kirchenräume* (1998), 29.

hung von Mt 18,20 und Joh 4,21 – die vom Geist geleitete feiernde Gemeinde. Richter betont immer wieder, dass der „liturgische Raum [...] nicht aus sich selbst heraus sakrale Bedeutung [hat], sondern er hat allein die Aufgabe, dem heiligen Geschehen einen Raum zu schaffen“⁷². Ein Kirchenbau könne als Ort einer heiligen Feier angesehen werden, nicht aber als ein an sich heiliger Ort.⁷³ Durch die starke Fokussierung auf die gottesdienstliche Handlung wird bei Richter nicht immer deutlich, ob bzw. inwiefern ein Kirchengebäude auch nach dem Ende der Eucharistiefeier ein sakrales Gebäude bleibt. Fast entsteht der Eindruck, eine Kirche sei außerhalb der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung bedeutungslos und das Gebäude diene lediglich als Hülle für den gottesdienstlichen ‚Raum‘, der durch die *communio* der Menschen gebildet werde.⁷⁴

2.2.3.1.2 Albert Gerhards und Thomas Sternberg

Eine zweite Ansatzrichtung, die hier anhand von Albert Gerhards (*1951) und Thomas Sternberg (*1952) dargestellt wird,⁷⁵ unterscheidet sich von Richter, insofern die Sakralität zwar ebenso aus der heiligen Feier begründet, aber auch darüber hinaus reflektiert wird. Sternberg und Gerhards können einer gemeinsamen Gruppe zugeordnet werden, da beide in zentralen Punkten immer wieder aufeinander Bezug nehmen.⁷⁶

⁷² RICHTER, Kirchenräume (1998), 30.

⁷³ RICHTER, Kirchenräume (1998), 29: „Die vom Geist geleitete Gemeinde bedarf keines vorgegebenen Ortes für den Zugang zu Gott, keines Heiligtums, das aus dem Bereich der Welt ausgeschieden ist. Was sie zusammenschließt ist nicht ein heiliger Ort, sondern ein heiliges Geschehen, dem sie verpflichtet ist und das in der Feier der Liturgie inmitten der Gemeinde realisiert wird.“

⁷⁴ Vgl. RICHTER, Leben ist Wandel (2009), 71.

⁷⁵ Dieser Ansatzrichtung können als weitere Vertreter u. a. der Erfurter Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann (*1959) sowie der US-amerikanische Liturgiewissenschaftler Kevin Seasoltz (1930–2013) zugeordnet werden. Vgl. KRANEMANN, Innensicht und Außensicht (2008); KRANEMANN, Kirchenraum als Lebensraum (2003); SEASOLTZ, The christian church building (2015); SEASOLTZ, A Sense of the Sacred (2005).

⁷⁶ Vgl. dazu u. a. GERHARDS, Verortung der Suche nach dem Anderen (2015), 24; GERHARDS/STÜCKELBERGER, Liturgie und Raum (2013), 255f.

Der Begriff ‚Sakralität‘

Sternberg und Gerhards unterscheiden zwischen dem ‚Sakralen‘ und dem allein von Gott herkommenden ‚Heiligen‘.⁷⁷ „Heilig ist Gott, und von ihm her sind Personen und das, was sie tun, geheiligt – alles Übrige ist ‚sakral‘ in abgeleitetem Sinne.“⁷⁸ Allerdings wäre eine Unterscheidung zwischen Sakralität und Profanität „im Sinne einer dualistischen Aufspaltung in ‚Zonen unmittelbarer Gottesnähe‘ und ‚Zonen tiefster Entfremdung vom Heilsbereich‘“ Sternberg zufolge „zutiefst unchristlich“⁷⁹. Insgesamt erachtet Sternberg Sakralität als „eine personale und von dort her – auf das Tun bezogene – eine handlungsbezogene Kategorie“⁸⁰. Analog zum „dreifachen Liebesgebot (vgl. Mk 12,29–31 par)“⁸¹ bestimmen Gerhards und Sternberg Sakralität als Kategorie einer dreifachen Begegnung – die Begegnung mit dem transzendenten Gott, mit anderen Menschen und mit sich selbst. Gerhards ergänzt diese drei Dimension noch um eine weitere: „Hinzutritt als vierte, kosmische Dimension die Weltbegegnung, die den Kontext der personalen Begegnungsformen bildet. Erst in der Wechselbeziehung aller Größen entsteht jene Stimmigkeit, die man als sakral bezeichnen kann.“⁸²

⁷⁷ Vgl. STERNBERG, *Suche nach einer neuen Sakralität* (1999), 62.66; GERHARDS/STÜCKELBERGER, *Liturgie und Raum* (2013), 255f. – Dies geschieht z. T. in Bezugnahme auf Josef Pieper, Romano Guardini und Rudolf Schwarz.

⁷⁸ STERNBERG, *Suche nach einer neuen Sakralität* (1999), 65 (unter Verweis auf Thomas von Aquin).

⁷⁹ STERNBERG, *Suche nach einer neuen Sakralität* (1999), 62: „Ein solcher Begriff des Sakralen ist einflussreich gewesen und hat sicherlich auch in der Debatte um christliche Kunst und christlichen Kult eine verhängnisvolle Wirkung gehabt.“

⁸⁰ STERNBERG, *Unalltägliche Orte* (2002), 140.

⁸¹ GERHARDS, *Wo Gott und Welt* (2011), 34; vgl. ebenso GERHARDS/STÜCKELBERGER, *Liturgie und Raum* (2013), 264. Es ist darauf hinzuweisen, dass der neutestamentliche Befund keinen Hinweis auf ein derartiges Gebot einer ‚Dreifachliebe‘ gibt. Die Liebe zu sich selbst ist lediglich der Vergleichspunkt zur Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Mk 12,31).

⁸² GERHARDS, *Wo Gott und Welt* (2011), 34; GERHARDS, *Verortung der Suche nach dem Anderen* (2015), 25. Ähnlich entfaltet auch Andreas Odenthal einen Begriff der Sakralität als ‚Ereignis‘. Vgl. ODENTHAL, *Topographien des Sakralen* (2014).

Die ‚Sakralität‘ des Kirchenbaus

Wenn eine Kirche deshalb als sakral bezeichnet werden kann, weil sie als Ort dieser vierfachen Begegnung dient, dann muss in einem Kirchenraum auch immer wieder Gottesdienst gefeiert werden: „Ein Kirchenraum ist also umso sakraler, je mehr er Begegnung in dem beschriebenen [...] Sinn zulässt.“⁸³ Auch die Kirchweihe produziere keine Sakralität, sondern eine „Weihe kann nur die feierliche Bestätigung dessen sein, was in diesem Raum und an dem Altar, worum es hier insbesondere geht, geschehen soll.“⁸⁴ Dass diese Sakralität stiftenden Begegnungen auch außerhalb der liturgischen Feiern im Kirchengebäude stattfinden können, scheint angenommen zu werden, wird aber nicht explizit entfaltet. Diese Auffassung von Sakralität als drei- bzw. vierfache Begegnung entspricht passgenau dem Löwischen Raumkonzept. Sakralität ereignet sich demnach zwischen den Relationen. Im Unterschied zum Ansatz von Klemens Richter wird hier die Materialität des Baus ausdrücklich einbezogen, womit der Kirchenraum nicht bloß als ein Gehäuse der liturgischen Feier dient, sondern: „Er spielt mit, er ist selber Liturg.“⁸⁵ Die Einebnung von sakral und profan, wie sie bisweilen in den 1960er- bis 1980er-Jahren geschah, erachtet Gerhards als anthropologisch nicht weiterführend.⁸⁶ Dahinter steht die Einsicht, dass zwar von der Theorie her jeder Ort und jede Zeit potentiell offen für Gotteserfahrung sei, die praktische Erfahrung jedoch sehr wohl Unterschiede zwischen verschiedenen Orten kenne.

⁸³ GERHARDS/STÜCKELBERGER, *Liturgie und Raum* (2013), 264.

⁸⁴ STERNBERG, *Suche nach einer neuen Sakralität* (1999), 67. – Ein Wandel dieser Auffassung von Sakralität fand nach Gerhards im Mittelalter statt, als sich die Vorstellung etablierte, die Kirche werde durch die Beisetzung von Reliquien zum heiligen Ort, der gewissermaßen nachträglich „durch die Zelebration von Messen zu ehren war“ (GERHARDS, *Wo Gott und Welt* [2011], 32). Die Auffassung, dass die alleinige Quelle der Sakralität einer Kirche die Liturgie ist, teilt auch Kevin Seasoltz, wenn er sagt, dass ohne die Feier des Paschamysteriums Kirchen zu ‚bloßen Monumenten‘ werden. Vgl. SEASOLTZ, *Christian church building* (2015), 128.

⁸⁵ GERHARDS, *Der Kirchenraum als Liturge* (1998), 242.

⁸⁶ Vgl. GERHARDS, *Wo Gott und Welt* (2011), 33.

Architektonische Gestaltung und ‚Sakralität‘

Bisweilen gelten im Alltagsverständnis – so Sternberg – architektonische Gestaltungselemente und Materialien wie z. B. Spitzbögen oder Buntglasfenster als ‚sakral‘.⁸⁷ Welcher theologische Stellenwert kann dem beigemessen werden? Gerhards spricht hierbei von „sakralen‘ Requisiten“⁸⁸. Denn die Sakralität eines Gebäudes könne nicht geschaffen oder produziert werden. Trotzdem sind die Materialien und die Gestaltung nicht bedeutungslos; sie können nämlich sehr wohl sakrale Begegnungen „schützen und fördern“⁸⁹; deshalb spricht Gerhards diesen architektonischen Gestaltungselementen eine ‚Sakralität im weiteren Sinne‘ zu: „Der Unterschied zu einem im weitesten Sinne als ‚sakral‘ zu bezeichnenden Raum besteht also letztlich darin, dass der religiöse Raum nicht nur Geborgenheit und Erhabenheit vermittelt, sondern zugleich auf ein anderes, christlich gesprochen den anderen verweist.“⁹⁰ Dabei warnt Sternberg davor, Sakralität als Stimmungswert oder Anschauung aufzufassen, wie das seit der Romantik bisweilen der Fall sei.⁹¹ Er betont ausdrücklich, dass „Sakralität an sich keine Kategorie der Raumatmosphäre ist, sondern die Raumatmosphäre lediglich eine Unterstützung für das leisten kann, was vom Glaubensvollzug der Akteure her sakral ist.“⁹²

Eine nochmals andere – und weitere – Perspektive auf das Sakrale geben die beiden, wenn sie die Sakralität des Kirchenbaus mit einer Erinnerungsdimension in Zusammenhang bringen und von der ‚Alterität‘, ‚Heterotopie‘ oder der ‚Unalltäglichkeit‘ von Kirchen sprechen.⁹³ „Vielleicht sollte man nur so viel von der ‚Sakralität‘ von ‚heiligen‘ Orten sagen, als daß sie anders sind.“⁹⁴

⁸⁷ Vgl. STERNBERG, *Suche nach einer neuen Sakralität* (1999) 80.

⁸⁸ GERHARDS/STÜCKELBERGER, *Liturgie und Raum* (2013), 263.

⁸⁹ GERHARDS, *Wo Gott und Welt* (2011), 34.

⁹⁰ GERHARDS, *Verortung der Suche nach dem Anderen* (2015), 24.

⁹¹ Vgl. STERNBERG, *Suche nach einer neuen Sakralität* (1999), 69.

⁹² STERNBERG, *Suche nach einer neuen Sakralität* (1999), 70.

⁹³ Siehe hierzu GERHARDS, *Verortung der Suche nach dem Anderen* (2015), 18f.; GERHARDS, *Wir gedenken – gedenke du* (2010); STERNBERG, *Suche nach einer neuen Sakralität* (1999), 66; vgl. hierzu auch Kap. 4.5.

⁹⁴ STERNBERG, *Suche nach einer neuen Sakralität* (1999), 65.

2.2.3.2 *Domus-Dei*-Ansätze

Jene Ansätze, die hier unter der Rubrik *domus Dei* subsumiert werden, haben die Gemeinsamkeit, die theologische Bedeutung eines Kirchengebäudes nicht ausschließlich – aber selbstverständlich auch – von der versammelten Gottesdienstgemeinde herzuleiten. *Domus-Dei*-Ansätze messen dem Gebäude in seiner Materialität eine noch darüber hinausgehende theologische Bedeutung bei.

2.2.3.2.1 Joseph Ratzinger

Joseph Ratzinger (*1927) hat sich immer wieder in verschiedenen Beiträgen zur Theologie von Kirchenbauten geäußert. Es handelt sich dabei – anders als bei den übrigen hier besprochenen Autoren – nicht um einen geschlossenen Ansatz oder eine Theorie zu Kirchengebäuden, sondern eher um eine dogmatische Einordnung von Kirchenbauten in den Gesamtkontext von Theologie und Christentum. Ratzingers Beiträge stammen zwar mehrheitlich aus der Zeit vor der neuerlichen Aufmerksamkeit für das Kirchengebäude, doch erfahren diese Überlegungen aktuell weltweit breite Aufmerksamkeit und Rezeption zu liturgischen Themen und Fragen der Gestaltung von Kirchengebäuden.⁹⁵

Der Begriff ‚Sakralität‘

Auf einer grundsätzlichen Ebene wendet sich Ratzinger immer wieder gegen falsch verstandene Auffassungen von ‚Entsakralisierung‘ – so auch im Zusammenhang mit Kirchengebäuden. So stimmt er auf der einen Seite dem Anliegen der Entsakralisierung zu, insofern nach dem Tod Jesu keinem Bau der Welt mehr jene ‚direkte Sakralität‘ beigemessen werden könne, wie dies beim Jerusalemer Tempel im Sinn der deuteronomistischen Gesetzgebung der Fall war.⁹⁶ Das heißt aber auf der anderen Seite keineswegs, dass an dessen Stelle „nackte Profanität“⁹⁷ getreten sei. Der zerrissene Tempelvorhang (vgl. Mk 15,38) bedeute nicht, dass die Trennung zwischen *fanum*

⁹⁵ Vgl. exemplarisch die Beiträge in TWOMEY/RUTHERFORD (Hg.), Benedikt XVI. and Beauty in Sacred Art and Architecture (2011).

⁹⁶ Vgl. RATZINGER, Vom Sinn des Kirchbaus (1977/2010), 1206; und weiter schreibt er: „Weder die Peterskirche zu Rom noch irgendeine andere Kirche der Christenheit kann für die Gemeinde Jesu Christi je etwas ähnlich Zentrales und Unersetzliches bedeuten, wie es der Tempel für das Volk des Alten Bundes war“ (ebd.).

⁹⁷ RATZINGER, Vom Sinn des Kirchbaus (1977/2010), 1206.

und *profanum* gegenstandslos sei, sondern dass an die Stelle des Tempels der Gekreuzigte getreten sei.⁹⁸ Was für das Alte Testament ein Bauwerk war, ist für die Christen ein Mensch. Der Gekreuzigte und Auferstandene ist „die einzig wahre Kultstätte der Welt“⁹⁹. Insgesamt gehört für Ratzinger zwar eine ‚Entkultung‘ bzw. ‚Vergeistigung‘ – wie Joh 4 es ausdrückt – zum Christentum, aber diese ist in den Zusammenhang mit der Inkarnation zu stellen.¹⁰⁰

Die ‚Sakralität‘ des Kirchenbaus

Inwieweit kann eine Kirche als sakral bezeichnet werden? Wenn das bzw. der Heiligste Jesus Christus selbst ist, dann – so folgert Ratzinger – sei das Äquivalent zum alttestamentlichen Tempel nicht der Kirchenbau, sondern die um den Auferstandenen versammelte Gemeinde: „Er [der Kirchenbau] ist nicht direkt, als Bau mit Mauern Ort der Gegenwart Gottes, wie es wohl im Vorchristlichen von den Tempeln vielfach angenommen wurde. Aber er verweist auf die Versammlung, die dieser Ort ist, deutet sie zeichenhaft an und ermöglicht sie. Und insofern trägt er indirekt selbst etwas davon an sich. Und das macht ihn auf eine neue, nämlich christliche Weise ‚sakral‘, der Ehrfurcht wert und der Liebe.“¹⁰¹ Deshalb werde eine Kirche gebaut zur „Sammlung und Versammlung“¹⁰² auf den im eucharistischen Mahl gegenwärtigen Herrn hin. Die Kirche ist folglich Haus Gottes, die Menschen sind geladene Gäste. Ratzinger bezieht sich auch konkret auf Materialität: Der tiefste Grund für die Legitimität der Einbeziehung des Materiellen in das Christentum – und somit des Bauens von Kirchen – liegt in der Inkarnation. Fleischwerdung bedeute auch eine ‚Vergeistigung‘ des Materiellen, so dass dieses auf Gott hin durchlässig gemacht werden könne.¹⁰³ Dadurch wird

⁹⁸ Vgl. RATZINGER, Vom Sinn des Kirchbaus (1977/2010), 1206.

⁹⁹ RATZINGER, Haus Gottes (1960/2010), 285.

¹⁰⁰ Vgl. RATZINGER, Vom Sinn des Kirchbaus (1977/2010), 1207.

¹⁰¹ RATZINGER, Vom Sinn des Kirchbaus (1977/2010), 1208.

¹⁰² RATZINGER, Vom Sinn des Kirchbaus (1977/2010), 1211.

¹⁰³ Siehe RATZINGER, Auferbaut aus lebendigen Steinen (1975/2010), 455.459. Der nachkonstantinische Kirchenbau ist nach Ratzinger keinesfalls als Rückfall in die heidnische Antike anzusehen, sondern als legitime Weiterentwicklung. Nachdrücklich betont er, dass auch spätere Entwicklungen als ein „Finden von Eigentlichem“ angesehen werden könne. Vgl. RATZINGER, Vom Sinn des Kirchbaus (1977/2010), 1209.

bei Ratzinger das Materielle ganz erheblich aufgewertet, indem es in die Konstitution des sakralen Raums entschieden einbezogen wird.

2.2.3.2.2 Denis McNamara und Duncan G. Stroik

Insbesondere im nicht-deutschsprachigen Raum wird gegenwärtig die Kategorie ‚Sakramentalität‘ angeführt, um die Frage nach der theologischen Bedeutung von Kirchengebäuden zu beantworten. In gewisser Weise ist das Sakrale immer schon ‚sakramental‘, insofern eine materielle Gegebenheit eine andere Wirklichkeit ausdrückt.¹⁰⁴ Letztlich kommt sakramentales Denken daher in allen katholischen Ansätzen vor – ist dieses ja „Wesen und Wunde des Katholizismus“¹⁰⁵ und Liturgie stets sakramental vermittelt¹⁰⁶. Einige britische bzw. anglikanische Theologen begründen die Sakramentalität des Kirchengebäudes noch einmal unabhängig von bzw. nicht ausschließlich anhand der liturgischen Feier. Aus der breiten Beschäftigung anglikanischer Theologen mit dem Thema Kirchenbau sind hier exemplarisch John Inge und David Brown zu nennen.¹⁰⁷ Beide

¹⁰⁴ Vgl. hierzu THOMAS VON AQUIN S. Th. III q. 60 art. 1; sowie q. 73, art. 1 ad 3: *quod sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum*; – zur morphologischen Zugehörigkeit von *sacer* zum Begriffsfeld von Sakramentalität (*sacramentum*) vgl. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (1954/2002), 1209f.

¹⁰⁵ MENKE, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus (2012).

¹⁰⁶ Vgl. hierzu WEILAND, Materialität und Sakramentalität (2013).

¹⁰⁷ John Inge (*1955) bezeichnet Kirchengebäude als Orte „sakramentaler Begegnungen“ (*sacramental encounters*). Vgl. INGE, A Christian Theology of Space (2003), 89. Systematisch beinhaltet Sakramentalität nach Inge die beiden Bestandteile Aktion und Relation (vgl. ebd., 80). Die Relation besteht aus drei Komponenten: Gott, dem Menschen und dem jeweiligen Ort. Die Aktion umfasst das Wirken Gottes und den Glauben des Menschen (vgl. ebd., 81). Die Sakramentalität eines Ortes bzw. Gebäudes sei – so Inge – mit diesen zwei Komponenten immer historisch bedingt, stets punktuell und singulär. Allerdings seien sakramentale Ereignisse an einem Ort, wo sie einmal stattgefunden haben, gewissermaßen manifest. Daher sei es – so Inge – zulässig von ‚heiligen Orten‘ (vgl. ebd., 83) zu sprechen: An einem bestimmten Ort habe sich sakramentale Begegnung ereignet und könnte wieder geschehen. – Auch David Brown (*1948) nimmt als Ausgangspunkt seiner Überlegungen die Perspektive des (nichtgottesdienstlichen) Kirchenbesuchers bzw. dessen Erfahrung ein. Sakramentalität bezeichnet er als die Begegnung zwischen Immanenz und Transzendenz oder als „the symbolic mediation of the divine in and through the material“ (BROWN, God and Enchantment of Place [2004], 30). Sakramentalität sei daher der Modus, wie der Mensch das Verhältnis Gottes zur Welt erfahren könne (vgl. ebd., 5f.). Jene

fundieren ihre Theologie weniger liturgisch, sondern biblisch und philosophisch-anthropologisch unter Einbeziehung einer Erfahrungsdimension. Sie gehen dabei vom Kirchengebäude aus, beschränken aber ihre Überlegungen keineswegs nur auf Kirchen, sondern beziehen sich z. B. auch auf Gärten oder Sakralbauten anderer Religionen.¹⁰⁸

Aus dem katholischen Spektrum haben die aus dem US-amerikanischen Raum stammenden theologisch arbeitenden Kirchenarchitekten Denis McNamara (*1968) und Duncan G. Stroik (*1962) die Kategorie der Sakramentalität zur Klärung des theologischen Stellenwerts von Kirchengebäuden angeführt.¹⁰⁹ Hintergrund ihrer Überlegungen ist es, die Theologie des Kirchengebäudes in die Planung und Konzeption von Neubauten – und in die Frage nach dem angemessenen Stil von Kirchen – einzubeziehen.¹¹⁰ Inhalt-

Ansätze, welche die theologische Bedeutung eines Kirchengebäudes allein in der Gemeinde erkennen, erachtet Brown als eine ‚Bürde‘ für jede Gemeinschaft, der sie nur schwer gerecht werden könne (vgl. ebd., 346). Christen würden schließlich allein durch Christus geheiligt, auf den sie sich mit allen Sinnen auszurichten hätten. Dazu gehören aber auch Kunst und Architektur eines Kirchenbaus (vgl. ebd., 346).

¹⁰⁸ Siehe daneben auch die (anglikanischen) Beiträge in NORTH/NORTH (Hg.), *Sacred Space* (2007); sowie das umfangreiche Œuvre von Philip Sheldrake. In Bezug auf Sakramentalität siehe exemplarisch SHELDRAKE, *Spaces for the Sacred* (2001), 74–77.

¹⁰⁹ McNamara und Stroik sind obgleich ihrer Qualifikation als Architekten in eine Reihe mit Theologen einzuordnen, da sie theologisch arbeiten und schreiben. Ihnen kann der Theologe Francis Mannion (*1948) zugeordnet werden.

¹¹⁰ McNamara und Stroik plädieren ausdrücklich für Kirchenbaustile wie Neugotik, Neuromanik oder Neurenaissance. Dabei halten sie moderne Baustile für eher wenig geeignet. Im Unterschied zu Westeuropa werden gegenwärtig in den USA Kirchen in größerer Zahl neu gebaut, und dabei ist andererseits eine ganz erhebliche Bandbreite an Baustilen von der Neuromanik bis hin zur Postmoderne festzustellen. Für ein theologisch gestütztes Plädoyer zum Bau neuromanischer und neugotischer Kirchen siehe u. a. ETHAN, *The third Revival* (2011). – Die Frage nach dem angemessenen Baustil von Kirchen entspricht Diskussionen, wie sie in Deutschland bereits im 19. und beginnenden 20. Jh. geführt wurden und spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg, als günstige Bauten gefordert wurden, entschieden schienen. Walter Zahner macht z. B. auf den Erlass des Kölner Kardinals Antonius Fischer vom 07.02.1912 aufmerksam, wo es heißt: „Neue Kirchen sind der Regel nach nur in romanischen oder gotischem bzw. sog. Übergangsstile zu bauen. Für unsere Gegend empfiehlt sich durchgängig am meisten der gotische Stil“ (Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln, 52 [1912], Nr. 31, zit. nach: ZAHNER, Art. Kirchen-

lich weisen diese Autoren eine starke Nähe zu den kirchenamtlichen Texten (v. a. Katechismus und liturgische Bücher) auf und beziehen sich häufig auf Joseph Ratzinger.

Der Begriff ‚Sakralität‘

Die Kategorie ‚Sakramentalität‘ dient als Begründung der Sakralität. Es finden sich zwar keine expliziten Begriffsdefinitionen von Sakralität (*sacredness*), doch wird aus dem Kontext deutlich, dass Heiligkeit allein Gott zukommt, während Sakralität auf das Heilige bezogen ist. Unter Sakramentalität verstehen sie implizit, dass sichtbare materiale Realitäten durch Christus in einen geschichtlichen Zusammenhang gestellt und so durchlässig auf Gott hin sind, die kommende Vollendung aber noch aussteht.¹¹¹

Die ‚Sakralität‘ des Kirchenbaus

Der zerrissene Vorhang im Tempel bedeutet für McNamara keineswegs, dass Christen nun keine Orte für die Gottesverehrung mehr bräuchten. Vielmehr sei Jesus Christus die Erfüllung bzw. Überbietung des Tempels.¹¹² Wenn nun Christus in der Liturgie am dichtesten gegenwärtig ist, dann können auch die Orte und Mauern, innerhalb derer das stattfindet, nicht belanglos sein. Das Gebäude habe zwar keinen „kinetischen“¹¹³ Anteil an der Liturgie, es mache aber auch mehr aus als einen neutralen Hintergrund. Der Bau, die Materialien und die künstlerische Gestaltung seien als Merkmale und Bestandteile der Liturgie einzubeziehen. Indem ein Kirchengebäude ei-

gebäude [2002], 479). Dagegen heißt es in SC 123: „Die Kirche hat niemals einen Stil als ihren eigenen betrachtet, sondern hat je nach Eigenart und Lebensbedingungen der Völker und nach den Erfordernissen der verschiedenen Riten die Sonderart eines jeden Zeitalters zugelassen und so im Laufe der Jahrhunderte einen Schatz zusammengetragen, der mit aller Sorge zu hüten ist.“ Und weiter ist in SC 128 zu lesen: „Die Canones und kirchlichen Statuten, die sich auf die Gestaltung der äußeren zur Liturgie gehörigen Dinge beziehen, sind zugleich mit den liturgischen Büchern im Sinne von Art. 25 unverzüglich zu revidieren. Das gilt besonders von den Bestimmungen über würdigen und zweckentsprechenden Bau der Gotteshäuser, Gestalt und Errichtung der Altäre“.

¹¹¹ Vgl. McNAMARA, Church Architecture (2009), 65f.

¹¹² Vgl. McNAMARA, Church Architecture (2009), 65f. (bzw. Jesus selbst ist der lebendige Tempel).

¹¹³ McNAMARA, Church Architecture (2009), 16 („So the building, though not kinetic, is indeed active in that it participates in the action of the ritual.“)

nen Beitrag zum objektiven heiligenden und erlösenden Handeln Gottes in der sakramentalen Liturgie leiste, könne es selbst als sakramental angesehen werden und verdiene den Titel ‚Haus Gottes‘.¹¹⁴ Deshalb würden Kirchengebäude und Gebäude, wie z. B. Fabriken, McNamara zufolge auch unterschiedlichen „ontological categories“¹¹⁵ angehören.

Sakramentalität soll in einer eschatologisch-paradiesischen Dimension einen Vorgeschmack auf die verherrlichte himmlische Zukunft geben und die Schönheit des zu erwartenden himmlischen Jerusalems aufzeigen.¹¹⁶ So lässt sich ein Kirchengebäude als Ort der vorweggenommenen Eschatologie charakterisieren, denn es ‚hebelt‘ die Zeiten aus, ‚spult zurück‘ zum Garten Eden und zugleich vor, wobei der Blick freigegeben ist auf die Ewigkeit des himmlischen Jerusalems: „Unlike the temple, which was a mere shadow, the church building in the time of the image is a real experience of heaven expressed sacramentally.“¹¹⁷ McNamara und Stroik formulieren den Anspruch von Kirchenarchitekten, diese Sakramentalität des Gebäudes in der architektonischen Gestaltung und der Materialwahl auszudrücken.¹¹⁸ Beim Bau einer Kirche soll aus Stein, Holz und Glas ein Gebäude geschaffen werden, das auf sakramentale Art und Weise vom Himmel Zeugnis gibt, das himmlische Jerusalem vorwegnimmt (bzw. eine versöhnte und wiederhergestellte Schöpfung abbildet) und so Christus offenbart.¹¹⁹ McNamara bezieht sich hierbei – wie in der Diskussion verbreitet – auf den Begriff der ‚Schönheit‘ (*beauty*). Dieser wird als eine theologische Kategorie verstanden, die mit

¹¹⁴ Vgl. MANNION, *Towards a new Era in Liturgical Architecture* (2004), 145; McNAMARA, *Church Architecture* (2009), 16f.; STROIK, *Church Building* (2012), 12.52.64.

¹¹⁵ McNAMARA, *Church Architecture* (2009), 21. Dieser grundlegende Unterschied wurde seiner Ansicht nach beim Kirchenbau in den USA und in Europa in den letzten Jahrzehnten nicht klar genug eingehalten.

¹¹⁶ Vgl. McNAMARA, *Church Architecture* (2009), 40.

¹¹⁷ McNAMARA, *Church Architecture* (2009), 72.

¹¹⁸ Vgl. STROIK, *Church Building* (2012), 3; McNAMARA, *Church Architecture* (2009), 8.

¹¹⁹ Vgl. exemplarisch McNAMARA, *Church Architecture* (2009), 5: „[W]ith sacramental mediation, we use the material of this world to make an image of those heavenly realities to the best of our abilities when aided by the Spirit.“; vgl. ebenso STROIK, *Church Building* (2012), 3.

Gott und der Wahrheit in Beziehung steht und anzeigt, wie unterschiedlich eine Kirche zu einer bloßen Versammlungshalle ist.¹²⁰ Die in Offb 21f. gegebenen Visionen (himmlisches Jerusalem, Tempel, Fest, Hochzeit) werden zusammen mit den Beschreibungen des alttestamentlichen Tempels wie eine Anleitung zum Kirchenbau verstanden („Understanding the meaning of the temple instructs us how to build churches“¹²¹).

Duncan Stroik fügt unter der Überschrift „The Church as a Sacred Place“ auch Ausführungen zur *domus Eucharistica* an.¹²² Der Begriff zielt sowohl auf die Feier als auch die Aufbewahrung der Eucharistie ab. Es scheint, als ob die eucharistische Präsenz im Tabernakel hier einbezogen werden sollte, ohne eine konkrete theologische Bewertung vorzunehmen.

2.2.3.2.3 Bert Daelemans

Der belgische Jesuit Bert Daelemans ist sowohl Architekt als auch Theologe. In seinem Buch *Spiritus Loci* (2015) geht er der Frage nach, wie heute katholische Kirchen gebaut und gestaltet werden sollten. Gemäß dem Prinzip *lex credendi – lex aedificandi* (Gesetz des Glaubens – Gesetz des Bauens) entfaltet er dazu eine Theologie des Kirchenbaus.¹²³

¹²⁰ Vgl. McNAMARA, *Church Architecture* (2009), 40; siehe daneben ähnlich LANG, *What makes Architecture sacred* (2014); sowie die Beiträge in TWOMEY/RUTHERFORD (Hg.), *Benedikt XVI. and Beauty* (2011).

¹²¹ McNAMARA, *Church Architecture* (2009), 48; vgl. ebenso STROIK, *Church Building* (2012), 152.

¹²² Vgl. STROIK, *Church Building* (2012), 32f. – Von einem ‚Euchristischen Bau‘ sprach auch Rudolf Schwarz. Er meint damit aber den Bezug des Kirchengebäudes auf die Eucharistiefeier gegenüber anderen Andachts- und Gottesdienstformen. Vgl. SCHWARZ, *Eucharistischer Bau* (1962).

¹²³ Seine Argumentation entwickelt Daelemans nicht etwa deduktiv aus theologischen Vorgaben des Kirchengebäudes (wie dies McNamara und Stroik tun), sondern induktiv, indem er ausgewählte Kirchenneubauten von 1995–2015 in den Blick nimmt, diese analysiert und so Theologie und Architektur miteinander ins Gespräch bringt.

Der Begriff ‚Sakralität‘

Den Begriff Heiligkeit (*the holy*) verwendet Daelemans allein in Bezug auf Gott, und dieser ist damit ganz klar vom Sakralen (*sacred*) unterschieden.¹²⁴ Als ‚sakral‘ können allerdings alle Artefakte bezeichnet werden, die zwischen Gott und dem Menschen zu vermitteln vermögen – sogar ein Flughafen oder ein Hotel könne als ‚sakrale‘ Architektur angesehen werden.¹²⁵ Sehr viel wichtiger als eine klare begriffliche Unterscheidung hinsichtlich des Sakralen ist ihm der Begriff „Mystagogie“¹²⁶.

Die ‚Sakralität‘ des Kirchenbaus

Einem Kirchengebäude obliege es – so Daelemans – mystagogisch zu sein, d. h. es solle zu einer Begegnung mit Christus hinführen. Das entfaltet Daelemans in drei Dimensionen:

Erstens: Auf Ebene des *Synästhetischen Raums* vermag es eine Kirche, den Menschen in seiner Leiblichkeit anzusprechen.¹²⁷ Dazu zählen die Weite, die Erhabenheit und die Atmosphäre eines Raums. Architektonisch werde das z. B. durch das Licht, durch bestimmte Materialien und die Raumhöhen umgesetzt. Dieses Angesprochen-Sein von der architektonischen Gestaltung sei aber keineswegs nur bei Sakralbauten anzutreffen, sondern auch bei nichtreligiösen Gebäuden (vgl. die katedralähnliche Architektur der Eingangshallen von Hotels, Flughäfen oder Banken). In Anlehnung an Rahner bezeichnet er dieses Angesprochen-Sein als „anonyme Sakralität“¹²⁸ und stellt es in einen pneumatischen und schöpfungstheologischen Zusammenhang.

Zweitens: Kirchengebäude sollen nicht nur eine ‚anonyme Sakralität‘ vermitteln, sondern christliche Identität. Deshalb habe eine Kirche in der *kerygmatischen Dimension* die Aufgabe, ins christliche Mysterium einzuführen.¹²⁹ Dabei sei vornehmlich der Verstand des Menschen angesprochen. Bilder, Statuen, die Fokussierung auf Altar

¹²⁴ Vgl. DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 6.

¹²⁵ Vgl. DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 7; daneben verwendet er auch die Begriffe ‚spiritual‘ oder ‚mystical‘.

¹²⁶ DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 327 (so in Anschluss an Maximus Confessor).

¹²⁷ Vgl. DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 161–202.

¹²⁸ DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 71 (engl. *anonymous sacred*).

¹²⁹ Vgl. DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 245.

und Ambo, das Taufbecken, geometrische Formen, Grundriss, Säulen, Kerzen und andere materielle Gegenstände haben in einer Kirche stets eine symbolische Funktion; sie werfen Fragen auf, die auch intellektuell zu entschlüsseln sind. Es gehe um die Einsicht in die dahinterliegenden Zusammenhänge und Ideen. Zugleich solle das Gebäude durch die Gestaltung und den Schmuck zu Kontemplation und Einkehr bewegen.¹³⁰ Durch die Ausrichtung auf den Kern christlichen Glaubens bestimmt Daelemans dies auch als ‚christologische Ebene‘.

Die *dritte* Dimension umfasst die Kirche als *Eucharistischen Raum*. Grundsätzlich betont Daelemans, dass Liturgie sich für den Gläubigen nicht allein auf singuläres Körpererleben oder intellektuell evozierte Kontemplation reduzieren lasse, sondern die Partizipation des Einzelnen eingebunden in das gemeinschaftliche Handeln beinhalte. Daher dient eine Kirche dazu, dass sich die christliche Gemeinde um den Altar versammelt und sich eschatologisch auf die kommende Vollendung ausrichtet.¹³¹ Auf diese Weise zeige sich die dichteste Dimension des Sakralen,¹³² denn dieser *Eucharistische Raum* soll nicht nur punktuell während der Messe vorhanden sein, sondern auch außerhalb davon als gelebter Raum erscheinen.¹³³ Passanten sollen sich von der Konstellation und Anordnung der Raumgestalt her eingeladen fühlen, das Mysterium mitfeiern bzw. zunächst ergründen zu wollen.¹³⁴ Somit übersteigt ein liturgischer Raum das alltägliche In-der-Welt-Sein eines Menschen hin zu einem Vor-Gott-Sein (insbesondere Gott-Vater).

Diese drei Dimensionen können nach Daelemans zwar auf einer analytischen Ebene unterschieden, auf einer praktischen Ebene jedoch nicht voneinander abgetrennt werden, da die Übergänge meist fließend seien. In modifizierter Form veranschlagt Daelemans diese drei Merkmale nicht nur für das Innere, sondern auch für das Äußere einer Kirche.¹³⁵ Sein Ansatz liefert eine Begründung für die Sakra-

¹³⁰ Vgl. DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 155.

¹³¹ Vgl. DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 310.253.

¹³² Vgl. DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 155: „The sacred is primarily encountered through the communitarian *use* of the building“ [Hervorhebung i. O.].

¹³³ Vgl. DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 310f.

¹³⁴ Vgl. DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 312.

¹³⁵ Vgl. DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 245.

lität des Kirchenbaus, er geht aber nicht wie McNamara und Stroik davon aus, dass es so etwas wie ewige Prinzipien bzw. Stilelemente des Kirchenbaus gibt.

2.2.4 Resümee

Aus theologischer Sicht erweist sich ein Kirchengebäude weder als erforderlich noch als dauerhaft entbehrlich, sondern stellt eine Konsequenz des gottesdienstlichen Handelns dar. Dabei bestimmen Liturgiewissenschaft und Kirchenrecht eine Kirche als *locus sacer* aufgrund der Weihe der Kirche, die erst in der Feier der Eucharistie vollzogen und abgeschlossen ist. Allerdings macht nicht jede Eucharistiefeier das Gebäude, in dem diese gefeiert worden ist, zur Kirche. Vielmehr ist auch die Intention, einen Bau dauerhaft in Relation zum Heiligen zu setzen, erforderlich. Als ‚heilig‘ kann in einem Kirchengebäude allein die Begegnung zwischen Gott und Mensch bezeichnet werden, wie sie in der Liturgie und der Feier der Sakramente – am dichtesten in der Eucharistie – zum Ausdruck kommt. Das zentrale materielle ‚soziale Gut‘ ist der Altar. Reliquien werden in den gegenwärtigen Ansätzen nicht explizit theologisch berücksichtigt; ebensowenig die *reliquia sacramenti* als Begründung der Sakralität.

Die Frage, inwiefern eine Kirche sakral ist, lässt sich anhand des Spannungsfelds zwischen *domus Dei* und *domus ecclesiae* verdeutlichen. Während die Theologie in den 1970er- und 1980er-Jahren – und damit auch viele der in dieser Zeit erbauten Kirchen – tendenziell eher einer *domus-ecclesiae*-Theologie folgten, welche theologisch vorwiegend die versammelte Gemeinde würdigt, scheinen gegenwärtige Ansätze wieder stärker die Dimension des *domus Dei* zu berücksichtigen.¹³⁶ Diese Bandbreite spiegelt sich in den untersuchten Ansätzen wider. Als hilfreich erweist sich dabei eine raumsoziologische Perspektive: Ansätze der *domus ecclesiae* betonen primär den Raum menschlicher Versammlung, während Ansätze der *domus Dei* stärker auch soziale Güter bzw. Materialität einbeziehen. Die Frage des Stellenwertes außerhalb der Messfeier wird so primär über eine Einbeziehung der ‚Güter‘ bzw. der Materialität entschie-

¹³⁶ Dieses Ergebnis entspricht auch der Beobachtung von STERNBERG, Suche nach einer neuen Sakralität (1999), 70.

den. Damit rückt die Frage in den Mittelpunkt: Kommt dem Gebäude in seiner Materialität bloß die Funktion einer Hülle zu oder ist es integraler Bestandteil der Liturgie? Und welchen Stellenwert hat das Kirchengebäude außerhalb der Messfeier? Ist es dann ‚unsakral‘ oder theologisch irrelevant?

Richter hebt fast ausschließlich den Versammlungscharakter hervor und beachtet die Materialität des Gebäudes kaum bis gar nicht. Demgegenüber räumen Gerhards und Sternberg zwar der Gemeinde den Vorrang ein, beziehen aber die Materialität des Baus mit ein, wenngleich der Stellenwert des Baus außerhalb der jeweiligen liturgischen Feier bisweilen unklar bleibt. Während Ratzinger christologisch bzw. inkarnationstheologisch ansetzt und damit die Legitimität der Einbeziehung der Materialität generell theologisch begründet, geben Stroik und McNamara den Verweischarakter der Materialität durch die Kategorie der Sakramentalität wieder (der auch außerhalb der konkreten liturgischen Feier existiert). Dabei besteht jedoch bei Stroik und McNamara die Gefahr, dass die Dienstfunktion des Materiellen für den Menschen bzw. die Gemeinde aus dem Blick gerät und die Sakramentalität des Baus fast zu einem Sakrament aufgewertet wird. Diesem Risiko einer Überbewertung des Materiellen begegnet Daelemans, indem er die mystagogische Funktion des Baus und der Architektur als Ausgangspunkt wählt und dabei drei Ebenen differenziert (*synästhetisch*, *kerygmatisch* und *eucharistisch*). Eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem anthropologischen Angesprochen-Sein vom sakralen Raum und der aus der Liturgie resultierenden Sakralität bringen dabei auch Gerhards und Sternberg. Raumsoziologisch handelt es sich in der Konzeption von Daelemans um drei (idealerweise ineinander verschränkte) Räume mit jeweils unterschiedlich relevanten materiellen Gütern. Daelemans Ansatz bzw. seine Systematisierung kann gewissermaßen als ein Kompromiss aller bisherigen Ansätze gelten, insofern die Ausrichtung auf die Eucharistie das Zentrum und die höchste ‚Dichte an Sakralität‘ darstellt, aber jeweils auch materielle Güter einbezogen sind. Der Vorteil dieser Systematisierung ist zugleich ihre Schwäche, weil die Vernüpfungen zwischen den einzelnen Ebenen teils unbestimmt bleiben.

Der Unterschied zwischen katholischen und protestantischen Kirchengebäuden wird volksfromm oft an der Präsenz der kon-

sekierten Hostien festgemacht: Dadurch sei ein katholisches Kirchengebäude von einer höheren Dignität gekennzeichnet. Auffällig ist, dass der Tabernakel in der gegenwärtigen theologischen Reflexion – von kleinen Hinweisen abgesehen – keine Rolle spielt.¹³⁷ Auch die Liturgie der Kirchweihe trägt der Aufbewahrung der Eucharistie lediglich durch die Segnung des Tabernakels, nicht aber z. B. durch eine Salbung Rechnung.¹³⁸ Vielfach wird der Tabernakel in den hier angeführten Ansätzen als ‚Devotionsort‘ aufgefasst.¹³⁹ Schließlich verdankt sich die ‚Sakralität‘ einer Kirche nicht der Aufbewahrung, sondern der Feier der Eucharistie. Dennoch kann die bleibende Gegenwart des Herrn in der Eucharistie eben auch theologisch nicht als bedeutungslos angesehen werden.¹⁴⁰ Eine theologische Vertiefung der Bedeutung der eucharistischen Präsenz für die Sakralität eines Kirchengebäudes steht daher noch aus.

¹³⁷ Vgl. STROIK, Church Building (2012), 32f.; vgl. auch RATZINGER, Antwort auf den offenen Brief (2003/2010), 688: „Wo dagegen an die bleibende Realpräsenz geglaubt wird, ist immer ‚Eucharistie‘, ist der Raum nie leer. Er ist immer in ‚Funktion‘, weil der gegenwärtige Herr immer auf die Menschen zugeht und sie zum Gebet einlädt.“ – Bernd Irlenborn schreibt zur Bedeutung der eucharistischen Präsenz im Tabernakel: „Selbst im Vergleich zu [...] einer geweihten Kirche und einer nicht geweihten Kapelle gilt es aus katholischer Perspektive eine unterschiedliche Form der Anwesenheit festzuhalten: da nur in jener die *Reliqua Sacramenti*, die in der Eucharistiefeyer konsekrierten, aber nicht kommunizierten Hostien, im Tabernakel aufbewahrt sind, ist die Präsenz des Heiligen dort konkreter bzw. unmittelbarer als in dieser. Um die Modi der göttlichen Präsenz an Orten zu unterscheiden, muss die theologische Topologie sowohl auf die christliche Schöpfungslehre als auch auf die philosophische Ontologie eingehen.“ (IRLENBORN, Was sind sakrale Orte [2018], 286).

¹³⁸ Vgl. *Die Kirchweihe* (Pontifikale IV 1994), 70 (Nr. 78f.).

¹³⁹ Vgl. RICHTER, Kirchenräume (1998), 76f.; GERHARDS, Wo Gott und Welt (2011), 144–147; zur historischen Entwicklung der Aufbewahrung der Eucharistie am Hauptaltar nach dem I. Mailänder Provinzialkonzil (1565) unter Karl Borromäus siehe ADAM, Wo sich Gottes Volk versammelt (1984), 111; vgl. zur Geschichte der Aufbewahrung der Eucharistie NUSSBAUM, Die Aufbewahrung der Eucharistie (1979), 427–454.

¹⁴⁰ Vgl. hierzu auch die vier in SC 7 genannten ‚Dimensionen‘ der Gegenwart Gottes in der Liturgie: im Priester, der den Dienst vollzieht; in den eucharistischen Gestalten; im gesprochenen Wort sowie in der betenden und singenden Gemeinde.

2.3 Der protestantische Kirchenbau

Im Reformationsgedenken im Jahr 2017 wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass Katholiken und Protestanten über eineinhalb Jahrtausende vorreformatorische Christentumsgeschichte und damit drei Viertel ihrer Geschichte gemeinsam haben. Das wirkt selbstverständlich auch im Hinblick auf die Kirchengebäude bis heute nach. Viele zuvor katholische Kirchenbauten wurden übernommen und weiter gottesdienstlich genutzt. Lediglich im Inneren wurden – regional höchst unterschiedlich – einige Modifikationen in der räumlichen Anordnung vorgenommen (wie z. B. die Entfernung der Reliquien, zentraler Heiligenbilder und der Seitenaltäre bei Beibehaltung des Hauptaltars; der Einbau von Kanzeln, fester Bestuhlung und Emporen).¹⁴¹ Diese Veränderung(en) der räumlichen Anordnung, wie hauptsächlich die Fokussierung auf die Kanzel und das Fehlen von Bildern (v. a. in den reformierten Traditionen), kennzeichnet einen Unterschied zu katholischen Bauten, obgleich – von bildstürmerischen Tendenzen abgesehen – diese Veränderungen vielleicht oft einen weniger radikalen Bruch darstellten als z. B. die Entfernung des Lettners und Kreuzaltars im Zuge der Barockisierung katholischer Kirchen. Die Einbeziehung lediglich funktional relevanten Mobiliars und der Verzicht auf bildliche Darstellungen bzw. die „Ästhetik des leeren Raums“¹⁴² (Christoph Sigrist) kann daher nicht nur als ‚Profanisierung‘ der Kirchengebäude gedeutet werden, sondern zusammen mit den Nutzungsbegrenzungen von Kirchengebäuden (v. a. für den Sonntagsgottesdienst) auch als „Umcodierung sakraler Elemente“¹⁴³. Dabei ist mit der Reformation auch eine Verschiebung der Koordinaten des Sakralen festzustellen. Primär ging es um die Heiligung der Welt im Sinne einer allumspannenden Sakralisierung, wie dies z. B. bei der Herrnhuter Brüdergemeine zum Ausdruck kommt.¹⁴⁴ Das ließ die Hervorhebung bestimmter Räume als verzichtbar erscheinen. Zugleich aber blieb die Kirche immer ein besonderer Ort. Insgesamt – ohne dies weiter

¹⁴¹ Vgl. UMBACH, *Heilige Räume* (2005), 201–214; ausführlich BEYER, *Geheiligte Räume* (2008), 80–121.

¹⁴² SIGRIST, *Kirchen Diakonie Raum* (2014), 179.

¹⁴³ KELLER, *Kirchengebäude* (2016), 146, ausführlich: 142–170.

¹⁴⁴ Vgl. SCHWERHOFF, *Sakralitätsmanagement* (2008), 48.

zu vertiefen – ist mit dem Abflauen des sakramentalen Denkens in den Kirchen der Reformation auch die ‚Sakralität‘ von Materialität kaum mehr denkbar. Folglich überwiegt in den protestantischen Ansätzen eine funktionale Sichtweise des Kirchengebäudes, die danach fragt, ob dem Gebäude *überhaupt* Sakralität bzw. Heiligkeit zugeschrieben werden kann. Zwar sprechen die Agenden von Einweihungshandlungen, doch nicht im katholischen Sinne einer Kirchweihe, sondern im Sinne einer „Ingebrauchnahme“ durch die Gemeinde¹⁴⁵ bzw. einer „Widmung“¹⁴⁶. Die folgende Darstellung beschränkt sich auf die in Deutschland zentralen protestantisch-lutherischen Akteure.¹⁴⁷ Die Bauten protestantischer Frei- bzw. Pfingstkirchen („Megachurches“), wie es sie in Amerika, aber auch im südostasiatischen Raum (z. B. in Südkorea) gibt, sind zwar ebenfalls der reformierten-protestantischen Tradition zuzuordnen, können hier jedoch nicht berücksichtigt werden und spielen bislang in Deutschland (noch) keine tragende Rolle.¹⁴⁸

2.3.1 Funktionsräume des protestantischen Kirchenbaus

Gottesdienstliche Nutzung

Martin Luther fordert, dass eine Kirche allein dazu gebaut werden soll, „das[s] nichts anders darin geschehe, denn das[s] unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederumb mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“¹⁴⁹. Die primäre Bestimmung eines Kirchengebäudes ist also der sonntägliche Gottesdienst, bestehend aus Wortverkündigung und Spendung der Sa-

¹⁴⁵ Siehe GRÄB, Art. Kirchweihe (2004), 1382. Die lutherische Tradition lehne – so Gräb – den katholischen Kirchweihritus ab. Auch wenn die Agenden der evangelischen Kirche von ‚Einweihungshandlungen‘ sprechen würden, entspreche dies dem Sinn wie Luther die Torgauer Schloßkapelle 1544 ‚einweihte‘: Das Gebäude werde von der Gemeinde für den Gottesdienst in Gebrauch genommen, durch Schriftlesung und Gebet.

¹⁴⁶ *Kirchen umbauen, neu nutzen* (Ev. Kirche Westfalen 2001/2004), 30; vgl. zudem JOSUTTIS, Vom Umgang mit heiligen Räumen (1998), 38.

¹⁴⁷ Zur reformierten Tradition siehe exemplarisch KUNZ, Vom Sprachspiel zum Spielraum (2010); SIGRIST, Kirchen Diakonie Raum (2014).

¹⁴⁸ Siehe hierzu KILDE, Reading Megachurches (2006).

¹⁴⁹ LUTHER, „Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten“ (WA 49), 588–515, hier: 588.

kramente.¹⁵⁰ Eine vielfach übliche Konzentration auf die Kanzel markiert einen auffälligen Unterschied zu katholischen Kirchen, wie es im Wiesbadener Programm 1891 heißt: „Die Kanzel als derjenige Ort, an welchem Christus als geistige Speise der Gemeinde dargeboten wird, ist mindestens als dem Altar gleichwertig zu behandeln.“¹⁵¹ Manifestiert wird diese Ausrichtung durch fest installierte Kirchenbänke. Damit zeigt sich eine Fixierung auf den sonntäglichen Gottesdienst, sodass bisweilen weniger mögliche räumliche Anordnungen als in katholischen Kirchen intendiert sind.

Individuelle Frömmigkeit und Sitz im Leben

Zahlreiche aktuelle Dokumente der evangelischen Kirche und auch viele zeitgenössische theologische Überlegungen schreiben dem Kirchengebäude eine durchaus hohe Bedeutung für die innere Einkehr zu. Das ist jedoch keineswegs selbstverständlich, denn wie Wolfgang Huber bemerkt, habe sich „im evangelischen Bereich die Meinung verbreitet, Kirchen seien Gebäude, die im Allgemeinen verschlossen sind und nur einmal in der Woche für kurze Zeit zum Gottesdienst geöffnet zu werden brauchen“¹⁵². Angesichts dieser Praxis heißt es im Abschlussdokument des Kirchenbautags in Leipzig: „Darum müssen sie geöffnet und allen Menschen zugänglich sein.“¹⁵³ Anders als in katholischen Kirchen finden sich in protestantischen Kirchen traditionell keine (oder nur selten) ‚Devotionsorte‘ und insofern für protestantische Christen im Alltag weniger Anlässe, eine Kirche aufzusuchen. Allerdings weist Klaus Raschzok darauf hin, dass diese Praxis gegenwärtig im Wandel begriffen ist, insofern Opferkerzen, individuelle Zonen zur Meditation und Anliegenbücher immer mehr Einzug halten und sich katholische und evangelische Kirchenräume dadurch gewissermaßen annähern.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Vgl. *Kirchen. Häuser Gottes für die Menschen* (Ev. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz 2006), 14.

¹⁵¹ *Wiesbadener Programm* (1891), Nr. 4; vgl. BEYER, *Geheiligte Räume* (2008), 114f.; vgl. daneben aus einer zeitgenössischen Perspektive UMBACH, *Heilige Räume* (2005), 287–289.

¹⁵² HUBER, *Kirche in der Zeitenwende* (1998), 288; vgl. auch JOSUTTIS, *Vom Umgang mit heiligen Räumen* (1998), 42.

¹⁵³ *Leipziger Erklärung* (Ev. Kirchbautag 2003).

¹⁵⁴ Vgl. RASCHZOK, *Evangelischer Kirchenraum* (2006), 18.

Weitere Nutzungen

Als öffentliche Orte dienten protestantische Kirchen – gerade im deutschen Kulturprotestantismus – wohl häufiger gesellschaftspolitischen Zwecken als katholische Kirchen: für Kundgebungen, Bürgerversammlungen oder gar als Parlament (Frankfurter Paulskirche). Auch heute scheinen die gesellschaftlich-kulturellen und öffentlichen Bezüge in der evangelischen Kirche signifikant stärker ausgeprägt zu sein als im katholischen Bereich. Beispielsweise formuliert die evangelische Kirche von Westfalen unter der Überschrift „Nutzungsmöglichkeiten“: „Grundsätzlich kann alles in einem Kirchoraum stattfinden, was auch im alltäglichen Leben vor Gott verantwortet werden kann.“¹⁵⁵ Als Beispiele dafür werden „bildende Kunst, Theater, Tanz, Feiern, Gespräche, politische Diskussionen, Essen, Trinken, kommunikative Treffen, diakonische Aktivitäten, Kontemplation“¹⁵⁶ angeführt.

2.3.2 Vorbemerkungen zur Theologie des protestantischen Kirchenbaus

2.3.2.1 Der Kirchenbau in den lutherischen und reformatorischen Bekenntnisschriften

„Bis heute stellt bei allen Diskussionen um den Kirchenbau die lutherische Position zum Kirchoraum die Hintergrundfolie dar, an der sich die protestantische Position zur Konzeption des Kirchoraums abarbeiten muss“¹⁵⁷ resümiert Elisabeth Joos. Zwar hat Martin Luther (1483–1546) keine Theologie des Kirchengebäudes entfaltet, doch tauchen einige Hinweise im Kontext seiner Kritik an den kirchlichen Missständen und in seinen Predigten auf.¹⁵⁸ In einer Predigt zum Stephanustag 1522 kommt er auf den Zweck einer Kirche zu sprechen: „Denn kehn ander ursach ist kirchenn zu bawenn, [...] das die Christen mugen zusammenkommen, betten, predigt horen und sacrament emphahen. Und wo dieselb ursach auffhoret, solt man dieselben kirchen abbrechen, wie man allen

¹⁵⁵ *Kirchen umbauen, neu nutzen* (Ev. Kirche Westfalen 2001/2004), 13.

¹⁵⁶ *Kirchen umbauen, neu nutzen* (Ev. Kirche Westfalen 2001/2004), 13.

¹⁵⁷ Jooss, *Theologie* (2009), 392.

¹⁵⁸ Siehe hierzu KELLER, *Kirchengebäude* (2016), 102; vgl. zu den zentralen Aussagen Martin Luthers zu Gottesdienst und Kirchengebäude UMBACH, *Heilig – in Christus* (2014), 83–100.

anderenn Häusern thutt, wenn sie nymmer nütz sind.“¹⁵⁹ Bei der Einweihung der Schlosskapelle von Torgau 1544 benennt er – ganz pragmatisch – die Handlungen in diesem neuen Gebäude: das Hören des Wortes Gottes, Gebet und Lobgesang. Dabei eigne sich eine Kirche nicht grundsätzlich besser für das Hören des Wortes Gottes als z. B. der Brunnen am Dorfplatz.¹⁶⁰

Für Luther (aber auch für die anderen Reformatoren wie Heinrich Bullinger¹⁶¹) sind Kirchen Versammlungsbauten der Gemeinde. Nachdem in der Gemeinde und in diesen Gebäuden die Sakramente verwaltet, das Wort Gottes verkündet und Gebete gesprochen werden, können diese Gebäude zumindest auf einer nichttheologischen, sprachlichen Ebene als ‚heilig‘ bezeichnet werden. Luther ist sehr darauf bedacht, dass die Rückbesinnung auf das Wort Gottes auch im Kirchenraum zum Ausdruck kommt (Ausrichtung auf die Kanzel) und dabei nicht der jeweilige Bau selbst mit der Gotteserfahrung

¹⁵⁹ LUTHER, „Die Epistel am Sankt Stephanustag“ (Kirchenpostille), (WA 10/I.1), 247–270, hier: 252.

¹⁶⁰ Vgl. LUTHER, „Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten“ (WA 49) 588–615, hier: 588.592.

¹⁶¹ In der Schweizer Reformation, in der auch die Frage nach der Bilderverehrung und Legitimität von Bildern ein Thema war, befasste sich besonders Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger (1504–1575) mit dem Kirchengebäude. Es mutet zunächst fast katholisch an, wenn Bullinger vom Kirchengebäude als ‚Gotteshaus‘ und dessen ‚Heiligkeit‘ spricht. Inhaltlich macht er aber deutlich, dass dies allein auf die Funktion beschränkt ist, wie aus dem zweiten Helvetischen Bekenntnis (1566) hervorgeht. Vgl. KELLER, Kirchengebäude (2016), 108. Ausführlicher thematisiert Bullinger die Bedeutung des Kirchengebäudes in einer der Lehrpredigten: „Das Gotteshaus soll geheiligt werden, nicht – wie manche abergläubisch meinen – durch das Aussprechen von irgendwelchen Worten oder indem Zeichen aufgedrückt werden, nicht mit Öl und Sühnefeuer, sondern nach dem Willen und dem Gebot Gottes, der uns befiehlt, zusammenzukommen, und uns seine Gegenwart verheißt, wird es durch den heiligen Gebrauch geweiht. [...] Der Ort an sich aber ist nicht heilig, doch insofern die heiligen Verrichtungen an dem Ort geschehen, wird auch der Ort selbst heilig genannt.“ (BULLINGER, Predigt 10: „Einige Einrichtungen der Kirche Gottes“ [2006 Bd. 5], 525–575, hier: 548). – In der anglikanischen Kirche bzw. im Zuge der englischen Reformation im 16. Jh. wurden Kirchen nahezu ohne Modifikationen beibehalten, wogegen sich später Strömungen wie die Quäker wehrten. Zur Entwicklung des Kirchenbaus und der Theologie des Protestantismus in England und Amerika siehe einführend TURNER, From Temple (1979), 209–222.227–259.

im Wortereignis verwechselt wird.¹⁶² Die katholische Doppelbeschreibung der Kirche als *domus Dei* und *domus ecclesiae* wird protestantischerseits einzig auf die *domus ecclesiae*, die versammelte Gemeinde, reduziert.

2.3.2.2 Der Kirchenbau in Dokumenten der Evangelischen Kirche in Deutschland

Die Tatsache, dass im 19. Jh. aufgrund der steigenden Zahl der Bevölkerung bzw. der Gläubigen vermehrt Kirchen erbaut wurden, veranlasste die protestantische Theologie erstmals, näher über ihre Kirchen nachzudenken. Die auf den Evangelischen Kirchenbautagen (erstmalig 1856) verabschiedeten Kirchenbauprogramme sind gute Zeugnisse, um den Wandel im Selbstverständnis des evangelischen Kirchenbaus in Deutschland nachzuzeichnen.¹⁶³ Beispielsweise formulierte das Wiesbadener Programm von 1891: „Die Kirche soll im allgemeinen das Gepräge eines Versammlungshauses der feiernden Gemeinde, nicht dasjenige eines Gotteshauses im katholischen Sinne an sich tragen.“¹⁶⁴ Demgegenüber schlugen die Leitsätze von Magdeburg 1928 eine ganz andere Richtung ein: „Der evangelische Kultraum ist nicht schlechthin ‚Predigtkirche‘, sondern Stätte einer Selbstkundgebung Gottes und des Verkehrs mit ihm und daher als Ganzes sakraler Raum.“¹⁶⁵ Es sind hier Schwankungen in der Bewertung des Kirchengebäudes festzustellen, die man teils als protestantische Unsicherheit im Umgang mit Kirchen deuten könnte oder aber als Ausdruck der Pluriformität des Protestantismus in Deutschland (bzw. einzelner Landeskirchen). In den 1960er- und 1970er-Jahren wurde in der evangelischen Kirche eine ähnliche – vielleicht noch ausgeprägtere – Debatte um ‚Entsakralisierung‘ geführt wie in der katholischen, gerade weil diese

¹⁶² Vgl. KELLER, Kirchengebäude (2016), 110; siehe auch WOYDACK, Der räumliche Gott (2009), 99; UMBACH, Heilige Räume (2005), 201f.

¹⁶³ Vgl. UMBACH, Heilige Räume (2005), 290–293. Dabei findet sich damals eine ähnliche Debatte um den geeigneten Baustil der Kirchen wie im katholischen Bereich. Im Eisenacher Regulativ von 1861 wurde etwa das Ideal des romanischen und insbesondere gotischen Stils ausdrücklich festgehalten, auch mit der Begründung, dass dies eine Verbundenheit mit dem Vaterland zum Ausdruck bringen würde. Vgl. ebd., 270f.

¹⁶⁴ Wiesbadener Programm (1891), Nr. 1.

¹⁶⁵ Leitsätze des dritten Kirchenbaukongresses (1928), Nr. 1.

z. T. auch als notwendig zu vollziehender reformatorischer Schritt erachtet wurde.¹⁶⁶ In Folge dessen wurden sog. Mehrzweckkirchen und Gemeindebauten errichtet, bei denen zwischen Kirchenraum und weiteren Gemeinderäumen teils keine Unterschiede mehr gemacht wurden.¹⁶⁷ Ganz ähnlich wie bei den Katholiken setzte ab den 1990er-Jahren wieder ein verstärktes Nachdenken über den Kirchenbau ein, sodass 1991 – nach einer 40-jährigen Pause – ein evangelischer Kirchenbautag einberufen wurde, der seither wieder regelmäßig stattfindet. Dass in jüngster Zeit ein Umdenken hinsichtlich sakraler Bauten stattfand, verdeutlicht der Titel des evangelischen Kirchenbautags im Jahr 2002 „Sehnsucht nach heiligen Räumen“¹⁶⁸. Zugleich werden seit etwa 1990 zahlreiche Verlautbarungen herausgegeben, wobei teils signifikante Unterschiede zwischen den Veröffentlichungen der verschiedenen Landeskirchen festzustellen sind.¹⁶⁹ Im Gegensatz zu den katholischen Dokumenten fällt bei den jüngsten evangelischen auf, dass Letztere sehr viel weniger biblische Bezüge herstellen und dafür stärker auf gesamtgesellschaftliche und kulturelle Bedeutungen eingehen.¹⁷⁰ Diese Tendenz einer stärkeren Einbindung kultureller und gesamtgesellschaftlicher Momente zeigt sich auch im theologischen Diskurs.

¹⁶⁶ Vgl. SIMPFENDORFER, Profanität und Provisorium (1968), 107: „Gottesdienstliches Leben in unserer säkularisierten Welt wird also davon ausgehen müssen, dass sich die herkömmliche Trennung von Welt und Kirche, von Fanum und Profanum, nicht mehr aufrechterhalten lässt, ja nicht mehr aufrechterhalten werden darf.“

¹⁶⁷ Vgl. hierzu BAHN (Hg.), Kirchen in nachsakraler Zeit (1968); SCHWEBEL, Kirchenbau (2005), 151f.

¹⁶⁸ Siehe die Dokumentation zur gleichnamigen Tagung: ADOLPHSEN/NOHR (Hg.), Sehnsucht nach heiligen Räumen (2003).

¹⁶⁹ Vgl. etwa das sakralkritische Dokument der Westfälischen Landeskirche, wo es heißt: „Einen theologisch zwingenden Grund, den Gottesbezug an einen bestimmten Ort / ein Kirchengebäude zu binden, gibt es nicht.“ (*Kirchen umbauen, neu nutzen* [Ev. Kirche Westfalen 2001/2004], 13); vgl. auf der anderen Seite Dokumente, die Aussagen enthalten wie die *Leipziger Erklärung* (Ev. Kirchbautag 2003): „Sie bauen an unserer Innerlichkeit. Sie erbauen uns, sie reden mit uns, sie heilen uns.“

¹⁷⁰ Siehe hierzu bes. Kap. 4; exemplarisch vgl. *Unsere Kirche, unsere Kirchen* (Nordelbische Ev.-Luth. Kirche 2011), 11; *Was ist zu bedenken* (VELKD 2003), 4f.; *Leipziger Erklärung* (Ev. Kirchbautag 2003); vgl. auch die Aussage von Wolfgang Huber, der Kirchen bezeichnet als „erkennbare Symbole des Weltkulturerbes Glaube, Hoffnung, Liebe“ (HUBER, Kirche als Zeichen der Zeit [2006], 34).

2.3.3 Ansätze zur zeitgenössischen protestantisch-theologischen Reflexion

In der deutschsprachigen protestantischen Theologie gibt es aktuell eine sehr lebendige Diskussion über die Bedeutung von Kirchengebäuden, aus der im Folgenden einige exemplarische Ansätze (deutscher) protestantischer Theologen seit 1990 herausgegriffen werden.¹⁷¹ Im Unterschied zur katholischen Reflexion beziehen sich zahlreiche protestantische Theologen auf zeitgenössische philosophische Modelle, um Kirchen ‚Sakralität‘ beimessen zu können. Zu dieser Ansatzgruppe könnte auch Thomas Erne gezählt werden. Da dieser Ansatz mitunter auch explizit auf die säkulare Gegenwart abzielt, wird dieser im vierten Kapitel angeführt.

2.3.3.1 Eine klassisch-protestantische Sichtweise

Mit Blick auf die teilweise sehr hohe Wertschätzung von Kirchenräumen im gegenwärtigen Diskurs der protestantischen Theologie in Deutschland ruft Horst Schwebel (*1940) zur Zurückhaltung auf. Weder das Neue Testament noch die reformatorischen Schriften können in irgendeiner Weise als Ansatzpunkt für sakrale oder heilige Räume gelten. ‚Heiligkeit‘ weist ein Kirchenraum Schwebel zufolge nicht auf. Ebenso erachtet er den Begriff Sakralität für problematisch, denn dieser entspreche keiner theologischen Qualifizierung, sondern einer „sensualistische[n] Beschreibung“.¹⁷² Das Kirchengebäude sei lediglich die „Hülle“ oder ein „Gehäuse“¹⁷³ für den als ‚heilig‘ zu qualifizierenden Gottesdienst. Aus diesem Grund bestreitet Schwebel die Möglichkeit einer Theologie des Kirchenraums.

¹⁷¹ Zur umfangreichen gegenwärtigen Literatur siehe u. a. die praktisch-theologischen Studien von UMBACH, Heilige Räume (2005); WOYDACK, Der räumliche Gott (2005); WÜTHRICH, Raumtheoretische Erwägungen zum Kirchenraum (2010); zu einem rezeptions- und wirkungsästhetischen Ansatz vgl. BETHGE, Kirchenraum (2015); zu einem semiotischen Ansatz vgl. MEYER-BLANCK, Heilige Räume als Zeichen (2015); siehe ferner das Konzept der ‚Segensräume‘ bei WAGNER-RAU, Gotteshaus und Gottesbeziehung (2010).

¹⁷² SCHWEBEL, Liturgischer Raum und menschliche Erfahrung (1997), 384. Schwebel lehnt aus diesen Gründen auch die Rede von einer ‚Profanisierung‘ von Kirchen ab, da hierbei eine Heiligkeit suggeriert werde. Vgl. SCHWEBEL, Von der Kirche in der Stadt (1994), 16.

¹⁷³ SCHWEBEL, Die Bedeutung der Kirchengebäude für die Kirchen (2008), 94; vgl. hierzu der Ausdruck „heilig *in usu*“, (‚heilig während des Gebrauchs‘), siehe HUBER, Kirche als Zeichen der Zeit (1998), 34.

Wenn sich die Theologie dennoch damit befasse, dann tue sie das letztlich aus anthropologischen Überlegungen heraus,¹⁷⁴ denn darin erkennt Schwebel sehr wohl ein Bedürfnis und eine Sehnsucht des Menschen nach heiligen Räumen, nach einer anderen Welt und nach Außeralltäglichkeit.¹⁷⁵ Er bestreitet nicht, dass ein Kirchengebäude Transzendenzerfahrungen hervorrufen könne, doch sei dieser Effekt keinesfalls allein auf Kirchengebäude beschränkt¹⁷⁶ und könne z. B. auch in der Natur zu Tage treten.

Die in den 1960er-Jahren erbauten multifunktionalen Kirchenräume hält Schwebel zwar für theologisch sachgerecht, doch zeige die gegenwärtige Situation, dass die „zunächst theologische Position anthropologisch korrigiert wurde“¹⁷⁷. Der Unterschied zwischen Schwebel und den folgenden Ansätzen besteht darin, dass Letztere eher die Wirkungen eines Raums beschreiben und in diesem Zusammenhang z. B. den Atmosphäre-Begriff heranziehen. Schwebel hingegen erachtet diese Ansätze als raumanthropologisch und eben nicht genuin theologisch.¹⁷⁸

2.3.3.2 Das Fortwirken der heiligen Feier

Die zweite Ansatzgruppe teilt mit Schwebel die Annahme, dass die Feier von Wort und Sakrament der einzige Bezugsrahmen ist, in dem ausdrücklich vom ‚Heiligen‘ in Zusammenhang mit einem Kirchengebäude gesprochen werden kann. Doch gehen diese Ansätze auch noch auf die jeweils erlebte ‚Heiligkeit‘ bzw. Besonderheit von Kirchengebäuden ein.¹⁷⁹ Raumsoziologisch handelt es sich dabei um

¹⁷⁴ Vgl. SCHWEBEL, *Von der Kirche in der Stadt* (1994), 15f.: „Dem immer wieder geäußerten Wunsch nach einer Theologie des Kirchenraums muß neutestamentlich und reformatorisch entgegengehalten werden, daß es eine solche Theologie nicht gibt und auch nicht geben kann, weil das kirchliche Gebäude, weil der Kirchenraum kein *medium salutis* ist. Für das Heil des Menschen, für die Gottesbeziehung ist die Gestalt des Kirchenraums irrelevant.“

¹⁷⁵ Vgl. SCHWEBEL, *Die Kirche und ihr Raum* (2002), 22.

¹⁷⁶ Vgl. SCHWEBEL, *Die Kirche und ihr Raum* (2002), 24–26.

¹⁷⁷ SCHWEBEL, *Liturgischer Raum und menschliche Erfahrung* (1997), 374; ähnlich aus katholischer Perspektive GERHARDS, *Wo Gott und Welt* (2011), 33.

¹⁷⁸ Vgl. SCHWEBEL, *Liturgischer Raum und menschliche Erfahrung* (1997), 375; siehe auch die Kritik von BETGHE, *Kirchenraum* (2015), bes. 25–27.

¹⁷⁹ Vgl. WÜTHRICH, *Raumtheoretische Erwägungen* (2010), 85f.; WOYDACK, *Der räumliche Gott* (2005).

ein Andauern und Fortwirken von Elementen der heiligen Feier im dadurch geheiligten Raum. Dabei gehen sie auch phänomenologisch vor, d. h. ausgehend von der Wahrnehmung der Alltagsphänomene (unter Zuhilfenahme phänomenologischer, semiotischer oder ästhetischer Ansätze).

Manfred Josuttis

Manfred Josuttis (1936–2018) erachtet das Kirchengebäude als „heiligen Raum“¹⁸⁰. Er begründet dies phänomenologisch unter Rückgriff auf die Theorie von Hermann Schmitz.¹⁸¹ Ausgangspunkt für seine Überlegungen ist die leibliche Verfasstheit des Menschen (sog. „Leibraum“¹⁸²). Wenn nun ein Mensch einen anderen Ort betritt, so komme ein ‚Leibraum‘ in einen ‚Ortsraum‘. „Der Leibraum, der einen Ortsraum betritt, stößt dort auf die atmosphärische Macht eines Gefühls und kann davon im affektiven Betroffensein leiblich ange-rührt werden.“¹⁸³ Deshalb seien Räume immer auch ‚gestimmt‘, mit Atmosphäre(n) aufgeladen bzw. besäßen bestimmte ‚Machtfelder‘.¹⁸⁴ So weise ein Kirchengebäude nach Josuttis ein Kraftfeld auf: „Das heilige Kreuz und die heilige Schrift verknüpfen den Ort mit dem Kraftstrom der Heilsgeschichte. Und die Aufladung mit einem machtvollen Namen spezifiziert die Segensmacht, die von hier ausgehen soll.“¹⁸⁵ Durch die Einweihung und Ingebrauchnahme einer Kirche geschieht nach Josuttis „die Vergegenwärtigung Gottes, die Aufladung des heiligen Raums mit heiliger Kraft“¹⁸⁶. Aus diesem Grund sei ein Kirchenbau „nur vordergründig Eigentum jener Menschen, die ihn errichtet haben oder die darin arbeiten dürfen. Ein heiliger Raum gehört der heiligen Macht“¹⁸⁷. Wenn ein Kirchenraum

¹⁸⁰ Z. B. JOSUTTIS, Vom Umgang mit heiligen Räumen (1998), 38.

¹⁸¹ Die Ausführungen von Josuttis zu Kirchengebäuden verstehen sich eingebettet in seine Bezugnahme auf die Theorie von Hermann Schmitz. Vgl. bes. SCHMITZ, Das Göttliche und der Raum (1977).

¹⁸² JOSUTTIS, Vom Umgang mit heiligen Räumen (1998), 41.

¹⁸³ JOSUTTIS, Vom Umgang mit heiligen Räumen (1998), 36.

¹⁸⁴ Vgl. JOSUTTIS, Gespräche in Atmosphären (1993), 273. Atmosphären werden dabei als transsubjektive, emotional gefühlte Phänomene aufgefasst, denen ein Ereignischarakter anhaftet.

¹⁸⁵ JOSUTTIS, Vom Umgang mit heiligen Räumen (1998), 38.

¹⁸⁶ JOSUTTIS, Vom Umgang mit heiligen Räumen (1998), 42.

¹⁸⁷ JOSUTTIS, Vom Umgang mit heiligen Räumen (1998), 38; ähnlich formuliert

„sachgemäß gestaltet und ausgestattet ist, dann ist er mit einer Atmosphäre erfüllt, die unabhängig von liturgischen Handlungen und psychologischen Stimmungen bestimmte Erlebnisqualitäten auslöst. Menschen fühlen sich in einem solchen Raum von der Übermacht des Göttlichen angerührt“¹⁸⁸. Zugleich betont Josuttis, dass ein Kirchenraum immer wieder purifiziert werden müsse. Wird diese Reinigung nicht vollzogen, werde der Raum mit anderen Kräften gefüllt, was zu ‚Blockaden‘ und ‚Ablenkungen‘ führen könne, die – vereinfacht gesagt – das Beten erschweren.¹⁸⁹

Josuttis ist sich sehr wohl bewusst, dass sein Ansatz auf den ersten Blick mit den Grundüberzeugungen der protestantischen Theologie bricht – wie dies bereits vielfach angemerkt wurde.¹⁹⁰ Josuttis wiederum kritisiert die Entsakralisierung der protestantischen Theologie des Kirchenbaus und macht auf den Widerspruch zwischen Theologie und der gelebten religiösen Praxis (u. a. bauliche Gestalt von Kirchen) aufmerksam.¹⁹¹ Der Ansatz basiert auf dem Atmosphären-Modell von Schmitz, sodass die Zuschreibung der ‚heiligen Macht‘ phänomenologisch und eben nicht ontologisch aufgefasst wird. Besonders scharf wird Josuttis von Schwebel kritisiert, wenn dieser sagt, „der Vorhang im Tempel, der von oben bis unten in zwei Stücke zerriss, wird bei Josuttis wieder zusammengenäht und das ‚Heilige‘ wird wieder vom ‚Profanen‘ ausgegrenzt“¹⁹². Insgesamt baut der Ansatz trotz der kognitiven Verankerung sehr stark auf den transsubjektiven Gefühlen auf, womit Sakralität im Bereich des subjektiven Erlebens angesiedelt wird.

Rainer Volp

Rainer Volp (1931–1998) begreift die Bedeutung von Kirchen mit Hilfe eines semiotischen Modells. In jeder Kirche ließen sich durch die jeweilige Gestaltung, aber auch durch die gottesdienstliche und

es Schmitz: Kirchen seien „Stätten der Kultur göttlicher Gefühle“ (SCHMITZ, Das Göttliche und der Raum [1977], 279).

¹⁸⁸ JOSUTTIS, Der Weg in das Leben (1991), 75.

¹⁸⁹ So die Interpretation von UMBACH, Heilige Räume (2005), 311f.

¹⁹⁰ So u. a. bei KELLER, Kirchengebäude (2016), 130; BETGHE, Kirchenraum (2015), 19; SCHWEBEL, Die Kirche und ihr bauliches Erbe (2001), 20.

¹⁹¹ JOSUTTIS, Der Weg in das Leben (1991), 108.

¹⁹² SCHWEBEL, Die Kirche und ihr bauliches Erbe (2001), 20.

außergottesdienstliche Nutzung Zeichen, Spuren und Signaturen auffinden. Diese Zeichen, die aus konkreten geschichtlichen Ereignissen herrühren, können von einem Kirchenbesucher an der Oberfläche des Raumes mit allen Sinnen (optisch, akustisch, olfaktorisch) ‚gelesen‘ werden. Volp vertritt die Auffassung, dass im Laufe der Zeit daraus regelrechte ‚Texte‘ entstanden seien, die ähnlich wie die heilige Schrift gelesen werden können.¹⁹³ Dabei ist er nicht der Ansicht, dass Gott dinglich in diesen Spuren anzutreffen sei. Vielmehr seien die Gotteserfahrungen, die bereits in einem Kirchengebäude gemacht wurden, nicht bedeutungslos, sondern können mit allen Sinnen wahrgenommen werden: „Sie [die Kirchen] atmen etwas von Gotteserfahrungen, welche in der durch Musik, Bild, Ritual und Rede verstärkten Textur zu einer ergreifenden Lektüre geraten können.“¹⁹⁴ Die Menschen erfahren die Kirchenräume mit all ihren Sinnen und erschließen deren „spürbare[...], sichtbare[...] und hörbare[...] Texturen“¹⁹⁵. Wie auch bei Josuttis und Schmitz schließt der Vorgang des Erschließens zudem körperliche Erfahrungen mit ein. Aufgrund dieser Texturen ‚predigen‘ Kirchen, und zwar nicht nur zu religiösen ‚Insidern‘, sondern grundsätzlich zu jedem Menschen. Daher betont Volp immer wieder, dass es gegenüber einem Kirchenbau (oder auch gegenüber anderen Räumen) keine Analphabeten gebe.¹⁹⁶ Unter diesem Gesichtspunkt könne eine Kirche nicht ausschließlich als ein bloßer Versammlungsraum angesehen werden, so dass Volp – wenn auch zögernd – „vom sog. ‚sakralen‘ Charakter des Kirchenraums“¹⁹⁷ spricht.

Klaus Raschzok

Wenn Klaus Raschzok (*1954) vom Kirchenraum als „geheiligte[m]“¹⁹⁸ Raum spricht, dann zunächst aufgrund der als ‚heilig‘ qualifizierten gottesdienstlichen Handlung, darüber hinaus aber auch –

¹⁹³ Vgl. VOLP, *Gastfreie Orte* (1998), 260: „Kirchenräume sind unendlich oft und tief chiffrierte Texte“.

¹⁹⁴ VOLP, *Kirchenbau und Kirchenraum* (1995), 491.

¹⁹⁵ VOLP, *Gastfreie Orte* (1998), 258: „Räume korrespondieren sehr unmittelbar mit unserem Körper, mit unserem Verhalten – viel stärker und viel komplexer, als es Fernsehkonsumenten zugeben können. Insofern sind Räume Botschafter: spürbare, sichtbare, hörbare Texturen; sie lesen alle Menschen mit allen Sinnen.“

¹⁹⁶ Vgl. VOLP, *Gastfreie Orte* (1998), 259f.

¹⁹⁷ VOLP, *Kirchenbau und Kirchenraum* (1995), 491.

¹⁹⁸ RASCHZOK, *Geöffnet, für alle übrigens* (2008), 28.

ganz ähnlich wie Volp – aufgrund von ‚Spuren‘. Raschzok vertritt die Annahme, dass das Kirchengebäude sich nicht wie eine neutrale Hülle zum darin gefeierten Gottesdienst verhält, sondern dass das Gebäude den Gottesdienst mitbeeinflusst und prägt.¹⁹⁹ Raschzok versteht Gottesdienst selbst räumlich, so dass er daraus ein Speicher- bzw. Spurenmodell für das Kirchengebäude entwickelt.²⁰⁰ Dabei kommt es ihm nicht so sehr darauf an, dass dies Spuren von theologisch-geistlichen Inhalten sind, sondern Spuren der Nutzung. Zum einen kommen diese von den Gottesdiensten und bleiben „noch lange nach der aktuellen gottesdienstlichen Nutzung in Gestalt von Spuren aufbewahrt“²⁰¹. Raschzok spricht in diesem Zusammenhang von „Spuren der Christusanwesenheit“²⁰² bzw. „Christusspuren [...], mit deren Hilfe er als der auferstandene Herr der Kirche gegenwärtig werden will“²⁰³. Zum anderen stammen diese aus der Lebensgeschichte der Nutzer und aller übrigen Besucher sowie der ihnen vorangegangenen Generationen. All diese Dimensionen ‚schreiben‘ sich so in den Raum ein, dass der einzelne Nutzer das wahrzunehmen und zu erkennen vermag.²⁰⁴ Ein Kirchengebäude könne durch diese Spuren als ‚heilig‘ beschrieben werden, wobei er betont, dass dies nicht als eine ontologische Aussage über eine dem Kirchengebäude innewohnende ‚Sakralität‘ missverstanden werden dürfe.²⁰⁵ Um nun dieser vorhandenen Spuren gewahr zu werden, entwickelt Raschzok als praktischer Theologe ein religionspädagogisches Modell der geistlichen Raumerschließung. Hierbei geht es darum, diese Spuren ausfindig zu machen und zu sichern. Er lässt es

¹⁹⁹ RASCHZOK, Kirchenbau und Kirchenraum (2003), 392. „Jeder Raum ist ein Individuum und hat Auswirkungen auf den darin gefeierten Gottesdienst“ (ebd., 391).

²⁰⁰ Vgl. RASCHZOK, Der Feier Raum geben (1998), 125. Dazu greift er u. a. auf Rainer Volp sowie das Konzept der Atmosphären von Hermann Schmitz zurück.

²⁰¹ RASCHZOK, Kirchenbau und Kirchenraum (2003), 402.

²⁰² RASCHZOK, Der Feier Raum geben (1998), 127.

²⁰³ RASCHZOK, Keine Stätte (2001), 5.

²⁰⁴ Vgl. RASCHZOK, Der Feier Raum geben (1998), 127; „Ein Kirchenraum trägt Spuren der gottesdienstlichen Benutzung und ist deshalb nach evangelischem Verständnis nicht ein geheiligter, besonderer Raum an sich, sondern ein Raum, der Spuren trägt. Er wird zu einem durch seinen Gebrauch gezeichneten Ort.“ (RASCHZOK, Geöffnet, für alle übrigens [2008], 28).

²⁰⁵ Vgl. RASCHZOK, Kirchenbau und Kirchenraum (2003), 399.

aber offen, ob diese Spuren „als Erlebnishorizont der Kirchenpädagogik und nicht als objektive Eigenschaften des Kirchenraums“²⁰⁶ zu lesen seien.

2.3.3.3 Ein kulturprotestantischer Ansatz

Der Ansatz von Andreas Mertin (*1958) unterscheidet sich von den übrigen, da er den Ausgangspunkt für seine Überlegungen zur ‚Sakralität‘ von Kirchenbauten bei der religiösen Situation der Gegenwart und der damit einhergehenden „fortschreitenden Individualisierung und Subjektivierung christlicher Religion“²⁰⁷ nimmt. Er teilt die protestantische Grundannahme und erweitert diese um weitere Zugänge, die hier als ‚kulturprotestantisch‘ bezeichnet werden, wodurch die Perspektive religionshistorisch ausgeweitet, zugleich aber die gesellschaftliche Situation berücksichtigt wird.

Die Annahme, heute gebe es noch heilige Räume, ist für Mertin nicht mehr haltbar. „In der Gegenwart, dafür sprechen zahlreiche Indizien, gibt es so etwas wie einen heiligen Ort nicht mehr.“²⁰⁸ Mertin kommt zu dieser Auffassung, weil er Kirchen religionsphänomenologisch als ‚heilige Orte‘ in Anschluss an Mircea Eliade versteht: als Orte, die vom Einbruch des Heiligen zeugen, die ein Art Mittelpunkt der Welt (*axis mundi*) abbilden und somit ontologisch von anderen Orten zu unterscheiden sind. Diese Raumerfahrung ist Eliade zufolge aber in eine übergreifende, verbindliche mythische Kosmologie eingebettet. Vor allem seit der Aufklärung sei – so Mertin – der moderne Mensch zu derartigen Erfahrungen nicht mehr fähig, da er nicht mehr in einem geheiligten, sondern in einem entsakralisierten Kosmos lebe. Heilige Orte würden also aus einer anderen Epoche stammen und seien „historisch überholt“²⁰⁹ bzw. „Auslaufmodell[e]“²¹⁰. Dennoch gebe es aber noch so etwas wie „nichtalltägliche, bedeutungsgeladene Räume“²¹¹, wie es z. B. bei Foucault

²⁰⁶ So sieht es KELLER, Kirchengebäude (2016), 136. – Damit erweist sich der Ansatz sowohl als kognitiv als auch als emotional-affektiv, wirkungs- und rezeptionsästhetisch verankert.

²⁰⁷ MERTIN, Freiräume (2002).

²⁰⁸ MERTIN, Die Kirche als Jurassic Park (2002), 124.

²⁰⁹ MERTIN, Vom heiligen zum religiösen Raum (2004), 84.

²¹⁰ MERTIN, Und räumlich glaubet der Mensch (1998), 54.

²¹¹ MERTIN, Und räumlich glaubet der Mensch (1998), 58.

(Heterotopie) zum Ausdruck komme.²¹² Keinesfalls könne das aber als eine ontologische Heiligkeit aufgefasst werden. Kirchengebäude haben sich folglich gewandelt von einem „heiligen Ort zum religiösen Raum“²¹³. Die protestantische Theologie, die heilige Orte oder Räume ablehne, sei – so Mertin – gerade im Begriff, diesen Entwicklungsschritt vom heiligen zum religiösen Raum zu vollziehen.²¹⁴ Die einstigen umfassenden Raummythen (eingebettet in mythische Kosmologien) seien heute verschwunden, was es unmöglich mache, bei diesen Gebäuden ontologische Heiligkeit zu erfahren. Für den religiösen Raum seien nur die jeweils subjektiven und individuellen Raummythen relevant. Das müsse aber nicht zwangsläufig Jesus Christus bei einem Kirchengebäude sein, sondern könne auch Dimensionen wie „Ruhe, Andacht, Flucht aus dem Alltag, Kontinuität, dann auch Schönheit, Feierlichkeit, Liturgiefähigkeit, Sozialität, Solidarität, Gastlichkeit“²¹⁵ beinhalten. Ein christlicher Raum entstehe nicht einfach nur durch die Präsenz eines Kreuzes, sondern: „Indem ein Mensch sich in einem Raum zu Jesus Christus wendet, wird aus diesem Raum ein christlicher Raum“²¹⁶.

Kirchengebäude sind nach Mertin ‚religiöse Gebäude‘ – jede Zuschreibung einer substanzhaft-dinglichen Heiligkeit lehnt er entschieden ab. Allerdings gesteht er zu: „Natürlich ändert sich ein Raum nicht ontologisch dadurch, dass in ihm gebetet wird – aber er verändert sich doch, z. B. in einem performativen Sinne. [...] Die Formulierung ‚Dies ist ein religiöser Raum‘ ist nicht ohne Folgen für die Wahrnehmung und Realität des Raumes.“²¹⁷ Aus diesem Grund fasst Mertin die Kirche lediglich als einen Ort auf, in dem der Alltag transzendiert wird.²¹⁸ Bedeutsam ist einzig die Rolle, die dem Raum durch den einzelnen Menschen zukommt.

²¹² Siehe hierzu auch Kap. 4.5.

²¹³ MERTIN, Die Kirche als Jurassic Park (2002), 124.

²¹⁴ Vgl. MERTIN, Freiräume (2002).

²¹⁵ MERTIN, Und räumlich glaubet der Mensch (1998), 71.

²¹⁶ MERTIN, Raum-Lektüren (2008); vgl. hierzu auch Kap. 1.3.3.

²¹⁷ MERTIN, Zur theologischen Bedeutung des Kirchenraumes (2008).

²¹⁸ Vgl. MERTIN, Vom heiligen zum religiösen Raum (2004), 83f.

2.3.4 Resümee

Die (deutsche) protestantische Theologie bringt gegenwärtig dem Gegenstand Kirchenbau eine breite Aufmerksamkeit entgegen – im Grunde erstmals überhaupt in der protestantischen Theologiegeschichte. Nach Wolf Eckhard Failing kulminieren in der Raumfrage zentraler protestantische Aporien und Spannungen: „Die sakral- und kultkritische Komponente des Protestantismus artikuliert die Sorge, daß Gott am Sakralort exklusiv fixiert werde, durch Riten gebannt oder verortet werden könnte“²¹⁹. Diese Beobachtung, mit der Frage nach der Sakralität zentrale Kernannahmen des Glaubens zu berühren, wurde bereits im Kapitel zur katholischen Theologie des Kirchenbaus gemacht. Im Unterschied zu allen anderen in diesem Kapitel behandelten Religionen und Konfessionen beziehen die genannten protestantischen Ansätze oft gesellschaftlich-öffentliche Aspekte in ihre Reflexion mit ein, so dass auch eine Analyse der Auswirkungen der säkularen Gesellschaft auf Kirchengebäude vorliegt – eine Beobachtung, die auch bei den protestantischen kirchenamtlichen Dokumenten gemacht wurde. Einerseits ist der Ausgangs- und Ansatzpunkt sehr oft der Nichtgottesdienst-Kirchenbesucher, sodass ein breiterer, ggf. nicht kirchlich gebundener Personenkreis einbezogen wird. Damit zusammenhängend wird andererseits der Stellenwert des Kirchengebäudes außerhalb der gottesdienstlichen Nutzung reflektiert – was so für die katholisch-theologische Perspektive nicht immer beobachtet werden konnte. Infolgedessen wird in den dargestellten Ansätzen der Ausgangspunkt oft bei der subjektiven menschlichen Wahrnehmung genommen.

Die klassisch-protestantische Position ist in den Bekenntnisschriften grundgelegt und wird bei Horst Schwebel deutlich zum Ausdruck gebracht, der nur ein funktionales Verständnis von Kirchengebäuden anerkennt und es ablehnt, materiellen Gütern und dem Bau selbst auf irgendeine Weise ‚Heiligkeit‘ oder ‚Sakralität‘ zuzuschreiben. Einen heiligen Raum gibt es nur punktuell, während der heiligen Feier; nur dann ist ein Kirchengebäude *domus ecclesiae*, nach Ende des Gottesdienstes endet dieser ‚heilige Raum‘.

²¹⁹ FAILING, In den Trümmern des Tempels (1997), 390.

Allerdings ist es über den phänomenologischen bzw. semiotischen Weg wieder möglich, von ‚heiligen‘ bzw. ‚sakralen‘ Bauten im Protestantismus zu sprechen. Die räumliche Anordnung der heiligen Gemeindefeier wird als andauernd und weiterhin wirksam angesehen. Die Feier hinterlässt Spuren bzw. wird individuell rekonstruiert. Wenngleich die vorgestellten Ansätze zwar der Materialität des Baus keine theologische Bedeutung beimessen, gestehen sie dem Materiellen doch eine Mitbeteiligung am ‚heiligen‘ Raum und eine Auswirkung auf denselben zu, was im Vergleich zu klassisch-protestantischen Aussagen eine erhebliche Aufwertung darstellt.

Einen deutlichen Kontrapunkt zur Betonung von Erfahrungsqualitäten heiliger Räume setzt Mertin – und zwar nicht primär aus einer lutherischen Position heraus, sondern aufgrund der Annahme, dass der heutige Mensch überhaupt nicht mehr zur Erfahrung des Heiligen fähig sei. Daher kann nur noch vom ‚religiösen Raum‘ die Rede sein. Falls die These Mertins zutreffend wäre, hätte dies nicht nur auf sakrale Bauten umfassende Auswirkungen, sondern auch auf alle religiösen Phänomene und die Religiosität des Menschen insgesamt. Unklar bleibt, aus welchem Grund der Mensch dann noch ‚religiöse Räume‘ nötig haben sollte.²²⁰ Unter der hier vorgelegten Definition von Sakralität kann unter systematisch-theologischen Gesichtspunkten nur während der gottesdienstlichen Nutzung ausdrücklich von protestantischen *Sakralbauten* gesprochen werden. Die behandelten Ansätze machen deutlich, dass es den Autoren vielerlei theologische Anstrengungen kostet, eine Bedeutsamkeit auch außerhalb des Gottesdienstes zum Ausdruck zu bringen. Im Wissen um diese Differenzierung wird der Begriff Sakralbau gleichwohl im weiteren Verlauf der Studie beibehalten.

2.4 Der orthodoxe Kirchenbau

Mit knapp zwei Millionen Angehörigen orthodoxer, orientalischer oder unierter Christen sind die Kirchen des Ostens in Deutschland von nicht zu unterschätzender Bedeutung.²²¹ Eine Beschäftigung mit der Theologie ihrer Bauten ist auch deshalb relevant, weil oftmals

²²⁰ Vgl. zu einer ähnlichen Kritik BETGHE, Kirchenraum (2015), 32.

²²¹ Zum Anteil der Christen orthodoxer oder orientalischer Prägung in Deutsch-

ein zuvor katholischer oder protestantischer Kirchenbau einer der Kirchen des Ostens überlassen wird. Obwohl in den letzten Jahrzehnten die in vielen postkommunistischen Staaten, ein regelrechter Bauboom an orthodoxen Kirchen eingesetzt hat,²²² finden sich in der deutsch- und englischsprachigen Literatur kaum zeitgenössische theologische Reflexionen zum Thema Kirchenbau. Deren theologische Bedeutung lässt sich fast ausschließlich über liturgische Quellen bzw. vorwiegend liturgische Kommentare – wie insbesondere von Pavel Evdokimov (1901–1970) – gewinnen und klingt in den zahlreichen Ausführungen zur Ikone an.²²³ Die Darstellung beschränkt sich auf die Orthodoxie und gibt punktuell Verweise auf andere ostkirchliche Traditionen. Während die räumliche Ausrichtung in westkirchlichen Kirchenbautraditionen mehrheitlich von der basilikalischen Struktur geprägt ist und eine ‚Achse‘ vom Eingang zum Altar in der Apsis kennt und damit die Wanderschaft durch das Irdische hin zur Ewigkeit markiert, lassen sich in byzantinischen Kirchen zwei Unterschiede feststellen: Die horizontale Achse ist durch die Ikonostase (griech. *τέμπλον*, *templon*) noch einmal unterbrochen bzw. herausgestellt; zudem gibt es eine zweite, vertikale Achse hin zur Kuppel, so dass der Kirchenraum auf die mit Christus begonnenen Ewigkeit verweist.

Wie eingangs dargelegt wurde, entstammt der Begriff des Sakralen einer lateinisch-westlichen Tradition. Äquivalente Bedeutungsgehalte zu Sakralität im Sinne eines Hinführens zum Heiligen finden sich mitunter in den griechischen Begriffen *hagios* oder *mysterion*.²²⁴ Eine Begründung für die Sakralität des orthodoxen Kirchenbaus liefert

land ist die Datenlage sehr ungesichert. Daher handelt es sich hier um einen Richtungswert. Vgl. PICKEL, *Religionssoziologie* (2011), 344.

²²² Exemplarisch seien die Neubauten in Bukarest („Kathedrale der Erlösung des Volkes“), Jerewan („Kathedrale des Heiligen Gregor des Erleuchters“), Tiflis („Sameba-Kathedrale“) oder die orthodoxe Hauptkirche der russischen Streitkräfte bei Moskau („Kirche des Sieges“), genannt.

²²³ Neben EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (1959), bes. 201–215; auch MARINIS, *Defining Liturgical Space* (2012); BENZ, *Geist und Leben* (1957/1988); SAVRAMIS, *Zwischen Himmel und Erde* (1982). Bezugspunkte sind dabei oft die Liturgiekommentare von Germanus von Konstantinopel (ca. 660–730), Maximus Confessor (580–662) oder Symeon von Thessaloniki (1381–1429).

²²⁴ Vgl. zum Begriff ‚mysterion‘, wozu zeitweise auch die Kirchen- bzw. Altarweihe gezählt wurden BENZ, *Geist und Leben* (1957/1988), 30f.

weniger die Liturgie der Kirchweihe (griech. ἐγκαινία, *egkainia* bzw. καθιέρωσις, *kathierosis*), die zwar im Vergleich zur katholischen liturgischen Praxis von 1977 ausführlicher vollzogen wird, sich aber nicht wesentlich von dieser unterscheidet.²²⁵ Die spezielle Eigenart des orthodoxen Kirchenbaus ergibt sich aus dem byzantinischen Schlüsselkonzept der *taxis* (,heilige Ordnung'), als deren Abbild der Kirchenraum verstanden wird. Das damit einhergehende Liturgieverständnis beinhaltet noch einmal stärker als im Westen die „völlige Vereinigung der überirdischen Welt mit dem Diesseits“²²⁶. Während in SC 8 die Teilnahme an der katholischen Liturgie als ‚vorauskos-tend' an der himmlischen Liturgie beschrieben wird, versteht die orthodoxe Auffassung darüber hinausgehend Liturgie als ‚Abbild' der himmlischen Liturgie oder als Einbruch des Himmels.²²⁷ Sie wird als ein Offenbarungsereignis gleich einer Hierophanie bzw. Theophanie (vgl. die Bezeichnung ‚göttliche Liturgie') aufgefasst. Dieses Verständnis soll im Hinblick auf den theologischen Stellenwert des Kirchengebäudes kurz untersucht werden – zunächst allgemein, dann im Hinblick auf die Bilder, deren Platz im liturgischen Geschehen ein Licht auf die Theologie des Kirchenbaus mit der Ikonostase werfen kann.

²²⁵ Vgl. *Gottesdienstordnung der Kirchweihe* (EGKAINIA 1995), 10–79; insgesamt besteht eine große Nähe zwischen katholischem und orthodoxem Ritus. Vgl. ADAM/HAUNERLAND, *Grundriss Liturgie* (2018), 483. – Aufschlussreich für das jeweilige Verständnis der Kirchenbauten wäre eine Untersuchung der Kirchweihriten der vorchalcedonensischen Kirchen: Eine Besonderheit der armenischen Kirchweihe ist etwa, dass der Altar zunächst von innen nach außen getragen wird und dann wieder von außen in die Kirche hineingetragen wird, als Symbol für die Vertreibung aus dem Paradies und die Inkarnation in Christus. Vgl. FINDIKYAN, *The Armenian Ritual* (1998), 86f.92f. – Zur syrisch-orthodoxen Kirchweihe siehe SILVANOS, *The Rite of Consecration of the Church* (2014); eine Besonderheit bei der Grundsteinlegung ist dabei das Ablegen eines kreuzförmigen Steins (Symbol für Christus) mit und zwölf kleinen Steinen (zwölf Apostel), in dessen Mitte ein silbernes Gefäß eingelassen ist, worin sich ein goldenes Kreuz, Weihrauch und Myron befinden (Symbol für die Dreifaltigkeit). – Zum Ritus der äthiopischen Kirchweihe und der Übergabe einer Nachbildung der Lade (Tabot), vgl. TURNER, *From Temple* (1979), 203–204.

²²⁶ SAVRAMIS, *Zwischen Himmel und Erde* (1982), 20.

²²⁷ Vgl. KALLIS, *Orthodoxie* (1999), 6: „Liturgie aber bedeutet die Versöhnung des Irdischen mit dem Himmlischen, das Hinabsteigen des Himmlischen und das Hinaufsteigen des Irdischen in einem die Gesamtschöpfung umspannenden Prozess.“

Ein Unterschied zu westlichen Kirchen lässt sich bereits begrifflich festmachen: Im Griechischen gibt es – wie auch in vielen slawischen Sprachen – für das Kirchengebäude zwei Begriffe: *Ekklesia*, was auch die Institution bezeichnet, sowie ebenso *naos*, das auch ‚Tempel‘ heißen kann. Dieses Verständnis des Kirchengebäudes als ‚christlicher Tempel‘ hängt mit einem liturgischen Bild-Denken im Modus von Verheißung und Erfüllung zusammen.²²⁸ Während z. B. in der protestantischen Auffassung Joh 4,21 meist so interpretiert wird, dass herausgehobene Orte nun völlig gegenstandslos geworden seien, deutet Evdokimov diese Stelle als Erfüllung des alttestamentlichen Tempels: Mit dem Christentum sei die exklusive Bindung an *einen* zentralen Kultort abgeschafft worden. Daher gebe es nun viele Orte (d. h. Kirchengebäude), an denen sich der Einbruch des Himmels ereigne.²²⁹ Ein Kirchengebäude sei die plastische Erscheinung des Himmels auf Erden. Folglich spielen in den Kirchen des Ostens die mit dem Kirchengebäude verbundenen biblischen Motive, die eine Begegnung mit dem Göttlichen ausdrücken, eine weitaus lebendigere Rolle als im Westen (heiliger Berg, Paradiesgarten, Tempel).²³⁰ Hervorgehoben – sowohl sprachlich als auch gestalterisch – ist dabei der Altar. Er wird z. B. als der ‚Gipfel des heiligen Berges‘, ‚Grab Christi‘, ‚Zelt‘, ‚mystischer Tisch‘ oder ‚Jakobsleiter‘ bezeichnet.²³¹ Unterstrichen wird dies durch die Ikonostase (*templon*) und die Unzugänglichkeit des Altarraums für Unbefugte (Abaton, Adyton) sowie durch die Einlassung von Reliquien, die in der Kirchweihe eine sehr viel größere Rolle spielen als im katholischen Ritus.²³² Zentrale

²²⁸ Vgl. TSAKALIDIS, *Orthodoxie* (1994), 29; BENZ, *Geist und Leben* (1957/1988), 29f.

²²⁹ Vgl. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (1959), 210.

²³⁰ Vgl. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (1959), 212f. (unter Bezug auf Germanos von Konstantinopel).

²³¹ Vgl. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (1959), 203.211–215; Evdokimov deutet (unter Berufung auf Germanos von Konstantinopel) eine Kirche z. B. als Schiff, das durch die Ostung ausgerichtet ist auf die Auferstehung und künftige Vollendung, die der Pantokrator in der Apsis anzeigt. Vgl. ebd., 213. – Eine geradezu unmittelbare Anknüpfung an den Jerusalemer Tempel findet sich in der orthodoxen äthiopischen Kirche: Im Allerheiligsten eines jeden Kirchengebäudes wird der sog. *Tabot* aufbewahrt, eine Nachbildung der Bundeslade (deren Original sich in der Kathedrale von Aksum befindet). Vgl. TURNER, *From Temple* (1979), 203.

²³² Vgl. TSAKALIDIS, *Orthodoxie* (1994), 29. Von zentraler Bedeutung ist dabei

Bedeutung besitzt auch das immer gleiche Grundmuster des Kirchenbaus (mit je gleicher Bildmotivik). Außerhalb der Liturgie befinde sich der Kirchenbau nach Evdokimov ganz in der ‚Erwartung‘ der heiligen Mysterien, der gesamte Bau ‚warte‘ auf die himmlische Präsenz im Gottesdienst.²³³

Die Anwesenheit der Bilder (Ikonen und Wandbemalung) in orthodoxen Kirchen – aber nicht in gleicher Ausprägung in allen Kirchen des Ostens (z. B. bei den Armeniern) – ist von kaum zu überschätzender Bedeutung. Ikonen und Bilder sind organischer Bestandteil der Liturgie, was jedoch nicht bedeutet, dass der Vollzug der Liturgie ohne Ikonen unmöglich wäre.²³⁴ Ebenso wie die Liturgie Teil der himmlischen Wirklichkeit ist, ist dies auch die Ikone. Eine Ikone strahlt die göttliche Präsenz aus, sie öffnet einen „Weg in die Welt des Ewigen“²³⁵ (Savramis) und ihr wird als „optisches Evangelium“²³⁶ (Nikolaou) der Stellenwert der Heiligen Schrift beigemessen. Dabei wird die Kunst und Gestaltung grundsätzlich als ‚Kunst der Auferstehung‘ begriffen.²³⁷ Die bildliche Anwesenheit der vollendeten Christen (Heiligen) verweist nicht nur auf die Zusammengehörigkeit der Kirche des Himmels und der Erde, sondern macht deren Anwesenheit manifest: Heilige, Engel und Menschen sind gleichermaßen unterwegs zum Ziel der Vollendung und die Ikonostase ist als Teil der Liturgie einbezogen in diese ‚Dramaturgie‘.²³⁸

Insgesamt scheint der Ausdruck ‚Sakralität‘ – in der Definition einer Hinführung zum heiligen Gott – für orthodoxe Kirchen derart

das *Antimension*, ein Altartuch, in das Reliquien von Märtyrern eingenäht sind und das als eine Voraussetzung zur Feier der göttlichen Liturgie gilt. Vgl. BRAUN, *Der christliche Altar* (1924), 650.

²³³ Vgl. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (1959), 225.

²³⁴ Vgl. BENZ, *Geist und Leben* (1957/1988), 5–20; NIKOLAOU, *Die Stellung der Ikone III* (1983), 5.

²³⁵ SAVRAMIS, *Zwischen Himmel und Erde* (1982), 18.

²³⁶ NIKOLAOU, *Die Stellung der Ikone III* (1983), 5.

²³⁷ Vgl. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (1959), 226–228. Dafür sei – so Evdokimov – nicht jede Gestaltung geeignet, sondern eine zwischen kataphatischer und apophatischer Gottesrede. Architekten und Maler verstünden sich als „demütige Kopisten himmlischer Archetypen“ (BENZ, *Geist und Leben* [1957/1988], 19). Dies liege nicht an einem mangelnden Vermögen, sondern daran, dass an den tradierten Formen festzuhalten sei. Eine ähnlich intensive ‚Entsakralisierungsdebatte‘ wie im Westen lässt sich im 20. Jh. in keiner Kirche des Ostens ausmachen.

²³⁸ Vgl. NIKOLAOU, *Die Stellung der Ikone III* (1983), 5.

intensiv ausgeprägt zu sein, – insofern der gesamte Kirchenraum sich in Erwartung der himmlischen Liturgie befindet, das Reich Gottes darin ‚erlebbar‘ wird und Auferstehung und Erlösung bekundet,²³⁹ – dass diese Hinordnung auf das Heilige mittels aller für den Menschen zugänglichen Kanäle zum Ausdruck gebracht wird. Auch von außen wird der Aspekt der Erlösung durch Kuppeln, Türme und Tore, die das himmlische Jerusalem versinnbildlichen, kenntlich gemacht. Deshalb scheint die Dimension des *domus Dei* gegenüber der Dimension der *domus ecclesiae* deutlich ausgeprägter zu sein. Die Versammlungsdimension wird aber nicht ausgeblendet, vielmehr wird die Versammlung als Einheit von himmlischer und irdischer Kirche stärker betont als im Katholischen. Die räumliche Anordnung eines orthodoxen Kirchengebäudes ist durch die Ikono- stase, eine stets gleiche Bemalung sowie das Fehlen von Plastiken, Orgel und einem festen Gestühl geprägt. Insgesamt ist der Umgang mit Materialität weniger zurückhaltend und alles Materielle kann dazu dienen „das Übernatürliche, die überirdische Welt zu vergegenwärtigen und zu vergegenständlichen“²⁴⁰. Dieses anders gelagerte Verständnis zeigt sich in der Bewertung der Bilder, da zwischen jedem Gläubigen und einer Ikone ein Raum des Heiligen entstehen kann und so die Möglichkeit besteht, eine Vielzahl an Räumen zur Ausübung individueller Frömmigkeit zu eröffnen. Zu Fragen nach den Bedeutungen von Kirchengebäuden angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation (säkulare Gesellschaft) oder zur Rolle im öffentlichen Raum finden sich in der deutsch- und englischsprachigen orthodoxen Literatur keine Hinweise.

²³⁹ Vgl. EVDOKIMOV, L'Orthodoxie (1959), 215. – Dadurch wird auch eine deutliche Differenz zur Umgebung außerhalb eines Kirchengebäudes herausgestellt, wo dämonisch-chaotische Mächte wirken, während im Inneren das angebrochene Reich Gottes erfahrbar sei. In der armenischen Kirchweihe wird nach der Altarweihe die Kirche zudem von außen an vier Stellen gesalbt. Vgl. FINDIKIYAN, *The Armenian Ritual* (1998), 103.

²⁴⁰ SAVRAMIS, *Zwischen Himmel und Erde* (1982), 20.

2.5 Stimmen zur theologischen Reflexion der Synagoge im Judentum

Die Schwierigkeiten, von ‚dem Judentum‘ bzw. von der ‚jüdischen theologischen Reflexion‘ zu sprechen, sind bekannt: Das Judentum variiert geografisch und historisch, es hat vielfältige kulturelle Stränge und zahlreiche Strömungen. Trotz dieser Dynamik und Komplexität soll anhand einiger zentraler Kriterien bestimmt werden, inwieweit eine Synagoge als ‚sakral‘ bezeichnet werden kann. Für diese Darstellung ist es erforderlich, ausführlichere Hinweise zur Entstehung der Synagoge voranzustellen, da das Gebäude letztlich nur im Kontext seiner Entwicklung zu verstehen ist.

2.5.1 Vorbemerkungen

2.5.1.1 Begriffliche Einordnung

Weder für den christlichen Kirchenbau noch für die Moschee gibt es so viele unterschiedliche Bezeichnungen wie für den jüdischen Sakralbau. Der Begriff ‚Synagoge‘ (griech. συναγωγή) kommt vom griechischen συνάγω (*synago*, ‚zusammenführen‘, ‚sich versammeln‘) und verweist auf das Gebäude, in dem dieses ‚Versammeln‘ stattfindet: ‚Haus der Versammlung‘ (hebr. *beth kneset*, בֵּית כְּנֶסֶת). Daneben gibt es noch die Funktion als ‚Haus des Gebets‘ (hebr. *beth tefillah*, בֵּית תְּפִלָּה) und ‚Haus des Studiums und des Lernens‘ (hebr. *beth midrasch*, בֵּית מִדְרָשׁ). Alle drei Funktionen kennzeichnen die Synagoge, die als ein „Amalgam“²⁴¹ daraus bezeichnet wird. Zugleich gibt es für jede der drei Dimensionen zahlreiche andere Begriffe (siehe *Abb. 4*), die Auskunft über die unterschiedlichsten sprachlichen, religiösen und kulturellen Kontexte geben, in denen jüdisches Leben eingebettet war und ist. Schließlich sind die verschiedenen Bezeichnungen auch ein Indiz dafür, dass die Synagoge als ein aus der Not entstandenes ‚Provisorium‘ anzusehen ist und in dieser Form keine Verankerung im jüdischen Kanon findet. Aus historischen und theologischen Gründen sowie im Hinblick auf die gegenwärtige alltagssprachliche Verwendungsweise ist der Begriff ‚Synagoge‘ jedoch in dieser Studie als Hauptbegriff anzusehen.²⁴²

²⁴¹ COHEN, *The Temple and the Synagogue* (1984), 152 (engl. *amalgamation*).

²⁴² Im Mittelalter wurde mit dem Begriff ‚Synagoge‘ nicht nur das Gebäude, sondern die Gesamtheit der jüdischen Institution (in Opposition zur Kirche) bezeich-

Abb. 4: Bezeichnungen für den jüdischen Sakralbau.

Bedeutungs- feld	Bezeichnung		exemplarischer Beleg	
,Haus der Versammlung'	<i>synagoge</i>	συναγωγή	,Synagoge'	NT, LXX
	<i>beth knesseth</i>	בֵּית כְּנֶסֶת	,Haus der Versammlung'	Mischna, Talmud
	<i>sabbateion</i>	σαββατεῖον	,Sabbatgebäude'	Flavis Josephus
	<i>qehilla</i> <i>qahal</i>	קְהֵלָה (קְהָל (יהוה))	,Versammlung', ,Kehillah'	1 Sam 17,47
	<i>eddah</i>	עֲדָה	,Volksversammlung'	1 Kön 12,20
	<i>beth haAm</i>	בֵּית הָעָם	,Haus des Volkes'	Jer 39,8; Mischna
,Haus des Gebets'	<i>beth tefillah</i>	בֵּית תְּפִלָּה	,Haus des Gebets'	Talmud
	<i>proseuche</i> , <i>eucheion</i>	προσευχή, εὐχέιον	,Gebetsort'	Philo von Alexan- drien
,Haus des Studiums'	<i>didaskaleion</i>	διδασκαλεῖον	,Lernhaus'	Flavius Josephus
	<i>beth midrasch</i>	בֵּית מִדְרַשׁ	,Haus des Lernens'	Mischna, Talmud
	Schul, Stibl, Yeshi- va, Cheder, Klaus		,Schule'	askenasisches Judentum
<i>heiliger Ort</i>	<i>atra keduscha</i> , <i>hagios topos</i> , <i>beth hamikdasch</i>	אֶתְרָא קְדִישָׁא ἅγιος τόπος בֵּית הַמִּקְדָּשׁ	,heiliger Ort', ,heiliges Haus'	Widmungsinschrif- ten (ab 2. Jh. n. Chr.)
<i>Tempel</i>	Tempel			liberales Reform- judentum; z. T. Osteuropa im Mittelalter

2.5.1.2 Die Anfänge der Synagoge

Der Beginn und die Entstehung der Synagoge sind entscheidend für deren Theologie bzw. die Frage, inwieweit es sich dabei um ein sakrales Gebäude handelt. Denn der einzige heilige Ort im Judentum war bzw. ist der Tempel in Jerusalem. Andere religiöse Bauten sind in den heiligen Schriften des jüdischen Kanons für die religiöse Praxis nicht konstitutiv.²⁴³ Über den Entstehungszeitraum der ersten Synagogen wird in der Forschung gegenwärtig heftig diskutiert.²⁴⁴

net. ,Synagoge' hat sich im deutschen Sprachgebrauch für den jüdischen Sakralbau erst im Laufe der Neuzeit eingebürgert. Beispielsweise übersetzte Luther das griechische Wort im NT (u. a. Apg 9,2) mit ,Schule' bzw. ,Judenschule'. *Grimmsches Wörterbuch* (1854–1961), Bd. 20, Eintrag *Synagoge* (Sp. 1418–1421), hier: 1418.

²⁴³ Vgl. NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, *Basiswissen Judentum* (2015), 204.

²⁴⁴ Vgl. einführend zur Diskussion um die Anfänge von Synagogen FINE, *This*

Das Einzige, was sich mit Sicherheit über Synagogen aussagen lässt, ist, dass es im 1. Jh. n. Chr. Synagogen als voll entwickelte Institutionen gab, wenngleich nicht abschließend geklärt ist, welche Funktionen diese hatten. Oft wird die Entstehung der Synagogen im Babylonischen Exil angesetzt, unter Verweis auf Ez 11,16, wo von einem „kleinen Heiligtum“ (hebr. *miqdasch meat*, מִקְדָּשׁ מְעוּט) die Rede ist. Auch wenn das historisch und exegetisch nicht weiter verifiziert werden kann, so ist es doch theologisch und ideengeschichtlich ein sachgerechter Hinweis, insofern Ez 11,16 in der rabbinischen Literatur als Beginn der synagogalen Praxis reflektiert wird.²⁴⁵ Somit wird die Entstehung dieser religiösen Bauten genau für den Moment angesetzt, als der Tempel in Jerusalem in Trümmern lag und alternative Formen der Religionsausübung gefunden werden mussten.

Der Tempel in Jerusalem

Die Bedeutung der Synagoge erschließt sich erst vor dem Hintergrund des Tempels von Jerusalem: Seit der Errichtung des Tempels in Jerusalem durch Salomo war dieser für Israel der heiligste Ort auf Erden. Wie schon das Zeltheiligtum war er die „Wohnstätte Gottes“ (Dtn 12,5; Ps 132,7). Besonders deutlich wird das in der Vision des Ezechiel (Ez 40–48): Der Tempel ist ‚Haus‘ (hebr. *beth*, בַּיִת) sowie Ort der ‚Einwohnung‘ (hebr. *schekinah*, שְׁכִינָה) und der ‚Herrlichkeit‘ (hebr. *kabod*, כְּבוֹד) Gottes.²⁴⁶ Dabei war das Tempelareal in verschiedene Bereiche aufgeteilt: Quell aller Heiligkeit war das Allerheiligste im Tempel, von dem unterschiedliche Grade von Heiligkeit ausgingen und diesen wie konzentrische Kreise umlager-

Holy Place (1997); siehe ferner die Literaturhinweise in LANGER, *Jewish Liturgy* (2015), 48–56.

²⁴⁵ Siehe LEVINE, *Synagoge* (2001), 499; *Babylonischer Talmud, Megilla 29a*, zit. nach: NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, *Basiswissen Judentum* (2015), 206.

²⁴⁶ Dagegen heißt es in der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie, dass nur der Name JHWHs auf dem Zion kultisch gegenwärtig sei (vgl. Dtn 12,5). Dabei wird auch die Lade uminterpretiert: Sie begründet nicht mehr – wie in der Zionstheologie – die Anwesenheit JHWHs im Tempel, sondern sie wird lediglich als ein Behälter für die Aufbewahrung der Dekalogtafeln (1 Kön 8,9.21) verstanden. Nur in Verbindung mit den Geboten (des Dekalogs) ist JHWH für Israel kultisch gegenwärtig. Vgl. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels* (1992/1996), 252–255; – zur Geschichte, Ausstattung, Stellung, Praxis und Funktion des Tempels siehe ausführlich KÜCHLER, *Jerusalem* (2007), 125–277; DOHMEN, *Zur theologischen Konzeption des Jerusalemer Tempels* (1999).

ten.²⁴⁷ Durch diese Vorstellungen, die besonders in der Zionstheologie verortet sind, behielten Jerusalem und der Tempelberg auch nach der Zerstörung den symbolisch-messianischen Charakter.²⁴⁸

Der Tempelberg war zugleich Ort weiterer Traditionen: Hier wurde Adams Grab verortet, der Ort der Bindung Isaaks, die Tenne des Arauna und schließlich Salomos Tempel.²⁴⁹ Dabei war er das Zentrum der Welt (*axis mundi*). Auch nach der Tempelzerstörung blieben diese Traditionen mit dem Ort verbunden und lassen den Tempel bis heute als Ort der Hoffnung erscheinen. Die Heiligkeit des Tempels war allerdings auch zu einem gewissen Grad an den Tempelkult gebunden. Diese Auffassung entspricht dem eingangs erarbeiteten Verständnis von Sakralität.

Seit der ‚Entweihung‘ des (wiederaufgebauten zweiten) Tempels durch Antiochus IV. Epiphanes (167 v. Chr.) und verstärkt durch den völligen Umbau durch Herodes den Großen wurde immer wieder Kritik am Tempel geäußert.²⁵⁰ Allerdings betraf diese nie die Heiligkeit des Tempels, sondern nur die damalige Praxis des Tempelkults sowie das Personal (wie man der Kritik der jüdischen Strömungen zur Zeit des Zweiten Tempels entnehmen kann oder wie dies z. B. auch an der Tempelreinigung Jesu ersichtlich wird). Der Tempel selbst war – gemäß der Zionstheologie – ein heiliger Ort und galt unangefochten als heiliger Wohnort JHWHs.²⁵¹

Die ersten Synagogen

Nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr. ging die jüdische Religionspraxis relativ unmittelbar auf die Synagoge über. Dies überrascht, denn erst ab der Wende vom 1. Jh. v. Chr./1. Jh. n. Chr. liegen Quel-

²⁴⁷ Vgl. eine Interpretation hierzu bei KUNIN, *God's place in the world* (1998), 11–27.

²⁴⁸ Die Zionstheologie beinhaltet die Vorstellung, dass fremde Völker mit Gaben zum Tempel nach Jerusalem pilgern (vgl. Ps 72,8–11; Jes 45,14f.; Hag 2,3; Sach 8,20–23; Jes 2,2; Mi 4,1f.). Zur Bedeutung im heutigen Judentum siehe NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, *Basiswissen Judentum* (2015), 440.

²⁴⁹ Siehe dazu KÜCHLER, *Jerusalem* (2007), 126, für einen historischen Überblick: 125–277.

²⁵⁰ Vgl. COHEN, *The Temple and the Synagogue* (1984), 156; LEVINE, *Synagoge* (2001).

²⁵¹ Vgl. DOHMEN, *Zur theologischen Konzeption des Jerusalemer Tempels* (1999).

len für Synagogenbauten und eine synagogale Praxis vor.²⁵² Wie konnte es sein, dass es so lange Zeit keine Nachrichten über Synagogenbauten oder eine religiöse synagogale Praxis gibt, diese aber relativ plötzlich im 1. Jh. n. Chr. als voll ausgebildete Institution in ganz Palästina und in der Diaspora eine bedeutsame Position einnimmt? Zur Beantwortung dieser Fragen hat Stephen Levine untersucht, welche Funktionen Synagogen erfüllten und welche Praktiken dort stattfanden. Er kommt zu dem Schluss, dass fast alle Tätigkeiten und Handlungen, die in der Synagoge stattfanden, vormals am Stadttor anzusiedeln waren.²⁵³ Aus biblischen und außerbiblischen Quellen weiß man, dass das altorientalische Stadttor bzw. Torhaus der zentrale Ort einer Stadt für alle gesellschaftlichen Aktivitäten war (Rechtsprechung, Markt, Verkündigung, theologische Dispute).²⁵⁴ Wenn sich die Synagoge möglicherweise aus den Sekundärfunktionen des altorientalischen Stadttors entwickelt hat, so zeigt das ihre unmittelbare öffentliche Verankerung im Kontext zunächst vieler auch profaner Funktionen. In der Genese aus dem Stadttor liegt ein Entwicklungsschritt ausgehend von einem öffentlichen Bau vor, der rund sechs Jahrhunderte später mit der christlichen Basilika erneut vollzogen wurde. Die Weiterentwicklung hin zum religiösen Gebäude geschah vermutlich in hellenistischer Zeit (3. Jh. v. Chr.). Die hellenistische Polis kannte eine Vielzahl gesellschaftlicher Versammlungsaktivitäten im Freien und spezifischer Ver-

²⁵² Vgl. FINE, *From Meeting House* (1996); NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, *Basiswissen Judentum* (2015), 208. – Ab der Wende vom 1. Jh. v. Chr. zum 1. Jh. n. Chr. finden sich sowohl archäologische (Masada, Gamla, Theodotos-Inschrift) als auch literarische Belege (Flavius Josephus, Philo von Alexandrien, NT). Der Stellenwert des vermutlich jüdischen Kultbaus auf Elephantine (Ägypten) ist umstritten. Zu einer ausführlichen Diskussion auf Basis der literarischen und archäologischen Quellen siehe COHEN, *The Temple and the Synagogue* (1984); FINE, *From Meeting House* (1996); LEVINE, *Synagogue* (2001).

²⁵³ Vgl. LEVINE, *Synagogue* (2001), 500.

²⁵⁴ Aufgrund der dichten Bebauung gab es in einer Stadt wenig räumliche Entfaltungsmöglichkeiten. Biblisch sind u. a. die Funktionen belegt: Verkaufsort (2 Kön 7,1), Ort des Austausches (Gen 19,1; 2 Kön 10,8), die im Tor sitzenden Männer (Dtn 22,15; Ijob 29,7); Herrscher hielten Hof, Propheten sprachen (1 Kön 22,10; Jer 38,7; 2 Sam 18,24). Archäologisch wurden z. B. im eisenzeitlichen Dan Bänke sowie Reste einer Installation für einen Thron oder eine Kultstätte nachgewiesen. Vgl. HÜTTENMEISTER, *Synagogue* (2001), 755; siehe ausführlich RÖSEL, *Art. Tor* (2001), 897f.

sammlungsstätten (*Politeuma, Gerusia*).²⁵⁵ Davon inspiriert – so die These Levines – wurde ein eigener Bau für derartige Belange geschaffen. Levine spricht davon, dass die Synagoge im 1. Jh. n. Chr. noch kein eindeutiges religiöses Profil besessen hätte.²⁵⁶ Sie war vermutlich ein zusätzliches Gebäude zum Torahstudium – neben dem Tempel. In der Diaspora aber, wo der Tempel weit weg war, nahmen die Synagogen möglicherweise den Entwicklungsschritt vorweg, der sich nach 70 n. Chr. auch in Jerusalem ereignete. Mit Stephen Fine lässt sich festhalten, dass Synagogenbauten als ergänzende religiöse Gebäude neben dem Tempel entstanden sind, die sich auf die Schriftpraxis konzentrierten. Nach dem für das Judentum gavierenden Einschnitt der Tempelzerstörung 70 n. Chr. beerbte schließlich die Synagoge den Tempel als zentrales bzw. einziges religiöses Gebäude: „Synagogues became places in which the Divine could be encountered through communal acts of Torah study and prayer.“²⁵⁷

Für die Theologie der Synagoge ist dies von kaum zu überschätzender Bedeutung, denn Jerusalem und die Idee des Tempels blieben auch nach 70 n. Chr. der zentrale Bezugspunkt des Judentums.²⁵⁸ In der Zwischenzeit, in der der Tempel in Ruinen liegt, sei die Synagoge ein „kleines Heiligtum“, ein Surrogat, bis eines Tages wieder ein neuer, dritter Tempel errichtet werden würde.²⁵⁹ Jakob Petuchowski hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Judentum die Tempelzer-

²⁵⁵ Vgl. LEVINE, Synagoge (2001), 500.

²⁵⁶ Vgl. LEVINE, Synagoge (2001), 501.

²⁵⁷ FINE, From Meeting House (1996), 27. „Doch sobald die Synagoge existierte, war sie einzigartig in ihrer religiösen Ausdrucksform. Weder Opfer noch Kultbilder oder rituelle Umzüge fanden dort statt, sondern vielmehr Schriftlesung und das Schriftstudium.“ (LEVINE, Synagoge [2001], 500) An Stelle der Tempelfrömmigkeit (Opfer, blutiger Kult) trat die Gebetsfrömmigkeit – unblutiger Kult bestehend aus Schriftlesung und Gebet. Vgl. PETUCHOWSKI, Jüdische Liturgie (1979), 18.

²⁵⁸ Vgl. KUNIN, God's place in the world (1998), 48. Zugleich kennt das Judentum aber die Wallfahrt zu lokalen Gräbern wie Hebron, Tiberias, Safed oder anderen Rabbanim Tzadikim. Vgl. ebd., 74–78.

²⁵⁹ Siehe exemplarisch ICE/PRICE, Ready to rebuild. The imminent plan to rebuild the last days temple (1992). Diese Verwiesenheit drückt auch die nach Jerusalem gerichtete Gebetsrichtung (d. h. zum Tempel bzw. nach Osten, hebr. *mischra*) aus. Zu anderen Traditionen und Wandlungen dieser Praxis siehe KUNIN, God's place in the world (1998), 52; NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, Basiswissen Judentum (2015), 209f.

störung wahrscheinlich nicht überlebt hätte, wenn es den Schwerpunkt allein auf die „Heiligung des Raumes“ gelegt hätte. Stattdessen richtete das Judentum die Aufmerksamkeit auf die „Heiligung der Zeit“²⁶⁰ (wie Sabbat, Festkalender) und konnte so in der Diaspora überleben. Im Zuge der Transformation des Judentums nach der Tempelzerstörung erhielten aber nicht nur die Synagoge, sondern auch der häusliche Bereich und das Familienleben eine zunehmende religiöse Bedeutung als Ort der (Haus-)Liturgie und des Rituals.²⁶¹

2.5.1.3 Funktionen einer Synagoge

Gottesdienstraum

Angesichts der traditionellen dreifachen Funktion von Synagogen als Haus des Lernens, des Betens und der Versammlung ist es fraglich, inwieweit eine gottesdienstliche Funktion in allen jüdischen Strömungen als die primäre angesehen wird. Für Deutschland dürfte dies jedoch überwiegend der Fall sein. Damit ein synagogaler Gottesdienst stattfinden kann, ist eine Mindestteilnehmerzahl von zehn erwachsenen Männern erforderlich. In orthodoxen Synagogen gibt es nach wie vor die traditionelle Trennung zwischen Männern und Frauen.²⁶² Von allen Teilnehmern wird für das Betreten der Synagoge zum Gottesdienst, aber auch darüber hinaus, ein Zustand von ritueller Reinheit und für Männer eine Kopfbedeckung gefordert. In orthodoxen Synagogen gibt es kaum Unterschiede zwischen Laien und Rabbinern. Letzteren werden lediglich bestimmte Ehrenrechte zuerkannt.²⁶³ Das gottesdienstliche Handeln in einer Synagoge besteht aus Schriftlesungen und Gebet; in liberalen Synagogen gibt es teilweise eine Predigt. Als einziger erforderlicher Gegenstand für eine Synagoge kann eine Torahrolle und daneben der meist nach Osten bzw. Jerusalem gerichtete Torahschrein (*Aron ha-Kodesch* bzw. aske-

²⁶⁰ PETUCHOWSKI, *Jüdische Liturgie* (1979), 14.

²⁶¹ Zur Diskussion, inwieweit die Synagoge oder das jüdische (Privat-)Haus der wichtigere religiöse Ort für das Judentum sei, vgl. KUNIN, *God's place in the world* (1998), 55f.; MAIER, *Judentum* (2007), 195f.

²⁶² Vgl. KUNIN, *God's place in the world* (1998), 122–125. In liberalen Synagogen sei hingegen diese Trennung kaum anzutreffen.

²⁶³ PETUCHOWSKI, *Jüdische Liturgie* (1979), 17: „Wer vorbeten konnte, konnte vorbeten; wer aus der Heiligen Schrift lesen konnte, konnte aus der Heiligen Schrift lesen; und wer die Heilige Schrift interpretieren konnte, d. h. wer predigen konnte, konnte in der Synagoge predigen.“

nasisch *Hechal*) ausgemacht werden. Daneben gehört eine Bimah zur Lesung der Torah sowie eine meist feste Bestuhlung zur Ausstattung der Synagoge.

Weitere Funktionen im jüdischen Leben

Gleich christlichen Gemeindezentren finden sich heute an vielen (deutschen) Synagogen angeschlossen weitere Räume (wie z. B. als Kulturzentrum zur gesellschaftlichen Feier des liturgischen Jahres, oft mit Schulungs- und Vortragsräumen, Kindergarten und dem Ritualbad Mikwe). Für diese Kombination aus Synagoge und Freizeitanlagen gibt es in den USA die Bezeichnung „a shul with a pool“²⁶⁴.

2.5.1.4 Synagoge und Öffentlichkeit

Synagogen war von Anfang an ein öffentlicher Charakter zu eigen, wie es ihre Entwicklung aus den Funktionen des Stadttors deutlich macht. Dieses Öffentlich-Sein drückt sich aber weniger in einem großen öffentlich-staatlichen Kult aus – wie das beim Jerusalemer Tempel der Fall war – sondern in der Öffentlichkeitsform von meist kleineren Synagogengemeinden.²⁶⁵ Mit der Synagoge findet sich die in der Religionsgeschichte neue Praxis, heilige Schriften *für alle* öffentlich vorzutragen und ggf. auch auszulegen (vgl. exemplarisch Mk 1,21f.39; 6,2). Das Judentum kennt (neben dem Tempel) keine anderen religiösen Gebäude als Synagogen, daher können sie als die *amtlichen* Gebäude der jeweiligen Gemeinde bezeichnet werden.²⁶⁶ In der Vergangenheit waren Synagogen in Europa von außen mitunter weniger *sichtbar* im öffentlichen Raum als z. B. Kirchen. Dabei ist es nicht so, dass diese Bescheidenheit beim öffentlichen Synagogenbau ein Ideal gewesen wäre. Vielmehr ist der öffentlich- zurückhaltende Charakter Kennzeichen der einstigen gesellschaftlichen Stellung, die sich erst ab dem 19. Jh. änderte.²⁶⁷ Die tannaitischen Midraschim

²⁶⁴ NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, Basiswissen Judentum (2015), 212.

²⁶⁵ Vgl. LÄSSIG, Anerkennungsdiskurse und Integrationsstrategien (2011).

²⁶⁶ Beispielsweise war in der jüdisch geprägten Stadt Gamla in Galiläa die Synagoge das einzige öffentliche Gebäude. Auch spätere Quellen belegen nie andere jüdische Institutionen bzw. Gebäude abgesehen von der Synagoge. Vgl. LEVINE, Synagoge (2001), 501f.

²⁶⁷ Siehe hierzu Kap. 5.4 sowie Anm. 301 (Kap. 3.8.4).

zum Beispiel schildern in großen Visionen eine Synagoge für Alexandria mit enormen Ausmaßen²⁶⁸, und in anderen rabbinischen Texten finden sich Hinweise dafür, dass sie im Idealfall am höchsten Punkt der Stadt errichtet werden, mindestens aber die Gebäude der Nachbarschaft überragen sollten.²⁶⁹ Vereinzelt wurden ab dem 19. Jh. nach christlichen Vorbildern Synagogentürme errichtet,²⁷⁰ obwohl die Synagoge keine regelmäßigen öffentlichen akustischen Signale ertönen lässt. Eine Dimension des *Intermediär-Symmetrischen* war und ist für viele Synagogenbauten in Deutschland gegeben, die z. B. in den europäischen Stilrichtungen erbaut wurden. Die Gleichheit aller Gottesdienstteilnehmer kann in orthodoxen Synagogen – lässt man die Rolle der Frau außer Acht²⁷¹ – als sogar noch stärker herausgebildet als in liberal-reformerischen angesehen werden, da bis auf gewisse Ehrenrechte eine Egalität herrscht.²⁷² Eine Synagoge kann mindestens von *allen* Juden aufgesucht werden (die die Reinheitsvorschriften erfüllen); inwieweit Andersgläubige eine Synagoge besuchen dürfen, wird nicht reflektiert. Diese Problematik stellte sich jedoch in der Vergangenheit auch eher selten.²⁷³

2.5.2 Die Begriffe ‚Sakralität‘ und ‚Heiligkeit‘

Wie bereits oben dargelegt wurde, kennt das Hebräische kein Äquivalent zu dem eingedeutschten Begriff ‚sakral‘. Stattdessen spielt der Begriff ‚heilig‘ (hebr. *qadosch*, קָדוֹשׁ) im jüdischen Kanon und in der rabbinischen Tradition eine zentrale Rolle.²⁷⁴ Im Unterschied zur

²⁶⁸ Vgl. *Tosefta Sukka* 4,6, zit. nach: FINE, *From Meeting House* (1996), 25. – Bei tannaitischen Midraschim handelt es sich um Texte, die sich mit der Auslegung gesetzlicher Vorschriften im Judentum (Halacha) befassen.

²⁶⁹ Vgl. *Tosefta Megilla* 4,22, zit. nach: KUNIN, *God's place in the world* (1998), 50; andere rabbinische Texte geben an, dass die Synagoge höher sein soll, als die umgebenden Hausdächer, vgl. NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, *Basiswissen Judentum* (2015), 210.

²⁷⁰ Dies ist z. B. bei Reformsynagogen, wie beim Tempel Emmanuel in New York (1929), der Fall.

²⁷¹ Zur Stellung der Frau in der Synagoge siehe KUNIN, *God's place in the world* (1998), 122–125.

²⁷² Vgl. COHEN, *The Temple and the Synagogue* (1984), 151.

²⁷³ Zur Frage nach der Exklusivität und Auserwähltheit siehe NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, *Basiswissen Judentum* (2015), 19–27.

²⁷⁴ Vgl. exemplarisch zur Heiligkeit im Alten Testament im Zusammenhang mit

christlichen Rezeption des hebräisch-alttestamentlichen Heiligkeitsbegriffs ist im Judentum für den Menschen beim Umgang mit Heiligem kultisch-rituelle Reinheit erforderlich.²⁷⁵ Im Laufe der Geschichte – insbesondere in dem vom Idealismus geprägten aufgeklärten Judentum in Deutschland – seien nach Lenzen jedoch Vorstellungen einer kultisch-dinglichen Heiligkeit in einigen jüdischen Strömungen zunehmend durch eine Hervorhebung ethisch-persönlicher Heiligkeit verdrängt worden.²⁷⁶ Die jüdische Orthodoxie habe allerdings diese Tradition der rituellen Reinheit im Rahmen der kultischen Frömmigkeit und Heiligkeit beibehalten.²⁷⁷ Die persönliche Reinheit wird einigen Quellen zufolge überdies als so wichtig angesehen, dass einige jüdische Gesetze bestimmen, den Bau einer Mikwe dem einer Synagoge vorzuziehen. Bei Geldmangel ist es sogar erlaubt, für den Bau einer Mikwe eine Torahrolle zu verkaufen.²⁷⁸

Emmanuel Lévinas (1906–1995) setzt sich in einer seiner Talmud-Lesungen mit der Unterscheidung zwischen ‚heilig‘ und ‚sakral‘ auseinander.²⁷⁹ Für Lévinas ist das Sakrale „das Halbdunkel“, in dem die Zauberei, „eine Kusine ersten Grades, wenn nicht gar eine Schwester des Sakralen“²⁸⁰, gedeihe. Die Heiligkeit aber komme allein vom „lebendigen Gott“²⁸¹. Die hier vorliegende Untersuchung folgt Lévinas hinsichtlich der Einschätzung des Heiligen, ohne aber den negativen Konnotationen hinsichtlich des Sakralen beizupflichten.

dem Tempel: Ps 65,5; 93,5; 134,2; 79,1; Dan 11,45; Ez 15,13; Jona 2,5,8; Mi 1,2; Hab 2,20; 1 Chr 16,29. Als bedeutsam erweisen sich ferner das ‚heilige Zelt‘ (Ex 40,9), das ‚heilige Haus‘ (Lev 27,14; Jes 64,10; 1 Chr 29,3), der ‚heilige Berg‘ (Ez 28,14; Jes 27,13) und der ‚heilige Ort‘ (Ex 3,5; Ex 29,31).

²⁷⁵ Vgl. LENZEN, Jüdisches Leben (2002), 38f. Die kultischen Reinheitsgesetze (die 613 Gebote bzw. Verbote des Talmuds) sind Bestandteil des kultischen Opferwesens und der späteren rabbinischen Tradition.

²⁷⁶ Vgl. LENZEN, Jüdisches Leben (2002), 43.45. Dabei ist die Interpretation des Heiligkeitsgesetzes in Lev 19,2 („Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig.“) von zentraler Bedeutung. – Ein grundsätzlicher Unterschied zu christlichen Vorstellungen von Heiligkeit zeigt sich im Hinblick auf die personale Konkretisierung in individuellen Heiligengestalten. Vgl. ebd., 47.

²⁷⁷ Vgl. LENZEN, Jüdisches Leben (2002), 40.

²⁷⁸ Vgl. GUSKI, Synagoge (2012).

²⁷⁹ Vgl. LÉVINAS, Vom Sakralen zum Heiligen (1977/1998).

²⁸⁰ LÉVINAS, Vom Sakralen zum Heiligen (1977/1998), 89.

²⁸¹ LÉVINAS, Vom Sakralen zum Heiligen (1977/1998), 118.

2.5.3 Theologische Hinweise zur ‚Sakralität‘ bzw. ‚Heiligkeit‘ einer Synagoge

Dass Synagogen als ‚heilig‘ bezeichnet werden, lässt sich beispielsweise anhand von Widmungsinschriften seit dem 3. Jh. n. Chr. nachweisen.²⁸² Auch heute sprechen die verschiedenen jüdischen Gruppierungen von der Heiligkeit ihrer Synagogen.²⁸³ In den rabbinischen Schriften wird anschaulich gemacht, wie sich die Besonderheit bzw. Heiligkeit der Synagoge auswirkt: Beispielsweise sollen Gebete in Synagogen eher erhört werden.²⁸⁴ Im Talmud ist zu lesen, dass das Schriftstudium, das in einer Synagoge vollzogen wird, nicht so leicht vergessen werde wie andernorts.²⁸⁵ Auch wenn eine Synagoge zerstört wurde, so bliebe dieses Territorium in einer nicht näher qualifizierten Weise heilig und sollte nicht als Latrine, Gerberei oder Badehaus genutzt werden.²⁸⁶ Im Laufe der talmudischen Zeit wurde die Heiligkeit immer stärker erachtet, sodass die Synagoge auch für die messianische Zeit eine Bedeutung zu haben schien.²⁸⁷

Jenseits dieser traditionellen Hinweise finden sich gegenwärtig kaum explizit theologische Reflexionen über die Synagoge, sondern

²⁸² Zu den archäologischen Belegen (Widmungsinschriften aus dem gesamten Mittelmeerraum) und literarischen Belegen (v. a. Targume) siehe FINE, *From Meeting House* (1996), 28,34–45. Der erste Beleg, der die Synagoge als ‚heilig‘ bezeichnet, findet sich bei Philo von Alexandrien (15 v. Chr.–40 n. Chr.). Als ‚Ursache‘ dieser Heiligkeit werden die dort aufbewahrten heiligen Schriften genannt. Vgl. LEVINE, *Synagoge* (2001), 504.

²⁸³ Vgl. hierzu von einem Vertreter der Chabad-Strömung KOOK, *The Holiness of a synagogue* (1992/2014). Beim Neubau der Synagoge in Mainz wurde die Form der hebräischen Buchstaben für das Wort קִדְּוָה (hebr. *qeduscha*, ‚Heiligkeit‘, ‚Heiligung‘) zu Grunde gelegt. Vgl. *Haus der Heiligkeit* (Hagalil 2010); siehe aus einer historischen Perspektive FINE, *From Meeting House* (1996).

²⁸⁴ Im Jerusalemer Talmud heißt es, dass wer nur in der Synagoge hinter einer Säule stehe und zu Gott flüstert, erhört werde. Vgl. *Berachot* 9, 1,13a, zit. nach: FINE, *From Meeting House* (1996), 30.

²⁸⁵ Vgl. FINE, *From Meeting House* (1996), 30.

²⁸⁶ Vgl. *Mischna Megilla* 3,2, zit. nach: KUNIN, *God’s place in the world* (1998), 50.

²⁸⁷ Teilweise wurde Synagogen mit einer eschatologischen Hoffnung in Zusammenhang gebracht. In einem Midrasch heißt es, dass wer in dieser Welt Synagogen aufsuche, dies auch in der künftigen Welt tun und vor Gott treten werde. Vgl. hierzu die Belege aus den rabbinischen Texten FINE, *From Meeting House* (1996), 28. Zum Sabbat (und dem Synagogengottesdienst) als Vorgeschmack auf die kommende Welt siehe KUNIN, *God’s place in the world* (1998), 144.

eher predigtartige Texte. Im Folgenden dient insbesondere die Abhandlung „God’s place in the world“²⁸⁸ (1998) des Rabbiners und Hochschullehrers Seth D. Kunin als Bezugspunkt. Er nimmt ausgehend von den halachischen Quellen eine theologische Einordnung der Synagoge vor und bringt dabei nicht nur seine eigene (liberale) Herkunft zum Ausdruck, sondern versucht die jüdische Position insgesamt abzubilden. Aspekte der jüdischen Theologie der Synagoge sollen im Folgenden in vier Punkten systematisiert werden.

Eine Heiligkeit aufgrund des Ersatzes und Kontrastes zum Tempel

Der erste Punkt betrifft eine Aussage, was eine Synagoge *nicht* ist. Seth Kunin wiederholt an zahlreichen Stellen seiner Argumentation, dass eine Synagoge zwar heilig sei (*sacred space*), aber eben keine „intrinsische Heiligkeit“²⁸⁹ der Materialität bzw. des Territoriums aufweise wie der Jerusalemer Tempel. Der Tempel war der Wohnort Gottes bzw. könnte das wieder werden. Eine derartige Heiligkeit könne – so Kunin – der Synagoge aber keinesfalls zukommen. Es wäre problemlos möglich, eine Theologie des Tempels darzustellen, wie das bereits vielfach geschehen ist. Für eine Synagoge gestaltet sich diese Aufgabe sehr viel komplexer, weil im jüdischen Kanon eine religiöse Situation ohne Tempel nicht vorgesehen ist. Daher ergänzen und überlagern sich hier die alten Tempeltraditionen und neue Formen des schriftzentrierten Judentums.²⁹⁰ Im Hintergrund steht immer die Imitation des Tempels bzw. eine „Templifizierung“²⁹¹. Das meint den historischen Prozess, in dem immer mehr liturgische Abläufe, Rituale, gestalterische Elemente, Attribute, Vorstellungen und Traditionen, die mit dem Tempel in Zusammenhang standen, auf die Synagoge bzw. die synagogale Praxis übergangen und so in gewandelter Form weiterbestehen.²⁹² Aus diesem Grund formuliert auch Kunin: „[The] synagogue’s holiness is relative rather than intrinsic and exists only

²⁸⁸ KUNIN, *God’s place in the world* (1998).

²⁸⁹ KUNIN, *God’s place in the world* (1998), 43.48.54.138; ähnlich NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, *Basiswissen Judentum* (2015), 204.

²⁹⁰ Vgl. NEUSNER, *Symbol and Theology* (1992), 187.

²⁹¹ FINE, *This Holy Place* (1997), 35 (engl. *templification*).

²⁹² Vgl. PETUCHOWSKI, *Jüdische Liturgie* (1979), 19: „Der Tempel wurde tatsächlich durch die Synagoge ersetzt – wenn auch nicht in der Theorie, so doch in der Praxis.“ Dennoch sei – so Petuchowski – die jüdische Liturgie sehr vorsichtig darin, den Tempel nicht zu imitieren. Bis heute gebe es z. B. in vielen orthodoxen

so long as the building functions as a synagogue.²⁹³ Es handelt sich um eine Auffassung einer relativen temporären und funktionalen Heiligkeit.

Eine Heiligkeit aufgrund von Gottes Schekinah

Nach der Tempelzerstörung ist eine der zentralen Fragen der rabbinischen Quellen: Wo wohnt jetzt Gott, wenn sein Wohnort, der Tempel in Jerusalem, in Trümmern liegt? Es geht also um die Frage der Gegenwart Gottes in der Welt bzw. darum, wohin die *Schekinah* nach der Zerstörung des Tempels ‚gegangen‘ ist. Der Begriff *Schekinah* (hebr. שְׁכִינָה, ‚Einwohnung‘; als Verb ‚wohnen‘) kommt als Substantiv im hebräischen Kanon nicht vor, bezeichnet aber in den rabbinischen Texten das ‚Wohnen‘ Gottes im Tempel. Fast alle Quellen kommen zu dem Ergebnis, dass die *Schekinah* dort anzutreffen sei, wo sich das Volk Israel befindet bzw. wo gebetet werde.²⁹⁴ In diesem Zusammenhang gibt es in den rabbinischen Schriften die Vorstellung, dass die *Schekinah* auf die Synagoge, d. h. genauer auf die synagogale Gemeinde, übergegangen sei.²⁹⁵ In *Deuteronomium Rabbah* heißt es „Gott spricht, wer war jemals in einer Synagoge und hat dort nicht meine Anwesenheit gefunden?“ Darauf wendet sich Rabbi Abahu an den Fragenden und versichert ihm: „Nicht nur das, wenn du in meiner Synagoge bist, dann steht Gott bei dir.“²⁹⁶

Die Frage nach der Gegenwart Gottes in der Synagoge führt sowohl bei Kunin als auch bei den rabbinischen Autoren zu einer grundlegenden Reflexion über die Anwesenheit Gottes in der Welt.²⁹⁷

Synagogen keine (siebenarmige) Menora (sondern sechsarmige) und keine Instrumentalmusik.

²⁹³ KUNIN, *God's place in the world* (1998), 50.

²⁹⁴ Siehe z. B. *Ekha Rabba* 1,33, zit. nach: KUNIN, *God's place in the world* (1998), 53. Dabei ist in den halachischen Texten von einer mitgehenden *Schekinah* die Rede, die Israel nach Ägypten und Babylon begleitet hat und auch jetzt zugegen ist.

²⁹⁵ Vgl. KUNIN, *God's place in the world* (1998), 53–55.

²⁹⁶ *Devarim Rabba, Ki Tavo* 7,2, zit. nach: KUNIN, *God's place in the world* (1998), 53f. [Übersetzung: MG]. Daneben gibt es auch Texte, die die *Schekinah* auf den häuslichen Bereich – wie auf die Gemeinschaft von Ehepaaren – beziehen. Vgl. *Babylonischer Talmud, Sota* 17a, zit. nach: KUNIN, *God's place in the world* (1998), 55.

²⁹⁷ Vgl. KUNIN, *God's place in the world* (1998), 53.

Beispielsweise wird in einer Sammlung von Midraschim aus dem 6./7. Jh. die Frage erörtert, wie es sein könne, dass Gott in jeder der vielen Synagogen gleichzeitig gegenwärtig sei. Die Antwort erfolgt nach Hld 2,9: „Er, der eine Heilige, springt wie eine Gazelle von Synagoge zu Synagoge, hüpf von Lehrhaus zu Lehrhaus.“²⁹⁸ Ein anderer Midrasch bringt die Erklärung, dass Gott nicht einem weltlichen König gleiche, der nur in einem Raum anwesend sein könne, sondern Immanenz und Transzendenz gleichermaßen ausfülle und überall gleichermaßen präsent sei.²⁹⁹ In *Avot* 3,2 sagt Rabbi Hananah: „Dort, wo zwei Männer zusammensitzen und über die Torah sprechen, dort ist Gottes Schekinah mit ihnen.“³⁰⁰ Gottes *Schekinah* lässt sich als eine konditional-funktionale, dynamische, d. h. an die Versammlung bzw. heilige Aktivität – jedoch nicht an die Materialität –, geknüpfte Heiligkeit qualifizieren. Im Unterschied zum Tempel wird diese dezentralisiert und universal aufgefasst.³⁰¹

Eine Heiligkeit aufgrund der aufbewahrten Schriftrollen

Eine dritte Dimension findet sich aufgrund der Anwesenheit der heiligen Schriften: Eine Synagoge wird nach Kunin (unter Berufung auf die Tosefta) als heilig erachtet durch die in ihr (bzw. im Torahschrein) beherbergte heilige Torahrolle und die Prophetenrolle(n).³⁰² Es handelt sich um eine Heiligkeit ausgehend von der materiell-physischen Anwesenheit konkreter Gegenstände. Die Torahrolle ‚strahlt‘ Heiligkeit weiter in den Raum aus und nach einigen rabbinischen

²⁹⁸ *Pesiqta de Rav Kahana* 89–90, zit. nach: FINE, From meeting house to sacred place (1996), 29 [Übersetzung: MG].

²⁹⁹ Siehe *Midrash Tehillim* 24,1, zit. nach: KUNIN, God's place in the world (1998), 53. – Ein anderer rabbinischer Text vergleicht die Anwesenheit Gottes in der Synagoge mit einer Höhle am Ufer des Meeres. Wenn diese mit Wasser gefüllt werde, sei das Meer noch lange nicht leer. Vgl. *Bemidbar Rabba*, *Naso* 124, zit. nach: Ebd.

³⁰⁰ *Avot* 3,2, zit. nach: KUNIN, God's place in the world (1998), 54 [Übersetzung: MG]. Da ein synagogaler Gottesdienst erst ab der Teilnehmerzahl von zehn Männern (hebr. *minyan*) ausgeführt werden kann, stellt sich die Frage, was ist, wenn nur fünf, drei oder ein Mann anwesend sind bzw. ist: Die Antwort darauf lautet schließlich, dass Gott (bzw. seine *Schekinah*) überall gegenwärtig sei.

³⁰¹ Vgl. KUNIN, God's place in the world (1998), 55.

³⁰² Vgl. KUNIN, God's place in the world (1998), 51; MAIER, Judentum (2007), 197: „Heilig ist die Synagoge an sich nicht, doch beherbergt sie die heiligen Schriftrollen“.

Texten sogar bis nach außen auf die Straße.³⁰³ Je näher man sich am Torahschrein befindet – so Kunin –, als desto heiliger werde der Bereich erachtet. Als Quelle dieser Heiligkeit (die Tosefta verwendet den Terminus *qadosch*)³⁰⁴ wird zwar einerseits die physisch-materielle Anwesenheit der Torahrolle im Torahschrein angeführt; andererseits macht Kunin jedoch deutlich, dass die Bimah, von wo aus die Torahlesung erfolgt, mindestens während des Gottesdienstes, aber auch darüber hinaus, ebenso bedeutsam sei. Beides (Torahschrein und Bimah) seien seiner Auffassung zufolge Orte der Präsenz Gottes.³⁰⁵ Unterdessen zeigt sich hier wiederum die genannte ‚Templifizierung‘ der Synagoge: Im Laufe der Geschichte wurde der Torahschrein immer mehr mit dem Allerheiligsten im Tempel bzw. mit der Bundeslade gleichgesetzt und das gesamte Synagogengebäude mit dem Tempel. Der Vorhang vor den Schriftrollen wurde mit dem Tempelvorhang (hebr. *Paroket*) assoziiert,³⁰⁶ der Schrein wurde mit zwei Säulen gestaltet, ein ‚ewiges Licht‘ (hebr. *Ner Tamid*) am Schrein aufgehängt, die Behälter bzw. Textilien der Torah- und Prophetenrolle wurden ähnlich wie die hohenpriesterlichen Gewänder und Attribute gestaltet (z. B. Torahmantel, Torahkrone, Brustplatten).³⁰⁷ Bis heute erfolgt auch die ‚Einweihung‘ bzw. Eröffnung einer Synagoge durch die Einführung der Torahrolle,³⁰⁸ so dass fast

³⁰³ Vgl. *Jerusalem Talmud, Mischna Megilla* 3,1–3, zit. nach: FINE, *This holy place* (1997), 130.

³⁰⁴ Vgl. KUNIN, *God’s place in the world* (1998), 51. Die Bedeutung der Torah wird durch zahlreiche architektonische Elemente unterstrichen (v. a. die besondere Gestaltung des Torah-Schreins).

³⁰⁵ Vgl. KUNIN, *God’s place in the world* (1998), 58.

³⁰⁶ Vgl. NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, *Basiswissen Judentum* (2015), 215–221.

³⁰⁷ Weitere Beispiele sind die Dekoration des Torahschreins (in askenasischen Synagogen) mit zwei Säulen ‚Yachin‘ und ‚Boaz‘, wie vor dem Jerusalemer Tempel (vgl. 1 Kön 7,21), oder die Assoziation der Torahroll mit einer Prinzessin oder Braut. Vgl. KUNIN, *God’s place in the world* (1998), 51f.

³⁰⁸ Vgl. KUNIN, *God’s place in the world* (1998), 58f. In *Mischna Megilla* 3,1 wird die Frage erörtert, was zu tun ist, wenn eine Gemeinde in einem Notfall ihre Synagoge verkaufen muss. Dabei heißt es, dass alle Einrichtungsgegenstände sogar verkauft werden könnten. Im allerletzten Fall sogar die Torahrolle. Vgl. FINE, *From Meeting House* (1996), 24. Die Dignität der Schriftrollen zeigt sich auch in der ‚Bestattung‘ oder sorgfältigen Aufbewahrung nicht mehr gebrauchter Rollen. Vgl. GUTMAN, *The Jewish Sanctuary* (1983), 4f.

formuliert werden kann: Die Präsenz der Torahrolle transformiert ein Gebäude in eine Synagoge.

Eine Heiligkeit aufgrund einer heiligen Erinnerung

Ein letzter Aspekt hängt mit den bereits genannten Punkten eng zusammen und stellt diese unter die Kategorie des Erinnerns. Das Erinnern (hebr. *zakar*, זָכַר) an die vergangenen Taten Gottes charakterisiert eine der Grunddimensionen des Judentums. Im Hinblick auf die Synagoge manifestiert sich das u. a. in folgenden Gesichtspunkten: *Erstens*: Synagogen wurden seit 70 n. Chr. auch als Erinnerungszeichen für den zerstörten Tempel angesehen.³⁰⁹ *Zweitens*: Ein Gedenken steht auch im Fokus der Vorschriften, die die Mezuzah betreffen.³¹⁰ Die Mezuzah – so Kunin – könne als Torahschrein der Privathäuser gelten, damit das höchste Gebot nicht vergessen werde (Dtn 6,4f.). Das einzige Gebäude, an dessen Tür nach jüdischen Vorschriften keine Mezuzah angebracht werden müsse, sei die Synagoge, denn im Falle der Synagoge fungiere – wie Kunin sich ausdrückt – das gesamte Gebäude als Mezuzah, d. h. als Erinnerungszeichen des Glaubens durch die heiligen Schriften.³¹¹ *Drittens*: Im Talmud findet sich der Hinweis, dass Synagogen nicht ‚Beth Am‘ (‚Haus des Volkes‘) genannt werden sollen.³¹² Der Rabbiner Joseph Soloveitchik (1903–1993) interpretiert das derart, dass ein ‚Beth Am‘ ein Haus für die jetzt Lebenden sei. Das ‚Beth HaKnesset‘ sei hingegen auch das ‚Heim‘ für die Vorfahren und Nachfahren – d. h. für die Versammlung des gesamten Bundesvolkes.³¹³ Anhand der Dimension des Erinnerns im Zusammenhang der heiligen Texte (in der jüdischen Liturgie) wird hier – analog zum katholischen Verständnis (vgl. SC 8) – die Zeitdimension aufgebrochen.

³⁰⁹ Vgl. KNUFINKE, *Architektur und Erinnerung* (2014), 94.

³¹⁰ Die Mezuzah ist eine Kapsel am Türrahmen, in welcher der Text des *Schema Jisrael* (Dtn 6,14) und der Gottesname aufbewahrt werden. Sie wird beim Eintreten in den Raum geküsst bzw. berührt.

³¹¹ KUNIN, *God's place in the world* (1998), 51. Allerdings findet sich in einigen Synagogen, wie z. B. in der vorgelagerten Eingangshalle der Ohel Jakob Synagoge in München, eine Mezuzah.

³¹² Vgl. GUSKI, *Synagoge* (2012), unter Berufung auf *Shabbat* 32a.

³¹³ Vgl. GUSKI, *Synagoge* (2012).

2.5.4 Die Synagoge in den verschiedenen jüdischen Strömungen

Die unterschiedliche theologische Bedeutung und der praktisch-religiöse Umgang mit dem Synagogengebäude in den jüdischen Strömungen ergeben sich aus dem je unterschiedlichen Stellenwert des Jerusalemer Tempels.

Das orthodoxe Judentum – so Petuchowski – warte auf die messianische Rekonstruktion des Tempels und nutzte Synagogen und die Schriftfrömmigkeit bis dahin lediglich ersatzweise.³¹⁴ Anders bei den liberalen und reformierten Strömungen des Judentums: Sie hätten die Erwartung einer Wiederherstellung des Tempels aufgegeben. Die Synagoge werde somit dem Tempel als „ebenbürtig“³¹⁵ angesehen und nicht nur als ein ‚Provisorium‘. So wurde im liberalen Judentum auch über die Legitimität des Tags der Trauer um die Tempelzerstörung (*Tischa BeAv*) diskutiert, da sich nämlich die Frage stellt, ob dieser wirklich als Tag der Trauer und nicht besser als Gedenktag gehalten werden soll.³¹⁶ So heißt es in einem liberalen jüdischen Gebetsbuch aus dem 19. Jh.: „The one temple in Jerusalem sank into the dust, in order that countless temples might arise to thy honor and glory“³¹⁷. In diesem Sinne sind auch die Namensgebungen zu verstehen. Die erste liberale Synagoge Deutschlands 1818 hieß „der Hamburger Tempel“³¹⁸ und eine der größten Synagogen weltweit trägt den Namen „Temple Emmanuel“ (New York).³¹⁹

Diese verschiedenen Auffassungen spiegeln sich auch in der Gestaltung des Innenraums wider: Bei orthodoxen Synagogen befindet sich die Bimah üblicherweise in der Mitte und der Torahschrein stets auf der Ost- bzw. der Jerusalem zugewandten Seite (als heiligster

³¹⁴ Vgl. PETUCHOWSKI, *Jüdische Liturgie* (1979), 14. – Dabei gibt es z. B. in rabbinischer Zeit oder bei Moses Maimonides (12. Jh.) eine Reflexion darüber, ob diese Form der Religionspraxis nicht von Anfang an von Gott so intendiert gewesen sein könnte. Vgl. ebd.

³¹⁵ PETUCHOWSKI, *Jüdische Liturgie* (1979), 19f.

³¹⁶ Vgl. KARP, *Overview* (1987/2003), 10.

³¹⁷ *Olath Tamid* (1862), 28f.

³¹⁸ PETUCHOWSKI, *Jüdische Liturgie* (1979), 20.

³¹⁹ Diese Entwicklung hat der orthodoxe Rabbiner Eliezer Berkovits bezeichnet als „Vom Tempel zur Synagoge und wieder zurück“ (BERKOVITS, *From the Temple to the Synagogue and Back* [1959/1972]).

Zone der Synagoge).³²⁰ Rings um die Bimah versammelt sich die Gemeinde, die Frauen finden auf einer Empore Platz. Bei liberalen Synagogen ist die Bimah direkt an den Torahschrein gerückt, so dass die räumliche Ausrichtung Kirchen ähnelt. Kunin ist der Meinung, dass die Bauten von (liberalen) ‚Tempelsynagogen‘, wie sie heute häufig in den USA anzutreffen sind, versuchen, ein christliches Raummodell zu adaptieren und ihren Bauten dadurch eine intrinsische Heiligkeit beimessen. In der Architektur und räumlichen Anordnung lässt sich das – Kunin zufolge – daran erkennen, dass ein Bereich des Rabbinats herausgehoben sei, die Gemeinde in eine Zuschauerrolle schlüpfe, während Rabbiner und Kantoren priesterliche Rollen einnehmen und eine Amtstracht tragen; des Weiteren gebe es Instrumentalmusik (wie im Tempel).³²¹ Gerade entgegengesetzt zu den christlichen Konfessionen zeigt sich, dass liberale Strömungen der Synagoge im Sinne eines ‚Synagogentempels‘ in höherem Maße Heiligkeit zuschreiben als dies bei orthodoxen der Fall ist.

2.5.5 Resümee

Religionshistorisch ist die Synagoge der älteste ununterbrochen existierende Typus von Sakralbau in Europa. Sie steht sowohl architektonisch als auch ideengeschichtlich in unmittelbarem Zusammenhang mit Kirchengebäuden und Moscheen. Das gilt besonders in der religionsgeschichtlichen Weiterentwicklung der Synagoge zu einem Versammlungsgebäude, in dem heilige Schriften vorgetragen werden. Der Jerusalemer Tempel (der erste sowie der zweite) fun-

³²⁰ Vgl. KUNIN, *God's place in the world* (1998), 96.

³²¹ Z. B. gebe es (nach Kunin) in orthodoxen Synagogen keinen Schlusssegen, da dieser Segen den Cohanim vorbehalten sei. In vielen US-Reformsynagogen würden hingegen die Rabbiner die Arme erheben, wie die Priester im Tempel. Kunin hat außerdem darauf aufmerksam gemacht, dass das Verhalten in der orthodoxen Synagoge oft sehr viel informeller sei als in liberalen Synagogen (z. B. erfolge das Berühren der Torahrolle mit dem Lesestab bei der Torahprozession; stärkere Beteiligung von Nicht-Rabbinern). In Liberalen und Reform-Synagogen gebe es hingegen sehr viel mehr Beschränkungen und der gottesdienstliche Ablauf sei sehr viel durchstrukturierter und geordneter. Vgl. KUNIN, *God's place in the world* (1998), 98–106. – Petuchowski resümiert diese Situation folgendermaßen: „Die demokratische Informalität des *miqdasch me'at*, des ‚kleinen Heiligtums‘ (vgl. Ez 11,16) weicht dem strengen *Decorum* des modernen Tempels.“ (PETUCHOWSKI, *Jüdischen Liturgie* [1979], 20).

gierte ein Jahrtausend als Zentrum des Judentums, die Synagoge hingegen nimmt diese Rolle nun schon seit etwa zwei Jahrtausenden ein. Dabei hat sie durch die unauflösliche Bindung an die Tradition des Jerusalemer Tempels immer noch den Charakter eines Provisoriums. Gleichzeitig entwickelte sie im Laufe der Zeit eine eigene Legitimität als liturgische Institution.³²² Analog zum christlichen Sakralbau im Spannungsfeld zwischen *domus Dei* und *domus ecclesiae* lässt sich ein Spannungsfeld zwischen Tempelsynagogen und Versammlungsgebäuden feststellen. Im Unterschied zum ‚Wohnen‘ Gottes im Tempel könne einer Synagoge gerade keine intrinsische Heiligkeit zuerkannt werden, sie lässt sich jedoch als heilig qualifizieren:

- durch die *Schekinah*, bes. während der Versammlung, der Schriftlesung und des Gebets,
- in der materiellen Präsenz der Schriftrollen (und deren Lesung) im Gottesdienst
- und als Erinnerungszeichen: Einerseits als Verweis auf den zerstörten Tempel, andererseits im Gedenken an Gott und den jüdischen Glauben (Mezuzah) sowie an die Gesamtheit des jüdischen Volkes als Gemeinschaft der Lebenden, der Toten und der kommenden Generationen.

Die Bedeutung von Synagogen in einer säkularen Gesellschaft wird – soweit wie hier ersichtlich – nicht diskutiert, auch nicht, ob Andersgläubige eine Synagoge betreten dürfen oder sollten. Für die USA gibt es (stärker als in Europa) den Gedanken einer ‚Willkommenskultur‘.

2.6 Stimmen zur theologischen Reflexion der Moschee im Islam

Das Unterfangen, die Moschee in der islamischen Theologie darzustellen, ist nicht unproblematisch. Zum einen gibt es ‚den‘ Islam, d. h. ‚die‘ islamische Theologie bekanntermaßen nicht. Zum anderen ist eine der christlichen Reflexion vergleichbare Theologie der Moschee nur teilweise Gegenstand gegenwärtiger islamisch-theologischer Forschung. Darüber hinaus ist das Begriffsinstrumentarium von Heiligkeit bzw. Sakralität in der vorgelegten Konzeption die-

³²² Vgl. TURNER, *From Temple* (1979), 100.

ser Studie biblisch-christlich verankert, sodass jüdische Theologie zwar mit wenigen Modifikationen einbezogen werden kann, nicht aber gleichermaßen islamische Theologie. Im Folgenden werden nach allgemeinen Ausführungen zur Moschee einige theologische Grundmerkmale von Moscheen in der sunnitischen Ausprägung – die in Deutschland die deutlich überwiegende Mehrheit bilden – dargestellt.³²³ Insbesondere wird dabei auf den gebürtig aus Bosnien stammenden Theologen Spahic Omer und den malaysischen Moschee-Architekten Muhammad Rasdi (*1962) – jene wenigen muslimischen Autoren, die sich gegenwärtig zu Moscheen äußern – zurückgegriffen, die beide eine traditionelle Auffassung wiedergeben.³²⁴

2.6.1 Vorbemerkungen

2.6.1.1 Begriffliche Einordnung

Der deutsche Begriff Moschee kam (über das spanische *mezquita*) aus dem arabischen *masǧid*. *Masǧid* leitet sich ab vom arabischen Verb ‚sich niederwerfen‘ (s-ǧ-d) und heißt wörtlich ‚Ort der Niederwerfung‘, im übertragenen Sinn auch ‚Ort der Anbetung‘. Im Koran kommt das Wort *masǧid* 28 Mal vor (15 Mal in Bezug auf die Kaaba in Mekka, zweimal für al-Aqsa und elf Mal für vorislamische Orte des Gebetes, auch jüdische und christliche).³²⁵ Im heutigen alltagssprachlichen Arabisch wird statt *masǧid* zumeist von *ǧāmi‘*, ‚Versammlung‘ gesprochen. Ursprünglich war diese Bezeichnung allein der Titel für die großen Freitagsmoscheen und nicht für kleinere Gebetsstätten. Die Freitagsmoschee (türk. *cami*) ist auch der für Deutschland vorherrschende Moscheetypus.³²⁶

³²³ Zu den Besonderheiten anderer islamischer Strömungen (Ismailiten, Zaiditen, Ibaditen) siehe überblicksmäßig TURNER, *From Temple* (1979), 275f.

³²⁴ Daneben sei im deutschsprachigen Raum verwiesen auf GHARAIBEH, *Moscheen als sakrale Orte* (2017); ÖZDİL, *Wenn sich Moscheen öffnen* (2001). Beide Autoren gehen kaum auf die ‚Sakralität‘ einer Moschee ein.

³²⁵ Vgl. AYYAD, *House of the Prophet or Mosque of the Prophet* (2013), 317–319. Vor allem in den Hadithen wird der Begriff für nichtislamische (religiöse) Einrichtungen verwendet oder z. B. auch einmal für eine abessinische Kirche. Vgl. PEDERSEN, *Masdjid* (1991), 644. – Auch später diente *masǧid* nicht exklusiv als Bezeichnung für islamische Gebetsstätten. Siehe hierzu SCHULLER, *Verborgene Moschee* (2014), 60.

³²⁶ Vom Typus der Freitagsmoschee sind die drei ‚heiligen Moscheen‘ (in Mekka,

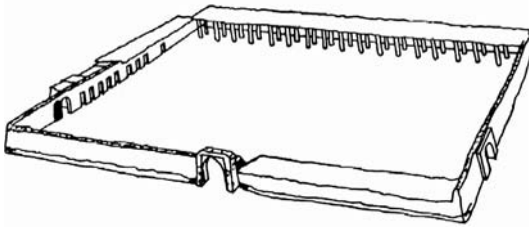


Abb. 5: Das ‚Haus‘ bzw. die ‚Moschee‘ des Propheten in der Rekonstruktion von Robert Hillenbrand. Die Anordnung steht in der Tradition eines arabischen Wohnhofes. Links befinden sich Wohnräume. An der nordseitigen Wand (Qibla-Wand) wurde ein durch Säulen überdachter Bereich geschaffen, sodass die Wand Richtung Mekka herausgehoben war.

2.6.1.2 Die Anfänge der Moschee

Nach der Hidschra 622 war eine der ersten Handlungen Muhammads in Medina die Errichtung einer ‚Moschee‘.³²⁷ Dieser Bau war genau genommen ein multifunktionaler ummauerter Hof mit einigen Anbauten in der Tradition eines arabischen Wohnhofes (siehe Abb. 5). Die islamischen Überlieferungen belegen die Nutzung als Lager, Feldlazarett, Militärstützpunkt- und Verwaltungszentrum, Versammlungsort, als Ort des Lernens und der Unterweisung, Schlafstätte für den Propheten und seine Frauen und eben auch als Gebetsort. Für dieses Gebäude gibt es im Koran sowohl die Bezeichnung ‚Haus des

Medina und Jerusalem) zu unterscheiden. Daneben gibt es noch Gebetsplätze (*muṣallā*), z. B. in Bürogebäuden, Einkaufszentren oder Hotels, Medresen (Koranschulen) und den Typus Gedächtnismoschee (z. B. Taj Mahal). Vgl. RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 5–7. – Anders als der christliche Sonntag oder jüdische Sabbat ist der islamische Freitag (wörtlich ‚Versammlungstag‘) traditionell kein arbeitsfreier Ruhetag, sondern der Tag des öffentlichen Gebetes in der Moschee. Zum Freitag als Tag des Gebets und vorislamischen Markt- und Versammlungstag siehe GOITEIN, *Muslim Friday Worship* (1959), 183–192.

³²⁷ Der Tradition zufolge ritt Muhammad so lange zusammen mit Abu Bakr in die Stadt hinein, bis seine Kamelkuh zum Stehen kam. An dieser Stelle (vor Abu Ayyubs Haus) errichtete Muhammad sein Lager bzw. eine ‚Moschee‘. In Mekka diente vermutlich zunächst Muhammads Privathaus als Gebetsstätte und Versammlungsort, bis nach der Bekehrung Umars 616 die neue Gemeinschaft auch an der Kaaba beten durfte. Die Entstehung der Moschee steht also in engstem Zusammenhang mit dem Entstehen des Islams: Mit der Hidschra beginnt die islamische Zeitrechnung, zugleich wurde hier die Gruppierung um Muhammad erstmals *umma* (Gemeinde) genannt und das Freitagsgebet eingeführt. Vgl. RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 108–116.

Propheten‘ (*bayt ha nabi*) als auch ‚Moschee des Propheten‘ (*masğid ha nabi*). Bis heute werden im Ringen darum, wie eine Moschee idealerweise gebaut, genutzt und theologisch eingeordnet werden sollte, beide Aspekte unterschieden und einander gegenübergestellt.³²⁸

Die Verpflichtung zum Ritualgebet (*ṣalāt*) sei Muhammad (noch in Mekka) während der Nachtreise nach Jerusalem offenbart worden. In dieser Zeit richtete er das Gebet – vermutlich nach jüdischem Vorbild – in Richtung Jerusalem. Nach kurzer Zeit in Medina (622 oder 623) sei ihm schließlich die Gebetsrichtung (*qibla*) auf die Kaaba in Mekka offenbart worden, sodass fortan zu der auf Mekka ausgerichteten Wand hin gebetet wurde. Neben der Moschee in Medina – so heißt es – installierte er noch viele weitere Moscheen, wie z. B. in Kufa. Diese Indienstnahmen erfolgten – nachdem am Ort einige geringfügige Veränderungen vorgenommen waren – einfach dadurch, dass Muhammad dort betete.³²⁹ Die ersten großen Moscheen (z. B. in Basra 638) waren große Lagermoscheen, die exakt dem medinensischen Vorbild entsprachen: Dort befand sich der Wohnsitz des Khalifen bzw. des Statthalters, dort wurde Kriegsrat gehalten, sie dienten als Militärlager, es wurde politisches Asyl gewährt und Recht gesprochen.³³⁰ Diese schon in Medina gesetzte Praxis der Multifunktionalität wird bis heute als Maßstab und Idealmodell jeder Moschee angesehen.

Unter historischen Gesichtspunkten gab es für die Moschee mehrere Vorbilder. Durch die rasche Expansion des Islams wurden zahlreiche bestehende sakrale Bauten bzw. Kultstätten in Besitz genommen und in Moscheen umgewandelt. Hier sind v. a. Synagogen, Kirchen und Klöster, aber auch vorislamische Kultstätten oder zoroastrische Feuertempel zu nennen; daneben dienten aber auch die griechische Agora oder die Tradition des arabischen Hauses als Vorbild.³³¹ All diese Gebäude hatten Einfluss auf die archi-

³²⁸ Siehe zu den unterschiedlichen Traditionen und Überlieferungen RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 12–30.116–125; OMER, *Studies* (2002/2013), 12–14.103–125; JOHNS, *The House of the Prophet* (1999); AYYAD, *House of the Prophet or Mosque of the Prophet* (2013).

³²⁹ Vgl. RASDI, *The Mosque as a Community Center* (2014), 120.

³³⁰ Vgl. JOHNS, *The House of the Prophet* (1999), 110; RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 9f.

³³¹ Zu den vielfältigen Berührungspunkten und Wechselwirkungen zwischen Moscheen und Kirchen in den ersten islamischen Jahrhunderten siehe GUIDETTI,

tektonische Gestaltung und den Stellenwert der Moschee, sodass sich diese aus einem historischen Blickwinkel ganz als ‚Gebäudetyp der Spätantike‘³³² verstehen lässt. Das hatte z. B. auch zur Folge, dass langfristig etliche Gestaltungselemente, wie sie in christlichen Kirchen und Klöstern dieser Zeit anzutreffen sind, in den Moscheebau Einzug hielten (wie Innenhof und Peristyl).³³³ Schon relativ bald nach der Hidschra, wahrscheinlich kurz nach dem Tod des Propheten (gest. 632), spätestens aber am Ende des 7. Jh., waren die Standardmerkmale der Moschee, herausgebildet.³³⁴ Dazu gehören ein oft mit Säulen unterteilter Großraum mit einem Mihrāb oder einer anderen Qibla-Anzeige.

2.6.1.3 Funktionen einer Moschee

Die Funktionen einer Moschee leiten sich von der sog. ‚ewigen‘ Idee einer ebensolchen ab, wie sie in der Prophetenmoschee in Medina etabliert wurde und wie Muhammad sie vorgelebt hat („eternal idea of the mosque“³³⁵). Damit wird eine Moschee im Unterschied zu Kirchengebäuden – aber auch zu Synagogen – nicht in erster Linie als Gebetsort, der zusätzlich noch Sekundärfunktionen aufweist, angesehen,³³⁶ sondern als ein multifunktionaler Komplex, der bisweilen gleichberechtigt Raum zu gottesdienstlichen Handlungen bietet.

Churches Attracting Mosques (2015); PEDERSEN, Art. Masjid (1991), 649f.; JOHNS, The House of the Prophet (1999), 96.

³³² So in Anlehnung an NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike (2010).

³³³ Vgl. JOHNS, The House of the Prophet (1999), 102.

³³⁴ Die Errichtung von Minaretten ist seit dem 10. Jh. belegt. Es entwickelte sich aus verschiedenen Traditionen (Türme des Zoroastrismus, christliche Kirchtürme, antiker Leuchtturm). Mitunter wurde die schlanke hohe Bauform auch als Alif, dem Anfangsbuchstaben von ‚Allah‘, interpretiert. Zur Entwicklung des Minarets und der Bedeutung siehe HILLENBRAND, Art. Manār (2012); zu den verschiedenen Phasen des Moschee-Baus und den unterschiedlichen architektonischen Stilarten siehe ausführlich HILLENBRAND, Islamic Architecture (1994).

³³⁵ RASDI, Rethinking the Mosque (2014), 224.

³³⁶ Siehe hierzu OMER, Studies (2002/2013), 103–125; Rasdi bezweifelt sogar, dass Moscheen allein aufgrund ihrer Funktion als Gebetsort benötigt werden. Vgl. RASDI, Rethinking the Mosque (2014), 211.

(Freitags-)Gebetsraum

Die Moschee dient gottesdienstlichen Handlungen (*ʿIbāda*), v. a. dem täglichen fünfmaligen Ritualgebet (*ṣalāt*).³³⁷ Dieses könne zwar überall ausgeführt werden – erforderlich sei lediglich die rituelle Reinheit (keine Fäkalrückstände, kein Blut und Abstand vom Hausmüll)³³⁸ – doch werde es als besonders verdienstvoll angesehen, wenn dies in einer Moschee und in der Gemeinschaft (*umma*) stattfinde. Am Freitag ist das Gemeinschaftsgebet in der Moschee verpflichtend. Dabei hält ein Imam eine Predigt, ansonsten kann jeder männliche Muslim die Vorsteher-Aufgaben übernehmen. Zu den für das Gebet erforderlichen und unverzichtbaren Einrichtungen gehören lediglich die Ausrichtung nach Mekka sowie aus praktischen Gesichtspunkten Vorrichtungen für die rituellen Waschungen. Neben dem Besuch zu Festen und bestimmten Anlässen werden Moscheen auch zu individuellen religiösen Handlungen aufgesucht, z. B. zur Koran- oder Hadith-Lesung.³³⁹ Die Praxis, dort individuell Zeit in Meditation zu verbringen (Praxis des *Iʿtikāf*), scheint gegenwärtig unterschiedlich bewertet zu werden. Rasdi z. B. weist dies als unislamisch zurück.³⁴⁰

Weitere Funktionen einer Moschee

Diese Multifunktionalität der Moschee geht weit über die synagogale Praxis (als Ort des Studiums und der Lehre) hinaus.³⁴¹ Bereits in der Prophetenmoschee fanden viele soziale und politische sowie karitative Aktivitäten statt. Die Vorstellung, dass diese nichtrituellen Handlungen in den angrenzenden Räumen stattfanden, sei Essam

³³⁷ Vgl. RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 15: „According to Muslim jurists, the five daily prayers must be established by at least two members of the community to absolve the rest of the Muslims in that community from the sin of not performing the congregational prayer.“

³³⁸ Vgl. GHARAIBEH, *Moscheen als sakrale Orte* (2017), 227.

³³⁹ Vgl. RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 24.99f.

³⁴⁰ Vgl. RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 193: „The idea of the mosque or any part of it as a place for personal worship or meditation finds no place in Islam. [...] Individual deeds of devotion to increase one’s faith are best performed at the house which in Islam possess a special kind of sanctity because it can be considered as the second ‚mosque‘ in a Muslim community.“

³⁴¹ Zur Multifunktionalität von Moscheen in den Hadithen vgl. RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 135–137.

Ayyad zufolge nicht immer als zutreffend einzustufen.³⁴² Entgegen dieser ursprünglichen Tradition, alle Funktionen in der Moschee bzw. im Hof der Moschee anzusiedeln (wie Armenspeisung, Übernachtungsmöglichkeit für Pilger), werde heute – so Rasdi und Omer – teilweise eine räumliche Trennung vollzogen. Gegenwärtig wird aber auch, in Anknüpfung an das Ideal der medinensischen Prophetenmoschee, die Multifunktionalität wieder stärker hervorgehoben.

2.6.1.4 Moschee und Öffentlichkeit

„Mosques should occupy as much as possible the central and most strategic locations in villages, neighborhoods, towns and cities. They must be accessible, pleasant and convivial. They must contain as many components and facilities as possible in order to function as vibrant and effective community centers. [...] A mosque is to become so meaningful and useful to its people, furthermore, that every time a person feels that he has nothing to do, or he does not know where to go, he eventually ends up going to his mosque.“³⁴³

Eine Moschee ist von der ursprünglichen Konzeption her und bis heute der multifunktionale Ausgangspunkt und ‚Stützpunkt‘ der Muslime und somit als öffentlicher Bau zu qualifizieren. Wenn zeitgenössische muslimische Entwürfe diese Multifunktionalität des Moscheebaus gegenüber einem bloßen Gebetsort stark machen wollen („community development center“³⁴⁴), dann bedeutet das – systemtheoretisch gesprochen – die funktionale Differenzierung rückgängig zu machen und die Moschee als umfassenden zentralen Ort in allen muslimischen Lebensbereichen – und somit noch breiter in der Öffentlichkeit – zu verankern. Eine Moschee kann als das *amtliche* Gebäude der *umma* angesehen werden, in dem die Qibla ordnungsgemäß berechnet ist und auch die Gebetszeiten oder Festtage

³⁴² Vgl. AYYAD, *House of the Prophet or Mosque of the Prophet* (2013), 309; Rasdi zufolge erfüllen nur die schiitischen Moscheen gegenwärtig das volle Potential der Multifunktionalität aus, vgl. RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 13.

³⁴³ OMER, *Studies* (2002/2013), 136; ähnlich RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 205.

³⁴⁴ OMER, *Studies* (2002/2013), 95.

(wie Ramadan) früher durch Moschee-Astronomen offiziell bekanntgegeben wurden.³⁴⁵ Zudem besteht eine offizielle Pflicht für männliche Muslime, zum Freitagsgebet zu erscheinen. *Sichtbarkeit* kennzeichnet eine Moschee durch Merkmale wie das Minarett oder die Kuppel, die sich im Laufe der Zeit herausgebildet haben. Die Etymologie von Minarett (arab. *manār* ‚Leuchtturm‘) unterstreicht diese Dimension zusätzlich. Damit hängt der *vernehmbare* Gebetsruf des Muezzins zusammen, der durch die Verwendung von Lautsprechern heute wohl so eindringlich vernehmbar ist wie nie zuvor.³⁴⁶ So wird die geistliche Kommunikation vom Inneren des Gebäudes auf das Äußere ausgedehnt. Wie alle Sakralbauten besitzen auch Moscheen keine *intermediäre Neutralität* im öffentlichen Raum. Im Innenraum herrscht eine kaum zu überbietende Gleichförmigkeit, insofern eine gleiche Ausrichtung aller am Gebet Beteiligten besteht.³⁴⁷ Der Zutritt *für alle*, also auch Nicht-Muslime, variiert im Laufe der Geschichte und Orte immer wieder und hängt vom Einfluss der jeweiligen Rechtsschulen ab.³⁴⁸

³⁴⁵ Vgl. PEDERSEN, *Masdjid* (1991), 674. Dabei ist eine starke Verbundenheit mit politischen Amtsträgern (Sultan oder Herrscher als Vorsteher des Freitagsgebets) auszumachen.

³⁴⁶ Vgl. HILLENBRAND, Art. *manār* (1991). Im Zusammenhang der Entstehung des Gebetsrufs berichtet ein Hadith: „The Prophet was in a dilemma as to how to call the people for prayer. It was said to him: ‚Install a banner when a prayer is due, so that when the people see it they tell one another‘. However, he did not like that. Then, he was told about the Jewish shofar, but he did not like that and said ‚It is related to the Jews‘. Then, he was told about the bell, but he did not like that either and said ‚It is related to the Christians‘.“ (ABU DAWUD, 498, zit. nach: AYYAD, *House of the Prophet or Mosque of the Prophet* [2013], 319f.).

³⁴⁷ Zur Rolle der Frau siehe OMER, *Studies* (2002/2013), 129–131; HUGHES, *Muslim Identities*. (2013), 207.

³⁴⁸ Vgl. OMER, *Studies* (2002/2013), 141f.: „There are many divergent opinions on whether a non-Muslim can enter the mosque or not. Almost absolute prohibition is advocated by the Maliki madhab or school of law or fiqh (jurisprudence). Conditional permission is supported by the Shafi'i and Hanbali madhabs. Finally, almost absolute permission is endorsed by the Hanafi madhab. At any rate, the most correct view is that non-Muslims are allowed to enter mosques but under certain conditions. Those conditions revolve around the following matters: that they are given permission beforehand; that their entering is justifiable; that they are acquainted with the dos and don'ts inside the mosque, lest the mosque's purity and sanctity might become violated; and that their whole stay and their activities inside the mosque are overseen by Muslims.“

2.6.2 Die Begriffe ‚Sakralität‘ und ‚Heiligkeit‘

Während mit Hilfe des Begriffs Sakralität bzw. Heiligkeit zwar eine theologische Einordnung von Kirchen und größtenteils auch von Synagogen möglich war, findet sich in der islamischen Tradition diese Begrifflichkeit nicht in gleicher Weise:

- Der Wortstamm von arab. *muqqadas* (Wurzel q-d-s) entspricht dem des hebräischen Begriffs ‚heilig‘ (hebr. *qadosch*).³⁴⁹ Trotz der sprachlichen Nähe scheint aber ein inhaltlicher Unterschied zur jüdisch-christlichen Bedeutung von ‚heilig‘ zu bestehen, da diese Heiligkeit (*muqqadas*) nicht derart intensiv ‚ausstrahlt‘. Vielmehr besteht in theologischer Hinsicht eine stärkere Unterscheidung zwischen Gott und der Welt. *Muqqadas* wird im Koran allein Allah zugeschrieben: „Er ist im absoluten Sinne heilig.“³⁵⁰ Daher ist ‚der Heilige‘ (*al-Quddūs*) der vierte der 99 Namen Gottes. Allerdings wird in einigen Koranversen Orten (20,12) bzw. Ländern (5,21) oder Zeiten eine „relative Heiligkeit“³⁵¹ zugesprochen (vgl. die Bedeutung ‚geheiligt‘, ‚geweiht‘) und diese verweisen auf die Bedeutung der Ereignisse, die dort stattgefunden haben. Dagegen sei es im Islam – so Düzgün – nicht erlaubt, Naturobjekten, Personen, Orten und Zeiträumen „eine echte Heiligkeit“³⁵² zuzuschreiben, wie Gott sie besitzt.
- Eine Kategorie, die z. T. mit der Unterscheidung sakral/heilig und profan korreliert, ist das Begriffspaar *Dīn* (‚Religion‘, ‚Gericht‘, ‚Glaube‘) und *Dunya* (‚Diesseits‘, ‚Welt‘).³⁵³ *Dīn* beschreibt dabei die gesamte göttliche Botschaft (arab. ‚Weg‘, ‚Lebensweise‘; im Koran: ‚Herrschaft‘, ‚gottesdienstliche Handlung‘, ‚natürliche religiöse Veranlagung‘). Gott habe dem Menschen die *Dīn* offenbart, so dass er diese religiösen Prinzipien anerkenne.³⁵⁴ Darunter fällt z. B. auch die religiöse Praxis in der Moschee.
- Das religiös Erlaubte bzw. Verbotene (*ḥalāl* und *ḥarām*) ist von zentraler Bedeutung: *Ḥarām* bezeichnet religiös verbotene Hand-

³⁴⁹ Vgl. hierzu *Abb. 1* (Kap. 1.1.3).

³⁵⁰ DÜZGÜN, Art. Heilig (2013), 318.

³⁵¹ DÜZGÜN, Art. Heilig (2013), 319.

³⁵² DÜZGÜN, Art. Heilig (2013), 319.

³⁵³ Vgl. KALAYCI, Art. Religion/Din (2013), 577.

³⁵⁴ Vgl. KALAYCI, Art. Religion/Din (2013), 577.

lungsweisen (z. B. Lügen, Diebstahl) und ist damit eine der fünf Beurteilungskategorien des islamischen Rechts.³⁵⁵ *Ḥarām* wird aber nicht nur in Bezug auf Handlungsweisen verwendet, sondern auch in Bezug auf materielle Objekte. So wird im Koran die Kaaba in Mekka mehrfach *ḥarām* genannt.³⁵⁶ Es bezeichnet in diesem Sinn das aus religiösen Gründen Unverletzliche, das Beschränkungen und Tabus unterliegt und das insofern heilig ist.³⁵⁷ Das korreliert mit dem Konzept von Sakralität bzw. mit einer möglichen Wortwurzel, abgeleitet von lat. *sancire* (‚begrenzen‘), im Sinne des dem ‚alltäglichen Bereich Entzogenen‘.

- Rechtlich verpflichtend für alle gottesdienstlichen Handlungen und damit auch für den Moscheebesuch sind Vorstellungen von ritueller (kultischer) Reinheit (arab. *ṭahāra*).³⁵⁸ Diese wird auch als maßgeblich für den Zugang zu den drei heiligen Stätten – und zu jeder Moschee angesehen.³⁵⁹
- Die (volksreligiöse) Vorstellung von *baraka* meint die von Gott ausgehende ‚Segenskraft‘, die durch Formen religiöser Praxis (Gebet, Fasten) sowie durch materielle Gegenstände vermittelt wird und Schutz, Kraft und Heilung gewährt. Als besonders ausgeprägt erweist sich Jens Pedersen zufolge die Vorstellung ‚Segen mitzunehmen‘ im Zusammenhang mit der Wallfahrt zu den drei heiligen Stätten, jedoch findet sich diese Auffassung bisweilen auch für Moscheen insgesamt.³⁶⁰

³⁵⁵ Vgl. TÜRCAN, Art. Das religiös Verbotene (2013), 593f.

³⁵⁶ Vgl. Sure 2,144; Sure 17,1 (*al-masǧid al-ḥarām*); Sure 5,97 (*al-bayt al-ḥarām*); der Tempelberg in Jerusalem wird als *al-Ḥarām al-Šarīf* bezeichnet.

³⁵⁷ Siehe auch SCHIMMEL, Zeichen Gottes (1995/2002), 86f.; vgl. hierzu auch *Exkurs 3.8*.

³⁵⁸ Vgl. ÜNAL, Art. Reinheit (2013), 575; eine Ähnlichkeit zu jüdischen Reinheitsvorstellungen ist unverkennbar (siehe Kap. 2.5).

³⁵⁹ Vgl. RASDI, Rethinking the Mosque (2014), 145–151; SCHIMMEL, Zeichen Gottes (1995/2002), 129.

³⁶⁰ Vgl. PEDERSEN, Masdjid (1991), 654. Zahlreiche Beispiele dazu aus der Volksfrömmigkeit (insbesondere bei Grabmoscheen und bei den Schiiten) finden sich bei SCHIMMEL, Zeichen Gottes (1995/2002); dagegen wird diese Vorstellung von Rasdi explizit zurückgewiesen: RASDI, Rethinking the Mosque (2014), 193f.

2.6.3 Theologische Hinweise zur ‚Sakralität‘ bzw. ‚Heiligkeit‘ einer Moschee

Gegenwärtig geht die deutsch- und englischsprachige islamische Theologie der Frage, inwieweit eine Moschee ein sakrales bzw. heiliges Gebäude ist, systematisch nicht intensiver nach. Das Thema ‚heiliger Raum‘ wird im Islam bzw. in den Islamwissenschaften allerdings unter Einbeziehung mystischer Dichtungen und des Volksglaubens, wie dies z. B. Annemarie Schimmel getan hat, diskutiert.³⁶¹ Auf einer praktischen Ebene wird heiliger Raum gegenwärtig bei zahlreichen religiösen Reformern eingegrenzt, indem die in der Volksfrömmigkeit verankerten lokalen ‚Heiligtümer‘, wie Grabmoscheen und andere Orte der lokalen Verehrung, abgerissen werden.³⁶² Als einzige heilige und legitime Orte der Verehrung werden Mekka und Jerusalem angesehen, da diese koranisch verankert sind.³⁶³

Weil Muhammad selbst die erste Moschee in Medina installiert hat, gilt die Legitimität dieser Bauten unangefochten und deren Funktionen stehen außer Zweifel. Die zentrale Frage muslimischer Theologen und Gelehrter lautet deshalb, wie diese Moschee von Muhammad (die ewige Idee einer Moschee) konkret gedacht sowie welche religiöse Praxis damit verbunden war und wie dies heute sachgerecht implementiert werden kann („restoring“ oder „revival“³⁶⁴). Die Überlegungen orientieren sich eng an den Koran- und Hadith-Texten und fragen überwiegend nach dem ‚richtigen‘ Umgang mit Moscheen. Es geht also primär um eine rechtliche und moralische Ordnung.

In diesem Sinne wenden sich Omer und Rasdi gegen Vorstellungen, die Moscheen in ihrer Bedeutung als eine Art ‚Kirchen für Muslime‘ ansehen. Rasdi diagnostiziert eine schon im 19. Jh. beginnende „churchification“³⁶⁵ von Moscheen, welche ihren Charakter als Gebäude der muslimischen Gemeinschaft mit einer Vielzahl von Akti-

³⁶¹ Siehe exemplarisch SCHIMMEL, *Zeichen Gottes* (1995/2002), bes. 76–98; Schimmel interessiert sich insbesondere für die mystische Dimension (v. a. auch des schiitischen Raums).

³⁶² Siehe hierzu STAUTH/SCHIELKE (Hg.), *Dimension of Locality* (2008).

³⁶³ Dabei wird selbst die Legitimität der Verehrung des Prophetengrabes in Medina teilweise kritisiert, insofern es der Alleinverehrung Gottes zu widersprechen scheint. Vgl. DAMREL, Baraka (2013), 20–22.

³⁶⁴ RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 207–224; siehe ebenfalls OMER, *Studies* (2002/2013), 143–148.

³⁶⁵ RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 29.

vitäten völlig vergessen habe. Ursache dafür sei insbesondere der Einfluss westlichen Denkens, sodass Moscheen entgegen ihrem Urbild analog zu christlichen Kirchen allein als Gebetsorte konzipiert werden würden.³⁶⁶ In den Ansätzen von Rasdi und Omer ist zwar immer wieder von ‚sacredness‘ bzw. ‚holiness‘ die Rede, doch muss die unterschiedliche begriffliche Verwendung im arabischen bzw. muslimischen Denken beachtet werden.

Die Annäherung an die theologische Bedeutung einer Moschee eröffnet zunächst ein Spannungsfeld zwischen theologischen Auffassungen, der religiösen Praxis und rechtlichen Vorschriften. Folgende fünf Punkte markieren die Pole dieses Spannungsfeldes:

Die Moschee als Grundgegebenheit des Islam

Oben wurde die Feststellung gemacht, dass Muhammad die erste Moschee in Medina errichtete und in Betrieb nahm. Dies ist zwar einerseits richtig, muss aber wegen einer grundsätzlichen Auffassung des Islams korrigiert werden: Ebenso wenig wie Muhammad als der ‚Erfinder‘ des Islams angesehen wird, ist er der ‚Erfinder‘ des Moscheebaus. Vielmehr wird eine Moschee als etwas zutiefst Islamisches erachtet – man könnte auch sagen als eine anthropologische Notwendigkeit – denn Muhammad stellte die Uroffenbarung, den ewigen Plan der Gott-Mensch-Beziehung, wieder her, wozu auch das Moscheegebäude gehört: „The mosque is as old as man on earth, because the truth (islam) is also as old.“³⁶⁷ Daher hatte nach isla-

³⁶⁶ Vgl. RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 26–30; OMER, *Studies* (2002/2013), 46–58. Der Wunsch nach einer baulichen Rückbesinnung auf den Prototyp jeder Moschee, die Prophetenmoschee in Medina, ist offenbar nicht nur in Malaysia eine bedeutsame Strömung, sondern in zahlreichen islamisch geprägten Ländern. Bereits bei Al-Buhari ist zu lesen: „Anas sagte: ‚Die Menschen werden stolz auf ihre Moscheen sein, sie aber nur noch selten aufsuchen, um dort zu beten!‘“; „Ibn ‚Abbas sagte: ‚Bestimmt werdet ihr eure Moscheen bald so verzieren und dekorieren wie die Juden und Christen!‘“ (AL BUHARI, *Das Gebet*, Nr. 25, Ferchl [1991], 113). Omer geht davon aus, dass es für Moscheen eine typische vom Islam und seinen Prinzipien geleitete Bauform (*tawidic worldview*) gebe. Diese können und sollten daher nicht vom Westen übernommen werden, sondern aus der Vergangenheit wiederbelebt werden. Vgl. OMER, *Studies* (2002/2013), 46f.; OMER, *Understanding Islamic Architecture* (2008), u. a. 505f. Exakt diese Frage nach dem adäquaten Baustil begegnet immer wieder hinsichtlich Sakralbauten. Vgl. hierzu Anm. 110 (Kap. 2.2.3.2.2).

³⁶⁷ OMER, *Studies* (2002/2013), 143.

mischer Auffassung auch jeder Prophet eine Moschee zur Verehrung Gottes, wie z. B. Musa (Mose), Yunus (Jona) oder Nuh (Noah).³⁶⁸ Allerdings sei dieses Wissen und die religiöse Praxis immer wieder verfälscht worden und verlorengegangen (*Ġāhiliya*). Muhammad habe als Siegel der Propheten diese Praxis und das zugehörige Gebäude demnach wiederbegründet.

Die ganze Welt als Moschee

Ein zweiter Punkt scheint diese ‚ewige‘ Bedeutung geradezu zu relativieren: Im Islam sind Schöpfung und Schöpfer – noch stärker als im Christen- und Judentum – strikt voneinander getrennt und unterschieden.³⁶⁹ Deshalb spielen konkrete geografische Orte hier zunächst keine Rolle. Sure 2,115^{Bobzin} lautet: „Gott ist der Osten und der Westen: Wohin ihr euch auch wendet, dort ist Gottes Angesicht.“ In einem Hadith heißt es: „Wo die Gebetsstunde dich erreicht, sollst Du ṣalāt verrichten, und das ist ein Masjid.“³⁷⁰ Die ganze Welt könne daher als Moschee (*masġid*) aufgefasst werden, wo Dschinn (Geistwesen) und Menschen sich vor Allah niederwerfen. Wichtig sei, dass sich der Mensch der göttlichen Ordnung unterwerfe und Gott Ehre erweise.³⁷¹ Das muslimische Ritualgebet soll zwar gemeinschaftlich vollzogen werden, aber muss es nicht zwangsläufig. Daher spricht Mohammad Gharaibeh auch von „flexiblen sakralen Räumen“³⁷² im

³⁶⁸ Vgl. OMER, *Studies* (2002/2013), 89–91; RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 277.

³⁶⁹ Mit dem Begriff *tawḥīd* wird der Glaube an die Einheit Gottes umschrieben, aber daneben auch, dass Allah der alleinige Herr der Schöpfung ist. Vgl. OMER, *The concept of God, man* (2012), 2.

³⁷⁰ MUSLIM, *Masadjid*, B. 1.1, zit. nach: PEDERSEN, *Masdjid* (1991), 424; vgl. auch AL BUHARI, *Das Gebet*, Nr. 18 (Ferchl [1991], 109): „Der Prophet hatte sein Gebet immer da verrichtet, wo er sich gerade befand, wenn die Gebetszeit nahte, auch wenn es eine Schafweide war! Schließlich ordnete er an, daß eine Moschee gebaut werden soll.“

³⁷¹ Vgl. BOUSQUET, Art. ‘*Ibādāt*’ (1971), 647f. Das Gebet (wörtlich: ‚Gott die Ehre erweisen‘, ‚beten‘, aber eben auch ‚Sklave sein‘) ist – vereinfacht ausgedrückt – sowohl eine moralische Verpflichtung als auch eine ontologische Bestimmung. Einige Sufi-Mystiker haben dabei alle materiellen und irdischen Aspekte immer weiter relativiert, indem sie davon gesprochen haben, dass materielle Orte nur Schatten seien, da Gott einen ‚Nicht-Ort‘ (arab. *lā-mākān*) einnehme, da er schließlich überall gegenwärtig ist. Vgl. SCHIMMEL, *Sacred Georaphy* (1991), 165.

³⁷² GHARAIBEH, *Moscheen als sakrale Orte* (2017), 227 (in Anlehnung an Petra

Islam, so dass eine Moschee letztlich als entbehrlich angesehen werden könne. Zugleich findet sich im Zusammenhang mit der Moschee die unsichere Überlieferung, dass jeder Ort als ‚Moschee‘ angesehen werden könne, an dem einmal ein Muslim gebetet habe.³⁷³

Die hohe Wertschätzung der Moschee in der islamischen Tradition

Gleichwohl ist zu bedenken, dass Muhammad selbst die Gebetspraxis in einer Moschee eingeführt bzw. wiederbegründet hat. Daher wird die Moschee in Hadithen, Inschriften und alltagssprachlich – als Ehrbezeichnung und nicht als systematisch-theologische Aussage – als *bayt Allāh*³⁷⁴ (‚Haus Gottes‘), *bayt ḥarām* oder *bayt maqdis* (‚heiliges Haus‘), „die Moschee Gottes“³⁷⁵ oder „Gotteshaus“³⁷⁶ bezeichnet. Zugleich finden sich in den Hadithen und in der islamischen Tradition zahlreiche Hinweise auf die hohe Bedeutung der Moschee: Das Ritualgebet in einer Moschee wird als besonders verdienstvoll erachtet (20- bis 25-mal verdienstvoller als außerhalb einer Moschee).³⁷⁷ Es gibt sogar Hadithe, die das private Freitagsgebet verurteilen.³⁷⁸ Bei Al-Buhari ist zu lesen, dass selbst der Aufenthalt in der Moschee herausgehoben ist: „[S]olange ihr euch an der Stätte des Gebetes aufhaltet und nicht unrein seid, rufen die Engel Gott für euch an.“³⁷⁹ Der Bau bzw. das Stiften einer Moschee wird als sehr ehren- und anerkennungswert erachtet: „Wer eine Moschee baut, dem wird Gott im

Kuppinger). Beispielsweise dient der Hof als adäquater Moschee-Ersatz, wenn die Moschee repariert wird. Vgl. TURNER, *From Temple* (1979), 273.

³⁷³ Vgl. SCHÖCH, *Umnutzung von Kirchen* (2004), 60; dieses ‚Gerücht‘ geht vermutlich zurück auf den Khalifen Omar im Zusammenhang mit der Grabeskirche. Vgl. SAHAS, *The Face to Face Encounter* (2006), 38–41; bei Spahic Omer oder Muhammad Rasdi konnte allerdings dafür kein Beleg gefunden werden.

³⁷⁴ OMER, *Studies* (2002/2013), 143; PEDERSEN, *Masdjid* (1991), 654; RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 21f.

³⁷⁵ AL BUHARI, *Das Gebet*, Nr. 26 (Ferchl [1991], 114).

³⁷⁶ Siehe *Moschee. Das Islamische Gotteshaus* (Internetauftritt DITIB).

³⁷⁷ Vgl. PEDERSEN, *Art. Masdjid* (1991), 655.

³⁷⁸ Vgl. AYYAD, *House of the Prophet or the Mosque of the Prophet* (2013), 323 (unter Berufung auf Al-Buhari). Dabei ist allerdings nicht unbedingt das Gebäude selbst im Fokus, sondern die darin versammelte muslimische Gemeinschaft. Vgl. auch RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 25.

³⁷⁹ Berichtet von Abu Huraira, in AL BUHARI, *Der Gebetsruf*, Nr. 16 (Ferchl [1991], 142).

Paradies ein ähnliches Bauwerk errichten.³⁸⁰ Die Wertschätzung drückt sich auch in den zahlreichen Ornamenten und in den kunstvoll angebrachten Kalligrafien aus dem Koran aus.³⁸¹

Nutzungs- bzw. Reinheitsvorschriften

In Moscheen gelten Riten bzw. Vorschriften, die diese von anderen Gebäuden unterscheiden. Dazu gehört z. B. die (seit dem 8. Jh. belegte) Pflicht, beim Betreten einer Moschee die Schuhe abzulegen und der Brauch, das sog. Begrüßungsgebet (*tahiyat al-masǧid*) zu sprechen.³⁸² Die alle Gläubigen betreffende Vorschrift, sich vor dem Gebet durch Waschungen zu reinigen, soll die innere Reinheit zum Ausdruck bringen.³⁸³ Rasdi schreibt dazu: „The community mosque in Islam is considered as sacred only in so far as its existence created certain prohibitions and rituals. The sanctity of the mosque is related directly to the prohibition of the presence of menstruating women and persons of major defilement, the performance of *i'tikaf* and the performance of the *Tahiyah al-Masjid*. [...] The rituals exist because the mosque existed.“³⁸⁴ Die ‚Heiligkeit‘ einer Moschee wird folglich nicht durch diese Riten performativ konstituiert, sondern es handelt sich um die mit der ewigen Idee einer Moschee verbundenen Gepflogenheiten.

‚Gerichtete Sakralität‘

Beim Blick auf die religiöse Praxis in einer Moschee und deren Einrichtungsgegenstände wird ersichtlich, dass in Moscheen – im

³⁸⁰ AL BUHARI (1991), Das Gebet, Nr. 27 (Ferchl [1991], 115); vgl. auch SCHIMMEL, Zeichen Gottes (1995/2002), 81: „Deswegen meint die Volksfrömmigkeit, daß eine Moschee einem Rettungsboot ähnele oder, noch phantasievoller, daß sie einst am Jüngsten Tag in ein weißes Kamel verwandelt wird, das den Erbauer über die Sirat-Brücke trägt.“

³⁸¹ Siehe hierzu ausführlich THACKSTON, The role of calligraphy (1994), bes. 43.

³⁸² Vgl. RASDI, Rethinking the Mosque (2014), 162.

³⁸³ Zu weiteren Hadith-Belegen zur Wertschätzung der Moschee siehe OMER, Studies (2002/2013), 68f.; zur rituellen Reinigung siehe RASDI, Rethinking the Mosque (2014), 145–151. In den deutschen türkisch-sunnitischen Moscheegemeinden scheint es allerdings nur relativ wenige Moscheen zu geben, die den Eintritt der Frauen verbieten oder reglementieren.

³⁸⁴ RASDI, Rethinking the Mosque (2014), 219. Dabei ist jedoch eine sprachliche Unschärfe nicht auszuschließen, da der Autor auf Englisch schreibt, und dabei zwischen ‚sacred‘ und ‚sanctity‘ nicht weiter differenziert.

Unterschied zu Kirchen und Synagogen – für gewöhnlich keine spezifischen materiellen Ausstattungsstücke oder Instrumente erforderlich sind: Weder ein Koran noch eine Predigtkanzel (*minbar*) oder eine Loge für den Herrscher (*maqṣūra*) sind ein maßgeblicher oder unverzichtbarer Bestandteil einer Moschee.³⁸⁵ Das Einzige, was gleichermaßen jedes Ritualgebet und jede Moschee, vom kleinsten Gebetsraum bis hin zur größten Freitagsmoschee gleich welcher islamischen Strömung kennzeichnet, ist die Qibla, die Ausrichtung nach Mekka, die im Mihrāb angezeigt wird.³⁸⁶ Dies kann als das entscheidende Kriterium einer Moschee bzw. einer jeden muslimischen Gebetsstätte bestimmt werden. Deshalb spricht DITIB-Deutschland in ihrem Internetauftritt auch von einer Moschee als „Zweigstelle des Gotteshauses in Mekka, der Kaaba“³⁸⁷. Daher scheint es erforderlich zu klären, welche theologische Bedeutung Mekka, die Kaaba und die Ausrichtung darauf haben.

(1) Die zentrale Stellung der Kaaba in Mekka und der Qibla

Einigen muslimischen Traditionen zufolge gab es die Kaaba (wörtlich ‚Würfel‘) schon vor der Erschaffung der Welt, da sie auf der Weltachse liege und das Fundament des gesamten Kosmos bilde.³⁸⁸ Sie sei jenes Heiligtum gewesen, an dem die Engel beteten. Nach Erschaffung der Welt habe Adam (der erste Mensch und Prophet) zusammen mit Set die Kaaba als erstes Gotteshaus auf Erden aufgebaut.³⁸⁹ Während der Sintflut wurde einigen Traditionen zufolge die Kaaba in den Him-

³⁸⁵ Vgl. PEDERSEN, *Masdjid* (1991), 663f. In vielen Moscheen hat der Koran einen speziellen Platz (*kursi*). Ein Predigtstuhl ist ein meist dreistufiges Podest und Kennzeichen der Freitagsmoscheen. Vgl. FINSTER, *Moschee* (1992), 189.

³⁸⁶ Einige Strömungen, wie die Ismailiten, haben in ihren Moscheen keine Ausrichtung nach Mekka, dafür oft ein Bild ihres Anführers Aga Khan an der Stelle des Mihrābs. Vgl. TURNER, *From Temple* (1979), 275. – Wenn Schiiten beim Gebet oft noch zusätzlich einen Gebetsstein mit einem eingravierten kleinen Kerbel-Modell (dem Grabort Imam-Husains) auf den Boden legen, erfährt die Qibla eine Erweiterung durch ein schiitisches Proprium. Vgl. hierzu SCHIMMEL, *Sacred Geography* (1991), 164.

³⁸⁷ *Moschee. Das Islamische Gotteshaus* (Internetauftritt DITIB).

³⁸⁸ Siehe hierzu: SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes* (1995/2002), 24; SCHIMMEL, *Sacred Geography* (1991), 164f.

³⁸⁹ Vgl. ÜNAL, *Art. Kaaba* (2013), 391; 40 Jahre später errichtete Adam oder seine Nachkommen einen zweiten Gebetsort in Jerusalem. Vgl. FUSS, *Jerusalem* (2012), 223; OMER, *Studies* (2002/2013), 76.

mel erhoben, wo Nuhs Schiff sie umkreiste.³⁹⁰ Der Koran berichtet davon, dass Ibrahim und Ismael die Kaaba auf den alten Grundmauern (wieder-)errichteten bzw. wieder in Stand setzten (Sure 2,127; 3,96).³⁹¹ Einige Hadithe berichten auch von Pilgerfahrten der Propheten Musa sowie Yunus zur Kaaba.³⁹² Zum Zeitpunkt des Auftretens Muhammads habe sie – gemäß der islamischen Überlieferung – als regionales Wallfahrtszentrum polytheistischer Lokalgottheiten fungiert, welches Muhammad ‚gereinigt‘ bzw. dem ursprünglichen – von Gott gedachten – Zweck zugeführt habe: der alleinigen Verehrung Allahs.³⁹³ Hier zeigt sich ein Grundzug des Islams: Er versteht sich nicht als eine neu gegründete Religion. Vielmehr sei es Muhammads Auftrag als ‚Siegel der Propheten‘ (*ḥātam an-nabīyīn*, vgl. Sure 33,40) gewesen, den ursprünglichen Zustand des Glaubens an Gott wiederherzustellen und Verfälschungen der wahren Botschaft zu beseitigen.³⁹⁴ Die zuvor genannte Sichtweise, dass die ganze Welt gleichermaßen als Gebetsort dienen kann, wird mit der Kaaba also eingeschränkt. Unterdessen ist sie auch der einzige Ort, der von allen islamischen Strömungen als ‚heilig‘ (*muqqadas* bzw. *ḥarām*) angesehen wird.³⁹⁵

(2) *Qibla*

Wie die Gründungsmythen deutlich machen, offenbarte Allah an der Kaaba von Mekka immer wieder – seit der Erschaffung der Welt bis zur letztgültigen Offenbarung – wie er sich das Verhältnis

³⁹⁰ Vgl. SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes* (1995/2002), 87.

³⁹¹ Vgl. ÜNAL, Art. Kaaba (2013), 391.

³⁹² Vgl. OMER, *Studies* (2002/2013), 76.

³⁹³ Zu einer islamischen Interpretation der Kaaba vom vorislamischen Heiligtum zum muslimischen Zentrum unter Berufung auf die Hadithe siehe RASDI, *The Mosque as a Community Center* (2014), 114–118.

³⁹⁴ Siehe auch OMER, *Studies* (2002/2013), 70–82; ähnlich wurde der Felsendom in Jerusalem als Wiederherstellung der Moschee Davids und Salomos verstanden. Vgl. FUSS, *Jerusalem* (2012), 260.

³⁹⁵ ‚Heilige Orte‘ gibt es im Islam drei: Mekka, Medina und Jerusalem. Hier zeigt sich das islamische Spezifikum: Auf den ersten Blick könnte man diese Verehrung als ‚unislamisch‘ erachten, da Gott überall anzutreffen ist, andererseits ist es auch wiederum typisch islamisch, da diese Praxis im Koran als notwendig offenbart wurde. Die Prophetenmoschee in Medina und Jerusalem nehmen dabei Sonderrollen ein. Schiiten verehren neben diesen drei heiligen Stätten noch die Grabstätten der Imame Ali (Nadschaf) und Hussain (Kerbela). Vgl. SCHIMMEL, *Sacred Geography* (1991), 168f.

zwischen sich und den Menschen ursprünglich vorgestellt hatte. An diesem Ort wird also deutlich, was Muslim-Sein idealerweise ausmacht (Gott–Mensch, Mensch–*umma*). Darum wird zum einen die Wallfahrt an diesen Ort als eine Pflicht für jeden Muslim erachtet,³⁹⁶ zum anderen werden alle Gebete auf diesen Ort ausgerichtet. Dieser Gebetsrichtung kommt dabei eine gänzlich andere Qualität zu als etwa der Ostung christlicher Kirchen: Die Ausrichtung aller Gebete (bei denen selbst die Zehen in Richtung Mekka weisen sollen), – aber auch des Schlafplatzes und anderer Rituale (Bestattung) – auf die Kaaba wird als der Wunsch angesehen, sich in das richtige, von Gott gewollte Verhältnis zu stellen (‚Zweigstelle des Gotteshauses in Mekka‘).³⁹⁷ Raumsoziologisch ist die Kaaba folglich implizit in allen Räumen (idealerweise) einbezogen. Wie wichtig die Qibla für die Moschee ist, zeigt sich nicht nur daran, dass sie Gegenstand der Offenbarung an Muhammad ist, sondern auch an den vielen Legenden über Moscheen, in denen die Qibla nicht ganz korrekt ausgerichtet war und auf wundersame Weise, z. B. über Nacht, in die richtige Richtung versetzt wurde.³⁹⁸ Als Vorzug einer Moschee erweist es sich also, dass die Qibla richtig und ordnungsgemäß berechnet ist.³⁹⁹ Zur Verdeutlichung gibt es in der Qibla-Wand eine meist durch eine

³⁹⁶ Die Pilgerfahrt nach Mekka (Haddsch) ist eine der fünf Säulen des Islam und gemäß dem Koran obligatorisch. Vgl. AL BUHARI, *Die Wallfahrt*, Nr. 1 (Ferchl [1991], 201); SCHIMMEL, *Sacred Geography* (1991), 164f.

³⁹⁷ Vgl. OMER, *Studies* (2002/2013), 267; Daher wird die Qibla-Wand in der Volksfrömmigkeit auch geehrt, indem z. B. vor ihr Rosenwasser geträufelt, Safran gestreut oder Weihrauch entzündet wird. Vgl. AYYAD, *House of the Prophet or the Mosque of the Prophet* (2013), 292. Umgekehrt soll die Qibla in Ehren gehalten werden, da z. B. der Prophet warnte, in Richtung der Qibla zu spucken. Vgl. ebd., 306; auch AL BUHARI, *Die Gebetszeiten*, Nr. 5 (Ferchl [1991], 125); zu weiteren Hinweisen siehe OMER, *Studies* (2002/2013), 269.

³⁹⁸ Vgl. weitere Beispiele bei SCHIMMEL, *Sacred Geography* (1991), 164.

³⁹⁹ Die Qibla wurde auch in der Hagia Sophia realisiert, die zunächst als Innbegriff eines christlichen Gotteshauses galt und später zum Innbegriff einer osmanischen Moschee wurde. Von Anfang an war die Apsis der Kirche nicht geostet, sondern nach Jerusalem gerichtet. Dadurch konnte die Abweichung zur Qibla mühelos hergestellt werden, ohne die Ausrichtung des Baues zu beeinflussen. Einer muslimischen Tradition nach soll schon den Architekten Justinians ‚eingegeben‘ gewesen sein, dass sie eigentlich eine Moschee errichteten. Verantwortlich dafür sei die im islamischen Volksglauben verbreitete Gestalt des ‚Khidr‘. Vgl. FRANKE, *Khidr in Istanbul* (2004), 41f.

runde nischenartige Einbuchtung besonders markierte Stelle – den *mīhrāb*. Durch Schnitzereien, Steinarbeiten, Ornamente, kalligrafische Züge, Kacheln und eine oft spezielle Farbsymbolik ist der *Mīhrāb* innerhalb einer Moschee als zentraler Ort gekennzeichnet.⁴⁰⁰ Schon in der Prophetenmoschee in Medina markierte ein Stein in der Mitte der Qibla-Wand die Richtung Mekkas. Wenn der Prophet auf freiem Felde oder in der Wüste war und die Qibla bestimmen wollte, soll sein Sklave Bilal einen Speer vor ihn in den Sand gestoßen haben, der die Richtung nach Mekka anzeigte (etymologisch *mīhrāb* von arab. *ḥarba* ‚Lanze‘).⁴⁰¹ Angesichts dieser beinahe legalistisch-technokratisch anmutenden einzuhaltenden Qibla-Richtung gab es aber immer auch Strömungen im Islam, die diese Vorschrift mystisch gedeutet haben.⁴⁰²

(3) *Der Mīhrāb*

Als einziger materieller Ausstattungsgegenstand innerhalb einer Moschee nimmt der *Mīhrāb* eine Sonderstellung ein. Mit dem Blick auf die religiöse Praxis wird besonders von westlichen Islamwissenschaftlern und Kunsthistorikern immer wieder spekuliert, ob diese Gebetsnische noch eine eigenständige Bedeutung haben könnte, die über die bloße Qibla-Anzeige hinausgeht.⁴⁰³ (1) Der *Mīhrāb* könnte als vorderster Ort der Moschee zugleich jene Stelle bezeichnen, die Muhammad bei Gebeten eingenommen habe.⁴⁰⁴ Im Volksglauben wird dieser freie Platz im *Mīhrāb* z. T. mit Muhammad assoziiert oder aber mit der Präsenz Allahs,⁴⁰⁵ wie dort befindliche Kalligrafien mit den Namen ‚Muhammad‘ und ‚Allah‘⁴⁰⁶ zeigen – bei Schiiten zu-

⁴⁰⁰ Vgl. OMER, *Studies* (2002/2013), 178–189.

⁴⁰¹ Siehe ausführlich PAPADOPOULOU, *Le mīhrāb* (1988).

⁴⁰² Siehe zu diesen mystischen Traditionen ausführlich SCHIMMEL, *Sacred Geography* (1991); SCHIMMEL, *Zeichen Gottes* (1995/2002).

⁴⁰³ Siehe hierzu die Beiträge in PAPADOPOULOU (Hg.), *Le mīhrāb* (1988); siehe auch SCHIMMEL, *Zeichen Gottes* (1995/2002), z. B. 79.116; SCHULLER, *Verborgene Moschee* (2014), 65f. – Architektonisch sind zahlreiche sakral aufgeladene Parallelen zum *Mīhrāb* in der spätantiken Architektur auszumachen, wie Apsiden christlicher Kirchen, der jüdische Toraschrein, altorientalische oder hellenistische Nischen, in denen sich z. B. Statuen befanden.

⁴⁰⁴ Vgl. PAPADOPOULOU, *Le mīhrāb* (1988), 10.

⁴⁰⁵ Vgl. SCHULLER, *Verborgene Moschee* (2014), 66.

⁴⁰⁶ Vgl. PAPADOPOULOU, *Le mīhrāb* (1988), 10.

dem oft die Namen der zwölf Imame.⁴⁰⁷ (2) Auf diese volksreligiöse Vorstellung der Präsenz Allahs im Miḥrāb deutet auch der Brauch, dort eine Lampe anzubringen, welche diese Präsenz verdeutlicht. Als Begründung dafür wird der besonders im Sufismus wirkungsvolle sog. Lichtvers (Sure 24,35) angeführt,⁴⁰⁸ eine der wenigen Stellen im Koran, in denen Gott in einen Vergleich einbezogen wird und die somit als eine symbolische Vermittlung interpretiert werden könnte.⁴⁰⁹ (3) Der Miḥrāb gleicht in seiner Gestaltung oft einem Tor bzw. Scheintor.⁴¹⁰ So wird spekuliert, inwieweit auch das Motiv eines eschatologischen Paradies-Zeichens verbunden sein könnte, wie dies Konnotationen im schiitischen Islam nahelegen, wo vielfach die gesamte Moschee mit blau-grün-türkisen Kacheln ausgeschmückt wird.⁴¹¹

Rasdi und Omer beobachten ebenfalls die im zeitlichen Verlauf immer weiter zunehmende Wertschätzung des Miḥrābs. Beide verurteilen diese jedoch ausdrücklich. Denn erforderlich sei wie bei der Prophetenmoschee in Medina lediglich eine Qibla-Anzeige – mehr nicht.⁴¹² Wenngleich keiner dieser Punkte – mangels islamisch-theologischer Reflexion – weiter ausgeführt werden kann, ist doch ersichtlich, dass der Miḥrāb sowohl baulich als auch von der Frömmigkeitspraxis her der bedeutsamste Ort innerhalb der Moschee ist und die gesamte Raumanordnung diktiert.⁴¹³

2.6.4 Resümee

Im Unterschied zu Kirchen und Synagogen gehen Moscheen auf den Religionsstifter selbst zurück. Somit geht es den einbezogenen Autoren um die adäquate Weiterführung der von Muhammad wieder-

⁴⁰⁷ Vgl. THACKSTON, *The role of calligraphy* (1994), 47.

⁴⁰⁸ Siehe PAPADOPOULO, *Le mihrāb* (1988), 15; vgl. Sure 24,35^{Bobzin}: „Gott ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist einer Nische gleich, in welcher eine Leuchte steht. Die Leuchte ist in einem Glas, das Glas gleicht einem funkelnden Gestirn [...]“.

⁴⁰⁹ Vgl. auch SCHIMMEL, *Zeichen Gottes* (1995/2002), 79.

⁴¹⁰ Vgl. SCHIMMEL, *Zeichen Gottes* (1995/2002), 116.

⁴¹¹ Vgl. PAPADOPOULO, *Le mihrāb* (1988), 16.

⁴¹² Vgl. RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 256; OMER, *Studies* (2002/2013), 187.

⁴¹³ Vgl. FEHÉRVÁRI, *Miḥrāb* (1993), 7; siehe ausführlich PAPADOPOULO, *Le mihrāb* (1988).

begründeten Praxis und Implementierung der Moschee.⁴¹⁴ Die ‚Sakralität‘ bzw. die Theologie des Moscheebaus lässt sich in dem skizzierten Spannungsfeld aus fünf Polen verorten: der ewigen Idee der Moschee; der ganzen Welt als Moschee, der Hochachtung der Moschee; der Reinheitsvorschriften und der Qibla. Dabei gilt es näher herauszuarbeiten, welche Dimensionen eher sekundäre Elemente sind, die diese Sakralität nur unterstreichen und fördern. Da der Verfasser kein muslimischer, sondern katholischer Theologe ist, will er hier keine Spekulationen anzustellen. Die Bedeutung von Moscheen in einer säkularen Gesellschaft wird innerislamisch – soweit es hier ersichtlich wurde – momentan nicht diskutiert. Sehr wohl aber wird die Zeichenfunktion und damit die Bedeutung der Moschee für den öffentlichen Raum wahrgenommen und damit die Bedeutung der Moschee für den gegenwärtigen Lebensstil der Muslime.⁴¹⁵ Dabei wird insbesondere untersucht, welche Architekturform für Moscheen heute angemessen bzw. legitim ist.

2.7 Resümee: Kirche – Synagoge – Moschee

Die Frage nach dem theologischen Stellenwert von Kirchengebäuden, Synagogen und Moscheen führt unmittelbar zum Selbstverständnis und zu den Kernelementen der jeweiligen Religion bzw. Konfession. In der Theologie der Bauten zeigen sich die Verständnisweisen von Offenbarung, Auffassungen zum Wirken bzw. zur ‚Zugänglichkeit‘ Gottes in der Welt und Dimensionen religiöser Praxis.

Begriffe

Während es für den jüdischen Sakralbau eine Vielzahl an Bezeichnungen gibt und für den islamischen eine offizielle und eine alltags-sprachliche Verwendung (*Moschee* und *ğāmi‘*), sind für das Kirchengebäude im Wesentlichen zwei Bezeichnungen (*Kirche*, *ekklesia*)

⁴¹⁴ Rasdi kommt nach Darlegung der Koran- und Hadith-Passagen zu dem Schluss: „The only conclusion that can be suggested from above discussion is that the idea of the mosque seems to be entirely different than the idea of churches or any other house of worship built at that time.“ (RASDI, *Rethinking the Mosque* [2014], 135).

⁴¹⁵ Siehe hierzu RASDI, *Rethinking the Mosque* (2014), 228–241.

relevant. Die Kirche ist dabei als einziges Gebäude namensgleich mit der religiösen Gemeinschaft, was auf die zentrale Bedeutung und das Selbstverständnis dieses Gebäudes hinweist.

Funktion

Funktional betrachtet steht bei allen drei Bauten die religiöse Praxis im Mittelpunkt. Theologisch ist dies in erster Linie für Kirchengebäude zutreffend, in abgeschwächter Form auch für die Synagoge, wobei hier das Studium (Lehrhaus) ebenfalls bedeutsam ist. Die Moschee hingegen war vom Religionsstifter selbst als multifunktionales Gebäude intendiert, und die hier einbezogenen islamischen Autoren legen großen Wert darauf, aus der Moschee keine Kirche (*churchification*) zu machen. Obgleich auch Kirchengebäude weiteren Zwecken dienen können, zeigt dies, dass es ein christliches Proprium darstellt, einen Raum, der für gottesdienstliche Handlungen bestimmt ist, stärker von anderen Handlungen zu unterscheiden.

Historische Verbindungslinien

Historisch gesehen erweist sich die Synagoge als ältester Sakralbau – zunächst komplementär – später ersatzweise zum Jerusalemer Tempel. Das Kirchengebäude knüpft als Versammlung zum Gebet und zum Hören der Schrift an die Synagoge an. Ebensowenig wie die Synagoge im jüdischen Kanon etabliert ist, ist es das Kirchengebäude im christlichen. Im Islam hingegen wird die Moschee als von Muhammad selbst (wieder-)eingeführt erachtet und ist koranisch verankert. Ideengeschichtlich könnte die Synagoge als ältere Schwester des Kirchengebäudes angesehen werden. Synagoge und Kirche stehen wiederum zusammen mit weiteren Traditionen in ‚Patenschaft‘ zur Moschee.

Öffentlichkeit

Eine Gemeinsamkeit aller drei Bauten ist die Versammlungsdimension, die bereits begrifflich in den Bezeichnungen enthalten ist (*Synagoge*, *ekklesia*, *ḡāmi‘*). Die öffentliche Versammlung als primärer Zweck eines religiösen Baus kann religionsgeschichtlich als ein Novum angesehen werden, das in dieser Form weder in antik-römischen noch in vedischen Religionen zutage tritt.⁴¹⁶ In den Bauten der drei mono-

⁴¹⁶ Vgl. TURNER, From Temple (1979), 153.

theistischen Religionen findet hingegen eine mindestens wöchentliche religiöse Praxis aller Mitglieder statt, deren Beteiligung vorgeschrieben ist bzw. erwartet wird. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass es Teilbereiche der Bauten gibt, die nur bestimmten Personen oder nur nach Beachtung ritueller Reinheitsvorschriften zugänglich sind. Die Entfaltung jeweils eigenständiger baulicher Qualitäten und Traditionen ging schon immer mit der Möglichkeit der Präsenz der Bauten im öffentlichen Raum einher. Im Christentum geschah dies mit Kaiser Konstantin, im Islam relativ zeitnah nach dessen Entstehung, und im Judentum – nach der anfänglichen Etablierung in der Spätantike und von Ausnahmen abgesehen – in Deutschland erst im 19. Jh. Neben dieser Versammlungsdimension stellt sich die Frage, wer darin eingeschlossen ist: In christlichen Kirchen und den meisten Moscheen ist ein freier Zugang, z. B. auch für Touristen, möglich. Synagogen hingegen sind in Deutschland oft – aus Sicherheitsgründen – begrenzt zugänglich. Eine diskursive Dimension eröffnet sich im Hören des Wortes, in einer Predigt, die alle Religionen praktizieren, und im gemeinsamen Beten, was Unterschiede zunächst ‚neutralisiert‘ bzw. neu ordnet. Die Öffentlichkeitsdimension wird so in unterschiedlicher Intensität der Logik der Sakralität unterstellt.

Raum

Eine raumsoziologische Betrachtung (Menschen, Handlungen, soziale Güter) von Kirche, Synagoge und Moschee zeigt, dass das wichtigste Kriterium gottesdienstlicher Praxis die jeweils versammelten Menschen sind. Zugleich zeigt sich, dass das Zentrum des gottesdienstlichen Raums jeweils auf den Kern der entsprechenden Religion verweist: Für den synagogalen Gottesdienst bedarf es stets der Schriftrollen. In der katholischen Messfeier z. B. stehen besonders der Altar und Ambo im Mittelpunkt, wobei letztlich nur Brot und Wein unabdingbar sind; als relativ notwendig erweisen sich aber auch die Bibel sowie die liturgischen Bücher. Demgegenüber steht in vielen protestantischen Kirchen oft die Kanzel im Mittelpunkt. Im orthodoxen Christentum sind ferner Reliquien erforderlich (vgl. Antimension). Stattdessen ist im Islam lediglich eine Richtungsangabe nach Mekka unerlässlich. Genau diese Güter stehen auch im Fokus der jeweiligen Einweihungshandlungen bzw. Indienstnahmen (Synagoge: Übertragung der Torahrolle; Christentum: Kirchweihe mit erster Eucharistiefeier; Islam: Ritualgebet).

Materialität

In den theologischen Ansätzen aller drei monotheistischen Religionen ist eine Zurückhaltung festzustellen, was eine übermäßige theologische Wertschätzung der Bauten betrifft. Daher wird jeweils unterschiedlich darauf verwiesen, dass es sich nicht um den Wohnort Gottes handelt, sondern diese Gebäude jeweils nur auf ihn ausgerichtet sind. Im Unterschied zu polytheistisch-paganen Religionen bildet theologisch keine Statue oder ein Bild das Zentrum, sondern der je unsichtbar ‚Heilige‘. Während die Bildlosigkeit im Judentum und Islam streng eingehalten wird, wird diese im Christentum – zumindest von Katholiken und Orthodoxen – durch die Inkarnation als relativiert angesehen, wodurch eine Vermittlung geistiger Gehalte durch das Materielle (Sakralität, Sakramentalität, Symbolizität) ausgeprägt ist und z. B. der Altar einer katholischen Kirche Christus repräsentiert.

In dieser Betrachtung kommt als religionsgeschichtliches Novum des Kirchengebäudes die Verbindung zu Gräbern, Toten und Reliquien zum Vorschein. Im Judentum gelten Gräber als unrein und sind fast immer von der Synagoge getrennt. Im Islam ist zwar die Verehrung von Grabmoscheen in der Volksfrömmigkeit verbreitet, doch höchst umstritten und das Ritualgebet soll nicht an Friedhöfen vollzogen werden.⁴¹⁷ Katholische und orthodoxe Kirchen haben dagegen traditionell in bzw. bei jedem Altar Reliquien eingelassen. Damit macht das Christentum Ernst mit dem Glauben an Tod und Auferstehung Jesu.

Sakralität

Erstens: ‚Heiligkeit‘ wird im Judentum, Christentum und Islam als Attribut Gottes erachtet; materielle Gegenstände besitzen diese Heiligkeit nur in einem davon abgeleiteten Sinn. Das beinhaltet auch, dass Gott nie als exklusiv an den Ort einer Kirche, Synagoge oder Moschee gebunden gedacht ist, wenngleich er dort – vereinfacht gesagt – im besonderen Maße anzutreffen ist.

Zweitens: Da weder in der Kirche noch in der Synagoge oder Moschee Gott als wohnhaft anwesend aufgefasst wird, sind es die versammelten Menschen, die in der religiösen Praxis eine Beziehung

⁴¹⁷ Vgl. AL-BUHARI, Das Gebet, Nr. 18 (Ferchl [1991], 108–110); OMER, Studies (2002/2013), 139.

zum ‚Heiligen‘ herstellen. Während im christlichen Gottesdienst der Heilige selbst gegenwärtig ist, wird die Gegenwart Gottes im Judentum im Modus der Erinnerung und der *Schekinah* ausgesagt. Im Islam ist diese Ausrichtung auf das Heilige individuell verankert, wobei sie im Ritualgebet gemeinschaftlich begangen wird. Dabei steht dieser Bezug zum Heiligen – in allen drei monotheistischen Religionen unterschiedlich – mit der Dimension des Hauses in Zusammenhang: die Synagoge als *Haus des Gebets* und *Haus des Studiums*, das Kirchengebäude als *domus Dei* bzw. *domus ecclesiae* und die Moschee im Ursprung als *Haus des Propheten*.

Drittens: Alle drei monotheistischen Sakralbauten stehen im Zusammenhang mit einem intrinsisch-ontologisch heiligen ‚Ort‘: Das Judentum mit der Einwohnung Gottes (*Inhabitation*) auf dem Tempelberg; das Christentum mit der *Inkarnation* Gottes in Jesus Christus und der Islam mit der Kaaba in Mekka, dem von Gott ausgewählten (*Election*) heiligsten Ort der Welt. Die Synagoge wird als Ersatz für den Jerusalemer Tempel angesehen, im Kirchengebäude wird Jesus Christus bzw. sein Körper als ‚neuer Tempel‘ (vgl. Joh 2,19–21) repräsentiert und vergegenwärtigt; die Moschee ist auf den in der islamischen Tradition heiligsten Ort der Welt, die Kaaba, ausgerichtet. Dabei wird auch die bedeutsame Rolle des Jerusalemer Tempels in allen drei monotheistischen Religionen verständlich: im Judentum als wiederzuerrichtender heiligster Ort, in Jesus Christus als Erfüllung des Jerusalemer Tempels (‚neuer Tempel‘) und in der ideengeschichtlichen Übertragung zahlreicher alttestamentlicher (aber auch christlicher) Tempeltraditionen auf die Kaaba.

Viertens: In jedem der monotheistischen Sakralbauten lässt sich ein theologisches Spannungsfeld ausmachen, in dem das Gebäude verortet werden kann. Vereinfacht gesagt geht es stets um die Frage, ob dem Gebäude mehr oder weniger theologische Bedeutung zugemessen wird: beim Kirchengebäude liegt dies zwischen *domus Dei* und *domus ecclesiae*; bei der Synagoge zwischen *Tempelsynagoge* und *Versammlungshaus*; bei der Moschee zwischen der *Moschee des Propheten* und dem *Haus des Propheten*.

Fünftens: Der Begriff ‚Sakralität‘ ist aufs Engste mit der Vorstellung verknüpft, dass der Materialität Würde und Vermittlungsfähigkeit geistig-transzendenter Gehalte zuzugestehen ist. Während die protestantischen Traditionen gerade dies in Frage stellen und insofern ihre Kirchen systematisch-theologisch nicht als ‚sakral‘ qualifizieren kön-

nen, ist es für Katholiken und Orthodoxe ein legitimer und folgerichtiger Ausdruck. Wenn beim Verständnis der Synagoge z. T. die Vorstellung begegnet, die Heiligkeit der Torahrolle ‚strahle‘ immer weiter aus, zeigt sich eine Nähe zu katholischen oder orthodoxen Auffassungen. Überraschenderweise spielt eine materiale Heiligkeit in der Moschee keine oder kaum eine Rolle. Obgleich der Koran im Islam – im Unterschied zur jüdischen Torah – als unmittelbares Wort Gottes angesehen wird, kommt dessen Präsenz keineswegs eine ‚heiligende‘ Dimension zu. Heiligkeit wird im Islam, so könnte gefolgert werden, nicht als materiell vermittelt angesehen, sondern als performativ-handlungsbezogen – in der Einhaltung der von Gott gesetzten Ordnung, die alle Bereiche des Lebens umfasst, nicht nur das Gebet. Wenn im Folgenden der Begriff Sakralbau für diese Gebäudetypen beibehalten wird, so geschieht das im Wissen um die unterschiedlichen Gehalte, aber in der Gemeinsamkeit eines Bezugs zum Heiligen (vgl. *qadosch*, *sanctus*, *muq-qadas*) in einer gottesdienstlichen Handlung.

Sechstens: Welchen theologischen Stellenwert haben Synagogen und Moscheen aus christlicher Perspektive? Aus christlich-theologischer Sicht kann eine Synagoge nicht als bedeutungslos angesehen werden, insofern darin die auch Christen als ‚heilig‘ geltende Schrift aufbewahrt und gelesen wird.⁴¹⁸ Für eine Moschee können derart explizite theologische Anknüpfungspunkte nicht ausgemacht werden. Allerdings ergibt sich gegenwärtig eine (neue) Gemeinsamkeit zwischen Kirchengebäude, Synagoge und Moschee im Kontrast zu einer als ‚säkular‘ zu qualifizierenden Gesellschaft. Im öffentlichen Raum markieren diese Bauten, dass es Menschen gibt, die – auf je unterschiedliche Weise – in gottesdienstlichen Handlungen mit dem Heiligen in Beziehung stehen. Diese säkulare Gesellschaft und die Rolle von Religion in der Öffentlichkeit werden daher im folgenden Kapitel in den Blick genommen.

⁴¹⁸ Für diese Sichtweise könnte Johannes Chrysostomus († 407) angeführt werden, der sich – freilich aus einem völlig anderen Kontext heraus – zu Synagogen äußert. In *Adversus Iudaeos* (6,7) setzt er sich mit der Frage auseinander, inwieweit Christen eine Synagoge als heiligen Ort (griech. *topos hagios*) erachten könnten, da zahlreiche Christen offenbar diese Auffassung vertraten. Als Argumente für die Heiligkeit einer Synagoge führt er einerseits die Anwesenheit der heiligen Schriften an und andererseits die Heiligkeit des Tempels, die mit Synagogen verbunden ist. Sogleich wiederlegt er jedoch diese Sichtweisen wieder und polemisiert, dass die Juden den wahren Sinn der Schrift nicht erkennen würden. Vgl. FINE, *From Meeting House* (1996), 40.

3 Religion in der säkularen Gesellschaft

In diesem Kapitel stellt sich die Aufgabe, die gegenwärtige religiöse Situation in den Blick zu nehmen. Insbesondere soll danach gefragt werden, inwieweit die gegenwärtige deutsche Gesellschaft als ‚säkular‘ qualifiziert werden kann und welche Rolle Religion im öffentlichen Raum spielt. Die Etymologie von Säkularität ist ausgezeichnet erforscht,¹ daher genügen an dieser Stelle folgende Hinweise: Die beiden Begriffe ‚Säkularisierung‘ und ‚Säkularisation‘ leiten sich ab vom lateinischen *saeculum*, was eine Vielzahl an Bedeutungen haben kann, wie u. a. ‚Zeitalter‘ oder ‚Weltzeit‘.² Die *ludi saeculares* (‚säkularen Spiele‘) wurden alle 100 Jahre in Rom zu Beginn eines neuen ‚Säkulums‘ (d. h. einer neuen ‚Zeit‘) abgehalten.³ Dieser Gedanke konnte sich mit der biblischen Vorstellung einer kommenden Welt (lat. *vita venturi saeculi*, ‚das ewige Leben‘) verbinden. Insofern steht *saeculum* als zeitlich Vergängliches in Kontrast zum Begriff des Ewigen.⁴ Seit dem Mittelalter wurde diese Gegenüberstellung bedeutsam im Sinne der Eigengesetzlichkeit der Welt (einer weltlichen Größe) und der geistlichen Sphäre.⁵ *Saecularisatio* bezeichnet kanonistisch einen Personenstandswechsel (z. B. den Vorgang vom Übertritt eines Ordensgeistlichen in den weltlichen Stand). In diesem Sinne ist ‚Säkularisation‘ zu verstehen als das Übergehen kirchlichen Besitzes in privaten oder staatlichen Besitz, wie dies z. B. nach dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803 erfolgte.⁶

Seit Anfang des 19. Jh. werden sog. ‚Säkularisierungsthesen‘ aufgestellt. Diese besagen, dass Religion und Moderne in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, was dazu führt, dass Religion langfristig und irreversibel an Bedeutung verliert, infolgedessen

¹ Siehe hierzu LÜBBE, Säkularisierung (1965/2003); LEHMANN, Säkularisierung (2004), bes. 36–56; RUH, Art. Säkularisierung (1999).

² Der Begriff *saeculum* bezeichnete dabei die Zeitspanne von einer sog. Säkularspanne zur nächsten. Vgl. SCHAEFFLER, Verlust des Sakralen (2005), 50.

³ Siehe RÜPKE, Art. Säkularspiele (2004), 790.

⁴ Siehe SCHAEFFLER, Verlust des Sakralen (2005), 50.

⁵ Vgl. RUH, Art. Säkularisierung (1999), 1467.

⁶ Vgl. SCHULTE, Art. Säkularisierung (1999), 1472.

ihr Einfluss in allen gesellschaftlichen Bereichen marginalisiert wird.⁷ Ein repräsentatives Beispiel einer Säkularisierungsthese findet sich bei August Bebel, der 1879 der Religion prophezeite:

„Und wie mit dem Staate, so geht's mit der Religion. Diese wird nicht ‚abgeschafft‘, man wird ‚Gott nicht absetzen‘ [...]. Ohne gewaltsamen Angriff und ohne Unterdrückung der Meinungen, welcher Art immer sie sind, werden die religiösen Organisationen und mit ihnen die Kirchen allmählich verschwinden. [...] In dem Maße, wie die menschliche Entwicklung fortschreitet, die Gesellschaft sich transformiert, transformiert sich die Religion, [...] [sie] aber verschwindet, sobald die Erkenntnis des wirklichen Glückes und die Möglichkeit seiner Verwirklichung die Massen durchdringt. [...] Die Naturwissenschaft machte die Lehre von der Schöpfung der Erde in sechs Tagen zur Mythe; die Astronomie, die Mathematik und Physik machen den Himmel zu einem Luftgebilde, die Sterne am Himmelszelt, auf denen die Engel thronen, zu Fixsternen und Planeten, deren Natur jedes Engelleben ausschließt. [...] Der unausgesetzte menschliche Fortschritt und die unverfälschte Wissenschaft sind ihr Panier. Hat jemand noch religiöse Bedürfnisse, so mag er sie mit seinesgleichen befriedigen. Die Gesellschaft kümmert sich nicht darum.“⁸

Diese Prophezeiung Bebels ist nicht gänzlich eingetreten. Zwar lassen sich gegenwärtig umfassende religiöse Wandlungsprozesse in Deutschland und Westeuropa feststellen, doch völlig verschwunden ist die Religion nicht aus der Gesellschaft. Vielmehr befindet sich Deutschland in einer hochkomplexen religiösen Situation, in der massive Traditionsabbrüche, aber auch vereinzelte Neuaufbrüche sowie eine religiöse Pluralisierung beobachtet werden können. Um diese gegenwärtige Situation nicht nur in statistischen Zahlenwerten wahrzunehmen, sondern auch eine Deutung davon zu erhalten, verspricht die Einbeziehung religionssoziologischer Modelle gewinnbringend zu sein. Deshalb werden für ein grundlegendes Verständnis der säkularen Gesellschaft und zur Einordnung der religiösen Bedeutungen von Sakralbauten im Folgenden sechs ausgewählte religionssoziologische Modelle ausgewertet (Luckmann, Luhmann,

⁷ Vgl. GRAF, Art. Säkularisierung, Religionskulturell (2004), 778f.

⁸ BEBEL, Die Frau und der Sozialismus (1879/1990), 485f.

Casanova, Pollack, Taylor und Joas).⁹ Die Auswahl der einbezogenen Autoren unterliegt folgenden Kriterien: (1) Sie bildet eine Bandbreite der gegenwärtigen religionssoziologischen Diskussion ab. (2) Die Ansätze haben eine Erschließungskraft für die Fragestellung der Studie. (3) Die ausgewählten Autoren beziehen sich auch auf die religiöse Situation in Deutschland oder sind darauf anwendbar.

Um dieses Ziel zu erreichen, werden bei jedem Autor jeweils die für diese Studie zentralen begrifflichen Verständnisweisen abgefragt: (1) Zuerst wird der Religionsbegriff des jeweiligen Autors ermittelt. (2) Dann wird das Verständnis von ‚Säkularisierung‘ bzw. ‚Säkularität‘ in den Blick genommen. (3) Da ‚Säkularisierung‘ nicht in jedem Ansatz deckungsgleich ist mit dem Schicksal der Religion in der Moderne¹⁰, wird dies als eigener Punkt angeführt. (4) Die Frage nach dem Stellenwert von Religion im öffentlichen Raum wird untersucht, indem das Verständnis von Öffentlichkeit des jeweiligen Autors abgefragt und daraufhin geprüft wird, in welchem Umfang dabei Religion eine Rolle spielt. (5) Anschließend wird der Begriff

⁹ Diese Autoren stellen eine Auswahl dar, die noch weiter ergänzt hätte werden können u. a. mit Theoretikern wie Peter L. Berger, Pippa Norris, Ronald Inglehart, David Martin, Steven Bruce oder Talal Asad. Ausgespart werden ebenso geistes- und ideengeschichtliche Debatten um ‚Säkularisierung‘. Siehe überblicksmäßig die Beiträge in SCHMIDT/PITSCHMANN (Hg.), Religion und Säkularisierung (2014). – Diese Gründe führten auch dazu, Ansätze eines Marktmodells der Religiosität, das gegenwärtig breite Aufmerksamkeit erfährt, nicht in die Darstellung einzubeziehen (vgl. etwa FINKE/STARK, *The Dynamics of Religious Economies* [2003]). Vertreter von religiösen Marktmodellen sind der Meinung, dass ein möglichst umfangreiches religiöses Angebot auch zu einer umfangreichen religiösen Nachfrage führt. Denn Konkurrenz belebt den religiösen Markt und fordert die einzelnen Anbieter heraus, Anhänger zu akquirieren und möglichst attraktive Angebote zu gestalten. Diese Überlegungen haben zwar eine hohe Plausibilität für die Situation in den USA; allerdings erscheint sowohl die Übertragbarkeit als auch die Erschließungskraft dieses Modells im Hinblick auf Europa und Deutschland eher gering, wo in viel stärkerem Maße Großkirchen die religiöse Landschaft prägen. Das gilt mehr noch im Hinblick auf sakrale Bauten.

¹⁰ Unter dem Begriff der ‚Moderne‘ bzw. der ‚modernen Gesellschaft‘ wird im Folgenden eine soziologische Sichtweise zur Erklärung des umfassenden sozialen Wandels veranschlagt. Davon unterscheiden sich Begriffe von Moderne, wie sie für Richtungen in Kunst und Architektur usw. gebraucht werden. Zu einer kritischen Diskussion zum Begriff der Moderne im Zusammenhang mit Modernisierungstheorien siehe einleitend POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 25–47.

‚Sakralität‘ in den Blick genommen sowie (6) die Verortung von Sakralbauten in der jeweiligen Theorie.

3.1 Thomas Luckmann

Als in den 1960er-Jahren die Säkularisierungsthese als allgemeiner Konsens galt, stellte Thomas Luckmann (1927–2016) dieser Sichtweise in seinem Werk „The Invisible Religion“¹¹ die These der religiösen Privatisierung entgegen, die bis heute richtungsweisend geblieben ist.

3.1.1 Der Religionsbegriff

Luckmann hat ein sehr weites Verständnis von Religion, da er davon ausgeht, dass sie „etwas allgemein Menschliches“¹² sei. Beeinflusst von der Anthropologie Arnold Gehlens und Helmut Plessners erachtet er den Menschen als ein ‚unfertiges‘ Wesen. Erst wenn dieser sich selbst, d. h. seinen Organismus, transzendiere, werde er zur geschichtlich-gesellschaftlichen Person. Das Transzendieren, das Erfahren der Grenzen der alltäglichen Lebenswelt, sei deutungsbedürftig und bereits ein „religiöser Prozess“¹³. Luckmann unterscheidet dabei drei verschiedene Arten des Transzendierens:¹⁴ Von *kleinen Transendenzen* spricht er, wenn die unmittelbar gegenwärtige Erfahrung zeitlich oder räumlich überschritten werde, z. B. weise das Erfahren des eigenen Körpers über die augenblicklichen Grenzen hinaus. Davon unterscheiden sich *mittlere Transendenzen* dadurch, dass das Gegenwärtige „nur mittelbar und nie unmittelbar, dennoch aber als Bestandteil der gleichen Alltagswirklichkeit“¹⁵ erfahren werde. Mit den mittleren Transendenzen könne der Mensch über die Grenzen

¹¹ LUCKMANN, Unsichtbare Religion (1967/1991).

¹² LUCKMANN, Über die Funktion der Religion (1985), 27; zu einer Kritik an Luckmanns Religionsbegriff siehe POLLACK, Vom Tischrücken zur Psychodynamik (1990), 109.

¹³ LUCKMANN, Über die Funktion der Religion (1985), 33.

¹⁴ Siehe zu den drei Dimensionen der Transzendenz: LUCKMANN, Über die Funktion der Religion (1985), 28–34; LUCKMANN, Nachwort Unsichtbare Religion (1991), 166–171.

¹⁵ LUCKMANN, Über die Funktion der Religion (1985), 29.

der Alltagswelt hinausblicken, diese aber nicht überschreiten.¹⁶ Das unterscheide sie von den *großen Transzendenzen*. Diese beinhalten Erfahrungen, die in der Alltagswelt nicht mehr zugänglich sind, wie z. B. Erlebnislogiken und Erfahrungen aus Ekstasen oder Träumen. Deshalb bilden die großen Transzendenzen einen Spezialbereich der Weltansicht, den Luckmann als „heiligen“ bzw. „religiösen Kosmos“¹⁷ bezeichnet.

Das Gemeinsame dieser Grenzüberschreitungen sei, dass „das tägliche Leben seinen Wirklichkeitsakzent zugunsten des anderen Zustands verliert“¹⁸. Dadurch werde der Blick für ein Relevanzsystem außerhalb der Alltagswelt geöffnet. Das Transzendieren kennzeichnet nicht nur einen individuellen Vorgang, sondern hat auch eine gesellschaftliche Seite. Wenn die jeweiligen Transzendenzerfahrungen kommuniziert werden und in Interaktion zwischen Menschen eine zweite Wirklichkeit bilden, entstehe – so Luckmann – eine gesellschaftliche Ausprägung von Religion, was sich zugleich stabilisierend auf die Umwelt auswirke.¹⁹ Prägnant bringt er das mit folgendem Satz auf den Punkt: „Die Funktion der Religion ist die Vergesellschaftung des Umgangs mit Transzendenz.“²⁰ In vormoderne Gesellschaften sei dies Bestandteil der Gesamtkultur, sei in sozialen Prozessen und Institutionen (d. h. Mitgliedschaft, rituelle Praxis) manifestiert und vermittelt worden.²¹ Dies habe sich heute gewandelt. Aufgrund der Verankerung des Religionsbegriffs in der anthropologischen Konstante des Transzendierens kann es in der Begrifflichkeit von Luckmann letztlich keine religionslosen Menschen geben.

¹⁶ Vgl. LUCKMANN, *Unsichtbare Religion* (1967/1991), 92–95.

¹⁷ LUCKMANN, *Unsichtbare Religion* (1967/1991), 111. Dieser heilige Kosmos bildete das oberste Prinzip der ‚Weltansicht‘ und durchdrang die gesamte Sozialstruktur bis hin zum Sinnsystem des je Einzelnen.

¹⁸ LUCKMANN, *Über die Funktion der Religion* (1985), 32.

¹⁹ Vgl. LUCKMANN, *Über die Funktion der Religion* (1985), 34.

²⁰ LUCKMANN, *Über die Funktion der Religion* (1985), 26. Entscheidend für das Verständnis von Luckmann ist sein wissenssoziologischer Theorierahmen. Berger und Luckmann formulieren das Anliegen der Wissenssoziologie folgendermaßen: „*Die Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.*“ (BERGER/LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion* [1966/1972], 65 [Hervorhebung i. O.]).

²¹ Vgl. LUCKMANN, *Säkularisierung – ein moderner Mythos* (1980), 167.

3.1.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität

Thomas Luckmann erachtet die mit dem Begriff Säkularisierung verbundene Sichtweise als ungeeignet, um die Situation der Religion in der Moderne zu beschreiben, denn dieser Begriff bzw. die Säkularisierungsthese entspreche „eher einem Mythos als einer vernünftig objektiven soziologischen oder historischen Kategorie“²². Religion verschwinde in den spätindustriellen Gesellschaften Europas keineswegs – sie verändere nur ihre soziale Gestalt. Rückläufige Gottesdienstbesucher- oder Mitgliedschaftszahlen seien kein Indiz für ein grundsätzliches Abhandenkommen von Religion. Folglich sei die Frage nach der Säkularisierung falsch gestellt. Als „säkularisiert“²³ bzw. „entsakralisiert“²⁴ könne aber sehr wohl die Sozialstruktur bezeichnet werden, insofern sich Teilbereiche der Gesellschaft vom heiligen Kosmos losgelöst haben. Religion bzw. religiöse Maßstäbe spielen in den verschiedenen Segmenten der Sozialstruktur keine oder nur mehr eine marginale Rolle.²⁵

3.1.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne

Eine signifikante religiöse Veränderung besteht Luckmann zufolge darin, dass die Sozialstruktur nicht mehr zwischen dem religiösen Kosmos und dem individuellen Bewusstsein vermittelt.²⁶ Damit sei das wichtigste Verbindungsstück zwischen Religion und Alltagswelt zerstört.²⁷ Die Konsequenz ist, dass Religion und religiöse Normen sich nur mehr auf jenen Bereich beschränken, in dem jeder Einzelne über sich selbst entscheiden kann.²⁸ Diese ‚religiöse Privatisierung‘ erfolgt in der Konzeption von Luckmann eingebettet in eine „umfassende[...] Privatisierung des Lebens in modernen Gesellschaften“²⁹, die nicht nur den Glauben betrifft. Für die soziale Gestalt von Reli-

²² LUCKMANN, Säkularisierung – ein moderner Mythos (1980), 164.

²³ LUCKMANN, Säkularisierung – ein moderner Mythos (1980), 172.

²⁴ LUCKMANN, Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen (1971), 76.

²⁵ Vgl. LUCKMANN, Säkularisierung – ein moderner Mythos (1980), 168.

²⁶ Vgl. LUCKMANN, Säkularisierung – ein moderner Mythos (1980), 169.

²⁷ Vgl. LUCKMANN, Säkularisierung – ein moderner Mythos (1980), 171.

²⁸ Vgl. LUCKMANN, Unsichtbare Religion (1967/1991), 139.

²⁹ LUCKMANN, Unsichtbare Religion (1967/1991), 179.

gion, v. a. aber für die bisher dominierenden religiösen Institutionen, bedeutet das einen signifikanten Wandel:

„Dem Wohlstand, der Macht und der bürokratischen Perfektion der Kirchen zum Trotz wurde die Religion zur Privatsache. [...] Die Kirche wurde zu einer Institution unter anderen Institutionen. Ihre Ansprüche und Interessen wurden auf einen ihr ‚zustehenden‘ Bereich begrenzt. Der ihr zustehende Bereich indes war das Privatleben. Der Kirche wurde gerade noch in dem Maße ein sichtbarer öffentlicher Stellenwert beigemessen, wie sie staatsdienliche ‚moralische‘ Funktionen erfüllte.“³⁰

Privatisierung bedeutet bei Luckmann also maßgeblich ‚Entinstitutionalisierung‘ im Sinne einer ‚Verflüchtigung‘ der Religion ins Private.³¹ Mit anderen Worten: Das Maß, inwieweit sich eine Person institutionellen Vorschriften, Normen oder Mitgliedschaften unterstellt, liegt ganz im subjektiven Belieben und in der Autonomie des Einzelnen. Wenn nach Luckmann der Mensch *per definitionem* als religiös³² zu qualifizieren und letztlich eine Gesellschaft ohne religiöse oder quasireligiöse Sinnstruktur undenkbar sei, stellt sich die Frage, welche Sinnstrukturen heute analog bzw. alternativ zu den traditionellen fungieren.³³ Denn obwohl der institutionelle religiöse Apparat als sehr geschwächt gelten könne und immer weiter erodiere, kommt es Luckmann zufolge weder zu einem religiösen Vakuum noch träten alternative Religionsmodelle an die Stelle der alten. Wenn Religion in der Privatsphäre fortbesteht und die neue Sozialform der Religion „radikal privatisiert“³⁴ sei, bedeutet das nach

³⁰ LUCKMANN, Unsichtbare Religion (1967/1991), 136.

³¹ Vgl. KNOBLAUCH, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse (1991).

³² Vgl. LUCKMANN, Privatisierung und Individualisierung (1996/2004), 137: „[S]o sehr sich die Lebensweise der Menschen in modernen Gesellschaften von jenen anderen Kulturen unterscheiden mag – die religiöse Verfassung menschlichen Daseins [ist] im Grunde erhalten geblieben.“

³³ Vgl. LUCKMANN, Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft (1964), 2.

³⁴ LUCKMANN, Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft (1964), 14. Faktisch führe das zu einem Rückgang aller institutionellen Formen von Religion, was sich empirisch in Kirchenaustritt, schwindendem Gottesdienstbesuch und kaum mehr geteilten Vorstellungen ausdrückt. Vgl. LUCKMANN, Unsichtbare Religion (1967/1991), 118.

Luckmann auch, dass Sinnzusammenhänge losgelöst von der Institution oder sozialer Formung gebildet werden und eine Tendenz zur „Entinstitutionalisierung spezifisch religiöser Erfahrungen“³⁵ bestehe. Dennoch sei das Christentum mit der Gesamtkultur verwoben – Luckmann bezeichnet dies als „eingeschmolzen“³⁶ – auch wenn die einzelnen Themen nicht sozial vorgezeichnet, sondern „subjektiven sinnverbindenden Prozessen anheimgestellt“³⁷ seien. Dabei konstatiert Luckmann auch umfassende Transzendenzschrumpfungen, da immer mehr Themen ins Zentrum moderner Gesellschaften rücken würden, die eigentlich zu den mittleren und kleineren Transendenzen zu zählen sind.³⁸ Die überwiegend von den kirchlichen Institutionen vermittelten großen Transendenzen, worunter auch das Sakrale zu zählen sei, verlören an Bedeutung.³⁹ Insgesamt spricht Luckmann von der gegenwärtigen religiösen Situation als einer „Übergangsphase“⁴⁰: Die christlichen Kirchen würden – so seine Prognose – zwar weiterbestehen, allerdings unter „schon jetzt merklichen ‚inneren‘, das heißt thematischen Veränderungen und bei noch viel gewichtigeren Funktionsverschiebungen“⁴¹.

3.1.4 Religion in der Öffentlichkeit

Das Wort Öffentlichkeit taucht in „Die unsichtbare Religion“ nie in einer erläuternden Position des Buches auf und wird auch nicht explizit als Oppositionsbegriff zum Privaten entfaltet.⁴² Luckmann teilt lediglich mit, dass Religion sich ‚privatisiert‘. Es wäre also die konsequente Vermutung, dass mit der religiösen Privatisierung und der ‚unsichtbaren Religion‘ ein Weniger an Öffentlich-Sein von Religion einhergeht. Daher ist es hier erforderlich, sich dem Öffentlichen durch den Begriff der ‚Privatisierung‘ anzunähern. Eine genauere

³⁵ LUCKMANN, Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen (1971), 79.

³⁶ LUCKMANN, Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen (1971), 82.

³⁷ LUCKMANN, Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft (1964), 10.

³⁸ Vgl. KNOBLAUCH, Religionssoziologie (1999), 127.

³⁹ Vgl. LUCKMANN, Über die Funktion der Religion (1985), 33.

⁴⁰ LUCKMANN, Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen (1971), 79.

⁴¹ LUCKMANN, Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen (1971), 82.

⁴² Siehe z. B. „öffentliche Institutionen“ (LUCKMANN, Unsichtbare Religion [1967/1991], 146) oder „öffentlicher Stellenwert“ (ebd., 136).

begriffliche Analyse des Privaten wird erschwert, da Luckmann auch diesen Begriff nicht explizit definiert und nicht durchweg zwischen ‚Individualisierung‘, ‚Subjektivierung‘ und ‚Privatisierung‘ des Religiösen unterscheidet.⁴³ Es ist deshalb vielleicht aufschlussreich, dass Luckmann in vielen seiner Überlegungen an seinen Lehrer Alfred Schütz (1899–1959) anknüpft. Dieser bezeichnet Individualisierung (neben dem innerbiografischen Vorgang im Leben eines jeden Menschen) v. a. als einen gesamtgesellschaftlichen Prozess, genauer als „Scheidung zwischen dem Ich und der Welt“⁴⁴. Der einzelne Mensch – so Schütz – emanzipiere sich in der Moderne sowohl sozial als auch räumlich von seinem Umfeld. Das habe sowohl eine ‚Singularisierung‘, d. h. eine Vereinzelnung des Individuums mit verschiedenen Graden der Intimität bzw. Anonymität, zur Folge, als auch zugleich eine Abgrenzung des sozialen Handlungsraums.⁴⁵ Auf die einzelne Person hätten Institutionen (d. h. auch institutionell verfasste Religion) keinen Einfluss bzw. nur dann, wenn es jemand zulasse.⁴⁶ Das Private stellt sich bei Luckmann folglich als jener Bereich dar, der von den religiösen Institutionen ausgespart und unberührt bleiben muss. Daher kann Religion hier zwar sehr lebendig sein, allerdings nur im Maße der individuellen Freiwilligkeit.⁴⁷ Mit diesem Prozess einer sozial-strukturellen Privatisierung der Lebensführung korreliere – so Luckmann – eine inhaltliche Subjektivierung.⁴⁸ Zum einen würden die von den traditionellen kirchlichen Institutionen vorgegebenen religiösen Vorstellungen und Themen von den Menschen nicht mehr zwangsläufig aufgegriffen und zu eigen gemacht. Zum anderen meint er, dass die religiösen Themen meistens dem privaten Alltagsleben entspringen und hauptsächlich auf

⁴³ So bereits festgestellt von SCHÜLER, Luckmann (2014), 73.

⁴⁴ SCHÜTZ, Gesammelte Aufsätze 1 (1971), 306. Er entfaltet jedoch den Begriff ‚Privatisierung‘ ebenfalls kaum.

⁴⁵ Vgl. SCHÜTZ, Gesammelte Aufsätze 1 (1971), 156.172; vgl. auch SCHLIEFER, Die vielen Tode (2007), 44. – Individualisierung bezeichnet bei Schütz eine sowohl soziale als auch räumliche Emanzipation des Einzelnen vom sozialen Umfeld. Dabei würden unmittelbare soziale Beziehungen zugunsten von technisch-affizierten Sozialbeziehungen immer weiter abnehmen, was einer Anonymisierung gleichkomme.

⁴⁶ Vgl. SCHÜTZ, Gesammelte Aufsätze 1 (1971), 20.

⁴⁷ Vgl. LUCKMANN, Unsichtbare Religion (1967/1991), 137–139.

⁴⁸ Vgl. LUCKMANN, Über die Funktion der Religion (1985), 40.

Gefühlen, Empfindungen und Erlebnissen beruhen würden – und daher in hohem Maße subjektiv seien.⁴⁹ Da es aber eher unwahrscheinlich sei, dass der autonome Einzelne eigenhändig ein Sinnsystem errichte, geht Luckmann davon aus, dass die meisten Menschen sich aus Versatzstücken unterschiedlicher Herkunft bedienen und daraus ein je individuelles Sinnsystem entwerfen würden.⁵⁰ Zweifellos haben diese Wandlungsprozesse als Begleiterscheinungen Auswirkungen auf Religion in der Öffentlichkeit:

Wenn Luckmann den Wandel der Religion zur Privatisierung hin beschreibt, hat er vorrangig die Dimension des *Amtlichen* im Blick.⁵¹ Es sei ein „Geltungszersfall religiöser Institutionen, ihres Gehalts und ihrer sozialen Wirksamkeit“⁵² sowie ihres Einflusses auf den jeweils privaten Handlungsraum des Einzelnen feststellbar. Was religiöse Institutionen an ritueller und moralischer Praxis fordern und was sie als Lehre formuliert haben („heiliger Kosmos“), habe für den Einzelnen keinerlei Verbindlichkeit mehr. Die ‚Unsichtbarkeit‘ der Religion bewirkt jedoch nicht zwangsläufig einen *Sichtbarkeitsverlust* aller bisherigen religiösen Formen, sondern eine neue religiöse Sozialgestalt. Als „Restbestände“⁵³ bzw. „Überbleibsel einer traditionellen (d. h. der institutionell spezialisierten) Form der Religion am Rande der Gesellschaft“⁵⁴ können diese sehr wohl sichtbar bleiben. Obgleich diese institutionell spezialisierten Formen von Religion nach wie vor als die „wichtigste und sichtbarste, wenn nicht die einzige soziale Form des Religiösen“⁵⁵ bestimmt werden können, sollte das aber nicht über die erlittenen Einbußen im Geltungsbereich hinwegtäuschen. Nicht nur durch die Erosion herkömmlicher Organisa-

⁴⁹ LUCKMANN, *Unsichtbare Religion* (1967/1991), 146f.

⁵⁰ Vgl. LUCKMANN, *Unsichtbare Religion* (1967/1991), 145–147. Zum Teil schöpfen die Menschen aus den Traditionen der Kirchen, zum Teil aber auch aus dem Reservoir ganz anderer Traditionen oder neuer Sinnanbieter.

⁵¹ Statt dem Begriff des ‚Amtlichen‘ finden sich bei LUCKMANN, *Unsichtbare Religion* (1967/1991) meist „Institution“ (ebd., 147), „offizielles Modell der Religion“ (ebd., 119), „spezialisierte religiöse Institutionen“ (ebd., 151), „institutionell-offizielle Religion“ (ebd., 115) oder auch „öffentliche religiöse Institutionen“ (ebd., 146).

⁵² LUCKMANN, *Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft* (1964), 8.

⁵³ LUCKMANN, *Nachtrag Unsichtbare Religion* (1991), 182.

⁵⁴ LUCKMANN, *Unsichtbare Religion* (1967/1991), 143.

⁵⁵ LUCKMANN, *Über die Funktion von Religion* (1985), 39.

tionsformen, sondern auch durch die vermehrte Konzentration auf private Themen, verliere Religion an Sichtbarkeit. Daher lasse sich Religion weder inhaltlich noch strukturell bisweilen überhaupt als solche erkennen.⁵⁶ Ein Rückgang des *diskursiv-kommunikativen* Elements ist bei Luckmann durch die starke Rückläufigkeit von öffentlicher Kommunikation über Religion als Religion (d. h. die Artikulation des ‚heiligen Kosmos‘, große Transzendenzen) feststellbar. Durch die direkte Zugänglichkeit bedürfe es nicht mehr der kommunikativen Vermittlung von Institutionen.⁵⁷ Allerdings könne Religion in ihren institutionellen Ausprägungen dann noch eine bescheidene Rolle spielen, wenn „sie staatsdienliche ‚moralische‘ Funktionen erfüllt“⁵⁸. Dabei gehören jedoch religiös-gesellschaftliche Übereinstimmungen mit religiösen Ansprüchen ‚für alle‘, wie sie die kirchliche Monopolstellung gewährleistet hat, aufgrund der privat-subjektiven Verankerung von Religion der Vergangenheit an. Inwiefern Religion unabhängig von der Verschmelzung mit dem institutionellen Bereich öffentlich anzutreffen ist, reflektiert Luckmann in diesem Zusammenhang nicht.

3.1.5 Der Sakralitätsbegriff

‚Sakralität‘ wird von Luckmann – soweit ersichtlich – nicht näher definiert, steht aber im Zusammenhang mit den großen Transzendenzen.⁵⁹ Diese Transzendenzen können „je nach dem Grad ihrer Außeralltäglichkeit als mehr oder minder ‚sakral‘ bezeichnet werden“⁶⁰. Man könnte Luckmanns Auffassung von Sakralität definieren als ‚zum heiligen bzw. religiösen Kosmos gehörend‘.⁶¹ Trotz einer Transzendenzschrumpfung erachtet es Luckmann als Konsequenz

⁵⁶ Vgl. KNOBLAUCH, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse (1991), 32.

⁵⁷ Vgl. LUCKMANN, Unsichtbare Religion (1967/1991), 147f.

⁵⁸ LUCKMANN, Unsichtbare Religion (1967/1991), 136.

⁵⁹ Vgl. LUCKMANN, Unsichtbare Religion (1967/1991), 96.

⁶⁰ LUCKMANN, Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen (1971), 76.

⁶¹ Siehe hierzu LUCKMANN, Über die Funktion der Religion (1985), 36. – Im Nachwort zur ‚Unsichtbaren Religion‘ spricht Luckmann über Zeichen und Symbole (vgl. LUCKMANN, Nachtrag Unsichtbare Religion [1991], 174–178). Diese bewältigten Transzendenzen, sind intersubjektiv konstruiert, konventionalisiert und überwinden so – als Verkörperung einer anderen Wirklichkeit – die Kluft zur alltäglichen Welt. Luckmann führt nicht weiter aus, was mit Zeichen und Symbolen

seiner Definition von Religion für nicht gerechtfertigt, von einem gegenwärtigen „Schwund des Sakralen“⁶² zu sprechen.

3.1.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten

Welche Folgerungen können aus dem Ansatz von Luckmann für die Bedeutungen von Sakralbauten in der Gegenwart abgeleitet werden?

- Die Tatsache, dass Sakralbauten (d. h. Kirchen) in den Zentren vieler deutscher Städte anzutreffen sind, artikuliert architektonisch-städtebaulich, dass zur Erbauungszeit der ‚heilige Kosmos‘ in der Bedeutungshierarchie der Weltansicht die oberste Stelle einnahm. Sie kennzeichnen das ‚Einschmelzen‘ des Christentums in die Gesamtkultur.
- Sakralbauten zählen als Bauten zur institutionell verfassten Religion. Daher könnte ausgehend von Luckmanns Überlegungen eine konsequente Vermutung lauten, dass sie das Schicksal der Institutionen teilen und ebenso nur noch als „Restbestände“ bzw. „Monumente einer vergangenen Epoche“⁶³ zu bewerten sind. Denn die offiziellen Funktionen der Kirchengebäude (wie auch die Gottesdienstteilnahme) sind stark rückläufig; auch ist es dabei fraglich, ob die Sakralität von Sakralbauten in der von den religiösen Institutionen zugeschriebenen Art und Weise ihre Bedeutung beibehält oder nicht. Allerdings scheint es auf Ebene der privat-subjektiven Religiosität aber durchaus möglich zu sein, dass Kirchengebäude religiös bedeutsam bleiben und in den privaten Sinnhorizont integriert werden, z. B. in Form von ‚Teilzeitrollen‘ oder als Bestandteile der privaten (Bastel-)Religion. Luckmann geht ja gerade davon aus, dass sich teilweise neue Formen von Religion in die alten integrieren.⁶⁴
- Als einer von wenigen Soziologen überhaupt hat sich der Wissenssoziologe und Luckmann-Schüler Hans-Georg Soeffner mit der Bedeutung von Kirchenbauten befasst.⁶⁵ Während die Macht der Kir-

in der Moderne geschieht. Konsequenterweise wäre anzunehmen, dass sich durch die religiöse Privatisierung deren Verfestigung auflöst.

⁶² LUCKMANN, Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen (1971), 82.

⁶³ LUCKMANN, Nachtrag Unsichtbare Religion (1967/1991), 182.

⁶⁴ Vgl. LUCKMANN, Über die Funktion der Religion (1985).

⁶⁵ Siehe dazu SOEFFNER, Gesellschaft ohne Baldachin. (2000), 124–143; SOEFFNER, Konstruktive Erfahrungsräume (2012); siehe hierzu auch Kap. 4.

chen in Deutschland als Institutionen kontinuierlich zurückgegangen sei, habe dies seiner Meinung nach keineswegs die Bindung an die Kirchengebäude betroffen, da es ihm zufolge eine „anhaltende Liebe zu dem [gebe], was man jenseits der Institution traditionell als ‚christliche Religion‘ bezeichnet.“⁶⁶ Daher konstatiert er einen scharfen Kontrast zwischen den Bauten und der Institution: „Kirchenbauten als solche scheinen in unserer Gesellschaft immer noch das auszustrahlen, was die Amtskirchen nicht mehr besitzen – Charisma, Außeralltäglichkeit, Repräsentation von Transzendenz in einer durchorganisierten Arbeits- und Freizeitwelt.“⁶⁷

3.2 Niklas Luhmann

3.2.1 Der Religionsbegriff

Niklas Luhmanns (1927–1998) Religionstheorie kann als Ausbuchstabierung seiner Systemtheorie, übertragen auf das Subsystem Religion, angesehen werden.⁶⁸ Wie jedes andere System der Gesellschaft wird auch das Subsystem ‚Religion‘ allein durch die Kommunikation eines speziellen Codes aufgebaut und zusammengehalten. Dieser binäre Code wird bei Religion durch die „Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz“⁶⁹ (bzw. die „Unterscheidung beobachtbar/unbeobachtbar“⁷⁰) gebildet. Alles, was sich in diesem religiösen Code ausdrücken lässt, fällt demnach unter den Begriff Religion.

⁶⁶ SOEFFNER, Gesellschaft ohne Baldachin (2000), 127.

⁶⁷ SOEFFNER, Gesellschaft ohne Baldachin (2000), 140.

⁶⁸ Luhmanns Systemtheorie begreift die moderne Gesellschaft als soziales System, das wiederum aus einem Geflecht von kleineren Systemen besteht. Damit lässt sich auch die Situation der Religion beschreiben. So wird deutlich, dass Luhmann (anders als Luckmann) keinen anthropologischen, sondern einen gesellschaftstheoretischen Ausgangspunkt wählt. Jedes dieser Systeme wird durch Kommunikation gebildet und von anderen sowie von der ‚Umwelt‘ (also allem, was nicht zu einem System zählt) abgegrenzt. Solche Systeme sind selbstherstellend (autopoietisch), d. h. man kann zwar von außen einwirken, doch bildet es zum Zwecke der Komplexitätsreduktion einen abgeschlossenen Bereich. In jedem Subsystem erfolgt die Kommunikation nach einem je speziellen binären Code. Siehe einführend GENSICKE, Luhmann (2008).

⁶⁹ LUHMANN, Religion der Gesellschaft (2000), 77.

⁷⁰ LUHMANN, Religion der Gesellschaft (2000), 34. Luhmanns Transzendenz-

Insgesamt kann die Bedeutung und Notwendigkeit von Religion aus der Systemperspektive Luhmanns nur auf einer (gesamt-)gesellschaftlichen Ebene nachgewiesen werden – nicht hingegen individuell-anthropologisch, wie das bei Luckmann der Fall war. Im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft bietet Religion nach Luhmanns Theorie die Funktion einer Sinnstiftung und einer Auflösung von Kontingenzproblemen.⁷¹ Diese Funktionen würden Luhmann zufolge immer benötigt. Allerdings sei es eine völlig andere Frage, ob dieser Bedarf von Seiten der Religion auch kommunikativ abgedeckt werde. An dieser Stelle muss ein weiterer Sachverhalt präzisiert werden: Das Subsystem Religion ist systemtheoretisch genauso wenig wie Wirtschaft oder Politik adressierbar – es sei denn als „Organisation“⁷². Gleichwohl war über lange Zeit hinweg in Europa das Subsystem Religion deckungsgleich mit der Organisation ‚Kirche‘ – diese Konstellation hat sich jedoch heute gewandelt.

3.2.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität

Von ‚Säkularisierung‘ spricht Luhmann nur vereinzelt und macht dabei deutlich, dass es sich um einen Teilprozess eines umfassenden gesellschaftsstrukturellen Wandels handelt. Säkularisierung ist für Luhmann der Begriff, unter dem die Auswirkungen der funktionalen Differenzierung auf die Religion bisher diskutiert worden ist.⁷³ Die Rede von der modernen Gesellschaft als ‚säkularisiert‘ bezeichne – so seine Definition – die strukturelle und funktionale Marginalisierung von Religion in Folge der funktionalen Differenzierung.⁷⁴

begriff schließt daher (anders als der von Luckmann) nicht alles mit ein, was mit Transzendieren zu hat.

⁷¹ Vgl. LUHMANN, Religion der Gesellschaft (2000), 120.

⁷² Die Ausbildung von Organisationssystemen ist ein Anzeichen dafür, dass eine Gesellschaft ein gewisses Komplexitätsniveau erreicht hat. Organisationen werden durch die Kommunikation von Entscheidungen gebildet. Die Organisation ‚Kirche‘ sei der Ort, an dem religiöse Kommunikation geordnet werde und verdichtet stattfindet. So wird religiöse Kommunikation adressierbar und erhöht die Chance für diese Kommunikation. Neben der religiösen Kommunikation gibt es in der Kirche aber auch wirtschaftliche oder rechtliche Kommunikation. Siehe hierzu einführend GENSICKE, Luhmann (2008), 117.

⁷³ Vgl. LUHMANN, Funktion der Religion (1977), 240.

⁷⁴ Siehe exemplarisch LUHMANN, Religion der Gesellschaft (2000), 126.

3.2.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne

Luhmann konzipiert seine Systemtheorie als ein evolutives Modell, nach dem sich soziale Systeme immer weiter ausdifferenzieren. Genau daraus ergeben sich auch die gegenwärtigen religiösen Wandlungsprozesse. Der Übergang von der mittelalterlichen zur modernen (heutigen) Gesellschaft sei der von einer hierarchischen (,stratifikatorischen‘) zu einer funktional differenzierten. Gleich einer Pyramide konzentrierte sich früher die Herrschaft in der Doppelspitze von weltlicher und geistlicher Macht und dominierte hierarchisch strukturiert alle anderen Bereiche.⁷⁵ Heute dagegen kennzeichne die Gesellschaft weder eine klare Spitze noch ein Zentrum. Religion sei nur mehr eines unter vielen gesellschaftlichen Teilsystemen und habe den Einfluss über andere Bereiche bzw. gesellschaftliche Systeme (wie Wirtschaft, Recht oder Politik) weitgehend eingebüßt, sodass die religiöse Kommunikation aus den anderen Bereichen ausgeklammert wurde. Der einzig verbliebene Bezugspunkt auf gesamtgesellschaftlicher Ebene sei das Individuum. Seine Identität und Individualität könne der Einzelne weder von Beruf noch von Religionszugehörigkeit oder Familie ableiten. Stattdessen sei er gezwungen, diese eigenständig zu konstruieren.⁷⁶ Es handelt sich somit um eine „Privatisierung des religiösen Entscheidens“⁷⁷. Luhmann kommt in seinem Ansatz zu einem ganz ähnlichen Ergebnis wie Luckmann, denkt aber die Privatisierung stärker als eine Konsequenz des Systems bzw. der Struktur als von der Einzelperson her.⁷⁸ Das betrifft also nicht bloß die Frage, ob der Einzelne an religiöser Kommunikation teilnehmen will oder nicht.⁷⁹

Für die religiösen Organisationen bedeutet das: Es wird immer unwahrscheinlicher, dass Menschen ihre Vorstellungen einfach übernehmen. Das manifestiert sich weiter in loser Teilnahme (z. B. an

⁷⁵ Vgl. GENSICKE, Luhmann (2008), 100.

⁷⁶ Vgl. GENSICKE, Luhmann (2008), 114.

⁷⁷ LUHMANN, Funktion der Religion (1977), 232; vgl. auch LUHMANN, Religion der Gesellschaft (2000), 289f.

⁷⁸ Siehe LUHMANN, Funktion der Religion (1977), 239: „Privatisierung ist [...] aufs Ganze gesehen, keine Privatsache“.

⁷⁹ Vgl. LUHMANN, Religion der Gesellschaft (2000), 111; sowie LUHMANN, Funktion der Religion (1977), 238f.

Gottesdiensten) und in Kirchenaustritten. Zu einem Großteil gehöre das Luhmann zufolge aber zu Auswirkungen und Schwierigkeiten, mit denen alle Organisationen – gleich ob religiöse oder nicht-religiöse – in der funktional differenzierten Gesellschaft konfrontiert seien. Luhmann geht davon aus, dass Religion die beste Zeit hinter sich habe und zu den „schlechtangepassten Funktionssystemen der Gesellschaft gehört und den gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen mehr reaktiv ausgesetzt ist, als dass sie sie aktiv befördert“⁸⁰. Zudem entstünden gegenüber den religiösen Organisationen immer mehr Ansprüche in Form einer Dienstleistungshaltung.⁸¹ Dies sei nicht weiter erstaunlich, da die Kirche z. B. auch erzieherische, wirtschaftliche, medizinische oder sozialstaatlich-politische Funktionen erfülle und damit in andere Subsysteme hineinrage. Spezifisch religiöse Funktionen könnten dadurch zusätzlich in den Hintergrund treten. Zugleich werde Religion aus einer systemtheoretischen Perspektive eine Freizeitangelegenheit bzw. trete zu diesem Bereich in Konkurrenz.⁸²

Angesichts der gesellschaftlichen Wandlungsprozesse unterstreicht Luhmann aber die hohe Stabilität und Leistungsfähigkeit aller Organisationen.⁸³ Das bedeutet, dass religiöse Organisationen zwar einen Bedeutungsverlust erleiden, aber etablierte Reste (z. B. deutsches Kirchensteuersystem, Religionsunterricht) nicht gänzlich verschwinden oder entbehrlich sein müssen. ‚Religionsbedarf – verstanden als Sinnstiftung – wird es nach Luhmann immer geben, die entscheidende Frage sei jedoch, ob und wo dieser abgedeckt werde.

3.2.4 Religion in der Öffentlichkeit

Luhmann entwickelt zwar einen Begriff von ‚Öffentlichkeit‘, doch ist dieser innerhalb der Systemtheorie eher ein punktuell auftauchendes Detail und nimmt im Zusammenhang mit Religion keine erläutern-

⁸⁰ POLLACK, Säkularisierung (2003), 69 (als Interpretation von LUHMANN, Religion der Gesellschaft [2000]).

⁸¹ Vgl. LUHMANN, Funktion der Religion (1977), 241.

⁸² Luhmann spricht vom ‚Greshamschen Gesetz der Freizeit‘, wonach geringere wertige Aktivitäten (z. B. Fußball, Fernsehen) höherwertige Aktivitäten (z. B. Konzert-, Gottesdienstbesuch) verdrängen. Daher konkurrieren heute religiöse Aktivitäten mit der Freizeit. Vgl. LUHMANN, Funktion der Religion (1977), 239.

⁸³ Vgl. GENSICKE, Luhmann (2008), 116.

de Position ein.⁸⁴ Öffentlichkeit stellt dabei kein eigenes Subsystem dar, sondern befindet sich zwischen den einzelnen Teilsystemen und verbindet diese untereinander. Deshalb findet öffentliche Kommunikation meist zwischen funktionsspezifischen Räumen statt (z. B. auf der Straße). Eine Situation kann nach Luhmann dann als ‚öffentlich‘ qualifiziert werden, wenn die Kommunikation nicht einem speziellen Teilsystem untersteht und unmittelbar nach dessen binärem Code funktioniert, sondern gewissermaßen neutral ist.⁸⁵ Öffentlichkeit bezeichnet somit die „Neutralisierung von Rollen- anforderungen, die aus engeren Teilsystemen der Gesellschaft stammen“⁸⁶. Luhmann führt weiter aus, dass Öffentlichkeit in Situationen vorherrsche, in denen ein Thema allgemeine Akzeptanz erfahre. Somit sei im Alltag die Kommunikation zwischen zwei Gesprächspartnern entweder durch die speziellen Codes der Teilsysteme bestimmt oder durch bestimmte allgemein akzeptierte – man könnte sagen ‚öffentliche‘ – Themen von Small Talk, wie das Wetter, Fußball oder Urlaub. Diese seien „in dem Maße öffentliche Themen, da man sie wählen kann, ohne viel über den Gesprächspartner, seine Biographie, seine Beziehungen und Zugehörigkeiten zu wissen“⁸⁷. Durch die funktionale Differenzierung würden aber die Teilsysteme stets mehr und spezieller, so dass es Luhmann zufolge immer schwieriger werde, einen passenden Kommunikationspartner zu finden. Das Öffentlich-Sein von Themen erleichtere – gemäß dem Prinzip der Komplexitätsreduktion – nun das Finden eines Kommunikationspartners, zumal öffentlich kommunizierte Themen ‚Aufmerksamkeitsregeln‘ folgen.⁸⁸ Ist ein religiöses Thema öffentlich, muss man sich folglich nicht zwangsläufig an einen Priester oder

⁸⁴ Friedhelm Neidhardt bemerkt, dass das Thema „Öffentlichkeit und öffentliche Meinung ihm nicht so recht ins systemtheoretische Konzept passen“ (NEIDHARDT, *Auf der Suche nach Öffentlichkeit* [1989], 26). Denn auf der einen Seite betont Luhmann die kommunikationstheoretische Bedeutung des ‚Öffentlichen‘, auf der anderen Seite assoziiert er Öffentlichkeit mit Small Talk. Dabei bezieht sich Luhmann insbesondere auf die ‚öffentlichen Meinung‘ – schließlich stellt Kommunikation auch die Basis eines jeden Systems dar.

⁸⁵ Vgl. LUHMANN, *Öffentliche Meinung* (1971), 21.

⁸⁶ LUHMANN, *Öffentliche Meinung* (1971), 21.

⁸⁷ LUHMANN, *Öffentliche Meinung* (1971), 22.

⁸⁸ Vgl. SARCINELLI, *Öffentliche Meinung* (1992/2013); LUHMANN, *Öffentliche Meinung* (1971), 28.

kirchlichen Bediensteten wenden, sondern kann sich auch über Presse, Rundfunk und andere Medien informieren und das Thema mit seinen Nachbarn, Arbeitskollegen oder beim Friseur besprechen, ohne annehmen zu müssen, dass das Thema als deplatziert erachtet wird. Eine zentrale Rolle nehmen dabei Medien ein, da sie als ‚Verbreitungsorgane‘ diese Kommunikation etablieren und fortsetzen können.⁸⁹ Zugleich vertritt Luhmann die Auffassung, dass Themen der Öffentlichkeit ständig im Wandel und Wechsel begriffen seien.⁹⁰ Dies hänge damit zusammen, dass Aufmerksamkeit knapp bemessen sei und sich deshalb Regeln über deren Zuwendung herausgebildet hätten (‚Filter der Aufmerksamkeitsregeln‘⁹¹). Übertragen auf das Religionssystem ergibt sich in diesem Zusammenhang ein komplexes Bild von Religion in der Öffentlichkeit:

Der (systemtheoretische) Öffentlichkeitsbegriff entspricht insbesondere der Dimension des *Intermediär-Symmetrischen*. Zum ausgeprägten Bestandteil dieser Öffentlichkeit – d. h. als ein allgemein akzeptiertes ‚Set‘ neutraler Gesprächsthemen – lässt Religion sich im Sinne der Unterscheidung zwischen Transzendenz/Immanenz sicherlich nicht zählen. Weder in den Medien noch ‚auf der Straße‘ – so lässt sich Luhmann weiterdenken – wird Religion im eigentlichen Sinne in größerem Umfang thematisiert. Religion wird systemtheoretisch aber keineswegs böswillig aus der Öffentlichkeit gedrängt oder ausgeschlossen; vielmehr gehorcht diese (Medien-)Öffentlichkeit Regeln wie Aktualitäts- und Neuigkeitswert. So lässt es sich erklären, weshalb vorrangig Themen religiöser Organisationen (z. B. Papstauftritte) öffentliche Aufmerksamkeit geschenkt wird. Eine spezifisch religiöse Kommunikation (Unterscheidung Transzendenz-Immanenz) bleibt dem religiösen Subsystem und dem Privatbereich vorbehalten. Somit partizipiert hier Religion (d. h. religiöse Organisationen) wie alle anderen Teilsysteme an der medialen Öffentlichkeit und erstreckt sich auch auf die anderen genannten Dimensionen von dieser.

Neben diesem allgemein systemtheoretischen Öffentlichkeitsbegriff spricht Luhmann aber noch auf eine andere – implizite – Weise von Öffentlichkeit. Dies wird deutlich, wenn er von der ‚Pri-

⁸⁹ Vgl. LUHMANN, *Öffentliche Meinung* (1971), 16f.

⁹⁰ Vgl. LUHMANN, *Öffentliche Meinung* (1971), 16.22; LUHMANN, *Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung* (1990), 173f.

⁹¹ LUHMANN, *Öffentliche Meinung* (1971), 16.

vatisierung des religiösen Entscheidens⁹² spricht. Damit meint er – ähnlich wie Luckmann – ein Weniger an Institution bzw. einen Verbindlichkeitsverlust. Dieser Befund deckt sich auch mit den Konsequenzen der funktionalen Differenzierung, die ein deutliches ‚Minus‘ an Religion in der Öffentlichkeit mit sich bringen, auch wenn Religion nicht vollständig verschwindet. Verwoben mit der Dimension des *Amtlichen* sind auch die Dimension *Sichtbarkeit*, die Dimension des *Kommunikativ-Diskursiven* (religiöse Kommunikation nur mehr im eigenen Subsystem) sowie die Dimension ‚für alle‘ (Verlust volkscirchlicher Strukturen unter möglichem Erhalt der Organisationen selbst) davon betroffen.

3.2.5 Der Sakralitätsbegriff

‚Sakralität‘ bezeichnet nach Luhmann die Einheit von Transzendenz und Immanenz.⁹³ Sie sei das Vermittelnde zwischen Unbestimmtem und Bestimmtem sowie zwischen Unbeobachtbarem und Beobachtbarem. So könne Immanentes im Licht der Transzendenz gelesen werden.⁹⁴

3.2.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten

Welche Hinweise lassen sich aus dem Ansatz von Luhmann hinsichtlich Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft gewinnen?

- Jedes Bauwerk erfüllt Luhmann zufolge die Aufgabe, bestimmte Funktionen an einem Ort zu bündeln. Die primäre Funktion eines Sakralbaus liegt demzufolge darin, religiöse Kommunikation zu konzentrieren, zu lokalisieren sowie die Wahrscheinlichkeit

⁹² LUHMANN, Funktion der Religion (1977), 232.

⁹³ Vgl. LUHMANN, Religion der Gesellschaft (2000), 61: „Die Darstellung des Sakralen [...] verfremdet das, was man wahrnimmt, beläßt es aber im Zustand des Wahrnehmbaren. Es handelt sich beispielsweise [...] um Statuen, oder um Bilder, oder um bestimmte Naturobjekte wie Berge oder Quellen oder Tiere. Es handelt sich also, in der Begrifflichkeit des vorigen Kapitels, um Veranschaulichungen eines re-entry. Es ist etwas ‚zum Anfassen‘ – und zugleich mehr als das, so dass man nicht wirklich zugreifen darf, obwohl man es könnte. Das Problem der Doppelung wird in eine durch ‚Scheu‘ (aidós) geschützte Ambivalenz überführt und so durch eine objektspezifische Zweideutigkeit neutralisiert.“

⁹⁴ Vgl. LUHMANN, Religion der Gesellschaft (2000), 82f.

dieser Kommunikation zu erhöhen und zu stabilisieren.⁹⁵ In der funktional differenzierten Gesellschaft stellt sich „die Frage, woran man erkennen oder wie man signalisieren kann, daß es sich um religiöse Kommunikation handelt. In erster Linie verhelfen dazu sakrale Orte, also ein topographisches Gedächtnis, das religiöse Kommunikation erwarten läßt und entsprechend die Anwesenheit von Touristen als Störung empfindet“⁹⁶. Gerade weil Religion in den meisten gesellschaftlichen Bereichen nicht mehr erwartet werde – so Marc Breuer in Anschluss an Luhmann –, würden Kirchengebäude zur Abgrenzung spezifisch religiöser Kommunikation an Bedeutung gewinnen.⁹⁷

- Allerdings wäre es zu kurz gegriffen, Sakralbauten allein anhand einer religiösen Funktion zu erklären. Historisch gesehen verdanken sehr viele christliche Kirchen ihr Aussehen, ihre Lage und Größe Epochen, in der Religion alle anderen gesellschaftlichen Bereiche bestimmte und sinnbildlich überragte. Zudem erfüllten Sakralbauten in der Vergangenheit meist mehrfache, ineinander verschränkte Funktionen: Beispielsweise gaben sie die Zeit und damit den Lebensrhythmus vor (Signalfunktion von Glocken, Zeitanzeige der Turmuhren), dienten auch dem Prestige einer Stadt oder erfüllten militärische Funktionen.⁹⁸ Ähnliche sekundäre Funktionen könnte man heute hinsichtlich des Tourismus ausmachen. Dabei verdeutlicht ein systemtheoretischer Blick, dass diese Funktionen in wechselseitiger Verschränkung existieren. Das bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass sie aufgrund ihrer sakralen Funktion wertgeschätzt werden.
- Ausgehend von Luhmanns Sakralitätsbegriff lässt sich festhalten: Ein Sakralbau hat nicht bloß eine religiöse Funktion, sondern ein Sakralbau ist in gewisser Weise selbst Religion *per definitionem*: Unvertrautes, Unsichtbares und Heiliges formiert sich im

⁹⁵ Vgl. SCHROER, Räume, Orte, Grenzen (2006), 144.

⁹⁶ LUHMANN, Religion als Kommunikation (1998), 141.

⁹⁷ Vgl. BREUER, Religiöse Architektur im Säkularisierungsprozess (2017), 81.

⁹⁸ Mit einem Augenzwinkern stellt Luhmann unter Verweis auf Jean Paul die Frage: „Ob zum Beispiel die vielen Kirchen in Italien wirklich zur Sinnfindung gebaut sind oder eher wegen der fürchterlichen Hitze im Sommer, wird man fragen dürfen.“ (LUHMANN, Vom Sinn religiöser Kommunikation [1997/2004], 180).

Sakralbau mit vertrauten, sicht- und greifbaren Steinen und Balken, Mörtel und Putz zu einer Einheit.

- Eine Folge der historischen Entwicklung Deutschlands ist, dass Synagogen und in anderer Weise Moscheen nur in Ausnahmefällen größere städtebauliche, touristische oder eine für andere Systeme relevante Funktion erlangten, wie dies bei christlichen Kirchen der Fall ist. Daher lässt sich vermuten, dass in der funktional differenzierten Gesellschaft Funktionsüberschreitungen von Bauten erklärungsbedürftig sind. Sakralbauten stellen in der Systemtheorie zunächst Gebäude des Subsystems Religion bzw. einer religiösen Organisation dar. Wenn allerdings Sakralbauten andere Funktionen übernehmen, wie eine Prägung des Raumbilds oder eine Wahrzeichenfunktion, steht das zunächst im Widerspruch zur modernen funktional differenzierten Gesellschaft. Es scheint aber, als würden diese Funktionsüberschreitungen nur dann akzeptiert werden, wenn sie ‚Überbleibsel‘ historischer Konstellationen sind.
- Angesichts der religiösen Wandlungsprozesse nehmen zwar die offiziellen Funktionen eines Kirchenbaus (wie geistliche Kommunikation) einen immer geringeren Stellenwert ein, allerdings ist fraglich, inwieweit Sakralbauten einen ähnlichen Funktionsverlust wie die Organisationen erleiden. Der Funktionsverlust eines Sakralbaus ist beim Rückgang der religiösen Kommunikation nicht vergleichbar mit dem anderer Funktionsbauten, da ein Sakralbau das Sakrale *ist* und nicht nur *darüber* kommuniziert. Es bedarf keiner Vermittlung durch religiöse Experten – was Luhmann immer wieder als großes ‚Manko‘ der religiösen Organisationen herausgestellt hat⁹⁹ –, sondern im Sakralbau besteht ein direkter Zugang zum Transzendenten. Angesichts der ‚Privatisierung des religiösen Entscheidens‘ ist nicht auszuschließen, dass mit Sakralbauten ein bleibendes individuelles Sinnstiftungspotential gegeben ist.
- Zur Frage nach Luhmanns Einschätzung der Präsenz von Sakralbauten im öffentlichen Raum muss bedacht werden, dass er ‚Raum‘ in erster Linie als physischen Raum versteht, denn überall, wo bei Luhmann ‚Raum‘ steht, könnte auch der Begriff ‚Territori-

⁹⁹ Es sei Teil der ‚Inklusionsproblematik‘ – so Luhmann –, dass die meisten Menschen zum ‚Publikum‘ derjenigen würden, die Religion professionell ausüben. Vgl. ATZENI, Interaktion (2012), 90.

um¹⁰⁰ eingesetzt werden. Luhmann zufolge müsste eine funktional differenzierte Gesellschaft ihre räumlichen Bezüge nach und nach hinter sich lassen, da Raum vor allem in interaktionsnah strukturierten – vormodernen – Gesellschaften Gewicht habe.¹⁰¹ Damit würde die Bedeutung von Sakralbauten einfach schon aufgrund ihrer Räumlichkeit schwinden.

3.3 José Casanova

Der spanisch-amerikanische Religionssoziologe José Casanova (*1951) stellt nicht nur die Korrekturbedürftigkeit der Säkularisierungsthese(n) fest, sondern auch die der Thesen zur Privatisierung des Religiösen. Anders als Luckmann oder Luhmann legt er seine Ausführungen nicht in der Grammatik einer soziologischen Universaltheorie dar, sondern fokussiert primär öffentliche Erscheinungsformen von Religion.

3.3.1 Der Religionsbegriff

Mit dem Begriff Religion verbindet sich bei Casanova keine so eindeutige Konzeption, wie dies bei Luckmann oder Luhmann der Fall ist.¹⁰² Aus dem Gesamtkontext und einzelnen Anmerkungen wird allerdings deutlich, dass er einerseits zwar einen breiten Religionsbegriff intendiert, andererseits größtenteils institutionalisierte Formen von Religion in den Blick nimmt (katholische Kirche, evangelikale Freikirchen). Daher ist sein Verständnis von Religion bisweilen gleichbedeutend mit ‚zu einer religiösen Institution gehörend‘. An anderer Stelle legt er einen relativ abstrakten Religionsbegriff zu Grunde, indem er Religion als eine „diskursive Realität, also als eine abstrakte Kategorie und als ein System der Klassifikation der Wirklichkeit“ auffasst, als „eine unanfechtbare globale soziale Tatsache, [...] [die] von modernen Individuen genauso wie von moder-

¹⁰⁰ Vgl. SCHROER, Räume, Orte, Grenzen (2006), 145.

¹⁰¹ Zum ‚Schattendasein‘ von Raum bei Luhmanns siehe SCHROER, Räume, Orte, Grenzen (2006), 132–160.

¹⁰² Die Vagheit seines Religionsbegriffs wurde teils heftig bemängelt, vgl. KÖHRSEN, How religious is the public sphere (2012), 274.278; BECKFORD, Social Theory an Religion (2003), 60.

nen Gesellschaften überall auf der Welt, von religiösen wie auch von säkularen Autoritäten benutzt wird¹⁰³. ‚Unsichtbare‘ oder rein private Formen von Religion werden so nicht ausdrücklich untersucht, da es Casanova um die traditionellen Religionen geht, die öffentliche Bedeutsamkeit (wieder-)erlangen.¹⁰⁴ Dabei bringt er eine ganz grundsätzliche Unterscheidung der Sozialform von Religionen ins Spiel: Sie sind immer zugleich öffentlich und privat.¹⁰⁵

3.3.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität

Die klassische Säkularisierungsthese macht Casanova zufolge den Fehler, drei unterschiedliche soziale Prozesse, die in Westeuropa zufällig zeitgleich aufgetreten sind, für einen einzigen zu halten.¹⁰⁶ Deshalb sind drei Subthesen der Säkularisierungstheorie zu unterscheiden:

(1) Die historisch-systematische These der funktionalen Differenzierung von weltlicher und geistlicher Sphäre erachtet Casanova als eines der wichtigsten Merkmale der Moderne, wobei er allerdings seine Ansicht zwölf Jahre später in Frage stellte.¹⁰⁷ (2) Eine zweite Teilthese betrifft den Rückgang religiöser Überzeugungen und religiöser Praxis (eine Marginalisierung des Religiösen). Dass diese „empirische Erosion“¹⁰⁸ nicht notwendigerweise als struktureller Trend der Moderne eingestuft werden könne, belegen hochreligiöse,

¹⁰³ CASANOVA, Europas Angst vor der Religion (2009), 91.

¹⁰⁴ Vgl. CASANOVA, Public religions (1994), 224.

¹⁰⁵ Vgl. CASANOVA, Private und öffentliche Religionen (1992/2000), 267–274; CASANOVA, Public religions (1994), 44–51. Dabei unterscheidet er drei Varianten: (1) Auf Ebene der Interaktion bewege Religion sich immer zwischen individuell-subjektiver und institutioneller Religiosität. (2) Religionen können (in der Unterscheidung von Max Weber) entweder als Gemeinschaftskulte oder als religiöse Gemeinschaften organisiert sein. ‚Kirche‘ könne als eine Kombination beider Varianten angesehen werden. (3) Weltliche Kräfte können die Religion kontrollieren (Cäsaropapismus); Religion kann über die Welt herrschen (Theokratie) oder aber es existieren verschiedene Modelle der Distanz, Loslösung und Absonderung zwischen Religion und Welt.

¹⁰⁶ Vgl. CASANOVA, Public religions (1994), 19f.; CASANOVA, Religion und Öffentlichkeit (2004), 272.

¹⁰⁷ Vgl. CASANOVA, Public religions (1994), 20; CASANOVA, Public religions revisited (2008), 316.

¹⁰⁸ GROSSE KRACHT, Öffentliche Religionen im säkularen Staat (2014), 118.

aber moderne Gesellschaften wie die USA oder Polen.¹⁰⁹ (3) Die dritte Teilthese besagt, dass Religion sich in der Moderne notwendigerweise privatisiere.¹¹⁰ Casanova erachtet das wiederum nicht als einen zwangsläufigen strukturellen Trend der Moderne, sondern lediglich als eine mögliche Option, „einen in vielen europäischen Gesellschaften historisch vorherrschenden Zug“¹¹¹.

Die zentrale Annahme bei Casanova lautet, dass diese drei Prozesse Hand in Hand gehen können – und in Westeuropa ist das auch der Fall –, aber sie müssen es nicht zwangsläufig, wie das Beispiel USA zeige. Wiederholt hat Casanova darauf hingewiesen, dass für Westeuropa die Säkularisierungsthese längst eine „self-fulfilling prophecy“¹¹² darstelle. Selbst die christlichen Kirchen hätten in Europa die Prämissen der Säkularisierungsthese mittlerweile so sehr verinnerlicht, dass sie ihr Schrumpfen als normalen teleologischen Prozess der Moderne ansehen würden.¹¹³ Deswegen plädiert er dafür, die Säkularisierungsthese von diesen „normativen Einsprengseln zu entkernen, die empirische Nachlässigkeit und vor allem die Undifferenziertheit“¹¹⁴ zu überwinden. Durch die vergleichende Perspektive mit dem außereuropäischen Kontext werde immer klarer, dass die drastische Säkularisierung Westeuropas in globaler Perspektive eine einzige große Ausnahme darstelle, was er mit dem Begriff des „europäischen Exzeptionalismus“¹¹⁵ bezeichnet.

¹⁰⁹ Vgl. CASANOVA, Religion und Öffentlichkeit (2004), 274. Die Ursachen hierfür liegen in den verschiedenen Beziehungsmustern von Kirche und Staat und sind nicht automatisch Folgen der Modernisierung (wie dies Luhmann und Pollack annehmen).

¹¹⁰ Vgl. CASANOVA, Private und öffentliche Religionen (1992/2000), 263.

¹¹¹ CASANOVA, Religion und Öffentlichkeit (2004), 276.

¹¹² CASANOVA, Public religions (1994), 214.

¹¹³ Vgl. CASANOVA, The Two Dimensions (2014), 25f. – Säkularisierung erachtet er nicht als automatisches Phänomen der Modernisierung, sondern diese ereigne sich gerade dort, wo sie als eine quasi natürliche Gegebenheit angesehen werde.

¹¹⁴ KRAUSE, Religion und die Vielfalt der Moderne (2012), 67.

¹¹⁵ CASANOVA, Die religiöse Lage in Europa (2007), 334. Beispielsweise würden nur wenige „die stärkere Säkularisierung Ostdeutschlands (im Vergleich zu Westdeutschland) darauf zurückführen, daß Ostdeutschland moderner sei“ (CASANOVA, Die religiöse Lage in Europa [2007], 329). – Zu einer Unterscheidung zwischen einer nordisch-protestantischen, einer südlich-katholischen und einer nordamerikanischen Variante von Säkularisierung siehe CASANOVA, The Two Dimensions (2014), 24f.

3.3.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne

Casanova stellt zwar die Säkularisierungsthese in ihrer universalen Gültigkeit in Frage, keineswegs bestreitet er aber (zumindest für Westeuropa) die Entwicklungen, die mit dieser empirisch abgebildet werden können (Mitgliederschwund, Kirchengangshäufigkeit). Die religiöse Privatisierung – wie sie Luckmann und Luhmann vorge-tragen haben – ficht er ebensowenig an. Stattdessen zieht er es vor, von Entkirchlichung und Individualisierung anstatt von Säkularisierung zu sprechen.¹¹⁶ Europa befinde sich – so Casanova – auf einer staatlich-kulturellen Ebene zwischen einer „implicit, diffused, and submerged christian cultural identity“¹¹⁷ und säkularen Identitäten – wobei gerade Letztere wiederum Auswirkungen auf die Religiosität des Einzelnen hätten¹¹⁸. Konsequenterweise verweist er in diesem Zusammenhang auch auf die eigentlich dazu im Widerspruch stehende starke ‚öffentliche Präsenz‘ von Religion. Darin erkennt er die Korrekturbedürftigkeit bisheriger religionssoziologischer Theorien. Anders als Luhmann (und Pollack) behauptet Casanova nicht, dass die Prozesse der funktionalen Differenzierung notwendigerweise negative Auswirkungen auf Religion besäßen, wenngleich er die damit beschriebenen Phänomene keineswegs leugnet. Daher versucht er Vorstellungen abzuwehren, wonach Religion sich in der Moderne durch die funktionale Differenzierung lediglich auf den eigenen Bereich beschränke bzw. nur auf das Private zurückziehe: „Religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularization had reserved for them.“¹¹⁹

¹¹⁶ Vgl. CASANOVA, *European secular identities* (2004), 1: „In this respect, one should perhaps talk of the unchurched of the European population and of religious individualization, rather than of secularization.“

¹¹⁷ CASANOVA, *European secular identities* (2004), 2.

¹¹⁸ Vgl. CASANOVA, *European secular identities* (2004), 15; CASANOVA, *What Is a Public Religion* (2003), 112f.

¹¹⁹ CASANOVA, *Public religions* (1994), 5.

3.3.4 Religion in der Öffentlichkeit

Obwohl Casanova Öffentlichkeit so stark in den Vordergrund rückt, dass sie eine zentrale These seines Ansatzes beinhaltet (vgl. ‚going public‘; ‚public religions‘), finden sich bei ihm mehrere Aspekte und keine eindeutige Klassifikation von Öffentlichkeit bzw. Privatheit.¹²⁰ Im Rahmen seiner Ausführungen wird deutlich, dass er bei Öffentlichkeit zu allererst an eine staatlich-politische Sphäre denkt: Das zeigen die von Casanova gewählten Beispiele der going-public-Aufbrüche.¹²¹ Darunter fallen u. a. die politische Mobilisierung des Islams, der evangelikale Fundamentalismus in den USA, die aktive Rolle der katholischen Kirche in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie oder in politischen Auseinandersetzungen (v. a. in Zusammenhang mit Demokratisierungsprozessen wie etwa in Polen 1989/90).¹²² Wenn Casanova von einer ‚Deprivatisierung‘ von Religion spricht, meint er damit nicht eine generalisierbare Theorie,¹²³ sondern kritisiert, dass die Privatheit von Religion in Europa zu ei-

¹²⁰ Den Begriff *public sphere* geben die deutschen Übersetzungen zumeist mit „Öffentlichkeit“ (CASANOVA, Religion und Öffentlichkeit [2004], 277), „öffentlicher Sphäre“ (ebd.) bzw. seltener „öffentlicher Raum“ (ebd., 278) wieder. Ziel der Begrifflichkeit sei (1) die Beschreibung der verschiedenen Erscheinungsformen von Religion in der Moderne; (2) die Verdeutlichung, wie und dass Säkularisierungstheorien soziale Prozesse beschreiben und normative Theorien moderner Gesellschaften darstellen; und (3) die Beantwortung der Frage, wie öffentliche Religionen dazu beitragen, die Grenze zwischen öffentlicher und privater Sphäre neu zu ziehen. Vgl. CASANOVA, Private und öffentliche Religionen (1992/2000), 252f.

¹²¹ Vgl. exemplarisch CASANOVA, Public religions (1994), 6: „Religions throughout the world are entering the public sphere and the arena of political contestation not only to defend their tradition turf, as they have done in the past, but also to participate in the very struggles to define and set the boundaries between the private and the public spheres, between system and life-world, between legality and morality, between individual and society, between family, civil society and state, between nations, states, civilizations, and the world system.“

¹²² Vgl. CASANOVA, Public religions (1994). 1994 nimmt Casanova v. a. die Rolle des Katholizismus – der in der bisherigen Forschung seines Erachtens immer zu kurz gekommen sei – in den Blick. Für die 1980er-Jahre scheinen diese going-public-Aufbrüche durchaus zutreffend zu sein, doch ist Casanova selbst nicht überzeugt, ob sich diese als dauerhaft erweisen werden oder nur ‚Strohfeuer‘ waren. Vgl. CASANOVA, Private und öffentliche Religionen (1992/2000), 265.

¹²³ Vgl. CASANOVA, Public religions (1994), 223.

ner normativen Idee – ja zu „einer der Gründungsmythen der heutigen europäischen Identität“¹²⁴ geworden sei. Seit dem Westfälischen Frieden (1648) habe sich in Europa das staatstheoretische Ideal eines säkularen Staates ausgebreitet, um Frieden und Stabilität zu gewährleisten. Jede religiöse Äußerung, die nicht auf den Privatbereich beschränkt bleibt und in den Bereich der Öffentlichkeit hineinreicht, werde in Europa als Bedrohung erachtet.¹²⁵ Hier zeigt sich die starke politische Ausrichtung seines Öffentlichkeitsbegriffs, weshalb er bemüht ist, den adäquaten Ort von Religion innerhalb (demokratischer) politischer Öffentlichkeiten zu bestimmen. Hierzu untersucht er drei sog. Arenen von Öffentlichkeit: (1) Mit der *Arena staatlicher Öffentlichkeit* meint er die offizielle staatliche (auch nationale) Ebene, auf der offizielle Repräsentanten und Staatsdiener agieren (z. B. Staatskirchen, deren Ende evident sei). (2) Als *Arena politischer Öffentlichkeit* (*political society*) wird der Bereich der politischen Parteien bezeichnet, die z. T. einen Plausibilitätsverlust erleiden. (3) Auf die *Ebene der Zivilgesellschaft* bezieht er sich 1994 noch sehr stark, während er diese seit 2008 eher vernachlässigt.¹²⁶

Zusammenfassend lässt sich also festhalten: Wenn Casanova von Öffentlichkeit spricht, handelt es sich in erster Linie um einen politisch-staatlich (und z. T. zivilgesellschaftlich) ausgerichteten Begriff. Nur in diesem Sinne lässt sich das Öffentlich-Werden von Religion bei Casanova verstehen. Ausgehend vom Raum einer politischen Öffentlichkeit sei Casanova zufolge die Aufmerksamkeit für Religion in weitere ‚öffentliche Räume‘ getragen worden, wie u. a. in die Medienöffentlichkeit oder die Wissenschaft. Deshalb beginnt Casanovas Studie „Public Religions in the Modern World“ mit der Feststellung: „Religion in the 1980s ‚went public‘ in a dual sense. It

¹²⁴ CASANOVA, Public religions revisited (2008), 324.

¹²⁵ Vgl. CASANOVA, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion (1996), 189.

¹²⁶ Während das Ende der Staatskirchen offensichtlich sei (Ebene 1) und Religion auf parteipolitischer Ebene z. T. einen Plausibilitätsverlust erleide, gelte dies nicht unbedingt auf die zivilgesellschaftliche Ebene bezogen, die Casanova als legitimen Ort der Religion in der Sphäre der Öffentlichkeit ausmacht (vgl. CASANOVA, Private und öffentliche Religionen [1992/2000], 266). Ab dem Jahr 2008 bezieht Casanova sich weniger auf die Bemessung öffentlicher Religion auf den Bereich der Zivilgesellschaft. Stattdessen lotet er das Verhältnis zwischen politischen Institutionen und religiösen Autoritäten neu aus. Vgl. CASANOVA, Public religions revisited (2008), 329.

entered the ‚public sphere‘ and gained, thereby, ‚publicity‘. Various ‚publics‘ – the mass media, social scientists, professional politicians, and the ‚public at large‘ – suddenly began to pay attention to religion.¹²⁷ Casanova bestreitet keineswegs den mit den religiösen Wandlungsprozessen einhergehenden Verlust an Öffentlichkeit für die religiösen Akteure. Aber er verweist auf die normative Vorstellung (besonders in Europa), wonach Religion „besser privat und implizit als öffentlich und explizit“¹²⁸ sein sollte. Ihm geht es also um die normative Neutralität des öffentlichen Raums und damit aus Gründen der Religionsfreiheit um die Frage, wie viel Religion dort vorhanden sein darf.¹²⁹ Wenn man Casanovas Öffentlichkeitsbegriff bzw. das Vorkommen von Religion darin mit den fünf vorgeschlagenen Merkmalen von Öffentlichkeit abgleicht, zeigt sich, dass die *amtliche* Dimension am stärksten ausgeprägt ist. Das gilt sowohl für die Art von Öffentlichkeit (d. h. eine politische Öffentlichkeit) als auch für die Form von Religion (als Institution, gleich ob Staatsreligion, Zivilreligion oder Denomination).¹³⁰ Davon ausgehend finden sich auch die übrigen Dimensionen – oft durch verschiedene Medien vermittelt. So lässt sich durch eine mediale Aufmerksamkeit etwa eine punktuelle Ausprägung der Dimension ‚für alle‘ beobachten; doch geht dies keineswegs mit einem Vertretungsanspruch aller einher. Dabei hat Jens Köhrsen zu bedenken gegeben, dass religiöse Akteure in ihrer öffentlichen Kommunikation meist die Anforderungen einer säkularisierten, religionsneutralen ‚Öffentlichkeit‘ adaptieren: Es ließe sich wohl kaum von einem ‚going public‘ sprechen, nur weil ein religiöser Akteur sich zu einem Thema äußere oder ein Thema im Weitesten mit Religion zu tun habe.¹³¹ Durch die breite Auffassung

¹²⁷ CASANOVA, *Public religions* (1994), 3.

¹²⁸ CASANOVA, *What Is a Public Religion* (2003), 112: „privat and implicit rather than public and explicit“.

¹²⁹ Vgl. CASANOVA, *What Is a Public Religion* (2003), 112.

¹³⁰ Vgl. CASANOVA, *Public religions* (1994), 51–66; CASANOVA, *Private und öffentliche Religionen* (1992/2000), 251–263.

¹³¹ Vgl. KÖHRSEN, *How religious is the public sphere* (2012), 279. – Einen ähnlichen Befund legt die Studie von Marta Axner vor, die Casanovas These am Beispiel der schwedischen Tagespresse untersucht hat. In Schweden, wo 70 % der Bevölkerung der Schwedischen Kirche angehören, traten in den untersuchten Zeitungen Akteure wie Juden und Muslime nur dann auf, wenn es wirklich um sie selbst ging. Von ihnen wurde keine Meinung zu anderen gesellschaftlichen

von Religion sei es gar unmöglich, so Köhrsen, dass ein religiöser Akteur sich nichtreligiös äußere, weshalb es einer engeren Eingrenzung des Religionsbegriffs bedürfe.

Im Hinblick auf Europa gibt Casanova zu bedenken: „[D]ie Kirchen in Europa [sind] von allen drei Aspekten der Säkularisierungsprozesse so stark betroffen, daß sie nur zögernd – und wenn sie es tun, zumeist erfolglos – in die öffentliche Sphäre der Zivilgesellschaft eingreifen.“¹³² Aktuell könne diese Art des ‚going-public‘ im Hinblick auf die durch Migration hinzugekommenen Religionen (v. a. Islam) weitergedacht werden. Auch hier werden die Grenzen zwischen öffentlich und privat auf unterschiedlichen Ebenen neu ausgehandelt.¹³³

3.3.5 Der Sakralitätsbegriff

Casanova definiert zwar nicht den Begriff ‚Sakralität‘, macht aber aufschlussreiche begriffliche Unterscheidungen: Unter Berufung auf Émile Durkheim warnt er davor, die Dichotomien heilig/profan, religiös/säkular und transzendent/immanent synonym zu verwenden.¹³⁴ In der Moderne gebe es Casanova zufolge zwar eine umfassende Säkularisierung, doch gehe diese mit einer ‚Sakralisierung‘ vormals ‚säkularer‘ Sphären, wie Politik, Wissenschaft oder Wirtschaft, einher.¹³⁵ Auch sei heute das ‚Religiöse‘ nicht deckungsgleich mit dem ‚Heiligen‘, sondern Werte wie die Menschenrechte, aber auch die ‚Nation‘ seien im säkularen Zeitalter das ‚Heilige‘ der Moderne.¹³⁶ Daher befinde sich gegen-

Trends eingeholt, wie dies von Vertretern der Schwedischen Kirche getan wurde. Deshalb fragt Axner kritisch, ob hier wirklich Religion in die Öffentlichkeit getragen werde oder einzelne Prominente ein Forum erhalten würden. Vgl. AXNER, *Studying public religions* (2015).

¹³² CASANOVA, *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion* (1996), 194.

¹³³ Vgl. CASANOVA, *Der Ort der Religion im säkularen Europa* (2004).

¹³⁴ Vgl. CASANOVA, *Europas Angst vor der Religion* (2009), 114. „[...] was wir wiederholt in den ‚glokalen‘ (globalen und lokalen) Medien der globalen öffentlichen Sphäre zu sehen bekommen, sind weniger die Konflikte zwischen ‚dem Religiösen‘ und ‚dem Säkularen‘, sondern vielmehr Auseinandersetzungen über das Heilige, über blasphemische und frevlerische Handlungen und Reden und die Profanation von Tabus“ (ebd., 119).

¹³⁵ Vgl. CASANOVA, *Europas Angst vor der Religion* (2009), 114.

¹³⁶ Vgl. CASANOVA, *Europas Angst vor der Religion* (2009), 118.

wärtig in vielen Gesellschaften das, was als ‚heilig‘ verstanden wird, im Umbruch begriffen und werde neu ausgehandelt. Zudem lasse sich durch die Säkularisierung eine Dissoziation zwischen dem kollektiv ‚Heiligen‘ und individuell ‚Religiösen‘ beobachten.¹³⁷ Inwieweit Sakralbauten davon betroffen sind, führt Casanova nicht aus.

3.3.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten

Die öffentliche Existenz von Sakralbauten lässt sich kaum mit dem von Casanova intendierten Verständnis von Deprivatisierung in Zusammenhang bringen. Deprivatisierung meint, dass Religion auf der Ebene einer politischen Öffentlichkeit eine Rolle spielt, Sakralbauten stellen hingegen eher ‚passive‘ Objekte im öffentlichen Raum dar. Überträgt man diese Forderung auf den legitimen Ort von Sakralbauten, so wird deutlich, dass etwa deren städtebauliche Dominanz nicht mehr den legitimen Einfluss der Institutionen in der Gesellschaft spiegelt, sondern veraltete Konstellationen und Machtverhältnisse. Statt von einem ‚going public‘ müsste bei (christlichen) Sakralbauten eher von einem ‚staying public‘ gesprochen werden. In gewisser Weise kann aber die Errichtung von Sakralbauten neu hinzugekommener Religionsgemeinschaften als ein Aspekt des ‚going public‘ angesehen werden. Gerade in der stärkeren Einbeziehung der öffentlichen Präsenz sakraler Bauten ließe sich Casanovas Anliegen, in die Beschreibung der religiösen Situation auch öffentliche Formen von Religion aufzunehmen, um die Vielfalt von Konstellationen bzw. der Verhältnisse von Säkularität und Religion zu thematisieren, gut integrieren.¹³⁸

Angesichts der von Casanova konstatierten Neuaushandlung des Heiligen in der Moderne ist unklar, inwieweit Sakralbauten von diesen Prozessen betroffen sind, weiterhin gleichbleibende Bedeutung(en) besitzen oder zum Repertoire des Heiligen einer Gesellschaft gehören. Nun kommt es aber in der modernen deutschen Gesellschaft auch zur sakralen Aufladung säkularer Sphären und damit profaner Gebäude, wie Kaufhäuser oder – wie im 19. Jh. – Orte der Politik. Diese Gebäude sind zwar dieser Sphäre des Heiligen zuzurechnen, weisen aber weder eine transzendente noch sonstige religiöse Verankerung auf.

¹³⁷ CASANOVA, *The Two Dimensions* (2014), 28.

¹³⁸ Siehe CASANOVA, *Public religions revisited* (2008), 317.

3.4 Detlef Pollack

Die Überlegungen des Münsteraner Religionssoziologen Detlef Pollack (*1955) weisen zahlreiche Verbindungslinien zu den bisher behandelten Religionssoziologen auf. Sein Denken ist stark von Luhmann geprägt und seine Thesen gewinnt er u. a. in Auseinandersetzung mit Luckmann¹³⁹ und Casanova¹⁴⁰. Von ihnen unterscheidet er sich durch die starke empirische Fundierung all seiner Theorien,¹⁴¹ in der Konzentration auf Deutschland (mit der Differenzierung von Ost- und Westdeutschland) und im Festhalten an der Säkularisierungsthese.

3.4.1 Der Religionsbegriff

In der Definition von Religion nimmt Pollack eine vermittelnde Position zwischen funktionalistischen und substantialistischen Definitionen ein und kombiniert beide miteinander.¹⁴² In Anschluss an Jürgen Habermas, Hermann Lübke und vor allem Niklas Luhmann erachtet er das Kontingenzproblem als das Bezugsproblem des Religiösen. Dabei gehören Erfahrungen von Kontingenz grundsätzlich zur menschlichen Existenz.¹⁴³ Meistens lösen sie ein Gefühl der Unsicherheit und Ungewissheit aus, zu deren Bearbeitung und Bewältigung religiöse Praktiken und Ideen ein Sinngebungspotential zur Verfügung stellen.¹⁴⁴ Der Unterschied zwischen religiösen und nichtreligiösen Sinngebungen sei ein inhaltlicher, insofern „alle religiösen Sinnforen mit der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz arbeiten und sich auf Trans-

¹³⁹ Siehe exemplarisch POLLACK, Säkularisierung (2003), 6f.150–153.

¹⁴⁰ Siehe exemplarisch POLLACK, Säkularisierung (2003), 4; POLLACK, Rückkehr des Religiösen (2009), 4–8.164f.

¹⁴¹ POLLACK sieht sich selbst als einer Minderheit angehörig, die sich auf empirische Daten stützt. Er spricht davon, dass sich in der Religionssoziologie eine Art „armchair sociology“ etabliert habe, die zwar interessante Thesen aufstelle, „aber wenig Bedarf dafür sieht, diese auch empirisch zu testen“ (POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne [2015], 14).

¹⁴² Jeder seiner Studien stellt Pollack umfangreiche Ausführungen zum Religionsbegriff voran, wie z. B. in POLLACK, Rückkehr des Religiösen (2009), 60–66; POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 48–72.

¹⁴³ Vgl. POLLACK, Säkularisierung (2003), 46; POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 63.

¹⁴⁴ Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 65f.

zendenz beziehen¹⁴⁵. Somit kommt Pollacks substantielle Herangehensweise ins Spiel. Gerade mit der Berufung auf das Transzendente können Unsicherheitssituationen im Immanenten erklärt oder bearbeitet und ihnen Sinn verliehen werden. Worin dieses Transzendente konkret besteht (ob eine Gottheit, Ahnen oder Engel), lässt Pollack bewusst offen. Wichtig ist ihm, dass Religion den Bereich des empirisch Fassbaren überschreitet und diesen so kommunikativ verfügbar macht. Dadurch bekommt die Transzendenz eine Präsenz in der Immanenz. Religion bezeichnet somit die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz und die Wiedereinführung der Transzendenz in die Immanenz (*re-entry*). In seinen Analysen unterscheidet Pollack stets drei Dimensionen von Religion: (1) Eine Identifikations- bzw. Zugehörigkeitsdimension gibt an, wer sich selbst zu einer religiösen Gruppe zählt. (2) Die Dimension der religiösen Praxis bezeichnet er als das „Rückgrat einer Religion“¹⁴⁶. (3) Die Dimension des religiösen Glaubens und der religiösen Erfahrung drückt sich empirisch im Glauben an Gott, an ein höheres Wesen bzw. der Akzeptanz religiöser Vorstellungen wie Auferstehung, Reinkarnation oder Hölle aus.¹⁴⁷

3.4.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität

Pollack gehört zu den wenigen Religionssoziologen, die an der Plausibilität der Säkularisierungsthese festhalten. Er geht davon aus, dass Religion und Moderne in einem Spannungsverhältnis zueinanderstünden und die ‚Moderne‘ negative Auswirkungen auf die Religion habe.¹⁴⁸ Pollack vertritt die Auffassung, dass zwischen funktionaler

¹⁴⁵ POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 66; Kontingenzerfahrungen seien zwar anthropologisch angelegt, allerdings räumt Pollack ein, dass solche Erfahrungen und damit der Bedarf an religiösen Antworten zurückgehen können. Daneben sei es möglich, dass Kontingenzerfahrungen zwar reichlich anfallen würden, aber die religiösen Antworten als unzureichend empfunden würden und Menschen daher ‚religiös Suchende‘ bleiben würden.

¹⁴⁶ POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 68.

¹⁴⁷ Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 68.

¹⁴⁸ 2009 führte Pollack fünf Merkmale an, um ‚moderne‘ von ‚vormodernen‘ Gesellschaften zu unterscheiden: Erhöhung des allgemeinen Wohlstandsniveaus, funktionale Differenzierung, Individualisierung, Pluralisierung kultureller Orientierungen und Identitäten, Ausweitung des verfügbaren Wissens- und Erfahrungshorizonts. Vgl. POLLACK, Rückkehr des Religiösen (2009) 69–75; zur leicht über-

Differenzierung, religiöser Marginalisierung und Privatisierung des Glaubens ein viel größerer Zusammenhang bestehe, als Casanova annimmt. Seiner Ansicht nach ist Casanova so stark von dem Interesse geleitet, die Säkularisierungsthese in Frage zu stellen, dass er die Verkoppelungen der verschiedenen Prozesse nicht erkenne. In all seinen Studien kommt Pollack zu dem Schluss, „dass die empirische Evidenz, die für die Gültigkeit der Säkularisierungsthese spricht, überwältigend ist“¹⁴⁹. Daher spricht er auch davon, dass es mehr oder weniger ‚säkularisierte‘ oder ‚säkulare‘ Regionen oder gesellschaftliche Bereiche gebe.¹⁵⁰

3.4.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne

Die Säkularisierung beeinflusst laut seinen Studien sämtliche Dimensionen von Religion: „Religiöse Institutionen, Legitimationsstrategien und sozial verbindliche Weltdeutungen, öffentlich vollzogene Praktiken und Rituale ebenso wie individuelle Ideen, Gefühle und Erfahrungen“¹⁵¹. Pollack unterscheidet dazu wiederum die drei Ebenen des Religiösen. Sowohl (1) hinsichtlich der Kirchenmitgliedschaft als auch (2) hinsichtlich der Beteiligung am kirchlichen Leben seien kontinuierliche Einbrüche festzustellen.¹⁵² Wenn Vertreter der sog. Individualisierungsthese behaupten, dass die Religiosität sich nicht mehr an konfessioneller Zugehörigkeit oder Kirchgang messen lasse und es stattdessen notwendig sei, Formen subjektiver Religiosität Aufmerksamkeit zu schenken, hält Pollack ihnen einen dritten Punkt entgegen: (3) Auch der Horizont der

arbeiteten Konzeption POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 38. Wichtig zu betonen ist, dass Pollack nicht davon ausgeht, dass die funktionale Differenzierung den alleinigen Grund für die Säkularisierung darstellt. Vgl. ebd., 73.

¹⁴⁹ POLLACK, *Wiederkehr der Religion* (2006), 5.

¹⁵⁰ Vgl. exemplarisch POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 94.196.

¹⁵¹ POLLACK, *Rückkehr des Religiösen* (2009), 31.

¹⁵² Pollack kritisiert Auffassungen wie die von Luckmann, wonach es sich bei der Kirchgangshäufigkeit um eine „bloß äußerliche Verhaltensweise handelt, die mit der individuellen Religiosität fast oder gar nichts zu tun hat [...]. Das ist falsch. Je häufiger jemand in den Gottesdienst geht, desto wahrscheinlicher ist es auch, dass er auch an Gott glaubt. [...] der Gottesglaube [nimmt] mit zurückgehender Kirchenbindung und Kirchenpraxis [...] ab.“ (POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* [2015], 144f.).

Transzendenz schwinde immer weiter. Der Glaube an Gott, christliche Überzeugungen und die religiöse Selbsteinschätzung seien ebenfalls signifikanten Erosionsprozessen unterworfen;¹⁵³ allerdings seien nicht derart dramatische Rückgänge zu verzeichnen wie beim Gottesdienstbesuch. Formen außerkirchlicher Religiosität (wie Astrologie, Spiritualismus oder Reinkarnationsglaube) konnten zwar in den letzten Jahren Zugewinne in Deutschland verzeichnen, doch seien diese „stark fluktuierend“ und „strukturell schwach“¹⁵⁴. Ebenso gehöre es zu einer Minderheitenerscheinung, dass Menschen individuell religiöse Versatzstücke eines religiösen Marktes zusammenbasteln (Bastel-, Patchwork-Religiosität).¹⁵⁵ Insgesamt könne der Zuwachs an außerkirchlichen Religionsformen die Verluste an traditioneller Religion keinesfalls ausgleichen. Zudem lasse sich beobachten, dass viele Menschen ganz grundlegend das Interesse am Glauben verlorener und sich Einstellungen religiöser Indifferenz sowie des Atheismus herausbilden würden.¹⁵⁶ Und selbst wo es außerkirchliche Formen von Religiosität gebe, gehe das mit der Tendenz einher, dass die einzelnen Personen dem Stellenwert des Religiösen im eigenen Leben eine geringere Bedeutung zuweisen würden.¹⁵⁷ Unterdessen erweise sich Religion für den Einzelnen als immer weniger verhaltensrelevant (z. B. in der Kindererziehung, im politischen Verhalten oder in moralischen Vorstellungen). Trotz aller Schrumpfungsprozesse bleiben Pollack zufolge jedoch nach wie vor die christlichen Kirchen die wichtigsten Repräsentanten des Religiösen in Westdeutschland.¹⁵⁸

¹⁵³ Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 130.

¹⁵⁴ POLLACK, Säkularisierung (2003), 141.

¹⁵⁵ Gleichzeitig belegt Pollack, dass außerkirchliche Religiositätsformen häufiger bei Kirchenmitgliedern als bei Konfessionslosen anzutreffen seien. Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 147.

¹⁵⁶ Vgl. POLLACK, Säkularisierung (2003), 12.

¹⁵⁷ Vgl. POLLACK, Rückkehr des Religiösen (2009), 89.

¹⁵⁸ Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 144. – Die Tatsache, dass z. B. die USA ein hochmodernes, aber zugleich hochreligiöses Land sind, versucht Pollack durch die spezifische amerikanische Situation zu erklären. Nicht Europa, sondern die USA seien der Ausnahmefall. Dennoch scheint „der amerikanische Fall die offene Flanke der Säkularisierungsthese zu bleiben“ (KRAUSE, Religion und die Vielfalt der Moderne [2012], 107).

3.4.4 Religion in der Öffentlichkeit

Weder der Begriff noch das Phänomen Öffentlichkeit stehen im Mittelpunkt von Pollacks Überlegungen, auch wenn er Begriffe aus dem Wortfeld Öffentlichkeit immer wieder zur Beschreibung der gegenwärtigen religiösen Situation heranzieht.¹⁵⁹ Gerade in der Auseinandersetzung mit den Thesen einer religiösen Wiederkehr sowie mit José Casanova betont Pollack, dass die medialen Charakterisierungen der religiösen Situation einen völlig anderen Eindruck vermitteln würden als die empirische Faktensprache: „In der Öffentlichkeit dominiert das Bild, dass an die Stelle der sich im Niedergang befindenden Kirchen ein breites und immer breiter werdendes Feld außerkirchlicher Religionsformen getreten sei.“¹⁶⁰ Implizit scheint es, dass Pollack, wenn er Öffentlichkeit im Kontext von Religion verwendet, an eine Medienöffentlichkeit,¹⁶¹ einen öffentlichen Diskurs¹⁶² oder an „gesellschaftsübergreifende[...] Weltdeutungen, Semantiken und Codes“¹⁶³ denkt. Er anerkennt – ähnlich wie Luhmann – den Aufmerksamkeitsgewinn religiöser Themen in den Medien sowie (mit Casanova) den Beitrag der Kirchen in politisch-öffentlichen Umbrüchen von 1989/1990.¹⁶⁴ Das sei allerdings strikt von einer individuellen religiösen Orientierung zu unterscheiden und könne keineswegs als Argument gegen die Säkularisierungsthese angeführt werden:

Formen *amtlich-institutionell* verfasster Religion – so Pollack – würden immer mehr an Bedeutung verlieren (Entinstitutionalisierung). Sie seien daher immer weniger öffentlich relevant. Während im deutschen Kaiserreich der Protestantismus noch ein „großes öffentliches Gewicht“¹⁶⁵ hatte, verortet Pollack die Kirchen heute –

¹⁵⁹ Beispielsweise führt er aus, dass sich durch die Prozesse der Modernisierung die Lebensverhältnisse, u. a. auch in der Öffentlichkeit, ändern. Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 156; – im Kontext der Zivilgesellschaft: POLLACK, Rückkehr des Religiösen (2009), 153.

¹⁶⁰ POLLACK, Säkularisierung (2003), 148.

¹⁶¹ Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 150.228.

¹⁶² Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 91.175; bzw. die „öffentliche Meinung“ (ebd., 173).

¹⁶³ POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 41.

¹⁶⁴ Vgl. POLLACK, Rückkehr des Religiösen (2009), 32; POLLACK, Säkularisierung (2003), 200f.

¹⁶⁵ POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 30. – Eine öffentliche Be-

ähnlich wie Casanova – auf Ebene der zivilgesellschaftlichen Akteure.¹⁶⁶ Obwohl in Deutschland die Kirchen in einem engen Verhältnis zum Staat stünden (vgl. staatlicher Kirchensteuereinzug oder Militärsorge), hätten „Religion und Kirche in der Öffentlichkeit nur eine schwache Repräsentanz“¹⁶⁷. Eine *Sichtbarkeit* von Religion komme – so Pollack – größtenteils durch die hohe mediale Präsenz von Religion zu Stande, und weil mittels der Religion politische, ethnische oder nationale Konflikte ausgetragen würden, wodurch sie eine neue politische Relevanz erlangt habe.¹⁶⁸ Hinsichtlich der Sichtbarkeit unterscheide sich die Situation in Deutschland z. B. von der in osteuropäischen Ländern, wie in Russland, wo eine hohe Präsenz von religiösen Symbolen „in der Armee, in Krankenhäusern, Hochschulen und Universitäten, in Strafjustizsystem sowie überhaupt im öffentlichen Raum“¹⁶⁹ festzustellen sei. Die Dimension des *Diskursiven* kann durch die Wiedergewinnung von Aufmerksamkeit in öffentlichen Diskursen ausgemacht werden, z. B. dadurch, dass medial über „die Rolle von Religion in den Konflikten der Welt, über religiös motivierte Attentate, über Diskriminierungen religiöser Minderheiten so viel berichtet [werde] wie nie zuvor.“¹⁷⁰ So wird Pollack zufolge Religion aktuell in erster Linie hinsichtlich problematischer Aspekte thematisiert und weniger im Sinne der eingangs angeführten Religionsdefinition einer Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz. Wo die Kirchen in der Öffentlichkeit auftraten, sähen sie sich meist mit kritischen Fragen konfrontiert, von einem wirklichen öffentlichen Interesse an theologischen Fragen könne jedoch kaum die Rede sein.¹⁷¹

deutung einer religiösen Institution sagt wenig über die individuelle Religiosität aus: Zwar hatte der Protestantismus im Kaiserreich öffentlichen Einfluss, wohingegen die kirchliche Beteiligung der Bevölkerung eher gering war. Umgekehrt bestimmten evangelikale Strömungen die Lebenswelt vieler US-Bürger der 1970er-Jahre, während dies kaum öffentlich wahrgenommen wurde. Vgl. POLLACK, *Rückkehr des Religiösen* (2009), 31f.

¹⁶⁶ Siehe POLLACK, *Rückkehr des Religiösen* (2009), 167.

¹⁶⁷ POLLACK, *Säkularisierung* (2003), 243.

¹⁶⁸ Vgl. POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 484.

¹⁶⁹ POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 270.

¹⁷⁰ POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 484.

¹⁷¹ Vgl. POLLACK, *Säkularisierung* (2003), 243.

Unterdessen geht Pollack davon aus, dass die kulturelle Landschaft in Deutschland mittlerweile „nicht mehr dominant christlich, sondern säkular“¹⁷² geprägt sei. Dabei stünden weniger Weltanschauungsfragen im Fokus der Menschen, sondern Fragen der Freizeit-, Unterhaltungs- und Erlebniskultur. So lässt sich Religion in der Dimension des *Intermediär-Symmetrischen* wiederum allenfalls in der medialen Berichterstattung antreffen. Auch in der Dimension des ‚für alle‘ ist Religion von Schrumpfung betroffen: Während Länder wie Polen und Italien nach wie vor von einer katholischen Einheitskultur mit volkskirchlichen Verhältnissen geprägt seien,¹⁷³ hätten Religion und Kirchen in Deutschland „ihre traditionelle Integrations- und Orientierungsfunktion in West und Ost weitgehend an andere Funktionssysteme der Gesellschaft abgegeben“¹⁷⁴.

3.4.5 Der Sakralitätsbegriff

Den Begriff ‚Sakralität‘ führt Pollack eher selten an. Jedoch wird immer wieder die Nähe zu Luhmanns Religionsbegriff deutlich, wenn er davon spricht, dass Religionen durch ihre Praktiken und Handlungen versuchen würden, das ‚Immanente‘ durch das ‚Transzendente‘ verfügbar zu machen und zu kontrollieren.¹⁷⁵ Sakralität lässt sich bei Pollack bestimmen als die Eingrenzung und Bereitstellung der Transzendenz im Bereich des Immanenten. Als Beispiele für eine derartige Repräsentanz des Transzendenten führt er religiöse Sinnformen wie Rituale, Gebete oder materielle soziale Güter wie Ikonen oder Altäre an. Hier könnte man auch Sakralbauten auflisten.¹⁷⁶ Gleichwohl gehöre es zur Signatur der Gegenwart, dass die

¹⁷² POLLACK, *Säkularisierung* (2003), 243.

¹⁷³ Vgl. POLLACK, *Rückkehr des Religiösen* (2009), 135.

¹⁷⁴ POLLACK, *Säkularisierung* (2003), 84; vgl. auch POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 480. Im Hinblick auf den Gottesbezug des Grundgesetzes bzw. die Reaktionen in den sog. Kruzifix-Streitigkeiten gibt er zu bedenken: „Und es ist anzunehmen, dass in dem Maße, wie sich die konfessionelle Gliederung Deutschlands zugunsten der Konfessionslosen verschiebt, die Akzeptanz christlicher Symbole in der Öffentlichkeit weiter abnimmt“ (ebd., 85).

¹⁷⁵ Vgl. POLLACK, *Rückkehr des Religiösen* (2009), 146.

¹⁷⁶ Vgl. POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 67. Ähnlich wie Casanova (und Joas) konstatiert Pollack: „Sakralisierung ist in allen Bereichen des

Wahrscheinlichkeit, dass jemand der Meinung sei, in der Immanenz auf Transzendentes zu stoßen, abnehme.

3.4.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten

Folgende Hinweise lassen sich aus dem Ansatz von Pollack hinsichtlich der Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft anführen:

- Insbesondere durch den schwindenden regelmäßigen Gottesdienstbesuch, den Pollack immer wieder in Erinnerung ruft, verlieren Kirchengebäude als gottesdienstliche Versammlungsräume immer mehr an Relevanz (Sonntagsgottesdienst Kath. 9,2 %, Prot. 3,5 %) ¹⁷⁷. So kann der Eindruck entstehen, dass es sich bei Sakralbauten, wie bei den kirchlichen Institutionen, „um Großmächte aus einer vergangenen Zeit handelt, um überlebte Großinstitutionen, die noch immer mit mächtigen Beständen ausgerüstet sind, aber ihre beste Zeit hinter sich haben“ ¹⁷⁸. Allerdings geht Pollack nicht davon aus, dass Sakralbauten einfach das Schicksal der religiösen Institutionen teilen. Sie sind zwar auf der einen Seite tatsächlich ‚Relikte‘, die aus einer vormodernen Zeit in die weithin säkularisierte Gesellschaft hineinragen, auf der anderen Seite haben Sakralbauten jedoch ein ‚Ambiente‘, das Staunen und Ehrfurcht generieren kann und etwas von der tiefen historischen Verwurzelung der Kultur transportiert. Im Grunde spiegeln sie die Situation der Kirchen in der gegenwärtigen Gesellschaft gut wider.
- Diese Sicht muss aber um einen entscheidenden Hinweis ergänzt werden: Wo immer Religion mehrere Interessen zusammenführt und religiöse mit nichtreligiösen Interessen kumulieren, kann Religion auch heute (noch) ihre soziale Relevanz steigern. ¹⁷⁹ Aufgrund ihrer kunsthistorischen, heimatlichen und geschichtlichen Bezüge können Sakralbauten auch Menschen anziehen, die mit Religion wenig zu tun haben (Relevanzsteigerung durch Funk-

menschlichen Handelns möglich und insofern kein genuines Merkmal von Religion“ (ebd., 53 [Anm. 5]).

¹⁷⁷ Siehe *Katholische Kirche in Deutschland* (DBK 2019), 72; *Gezählt 2019* (EKD 2019), 13; siehe auch POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 122.

¹⁷⁸ POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 164.

¹⁷⁹ Vgl. POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 470.

tionsakkumulation bzw. Ebenenverkoppelung)¹⁸⁰. Daher sagt ein Interesse z. B. an der Restaurierung einer Kirche noch nicht sehr viel über die religiöse Bindung der Personen aus. Gerade bei einer mehrfachen Bedeutungszuschreibung besteht jedoch die Gefahr einer Auflösung des Religiösen im Nichtreligiösen, denn wenn z. B. politische und religiöse Interessen zusammenfallen, kann es sein, dass die politischen die religiösen absorbieren.

- Entgegen dem Abwärtstrend führt Pollack exemplarisch die auffällig hohe Nachfrage an lebens- und jahreszyklischen Ritualen (Taufe, Konfirmation, Beerdigung, Weihnachtsgottesdienste) an. Bei diesen individuellen Lebenswenden und familiären Festen sei punktuell eine religiöse Begleitung wichtig.¹⁸¹ Zugleich macht er darauf aufmerksam, dass viele „nicht aus ihrer familiären und regionalen Herkunftsgeschichte“ austreten wollen und deshalb zur Kirche halten, „selbst wenn sie nur noch wenig mit den von ihr vertretenen Inhalten verbinden, da sie sonst ein Stück von sich selbst aufgeben würden“¹⁸². Diese drei Dimensionen – lebenszyklische Wende, jahreszyklische Wende sowie familiäre und regionale Verankerung – können auch bei Sakralbauten vermutet werden und auf deren bleibende Bedeutung hindeuten.
- Zugleich macht Pollack deutlich, dass „Transzendenzvorstellungen nur dann kommunikabel sind, wenn sie eine konkrete Anschaulichkeit gewinnen.“¹⁸³ Sakralbauten vermitteln nun ähnlich wie Ikonen, Altäre oder Prozessionen das Transzendente im Immanenten.¹⁸⁴ Diese Sicht schränkt er aber wieder ganz grundsätzlich ein: Beispielsweise wurde seit der Reformation das Abendmahl bis in die Gegenwart hinein immer mehr ‚spiritualisiert‘. Pollack führt das darauf zurück, dass die Möglichkeiten, das Heilige in der Welt anzutreffen, als immer weniger plausibel erachtet wurden. Die Einheit von Transzendenz und Immanenz in Brot

¹⁸⁰ Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 479.

¹⁸¹ Vgl. POLLACK, Säkularisierung (2003), 86.

¹⁸² POLLACK, Säkularisierung (2003), 147; ebenfalls POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015). Dabei spricht er von „punktuellen Gegenbewegungen zum dominanten Abwärtstrend“ (ebd., 173) in Bereichen wie der Familie oder dem Glauben an ein Leben nach dem Tod.

¹⁸³ POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 476.

¹⁸⁴ Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 168.

und Wein werde immer weniger nachvollziehbar und im Weltbild bzw. im Wirklichkeitsverständnis der Moderne kann es ein Absolutes und Heiliges nicht mehr geben. Deshalb sinke die Möglichkeit, „dass Gott im Wirklichen punktuell hervortritt“¹⁸⁵. Trifft dies zu, so gilt das auch für Sakralbauten, und es wird immer schwieriger, heutigen Menschen die Sakralität eines Gebäudes plausibel zu machen. Sakralbauten können allerdings als der weithin akzeptierte Raum beschrieben werden, in dem das Erscheinen des Heiligen seinen legitimen Ort hat. Man rechnet nicht unbedingt damit und sucht diesen in der Regel auch nicht auf. Aber wenn es ein Bedürfnis in diese Richtung gibt, dann macht man sich am ehesten dorthin auf.¹⁸⁶

3.5 Charles Taylor

Charles Taylor (*1931) unterscheidet sich als (Sozial-)Philosoph von den bisher angeführten Perspektiven insbesondere dadurch, dass er die veränderten Bedingungen des religiösen Glaubens in einer säkularen Gesellschaft betrachtet.

3.5.1 Der Religionsbegriff

Religion bestimmt Taylor mit ‚Transzendenz‘ bzw. noch genauer in Bezug auf ‚Fülle‘.¹⁸⁷ Jeder Mensch erlebe bzw. erfahre ‚Fülle‘ in dem Sinne, dass es eine Perspektive gebe, aus der das Leben voller, reicher, tiefer und lohnenswerter erscheine.¹⁸⁸ Diese Erfahrung mache der Mensch aber nicht nur in positiven, sondern auch in negativen Zusammenhängen, wie z. B. in Verlust- oder Leiderfahrungen. Der gläubige Mensch werde diese Fülle durch die Bezugnahme auf Gott definieren und sie in der Transzendenz verorten, ganz im Gegensatz zum Ungläubigen, der Fülle vielleicht ganz immanent bestimmt (z. B. durch Sinnstiftungspotentiale wie Geld, Urlaub oder Familie).

¹⁸⁵ POLLACK, Rückkehr des Religiösen (2009), 292.

¹⁸⁶ Diese Überlegungen (Kap. 3.4.6) gehen teils auf einen persönlichen Austausch mit Detlef Pollack zurück, wofür ihm der Verfasser zu Dank verpflichtet ist.

¹⁸⁷ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 44.

¹⁸⁸ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 1000.

Diese anthropologische Konstante des Erlebens der ‚Fülle‘ könne Taylor zufolge zwar mit Religion zu tun haben, er würde sie aber nicht als Religion bezeichnen. Damit das Fülle-Erleben im Sinne von Taylor als Religion aufgefasst werden kann, müssen „drei Dimensionen der Transzendenz“¹⁸⁹ miteinander verknüpft sein: (1) Es bedarf des Gefühls, dass es in der Welt etwas gibt, das höher ist als das menschliche Tun und Handeln (z. B. die Liebe Gottes). (2) Indem der Mensch sich darauf bezieht, hat er die Möglichkeit, sich zu verwandeln bzw. sich verwandeln zu lassen. (3) Damit geht die Vorstellung einher, das Leben als etwas zu begreifen, das über die Spanne von Geburt und Tod hinausgeht.

3.5.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität

Taylor betont immer wieder, dass es sich bei Säkularisierung in erster Linie um einen riesigen historischen Wandlungsprozess handle, dem Wandel von einer „verzauberten“ zu einer „entzauberten Welt“¹⁹⁰; von einer Welt, in der Gott (besonders durch die Kirche) die Gesellschaft überwölbte und in der der Mensch in einem Kosmos voller Geister, Dämonen und Engel und einer festen Hierarchie und Ordnung lebte – hin zu einer Welt, in der der Glaube an Gott nur mehr eine instabile und umkämpfte Option unter vielen anderen darstellt. Zur Analyse dieser Veränderungen unterscheidet er drei Merkmalsgruppen von ‚Säkularität‘:¹⁹¹

(1) *Säkularität I* definiert Taylor in Bezugnahme auf das Öffentliche. „In dieser Öffentlichkeit, so heißt es, gibt es keinen Gott mehr und keinen Hinweis auf letzte Realitätsgründe.“¹⁹² Taylor erklärt dies – ganz im Sinne der bisherigen Ansätze – mit der funktionalen Differenzierung, in deren Folge die einzelnen gesellschaftlichen Teilbereiche nur mehr der jeweiligen Eigenlogik gehorchen. Religion werde damit in „eine eigenständige, abgetrennte ‚Sphäre‘“¹⁹³ gebannt und in diesem Sinn ‚entöffentlicht‘. (2) Mit *Säkularität II* bezeichnet

¹⁸⁹ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 45.

¹⁹⁰ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 52.

¹⁹¹ Zu den drei Dimensionen von ‚Säkularität‘ siehe TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 11–16.

¹⁹² TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 13.

¹⁹³ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 13.

er die Abnahme des religiösen Glaubens und Praktizierens der Religion, also dass Menschen „nicht mehr in die Kirche gehen“¹⁹⁴. Das entspricht auch dem Merkmal religiöser Marginalisierung bei Casanova. (3) *Säkularität III* befasst sich mit dem Wandel von einer Gesellschaft, in der der Glaube an Gott nahezu unangefochten war, hin zu einer, in der der Glaube an Gott nur mehr eine Option unter mehreren ist. Es geht also um die „Veränderungen der Bedingungen des Glaubens“¹⁹⁵ und die dominanten Modifikationen des gesamten Verstehenshorizonts.

Säkularität in den beiden ersten Dimensionen wurde umfangreich in den bisher behandelten Theorien von Luckmann, Luhmann, Casanova und Pollack in den Blick genommen. Taylor hält diese beiden Dimensionen aber nur für vordergründig relevant, um die Situation der Religion in der Gegenwart zu erfassen. Statt einer Subtraktionstheorie (Säkularität als Nichtglaube und Weniger-an-Religion) wendet er sich dieser dritten Dimension von Säkularität zu. Dabei analysiert er, wie sich der gesamte Erfahrungs- und Verstehenskontext gewandelt hat und welche Konsequenzen sich daraus für die Erfahrung des Religiösen ergeben.

3.5.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne

Im säkularen Zeitalter hat sich die Erfahrung und Zugänglichkeit der Fülle (und damit auch des Sakralen) grundlegend gewandelt. Um das zu beschreiben, bringt Taylor den Begriff des „abgepufferten Selbst“¹⁹⁶ ins Spiel. Zwischen dem Menschen und der Umwelt habe sich durch das Vertrauen auf die Selbstbestimmung des Lebens, durch die Erweiterung des Wissens- und Erfahrungshorizonts und durch das Wachsen der Option, auch religionsfrei bzw. ‚säkular‘ zu sein, eine Art ‚Puffer‘ geschoben, der die Möglichkeiten der Erfahrung des Religiösen grundlegend beeinträchtigt. Das abgepufferte Selbst sei nicht mehr durch Geister oder Dämonen verwundbar, aber auch nicht mehr ohne weiteres empfänglich für eine transzendente Ausdeutung der Fülle und damit der Erfahrung des Sakralen. Dadurch werde es sehr viel schwieriger, Gott als „unentbehrliche

¹⁹⁴ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 14.

¹⁹⁵ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 703.

¹⁹⁶ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 54.

Quelle unseres spirituellen und moralischen Lebens¹⁹⁷ zu erachten. Diesen Zustand chiffriert Taylor mit dem Begriff des „immanenten Rahmens“¹⁹⁸. An einer Stelle erläutert er diese Auswirkungen mit einem Beispiel aus dem Städtebau:

„Man stelle etwa eine mittelalterliche Stadt, deren Häuser sich um ihre gotische Kathedrale scharen, einer modernen Metropole gegenüber. Hier geht es nicht nur darum, daß die Wolkenkratzer die Kathedrale – sofern vorhanden – nunmehr winzig erscheinen lassen. Darin könnte man immer noch den Reflex neuer Sinnelemente sehen, die beispielsweise nach dem Motto ‚Der Kapitalismus verdrängt das Christentum‘ an die Stelle der früheren getreten sind. Der Wandel ist in Wirklichkeit drastischer. Kakophonie ist an die Stelle von Sinn getreten. Die Form der Stadt läßt keinen bestimmten, überwölbenden Sinn erkennen, sondern einerseits sind die großen Gebäude Monumente von Firmen oder triumphierenden Unternehmen, andererseits formen große Flächen der Stadt ein wirres Flickwerk von Zweckbauten – Fabriken, Einkaufszentren oder Docks –, die jeweils einer bruchstückhaften Zweck-Mittel-Rationalität gehorchen.“¹⁹⁹

Diese Analogie zeigt, dass sich Taylor zufolge im ‚säkularen Zeitalter‘ die gesamte „Hintergrundauffassung“²⁰⁰ und das Gefühl, in der Welt zu sein, transformiert haben. Nicht mehr eine übernatürliche, transzendente Ordnung überwölbe den Menschen, sondern es sei möglich, die Welt als etwas „rein Immanentes“²⁰¹ zu erfahren. Taylor erläutert, dass sich im Alltagsleben dieser säkulare Vorstellungsrahmen als Selbstverständlichkeit durchgesetzt habe und es daher sehr viel schwerer geworden sei, religiös zu sein: „Einerseits fühlt sich das abgepufferte Selbst zum Unglauben hingezogen, während es andererseits die drängenden Forderungen des Spirituellen empfindet“²⁰². Was die Zukunft der Religion betrifft, sind aber die Ausgangsbedin-

¹⁹⁷ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 400.

¹⁹⁸ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 899.

¹⁹⁹ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 920.

²⁰⁰ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 549.

²⁰¹ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 630.

²⁰² TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 605.

gungen nicht so schlecht, da Taylor die Ansicht vertritt, dass eine rein immanente Sicht auf Dauer unbefriedigend wäre:

„Unsere Zeit ist sehr weit davon entfernt, es sich in einem bequemen Unglauben gemütlich zu machen. Viele Einzelpersonen tun das zwar – und eine noch größere Anzahl erweckt nach außen hin den Anschein, es zu tun –, doch die Unruhe kommt immer wieder zum Vorschein. Könnte es je anders sein? Das säkulare Zeitalter ist schizophran. [...] Die Leute scheinen auf sichere Distanz zur Religion zu gehen, und dennoch rührt es sie zutiefst, zu wissen, daß es tiefgläubige Menschen wie Mutter Teresa gibt.“²⁰³

3.5.4 Religion in der Öffentlichkeit

Taylors Begriff von Öffentlichkeit ist aufs Engste mit der Entwicklung der Moderne und des säkularen Weltverständnisses verknüpft. Öffentlichkeit gehört neben der Ökonomie und der Volkssouveränität zu den „modernen sozialen Vorstellungsschemata“.²⁰⁴ Taylor führt diese an, um exemplarisch zu zeigen, wie sich die Auffassung von Zeit und Gesellschaft (der Erfahrungs- und Verstehenskontext) in der Moderne transformiert hat.²⁰⁵ Die von ihm gewählten sozialen Vorstellungsschemata erachtet er als typisch und ausschlaggebend für die Entstehung der modernen Gesellschaft bzw. den Wachstumsprozess des säkularen Weltverständnisses.²⁰⁶ Öffentlichkeit definiert er dabei folgendermaßen:

„Öffentlichkeit möchte ich als einen gemeinsamen Raum kennzeichnen, in dem die Angehörigen der Gesellschaft durch eine

²⁰³ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 1204.

²⁰⁴ Siehe TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 295. Taylor meint damit „die Vorstellungen, die sich die Menschen von ihrer sozialen Existenz machen sowie die Art ihres Zusammenseins, von den Abläufen im Verhältnis zwischen ihnen und ihren Mitmenschen, von den normalerweise erfüllten Erwartungen sowie von den tieferen normativen Begriffen und Bildern, die diesen Erwartungen zugrunde liegen“ (ebd.). – Ausführlich zu Religion, Säkularität und Öffentlichkeit bei Taylor aus einer amerikanischen Perspektive: BARBIERI (Hg.), *At the Limits of the Secular* (2014).

²⁰⁵ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 33.

²⁰⁶ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 322f.

Reihe von Medien – durch Gedrucktes, auf elektronischem Weg und auch durch persönliche Begegnung – zusammenkommen, um Angelegenheiten von gemeinschaftlichem Interesse zu besprechen und so die Möglichkeit zur Bildung einer gemeinsamen Meinung über Angelegenheiten zu erhalten. Ich habe von ‚*einem* gemeinsamen Raum‘ gesprochen, denn obwohl es sich um mehrere Medien handelt und der Meinungs austausch in diesen Medien außerordentlich vielfältig ist, gehe ich von einer grundsätzlichen Interkommunikation aus. [...] darum sprechen wir normalerweise von *der* Öffentlichkeit im Singular²⁰⁷.

Für Öffentlichkeit bzw. für den „metatopischen Raum der Öffentlichkeit“²⁰⁸ sind zwei Merkmale prägend: *Erstens* leistet Öffentlichkeit als Diskussionsraum Machtkontrolle und politische Vermittlung für gemeinsames Handeln. Diese Auffassung weist Ähnlichkeiten zur Konzeption von Habermas auf.²⁰⁹ Öffentlichkeit beinhaltet dabei eine Normativität und einen außerpolitischen und außerstaatlichen Status. *Zweitens* kommt dieser Diskursraum ohne jeden Bezug zu Gott oder einer handlungsstranszendenten Fundierung aus.²¹⁰ „In dieser Öffentlichkeit, so heißt es, gibt es keinen Gott mehr und keinen Hinweis auf letzte Realitätsgründe“²¹¹. Das hat zur Folge, „daß die Öffentlichkeit etwas durch und durch Säkulares ist.“²¹² Genau diese Neutralität bzw. Säkularität sei das typisch ‚Moderne‘. Öffentlichkeit realisiert sich nach Taylor also *per definitionem* als neutral, religionsfrei bzw. säkular und steht *pars pro toto* für das säkulare Zeitalter. Allerdings sei es durchaus legitim, dass Religion eine Rolle in der säkularen Öffentlichkeit spiele, wenn sie die Spielregeln dieser

²⁰⁷ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 320 [Hervorhebung i. O.].

²⁰⁸ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 323. Taylor unterscheidet zwei Arten des öffentlichen Raums: Als ‚topischer gemeinsamer Raum‘ entsteht Öffentlichkeit durch (physische) Versammlung. Öffentlichkeit im modernen Sinn geht aber darüber hinaus und bildet einen ‚metatopischen Raum‘: „Man könnte sagen, daß sie [die Öffentlichkeit] eine Vielzahl solcher [topischer] Räume zu einem umfassenden Raum ohne Versammlung verbindet“ (ebd.).

²⁰⁹ Vgl. hierzu Kap. 1.2.

²¹⁰ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 336.

²¹¹ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 13.

²¹² TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 333.

Neutralität bzw. Säkularität befolge und als ein Akteur im Diskussionsraum teilnehme.²¹³

Übertragen auf die bisherigen Dimensionen des Öffentlichen lässt sich feststellen, dass für Taylor vorrangig die Dimension des *intermediär Symmetrischen* und der *Diskursivität* eine Rolle spielen: „Im öffentlichen Leben der Gesellschaften, die im bekannten, modernen Sinn säkular sind, geht es eigentlich nur noch um menschliche Werte.“²¹⁴ Ein Bezug zu Gott oder Religion komme – so Taylor – dabei nur selten vor. Abgesehen davon sei öffentliche religiöse Kommunikation relativ schwach ausgeprägt, was noch einmal speziell für Europa gelte, denn Europäer hätten im Unterschied zu Amerikanern ein gewisses Unbehagen gegenüber öffentlichen Bekundungen religiöser Gefühle.²¹⁵

Es muss hierbei bedacht werden, dass Taylor Öffentlichkeit deshalb so ausführlich behandelt, um zu zeigen, wie sich der moderne soziale Vorstellungs- und Erfahrungskontext herausgebildet hat. Die Frage, wie Religion in der Öffentlichkeit nach Taylor vorkommt, ist von diesem speziellen Öffentlichkeitsbegriff noch einmal zu unterscheiden. Das zeigt sich z. B. an folgendem Zitat: „Gott ist im öffentlichen Bereich nicht mehr so präsent wie in früheren Jahrhunderten“²¹⁶. Genau genommen verortet Taylor die Frage nach der Religion in der Öffentlichkeit in *Säkularität I* und *II* (die er aber nicht näher entfaltet). Trotzdem finden sich in seinen Ausführungen einige Hinweise:

Amtliche religiöse Vermittlungsformen weisen gegenüber einer Direktheit des Zugriffs immer weniger Relevanz auf.²¹⁷ Eine ‚Ethik der Authentizität‘ und eine individuelle Suche nach Ganzheit und spiritueller Tiefe in Zonen der Privatsphäre und Intimität hätten sich heute flächendeckend als Massenphänomen durchgesetzt.²¹⁸ Früher sei es nicht möglich gewesen, „sich an irgendeiner öffent-

²¹³ Siehe zur Sprach- und Vernunftkonzeption von Taylor und der Diskursfähigkeit von Religion TAYLOR, Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus (2012).

²¹⁴ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 951.

²¹⁵ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 873.

²¹⁶ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 710.

²¹⁷ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 362.

²¹⁸ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 788; siehe ausführlich TAYLOR, Quellen des Selbst (1989/2002), 207.

lichen Tätigkeit zu beteiligen, ohne im oben angedeuteten Sinn ‚Gott zu begegnen‘. Heute hingegen liegen die Dinge völlig anders²¹⁹. Während sich jedoch in den USA bisweilen die Vorstellung finde, „man könne seine Zugehörigkeit zu Amerika zeigen, indem man [...] einer Kirche beitrifft“²²⁰, sei in Europa – so Taylor – die Synthese aus Nation, Moral und Religion (einer amerikanischen Zivilreligiosität) fremd. Immer wieder unterstreicht Taylor die in einem komplexen Zusammenhang mit Religion stehende Bedeutung „des Festlichen“²²¹. Wenn Weihnachtsgottesdienste, Gottesdienste in Krisen- und Trauersituationen oder religiöse Massenveranstaltungen (wie Weltjugendtage oder Zeremonien der anglikanischen Kirche) regen Zuspruch fänden, mache gerade das ein „diffuses Christentum“²²² auf einer kulturellen Ebene *sichtbar*. Allerdings gebe es – so Taylor – im Zuge der Fragmentierung der Gesellschaft in einzelne Milieus immer weniger Milieus, in denen der heilige Kosmos die „Standardeinstellung“²²³ sei. Dadurch nehme die soziale Einbettung von Religion in der Gesellschaft („für alle“) immer weiter ab.²²⁴

3.5.5 Der Sakralitätsbegriff

„Wenn ich die Worte ‚sakral‘ oder ‚heilig‘ benutzte, beziehe ich mich auf die Überzeugung, die Kraft Gottes konzentriere sich irgendwie in bestimmten Personen, Zeiten, Orten oder Handlungen. Ihnen wohnt die göttliche Kraft in einer Weise inne, in der das für andere – ‚profane‘ beziehungsweise ‚weltliche‘ – Personen, Zeiten und so weiter nicht gilt. [...] Kirchen waren heilige Orte, deren Heiligkeit durch das Vorhandensein von Reliquien noch gesteigert wurde. Festtage waren heilige Zeiten [...]“²²⁵

²¹⁹ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 13.

²²⁰ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 880.

²²¹ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 663; „Das Festliche bleibt eine Nische in unserer Welt, in der das (mutmaßlich) Transzendente in unser Leben eindringen kann, auch wenn das Leben ganz im Sinne einer immanenten Ordnung organisiert ist“ (ebd., 865).

²²² Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 869.

²²³ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 889.

²²⁴ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 700.

²²⁵ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 137.

Das Wort ‚sakral‘ verwendet Taylor häufig und synonym zu ‚heilig‘. In der ‚verzauberten Welt‘ konnte noch ein ausgeprägter Gegensatz zwischen dem ‚Sakralen‘ und dem ‚Profanen‘ ausgemacht werden. Dieser sei in der säkularen Welt heute aber nicht mehr derart nachvollziehbar.²²⁶ Insgesamt könne so das Sakrale nicht mehr so allgegenwärtig und häufig angetroffen werden wie in vergangenen Zeiten.

3.5.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten

- In der ‚verzauberten Welt‘ war durch einen und in einem Sakralbau die ‚Fülle‘ sehr viel unmittelbarer anzutreffen. Dieser Bezug und diese Erfahrung sind für das ‚abgepufferte Selbst‘ heute nur mehr schwer möglich, da die Art und Weise, in der die Menschen das Sakrale in der verzauberten Welt berührten, eine vollkommene andere war. Dafür gibt es in der gegenwärtigen Weltauffassung keine Entsprechung.²²⁷ Allerdings bedeutet das nicht, dass Sakralbauten nun religiös völlig bedeutungslos wären. Taylor zufolge sei für die Gegenwart weder ein rein säkular-immanentes noch ein religiös-transzendentes Weltbild prägend, sondern vielfache Verknüpfungen, Mischungen und Gegenbewegungen beider Seiten. Dabei erachtet er das Sakrale keinesfalls als völlig unzugänglich, wenngleich der Zugang durch den immanenten Rahmen erschwert und zudem eher individualistisch erfolgt.²²⁸
- Die Gegenwart ist laut Taylor maßgeblich von zwei Strömungen geprägt – von der Aufklärung (in ihrer Rationalität und Wissenschaftlichkeit) und von der Romantik (in ihrer Ausrichtung auf die Gefühlswelt und v. a. das ästhetische Erleben²²⁹). Gerade in der Begegnung mit Kunst und Natur habe der Mensch eine Möglichkeit, das rein immanente Lebensgefühl ästhetisch zu vertiefen und somit den immanenten Rahmen aufzusprengen.²³⁰ Auch Sakralbauten können zu den Elementen mit der Möglichkeit einer derartigen ästhetischen Vertiefung gezählt werden. Taylor stellt aber

²²⁶ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 744f.

²²⁷ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 64.

²²⁸ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 862.

²²⁹ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 670.

²³⁰ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 1202.

die Frage, ob eine rein immanente ästhetische Deutung in Bezug auf diese Gebäude ausreiche: „[Es gibt] bestimmte Kunstwerke – etwa Werke von Dante, Bach und den Baumeistern der Kathedrale von Chartres –, deren Eindringlichkeit offenbar nicht von ihrem Bezug auf Epiphanes, Transzendentes zu trennen ist [...]. Hier ist der Ungläubige aufgefordert, eine nichttheistische Tonlage zu finden, in der man auf diese Werke reagieren kann, ohne daß es kümmerlich wirkt.“²³¹

- Der Mensch im säkularen Zeitalter lebt Taylor zufolge in einem Zwiespalt: Auf der einen Seite fühle sich das abgepufferte Selbst zum Unglauben hingezogen, während es auf der anderen Seite einen Drang nach dem Spirituellen empfinde. Gerade mit Hilfe der subtileren Sprachen von Kunst oder Musik vermag der Mensch das Gefühl erleben, dass Bedeutsames geschieht, und dabei die Schutzschicht des immanenten Rahmens durchdringen. Allerdings geht Taylor davon aus, dass viele Menschen in einem Art Zwischenstadium bleiben, einem „mittleren Raum [...], der weder explizit religiös noch atheistisch ist“²³². Als Beispiel nennt er die Art und Weise, in der Musik in Europa aufgeführt und dabei fast zu einer religiösen Angelegenheit werde, wobei dabei ein Verbleiben „zwischen religiöser Bindung und Materialismus“²³³ kennzeichnend sei.

3.6 Hans Joas

3.6.1 Der Religionsbegriff

Hans Joas (*1948) beschäftigt sich in Anknüpfung an William James in einer erfahrungsbasierten Herangehensweise mit Religion.²³⁴ Religion wurzle in der allgemein menschlichen „Erfahrung der Selbsttranszendenz“²³⁵. Dies können positive, überwältigende Erfahrungen

²³¹ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 1010.

²³² TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 604.

²³³ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 604.

²³⁴ Vgl. exemplarisch JOAS, Macht des Heiligen (2017), 63–67 (in Anschluss an William James, *The Varieties of Religious Experience* [1902]).

²³⁵ JOAS, Glaube als Option (2012), 17. Dies beinhaltet Erfahrungen „im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbsts, eines Ergrif-

sein (Natur, Begegnungen und kollektive Ekstasen), aber auch negative Erfahrungen (wie Tod oder Sinnlosigkeit),²³⁶ die den Menschen zur Interpretation herausfordern. Dabei bieten Religionen bzw. die religiösen Traditionen *eine* Möglichkeit zur Artikulation solcher Erfahrungen: „Für den Gläubigen stellen Erfahrungen des Ergriffenseins ein Ergriffensein von einem Unbedingten, einem Unverfügbaren dar. Aber nicht für den Ungläubigen! Und nicht für alle Gläubige in gleicher Weise!“²³⁷ Es kommt also auf die Deutung und Interpretation dieser anthropologischen Grunderfahrung an. Nichtgläubende würden Joas zufolge derartige Erlebnisse (z. B. aus der Natur) als rein psychologische Phänomene religionsfrei interpretieren, während Gläubige diese im Licht des Glaubens deuten (z. B. Dankbarkeit für die Schöpfung), wozu die religiösen Traditionen ein reichhaltiges Deutungsangebot zur Verfügung stellen würden.²³⁸

3.6.2 Die Auffassung von Säkularisierung/Säkularität

Um den Begriff Säkularisierung in seiner Vieldeutigkeit zu erfassen, differenziert Joas – wie schon Casanova und Taylor – verschiedene Bedeutungsvarianten des Begriffs.²³⁹ Grundsätzlich unterscheidet er die Säkularisierungsthese (bzw. deren Erklärungspotential) und das Phänomen der Säkularisierung.²⁴⁰ An der Verbreitung des Phänomens der Säkularisierung in Europa könne zwar kein Zweifel bestehen, doch hält er der Säkularisierungstheorie entgegen, dass es keine

fenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt“ (ebd.). Grundsätzlich vermeidet er jedoch den Begriff Religion; auch, da eine bestimmte Definition von der Vielfalt an Glaubensrichtungen abstrahiert. – Zudem weist Joas darauf hin, dass selbst die gläubigsten Menschen nicht ausschließlich als ‚religiös‘ anzusehen seien (vgl. ebd., 166f.) Ferner ist er der Meinung, dass der Begriff des Religiösen nur dort sinnvoll sei, wo ihm auch ein Gegenbegriff gegenüberstehe. Davon könne aber erst vollständig seit dem Aufstieg der „säkularen Option“ (Charles Taylor) die Rede sein (vgl. ebd., 254).

²³⁶ Vgl. JOAS, Braucht der Mensch Religion (2004), 18.20f.

²³⁷ JOAS, Braucht der Mensch Religion (2004), 22.

²³⁸ Vgl. JOAS, Braucht der Mensch Religion (2004), 23; JOAS, Macht des Heiligen (2017), 61.

²³⁹ An einer Stelle führt Joas sogar acht Dimensionen an. Vgl. JOAS, Die säkulare Option (2009), 293.

²⁴⁰ Vgl. JOAS, Glaube als Option (2012), 69; JOAS, Macht des Heiligen (2017), 361.

kausalen Zusammenhänge zwischen Modernisierung und Säkularisierung gebe. Hierbei handle es sich um falsche Verallgemeinerungen spezifisch europäischer Phänomene.²⁴¹ „Die Säkularisierungsthese zu überwinden heißt deshalb, Säkularisierung nicht zu ignorieren, sondern in ihrer Vielfalt wahrzunehmen.“²⁴² Zudem wendet er sich – wie Casanova – gegen die Säkularisierungsthese im Sinne einer „Geschichtsphilosophie“²⁴³ oder eines Selbstverständnisses, „mit dem Unglauben an der Spitze des Fortschritts zu stehen“²⁴⁴. Denn derartige Auffassungen würden als ‚selbsterfüllende Prophezeiungen‘ der Säkularisierungsthese erst zur deutlicheren Wirksamkeit reichen. Eine für Joas wichtige Dimension von Säkularisierung ist das, was Charles Taylor als „die säkulare Option“²⁴⁵ bezeichnet, d. h. dass der Nichtglaube eine gleichberechtigte Alternative zum Glauben darstellt und der Einzelne öffentlich erkennbar ungläubig sein kann. Stärker als die bisherigen Religionstheoretiker betont Joas die historische bzw. zeitliche Dimension von Säkularisierung: Beispielsweise identifiziert er für Europa ‚Wellen von Säkularisierung‘ (u. a. im Zusammenhang mit der Französischen Revolution sowie in den frühen 1960er- und 1970er-Jahren).²⁴⁶

3.6.3 Das Schicksal der Religion in der Moderne

Joas bestreitet – wie gesagt – nicht das Phänomen ‚Säkularisierung‘ im Sinne einer Schwächung von Religion, hält aber die Säkularisierungsthese für höchst fragwürdig und wendet sich gegen das Narrativ eines säkularen Fortschrittsdenkens als Geschichtsbild. Daher setzt er sich in „Die Macht des Heiligen“ mit der Deutung der Vorgeschichte von Säkularisierung auseinander, indem er die Verwendung von Max Webers Begriff von ‚Entzauberung‘ in den Blick nimmt.²⁴⁷ Anstatt das Schicksal der Religion in der Moderne als li-

²⁴¹ Vgl. JOAS, Prophetie und Prognose (2018), 31.

²⁴² JOAS, Glaube als Option (2012), 70.

²⁴³ JOAS, Prophetie und Prognose (2018), 33.

²⁴⁴ JOAS, Glaube als Option (2012), 17.

²⁴⁵ Siehe JOAS, Die säkulare Option (2009).

²⁴⁶ Vgl. JOAS, Glaube als Option (2012), 66–85.

²⁴⁷ ‚Entzauberung‘ bezeichnet bei Joas die langfristige Vorgeschichte der Säkularisierung (ab dem 18. Jh.) und beginnt bereits ab der sog. Achsenzeit (Karl Jaspers), wobei z. B. kultische und religiöse Veränderungen festzustellen sind, u. a.

neare Prozesse von Entzauberung und Säkularisierung aufzufassen, plädiert Joas für das Narrativ der Entzauberung durch eine „Analyse des Wechselspiels von Sakralisierung und Desakralisierung, eines Wanderns des Sakralen“²⁴⁸. Mit Hilfe dieser begrifflichen Unterscheidungen zeichnet Joas ein im Vergleich zu anderen Modellen eher noch unübersichtliches Bild der religiösen Situation, das von zahlreichen Ungleichzeitigkeiten (wie Säkularisierung und Desäkularisierung, Sakralisierung und Entsakralisierung) gekennzeichnet ist.

Was das Schicksal der Religion angeht, prognostiziert er: „Die Zukunft Europas wird auf absehbare Zeit nicht einem erneuerten Christentum gehören – selbst wenn es zu dieser Erneuerung kommen sollte. Die Zukunft Europas wird eine multireligiöse sein“²⁴⁹. Durch die Migration werde „die religiöse Intensität der ‚Dritten Welt‘ auch in der ‚Ersten Welt‘ immer präsenter“, insofern „Migration [...] heute zudem nicht mehr Abbruch der Einbettung ins Heimatland [bedeutet], so dass wir von Wirkungen auch in umgekehrter Richtung ausgehen dürfen“²⁵⁰. Was die Einschätzung für Deutschland betrifft, stellt er die Auflösung und Erosion der traditionellen kirchlichen Milieus und die Herausbildung eines „überkonfessionell christlichen Milieus“²⁵¹ fest, so dass die Grenzen immer mehr zwischen Christen und Nicht-Christen verlaufen würden. Daneben spricht Joas von einer ‚impliziten Religion‘, der zwar zahlreiche Phänomene zugeordnet werden können, die viele Menschen aber kaum als ‚religiös‘ auffassen würden.²⁵² Damit meint er nicht nur außerkirchliche religiöse Formen, sondern z. B. auch Dimensio-

des Zurückdrängens des Religiösen zu Gunsten eines rationalen Weltbilds. Dieser weltgeschichtliche Prozess ermöglichte erst die spätere Modernisierung und Säkularisierung. Daher erkennt er, dass Webers Deutung der Entmagisierung gerade nicht die behauptete Schwächung von Religion bedeute. Weber verwendet aber den Begriff Entzauberung mehrdeutig – im Sinne von Entmagisierung, Entsakralisierung und Enttranszendentalisierung. Vgl. JOAS, *Macht des Heiligen* (2017), 360.

²⁴⁸ JOAS, *Macht des Heiligen* (2017), 415.

²⁴⁹ JOAS, *Glaube als Option* (2012), 224. Aus einer globalen Perspektive heraus sieht es so aus, „als seien wir Zeitgenossen einer der intensivsten Ausbreitungsphasen des Christentums in seiner Geschichte überhaupt“ (ebd., 195).

²⁵⁰ JOAS, *Glaube als Option* (2012), 196.

²⁵¹ JOAS, *Glaube als Option* (2012), 198.

²⁵² Vgl. JOAS, *Glaube als Option* (2012), 191.

nen wie die Kasualfrömmigkeit. Dabei würden sich durchaus Anknüpfungspunkte für das Christentum ergeben.²⁵³

3.6.4 Religion in der Öffentlichkeit

Den Begriff ‚Öffentlichkeit‘ definiert Joas (im Zusammenhang von Religion) nicht, allerdings findet sich dieser in eher beiläufigen Verwendungsweisen. Dabei weist seine Verständnisweise von Öffentlichkeit eine Schlagseite zur Dimension des *Diskursiv-Kommunikativen* auf. Einige Beispiele können das veranschaulichen: Wenn er von der Artikulation von Erfahrungen spricht, gibt es die je individuellen und „öffentlich etablierte[n] Deutungen“²⁵⁴, d. h. Deutungen, die alle kennen und die allgemein bekannt sind. Ein anderes Beispiel: Den Begriff ‚Postsäkularität‘ erklärt Joas nicht als „eine Bedeutungszunahme von Religion oder eine neuerliche Aufmerksamkeit auf sie, sondern eine veränderte Haltung des säkularen Staates und der Öffentlichkeit zum Fortbestand religiöser Gemeinschaften und den aus ihnen kommenden Impulsen“²⁵⁵. Öffentlichkeit meint hier somit eine öffentliche Kommunikation bzw. Diskussion über Religion. Damit im Zusammenhang steht auch das öffentliche Vorhandensein von gesellschaftlichen Weltanschauungen und Werten.²⁵⁶

Wenn nun in einem zweiten Schritt danach gefragt wird, welche öffentliche Bedeutsamkeit Religion Joas zufolge einnimmt, lässt sich wiederum zuerst die Dimension des *Diskursiv-Kommunikativen* anführen. Allerdings beinhaltet diese Aufmerksamkeit nicht eine Kommunikation über die ‚Erfahrungen der Selbsttranszendenz‘ und deren religiöse Deutungen. Wenn Joas konstatiert „[d]ie Kirchen in Deutschland können sich gegenwärtig nicht über einen Mangel an öffentlicher Aufmerksamkeit beklagen“²⁵⁷ oder wenn er von „spektakulären Fällen öffentlicher Wirksamkeit von Religion“²⁵⁸ spricht, meint er in erster Linie Religion in den *amtlichen* Ausprägungen. Zudem sei Religion auf einer kulturellen Ebene in Deutschland

²⁵³ Vgl. JOAS, Glaube als Option (2012), 199.

²⁵⁴ JOAS, Macht des Heiligen (2017), 436.

²⁵⁵ JOAS, Eine Rose im Kreuz der Vernunft (2002), 32.

²⁵⁶ Vgl. JOAS, Prophetie und Prognose (2018), 32.

²⁵⁷ JOAS, Kirche als Moralagentur (2016), 9.

²⁵⁸ JOAS, Glaube als Option (2012), 27.

durchaus vorhanden: „[N]och sprechen unzählige Bauten, Symbole, Ritualisierungen, Normen und Werte von einer religiösen Vergangenheit, die dadurch wieder ins Bewusstsein gehoben werden und zumindest als kulturprägende Kraft rasch kenntlich gemacht werden kann.“²⁵⁹ Daraus kann aber gefolgert werden, dass sich die religiösen Wandlungsprozesse – trotz der dargelegten öffentlichen Präsenz – negativ auf die qualitativen Inhalte von Religion auswirken.

3.6.5 Der Sakralitätsbegriff

Die Begriffe ‚heilig‘ und ‚sakral‘, die Joas synonym gebraucht, stehen wiederum in Bezug zu seinem Verständnis von menschlicher Erfahrung (Konzept der Erfahrung der Selbsttranszendenz).²⁶⁰ Wird beispielsweise ein Gegenstand als sakral angesehen, besteht die Tendenz, dass diese Sakralität auf weitere Gegenstände oder Personen – absichtlich oder ungeplant – übertragen werde.²⁶¹ Wie Casanova unterscheidet Joas die Begriffe ‚religiös‘, ‚sakral‘ und ‚transzendent‘.²⁶² Er begreift das ‚Heilige‘ nicht nur als Bestandteil der Religion, sondern als ein weiter zu fassendes Phänomen.²⁶³ Das ‚Heilige‘ könne auch Phänomene beinhalten, die nichtreligiös oder gar militant antireligiös seien. Sakralisierungen gebe es mit und ohne Transzendenzbezug (Nation oder Partei).²⁶⁴ Joas bezeichnet „Transzendenz als reflexiv gewordene Sakralität“²⁶⁵, d. h. Religionen rationalisieren

²⁵⁹ JOAS, *Glaube als Option* (2012), 161. – Dass Säkularisierung zum Moralverfall führt, konnte empirisch bisher nicht nachgewiesen werden. Vgl. ebd., 47f.

²⁶⁰ Vgl. JOAS, *Macht des Heiligen* (2017), 253.

²⁶¹ Vgl. JOAS, *Macht des Heiligen* (2017), 444.

²⁶² Vgl. JOAS, *Macht des Heiligen* (2017), 253f. Dabei unterscheidet er drei Prozesse: (1) Sakralisierung und Profanisierung (Entsakralisierung); (2) Transzendentalisierung und Immanentalisierung sowie (3) religiöse Revitalisierung und Säkularisierung.

²⁶³ Mit der Definition von Heiligkeit bzw. Sakralität knüpft er damit an die Traditionen des 19. Jhs. an (bes. Emile Durkheim, Rudolf Otto, Marcel Mauss, Nathan Söderblom, William James). Vgl. JOAS, *Macht des Heiligen* (2017); JOAS, *Braucht der Mensch Religion* (2004), 64–77.

²⁶⁴ Vgl. JOAS, *Macht des Heiligen* (2017), 370f.

²⁶⁵ JOAS, *Macht des Heiligen* (2017), 353. – „Vorstellungen über Transzendenz sind insofern das Produkt einer konsequenten Reflexion auf diesen Ursprung der Heiligkeit. Die Vorstellungen über Transzendenz radikalieren die Erfahrung der Unverfügbarkeit des Heiligen.“ (Ebd., 351).

bestimmte Erfahrungen des Heiligen, ein Phänomen, dessen Entstehung er in der Achsenzeit ansetzt. In dieser Verständnisweise haben auch Religionslose Zugang zum Heiligen. Damit einher geht z. B. eine Entzauberung, in deren Kontext bisherige Formen von Sakralität ihren Charakter ändern können.²⁶⁶ Umgekehrt bedeute das, dass es auch heute Magisierungen gebe, wie es sich z. B. bei manchen politischen Führergestalten zeige. Wenn Joas von der ‚Macht des Heiligen‘ spricht, meint er damit einerseits Motivations- und Antriebsquellen des Einzelnen; andererseits versteht er damit aber auch Legitimations- und Machtquellen, die eine soziale Wirkung (wie Zusammenhalt) stiften. In diesem Sinn erweist sich das Sakrale bei Joas als gleichbedeutend mit ‚Idealen‘ und kennzeichnet eine Nähe zur Auffassung von Casanova. So dient das Heilige auf einer sozialen, kollektiven Ebene zur Legitimation und Stabilisierung einer Machtstruktur. Sakralisierung „bezeichnet eben nicht einen einheitlichen welthistorischen Prozeß, sondern eine unüberschaubare und unprognostizierbare Vielfalt solcher Prozesse“²⁶⁷.

3.6.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten

Welche Hinweise lassen sich aus den Ausführungen von Joas hinsichtlich der Bedeutung von Sakralbauten in der Gegenwart ableiten?

- Joas erwähnt Kirchengebäude immer wieder nebenbei, z. B. um bestimmte Aspekte der religiösen Situation zu veranschaulichen.²⁶⁸ Sie markieren – so könnte man folgern – ein sensibles Moment, um die religiöse Situation einer Gesellschaft einzuschätzen.
- Als Beispiele für Erfahrungen der Selbsttranszendenz könnten auch Erfahrungen von bzw. in Sakralbauten angeführt werden, wie dies bereits mehrfach geschehen ist.²⁶⁹ Das Moment der Erfahrung fördert nach Joas den Dialog zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen und bietet bessere Möglichkeiten der Anknüpfung als nur wissenschaftliche Lehrgebäude. Insofern Erfahrungen der Selbsttranszendenz nicht allein an Kirchengebäude gebunden sind – entscheidend

²⁶⁶ Vgl. JOAS, *Macht des Heiligen* (2017), 353.

²⁶⁷ JOAS, *Macht des Heiligen* (2017), 445.

²⁶⁸ Vgl. JOAS, *Glaube als Option* (2012), 66–69.78.

²⁶⁹ Vgl. hierzu die in Kap. 4.4 dieser Untersuchung thematisierten Ausführungen von Thomas Erne.

ist schließlich die Deutung der Erfahrung – wäre zu fragen, inwieweit die Deutungen in einer Kirche nicht immer ein Stück weit auch christlich konnotiert sind.

- Mit der Zurückweisung des Narrativs der ‚Entzauberung‘ nimmt Joas das Wechselspiel von Sakralisierung und Desakralisierung sowie ein Wandern des Sakralen in den Blick.²⁷⁰ Das zeigt einerseits, dass Säkularisierung nicht zwangsläufig mit der Desakralisierung von Sakralbauten einhergehen muss, beantwortet aber andererseits nicht die Frage, inwieweit Sakralbauten von diesen Prozessen betroffen sind. Gemäß Joas‘ Verständnis von Öffentlichkeit könnten sakrale Bauten zum Bestandteil allgemeiner Aufmerksamkeit zählen, wobei wiederum zwischen Kirchen und Moscheen zu unterscheiden wäre. Hier zeigt sich abermals die Nähe der Überlegungen zu José Casanova. Zugleich lässt sich damit die hohe Wertschätzung vieler Profanbauten als quasi ‚sakrale‘ Bauten erklären.
- Joas erachtet Desakralisierung im Unterschied zu Eliade nicht als eine neue Welterfassung des Menschen ohne religiöses Gefühl,²⁷¹ sondern er führt aus, dass die Sakralisierung von Zeiten und Orten auf diejenigen ausstrahlt, die diese Erfahrung teilen. Zugleich aber bleiben andere, die diese Erfahrung nicht teilen, außen vor und werden als „Schattenkreaturen“²⁷² zurückgelassen. So stellt sich die Frage, inwieweit in einer säkularen Gesellschaft Kirchenbauten (bzw. die ‚Macht des Heiligen‘) auch ein Ausschlusskriterium für Nichtgläubige sein können bzw. inwieweit Nichtgläubige trotzdem diese Bauten als die ihrigen ansehen.

3.7 Exkurs: ‚Öffentlicher Raum‘ in muslimisch geprägten Ländern

Hans Joas hat darauf aufmerksam gemacht, dass durch Migration die bisherigen religiösen Traditionen aus dem Herkunftsland nicht einfach abgebrochen, sondern fortgeführt werden.²⁷³ Da auch die Auffassungen von ‚Öffentlichkeit‘ und ‚öffentlichem Raum‘ sozial

²⁷⁰ Vgl. JOAS, Macht des Heiligen (2017), 415.

²⁷¹ Vgl. ELIADE, Das Heilige und das Profane (1957), 8f.

²⁷² JOAS, Macht des Heiligen (2017), 454.

²⁷³ Vgl. JOAS, Glaube als Option (2012), 196.

konstruiert werden, ist deren Fort- und Weiterführung anzunehmen. Daher ist es hilfreich, jene Konzeptionen von Öffentlichkeit in den Blick zu nehmen, welche muslimische Einwanderer aus ihren Herkunftsländern ‚mitbringen‘. In diesem Exkurs sollen ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige Tendenzen zu Vorstellungen von Öffentlichkeit in muslimisch geprägten Ländern und Unterschiede im Vergleich zum westlich-europäischen öffentlichen Raum aufgezeigt werden.²⁷⁴

Etymologisch

Arabische Übersetzungen geben das deutsche Wort ‚Öffentlichkeit‘ meist mit dem Begriff *al gumhur* wieder, was in erster Linie ‚Versammlung‘, aber u. a. auch ‚Volksmenge‘, ‚Allgemeinheit‘ und heute ‚Publikum‘, ‚Republik‘ bedeuten kann. Aus der Wortwurzel (mit den Radikalen ĞM bzw. ĞMHR) werden beispielsweise auch Wörter wie ‚versammeln‘ oder ‚Moschee‘ und ‚Universität‘ gebildet.²⁷⁵ Eine zweite Wortwurzel, die das Begriffsfeld des Öffentlichen berührt, ist die Wortwurzel MM, zu deren Wortfeld ‚allgemein‘, ‚gemeinsam‘, ‚universal‘ bzw. ‚das ganze Volk‘ gehören.²⁷⁶ Daran schließt auch die Vorstellung von der ‚Gemeinschaft aller gläubigen Muslime‘ (*al-Umma al-islāmīya*) an. Alle Angehörigen der *umma* werden als gleichberechtigte Teilnehmer angesehen, die gleichen Zugang zum Heiligen und gleiche Rechte und Pflichten haben.²⁷⁷ Shmuel Eisen-

²⁷⁴ Eine exakte Analyse müsste selbstverständlich jedes Land einzeln berücksichtigen. Darüber hinaus stellt sich gegenwärtig die grundsätzliche Frage, inwiefern Öffentlichkeit überhaupt auf nicht-westliche Gesellschaften angewandt werden kann. Nun ist es aber keineswegs so, dass den Einwanderern ihre muslimisch geprägte und die deutsche Öffentlichkeitsversion als zwei opponierende Kräfte gegenüberstehen. Nikola Tietze hat am Beispiel junger Muslime dargestellt, dass jeder Einzelne eine neue Identität je nach den jeweiligen sozialen und biografischen Zusammenhängen im Verhältnis zu den (neu) erlebten gesellschaftlichen Strukturen konstruiert. Zwar spielen eingetübte Rollen und Gewohnheiten im Umgang mit Öffentlichkeit und Privatheit eine große Rolle, doch werden diese im neuen Umfeld neu konstruiert, geordnet und bewertet. Vgl. TIETZE, *Islamische Identitäten* (2001) 227.238; vgl. auch GÖLE, *Die sichtbare Präsenz des Islam* (2004), 11.

²⁷⁵ Sowie ebenfalls die Wörter ‚Soziologie‘ oder ‚Freitag‘ (‚Tag der Versammlung‘). Vgl. AMMANN, *Privatsphäre und Öffentlichkeit* (2004), 80f.

²⁷⁶ Vgl. ausführlich AMMANN, *Privatsphäre und Öffentlichkeit* (2004), 81.

²⁷⁷ Vgl. EISENSTADT, *Die Öffentlichkeit in muslimischen Gesellschaften* (2004), 313.

stadt hat dargestellt, dass dieses Ideal der *umma* eine zentrale Bedeutung für islamisch geprägte Gesellschaften habe und als eine Art ‚öffentliche Sphäre‘ fungiere.²⁷⁸

Das Private

Ein besseres Verständnis von Öffentlichkeit ergibt sich, wenn man zunächst das ‚Private‘ in den Blick nimmt, denn nach Ludwig Ammann stellt das Private gegenüber dem ‚Ganzen der Gesellschaft‘ (*al-ʿamma*), sprich dem Öffentlichen, das Primäre dar.²⁷⁹ Der arabische Begriff, der dem Privaten inhaltlich am nächsten kommt, ist *hurma* (‚Unverletzlichkeit‘), was die Unverletzlichkeit von Häusern und Körpern bezeichnet. „Privatsphäre“ hat eine kulturspezifische Bedeutung; die hochgeschätzte häusliche Sphäre wird im Namen von Sittsamkeit, Sexualmoral, Reserviertheit, Ehre und Respekt geschützt²⁸⁰. Das intendiere – so Ammann – vorwiegend eine kollektive bzw. verwandtschaftliche Privatheit, während in westlich-europäischen Ländern eine singular-individuelle Privatheit vorherrsche. Diese Auffassungen manifestieren sich in vielen muslimisch geprägten Städten städtebaulich-architektonisch:²⁸¹ Privathäuser würden – so Ammann – oft um einen Innenhof herum gebaut und mit nur wenigen kleinen Fenstern auf die Straße strikt nach innen ausgerichtet.²⁸² Das Leben kehre der öffentlichen Bühne – wie sie in der euro-

²⁷⁸ Vgl. EISENSTADT, Die Öffentlichkeit in muslimischen Gesellschaften (2004), 313; zur Bedeutung der *Umma* siehe AYISH, The New Arab Public Sphere (2008), 72f.

²⁷⁹ Vgl. AMMANN, Privatsphäre und Öffentlichkeit (2004), 90.

²⁸⁰ AMMANN, Privatsphäre und Öffentlichkeit (2004), 80. Worte der Wurzel HRM decken das semantische Feld des Heiligen, Unverletzlichen, Verbotenen und Ehrfurchtgebietenden, siehe ebd., 89.

²⁸¹ Viele muslimisch geprägte Städte des Mittelmeerraums gründeten auf klassisch hellenistisch-römischen Stadtanordnungen. Im Laufe der Zeit ‚verwahrloste‘ – so Ammann – diese Anordnung durch immer weitere Anbauten, da im Eigentumsrecht dem Privatbesitz ein Vorrang gegenüber der Allgemeinheit eingeräumt wurde. So entstanden zahlreiche verwinkelte Sackgassen, die den Zugang automatisch begrenzten. Zu einem Vergleich zwischen muslimisch und westlich-europäisch geprägten Städten siehe AMMANN, Privatsphäre und Öffentlichkeit (2004), 92–95; ausführlich WIRTH, Zur Konzeption der arabischen Stadt (1991).

²⁸² Vgl. aus architektonischer Perspektive OMER, Studies in the islamic built environment (2002/2013), 42–44.

päischen Stadtkultur anzutreffen ist – gewissermaßen den Rücken.²⁸³ Diese Bauweise stärkte die Gruppen-, Nachbarschafts- und Familien-Interaktionen und schaffe viele private, halbprivate bzw. halböffentliche Räume. Als öffentliche städtische Räume dienten Ammann zufolge in der Vergangenheit (und tun es z. T. bis heute) die großen Durchgangsstraßen, der Markt (*sūq*), der Bereich rund um eine Moschee, Bäder und später Kaffeehäuser und Diwanayat (Behörden, Büro des Verwalters).²⁸⁴ Seit dem 19. und besonders ab Mitte des 20. Jh. seien in vielen arabischen Ländern immer wieder Versuche unternommen worden, städtebauliche Versatzstücke und Einzelelemente des westlichen Ideals von Öffentlichkeit zu etablieren, wie zahlreiche groß angelegte öffentliche Plätze vieler arabischer Hauptstädte verdeutlichen.²⁸⁵

Dimensionen des Öffentlichen

Neben der Tendenz eines Vorrangs des Privaten gegenüber dem Öffentlichen („Open public spaces are reduced to a minimum.“²⁸⁶) und der vielleicht noch unschärferen bzw. fließenderen Grenze zwischen Privatem und Öffentlichem (als in westlichen Gesellschaften) kann als ein zweites Merkmal die islamische Prägung dieser öffentlichen Räume angeführt werden. Dies lässt sich sehr gut an einem historischen Detail veranschaulichen: Nach der islamischen Eroberung byzantinisch-christlicher Städte im Mittelmeerraum wurden die ersten Moscheen oftmals an genau der Stelle errichtet, an der zuvor der offene Platz der Agora war (z. B. in Aleppo die Umayyaden-Moschee).²⁸⁷ Die Agora, nach Hannah Arendt der ideengeschichtliche

²⁸³ Vgl. AMMANN, *Privatsphäre und Öffentlichkeit* (2004), 100. Ammann stützt sich dabei auf Analysen zur baulichen Anordnung einer türkischen Großstadt. Trotz zahlreicher öffentlicher Räume (Boulevards, Restaurants, Parks) zeigt sich, dass die Stadtkultur strikt nach innen gerichtet ist.

²⁸⁴ Vgl. AMMANN, *Privatsphäre und Öffentlichkeit* (2004), 95.

²⁸⁵ Zu einer kritischen Einordnung einer ‚arabischen Öffentlichkeit‘ siehe AYISH, *The New Arab Public Sphere* (2008), 125f.

²⁸⁶ OMER, *Studies* (2002/2013), 318. – Dies äußere sich z. B. auch in engen verwandtschaftlichen und nachbarschaftlichen Beziehungen und der sich daraus ergebenden engen Interaktionen. Vgl. AMMANN, *Privatsphäre und Öffentlichkeit* (2004), 97.

²⁸⁷ Vgl. AMMANN, *Privatsphäre und Öffentlichkeit* (2004), 95; GUIDETTI, *Churches Attracting Mosques* (2015), 14.

Inbegriff der europäisch-westlichen Öffentlichkeit, wurde von der Öffentlichkeit der Moschee beerbt. Öffentlicher Raum lässt sich so in erster Linie als ‚muslimisch geprägter öffentlicher Raum‘ charakterisieren. Ein bedeutsamer Bewertungsmaßstab ist nach Nikola Tietze dabei die islamische Klassifizierung von Orten und Bereichen als *ḥalāl* (erlaubt, zulässig) und *ḥarām* (verboten, heilig).²⁸⁸ Übertragen auf die Dimensionen des Öffentlichen heißt das, dass alle unter dem Vorzeichen einer islamischen Prägung stehen. Eine *intermediäre Neutralität* lässt sich durch die Verwobenheit mit dem Islam so kaum als religionsneutral (im westlichen Sinn) bezeichnen. Diese ‚Islamität‘ kollidiert bisweilen mit der auf Neutralität festgelegten europäischen Form. Darüber hinaus lässt sich im Hinblick auf die Dimension des *Amtlichen* seit der Entstehung von Nationalstaaten im 20. Jh. – wie Shmuel Eisenstadt konstatiert – eine immer weitere Politisierung des öffentlichen Raums ausmachen.²⁸⁹

3.8 Resümee

Ziel dieses Kapitels war es, die Situation der Religion in der Gegenwart anhand der Theorien ausgewählter Religionssoziologen in den Blick zu nehmen und mit Hilfe der für diese Studie zentralen Begrifflichkeiten zu befragen. Alle Theorien bieten in ihren unterschiedlichen Perspektiven Erklärungspotential zur Beschreibung der gegenwärtigen religiösen Lage, wobei sich überraschende Übereinstimmungen finden. An dieser Stelle sollen die Befunde systematisiert und Schwerpunktsetzungen vorgenommen werden.

3.8.1 Der Religionsbegriff

Der Religionsbegriff bildet die Grundlage der Analyse von Religion in der Gegenwart. Vorschläge, wie Religion zu definieren ist, gibt es zahlreiche.²⁹⁰ Von dieser Definition hängt ab, inwiefern eine Gesell-

²⁸⁸ Vgl. TIETZE, *Islamische Identitäten* (2001), bes. 205.228.238; siehe dazu auch Kap. 2.6.2.

²⁸⁹ Vgl. EISENSTADT, *Die Öffentlichkeit in muslimischen Gesellschaften* (2004), 322.

²⁹⁰ Vgl. einführend PICKEL, *Religionssoziologie* (2011).

schaft als ‚säkular‘ eingestuft werden kann und inwieweit Religion in der Öffentlichkeit vorkommt. Die angeführten Autoren nehmen verschiedene Ausgangspunkte für ihre Überlegungen, teils bei der Gesellschaft, teils bei der Einzelperson, teils bei den religiösen Institutionen. Bei allen Unterschieden (z. B. auch zwischen substantialistischen und funktionalistischen Definitionen) zeigt sich die große Gemeinsamkeit darin, dass ein Transzendenzbezug des Menschen bei allen Autoren die Basis des Religionsbegriffs darstellt – mit Ausnahme Casanovas (der tendenziell von der Institution her denkt).²⁹¹ Dieser Transzendenzbezug wird unterschiedlich wiedergegeben: Während Luckmann einen anthropologischen Ausgangspunkt wählt (differenziert in kleine, mittlere und große Transendenzen), fokussieren Luhmann und z. T. Pollack die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz, Taylor definiert diesen mit der Bezugnahme auf ‚Fülle‘ und Joas unter dem Aspekt der ‚Erfahrung der Selbsttranszendenz‘. Folglich haben Luckmann und Joas den weitesten Religionsbegriff.

Alle sechs Autoren führen auch Möglichkeiten an, wie sich dieser Transzendenzbezug des Menschen manifestiert. Beispielsweise ist in den Ansätzen von Taylor und Joas die Erfahrungsdimension stark ausgeprägt, wobei Joas zugleich auf religiöse Werte Bezug nimmt – also auch die ethische Dimension einfließen lässt. Casanova hingegen betrachtet insbesondere die institutionelle Seite von Religion. Pollack erarbeitet einen systematisierten dreidimensionalen Religionsbegriff (Zugehörigkeit, Praxis und Inhalte).

Im Folgenden wird unter Rückgriff auf das Modell von Charles Glock versucht, diese Aspekte von Religion zu systematisieren.²⁹² Glock nennt sechs Dimensionen von Religion. Diese werden als Konsequenz aus den hier vorgestellten Ergebnissen und im Hinblick auf die Fragestellung der Studie auf fünf Dimensionen modifiziert. Ziel ist es, einen Begriff von Religion ausgehend von den hier thema-

²⁹¹ Der Transzendenzbezug ist nicht nur eine Gemeinsamkeit der genannten Autoren, sondern hat sich insgesamt in der Soziologie als zentraler Begriff gegenüber dem ‚Heiligen‘ durchgesetzt. Siehe WOHLRAB-SAHR, Religion (2015), 239.

²⁹² Vgl. GLOCK/STARK, Religion and society in tension (1965). Glock und Stark nennen als eine weitere Dimension die ‚Konsequenzen‘; diese werden in dieser Untersuchung ausgeklammert. Zu den verschiedenen religionssoziologischen Definitionsansätzen siehe PICKEL, Religionssoziologie (2011), 11–56; zu den Glockschen Kriterien und deren Anwendung siehe ebd., 323–325.328.

tisierten Religionstheoretikern zu entfalten, der einerseits aussagekräftig ist für die Beschreibung der ‚säkularen Gesellschaft‘, andererseits für die folgenden empirischen Analysen und im Hinblick auf Sakralbauten operationalisierbar ist. Damit steht die vorgeschlagene Definition vermittelnd zwischen einer substantialistischen und einer funktionalistischen Religionsdefinition.

Unter dem Begriff *Religion* wird im Folgenden der ganzheitliche Transzendenzbezug des Menschen verstanden, der *institutionelle, rituelle, erfahrungsbezogene, kognitive* und *ethische* Aspekte umfasst.

Die institutionelle Dimension beinhaltet die Frage der Zugehörigkeit zu einer Gruppe und der Identifikation mit dieser. Liturgie, Kirchgangs- und Gebetshäufigkeit zählen zur rituellen Dimension, die nach Pollack häufig das „Rückgrat einer Religion“²⁹³ bildet. Die erfahrungsbezogene Dimension nimmt die Erfahrungen einer transzendenten Qualität in den Blick. Die kognitive Dimension fragt nach der Akzeptanz von bestimmten religiösen Vorstellungen. Ethische Aspekte manifestieren sich im moralischen Handeln (sind aber auch kognitiver Art) und haben eine lebenspraktische Ausprägung.

3.8.2 Zum Verständnis von Säkularisierung/Säkularität

Luckmann erachtet den Begriff ‚Säkularisierung‘ als ungeeignet zur Qualifizierung der gegenwärtigen religiösen Situation, spricht aber dennoch von einer ‚Säkularisierung‘ der Sozialstruktur und der Sinnsysteme. In die gleiche Richtung geht Luhmann, insofern Säkularisierung bei ihm der Begriff ist, unter dem die Betroffenheit der Religion von der funktionalen Differenzierung diskutiert wird. Casanova unterscheidet drei Bedeutungen von Säkularisierung (funktionale Differenzierung, Rückgang religiöser Überzeugungen und religiöser Praxis, religiöse Privatisierung). Als einziger der hier einbezogenen Autoren hält Pollack an der klassischen Säkularisierungsthese (Spannungsverhältnis Religion und Moderne) fest und betont, „dass die empirische Evidenz, die für die Gültigkeit der Säkularisierungsthese spricht, überwältigend ist“²⁹⁴. Eine alternative Blickrich-

²⁹³ POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 68.

²⁹⁴ POLLACK, Wiederkehr der Religion (2006), 5.

tung schlägt Taylor ein, der die Bedingungen der Erfahrung („die säkulare Option“) fokussiert. Joas schließt daran an und stellt ebenfalls nicht in Frage, dass es Säkularisierung als Phänomen gibt. Er setzt allerdings der Säkularisierungstheorie die Rede von der „Entzauberung“ entgegen.

Ohne die einzelnen Ansätze übermäßig zu harmonisieren, können drei gemeinsame Aspekte ausgemacht werden: *Erstens* gehen alle sechs Theorien davon aus, dass sich die Sozialgestalt institutionell verfasster Religion ändert und – vereinfacht gesprochen – eine Gestalt annimmt, die der Einzelne bestimmt. Das bedeutet *zweitens*, dass soziale und z. T. auch kulturelle Formen des Religiösen einem Wandel unterliegen. *Drittens* kann eine Abnahme an Transzendenzbezügen festgestellt werden. Luckmann spricht von der Verlagerung zu kleinen und mittleren Transendenzen, Taylor von einem immanenten Rahmen, der die Zugänglichkeit zum Heiligen erschwert. Damit hängt *viertens* zusammen, dass Erscheinungsformen von Religion gewissermaßen an Eindeutigkeit verlieren. Besonders Joas und Casanova machen darauf aufmerksam, dass Sakralisierung und Desakralisierung oder Verzauberung und Entzauberung in vielfältigen gesellschaftlichen Bereichen stattfinden können.

Judentum und Islam (bzw. durch Migration hinzugekommene Religionen) wurden aus diesen Betrachtungen ausgeklammert. Religiöse Wandlungsprozesse sind bei diesen nicht gleichermaßen zu verzeichnen wie bei den christlichen Kirchen. Grundsätzlich macht die Auseinandersetzung mit den sechs Autoren darauf aufmerksam, dass ‚Säkularisierung‘ bisher nur in christlich geprägten Ländern stattgefunden hat. Eine Diskussion darüber, ob oder inwieweit das Christentum selbst Ermöglichungsgrund dieser Entwicklungen sein könnte, würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen.²⁹⁵ Wenn von einer religiösen Pluralisierung in Deutschland die Rede ist, ergeben sich allerdings auf dem religiösen Feld gerade aufgrund von Migration entscheidende Veränderungen. Aus Mangel an einer differenzierenden religionssoziologischen Reflexion dieser Prozesse im Kontext von Säkularisierung wurde der Exkurs über öffentlichen Raum in islamisch geprägten Ländern angeführt. Welchen Faktor Migration für die Prozesse der Säkularisierung bzw. für die religiö-

²⁹⁵ Siehe zumindest einige Hinweise dazu in Kap. 8.

sen Wandlungsprozesse für Europa und Deutschland langfristig darstellt, wird gegenwärtig noch kaum behandelt.

Als grundlegende Gemeinsamkeit der Auffassungen von Säkularisierung kann veranschlagt werden, dass sie so viel bedeutet wie ein Weniger-Werden von Religion: ein quantitatives Weniger-Bedeutung-Werden (messbar in den religiösen Dimensionen), aber ebenso ein qualitatives in der Art der Themen, unter denen Religion als Religion von der Einzelperson (z. B. Transzendenzschrumpfung) oder Gesamtgesellschaft (z. B. öffentlich) behandelt wird. Analog dazu ist das Adjektiv ‚säkular‘ steigerungsfähig (‚säkularer‘ bzw. ‚säkularisierter‘). Das zeigt zum einen, dass es verschiedene Grade von Säkularisierung gibt (bis hin zum vollständigen Verschwinden), zum anderen macht es darauf aufmerksam, dass nur dann sinnvollerweise von Säkularisierung gesprochen werden kann, wenn Bereiche betroffen sind, die ehemals religiös besetzt waren bzw. dies sein könnten. Wenn etwas noch nie religiös konnotiert war, macht es wenig Sinn, von Säkularisierung zu sprechen. Die Rede von einem Weniger-Werden von Religion intendiert keine Wertung im Sinne einer Verfallstheorie, sondern stellt eine sozialwissenschaftliche Kategorie dar, die eine Verstehenshilfe zur religiösen Situation in der Gesellschaft geben soll. Das Moment der Unumkehrbarkeit der Säkularisierung, wie es Pollack veranschlagt, wird im Rahmen des folgenden Definitionsvorschlags nicht geteilt, da diese Position sowohl mit dem Blick auf die übrigen Theoretiker als auch im weltweiten Vergleich nicht plausibel erscheint.²⁹⁶

Um die Ansätze der angeführten Theoretiker zu systematisieren, damit ‚handhabbar‘ zu machen sowie eine eigene Positionierung hervorzuheben, soll auf die begriffliche Unterscheidung von Michael N. Ebertz zurückgegriffen werden, der zwischen Säkularisierung, Entchristlichung und Entkirchlichung unterscheidet und dabei drei Ebenen differenziert – die Ebene der Einzelperson, die Ebene der Kultur und die Ebene der Sozialstruktur.²⁹⁷

²⁹⁶ Vgl. hierzu exemplarisch LUCKMANN, Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen (1971), 82; LUHMANN, Religion der Gesellschaft (2000), 120; TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 1275; JOAS, Glaube als Option (2012), 32.70.

²⁹⁷ Vgl. EBERTZ, Säkularisierung, Entchristlichung oder Entkirchlichung (2010).

Unter dem Begriff ‚Säkularisierung‘ wird im Folgenden der Prozess des ‚Weniger-Werdens‘ sowie eine ‚Distanzierung‘ von Religion (in den definierten Dimensionen von *institutionellen, rituellen, erfahrungsbasierten, kognitiven* und *ethischen* Aspekten) im Vergleich zu einem früheren Zeitpunkt, zu anderen Ländern und Kulturen oder anderen Optionen verstanden.

Mit ‚säkularer Gesellschaft‘ wird nachfolgend eine Gesellschaft bezeichnet, in der ein ‚Weniger‘ an bzw. eine ‚Distanz‘ zur Religion erkennbar wird in den Prozessen der *Entkirchlichung* und *Entchristlichung*. Dabei kann unterschieden werden zwischen *Sozialstruktur, Kultur* und *Einzelperson*.

Wenn in dieser Studie von einer ‚säkularen Gesellschaft‘ gesprochen wird, meint das nicht eine religionsfreie oder atheistische Gesellschaft, sondern die evidente Situation einer Abnahme von Religion und einer Distanz dazu auf unterschiedlichen Ebenen – bis hin zur völligen Abwesenheit des Religiösen in einigen Bereichen. Dieses Weniger-Werden muss allerdings nicht zwangsläufig alle Dimensionen von Religion in gleicher Weise betreffen. Umgekehrt heißt das, dass auch weiterhin eine lebendige Religion vorhanden sein kann, aber diese in der Gesellschaft und auf kultureller Ebene eine veränderte Stellung einnimmt. Als Tendenz kann festgehalten werden, dass Luckmann und Joas eher die Einzelperson im Blick haben, Taylor eher die Ebene der Kultur (und die Einzelperson) und Luhmann und Pollack eher die Ebene der Struktur:

- *Einzelperson*: Ein ‚Weniger‘ an Religion auf der Ebene der Einzelperson ist festzustellen, da Religion nur mehr in dem Maße Einfluss auf das Individuum nehmen kann, wie der Einzelne bereit ist, dies zuzulassen (Freiheit von Religion). Das führt zu einer ‚Entinstitutionalisierung‘ und ‚Entritualisierung‘ der Einzelperson bis hin zum völligen Abbruch des religiösen Lebens. Zugleich kann eine Abnahme kognitiver Gehalte bei gleichzeitiger Pluralisierung ausgemacht werden. Dadurch, dass sich die Bedingungen religiöser Erfahrungen verändert haben, ergeben sich auch Auswirkungen auf das religiöse Erleben der Einzelperson und den Rückgriff auf die vorhandenen Deutungen. Unterdessen sind vereinzelt auch individuelle synkretistische Kompositionen (‚Bastelreligionen‘) auszumachen. Was ethische Aspekte betrifft, werden insitutionelle Vorgaben nicht länger automatisch geteilt.

- *Kultur*: Auf Ebene der Kultur, der Werte, der Ideen und der sozialen Objektivationen konstatieren die sechs Autoren für Deutschland eine Situation zwischen säkularer und implizit christlicher Identität. Dabei ist in Westdeutschland die Mehrheitskultur eher christlich geprägt – obgleich eine Schrumpfung dieser Einstellung zu verzeichnen ist – während sie in Ostdeutschland als eher säkular eingestuft werden kann.²⁹⁸ Damit können auf der kulturellen Ebene z. B. religiös-institutionelle oder rituelle Dimensionen eine Rolle spielen, wobei dies in Deutschland zunehmend konfessionsübergreifend durch die Ausbildung eines „überkonfessionell christlichen Milieus“²⁹⁹ geschieht. Nicht ausgeblendet werden darf dabei das Phänomen einer ‚Transzendenzschrumpfung‘ sowie der kulturelle Vorrang einer in der Immanenz verbleibenden Weltdeutung.
- *Sozialstruktur*: Durch die strukturelle Pluralisierung und funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften wird Religion aus fast allen nichtreligiösen Bereichen der Sozialstruktur ausgeschieden. Es gibt kein allgemein verpflichtendes soziales Modell von Transzendenzenerfahrungen, und die Sozialstruktur ist – im Unterschied zur Einzelperson – gegenüber religiöser Kommunikation weitgehend gesperrt. Daher kann die Sozialstruktur größtenteils als ‚säkularisiert‘ bezeichnet werden. Trotz dieser Prozesse haben religiöse Organisationen eine lange Stabilität, weshalb Religion zumindest institutionell auf dieser Ebene präsent bleibt, während die übrigen Dimensionen nur sehr sporadisch in Erscheinung treten.

3.8.3 Zum Schicksal der Religion in der modernen Gesellschaft

Obgleich keiner der sechs Autoren bestreitet, dass es ‚Säkularisierung‘ in den beschriebenen Auswirkungen auf der Ebene der Sozialstruktur, der Kultur bzw. der Einzelperson ‚gibt‘, gehen die Meinungen über das Schicksal der Religion weit auseinander. Wie schon angedeutet, vertritt allein Pollack die Säkularisierungsthese dergestalt, dass Prozesse der Modernisierung unumkehrbar und dauerhaft zur Schwächung der Religion und schließlich zu deren Verschwinden führen. Die übrigen Autoren sehen die Zukunft des

²⁹⁸ Vgl. POLLACK, Religion in der Moderne (2015), 115.

²⁹⁹ JOAS, Glaube als Option (2012), 198.

Religiösen positiver: Luckmann zufolge wird es Religion – im Sinne eines Transzendierens – stets geben. Ebenso stellen Erfahrungen der Selbsttranszendenz (Joas) eine anthropologische Konstante dar. Taylor beschreibt einerseits das Streben des Menschen nach ‚Fülle‘ als Erfahrungsmöglichkeiten, die das Leben reicher, schöner und intensiver machen; andererseits führt er an, dass eine rein immanente Sicht auf Dauer unbefriedigend wäre. Nicht nur individuell, sondern besonders systemtheoretisch erkennt Luhmann einen stets vorhandenen Religionsbedarf (bes. zur Lösung des Kontingenzproblems).

Überträgt man diese Hinweise auf den fünfdimensionalen Religionsbegriff, wird deutlich, dass die Religionssoziologen in erster Linie jenen Dimensionen eine lebendige Zukunft zuerkennen, die erfahrungsbasiert sind, und solchen, die Anknüpfungspunkte zum Leben der Menschen aufweisen. Das bedeutet umgekehrt keineswegs, dass die übrigen Dimensionen bedeutungslos wären, wenn darin Erfahrungsbezug oder Lebensrelevanz zur Entfaltung gebracht wird. Eine davon zunächst unabhängige Frage ist, in welchen Bahnen diese Religion verlaufen kann und welche Rolle dabei die bisherigen religiösen Institutionen spielen.

3.8.4 Religion in der Öffentlichkeit der säkularen Gesellschaft

Die sechs Religionstheoretiker weisen sechs verschiedene Verständnisse von Öffentlichkeit auf: Wenn Luhmann von Öffentlichkeit spricht, meint er teils eine Medienöffentlichkeit bzw. jenen kommunikativ-diskursiven und neutralen Bereich, der zwischen den Teilsystemen liegt und diese ausspart. Ähnlich intendiert auch Pollack eine Medienöffentlichkeit, in die er aber auch die öffentliche Sichtbarkeit bestimmter religiöser Erscheinungen einbezieht. Casanovas Öffentlichkeitsbegriff beschreibt tendenziell eine politisch-staatliche Öffentlichkeit – in medialer Fortsetzung. Für Taylor ist sie diskursiv-neutral ausgerichtet. Joas hebt stärker die öffentliche Meinung bzw. allgemein geteilte Annahmen (Diskursivität) vor.

Keiner der angeführten Theoretiker geht davon aus, dass Religion nur noch in einer (wie auch immer definierten) Privatsphäre anzutreffen sei. Luckmanns Verständnis von Privatisierung des Religiösen meint nicht, dass außerhalb des Privaten keine sichtbare Religion vorhanden sei, sondern intendiert die Verlagerung aller Kompetenz auf das Individuum, d. h. eine Subjektivierung und Autonomisie-

rung und insofern einen Verbindlichkeitsverlust institutionell verfasster Religion. Damit hängen die – hier nicht weiter thematisierten – Fragen nach dem legitimen Ort von Religion in der Öffentlichkeit sowie dem Verhältnis von Religion und Staat zusammen.

Zur Beantwortung der Frage nach dem Vorkommen bzw. Nicht-Vorkommen von Religion in der Öffentlichkeit ist es aufschlussreich, die Dimensionen des Öffentlichen mit den Dimensionen der Religion ins Verhältnis zu setzen. Dabei ergibt sich folgende Tabelle:

	kognitiv	rituell	erfahrungsbasiert	ethisch	institutionell
amtlich					
sichtbar					
diskursiv					
intermediär					
‚für alle‘					

Abb. 6: Dimensionen des ‚Öffentlichen‘ im Verhältnis zu den Dimensionen des ‚Religiösen‘.

Beim Versuch, die Religionstheoretiker anhand ihrer Äußerungen in die Tabelle (Abb. 6) einzuordnen, werden vier Ergebnistendenzen deutlich: *Erstens* wird ersichtlich, dass die einbezogenen Autoren jeweils bestimmte Schwerpunktsetzungen von Öffentlichkeitsdimensionen vornehmen (z. B. in der Medienöffentlichkeit die Dimension des Diskursiven). Damit zusammenhängend zeigt sich *zweitens*, dass einige Dimensionen des Religiösen in der Öffentlichkeit nicht oder kaum besetzt, andere hingegen stärker ausgeprägt sind. Als Schwerpunkte lassen sich dabei institutionelle und ethische Aspekte bestimmen. Auffällig ist, dass alle Autoren die öffentliche Thematisierung von religiösen Riten, Erfahrungen oder Inhalten nicht in größerem Umfang benennen (es sei denn zu besonderen Anlässen). Unter dem Gesichtspunkt, dass Religion in ihrem Bekenntnischarakter mit der Dimension des Intermediär-Symmetrischen der Öffentlichkeit kollidiert, wird Religion in der Öffentlichkeit gewissermaßen ‚neutralisiert‘. Daraus folgt *drittens*, dass öffentliche religiöse Kommunikation in der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz gemäß den sechs Autoren kaum anzutreffen ist, dafür aber ein neutrales Sprechen über religiöse Erscheinungsformen und Ausprägungen. In der Öffentlichkeit einer säkularen Gesellschaft – so lässt sich folgern – verschwindet Religion als Thema. Wo Religion thematisiert werde, – so führen die Autoren an – seien zumeist religiöse Akteure oder Insti-

tutionen Gegenstand der nicht selten konflikthaft besetzten Berichterstattung.³⁰⁰ Zudem orientiere sich diese meist an dem Aktualitäts- und Neuigkeitswert, z. B. als Bericht über ein religiöses Event. *Viertens*: Es lassen sich jedoch bei der Untersuchung der sechs Autoren einige Ausnahmen von dieser Tendenz feststellen: Beispielsweise trete religiöse Kommunikation – so die einhellige Auffassung – durchaus anlassbezogen, etwa zu bestimmten Ereignissen im Jahresverlauf, wie zur Weihnachtszeit, stärker öffentlich hervor. Öffentlicher Zustimmung würden sich auch immer wieder christliche Werte erfreuen – wenngleich die tatsächliche individuelle Verbindlichkeit zu kirchlichen Normen und Werten eher als begrenzt erachtet wird. Hier ließe sich auch die breite öffentliche Akzeptanz des diakonisch-karitativen Engagements der Kirchen in Deutschland anführen.

Diese Hinweise müssen noch einmal differenziert im Hinblick auf das Judentum³⁰¹ sowie den Islam konkretisiert werden. Die weni-

³⁰⁰ Siehe AXNER, *Studying public religions* (2015).

³⁰¹ Auf dem Staatsgebiet des heutigen Deutschlands ist jüdisches Leben ungefähr so lange bezeugt, wie es christliches Leben gibt (vgl. HERZIG, *Jüdisches Leben in Deutschland* [2010], 6). Das Judentum war zwar stets eine gesellschaftliche Realität, welche die europäische Kultur mitprägte und -gestaltete; allerdings war der jüdischen Bevölkerung nie uneingeschränkter Zugang am öffentlichen Leben zuteil und oft mussten Juden ausgeschlossen vom christlich dominierten öffentlichen Raum leben. Dies zeigt sich auch daran, dass Synagogen vor dem 19. Jh. kaum öffentlich sichtbar oder für das Stadtbild prägend, sondern relativ schlicht und unauffällig in die sonstige Bebauung integriert waren. Erst nach der Reichsgründung von 1871 war die rechtliche Emanzipation von Juden abgesichert. Daher lässt sich hinsichtlich des Judentums in Deutschland die Tendenz feststellen, dass Etablierung von Öffentlichkeit sehr stark durch die Diasporasituation geprägt war und sich mit der Ausbildung eines bürgerlichen Judentums in Deutschland auch eine deutschsprachige jüdische Öffentlichkeit ausprägte. Dabei „verflüssigten sich [...] die Grenzen [...] zwischen ethnisch religiösen und allgemein bürgerlichen Diskursen und Praktiken“ (LÄSSIG, *Anerkennungsdiskurse und Integrationsstrategien* [2011], 472). Inwieweit es spezifisch jüdische Elemente des öffentlichen Raums gibt, könnte u. a. anhand der jüdischen Volksversammlung oder der Ausführungen zur Synagoge im Talmud (vgl. Kap. 2.5) entwickelt werden. Mit der Ausbildung der modernen Öffentlichkeit im Verlauf der Neuzeit (v. a. der ‚intermediären Neutralität‘) konnten Juden selbstverständlicher im öffentlichen Raum agieren, was Auswirkungen auf die Größe und Repräsentativität der Synagogenbauten hatte. Bestehende Synagogen wurden so vielfach abgerissen und durch größere Neubauten ersetzt. Diese Bauten entsprachen genau den Anforderungen der modernen Öffentlichkeit und waren von dem Bemühen um Akkulturation gekennzeichnet. Der jüdische Architekt Edwin Oppler (1831–1880)

gen Hinweise zum Verständnis von Öffentlichkeit in muslimisch geprägten Ländern machen auf die kulturellen Unterschiede aufmerksam. Im Kontext von Migration hat das vielfache Auswirkungen, da diese Vorstellungen – so Baumann und Tunger-Zanetti – mitimmigrieren und so besonders im „sensiblen und umkämpften Terrain“³⁰² des öffentlichen Raums zu Konflikten führen können – z. B. bei der Errichtung von Moscheen.

Diese Ausführungen zu Religion im Verhältnis zum öffentlichen Raum zeigen eindrücklich, dass bestimmte Formen bisher kaum beachtet wurden. Dazu zählen Sakralbauten – aber auch andere (materiale) religiöse Symbole (*visible religion*).³⁰³ Dabei gehören Sakralbauten mit ihrer Präsenz im physisch-territorialen öffentlichen Raum zu jenen Erscheinungsformen von Religion, die alle Aspekte des Öffentlichen (im definierten Sinn) umfassen (und nicht nur z. B. eine Medienöffentlichkeit) und so kaum übersehen werden können. Zugleich halten Sakralbauten Religion in allen definierten religiösen Dimensionen im öffentlichen Raum präsent.

3.8.5 ‚Sakralität‘

Vier der angeführten Religionstheoretiker sprechen von Sakralität in Bezugnahme auf Transzendenz: Bei Luckmann steht Sakralität im Zusammenhang mit den ‚großen Transendenzen‘ und dem ‚heiligen Kosmos‘. Luhmann bezeichnet Sakralität als die Einheit von Transzendenz und Immanenz, die zwischen Unbestimmtem und Bestimmtem, zwischen Beobachtbarem und Unbeobachtbarem unterscheidet. Darauf basierend versteht Pollack unter Sakralität den Versuch, Transzendenz in der Immanenz verfügbar zu machen und zu kontrollieren. Taylor verwendet die Begriffe heilig und sakral synonym und meint damit die „Überzeugung, die Kraft Gottes konzen-

lehnte es beispielsweise ab, Synagogen mit maurischen und arabischen Bauelementen – die im 19. Jh. als typisch jüdisch galten – zu gestalten (vgl. HERZIG, Jüdisches Leben in Deutschland [2010], 42). Stattdessen errichtete er – in ebenso großer Stilvielfalt wie es analog bei christlichen Sakralbauten der Fall war – zahlreiche Synagogen ähnlich zu neugotischen Kuppelkirchen (vgl. ebd., 6).

³⁰² BAUMANN/TUNGER-ZANETTI, Wenn Religionen Häuser bauen (2011), 154.

³⁰³ Als Ausnahmen sind exemplarisch zu nennen: KARSTEIN/SCHMIDT-LUX (Hg.), Architekturen und Artefakte (2017); KALTHOFF/CRESS/RÖHL (Hg.), Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften (2016).

triere sich irgendwie in bestimmten Personen, Zeiten, Orten oder Handlungen³⁰⁴. Casanova und Joas hingegen haben einen weiteren Begriff von Sakralität – teils auch ohne Transzendenzbezug: Casanova, der Sakralität nicht eindeutig festlegt, warnt davor, die Dichotomien heilig/profan, religiös/säkular und transzendent/immanent synonym zu verwenden und spricht von einer Sakralisierung vormals säkularer Sphären, wobei das, was in der Gesellschaft als ‚heilig‘ aufgefasst wird, gegenwärtig im Umbruch begriffen ist und neu ausgehandelt wird. Damit ist eine große Nähe zu Joas gegeben, demzufolge Sakralisierungen sowohl mit als auch ohne Transzendenzbezug erfolgen können. Heilig bzw. sakral definiert er durch die Bezugnahme auf die Erfahrung der Selbsttranszendenz.

In der zu Beginn vorgelegten Definition wurde Sakralität in Relation zum Heiligen im Kontext gottesdienstlicher Handlungen definiert. Während die theologische Definition eine Begründung (in der Relation zum Heiligen) angibt, verstehen die Religionstheoretiker Sakralität als etwas, in das (auf eine nicht näher spezifizierte Weise und ohne die Angabe eines Grundes) Transzendenz ‚eingelagert‘ ist. Die weiter gefassten Sakralitätskonzeptionen von Casanova und Joas machen darauf aufmerksam, dass es unabhängig von Transzendenz Phänomene gibt, die analog dazu funktionieren und die sie daher ebenfalls als ‚sakral‘ qualifizieren. Die religionssoziologische Rede von Sakralität nimmt gegenüber der Theologie eine Beobachterrolle ein und intendiert – gerade da Religion in der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz grundgelegt wird – eine Grunddimension von Religion.³⁰⁵

Alle Religionstheoretiker betonen, dass ‚Säkularisierung‘ bzw. die Situation der Religion in der Moderne Auswirkungen hat auf die Erfahrung und die Zugänglichkeit des Sakralen.³⁰⁶ Luckmann diagnostiziert eine Transzendenzschrumpfung, Luhmann konstatiert eine Zurückweisung der Kommunikation von Transzendenz ins religiöse

³⁰⁴ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 137.

³⁰⁵ Gerade deshalb wurde die Kategorie des Heiligen oder des Sakralen von der Religionswissenschaft im 19. und beginnenden 20. Jh. als Urphänomen verstanden, das Vergleiche zwischen Religionen ermöglichen sollte. Vgl. hierzu Kap. 1.1.1 sowie SCHLETTE, Das Heilige (2014).

³⁰⁶ Vom Verschwinden des religiösen Gefühls in der modernen Gesellschaft und von einem ‚Abflauen des Heiligen‘ ging Acquaviva bereits 1961 aus: ACQUAVIVA, Der Untergang des Heiligen (1961/1964), 174.

Subsystem und Taylor spricht von veränderten Erkenntnis- und Erfahrungsbedingungen der Fülle, so dass diese nicht mehr gleichermaßen nachvollziehbar ist wie einst. Das bedeutet, die Antreffbarkeit, Zugängigkeit und Erfahrbarkeit des Sakralen hat sich ebenso gewandelt wie der Rückgriff auf die gesellschaftlich vorhandenen Deutungsmodelle.

3.8.6 Hinweise zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Sakralbauten

Die aus dem Kontext der sechs Theoretiker gewonnenen Hinweise zur Bedeutung von Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft werden hier in Ergebnisform resümiert:

Sakralbauten auf der Ebene der Sozialstruktur

- Alle einbezogenen Religionssoziologen diagnostizieren einen Verbindlichkeitsverlust institutioneller Formen von Religion. Daraus lässt sich die Folgerung ableiten, dass die von der Institution zugeschriebenen Bedeutungen und Funktionen von Kirchenbauten in ihrer Gesamtheit nicht länger vom Einzelnen geteilt werden und somit ein hohes Maß an Pluralität der Deutungen besteht.
- Sakralbauten häufen Funktionen an und wirken damit in mehrere Teilsysteme hinein. Sie widersprechen damit der Logik der funktional differenzierten Gesellschaft, in der Funktionsüberschreitungen erklärungsbedürftig sind. Durch Funktionsakkumulation erhalten sie eine Relevanzsteigerung, wobei die Gefahr besteht, dass nicht-religiöse Aspekte das ‚Sakrale‘ überlagern (Luhmann, Pollack).
- Die öffentliche Präsenz von Sakralbauten steht der religiösen Privatisierung entgegen und kann nach Casanova als eine Form des ‚staying public‘ von Religion bezeichnet werden, neu errichtete Sakralbauten hingegen als eine Form des ‚going public‘.

Sakralbauten auf der Ebene der Kultur

- Sakralbauten sind zwar oft ‚Relikte‘ aus einer anderen Zeit, – ähnlich wie kirchliche Institutionen – die in die säkulare Gesellschaft hineinragen. Doch transportieren sie etwas von der tiefen historischen Verwurzelung der Kultur und kennzeichnen das ‚Einschmelzen‘ des Christentums in die Gesamtkultur (Luckmann, Pollack).
- Säkularisierung muss nicht zwangsläufig mit Desakralisierung einhergehen (Joas). Aufgrund der Neuaushandlung des Heiligen in

der Moderne (Casanova) bzw. der Prozesse von Sakralisierung, Desakralisierung, Magisierung und Entmagisierung, Säkularisierung und Desäkularisierung (Joas) ist unklar, inwieweit Sakralbauten hiervon betroffen sind oder weiterhin gleichbleibende Bedeutung besitzen und zum ‚Repertoire des Heiligen‘ einer Gesellschaft gehören. Zugleich könnten in diesem Zusammenhang auch Profanbauten als quasi ‚sakrale‘ Bauten aufgefasst werden.

- Eine Sakralisierung von Zeiten und Orten stiftet nach Joas unter denjenigen Zusammenhalt, die diese Erfahrungen teilen. Gleichzeitig aber bleiben andere, denen diese Erfahrung nicht gemein ist, außen vor. Es stellt sich die Frage, inwieweit in einer säkularen Gesellschaft Kirchenbauten (bzw. die ‚Macht des Heiligen‘) auch ein Ausschlusskriterium für Nichtgläubige sein können bzw. inwieweit Nichtgläubige diese Bauten als die ihrigen ansehen.

Sakralbauten auf der Ebene der Einzelperson

- Trotz der institutionellen Schrumpfung von Religion können Sakralbauten auf der Ebene einer privaten Religiosität bedeutsam bleiben (ggf. in Form einer sog. ‚Bastelreligion‘ oder von ‚Teilzeitrollen‘) und individuelles Sinnstiftungspotential bieten (bes. Luckmann, Luhmann).
- Menschen in der modernen Welt erachten es als immer weniger plausibel, das Heilige anzutreffen. Die Erfahrung der ‚Fülle‘ ist für das ‚abgepufferte Selbst‘ nicht selbstverständlich zugänglich wie in der verzauberten Welt. Daher könnte der sakrale Charakter eines Gebäudes für immer weniger Menschen einsichtig sein. Sakralbauten können allerdings eine Möglichkeit bieten, das immanente Lebensgefühl (auch ästhetisch) zu vertiefen und zu öffnen (Taylor).
- Angesichts des Sakralbautourismus besteht nach Taylor ein „mit Sehnsucht vermishtes Erstaunen – angesichts dieser Stätten, an denen der Kontakt mit dem Transzendenten so viel fester und gesicherter gegeben war oder ist“³⁰⁷.
- Die Möglichkeit einer Erfahrung der Selbsttranszendenz im Zusammenhang mit Sakralbauten fördert nach Joas den Dialog zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen und bietet bessere Anknüpfungsmöglichkeiten als z. B. wissenschaftliche Lehrgebäude.

³⁰⁷ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 604f.

Erfahrungen der Selbsttranszendenz in einem Kirchengebäude unterscheiden sich aber nicht von Erfahrungen in Profanbauten oder in der Natur, da es auf die jeweiligen Deutungen ankommt. Offen bleibt, inwieweit dabei auf traditionelle religiöse Deutungsangebote zurückgegriffen wird.

4 Ansätze und Modelle zu den Bedeutungen von Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft

Dieser Abschnitt führt Ansätze und Modelle an, die Auskunft über den Stellenwert sakraler Bauten in der Gegenwart geben. Dabei handelt es sich zumeist weniger um systematisch ausgearbeitete Theorien und Ansätze als vielmehr um Schlagworte, Hinweise oder Metaphern, die tastend die komplexe Situation zu fassen versuchen. So wird formuliert, dass Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft bleiben- de und z. T. neue und andere Bedeutungen für die Einzelperson, die Kultur oder die Gesamtgesellschaft aufweisen. Im Folgenden werden Hinweise von bereits genannten und weiteren Autoren aus den Bereichen Theologie, Soziologie und Architekturtheorie ebenso berücksichtigt wie kirchenamtliche Dokumente. Gemäß dem Fokus dieser Studie handelt es sich dabei insbesondere um deutschsprachige (aber auch englischsprachige) Hinweise und Modelle ab dem Jahr 1990. Kriterium für die Auswahl ist zudem, dass ein Zusammenhang zwischen Sakralbauten und der Gegenwart bedacht wird (ob diese nun explizit als ‚säkular‘ qualifiziert wurden oder nicht, spielt keine Rolle). Indessen ist nicht immer eindeutig, welcher Autor eine Idee oder ein Bild zuerst geprägt hat. Ziel ist es, die Hauptansätze bzw. Ansatzrichtungen gebündelt und kritisch vorzustellen. Implizit gehen nahezu alle einbezogenen Autoren zuallererst von Kirchengebäuden aus.

4.1 Bauten zwischen Sehnsucht, Bedürfnis und Attraktivität

Zahlreiche Autoren und (katholische wie evangelische) kirchenamtliche Dokumente sprechen von einer gegenwärtigen „Sehnsucht“¹ nach sakralen Bauten und Räumen, von einem „Bedürfnis nach sa-

¹ ADOLPHSEN/NOHR (Hg.), *Sehnsucht nach Heiligen Räumen* (2003); vgl. NATRUP, *Die Sehnsucht nach Verzauberung* (1996). Die Leipziger Erklärung beginnt mit den Worten: „Wir nehmen wahr, dass sich immer mehr Menschen nach ‚heiligen Räumen‘ sehnen: nach Rastplätzen für ihre Seele, nach Freiräumen für ihr Denken, nach Oasen für ihr Gebet sowie nach Feierorten für ihr Leben.“ (*Leipziger Erklärung* [Ev. Kirchbautag 2003]).

kralen und stillen Orten“², von einer „auratische[n] Wirkung sakraler Orte und Räume“³, von einer „Konjunktur des Kirchenbesuchs“⁴, einer „neue[n] Faszination ‚sakraler Räume‘“⁵ oder davon, dass Kirchengebäude „gefragt“⁶ seien. Dabei wird eine Nachfrage oder ein Bedarf sowohl auf der Ebene der Einzelperson veranschlagt als auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene. Albert Gerhards vertritt die Ansicht, dass „eine jede Gesellschaft solche besonderen Orte braucht, dass sie, wenn diese nicht von anerkannten Institutionen eingerichtet und unterhalten werden, sich selber immer wieder neue eigene ‚sakrale‘ Räume schafft.“⁷ Ähnlich sagt es Thomas Erne: „Kirche wie Gesellschaft brauchen Kirchen“⁸. Diese Auffassung steht auf dem ersten Blick in Spannung zum theologischen Verständnis des Kirchenbaus in seiner prinzipiellen Verzichtbarkeit.⁹ Da es in der Religionsgeschichte allerdings stets religiöse bzw. sakrale Bauten gab, kann eine Notwendigkeit zumindest phänomenologisch und anthropologisch als zutreffend erachtet werden.

Bei der Rede von einer gegenwärtigen ‚Sehnsucht‘ bzw. einem ‚Bedürfnis‘ nach sakralen Bauten lässt sich noch einmal differenzieren zwischen einem religiösen oder anthropologischen Bedürfnis nach besonderen Orten und einer damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Notwendigkeit und einem (anthropologischen) Bedürfnis nach Religion, dem Heiligen oder religiösen Elementen, die der Sakralbau bietet. Beispielsweise formuliert ein Dokument der evangelischen Landeskirche Mecklenburg: „Als Orte der Besinnung und der Ruhe für Christen wie für Nichtchristen sind sie unver-

² WAHLE/STOCKHOFF, *Der Sakralraum Kirche* (2017), 323; ähnlich formuliert es *Missionarisch Kirche sein* (DBK 2003), 14: „Die Menschen bedürfen solcher Stellen, die den Himmel offen halten.“

³ GERHARDS, *Verortung der Suche nach dem Anderen* (2015), 16; siehe auch GERHARDS, *Wo Gott und Welt* (2011), 11; SCHEUCHENPFLUG, *Kirchenräume als Begegnungsräume* (2009), 50.

⁴ ERNE, *Hybride Räume der Transzendenz* (2017), 121.

⁵ SIGRIST, *Kirche Macht Raum* (2010), 10.

⁶ SIGRIST/HOFSTETTER, *Einführung Kirchen Bildung Raum* (2014), 7.

⁷ Vgl. GERHARDS, *Verortung der Suche nach dem Anderen* (2015), 22.

⁸ ERNE, *Hybride Räume der Transzendenz* (2017), 137.

⁹ Vgl. hierzu Kap. 2.1. Dies gilt auch für Synagogen und Moscheen, die als Bauten letztlich eine entbehrliche Funktion erfüllen (vgl. hierzu Kap. 2.5 sowie 2.6).

zichtbar¹⁰. Was hier primär für den Innenraum ausgesagt wird, gilt aber auch für das Gebäude im öffentlichen Raum: Nach Erne und Schüz benötigt eine Gesellschaft „offene und öffentliche Referenzpunkte religiöser Transzendenz [...], ohne damit zwingend die Option auf persönliche Partizipation zu verbinden“¹¹. Ähnlich vermutet Gerhards ein gesellschaftliches „Bedürfnis nach Sakralität im Sinne von Abgeschiedenheit und Verinnerlichung“¹² und meint, dass diese Eigenschaft des symbolischen Verweisens auf Unverfügbares selbst im atheistischen Kontext anzutreffen sei.¹³ Daher würden seiner Ansicht nach Kirchengebäude gesamtgesellschaftlich eine „größere Wertschätzung als die Kirchengemeinschaft und ihre religiösen Angebote selbst“¹⁴ genießen. Zudem kämen Kirchenbauten der gegenwärtigen Nachfrage nach „Formen erlebnisorientierter Religiosität“¹⁵ entgegen. Daneben wird immer wieder auf die Parallelen zur Attraktivität von Museen oder kulturellen Einrichtungen verwiesen. Dabei fragt beispielsweise Peter Scheuchenpflug, inwieweit auch der moderne Museumsbesucherboom religiöse Dimensionen aufweise.¹⁶ Theologisch gewendet deutet Gerhards die Suche nach sakralen Räumen von Menschen, die auch kirchlich ungebunden sind, mit Johannes Paul II. als Teil einer „universalen Erlösungserwartung“¹⁷.

4.2 Zeichen- und Symbolbauten

Aufgrund ihrer Materialität sind Sakralbauten interpretierbar und deutungsoffen. Bauten können ‚für etwas‘ stehen, das die bloße Materialität übersteigt, und besitzen somit einen Verweis- bzw. Zeichencharakter – sowohl durch den Innenraum als auch durch das Äußere. Wenn heute

¹⁰ *Konzeption zur Nutzung von Kirchen* (Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburg, 2004), 1.

¹¹ ERNE/SCHÜZ, *Die Religion des Raums* (2010), 186.

¹² GERHARDS, *Wo Gott und Welt* (2011), 12.

¹³ Vgl. GERHARDS, *Verortung der Suche nach dem Anderen* (2015), 19.

¹⁴ GERHARDS, *Wo Gott und Welt* (2011), 12; ähnlich SOEFFNER, *Kirchliche Gebäude* (1996), 130. – Er spricht von einer „anhaltende[n] Liebe zu den alten Kirchenbauten“ (ebd.).

¹⁵ GERHARDS, *Wo Gott und Welt* (2011), 11.

¹⁶ Vgl. SCHEUCHENPFLUG, *Kirchenräume als Begegnungsräume* (2009), 63.

¹⁷ GERHARDS/STÜCKELBERGER, *Liturgie und Raum* (2013), 265.

alltagssprachlich Sachverhalte als ‚nur‘ symbolisch oder zeichenhaft bezeichnet werden, meint das bisweilen, dass diese einen geringeren Realitätsgehalt haben als die harten ökonomischen oder physischen Fakten.¹⁸ Ein Zeichen- bzw. Verweischarakter begegnet bereits bei einem der ersten Zeugnisse zu öffentlichen Kirchenbauten,¹⁹ kommt in der Liturgie der Kirchweihe zur Sprache²⁰ und ist für die Interpretationen von Kirchenbauten (bzw. von Einzelelementen) unverzichtbar. Eine nicht näher spezifizierte ‚Symbolwirkung‘ ist auch das Argument der DBK und EKD, Kirchenbauten nichtchristlichen Religionsgemeinschaften nicht zur kultischen Nutzung zu überlassen.²¹ Grundsätzlich bieten Zeichen und Symbole eine Offenheit, da sie für etwas stehen, das nicht sofort fassbar ist. Damit besteht eine enge Verwandtschaft zu den Kategorien Sakralität und Sakramentalität. So gilt, was Paul Tillich formuliert hat: „Die Sprache des Glaubens ist die Sprache des Symbols“²². Die zahlreichen Symbol- und Zeichenbegriffe, die zur Beschreibung von Sakralbauten verwendet werden, variieren in ihrer Konzeption enorm²³

¹⁸ Vgl. FRICK, Spielräume des Heiligen (2011), 45.

¹⁹ Vgl. hierzu die Kirchweihpredigt in Tyrus in der Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea, in der immer wieder auf den Zusammenhang zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem hingewiesen wird. Explizit mit einem Symbolcharakter werden z. B. die Brunnen der neuen Kirche beschrieben. Siehe EUSEBIUS VON CÄSAREA, Kirchengeschichte 10, 4,40 (Haeuser [1967], 423).

²⁰ Vgl. exemplarisch *Die Weihe der Kirche* (Pontifikale IV 1994), 57 (Nr. 69).

²¹ Siehe *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2003), 20; *Klarheit und gute Nachbarschaft* (EKD 2006), 69.

²² TILlich, Wesen und Wandel des Glaubens (1961), 57. Paul Tillichs Symbolbegriff ist ein gutes Beispiel für einen systematischen Symbolbegriff in der Differenzierung zwischen Zeichen und Symbol. Demnach haben Zeichen im Unterschied zu Symbolen „keinen Anteil an der Wirklichkeit dessen [...] worauf sie hinweisen“ (TILlich, Offenbarung und Glaube [1970], 140). Vielmehr seien Zeichen Ergebnis gesellschaftlicher Konventionen, die beliebig ausgetauscht werden könnten. Nur das Symbol vermag das Unbedingte auszudrücken: „Das, was den Menschen unbedingt angeht, muß symbolisch ausgedrückt werden, weil allein die Symbolsprache das Unbedingte auszudrücken vermag“ (ebd., 139). Zugleich wird es als ein Kennzeichen von Symbolen angesehen, präreflexiv und emotional zum Beobachter zu sprechen. Zu einer Unterscheidung zwischen präsentativen Symbolen, die sich nicht übersetzen lassen (eine Totalität des Symbols), und kommunikativ-sprachlichen Symbolen siehe LANGER, Philosophie aus neuem Wege (1965/1979), bes. 93.104.

²³ Darunter finden sich engere und weitere Symbol- und Zeichenbegriffe aus zahlreichen Disziplinen. Vgl. exemplarisch für einen Symbolbegriff aus der Psy-

und meistens wird keine klare Differenzierung zwischen Symbol und Zeichen vorgenommen. Dabei wird überwiegend ausgedrückt, dass diese Bauten einen Sinnüberschuss in sich besitzen und auf ‚etwas‘ verweisen, das außerhalb ihrer selbst liegt. Worin dieses ‚etwas‘ besteht, d. h. worauf Sakralbauten als Zeichen oder Symbole hinweisen, entspricht einer erheblichen Spannbreite an Signifikaten:

- So wird ausgesagt, dass Kirchenbauten für das Evangelium oder die christliche Botschaft stehen. Besonders ausgeprägt wird das in katholischen wie protestantischen kirchenamtlichen Dokumenten angeführt. Beispielsweise werden Kirchen bezeichnet als „Zeichen und Symbole überirdischer Wirklichkeit“²⁴ oder als „öffentliche[...] Wahrzeichen für die Gegenwart Gottes in der Welt“²⁵. Demgegenüber vertritt Soeffner die Auffassung, dass Kirchen zwar in der Vergangenheit Repräsentationszeichen für den gemeinsamen Gott im Unterschied zur (profanen) Welt gewesen seien – heute dagegen würden sie nur mehr ein „Identifikationszeichen für die Unverwechselbarkeit eines spezifischen – des christlichen – Glaubens und einer besonderen Tradition gegenüber anderen Religionen und Traditionen“²⁶ darstellen.
- Daneben finden sich Auffassungen, die implizit religiös zum Ausdruck bringen, dass Kirchengebäude für Transzendenz oder etwas Religiöses stehen (z. B. „vertikale Zeichen der Transzendenz“²⁷; „Kirchenräume als symbolische Orte [...] verweisen [auf etwas], was den Alltag transzendiert“²⁸, „eine sichtbare Werterepräsentanz“²⁹).

chologie in Anschluss an C. G. Jung: FRICK, Spielräume des Heiligen (2011), 45–47; ein sprach- bzw. literaturwissenschaftlich ausgerichteter Begriff: MEYER-BLANCK, Heilige Räume als Zeichen (2015).

²⁴ *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2003), 10 (nach SC 122).

²⁵ *Konzeption zur Nutzung von Kirchen* (Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburg 2004), 1; vgl. daneben *Unsere Kirche, unsere Kirchen* (Nordelbische Ev.-Luth. Kirche 2011), 8; *Was ist zu bedenken* (VELKD 2003), 17.

²⁶ SOEFFNER, *Gesellschaft ohne Baldachin* (2000), 141.

²⁷ WITTMANN-ENGLERT, *Fragmentiert oder geschlossene Stadtsilhouetten* (2008), 28; ähnlich SOEFFNER, *Kirchliche Gebäude* (1996), 129; ebenso *Missionarisch Kirche sein* (DBK 2003), 14; KRANEMANN, *Symbole des Religiösen im Urbanen* (2011), 180.

²⁸ SCHEUCHENPFLUG, *Kirchenräume als Begegnungsräume* (2009), 75f.

²⁹ HUBER, *Kirche in der Zeitenwende* (1998), 291.

- Schließlich finden sich Symbolzuschreibungen, die die Bedeutung für die Gesamtgesellschaft zum Ausdruck bringen, wie etwa „Symbole zur Erzeugung und Stärkung von Gemeinsamkeit und Identität“³⁰.

Es ist zu bedenken, dass eine Symbol- und Zeichendimension an die Voraussetzung geknüpft ist, dass die Zeichen und Symbole auch als das erkannt werden, was die ‚Betreiber‘ intendieren. Der Mensch wird in eine bereits gedeutete Welt hineingeboren und versteht – vereinfacht gesagt –, was er kennt. Es stellt sich daher die Frage, inwieweit die gesellschaftlichen Konventionen in der säkularen bzw. ausdifferenzierten und pluralen Gesellschaft geteilt werden und ob die Symbole identisch auf die verschiedenen Betrachter wirken.

4.3 Bauten mit Zeugnischarakter

Ein Zeugnischarakter kann als eine spezielle christliche Ausprägung einer Verweis- und Zeichendimension qualifiziert werden. Im Unterschied zu den anderen hier angeführten Ansätzen wird überwiegend ein spezifisch religiöser Charakter dieser ‚Zeugenschaft‘ im öffentlichen Raum beabsichtigt („steinerne Zeugnisse christlichen Glaubens“³¹, „Kirchen sind in einer säkularen Welt Zeugnis dafür, dass es eine Wirklichkeit gibt, die alles übersteigt“³²). Für die Theologie von Kirchengebäuden spielt ein Zeugnischarakter eine zentrale Rolle, da das Zeugnis (*martyria*) zu den christlichen Grundvollzügen zu zählen und damit auch dem öffentlichen Charakter von Sakralbauten zuzurechnen ist.³³ Überdies stammen die im Altar ka-

³⁰ KRÄMER, Kirchen und ihre Zukunft (2017), 13; vgl. daneben WITTMANN-ENGLERT, Starke Zeichen (2017), 36; *Was ist zu bedenken* (VELKD 2003), 13; KRANEMANN, Der Kirchenraum als Lebensraum (2003), 167; SOEFFNER, Gesellschaft ohne Baldachin (2000), 136.

³¹ *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2003), 10; vgl. auch *Kirchen. Häuser Gottes für die Menschen* (Ev. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz 2006), 11; *Consecrated for Worship* (Catholic Bishops' Conference of England & Wales 2006), Nr. 54.

³² *Kirchen. Häuser Gottes für die Menschen* (Ev. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz 2006), 14.

³³ Bereits Eusebius von Cäsarea intendiert diesen Charakter: „Er [der Kirchenbau] wollte damit geradezu die Blicke derer, die dem Glauben noch ferne stehen,

tholischer Kirchen beigesetzten Reliquien idealerweise von Blutzügen.³⁴

Insgesamt können drei Aspekte eines Zeugnischarakters herausgestellt werden: *Zum einen* wird der Kunst, Architektur und Symbolik eines Sakralbaus ein Zeugnischarakter zuerkannt. In einem Dokument der Katholischen Kirche von England und Wales heißt es: „[T]he artistic patrimony of the Church can witness something of the mystery of faith even to those who do not profess faith in God“³⁵. *Zweitens* schließt der Zeugnischarakter auch vorangegangene Generationen mit ein.³⁶ *Drittens* – und das ist der wichtigste Punkt – wird eine derartige Zeugnishaftigkeit primär aus der lebendigen ‚Funktion‘ als Kirche resultierend angeführt, d. h. als Ort der Liturgie und Zeugnis für ein gelebtes Christentum. Der anglikanische Theologe John Inge spricht von der Notwendigkeit der Zeugenschaft der gesamten Gemeinde: Inges These besagt, dass eine stärkere Wertschätzung und Pflege der Kirchengebäude sich sowohl positiv auf die christliche Gemeinde am jeweiligen Ort als auch auf die säkulare Umwelt auswirken: „This would mean that church buildings would enhance the capability of the Christian community to live out their prophetic and priestly ministry to the secular world.“³⁷ Gerade Kirchengebäude können für säkulare Menschen Orte sein, an denen sie mit dem Glauben in Kontakt kommen.³⁸ Ähnlich spricht auch Papst Franziskus von Kirchengebäuden als „Mittel zur Evangelisierung, die den ordentlichen Mitteln der Verkündigung, der Predigt und der Katechese

auf die ersten Eingänge lenken. Niemand sollte vorübergehen, ohne zuvor beim Gedanken an die einstige Verödung und das erstaunliche Wunderwerk von heute in tiefster Seele ergriffen zu werden. In solcher Ergriffenheit, hoffte er, würde vielleicht mancher sich angezogen fühlen.“ (EUSEBIUS VON CÄSAREA, Kirchengeschichte 10, 4,38 [HAEUSER {1967}, 422]).

³⁴ Vgl. *Die Kirchweihe* (Pontifikale IV 1994), 28 (Nr. 14); wobei seit 1977 Reliquien nur mehr optional sind. Ein Zeugnischarakter ist zudem durch den Kirchentitel gegeben, der vielfach auf Glaubenszeugen oder auf Heilsereignisse verweist.

³⁵ *Consecrated for Worship* (Catholic Bishops' Conference of England & Wales 2006), Nr. 43; zu einer kerygmatischen Dimension siehe auch DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 245; sowie Kap. 2.2.3.2.

³⁶ Vgl. KRANEMANN, *Symbole des Religiösen im Urbanen* (2011), 178.

³⁷ INGE, *A Christian Theology of Place* (2003), 122.

³⁸ Vgl. INGE, *A Christian Theology of Place* (2003), 122.

beigeordnet sind³⁹. Auf den öffentlichen Raum bezogen schreibt Benedikt Kranemann:

„Was bedeutet es für eine säkularisierte Gesellschaft, wenn die Gotteshäuser der Religionen – bei allen Unterschieden und Differenzen – in ihrer Mitte bezeugen, dass Menschen mit Gott leben, entsprechend religiös praktizieren und dem auch baulich Ausdruck verleihen? Jede ‚arbeitende‘ Kirche oder Synagoge durchbricht das Muster selbstverständlicher Säkularisierung. Indem diese Räume als belebt erfahren werden können, ermöglichen sie die Wahrnehmung von Gottesglauben in ganzer Vielfalt.“⁴⁰

4.4 Bauten der Erfahrung

Eine grundlegende Erklärungsrichtung der Bedeutungen von Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft besteht in der Bezugnahme auf die Möglichkeit, darin ‚etwas‘ zu erleben oder zu erfahren.⁴¹ Diese Dimensionen beziehen sich primär auf die Kircheninnenraumperspektive und finden sich oft in den kirchenamtlichen katholischen⁴² und protestantischen⁴³ Dokumenten. Mehr als in der katholischen Reflexion beschäftigt die Erfahrungsdimension das gegenwärtige protestantisch-theologische Nachdenken über den Kirchenraum sowie die britisch-anglikanische theologische Reflexion.⁴⁴ Dabei besteht eine ganz erhebliche Spannweite darin, ‚was‘ eigent-

³⁹ PAPST FRANZISKUS, Botschaft (2018).

⁴⁰ KRANEMANN, Symbole des Religiösen im Urbanen (2011), 178.

⁴¹ „Immer wieder berichten Einzelne, dass sie – obwohl fernstehend oder religiös indifferent – in einem Augenblick der Stille beim Besuch einer Kirche so etwas wie eine Berührung mit dem Heiligen gespürt haben. Das gilt besonders von den Kirchen, die in ihrer kunstvollen Ausstattung die Sinne des Menschen anzusprechen verstehen.“ (*Missionarisch Kirche sein* [DBK 2003], 9); vgl. auch MENNEKES, Zur Sakralität der Leere (2011).

⁴² Vgl. *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen* (DBK 1988/2002), 11: „Ein guter Kirchenraum ist ein ‚sakraler Raum‘, d. h. er kann den in seiner Beziehung zur Umwelt gestörten Menschen zur Ehrfurcht einladen. Er führt zu Transzendenzerfahrung“.

⁴³ Vgl. *Was ist zu bedenken* (VELKD 2003), 14.

⁴⁴ Vgl. hierzu Kap. 2.3.3.

lich Gegenstand der Erfahrung ist: Gott, „Spuren der Christusanwesenheit“⁴⁵, etwas anderes („Alteritätserfahrungen“⁴⁶), eine Selbsterfahrung oder etwas, das für das eigene Leben eine Vertiefung sein kann.⁴⁷ Dabei werden vielfältige Begriffe von Erleben bzw. Erfahrung herangezogen, die in dieser Untersuchung erst im folgenden Kapitel stärker unterschieden werden.⁴⁸ Als Hauptgrund für die Möglichkeit von Erfahrungen ist die Materialität (d. h. Architektur, Gestaltung) der Bauten anzusehen, welche den Menschen in seiner Leiblichkeit anzusprechen vermag. Ein Kirchengebäude könne daher – wie etwa Soeffner es ausdrückt – als synästhetisches Gesamtkunstwerk bezeichnet werden, in dem ästhetisches Erleben und religiöses Empfinden ineinander überführt werden.⁴⁹ Exemplarisch seien zwei Ausprägungen einer Erfahrungsdimension angeführt:

Bauten der Erfahrung – Hybride Räume der Transzendenz

Besonders pointiert wird eine Erfahrungsdimension von Kirchengebäuden im Ansatz von Thomas Erne (*1956) zum Ausdruck gebracht. Dieser soll exemplarisch für zahlreiche erfahrungsbasierte Ansätze (die Kunst und Ästhetik miteinbeziehen) angeführt werden. Die Bedeutung von Kirchen kommt ihnen selbstverständlich als Gemeindekirchen zu,⁵⁰ daneben sind sie auch „hybride Räume der Transzendenz“⁵¹. Mit dem Begriff des ‚Hybriden‘ meint Erne die „Überlagerung, Überschneidung, Montage autonomer Formen der Transzendenz“⁵². Zwar sei eine Kirche von ihrem Anspruch her christlich bestimmt, doch nötige diese Bestimmtheit Erne zufolge nicht, ihr auch zu folgen. „Der Hybridcharakter bezieht sich im

⁴⁵ RASCHZOK, *Der Feier Raum geben* (2012), 127.

⁴⁶ SIGRIST, *Kirche Diakonie Raum* (2014), 280.

⁴⁷ Vgl. SIGRIST, *Kirche Diakonie Raum* (2014), 281.

⁴⁸ Siehe hierzu Kap. 5.2.1.3. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass Erfahrungen stets von Vorerfahrungen und Vorprägungen abhängig sind.

⁴⁹ Vgl. SOEFFNER, *Konstruktive Erfahrungsräume* (2012), 6.

⁵⁰ Thomas Erne steht ganz in der protestantischen Tradition, wenn er festhält: „Kirchen sind keine heiligen Räume. Sie sind die räumliche Manifestation des kommunikativen Geistes der Gemeinde, in dem Gott gegenwärtig ist in Wort und Sakrament“ (ERNE, *Orte der Selbsttranszendenz* [2015], 4).

⁵¹ ERNE, *Hybride Räume der Transzendenz* (2017).

⁵² ERNE, *Hybride Räume der Transzendenz* (2017), 137.

Fall von Kirchen daher nicht auf ihre religiöse Bestimmtheit, sondern auf unterschiedlich bestimmte Formen von Transzendenz, die sich mit diesen Räumen verbinden lassen.⁵³ Diese unterschiedlichen Arten von Transzendenz deutet Erne unter Rückgriff auf die Konzeption der „Erfahrung der Selbsttranszendenz“ von Hans Joas. Kirchen können neben vielen anderen Orten und Bauten (wie Museen, Sportstätten oder Clubs) als „Orte der Selbsttranszendenz“ angesehen werden.⁵⁴ Allerdings gebe es dabei kein ‚Deutungsmonopol‘ von Seiten des Kirchenraums, vielmehr könne dieser im emotionalen Erleben sowohl religiös als auch je individuell ganz anders gedeutet werden. Kirchen seien „Zwischenräume [...], wo sich autonome Formen der Transzendenz überlagern“⁵⁵. Zur Veranschaulichung greift Erne auf die räumliche Metapher des ‚Treppenhauses‘ zurück: „Für die Dauer des Aufenthalts in diesem Third Space greifen daher die distinkten Zuordnungen nicht mehr.“⁵⁶ Es liege im Auge des Betrachters, ob er die Erfahrung ästhetisch oder religiös deute. Weniger das Außeralltägliche sei das Potential dieser Räume, sondern vielmehr, „dass sie Zwischenräume sind, wo soziale, ästhetische und religiöse Differenzen in der Schwebe gehalten werden“⁵⁷. Dies vermag zudem erklären, warum heute Kirchen auch von nichtkirchlich gebundenen Menschen und für die Gesamtgesellschaft ‚gebraucht‘ werden: Sie können – so Erne – nicht nur als Orte, an denen sich eine Gemeinde zum Gottesdienst versammle (*domus ecclesiae*) angesehen werden, sondern eine Kirche sei auch *domus hominis spiritualis et aethetici*:

„Kirchen sind als Bauwerk eine Heimat, ein Ort der Daseins-erweiterung für Besucher, die den Raum ästhetisch erleben. Kirchen werden gebraucht als ein *domus hominis spiritualis et aethetici*. Ihnen wächst in der postmodernen Kultur eine wichtige Aufgabe zu. Sie sind ein öffentlicher Ort, wo Menschen mit dem Raum und seiner Aura eine Weitung und Überschreitung ihres

⁵³ ERNE, *Hybride Räume der Transzendenz* (2017), 21.

⁵⁴ Vgl. ERNE, *Orte der Selbsttranszendenz* (2015), 3f.; siehe hierzu auch Kap. 3.6.

⁵⁵ ERNE, *Hybride Räume der Transzendenz* (2017), 27.

⁵⁶ ERNE, *Hybride Räume der Transzendenz* (2017), 18 (in Anschluss an Homi Bhabha).

⁵⁷ ERNE, *Hybride Räume der Transzendenz* (2017), 20.

Daseins verbinden, die sie nicht mehr, jedenfalls nicht mehr ausschließlich, religiös interpretieren.“⁵⁸

Bauten der Erfahrung – Dokumentation und Ausdruck der Erfahrungsgeschichte

Sakralbauten können sowohl individuelle Erfahrungsgeschichten als auch die Erfahrungen einer Gruppe bzw. Gesellschaft lokalisieren, materialisieren und dokumentieren und so einen Unterschied im Vergleich zu anderen Erfahrungsgeschichten markieren.⁵⁹ Das gelte nach Soeffner für den Innenraum – aber auch für das Äußere von Kirchengebäuden.⁶⁰ Als Konsequenz ergibt sich für den gegenwärtigen Umgang mit Kirchen Soeffner zufolge entweder die Option, diese „zu Museen und Dauerausstellungen christlicher Architektur-, Bild- und Musikgeschichte“⁶¹ zu machen, oder aber der erfahrungsbasierten Zeugnisdimension den Vorrang einzuräumen, wodurch Kirchen zu „Erfahrungs- und Handlungsräumen eines nach wie vor existenten Glaubensentwurfes“⁶² würden.

Insgesamt geben erfahrungsbasierte Ansätze an, dass Sakralbauten – und besonders deren Innenraum – Möglichkeiten zu Erfahrungen bieten. Dabei besteht eine erhebliche Spannweite, was den Inhalt der Erfahrung betrifft.

⁵⁸ ERNE, *Hybride Räume der Transzendenz* (2017), 136f. [Hervorhebung i. O.]; – Erne erinnert allerdings dabei an die Bedeutsamkeit der gottesdienstlichen Praxis: „Eine Kirche, die nicht *domus ecclesiae* ist, die nicht geistlich beatmet wird, die nicht in der religiösen Kommunikation der Gemeinde, in den verschiedenen Formen der Liturgie die Gegenwart Gottes feiert, verliert auch ihren Reiz und ihre Leistungskraft als Schnittstelle und Hybridraum der Transzendenz. Auch für Besucher, Gäste, Suchende und Neugierige sind nur die Kirchen interessant, die nicht nur äußerlich Kirchen sind, sondern auch innerlich und der Sache nach.“ (ERNE, *Orte der Selbsttranszendenz* [2015], 4 [Hervorhebung i. O.]).

⁵⁹ Vgl. SOEFFNER, *Kirchliche Gebäude* (1996), 132: „Daher sind christliche Kirchbauten nicht nur das, was sie schon immer waren: sakrale Ritual-, Funktions- und Beziehungsorte, sondern sie sind all dies – ob wir wollen oder nicht – in Abgrenzung zu Sakralbauten anderer Glaubenswelten und Weltanschauungen.“

⁶⁰ Vgl. SOEFFNER, *Kirchliche Gebäude* (1996), 132.

⁶¹ SOEFFNER, *Kirchliche Gebäude* (1996), 132.

⁶² SOEFFNER, *Kirchliche Gebäude* (1996), 132.

4.5 Bauten einer Alterität

Eine scheinbar naheliegende Erklärung zur Bedeutung von Kirchenbauten in der Gegenwart ist der Verweis auf deren ‚Anders-Sein‘, deren ‚Andersartigkeit‘ bzw. andere Erscheinungsweise, Funktion oder Besonderheit im Vergleich zu anderen Gebäuden. Unter anderem wird dabei Folgendes angeführt: Kirchen würden zu den „vornehmsten und bedeutungsvollsten Bauten“⁶³ zählen, sie seien „außeralltägliche“⁶⁴, „unalltägliche Orte“⁶⁵, „Freiräume“ jenseits der „Pragmatik der Sach- und Alltagszwänge“⁶⁶, sie seien „steinerne Statthalter des Außeralltäglichen“⁶⁷ und sie besäßen eine „Andersartigkeit gegenüber Alltags- und Arbeitsräumen, allgemein: gegenüber ‚pragmatisch‘ orientierten Funktionsräumen“⁶⁸. Gerhards spricht vom Sakralen als „Stachel im Fleisch“ und „Fremdkörper in unserer Lebenswelt“⁶⁹. Dieser Charakter einer Andersheit ist größtenteils bereits in der religionswissenschaftlichen Unterscheidung zwischen sakral und profan intendiert.⁷⁰ Diese Andersartigkeit wird in der Literatur auf mehrere Ursachen zurückgeführt: (1) auf die Gestaltung und Architektur (Materialität); (2) auf die Entstehung der Bauten in einer oft anderen Zeit; (3) auf das Verhalten und Handeln der Menschen in diesen Bauten; (4) auf die andere Funktion bzw. Funktionslosigkeit; (5) auf die andere ‚Atmosphäre‘ und (6) auf die darin kommunizierte Botschaft. Die Feststellung einer Außeralltäglichkeit von Kirchengebäuden im Unterschied zu anderen Bauten kann als kleinster gemeinsamer Nenner in der Bedeutung von Sakralbauten angesehen werden. Gesamtgesellschaftlich ausgerichtet mag das sicher zutreffend sein, es sagt aber noch nicht viel über religiöse Bedeutungen aus. Gleichzeitig kann eine Andersheit sowohl positiv gewertet werden als auch negativ im Sinne einer merkwürdigen und ggf. ‚aus der Zeit gefallenen‘ Gestal-

⁶³ LEDERER, *Konfirmation oder Transformation* (2011), 94.

⁶⁴ WITTMANN-ENGLERT, *Starke Zeichen* (2017).

⁶⁵ STERNBERG, *Unalltägliche Orte* (2002).

⁶⁶ SOEFFNER, *Gesellschaft ohne Baldachin* (2000), 141.

⁶⁷ SOEFFNER, *Gesellschaft ohne Baldachin* (2000), 140.

⁶⁸ SOEFFNER, *Gesellschaft ohne Baldachin* (2000), 140.

⁶⁹ GERHARDS, *Identität im Wandel* (2008), 58.

⁷⁰ Vgl. hierzu auch Kap. 1.1.1.

tung. Im Folgenden werden drei exemplarische Ansatzrichtungen angeführt:

Andersheit – Zweckfreiheit, Funktionslosigkeit und Unverfügbarkeit

Ein Topos, der im Zusammenhang dieses Anders-Seins besonders häufig zur Sprache kommt, ist ein Unterschied, der die Funktion und den Nutzen von Kirchengebäuden betrifft. Kirchen haben zwar einen bestimmten Zweck, gehen aber nicht in dieser Funktion auf. Wie Albert Gerhards formuliert sind sie „heilige‘ Orte, die anderen Gesetzmäßigkeiten gehorchen als die des gewöhnlichen Lebens“⁷¹. Daher werden Kirchen in einem Dokument der DBK beschrieben als „Oasen außerhalb eines umfassenden Nutzungszwangs in einer merkantilen, ökonomisierten Umwelt“⁷². Gerade dadurch, dass diese Bauten frei von Funktions-, Zweck- und Nützlichkeitszusammenhängen sind, ermöglichen sie es, für Menschen als „Freiräume“⁷³ (Hans-Joachim Höhn) zur Verfügung zu stehen und damit den Einzelnen sowie die Gesellschaft von der Pragmatik der Sach- und Arbeitszwänge teilweise zu entbinden⁷⁴. Oft wird diese Funktionslosig-

⁷¹ GERHARDS, Verortung der Suche nach dem Anderen (2015), 19; vgl. daneben GERHARDS/STÜCKELBERGER, Liturgie und Raum (2013), 264; GERHARDS, Heilsame Leerstellen (2012), 6; ähnlich FRICK, Spielräume des Heiligen (2011), 47: „Andererseits hält der Kirchenraum gerade durch seine Funktionslosigkeit ein ‚Bewusstsein vom dem, was fehlt‘ [vgl. Habermas] wach. Er ist mitten in den Funktionszusammenhängen der Stadt eine Funktions-Pause, eine Unterbrechung der Efficiency, ähnlich dem Kunstwerk.“

⁷² *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2003), 13; ähnlich *Unsere Kirche, unsere Kirchen* (Nordelbische Ev.-Luth. Kirche 2011), 8; *Consecrated for Worship* (Catholic Bishops' Conference of England & Wales 2006), Nr. 52; RATZINGER, Vom Sinn des Kirchbaus (1977/2010), 1213: „Kirchen [waren] der Atem des Ewigen inmitten unserer geschäftigen Welt, der dem Ganzen zugutekam, ohne dass man es nachrechnen konnte.“

⁷³ HÖHN, Fremde Heimat Kirche (2012), 31.

⁷⁴ Vgl. hierzu auch SOEFFNER, Kirchliche Gebäude (1996), 131; zu einer historischen Perspektive siehe HUBEL/KOHLSCHEIN, Kirchen (2003), 162: „Ein Blick auf die Geschichte der kirchlichen Baukunst lehrt, dass über alle Jahrhunderte hinweg Kirchen keineswegs nach Fragen der Nutzung und ökonomischer Berechnung errichtet worden sind. Viele monumentale Kathedralen oder Klosterkirchen wurden tatsächlich nur von kleinen geistlichen Gemeinschaften genutzt und waren längst nicht immer so ‚gefüllt‘, wie man dies offensichtlich heute für erforderlich hält.“

keit als bedeutsam bzw. wiederum als Funktion für die gesamte Gesellschaft angesehen.⁷⁵

Andersheit – Heterotop

Auf den Begriff bzw. das Modell des ‚Heterotops‘ (*heteros topos*, ‚Andersort‘) von Michel Foucault (1926–1984) geht beinahe jeder Beitrag ein, der sich mit der gegenwärtigen Bedeutung von Kirchengebäuden befasst.⁷⁶ Dies schlägt sich nieder in Begriffen und Schlagworten wie „Gegenräume“⁷⁷, „utopische Orte“⁷⁸, „Ander- Ort[e]“⁷⁹ oder „Heterotopien – Orte des Außeralltäglichen“⁸⁰.

Dieses Modell – das Michel Foucault lediglich in zwei kurzen Radiobeiträgen näher ausgeführt⁸¹ und nicht auf Sakralbauten bezogen hat – bietet angewandt auf Sakralbauten großes Erklärungspotential: ‚Raum‘ ist nach Foucault nicht homogen, sondern mit Qualitäten aufgeladen. Den Raum erachtet Foucault – anders als die Zeit – als „noch nicht gänzlich entsakralisiert“⁸². Unter allen Räumen gebe es solche Orte bzw. Platzierungen, „die die sonderbare Eigenschaft haben, sich auf alle anderen Platzierungen zu beziehen, aber so, daß sie die von diesen bezeichneten oder reflektierten Verhältnisse suspendieren, neutralisieren oder umkehren“⁸³. Diese Platzierungen, „die mit allen anderen in Verbindung stehen und dennoch allen anderen Platzierungen widersprechen“⁸⁴, seien Utopien und Heterotopien:

⁷⁵ Vgl. *Unsere Kirche, unsere Kirchen* (Nordelbische Ev.-Luth. Kirche 2011), 8.

⁷⁶ Vgl. exemplarisch WITTMANN-ENGLERT, *Starke Zeichen* (2017), 28f.; WAHLE/STOCKHOFF, *Der Sakralraum Kirche in der Moderne* (2017), 329; GERHARDS, *Verortung der Suche nach dem Anderen* (2015), 18f.; SIGRIST, *Kirchen Diakonie Raum* (2014), 275–281; SIGRIST, *Diakonische Räume als Bildungsorte* (2014), 28f.; FRICK, *Spielräume des Heiligen* (2011), 41–48; KRANEMANN, *Symbole des Religiösen im Urbanen* (2011), 179; POST, *Fields of the Sacred* (2011), 52–54; HUBER, *Kirche als Zeichen der Zeit* (2006), 35f.; ADOLPHSEN, *Heiligkeit duldet keine Neutralität* (2003); KUNZ, *Vom Sprachspiel zum Spielraum* (2010), 33; FAILING, *In den Trümmern des Tempels* (1997), 386f.

⁷⁷ KRANEMANN, *Symbole des Religiösen im Urbanen* (2011), 175.

⁷⁸ KRANEMANN, *Symbole des Religiösen im Urbanen* (2011), 175.

⁷⁹ UMBACH, *Heilig – in Christus* (2014), 129.

⁸⁰ WITTMANN-ENGLERT, *Starke Zeichen* (2017), 36f.

⁸¹ Vgl. FOUCAULT, *Andere Räume* (1992/1967).

⁸² FOUCAULT, *Andere Räume* (1992/1967), 37.

⁸³ FOUCAULT, *Andere Räume* (1992/1967), 38.

⁸⁴ FOUCAULT, *Andere Räume* (1992/1967), 38.

„wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien“⁸⁵. Kirchengebäude als real existierende Orte können somit als potentielle Heterotopien beschrieben werden. Foucault benennt zwei Arten von Heterotopien: Krisen- und Abweichungsheterotopien. Kirchen können mit dem Blick auf die Person und das Leben Jesu Christi als eine Mischung aus beiden angesehen werden: Krise und Abweichung von dem, „was die bürgerliche Erlebnisgesellschaft für normal hält“⁸⁶. Bedeutsam ist ferner die von Foucault angeführte Verwobenheit der Heterotopie mit der Heterochronie. Denn Heterotopien funktionieren nach besonderen Zeitmustern und brechen mit der herkömmlichen Zeit – sei es, indem sie Zeit anhäufen (wie z. B. Bibliotheken oder Museen) oder im Gegensatz dazu Zeit auszulöschen versuchen (wie z. B. Feriendörfer). Dies lässt sich auch auf Sakralbauten übertragen, in denen die Zeiten ‚ausgehobelt‘ werden, da etwa in der darin gefeierten Liturgie das Paschamysterium vergegenwärtigt und zugleich die himmlische Liturgie vorauskostend gegenwärtig wird.

Daneben lässt sich ein Funktionswandel von Heterotopien beschreiben, denn Gesellschaften können „eine immer noch existierende Heterotopie anders funktionieren lassen“⁸⁷. Übertragen auf die Situation von Sakralbauten stellt sich die Frage, inwieweit dies – wenn vom gesellschaftlichen Bedarf an besonderen Orten die Rede ist – schon der Fall ist. Indem ein Sakralbau *pars pro toto* für eine Stadt, eine Gemeinschaft etc. steht, hat er seine heterotopische Funktion teilweise auch verloren. Ein weiteres Charakteristikum von Heterotopien ist Foucault zufolge ihre Entstehung durch Öffnung und Schließung. Sakralbauten sind beispielsweise durch bestimmte Rituale, wie beim Betreten und Verlassen des Gebäudes, gekennzeichnet. Gegenüber dem umgebenden Außenraum können Heterotopien zwei Funktionen erfüllen: Die eine sei die eines Illu-

⁸⁵ FOUCAULT, *Andere Räume* (1992/1967), 39.

⁸⁶ EBERTZ, *Offene Kirchen* (2004), 15: „Wenn nicht alles täuscht, wächst das Risiko, dass das Kirchengebäude eine seiner wichtigsten heterotopischen Aufgaben verliert, indem das ganz andere Leben, sein ureigenes Thema von Heil und Unheil jenseits der Todesgrenze, aus seinem Wahrnehmungsraum ausgeschlossen wird.“

⁸⁷ FOUCAULT, *Andere Räume* (1992/1967), 41; vgl. hierzu auch Kap. 6.3.

sionsraums, „der den gesamten Realraum, alle Platzierungen, in die das menschliche Leben gesperrt ist, als noch illusorischer denunziert“⁸⁸; oder aber die des Kompensationsraums: „Man schafft einen anderen Raum [...], der so vollkommen, so sorgfältig, so wohlgeordnet ist wie der unsrige ungeordnet, missraten und wirr ist“⁸⁹. Beide Aspekte finden sich in Kirchengebäuden und fordern Kirche und Theologie dazu heraus, weder eine „illusionäre Ersatzheimat“ noch der „religiöse Überbau eines Heimatvereins“⁹⁰ zu werden. Die Übertragung des Heterotopie-Ansatzes bzw. einiger Merkmale davon auf Kirchengebäude erlaubt zwar pointierte Kontrastierungen gegenüber anderen Gebäudetypen und der Umgebung, allerdings bleiben diese Bestimmungen oft relativ allgemein gehalten. Bezüge zur säkularen Gesellschaft sind bisher nicht immer unmittelbar gegeben. Heterotopische Qualitäten können hinsichtlich des Erlebens, der Ästhetik oder der Funktion veranschlagt werden. Dabei stellt der Ansatz keine Alleinstellungsmerkmale von Kirchengebäuden heraus, sondern viele andere Gebäude funktionieren nach eben diesem Muster. Als Heterotopien stehen Sakralbauten in einer Reihe mit vielen anderen Orten und Räumen in der modernen Gesellschaft.

Andersheit – kritischer Ort

Eine damit verwandte Ansatzrichtung ist die des ‚kritischen Raums‘ bzw. ‚kritischen Orts‘, wie Sigurd Bergmann und ähnlich Andreas Denk angeführt haben.⁹¹ Sigurd Bergmann geht zwar davon aus, dass nicht jeder sakrale Ort auch als kritischer Ort angesehen, aber ggf. zu einem solchen werden könne.⁹² Zugleich lässt sich das Modell nicht allein auf sakrale Bauten beschränken. Als „Störfaktoren“⁹³ vermögen Kirchenbauten ein gesellschafts-, aber auch kirchenkriti-

⁸⁸ FOUCAULT, *Andere Räume* (1992/1967), 45.

⁸⁹ FOUCAULT, *Andere Räume* (1992/1967), 45.

⁹⁰ EBERTZ, *Offene Kirchen* (2004), 18 (nach Erwin Dirscherl).

⁹¹ Vgl. BERGMANN, *Der sakrale Ort als kritischer Ort* (2017); DENK, *Kritischer Raum* (2007), 16; aufgegriffen und weitergeführt von GERHARDS, *Transformation von Kirchenräumen* (2017), 20f.; zu Kirchen als ‚utopische Orte‘ siehe SHELDRAKE, *Spaces for the Sacred* (2001), 95.

⁹² Vgl. BERGMANN, *Der sakrale Ort als kritischer Ort* (2017), 279. Grundsätzlich hält Bergmann theologisch wenig von einer Trennung zwischen sakral und profan. Vgl. ebd., 282.

⁹³ GERHARDS, *Transformation von Kirchenräumen* (2017), 27.

ches Potential entfalten. Ein Sakralbau als „Ort der gelebten Erinnerung und des Erlebens authentischer Utopie“⁹⁴ könne den Betrachter selbst in eine ‚Krisis‘ hineinführen. Dadurch werde der Bau ‚kritisch‘ gegenüber den bestehenden Verhältnissen in seiner Umgebung und so zu einer ethischen Anfrage. Dabei geht der Ansatz übertragen auf Sakralbauten in erster Linie von der architektonischen Gestaltung und der Funktion bzw. Funktionsfreiheit aus. Zu einer ethischen Anfrage kann ein sakraler Bau folglich werden: (1) In der Erinnerung an das Leiden vorangegangener Generationen;⁹⁵ (2) in Kirchen als „Kontrastgesellschaft“⁹⁶ bzw. „Gegenkultur“⁹⁷; (3) in der Ermahnung, die Umwelt so zu gestalten, dass diese lebenswert und bewohnbar für alle Geschöpfe werde;⁹⁸ (4) und in der Entwicklung von Empathie, insofern die Architektur dafür sensibilisieren und ermutigen könne.⁹⁹

Diese Ansatzrichtung berührt eine Erfahrungsdimension und Zeichenhaftigkeit – aber ebenso eine Erinnerungsdimension; sie ist im Gegensatz dazu jedoch sehr stark ethisch-normativ konzipiert. Das Modell des kritischen Orts wird zumeist losgelöst vom Sakralen angeführt, indem es eine architektonische bzw. auf die Funktionsfreiheit zielende Ausrichtung erfährt. Demgegenüber könnte aus einer theologischen Position gerade bei Sakralbauten deren prophetische Dimension (*signum prognosticum*) noch einmal stärker betont und herausgearbeitet werden.

⁹⁴ BERGMANN, Der sakrale Ort als kritischer Ort (2017), 304.

⁹⁵ Vgl. BERGMANN, Der sakrale Ort als kritischer Ort (2017), 287: „Der kritische sakrale Ort macht es möglich, die Orte der Leiden sowohl in der Gegenwart wie auch in der Vergangenheit miteinander zu verbinden, und an diesen Orten Gott als Befreier zu erfahren“.

⁹⁶ BERGMANN, Der sakrale Ort als kritischer Ort (2017), 290.

⁹⁷ BERGMANN, Der sakrale Ort als kritischer Ort (2017), 292. Als Beispiel nennt er die Kirchenräume im Zusammenhang des gewaltfreien Widerstands gegen das DDR-Regime.

⁹⁸ Vgl. BERGMANN, Der sakrale Ort als kritischer Ort (2017), 294.

⁹⁹ Vgl. BERGMANN, Der sakrale Ort als kritischer Ort (2017), 297.

4.6 Gedächtnis- und Erinnerungsbauten

Eine weitere häufig angeführte Dimension ist die des Gedächtnisses bzw. der Erinnerung.¹⁰⁰ Sakralbauten werden als „Erinnerungsräume“¹⁰¹, „Statthalter des kollektiven Gedächtnisses der Dörfer und Städte“¹⁰², „Gedächtnisspeicher“¹⁰³ oder „place[s] of cultural and social memory both for the Church and the wider community“¹⁰⁴ chiffriert. Für Synagogen wird diese Erinnerungsdimension noch einmal speziell konnotiert: Nach Kranemann sind sie „Zeichen der Präsenz jüdischen religiösen Lebens und Gottesglaubens in der Stadt“, zugleich aber sagt er: „Synagogen in Deutschland erinnern an die Shoa“¹⁰⁵. Im Hintergrund stehen dabei bisweilen Konzepte wie das der Erinnerungsorte von Pierre Nora, des kollektiven Gedächtnisses von Maurice Halbwachs oder des kulturellen und kommunikativen Gedächtnisses von Jan und Aleida Assmann.¹⁰⁶ Dabei wird eine Analogie zum Zeichen- und Symbolkonzept deutlich (eine ‚Erinnerung für‘ bzw. ein ‚Zeichen für‘). Erinnerung – so lässt sich vereinfacht zusammenfassen – geschieht gesellschaftlich-kulturell, d. h. eine Gesellschaft vergisst manches und erinnert sich an anderes.

Es stellt sich jedoch die Frage, was Gegenstand dieser Erinnerung ist und für wen. Als Gegenstand der Erinnerung können im Großen und Ganzen wiederum religiöse, kulturelle oder gesellschaftliche

¹⁰⁰ Vgl. die Beiträge in KAPPEL/MÜLLER/JANSON (Hg.), *Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume* (2010); SCHEUCHENPFLUG, *Kirchenräume als Begegnungsräume* (2009), 50–52; KRANEMANN, *Der Kirchenraum als Lebensraum* (2000), 167; REUTER/ODENTHAL, *Orts-Veränderung* (2008), 123–125; KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 372–376; ETIENNE, *Kirchen* (2010); HAHNEN, *Raum als Chance* (1999), 58; KELLER, *Kirchengebäude* (2016), 14–17.

¹⁰¹ WITTMANN-ENGLERT, *Starke Zeichen* (2017), 29f.; „Orte und Räume der religiösen und kulturellen Erinnerung“ (ebd., 36f.).

¹⁰² SOEFFNER, *Gesellschaft ohne Baldachin* (2000), 125; siehe ferner *Leipziger Erklärung* (Ev. Kirchbautag 2003); *Unsere Kirche, unsere Kirchen* (Nordelbische Ev.-Luth. Kirche 2011), 20.

¹⁰³ KRANEMANN, *Mehr als ein Denkmal* (2007), 30.

¹⁰⁴ *Consecrated for Worship* (Catholic Bishops' Conference of England & Wales 2006), Nr. 113.

¹⁰⁵ KRANEMANN, *Symbole des Religiösen im Urbanen* (2011), 177; siehe auch Kap. 2.5.3.

¹⁰⁶ *Erinnerungsorte* müssen dabei nicht tatsächliche ‚Orte‘ sein, vgl. MARKSCHIES/WOLF, *Tut dies zu meinem Gedächtnis* (2010).

Aspekte angeführt werden, wobei sich zwischen einer Erinnerung auf der Ebene der Gesellschaft bzw. auch der Kultur und auf der Ebene der Einzelperson differenziert lässt. Gerade weil das Christentum als Offenbarungsreligion als eine „Gedächtnisgemeinschaft par excellence“¹⁰⁷ aufgefasst werden kann, meint christliche Erinnerung aber weder eine ‚nackte Erinnerung‘ (im Sinne eines Denkmals), noch eine verklärte Erinnerung im Sinne einer nostalgischen Rückschau, sondern im liturgischen Sinne eine lebendige Vergegenwärtigung und Aktualisierung (des Paschamysteriums). Auf diese Weise kann mit Kranemann ein Kirchenraum als eine „Verkörperung‘ der ‚anderen Zeit‘ und der Ursprünge“¹⁰⁸ angesehen und damit mit Sakralität in Zusammenhang gebracht werden. Gerhards spricht z. B. davon, dass auch eine Gedenkstätte die Profanität hinter sich lasse.¹⁰⁹ Es mag aus theologischer Perspektive sicher richtig sein, Kirchengebäude als „Orte des Gottesgedächtnisses in säkularer Gesellschaft“¹¹⁰ (Kranemann) zu beschreiben, doch stellt sich sogleich die Frage, inwieweit Menschen auch ‚Antennen‘ für den Inhalt dieser Erinnerung haben. Anders ausgedrückt: Erinnern diese Gebäude Menschen an Gott oder nicht vielmehr an ganz andere Aspekte? Und ist das nicht von der jeweiligen Situation und dem jeweiligen Sakralbau abhängig?

Immer wieder werden auch individuelle Erinnerungen im Zusammenhang mit Sakralbauten angeführt – im Hinblick auf Verstorbene, auf bestimmte Ereignisse oder auf familiäre Erinnerungen.¹¹¹

¹⁰⁷ MARKSCHIES/WOLF, Tut dies zu meinem Gedächtnis (2010), 15; vgl. auch zu den Kategorien *memoria* und *anamnesis* GERHARDS, Wir gedenken – gedenke du (2010), 20–23.

¹⁰⁸ KRANEMANN, Mehr als ein Denkmal (2007), 30.

¹⁰⁹ Vgl. GERHARDS, Wir gedenken – gedenke du (2010), 23f.; STERNBERG, Suche nach einer neuen Sakralität (1999), 77.

¹¹⁰ KRANEMANN, Symbole des Religiösen im Urbanen (2011), 180; vgl. auch KRANEMANN, Mehr als ein Denkmal (2007), 30: „Das Gebäude kommuniziert die Gegenwart des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, des Vaters Jesu Christi in einem sehr komplexen Zueinander von Bild und Vollzug, von Horizontale der Gemeinde und Vertikale etwa der Propheten und Heiligendarstellungen, durch Typologien und Allegorien, die von der Kontinuität durch die Zeiten erzählen.“

¹¹¹ Vgl. *Kirchen umbauen, neu nutzen* (Ev. Kirche Westfalen 2001/2004), 5.30; zur Erinnerung an die Verstorbenen im Zusammenhang mit Kirchenbauten BALTHASAR, Haus des Gebets (1975), 28: „Ein menschliches Bewußtsein ist viel zu eng,

Dazu gehören aber nicht nur religiöse Aspekte, sondern auch nicht-religiöse Gehalte (z. B. historische Ereignisse, Zerstörung und Wiederaufbau nach dem Zweiten Weltkrieg, sozialer Zusammenhalt).¹¹² Zentrale Lebenssituationen des Einzelnen und der Gemeinschaft haben sich dort ereignet und sind daher verortbar. So können Kirchen als Erinnerungsorte nicht nur für den einzelnen Bürger, sondern für die kollektive Identität angesehen werden.

Ein Aspekt scheint in den gegenwärtigen Erinnerungsansätzen teilweise schwach ausgeprägt zu sein, der gerade für Sakralbauten essenziell sein mag: Nach Josef Pieper gehört zum Erinnern und Gedenken stets auch eine leibliche Wahrnehmung. Erinnerung werde so „Gedächtnis des Leibes“¹¹³, auch „wenn der Geist in seiner bewußten Reflexion nichts mehr davon weiß“¹¹⁴.

4.7 Orientierungsbauten

Kirchen werden häufig als Wegweiser, Orientierungspunkte oder auch „Orientierungskunstwerke“¹¹⁵ bezeichnet. Hinsichtlich der Frage, wo für diese Bauten Orientierung bieten und was sie eigentlich anzeigen, können verschiedene religiöse und nichtreligiöse Ebenen unterschieden werden, die jeweils ineinander übergehen: *Erstens* werden Sakralbauten als äußerliche Wegweiser, architektonische Akzente oder „Orientierungsmarken“¹¹⁶ von Städten und Landschaften beschrieben.¹¹⁷ *Zweitens* wird angeführt, dass Sakralbauten eine persönliche innere Orientierung ermöglichen. Diese wird einerseits religiös qualifiziert im Sinne einer „geistliche[n] Wegorientierung“¹¹⁸ in unübersicht-

um so viele Namen, so viele Schicksale im Gedächtnis zu behalten, man muß sich beschränken, das Überschüssige fahren lassen. Nur die Catholica denkt nicht so. Sie behält die Toten im Gedächtnis, sie nimmt sie auf in ihr Gebet.“

¹¹² Vgl. auch HAHNEN, Raum als Chance (1999); KAPPEL/MÜLLER/JANSON (Hg.), Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume (2010).

¹¹³ PIEPER, Das Gedächtnis des Leibes (1975).

¹¹⁴ PIEPER, Das Gedächtnis des Leibes (1975), 75.

¹¹⁵ ERNE, Orte der Selbsttranszendenz (2015), 3 (in Anschluss an Walter Stegmaier).

¹¹⁶ SOEFFNER, Kirchliche Gebäude (1996), 129.

¹¹⁷ Vgl. ERNE, Orte der Selbsttranszendenz (2015), 3.

¹¹⁸ *Missionarisch Kirche sein* (DBK 2003), 21.

lichen Zeiten oder in der Hinsicht, dass die in Sakralbauten gemachten Erfahrungen (u. a. der Stille) dem Menschen helfen, das eigene Leben auszurichten¹¹⁹. Andererseits wird unabhängig von explizit religiösen Konnotationen angeführt, dass sie eine „Zweck- und Zielsuche, die der menschlichen Orientierungslosigkeit abhelfen kann“¹²⁰, ermöglichen. Daher hängt Orientierung auch mit ‚Beheimatung‘ zusammen („vorübergehende Beheimatung als [Re-] Orientierung“¹²¹), aber ebenso mit Identität („identifikatorische Funktionen“¹²²). Das berührt einen *dritten* Aspekt: Sakralbauten würden der Gesellschaft insgesamt – so formulieren kirchliche Dokumente – Orientierung bieten („Orientierung für die kollektive und die individuelle Identität“¹²³), dem Gemeinwesen einen Halt geben und dadurch für die Gesamtgesellschaft einen „integrative[n] Charakter“¹²⁴ aufweisen. Dabei veranschlagt Thomas Erne die Bedeutsamkeit und das öffentliche Interesse dieser Orientierungsfunktion, z. B. von Kirchtürmen, auch für nichtreligiöse Bürger. Er trifft dabei eine wichtige Unterscheidung: „Dieses öffentliche Interesse ist nicht deckungsgleich mit dem persönlichen Interesse, die Kirchen auch aufzusuchen und ihre Gottesdienste in Anspruch zu nehmen. Viele Menschen sind der Meinung, die Kirche müsse im Dorf gelassen werden, was nicht heißt, dass sie die Kirche auch von innen kennen.“¹²⁵

Überlegungen zu einer Orientierungsdimension schließen Gedanken der Architektursoziologie und der Symbol- und Zeichentheorie teils mit ein, da sie einen Unterschied zu anderen Gebäuden einer Stadt kennzeichnen und das Raumbild einer Stadt (bzw. raumsoziologisch in den Beziehungen zwischen den Gebäuden) bestimmen. Öfter gehen sie aber noch darüber hinaus, da damit stärker

¹¹⁹ Vgl. *Missionarisch Kirche sein* (DBK 2003), 16.

¹²⁰ HÖHN, *Fremde Heimat Kirche* (2012), 31.

¹²¹ FAILING, *In den Trümmern des Tempels* (1997), 384.

¹²² SCHMELZER, *Die gesellschaftliche Bedeutung des modernen katholischen Kirchenbaus* (2015), 169.

¹²³ *Kirchen. Häuser Gottes für die Menschen* (Ev. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz 2006), 42.

¹²⁴ *Unsere Kirche, unsere Kirchen* (Nordelbische Ev.-Luth. Kirche 2011), 4.

¹²⁵ ERNE, *Orte der Selbsttranszendenz* (2015), 3; ähnlich ERNE, *Neue Wahrnehmung des Kirchenraumes* (2008), 59; ERNE, *Kirche als öffentliches Zeichen der Transzendenz* (2008), 210.

das Selbstbild (Identität) einer Stadt oder einer Landschaft, wovon Sakralbauten ein Teil sind, angesprochen wird.¹²⁶ Eine Orientierungsdimension ist schließlich auch unter dem Aspekt der geographischen Ausrichtung ein Bestandteil der Theologie von Sakralbauten. Dies zeigt sich in der traditionellen Orientierung der christlichen Kirchen nach Osten, von Synagogen nach Osten bzw. nach Jerusalem und von Moscheen stets zur Kaaba hin. Dabei ließe sich eine Orientierungsdimension religiöser Bauten durch die Religionsgeschichte verfolgen. Mircea Eliade erläutert, dass durch die Erscheinung des Heiligen (Hierophanien) feste Punkte entstünden, die als heilige Orte einen Unterschied zwischen Chaos und Kosmos begründen und dem Menschen eine Ordnung und ein Zentrum schaffen würden.¹²⁷ Ein derartiges Zentrum ordne das Chaos, kartiere das Leben und gebe so Stabilität und Sicherheit. Möglicherweise können sakrale Bauten, gerade weil sie auf intrinsisch heilige ‚Orte‘ gerichtet sind, selbst eine Orientierung geben.¹²⁸

4.8 Häuser der Beheimatung

Ein Verständnis von Sakralbauten als Haus und Heimat steht auf den ersten Blick in einem Spannungsverhältnis zur Andersheit und Außeralltäglichkeit.¹²⁹ Vielfach wird darauf verwiesen, dass ein Sakralbau dem Menschen eine Behausung, Beherbergung, Beheimatung oder Geborgenheit bieten könne¹³⁰ – im Unterschied zum sonstigen

¹²⁶ Ein Aufeinander-Bezogen-Sein von Stadt- und Kirchenraum (Interkontextualität) besteht nach Kranemann auch in einem säkularen Umfeld weiter. „Sie [die Kirchen] deuten den städtischen Raum und sind zugleich deutungs-offen“ (KRANEMANN, *Symbole des Religiösen im Urbanen* [2011], 176).

¹²⁷ Vgl. ELIADE, *Das Heilige und das Profane* (1957), 13–15; ähnlich BOLLNOW, *Der Mensch und der Raum* (1963), 503: „Nur in der Verwurzelung an einem bestimmten Ort kann der Mensch die Festigkeit gewinnen, die es ihm erlaubt, dem Ansturm der ‚Wüste‘, das ist der alles zerstörenden Zeit, zu trotzen.“

¹²⁸ Vgl. Kap. 2.7.

¹²⁹ Vgl. FRICK, *Spielräume des Heiligen* (2011), u. a. 43; REUTER/ODENTHAL, *Orts-Veränderung* (2008); MENNEKES, *Sakralität der Leere* (2011); BARRIE, *The Domestic and the Numinous* (2015).

¹³⁰ Vgl. exemplarisch REUTER/ODENTHAL, *Orts-Veränderung* (2008), 118; FAILING, *In den Trümmern des Tempels* (1997), 384; BERGMANN, *Der sakrale Ort*

menschlichen „Unbehaust-sein“¹³¹. Dabei wird u. a. auf Martin Heidegger¹³² oder Otto Friedrich Bollnow¹³³ zurückgegriffen. Wie bereits oben¹³⁴ deutlich wurde, kann der Mensch in seiner Leiblichkeit Bauten und Materialität erfahren und daher ein Sich-Zu-Hause-Fühlen oder ein Gefühl von Geborgenheit wahrnehmen – sei es religiös gedeutet (im Sinne von ‚bei Gott sein‘) oder subjektzentriert (ganz ‚bei sich selbst sein‘, „Selbst-Erfahrung“¹³⁵). Daneben wird auch die soziale Dimension einer Beheimatung angeführt oder dass Sakralbauten selbst psychische Tiefenschichten des Menschen¹³⁶ betreffen. Philip Sheldrake spricht davon, dass der Mensch bestimmte Orte – und daher auch sakrale Bauten – brauche, wo er sich zu Hause fühlen und Gemeinschaft erleben könne.¹³⁷ Insgesamt lässt sich so zwar einerseits deutlich machen, dass Sakralbauten v. a. aufgrund der Leiblichkeit alle Menschen unabhängig von ihrer Religiosität und somit auch in einer säkularen Gesellschaft positiv ansprechen können, doch wird nicht immer ganz klar, ob das ein Spezifikum sakraler Bauten darstellt und nicht gleichermaßen auch in anderen (öffentlichen) Bauten stattfinden könnte. Das gilt ebenfalls, wenn spezielle Raumatmosphären angeführt werden (vgl. „interpersonaler Raum“¹³⁸; „Leibraum“¹³⁹). Insgesamt ist stets darauf zu verweisen, dass die Dimension ‚Haus‘ zwar eine Grunddimension des christlichen Sakralbaus kennzeichnet, zumal es sich bei den ersten Kirchen um (umgebaute) (Privat-)Häuser handelte. Zugleich kann wohl kaum von einer Kirche gesprochen werden, wenn diese kein Zuhause für die Gläubigen bietet (vgl. Got-

als kritischer Ort (2017), 294–296; zum intersubjektiven Raum und Leibgedächtnis siehe WAGNER-RAU, Gotteshaus und Gottesbeziehung, 151–156.

¹³¹ BOLLNOW, *Der Mensch und der Raum* (1963), 501.

¹³² Vgl. HEIDEGGER, *Bauen Wohnen Denken* (1952), 72–85; GERHARDS, *Verortung der Suche nach dem Anderen* (2015), 17f.

¹³³ Vgl. LEHR-ROSENBERG, *Die Bedeutung des sakralen Raumes* (2002), 26; UMBACH, *Heilig – in Christus* (2014), 130; KELLER, *Kirchengebäude* (2016), 185–188.

¹³⁴ Vgl. hierzu Kap. 1.4.

¹³⁵ HAHNEN, *Raum als Chance* (1999), 53.

¹³⁶ Vgl. MÜLLER, *Kirchenbau als Symbol* (2016), 171.

¹³⁷ Vgl. SHELDRAKE, *Spaces for the sacred* (2001), 10; ähnlich DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), bes. 59–69; siehe unter Rückgriff auf Gernot Böhme BETGHE, *Kirchenraum* (2015), 211–239.

¹³⁸ Vgl. exemplarisch WÜTHRICH, *Raum Gottes* (2015), 440f.

¹³⁹ JOSUTTIS, *Umgang* (1998), 36.

teshaus). Dennoch darf die Dimension einer *domus ecclesiae* nicht im Sinne einer Gemütlichkeit überbetont werden, da ansonsten der Charakter der Andersheit (*domus Dei*) zu kurz kommt. Gerade das Spannungsmoment, sowohl öffentlicher Bau zu sein als auch Menschen subjektiv, intim und privat eine Verankerung oder Beheimatung bieten zu wollen, kann als Alleinstellungsmerkmal von Sakralbauten erachtet werden.

4.9 Resümee

Die hier gebündelten Ansatzgruppen beleuchten je verschiedene Facetten von Sakralbauten in der gegenwärtigen säkularen Gesellschaft. Einige Ansätze betrachten dabei primär die Einzelperson (Erfahrungsdimension, Beheimatung), andere nehmen eher eine gesamtgesellschaftliche Perspektive ein (Heterotopie, Erinnerung). Die einzelnen Theorien sind nicht gegeneinander zu stellen, sondern weisen zahlreiche Verbindungslinien und Zusammenhänge auf, ohne allerdings eine Differenzierung hinsichtlich einer säkularen Gesellschaft vorzunehmen.

Im Blick auf die vier Grundbegriffe des Sakralbaus (Sakralität, Öffentlichkeit, Raum und Materialität) betont z. B. die Dimension der Beheimatung mehr die Materialität des Baus, während die Symbol- und Zeichendimension eher von der Öffentlichkeit ausgeht und die Orientierungsdimension eine räumliche Perspektive einnimmt. Zwar beziehen sich alle vorgestellten Ansätze auf die Sakralität des Baus (in teils anderen Definitionen von Sakralität), jedoch ist diese Dimension oft nicht sehr stark ausgeprägt oder sogar entbehrlich.

Insgesamt können die Erklärungsansätze als ein erster Schritt zur Beantwortung der Frage nach den gegenwärtigen religiösen Bedeutungen in der säkularen Gesellschaft angesehen werden. Dabei lässt sich festhalten: Sakralbauten können auch – oder gerade – gegenwärtig sowohl für die Einzelperson als auch für die Gesamtgesellschaft religiöse Bedeutungen (in einem expliziteren oder impliziteren Sinne) aufweisen. Darüber hinaus können sie weitere Bedeutungen (kultureller und sozialer Art) tragen, die sich auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen (Sozialstruktur, Kultur, Einzelperson) ausdrücken.

Allerdings sind diese Ansätze zur Beantwortung der Frage nach den gegenwärtigen religiösen Bedeutungen in der säkularen Gesell-

schaft nicht zufriedenstellend: (1) Für die einbezogenen Ansatzgruppen, die (religions-)philosophisch, soziologisch, anthropologisch (und teils auch theologisch) ausgerichtet sind, stellt die Sakralität von Sakralbauten nicht immer einen unmittelbaren Ausgangspunkt dar. Vielfach sind die meisten Ansätze auch ohne Weiteres auf ‚Profanbauten‘ übertragbar. (2) Die Ansätze beziehen sich nur z. T. auf die gegenwärtige religiöse Situation (d. h. die säkulare Gesellschaft). Daher wären viele der Ansätze problemlos auch für nichtsäkulare Gesellschaften – z. B. in der religiös pulsierenden Vergangenheit oder woanders auf der Welt (z. B. in Indien, auf den Philippinen) zutreffend. (3) Würde man die hier vorliegenden Ansätze zu Ende denken, so wären Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft absolute ‚Super-Bauten‘ von kaum zu überschätzender anthropologischer, religiöser und kultureller Bedeutung auf der Ebene der Einzelperson, der Kultur und der Gesamtgesellschaft. Um eine ‚objektive‘ Sicht auf diese Bauten in der gegenwärtigen Gesellschaft zu gewinnen, werden in den beiden nächsten Kapiteln empirische Sichtweisen zu den gegenwärtigen religiösen Bedeutungen von Sakralbauten eingeholt.

5 Systematischer Überblick über bisherige empirische Befunde zu religiösen Bedeutungen von Sakralbauten

Die Frage nach den religiösen Bedeutungen von Sakralbauten wurde zuerst theologisch beantwortet. Anschließend konzentrierte sich der Fokus auf die gegenwärtige religiöse Situation. Wie bereits die raum- und architektursoziologische Perspektive deutlich machte, werden die Bedeutungen eines Kirchenbaus aus sozialwissenschaftlicher Perspektive nicht als fixiert, sondern als sozial konstruiert betrachtet. Deshalb wurden im vorhergehenden Kapitel Ansätze und Hinweise zu Sakralbauten angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation dargestellt. In den beiden nun folgenden Kapiteln werden Sakralbauten und die säkulare Gesellschaft erneut aufeinander bezogen, indem danach gefragt wird, welche Bedeutungen Menschen heute diesen Gebäuden zuschreiben. In diesem Kapitel geht es darum, einen systematischen Überblick über bisherige empirische Befunde zu gegenwärtigen religiösen – daneben aber auch weiteren – Bedeutungen von Sakralbauten zu erhalten. Gemäß der Fragestellung dieser Studie werden dazu primär Befunde zu Kirchen einbezogen (5.2), in zwei kurzen Seitenblicken darüber hinaus auch die sehr viel weniger empirischen Befunde zu Synagogen (5.4) und Moscheen (5.5). Da im Zusammenhang der Untersuchung von Kirchengebäuden stets der Bereich des Tourismus auftaucht, wird darauf in 5.3 vertieft eingegangen.

5.0 Zahlen zu Sakralbauten in Deutschland

Bevor die bisherigen empirischen Befunde zu Sakralbauten im Einzelnen dargestellt werden, erscheint es sinnvoll, einige grundsätzliche Zahlen zu Kirchen, Synagogen und Moscheen anzuführen, um ein Bild der Größenordnungen zu gewinnen. Gemäß Art. 4 Abs. 1,2 GG unterliegt der Bau von Kultstätten dem grundrechtlichen Schutzbereich der Religionsfreiheit. Begründet wird dies durch deren religiösen Gebrauch, d. h. durch die religiöse Praxis.¹

¹ Grundlage ist ferner Art. 140 GG, sowie die Art. 136, 137, 138, 139 und 141 der deutschen Verfassung vom 11. August 1919 (Weimarer Reichsverfassung).

Zur Anzahl der Kirchengebäude

In Deutschland gehören heute rund 23 Millionen Menschen der katholischen Kirche an.² Auf diese Zahl entfallen rund 24 000 katholische Kirchen, wovon 22 800 denkmalgeschützt sind.³ 21,1 Millionen Deutsche sind Protestanten.⁴ Ihnen entsprechen 20 306 evangelische Kirchen, von denen wiederum 16 631 denkmalgeschützt sind.⁵ Ein Großteil der katholischen und evangelischen Bauten wurde vor dem 18. Jh. errichtet. Eine große Neubauwelle setzte im 19. Jh. im Zuge der Industrialisierung ein; eine weitere Welle des Neu- bzw. Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg, die bis in die 1970er-Jahre andauerte.⁶ Seither werden nur vereinzelt katholische oder evangelische Kirchen errichtet⁷ und stattdessen die bestehenden renoviert. Zum Vergleich: In Italien gibt es nach einem erstmalig systematisch durchgeführten Zensus mehr als 65 000 Kirchengebäude im Besitz von Pfarreien oder Diözesen. Zusammen mit Ordenskirchen ergibt sich eine Zahl von rund 100 000 Kirchengebäuden.⁸ In einer ähnlichen Größenordnung bewegt sich die Anzahl der Kirchen in Frankreich.⁹ Ein regelrechter Bauboom an neuen Kirchen lässt sich gegenwärtig in zahlreichen osteuropäischen und asiatischen Staaten (z. B. Indien) verzeichnen.¹⁰

² Siehe *Katholische Kirche in Deutschland* (DBK 2019), 68.

³ Vgl. *Katholische Kirche in Deutschland* (DBK 2019), 25f.: „Zusammen mit den anderen denkmalgeschützten Liegenschaften wie beispielsweise Pfarrhäusern, Wohnstiften und Konventgebäuden besitzt die katholische Kirche in Deutschland circa 60 000 denkmalgeschützte Gebäude. Hinzu kommen 871 denkmalgeschützte Friedhöfe.“ – Zur Finanzierung der „Kirchenbaulasten“ in Deutschland siehe Frerk, *Violettbuch Kirchenfinanzen* (2010), 81–90.

⁴ Siehe *Gezählt 2019* (EKD 2019), 4.

⁵ Siehe *Gezählt 2019* (EKD 2019), 33.

⁶ Wolfgang Pehnt zufolge sind in den dreißig Jahren nach 1945 mehr Kirchen gebaut worden als in der gesamten vorangehenden Geschichte in Deutschland. Vgl. PEHNT, *Möglichkeitenorte* (2011), 32.

⁷ Seit dem Jahr 1995 wurden in Deutschland 72 katholische Kirchen neu gebaut. Siehe *Katholische Kirche in Deutschland* (DBK 2019), 26.

⁸ Siehe BARTOLOMEI, *Italian debates, studies and experiences* (2017), 107.

⁹ Siehe ETIENNE, *Kirchen* (2010), 709f.

¹⁰ Vgl. STÜCKELBERGER, *Zeitgenössischer Kirchenbau in China* (2018); ZOCHÉ, *Hybrid Modernism. Churches in Kerala* (2016). Dabei werden hinsichtlich der Gestaltung und des Baustils teils völlig neue Wege beschritten. Es lässt sich bisher

Die Anzahl der Synagogen

Laut statistischem Jahrbuch 2019 gibt es in Deutschland 101 öffentlich sichtbare Synagogen.¹¹ Im Jahr 1989 zählten die jüdischen Gemeinden in Deutschland nur mehr 28 000 Mitglieder. Zwischen 1991 und 2005 kamen rund 220 000 russischsprachige Zuwanderer jüdischer Herkunft aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion als sog. ‚Kontingentflüchtlinge‘ nach Deutschland. Daher machen russischsprachige Juden heute über 90 % aller Gemeindemitglieder aus.¹² Im Jahr 2018 zählten die jüdischen Gemeinden in Deutschland 96 195 Mitglieder.¹³ 1925 waren im gesamten damals deutschen Gebiet 563 733 Personen Angehörige der jüdischen Religionsgemeinschaft (0,9 % der Gesamtbevölkerung).¹⁴ Entsprechend mehr Synagogen gab es: Teilweise ist sogar von über 3 000 Lehr- und Bethäusern die Rede, die vor 1933 existierten, wobei sich einige von diesen auf Gebieten befinden, die heute nicht mehr zum deutschen Staatsgebiet gehören und zudem Teile Österreichs mit eingerechnet sind.¹⁵ Spricht man in Deutschland heute von einer Synagoge, so können (neben den Betsälen) drei verschiedene repräsentative sichtbare Typen von Synagoge unterschieden werden: (1) Bauten, die aus der Zeit vor 1933 stammen und nach den Verfolgungen wieder aufgebaut bzw. renoviert worden sind (z. B. Köln, Augsburg, Straubing). (2) Eine zweite Gruppe sind Neubauten nach 1945: Eine erste Bauwelle fand von 1945 bis in die 1960er-Jahre statt (z. B. Bonn),¹⁶ eine zweite seit Mitte der 1990er-Jahre (z. B. Mainz, München, Regensburg).¹⁷ (3) Eine dritte Gruppe

kaum absehen, welchen Einfluss diese aktuellen Entwicklungen in Zukunft z. B. auf die Ästhetik und Formensprache von Kirchen haben werden.

¹¹ Siehe *Statistisches Jahrbuch* (2019), 73 (Punkt 2.7.4). Hinzu kommen noch 31 Betsäle.

¹² Siehe PINCUS-STUDIE (2010), 3; HOMOLKA, Brüchige Renaissance (2017), 35–37.

¹³ Siehe *Statistisches Jahrbuch* (2019), 73 (Punkt 2.7.4); Zur Aufteilung in die verschiedenen jüdischen Strömungen gibt es kaum verlässliche Zahlen. Laut Pincus-Studie bezeichnen sich 13,2 % als „orthodox“, 22,3 % „liberal“, 32,2 % „traditionell“ und 32,2 % als „säkular“. Siehe PINCUS-STUDIE (2010), 46.

¹⁴ Siehe *Gedenkbuch Bundesarchiv online* (2006).

¹⁵ Siehe NACHAMA/HOMOLKA/BOMHOFF, Basiswissen Judentum (2015), 211.

¹⁶ Siehe KNUFINKE, Synagogen in deutsch-jüdischer Geschichte und Gegenwart (2011), 454.

¹⁷ Weitere Neubauten seit 2000 sind z. B. Chemnitz (2002), Bochum (2007), München (2007), Mainz (2010), Regensburg (2019). Auch schon bestehende Ge-

von Synagogen sind Bauten aus der Zeit vor 1933, oft Dorf- bzw. Landsynagogen, die nicht mehr als solche genutzt werden (z. B. Lichtenfels). Zugleich gibt es viele Orte, an denen Synagogen standen und heute ein Mahnmal bzw. ein Gedenkstein errichtet wurde. Jüdisches Leben ist in Deutschland seit 321 (in Köln) belegt und damit auf dem deutschen Staatsgebiet etwa genauso lange ansässig wie christliches Leben.¹⁸

Die Anzahl der Moscheen

Während für Christen und Juden und deren sakrale Bauten in Deutschland detaillierte Zahlen vorliegen, ist das bei Muslimen nicht der Fall.¹⁹ Wie viele Moscheen auf die zwischen 4,4 und 4,7 Millionen²⁰ in Deutschland lebenden Muslime entfallen, ist daher schwer zu bestimmen. Es gibt zwischen 2 350 und 2 800 Moscheen (inklusive Gebetsräume) in Deutschland, wovon ca. 900 (andere Zahlen sagen nur 143) öffentlich als solche sichtbar sind.²¹ Die erste in Deutschland errichtete Moschee war ein Provisorium für türkische Kriegsgefangene aus dem Ersten Weltkrieg nahe Berlin (1915). Zu Beginn der Migration vieler türkischer Gastarbeiter in

bäude wurden z. B. als Synagogen umgenutzt und umgebaut in Bamberg (2005), Bad Segeberg (2007), Marburg (2005). In Bielefeld wurde die ehemalige Paul Gerhard-Kirche in eine Synagoge umgebaut. Vgl. allgemein LUDWIG, Neue Synagogen (2005), 143.

¹⁸ Vgl. HERZIG, Jüdisches Leben in Deutschland (2010), 6.

¹⁹ Beispielsweise weist das *Statistisches Jahrbuch* (2019) keinerlei Angaben zu Muslimen oder Moscheen auf.

²⁰ Zur Anzahl von Muslimen in Deutschland liegen keine verlässlichen Angaben vor. Siehe hierzu STICHS, Hochrechnung (2016), 29: „Nach den Ergebnissen beider Hochrechnungen umfasst die Gruppe der am 31. Dezember 2015 in Deutschland lebenden Muslime zwischen 4,4 und 4,7 Millionen Personen [...] 2,3 Millionen der in Deutschland lebenden Muslime haben ihre Wurzeln in der Türkei. Sie bilden damit weiterhin die mit deutlichem Abstand größte Herkunftsgruppe. Ihr Anteil an allen Muslimen beträgt 50,6 % [...]. Knapp 800 000 Muslime stammen aus dem Nahen Osten. Die drittgrößte Gruppe mit gut 500 000 Personen setzt sich aus südosteuropäischen Muslimen zusammen. Aus Süd-/Südostasien, Nordafrika, Afrika südlich der Sahara sowie Zentralasien/GUS kommen jeweils zwischen 100 000 und 400 000 Muslime. Die kleinste Gruppe der iranisch stämmigen Muslime umfasst rund 84 000 Personen.“ Siehe hierzu auch die Diskussion in *Handbuch Islam und Muslime* (2019), 79–81.

²¹ Siehe hierzu *Handbuch Islam und Muslime* (2019), 120; STRACK, Zahl der Moscheen und Gebetsräume unbekannt (2018).

den 1960er- und 1970er-Jahren wurden nur wenige öffentliche Moscheebauten errichtet (z. B. München, Hamburg). Erst seit den 1990er- und v. a. 2000er-Jahren setzte eine vermehrte Bautätigkeit öffentlich sichtbarer Moscheen ein.²² Aktuell sind sie in Deutschland mehrheitlich entweder umfunktionierte oder umgebaute Gebäude bzw. Räume. Nur eine kleine – aber stets wachsende – Zahl sind speziell errichtete Moscheeneubauten, die im öffentlichen Raum präsent sind.²³

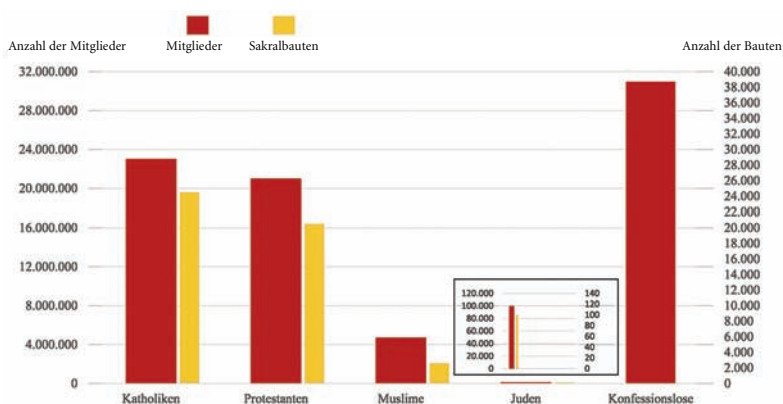


Abb. 7: Das Verhältnis der Religionszugehörigkeit zur Anzahl der Sakralbauten.

²² Zu öffentlichen Moscheeneubauten seit 2000 zählen z. B.: Moschee Penzberg (2005), Al-Salam-Moschee, Wolfsburg (2006); DITIB-Merkez-Moschee, Duisburg-Marxloh (2008); Arrahman-Moschee, Hilden/NRW (2013); Khadija-Moschee, Berlin (2008); Sami-Moschee, Hannover (2008); Umar-Ibn-Al-Khattab-Moschee, Berlin (2010); Mevlana-Moschee, Kassel (2014); DITIB-Zentralmoschee, Köln (2017).

²³ Sabine Kraft und Thomas Schmitt unterscheiden verschiedene Moschee-Bautypen: (1) Moschee-Neubauten, die durch Formen islamischer Architektur geprägt sind; (2) Neubauten, die islamische Bauformen aufgreifen und diese mit westlichen mischen; (3) umgenutzte Altbauten mit Minarettaufsatz und Kuppel, öffentlich als Moschee kenntlich; (4) äußerlich unauffällige Neubauten, die nur durch kleine Details als Moschee erkennbar sind; (5) auffällige Moscheebauten, die sich von der Alltagsarchitektur unterscheiden und hohen ästhetisch-künstlerischen Ansprüchen genügen. Vgl. SCHMITT, Moscheen (2003), 82f.; sowie KRAFT, Islamische Sakralarchitektur (2002), 204.

5.1 Herangehensweise und Methodik des systematischen Überblicks

5.1.1 Zur Fragestellung

Wenn im Folgenden nach den ‚Bedeutungen‘ von Sakralbauten gefragt wird, so ist darauf hinzuweisen, dass Bedeutung im Sinne des ‚Gehalts‘ einer Sache (*significatio*) bereits im theologischen Kapitel entfaltet wurde. In diesem Abschnitt geht es nun darum, welche Bedeutungen diesen Bauten von Menschen in der gegenwärtigen religiösen Situation zuerkannt werden (*interpretatio*). Obwohl es in Deutschland kaum eine Gattung von Gebäuden gibt, die so zahlreich den öffentlichen Raum prägt, gibt es zur gegenwärtigen Bedeutung von Sakralbauten nur verhältnismäßig wenige empirische Informationen oder Untersuchungen. Genau an dieser Stelle wird angesetzt und entsprechend sollen verfügbare empirische Hinweise zusammengetragen werden, die über die gegenwärtigen Bedeutungen (v. a. religiösen Charakters) Aufschluss geben. Ziel ist es, einen systematischen Überblick über bereits vorhandene Primärstudien zu gewinnen. Für diese Fragestellung entscheidend sind religiöse Bedeutungen. Religion wird gemäß der im dritten Kapitel formulierten Definition verstanden. Darüber hinaus wurde aber bereits deutlich, dass Sakralbauten eben nicht nur religiöse Bedeutungen zugeschrieben werden, sondern auch weitere als ‚nicht-religiös‘ zu qualifizierende. Diese Aspekte und mögliche Verbindungslinien zu religiösen Gehalten sind daher ebenfalls von Interesse. In erster Linie geht es um Kirchengebäude, daneben werden in kurzen Seitenblicken Synagogen und Moscheen angeführt.

5.1.2 Zur Auswahl der einbezogenen Studien

Die Methode zur Gewinnung relevanter empirischer Befunde zu religiösen Bedeutungen von Sakralbauten orientiert sich am Vorgehen von Noel Card.²⁴ Anhand ausgewählter Suchbegriffe in deutscher und englischer Sprache (u. a. ‚Kirchengebäude‘, ‚empirische Studie‘, ‚sacred space‘, ‚Besucherbefragung‘, ‚sacred place‘, ‚holy place‘, ‚cathedral studies‘, ‚visitor experience‘) wurden deutsch- und englischsprachige Primärstudien ermittelt.²⁵ Dabei wurde in folgenden

²⁴ Vgl. CARD, Applied meta-analysis (2012).

²⁵ Vgl. CARD, Applied meta-analysis (2012), 34–58.

Datenbanken gesucht: opacLMU, opacStabi, google Scholar, WISO Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Index Theologicus, Ebsco, Jstor. Nach der Suche in den elektronischen Datenbanken wurde das sog. ‚Schneeballsystem‘ angewendet. Das heißt, anhand bibliografischer Verweise der Literaturangaben aus den ermittelten Primärstudien konnten weitere Primärstudien zur Beantwortung der Frage nach der religiösen Bedeutung von Sakralbauten identifiziert werden. Diese ermittelten Studien wurden anschließend hinsichtlich ihrer Relevanz ausgesondert und überprüft. Von der Analyse ausgeschlossen wurden inhaltlich nicht zugehörige sowie rein theoretische Studien. Der Publikationstyp der Studie spielte für die Auswahl keine Rolle. So wurden Beiträge aus Zeitschriften und Sammelbänden, Online-Untersuchungsberichte und Monografien einbezogen. Dabei ist sich der Verfasser bewusst, dass kein Anspruch auf Vollständigkeit besteht. Zur folgenden systematischen Literaturübersicht konnten 43 Primärstudien ermittelt und einbezogen werden (vgl. *Anhang 1*). Ein besonders wichtiger Bezugspunkt ist die Studie des Instituts für Demoskopie Allensbach (2009). Dabei handelt es sich um die bisher umfangreichste Studie aus dem deutschen Sprachgebiet, die im Unterschied zur Mehrzahl der übrigen Studien eine repräsentative Vollerhebung darstellt, mit der deshalb auch repräsentative Ergebnisse hinsichtlich der Bedeutungszuschreibungen von Kirchennichtbesuchern und Konfessionslosen etc. vorliegen. Der Fokus lag dabei auf Deutschland. Daneben wurden aber auch Forschungsergebnisse anderer Länder (insbesondere Großbritannien) einbezogen oder Hinweise auf außereuropäische Forschung gegeben.²⁶ Diese Aufweitung ist insbesondere durch die Verflechtung vieler dieser Studien mit dem Tourismus gerechtfertigt.

²⁶ Die religiöse Situation in Großbritannien ist zwar ebenso von ‚Säkularisierung‘ geprägt wie in Deutschland, doch allein schon aufgrund der Prägung durch die anglikanische Kirche sind beide Länder schwer vergleichbar. Wenn im Folgenden Besucherbefragungen aus britischen Kathedralen und Kirchen einbezogen werden, werden diese länderspezifischen Unterschiede jeweils bedacht, und es geht darum, einzelne Aspekte noch einmal deutlicher herauszustellen und Tendenzen und Bedeutungen zu belegen. In Großbritannien besteht seit 1979 sowohl von staatlicher Seite (Tourismusförderung) als auch von Seiten der anglikanischen Kirche ein großes Interesse an der (empirischen) Erforschung des ‚Kathedraltourismus‘.

Die verarbeiteten Studien sind höchst unterschiedlich: (1) Sie stammen aus verschiedenen europäischen Ländern mit differierenden religiösen Verhältnissen. (2) Sie variieren hinsichtlich des Studiendesigns und operationalisieren den Faktor ‚Religion‘ bzw. ‚Spiritualität‘ (aber z. B. ebenso ‚Kultur‘) je anders. (3) Da die einbezogenen Studien unterschiedliche Fragen und Intentionen verfolgen, sind oft nur Teilaspekte oder einzelne Punkte für das Thema dieser Untersuchung relevant. (4) Die überwiegende Mehrzahl der Studien befragt Personen, die sich in Kirchen befinden. Es handelt sich also um eine Vorselektion, insofern Kirchennichtbesucher ausgeblendet bzw. nicht befragt werden. (5) Bei den Kirchengebäuden der Besucherbefragungen handelt es sich teils um katholische, teils um protestantische und teils um anglikanische Kirchen. (6) Grundsätzlich hat jede einzelne Studie ihre begrenzte bzw. ihre je eigene Aussage, methodische Stärken und Schwächen, Ungenauigkeiten und einen je spezifischen Kontext, der ein großes Maß an Varianz zur Folge hat.

Ein grundsätzlicher Kritikpunkt, der mit der Weite des Forschungsgegenstands Sakralbau zusammenhängt, ist durch die Verschiedenartigkeit von Kirchengebäuden gegeben und tritt an dieser Stelle besonders deutlich hervor: Bei Kirchengebäuden tut sich ein Panorama auf, das von UNESCO-Welterbekirchen und Kathedralen über Betonkirchen bis hin zu Dorfkirchen und Kapellen reicht. Eine adäquate empirische Erfassung aller möglichen Bedeutungen könnte aufgrund der Vielgestaltigkeit der rund 44 000 Kirchengebäude in Deutschland je nur in Einzelfallstudien geschehen.²⁷ Für die empirischen Befunde ist daher zu konstatieren, dass lediglich Tendenzen wiedergegeben werden können.

5.1.3 Zur Methodik des systematischen Überblicks

In dem nun folgenden systematischen Überblick von Studien geht es zuallererst um die religiösen Bedeutungen. Auf die Schwierigkeiten der Messbarkeit, der Zugängigkeit und der Abgrenzung von Religion wurde vielfach hingewiesen.²⁸ Beim Versuch, religiöse Bedeutungen mit Fragebogeninstrumenten empirisch zu ermitteln, hängt sehr viel vom jeweiligen Vorverständnis der gestellten Fragen ab. Deshalb

²⁷ Dies ist im folgenden Kap. 6 der Fall.

²⁸ Vgl. exemplarisch PICKEL, Religionssoziologie (2011), 23.

wird zur adäquaten Erfassung des theoretischen Begriffs der ‚religiösen Bedeutung‘ in diesem systematischen Überblick nicht die Definition des jeweiligen Religions- bzw. Spiritualitätsbegriffs der einzelnen Studien angelegt, sondern es werden die je einzelnen Items dargestellt bzw. zusammengetragen und erst dann wird versucht, die einzelnen Items in passende Faktoren zusammenzubringen und zu integrieren. Gleiches gilt für die anderen Bedeutungsgehalte. In Anlehnung an die im dritten Kapitel vorgeschlagene Definition von Religion werden fünf Dimensionen des Religiösen genannt (*kognitiv*, *rituell*, *erfahrungsbasiert*, *ethisch* und *institutionell*). Das ‚Religiöse‘ bzw. religiöse Bedeutungszuschreibungen sind dabei in unterschiedlicher Ausprägung bzw. ‚Dichte‘ vorhanden, weshalb eine weitere Unterscheidung getroffen wird: Als *explizit religiös* werden all jene Bedeutungen bezeichnet, die einen Bezug zu Gott oder zum ‚Heiligen‘ aufweisen, als *implizit religiös* hingegen jene, die mit Transzendenz zu tun haben und nicht klar zu erkennen geben, inwieweit ein Bezug zu Gott oder zum ‚Heiligen‘ inhärent ist. Bei einigen Zuschreibungen könnte man diskutieren, ob diese überhaupt als ‚religiös‘ einzustufen sind (Abgrenzungsproblem des Religiösen). Eine weitere Schwierigkeit bei der Operationalisierung religiöser Gehalte ist die Unterscheidung der einzelnen aufgeführten Dimensionen. Beispielsweise sind kognitive Bedeutungszuschreibungen oft mit erfahrungsbasierten Dimensionen verknüpft und so nur mittelbar zugänglich. Daher ist sich der Verfasser seines eigenen interpretatorischen Anteils und der Begrenztheit dieser Systematisierung bewusst.²⁹ Eine zumeist offene Frage bleibt, ob Personen religiöse Gehalte nur wahrnehmen und dechiffrieren oder ob sie diese auch in ihrem Leben als sinnstiftend erachten.

	explizit religiös	implizit religiös
kognitiv		
rituell		
erfahrungsbasiert		
ethisch		
institutionell		

Abb. 8: Systematisierung zur Untersuchung der religiösen Bedeutungen von Sakralbauten.

²⁹ Vgl. PICKEL/SAMMET, Einführung in die Methoden (2014), 117.130; CARD, Applied meta-analysis (2012), 16–33.

Da religiöse Bedeutungen nicht die einzigen Zuschreibungen für Kirchengebäude sind, werden weitere Bedeutungszuschreibungen ebenso in den Blick genommen. Zur adäquaten Einordnung dieser Bedeutungsgehalte und Skizzierung eines möglichst differenzierten Bildes ist es wichtig zu wissen, wer diese Bedeutungen beimisst. Deshalb wird versucht, unterschiedliche Profile herauszuarbeiten. Die Frage, inwieweit Unterschiede, die sich aus der Konfessionszugehörigkeit der Bauten selbst ergeben, Auswirkungen auf deren Zuschreibungen haben, wird nur punktuell verfolgt.

5.2 Christliche Sakralbauten

5.2.1 Religiöse Bedeutungen

5.2.1.1 Religiös – kognitiv

Während sich in vielen religionssoziologischen Studien eine Differenz zwischen den ‚offiziellen‘ Positionen der Religion (‚dem institutionell gefassten Sinn‘) und der subjektiven Innenseite der Religion auftut, ist diese Differenz im Falle von Kirchengebäuden anders gelagert als etwa zu Fragen des Sakramentenverständnisses oder zu zentralen Glaubenspositionen.³⁰ Und zwar aus dem einfachen Grund, dass es keine so einheitlich kommunizierte kirchlich-theologische Position gibt, die verkündet und von der Bevölkerung geteilt werden könnte – weder auf katholischer noch auf protestantischer Seite. Systematisch-theologisch ist das gottesdienstliche Geschehen (der versammelten Gemeinde) als die eigentliche Quelle der ‚Sakralität‘ eines Kirchengebäudes zu bestimmen.³¹ In keiner der hier einbezogenen Studien sind liturgische Aspekte ein zentrales Kriterium. Das liegt primär daran, dass meist nicht oder nur sehr allgemein danach gefragt wird. Eine Besucherbefragung in gotischen Backsteinkirchen im Ostseeraum zeigt z. B., dass Kirchengebäude nur von einer Minderheit mit der liturgischen Nutzung oder der konkreten Gemeinde (19,1 %) verbunden werden. Allerdings geben 68 % der Besucher an, sie mit „Gott und dem christlichen Glauben“

³⁰ Siehe z. B. die Zustimmungswerte zu zentralen christlichen Glaubensüberzeugungen POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), u. a. 135–137.

³¹ Vgl. hierzu Kap. 2.2.

zu verbinden (17 % stimmen „etwas“ zu).³² 69 % assoziieren damit, „dass es etwas gibt, das über uns Menschen hinausgeht“. Für einen etwas kleineren Teil der Befragten steht die Kirche dafür, „dass es etwas gibt, das meinem Leben Sinn und Halt gibt“ (59 %).³³ Analog zu dieser Untersuchung wurden Besucher der ebenfalls backsteingotischen Kirchen in Danzig und Stettin (Polen) befragt. Dabei zeigt sich, dass in Polen diese Kirchen wesentlich stärker mit explizit religiösen Aspekten verbunden werden, denn dort werden diese Gebäude in erster Linie als Orte einer lebendigen religiösen Praxis gesehen, wie es auch in den frei formulierten Antworten deutlich wird (z. B. „Bestätigung für die Anwesenheit der Göttlichkeit und Gottes“).³⁴ Daher kommen die Initiatoren der Studie zu dem Ergebnis, dass in Polen Kirchen „vor allem als ‚heilige Räume‘ wahrgenommen [werden], die unabhängig von der Pracht des Gebäudes, der Entstehungszeit oder dem historischen Wert sind.“³⁵

Auf die Frage, was eine Kirche als Gebäude auszeichnet, antworten in der Studie zu touristischen Kirchen in Niedersachsen zwar 29 % der befragten Besucher „Ort des Gottesdienstes“, doch gaben weitaus mehr Personen architektonische Elemente an (35 % „die sakrale Bauform“, 19 % „Kirchturm und Glocken“, 17 % „die Lage im Zentrum des Orts“).³⁶ Die religiöse Bedeutung eines Kirchengebäudes lässt sich auch gut über die Frage nach dem Motiv der Erhaltung abfragen: Eine Besucherbefragung zu Kirchen am Elberadweg kommt zu dem Ergebnis, dass der Erhalt des Gebäudes für künftige Generationen mehrheitlich kulturell begründet wird („Kulturerbe“

³² Siehe KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 309. – Die im Folgenden in direkter Zitation angegebenen Antwortmöglichkeiten sind den je in den Fußnoten angegebenen Studien entnommen.

³³ Siehe KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 367.

³⁴ Siehe HERRMANN/KRÓLIKOWSKA/KOWALEWSKI, *Gotteshäuser und keine Museen* (2008), 331. Ähnlich hoch fallen die religiösen Werte in Kaliningrad aus. Zwischen 72,6 und 85,4 % der Befragten assoziieren den Sakralbau mit „Gott und dem christlichen Glauben“. Siehe DANNOWSKI, *Der Dom von Königsberg* (2008), 336.

³⁵ HERRMANN/KRÓLIKOWSKA/KOWALEWSKI, *Gotteshäuser und keine Museen* (2008), 332.

³⁶ Siehe HOBURG, *Kirchenbesucher* (2011), 8. Auf die Frage, was Touristen in der Stadt Naumburg (unabhängig von einem Kirchenbesuch) mit dem Dom der Stadt assoziieren, werden ‚Glaube‘ und ‚Religion‘ in nur 59 von 1 564 Nennungen angeführt. Vgl. HANS, *Das Image des Naumburger Doms* (2013), 165.

66,3 %) und nicht religiös.³⁷ So waren religiöse Motive im Zusammenhang des Wiederaufbaus der Dresdner Frauenkirche (z. B. als Spendenmotiv) mit 7 % äußerst schwach ausgeprägt.³⁸

Bei Untersuchungen zu Kirchenbauvereinen in Ostdeutschland und deren Veranstaltungsangeboten (wie Erntedankfeste, Weihnachts- und Ostermärkte, Tage des offenen Denkmals)³⁹ machen Berger und Mitarbeiter Formen „hybrider Religiosität“⁴⁰ ausfindig. Sie kommen zu dem Ergebnis: „Versteht man Religion mit Luckmann als eine Auseinandersetzung mit den großen Transzendenz, erfolgt hier durch den Religionsverzicht nicht etwa eine Reduktion der großen Transzendenz auf eine mittlere Transzendenz; vielmehr mündet die Hypostasierung von Geschichte bzw. Kulturerbe in eine Melange aus mittlerer und großer Transzendenz.“⁴¹

Eine herausgehobene Rolle nimmt ‚Ruhe‘ bzw. ‚Stille‘ im Zusammenhang mit Kirchenbauten ein. Dieses Merkmal gehört zu den wenigen, die fast ausnahmslos in allen Untersuchungen vorkommen. In qualitativen Befragungen kommen Gesprächsteilnehmer oft von selbst darauf zu sprechen, bei vorgegebenen Antwortmöglichkeiten erzielt diese Dimension hohe Zustimmungswerte.⁴² Es scheint fast, als ob ‚Stille‘ ein inhaltlicher Bedeutungsaspekt wäre, wenngleich sie selbstverständlich einen starken Erfahrungsbezug aufweist. Un-

³⁷ Siehe BEHRENS, Kirchengebäude (2014), 140. – „Dass die untersuchten Kirchen erhalten werden sollten, weil sie göttliche Symbole sind, befürwortete nur etwa jeder Zehnte in ausdrücklicher Weise.“ (Ebd., 145).

³⁸ Vgl. HÄDER/KRETZSCHMAR, Dresdner Frauenkirche (2005), 16. Dagegen erzielt die Antwortmöglichkeit „Verbundenheit mit ihrer Stadt“ 95 % der Antworten.

³⁹ Siehe ausführlich KÄCKENMEISTER/LISZKA/SCHRÖDER, Ergebnisse der quantitativen Befragung (2014), 44.

⁴⁰ BERGER U. A., Ergebnisse des Forschungsprojekts (2014), 156f.

⁴¹ BERGER U. A., Ergebnisse des Forschungsprojekts (2014), 162.

⁴² Vgl. VOASE, Visiting a Cathedral (2007), 44. – Auch in den Kommentaren zu einer qualitativen Besucherbefragung zu englischen Landkirchen rekurren 30 % auf Stille. Siehe LITTLER/FRANCIS/MARTINEAU, Country churches (2004), 57; als weitere Belege können angeführt werden KELLER, Kirchengebäude (2016), 79–83; SPI-INSTITUT, Kathedrale St. Gallen (2015), 20; GUTIC/CAIE/CLEGG, In Search of Heterotopia (2010), 755; BAUER, Gotteshäuser (2011), 150. – Eine Ausnahme stellen vermutlich Kinder dar: In der Untersuchung von Achtjährigen schätzen nur 21 % die Kirche als einen Ort, an dem man zur Ruhe kommt. Vgl. RIEGEL/KINDERMANN, Field Trips (2017), 52.

klar bleibt dabei, ob die jeweiligen Besucher Stille und Ruhe bewusst aufbauen oder ob diese Stille dem Besucher im Raum ‚gegenübertritt‘. Laut der Allensbachstudie verbinden 87 % der Bevölkerung den Kirchenraum mit „Stille“ und bei Personen, die regelmäßig Gottesdienste besuchen, sind es sogar 95 %!⁴³ Dieses Ergebnis kann durch hohe Nennzahlen von ‚Stille‘ oder ‚Ruhe‘, z. B. als Besuchsmotiv („Ort der Stille aufsuchen“⁴⁴) oder als das „Faszinierende an einer Kirche“ („Atmosphäre von Ruhe und Stille“⁴⁵) bestätigt werden. Bemerkenswert ist der Hinweis in der Diskussion von Fokusgruppen zu Kirchenumnutzungen, dass Ruhe und Stille als Eigenschaften von Kirchen angesehen werden, selbst wenn die befragten Personen überhaupt nicht dorthin gehen. Allein das Wissen darum, dass es die Möglichkeit gibt, eine bestimmte Kirche leer und in Stille vorzufinden, wird von einer Diskussionsteilnehmerin als überaus befriedigend erachtet.⁴⁶ Dabei taucht Stille u. a. in Kombination auf mit Aspekten wie die „Seele baumeln lassen“⁴⁷ oder im Sinne von Selbstbegegnung und Selbstkonfrontation⁴⁸. Gleichzeitig ist davon die Rede, dass diese Stille ein unbedingt schützenswertes Gut sei, das weder durch Touristen noch durch Umnutzungen eingeschränkt werden dürfe.⁴⁹

5.2.1.2 Religiös – rituell

Die liturgische Praxis kann als primäre Funktion eines Kirchengebäudes bezeichnet werden, wie es auch der Theologie dieser Gebäude (katholisch wie protestantisch) entspricht. Aufgrund der rückläufigen Zahlen der regelmäßigen sonntäglichen Kirchgänger (noch signifikanter ist der Rückgang der Kirchgangshäufigkeit bei Kindern und jungen Menschen) kann festgestellt werden, dass heute über das Jahr verteilt weniger Menschen Gottesdienste und folglich diese Gebäude besuchen als noch in den 1990er- oder gar 1950er-

⁴³ Siehe ALLENSBACH (2009), 10f.

⁴⁴ BEHRENS, Kirchengebäude (2014), 133; siehe auch LUKATIS/LUKATIS, Urlaub in Ostfriesland (1996), 223.

⁴⁵ HOBURG, Kirchenbesucher (2011), 8.

⁴⁶ Vgl. KELLER, Kirchengebäude (2016), 83; ähnlich KERNER, Lebensraum Kirchenraum (2008), 10.

⁴⁷ KERNER, Lebensraum Kirchenraum (2008), 11.

⁴⁸ Vgl. KELLER, Kirchengebäude (2016), 80f.

⁴⁹ Vgl. KELLER, Kirchengebäude (2016), 81.

Jahren.⁵⁰ Zu besonderen Anlässen (Hochzeiten, Taufen, Beerdigungen) lässt sich zwar ein leichter Rückgang des Kirchen- bzw. Gottesdienstbesuchs feststellen; er bleibt aber dennoch auf relativ hohem Niveau und stellt für knapp die Hälfte der Gesamtbevölkerung einen der Hauptanlässe dar, in eine Kirche zu gehen.⁵¹

Zu den rituellen Handlungen zählt auch das individuelle Gebet. In welcher Größenordnung das der Fall ist, lässt sich nur schwer bestimmen. Laut Allensbach geben 17,9 % der Gesamtbevölkerung an: „Ich gehe ab und zu einfach so in die Kirche, um nachzudenken oder zu beten“.⁵² In allen hier einbezogenen Besucherbefragungen erzielen Nutzungswerte wie ‚Beten‘ zwischen 9–20 %.⁵³ Anders scheint es bei Kapellen und Kirchen im Kontext von Kliniken zu sein: Hier gibt es Hinweise, dass die religiöse Praxis (Beten) einen höheren Stellenwert einnimmt und dagegen ästhetische bzw. kulturelle Aspekte eher in den Hintergrund treten.⁵⁴ Die Auswertung von Anliegenbüchern (1 278 Einträge) in einer englischen Kathedrale kommt zu dem Ergebnis, dass ungefähr bei einem Drittel implizit oder explizit religiöse Motive vorliegen.⁵⁵ Eine vergleichende Studie zwischen den Gebetsanliegen in Fürbittbüchern in drei britischen Kathedralen und einer Online-Gebetsplattform macht deutlich, dass die Gebetsanliegen in Kathedralen signifikant weniger ichbezogen sind, sondern in höherem Maße auch Anliegen anderer Menschen und nicht nur die eigenen aufnehmen.⁵⁶ Schließlich könnte

⁵⁰ Vgl. POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 118–124.

⁵¹ Vgl. ALLENSBACH (2009), Tab. 18a; zu der erhöhten Gottesdienstfrequenz an Weihnachten (und z. T. auch an Ostern) siehe POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 124f. – Siehe zum Zusammenhang zwischen Kasualien in einem bestimmten Kirchengebäude und Bedeutungszuschreibungen KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 357.

⁵² Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 18a.

⁵³ Ein Wert von 9,6 % findet sich bei KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 303; meist liegt dieser Wert unter 20 %. Siehe BEHRENS, *Kirchengebäude* (2014), 133; PAX-BRUDERHILFE U. A., *Religion und Tourismus* (2011), Folie 2.2; HOBURG *Kirchenbesucher* (2011), 8. – Eine geringfügig höhere Zahl findet sich bei englischen Landkirchen LITTLER/FRANCIS/MARTINEAU, *Country churches* (2004), 56.

⁵⁴ Vgl. ENGELKE, *Zwischen Sakralität und Stille* (2013), 77–84.

⁵⁵ Vgl. BURTON, *Encountering Ordinary Visitors* (2015).

⁵⁶ Vgl. AP SIÓN, *A virtual cathedral* (2016). Auch zwischen verschiedenen Kathedralen zeigen sich Unterschiede. Beispielsweise werden in der Kathedrale von

in Betracht gezogen werden, ob auch Konzertbesuche in Kirchen eine rituell-religiös Konnotation aufweisen.⁵⁷

Eine beliebte individuell-religiöse Handlung in Kirchengebäuden ist das Entzünden einer Kerze. Knapp ein Viertel der Befragten in der Studie von Behrens hat während der Reise eine oder mehrere Kerzen in einer Kirche angezündet. Dabei setzen sich die Befragten zu gleichen Teilen aus Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen zusammen.⁵⁸ Dies schlägt sich auch in den Assoziationen zu Kirchen nieder. In der Allensbach-Studie geben 79 % der Gesamtbevölkerung an, Kirchen mit „Kerzenlicht“ zu verbinden (sogar 76 % der Konfessionslosen).⁵⁹ Eine Studie aus Kanada kommt zu dem Ergebnis, dass der liturgische Raum von Personen, die nur einmal im Jahr einen Gottesdienst besuchen, als sehr viel wichtiger angesehen werde als für regelmäßige Gottesdienstteilnehmer.⁶⁰

5.2.1.3 Religiös – erfahrungsbezogen

Aus allen Befragungen geht die große Bedeutung erfahrungsbezogener und emotional-affektiver Qualitäten von Kirchengebäuden hervor.⁶¹ Das Problem der Zugänglichkeit von Religion tritt in erfah-

Lichfield, die von sehr viel mehr Touristen besucht wird, deutlich mehr Anliegen für Verstorbene oder Kranke formuliert als in der Kathedrale von Bangor. Siehe AP SIÓN, *Ministry of the Cathedral Prayer* (2015), 151. Und selbst innerhalb einer Kathedrale haben die verschiedenen Bereiche Auswirkungen auf die Art und Weise des Gebets, wie die Auswertung von Gebetsanliegenbüchern zeigte. Siehe AP SIÓN, *Creating a Place of Prayer* (2017).

⁵⁷ Vgl. ALLENSBACH (2009), 8: 25 % der Gesamtbevölkerung geben an, „gelegentlich“ Konzerte in Kirchen zu besuchen. Das steht aber nicht im Zusammenhang mit der übrigen religiösen Praxis (wie Gottesdienstbesuch, Zentralität des Glaubens). Siehe ebd., Tab. 18c.

⁵⁸ Siehe BEHRENS, *Kirchengebäude* (2014), 137; ebenso EBERTZ, *Spurwechsel* (2012); FRANCIS/MARTINEAU, *Rural Visitors* (2001), 35f. Diese Studie kann belegen, dass mehr Personen unter 40 Jahren als über 60 Jahren Kerzen anzünden, womit der altersmäßige Überhang in der religiösen Praxis nicht gegeben wäre. – Untersuchungen in der Kathedrale von St. Gallen zeigen, dass Kerzen besonders häufig in Begleitung mit Kindern angezündet werden. Siehe SPI-INSTITUT, *Kathedrale St. Gallen* (2015), 19.

⁵⁹ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 5a.

⁶⁰ Vgl. THIESSEN/MCALPINE, *Sacred Space* (2013); ähnlich KERNER, *Lebensraum Kirchenraum* (2008), 15.

⁶¹ Vgl. exemplarisch THEOS AND THE GRUBB INSTITUTE (2012); KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012); HANS, *Das Image des Naumburger Doms*

rungsbezogenen Aspekten noch stärker hervor, da es sich um einen subjektiv-innerlichen Zustand oder Vorgang im Menschen handelt, der nicht unmittelbar zugänglich ist. Erst wenn dieses innere Erleben kommuniziert oder beobachtet wird, ist mittelbar ein Zugriff darauf möglich.⁶² Bei ‚Erfahrung‘ handelt es sich um eine reflektierte Deutung und interpretierte Form des Erlebens.⁶³ Daher kann in Befragungen immer nur die Erfahrung des Erlebten eingefangen werden. Diese kann sowohl von der Außenwirkung des Kirchenbaus als auch vom Besuch im Kircheninneren stammen. Dabei ist sowohl die Art und Weise dieser Erfahrungen selbst als auch die Versprachlichung dieser Erfahrung fundamental von Vorprägungen, Vorerfahrungen, Vorwissen und von der soziokulturellen Sozialisation abhängig und wirkt wiederum zurück. All diese bieten den Befragten erlernte Sprach- und Deutungsmuster, um das Erlebte zu deuten.⁶⁴ Im Hinblick auf die Bedeutungszuschreibungen sakraler Bauten in einer säkularen Gesellschaft hat gerade die Tatsache, dass Erfahrungen von Vorprägungen abhängig sind, weitreichende Konsequenzen. So können identische Objekte von verschiedenen Individuen völlig unterschiedlich eingeschätzt werden. Körs kann z. B. in ihrer Studie nachweisen, dass das Erfahren nicht nur von den Dispositionen der Besucher abhängig ist, sondern auch vom jeweiligen Kirchenraum.⁶⁵ Wenn also im Folgenden auch von erfahrungsbezogenen und emotional-affektiven Qualitäten die Rede ist, dann unter dem Gesichts-

(2013); KÖRS/VON LÜDE, *Zwischen Gotteshaus und Touristenort* (2008); FRANCIS u. a., *Understanding Cathedral Visitors* (2008).

⁶² Vgl. PICKEL, *Religionssoziologie* (2011), 23; PICKEL/SAMMET, *Einführung in die Methoden* (2014), 27.

⁶³ Vgl. hierzu SCHÜTZ/LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt II* (1990), 191f.

⁶⁴ Vgl. KINDERMANN/RIEGEL, *Experiencing churches* (2018), 137–140. In dieser Untersuchung zeigt sich sehr deutlich, dass sich eine religiöse Sozialisation oder die Vertrautheit von Kindern mit dem Kirchenraum positiv auf das religiöse Erleben des Gebäudes auswirken.

⁶⁵ KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 413f. – Bei der Frage, was der ‚Auslöser‘ des Emotionalen im Kirchenraum sei, wird in den Studien einerseits die architektonische Gestaltung des Baus angeführt, andererseits wird die Ähnlichkeit dieser Erfahrung mit Erfahrungen außerhalb des Kirchenraums (z. B. in der Natur) benannt. Beispielsweise lautet bei Keller eine Antwort, dass ein ähnliches Gefühl der Ergriffenheit auch im Griechenlandurlaub erfahren wurde beim Anblick des in der Landschaft eingebetteten antiken Delphi. Siehe KELLER, *Kirchengebäude* (2016), 84; ebenfalls WINTER/GASSON, *Pilgrimage and Tourism* (1996).

punkt, dass dies bereits gedeutete Erfahrungen sind (und wiederum von den jeweiligen Studien interpretiert wurden). Bevor nun verschiedene Aspekte dazu differenziert werden, lässt sich festhalten:

- Kirchenräume werden als *etwas Positives* erlebt und der Besuch geht meist mit einer hohen Zufriedenheit einher.⁶⁶ Mit zunehmendem Alter steigt laut Allensbach anteilmäßig die Zuschreibung des Kirchenbesuchs als „positives Kontrasterlebnis“: Der Anteil liegt bei über 60-Jährigen am höchsten, bei 9- bis 19-Jährigen am niedrigsten.⁶⁷
- Kirchengebäude werden als „etwas Anderes“ bzw. „Besonderes“ erlebt. 48 % der Gesamtbevölkerung geben an, „man fühlt sich sofort anders, wenn man eine Kirche betritt“.⁶⁸
- Kirchengebäude weisen eine ‚Atmosphäre‘ auf. Dieser Begriff steht für ein breites Spektrum erfahrungsbezogener, ästhetischer und bauwerklich-architektonischer Aspekte, aber auch für den Unterschied, den dieser Bau im Vergleich zu anderen Gebäuden markiert.⁶⁹

⁶⁶ Vgl. BEHRENS, Kirchengebäude (2014), 137; VOASE, Visiting a Cathedral (2007), 50; DANNOWSKI, Der Dom von Königsberg (2008), 347; KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 314: Bei 78,5 % der Befragten ruft der Kirchenbesuch „positive Gefühle“ hervor, bei 9,8 % „teils positive, teils negative Gefühle“.

⁶⁷ Siehe ALLENSBACH (2009), 23; ähnlich KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 350. Diese Ergebnisse können durch Studien der Wahrnehmung von Kindern nicht bestätigt werden, wie STEINHÄUSER, Zu Weihnachten (2002), 11. – In der Studie von Riegel und Kindermann machten 89 % aller Achtjährigen positive Erfahrungen mit dem (schulbezogenen) Kirchenbesuch. Vgl. KINDERMANN/RIEGEL, Experiencing churches (2018), 144; RIEGEL/KINDERMANN, Field trips (2017), 93f. Dabei fühlen sich Kinder umso wohler, je öfter sie bestimmte Kirchen besuchen. Nur 6 % aller (mehrheitlich katholischen Schüler) geben an, negative Empfindungen und Gefühle während des Besuchs gehabt zu haben (vgl. ebd., 93–95.147). Als Gründe für ein Unwohl-Fühlen werden sowohl in der Studie von Kindermann und Riegel als auch in der von Steinhäuser bestimmte Symbole wie das Kreuz, Statuen oder die Atmosphäre angeführt. Insgesamt zeigte sich die Tendenz, dass negative Wahrnehmung meist an etwas Konkretem festgemacht werden können, wohingegen ein positiver Eindruck nicht verbalisiert werden kann. Vgl. ebd.; STEINHÄUSER, Zu Weihnachten (2002), 12.14.

⁶⁸ Siehe ALLENSBACH (2009), 17.

⁶⁹ Vgl. FRANCIS U. A., Understanding Cathedral Visitors (2008), 73. Belege dafür, dass die besondere Atmosphäre des Kirchenraums ähnlich wie bei ‚Stille‘ mit dem gesamten Gebäude verbunden wird, finden sich bei KÖRS, Bedeutung von

Religiös – erfahrungsbezogen (explizit religiös)

22 % der Befragten (Gesamtbevölkerung) geben in der Allensbachstudie an, „wenn ich in einer Kirche bin, fühle ich mich nahe bei Gott“.⁷⁰ Ein vergleichbarer Prozentsatz findet sich auch bei den Kirchenbesuchern am Elberadweg (rund 18 % der Befragten gaben als Besuchsmotiv an, „Gott nahe sein“).⁷¹ In der Studie der Pax-Bruderhilfe u. a. nennen 7,4 % als Motive für einen Kirchenbesuch im Urlaub (21 % „teilweise“) eine „Nähe des Göttlichen“.⁷² Dabei zeigt sich, dass Personen, die zumindest sporadisch Gottesdienste besuchen, weit überdurchschnittlich (43 %) Kirchen mit einer Nähe zu Gott verbinden (Bevölkerungsdurchschnitt: 21,9 %).⁷³ Diese Zustimmungswerte sind angesichts der im theologischen Kapitel herausgearbeiteten Aspekte bisweilen fragwürdig – protestantisch gar gegen die Tradition –, insofern der Besucher in einer Kirche ja systematisch-theologisch gesehen Gott nicht ‚näher‘ ist. Etwa genauso viele Personen, die sich in einer Kirche „nahe bei Gott“ fühlen, fühlen sich laut Allensbach dort auch „geborgen“ (23 %), aber fast doppelt so viele der Gesamtbevölkerung stimmen der Aussage zu: Die Kirche ist „[e]in Ort, an dem man Trost finden kann“ (40 %).⁷⁴ Auch Besucher- bzw. Anliegenbücher geben Aufschluss über die inwendige Erfahrung. 442 Einträge (von 1 278) weisen auf eine spirituelle Erfahrung des Verfassers hin (172 Ant-

Kirchenräumen (2012), 309; LITTLER/FRANCIS/MARTINEAU, *Country churches* (2004), 56.

⁷⁰ Siehe ALLENSBACH (2009), 17; ähnlich THEOS AND THE GRUBB INSTITUTE (2012), 24–29; RIEGEL/KINDERMANN, *Field trips* (2017), 95.

⁷¹ Siehe BEHRENS, *Kirchengebäude* (2014), 133.

⁷² Siehe PAX-BRUDERHILFE U. A., *Religion und Tourismus* (2011), Folie 2.3. Implizit religiöse Zuschreibungen wie „Ort zum Nachdenken“ (43,9 %), „magische Atmosphäre“ (58,8 %) oder „Abwechslung vom Alltag“ (75 %) erzielen weitaus höhere Werte.

⁷³ Dieser Prozentsatz ist bei Katholiken am stärksten ausgeprägt (35 %), am schwächsten bei Konfessionslosen (5 %); am häufigsten findet sich diese Zuschreibung (mit 43,2 %) bei Personen, die angeben, regelmäßig bis sporadisch Gottesdienste zu besuchen (vgl. ALLENSBACH [2009], Tab. 6d). Überraschenderweise führen 63 % aller Besucher der walisischen St. Davids' Kathedrale an, dass sie während ihres Besuchs die ‚göttliche Präsenz‘ spürten. Siehe WILLIAMS U. A., *Visitor experiences* (2007), 117.

⁷⁴ Siehe ALLENSBACH (2009), 17.

worten nehmen Bezug auf den Frieden und die Ruhe; 120 davon geben Bezüge zum Gebet an).⁷⁵

Dass die Zuschreibungen religiöser Gehalte auch indirekte Hinweise auf die säkulare Situation Europas sind, macht die Studie von Jackson und Hudman zu Kathedralen deutlich (Westminster Abbey und St. Paul's/London, Salisbury, Canterbury, York). Kathedralbesucher aus Afrika, Asien oder Lateinamerika stufen im Unterschied zu Europäern die religiösen Dimensionen (besonders religiöse Gefühle) signifikant höher ein als Besucher aus Europa.⁷⁶

Religiös – erfahrungsbezogen (implizit religiös)

Erfahrungen/Emotionen aus dem implizit religiösen Spektrum werden sehr häufig genannt: In qualitativen Erhebungen tauchen Aspekte auf wie „Zufluchtsort“ oder „Heilung von einem Problem“.⁷⁷ Auf die Frage, was sie mit einem Kirchengebäude assoziieren, nannten – wie schon angeführt – 87 % der Befragten „Stille“, 79 % „Kerzenlicht“, 76 % „Andacht“.⁷⁸ In der Unterscheidung zwischen Personen, die nach eigenen Angaben regelmäßig oder sporadisch Gottesdienste besuchen, und solchen, die das kaum oder überhaupt nicht tun, zeigen sich signifikante Unterschiede: Aspekte wie „Gemeinschaft“, „Geborgenheit“ oder „Andacht“ werden weit überdurchschnittlich von Gottesdienstbesuchern genannt.⁷⁹ Aus der Besucherbefragung zu backsteingotischen Kirchen wird der Zusammenhang zwischen der visuellen Wahrnehmung des Gebäudes und den emotionalen Erfahrungen deutlich (u. a. „Gefühl der Erhabenheit“, „Gefühl der Geborgenheit“, „Wie klein und nichtig der Mensch ist“).⁸⁰ In vielen Studien aus Besucherperspektive werden Empfindungen wie „Wärme“, „Hoffnung“ oder „Dankbarkeit“ genannt.⁸¹ Nach Allensbach verbinden 27 % der Gesamtbevölkerung Kirchen mit „mystischer Atmosphäre“, 25 % mit einer „Aura des

⁷⁵ Siehe BURTON, *Encountering Ordinary Visitors* (2015), 162–166; siehe auch die Hinweise zu Anliegenbüchern aus dem Grossmünster Zürich bei SIGRIST, *Kirchen Diakonie Raum* (2014), 72–75.

⁷⁶ Vgl. JACKSON/HUDMAN, *Pilgrimage Tourism* (1995), 44.

⁷⁷ Siehe KELLER, *Kirchengebäude* (2016), 79.

⁷⁸ Siehe ALLENSBACH (2009), 10.

⁷⁹ Siehe ALLENSBACH (2009), 10.

⁸⁰ Siehe KÖRS/VON LÜDE, *Zwischen Gotteshaus und Touristenort* (2008), 303.

⁸¹ Siehe KÖRS/VON LÜDE, *Zwischen Gotteshaus und Touristenort* (2008), 309.

Geheimnisvollen“ und 44 % sagen, „Musik in Kirchen zu hören, ist ein besonders schönes Erlebnis“.⁸² Weitere Gefühle und Assoziationen, die bei einem Kirchenbesuch genannt werden, sind Erinnerungen in Zusammenhang mit Verstorbenen⁸³ oder die Assoziation von „Tod“⁸⁴, was vielleicht indirekt auf die Besuchsanlässe verweist. Zugleich sind religiös konnotierte Kindheitserinnerungen vielfach nachweisbar.⁸⁵ In Anliegenbüchern tauchen viele implizit religiöse Gehalte auf, die als eine Selbstreflexion des eigenen Lebens bezeichnet werden könnten.⁸⁶

Richard Voase kann in einer qualitativen Untersuchung bestätigen, dass das romantisch-emotionale Erleben eine entscheidende Relevanz für Besucher englischer Kathedralen ausmacht und dieses Erleben zur Besuchszufriedenheit beiträgt.⁸⁷ Als unzufriedene Besucher einer Kirche konnten so überwiegend diejenigen ermittelt werden, die das Gebäude emotionslos, d. h. rein kognitiv, aufsuchen. Mit einem Kirchenbesuch sind – so Voase – bestimmte Erwartungen verknüpft, die erfüllt werden müssen, damit es ein zufriedenstellender Besuch sei. Dabei beginnen diese Emotionen bzw. emotionalen Verknüpfungen nicht erst in der Kirche, sondern schon vorher, wenn man sich über den bevorstehenden Besuch Gedanken macht.⁸⁸

Ein möglicher religiöser Mehrwert eines Kirchenbesuches

Das sich auch hier abzeichnende Ergebnis, dass die meisten Besucher lediglich aus kulturellen, historischen oder touristischen (d. h. hier religionsfreien Gründen) einen Sakralbau besuchen, wollten

⁸² Siehe ALLENSBACH (2009), 17; ähnlich FRANCIS/MARTINEAU, *Rural Visitors* (2001).

⁸³ Siehe KÖRS/VON LÜDE, *Zwischen Gotteshaus und Touristenort* (2008), 308.

⁸⁴ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 5a; – Ap Siôn konnte am Beispiel der Kathedrale von Lichfield nachweisen, dass die Gebetsanliegen darin sehr viel häufiger mit dem Thema ‚Tod‘, ‚Trauer‘ zusammenhängen als Online-Gebetsanliegen. Vgl. hierzu AP SIÔN, *Prayer Requests in an English Cathedral* (2015), 185.

⁸⁵ Vgl. etwa KÖRS/VON LÜDE, *Zwischen Gotteshaus und Touristenort* (2008), 308; ALLENSBACH (2009), 13: „Die Kirche aus meiner Kindheit war unsere alte Kirche. Sie hatte für mich etwas Einmaliges, etwas Heiliges.“

⁸⁶ Vgl. AP SIÔN, *A virtual cathedral* (2016); AP SIÔN, *Ministry of the Cathedral Prayer* (2015), 151; AP SIÔN, *Creating a Place of Prayer* (2017); SIGRIST, *Kirchen Diakonie Raum* (2014), 74.

⁸⁷ Vgl. VOASE, *Visiting a Cathedral* (2007), 50.

⁸⁸ Vgl. VOASE, *Visiting a Cathedral* (2007), 50.

einige britische Autoren aus dem Bereich der touristischen Forschung nicht unhinterfragt hinnehmen. Gutic und Mitarbeiter belegen für Chichester Cathedral, dass 7–13 % der Personen, die vor dem Besuch der Kathedrale eine rein touristische Besuchsmotivation angegeben haben, hinterher ein spirituelles Erleben („a sense of spirituality“) benennen, das sich während des Besuchs einstellte.⁸⁹ Darin eingeschlossen sind alle implizit oder explizit religiösen Gehalte. Insgesamt zeigen die Ergebnisse von Gutic und Mitarbeiter, dass bei gut einem Viertel aller Besucher spirituell-religiöse Gründe im Spiel sind⁹⁰ und zudem auch der Wortschatz zur Beschreibung des Kathedralbesuchs eine in hohem Maße emotionale und spirituelle Prägung aufweist.⁹¹ Auch wenn die These, – wie sie etwa Myra Shackley angeführt hat – dass eine unbewusste bzw. versteckte Hauptmotivation der meisten Besucher in einer spirituell-heterotopischen Erfahrung zu suchen sei,⁹² empirisch nicht verifiziert werden kann, lässt sich ein religiöser Mehrwert („ein Quantum Spiritualität“⁹³) eines Kirchengebäudes und Kirchenbesuchs, der so in anderen Gebäuden nicht erfahrbar ist, belegen. Nachweislich gehört ein emotionales Erleben insgesamt zu den am häufigsten genannten religiösen Zuschreibungen von Kirchengebäuden sowohl bei religiösen als auch bei konfessionslosen Menschen. Dabei muss auch anerkannt werden, dass in einem Sakralbau mindestens die Möglichkeit zu einer Erfahrung gegeben ist: „Dabei haben Kirchen, insbesondere auch von innen erlebt und wahrgenommen, eine spezifische Qualität als Emotionsraum, der in hohem Maße im Stande ist, Gefühle anzuregen, und dies selbst bei Touristen, die das Gebäude zum ersten Mal betreten.“⁹⁴ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen Emyr Williams und Mitarbeiter: „It may well be the case in today’s secular

⁸⁹ Siehe GUTIC/CAIE/CLEGG, *In Search of Heterotopia* (2010), 756. So das Ergebnis von 350 Befragten in der Kathedrale von Chichester (Fragebogen ohne vorgegebene Antwortmöglichkeiten).

⁹⁰ Siehe GUTIC/CAIE/CLEGG, *In Search of Heterotopia* (2010), 758. Sie folgern daraus, dass Kathedralen mit dem Slogan beworben werden sollten: „Visiting a cathedral may generate powerful emotions“ (ebd., 759).

⁹¹ Siehe GUTIC/CAIE/CLEGG, *In Search of Heterotopia* (2010), 759.

⁹² Vgl. exemplarisch SHACKLEY, *Space, sanctity* (2002), 349f.

⁹³ ISENBERG/STEINECKE, *Kirchen und Klöster* (2013), 146.

⁹⁴ KÖRS/VON LÜDE, *Zwischen Gotteshaus und Touristenort* (2008), 308; vgl. auch BEHRENS, *Kirchengebäude* (2014), 113.

society that cathedrals possess a unique opportunity to draw back the veil between the secular worldview and the worldview of transcendence, and to build bridges between contemporary spiritualities, implicit religious quests, and explicit religious traditions.“⁹⁵ Dass dieses Erleben und Erfahren in Kirchen nicht nur punktuell bedeutsam ist, sondern eine grundsätzliche und nachhaltige Relevanz haben kann, zeigt eine Umfrage unter Jugendlichen im Alter zwischen 11–18 Jahren in Großbritannien. Auf die Frage, warum sie Christen wurden, antworten 13 % der Befragten, dass der Besuch eines Kirchengebäudes mit der Konversion zusammenhängt (Mehrfachantworten möglich).⁹⁶ Das liegt zwar hinter der Relevanz der Bibellektüre als Konversionsgrund (15 %), aber gleichauf mit dem auslösenden Moment des Besuchs eines Gottesdienstes anlässlich einer Hochzeit oder eines Begräbnisses etc. (13 %).

5.2.1.4 Religiös – ethisch

Religiös-ethische Aspekte stehen nicht im Mittelpunkt der hier einbezogenen Studien. In Fragen der Umnutzung nicht mehr gottesdienstlich genutzter Kirchen gibt es aus Pietät Vorbehalte gegenüber bestimmten Umnutzungen.⁹⁷ Beispielsweise finden es 79 % der Gesamtbevölkerung in Ordnung, wenn eine ehemalige Kirche in ein Museum umgewandelt wird, 72 % halten die Umwandlung in eine Bibliothek für zulässig, 63 % die in ein Theater.⁹⁸ Allerdings geben 33,3 % der Konfessionslosen an, dass Kirchen als ebensolche zu erhalten seien (Kath. 56,3 %, Prot. 49,4 %).⁹⁹

⁹⁵ WILLIAMS U. A., *Visitor experiences* (2007), 122. – Auch bei einem Ashram in Südindien konnte empirisch nachgewiesen werden, dass die meisten Besucher aus touristischen Motiven kamen, der Besuch dann allerdings oft mit spirituellen Erfahrungen einherging. Vgl. SHARPLEY/SUNDARAM, *A Sacred Journey* (2005).

⁹⁶ Siehe HOPE – PERCEPTIONS OF JESUS RESEARCH (2018), 175 (Frage Nr. 32): „When you think about the reasons you became a Christian which two or three of the following, if any, were most important for you?“

⁹⁷ Vgl. ALLENSBACH (2009), Tab. 17a–d; KELLER, *Kirchengebäude* (2016); BAUER, *Gotteshäuser* (2011).

⁹⁸ Vgl. ALLENSBACH (2009), 50.

⁹⁹ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 13.

5.2.1.5 Religiös – institutionell

Ein vielschichtiges Bild ergibt sich auch im Hinblick auf religiös-institutionelle Aspekte: Laut Allensbach assoziieren 76 % der Personen, die Gottesdienste besuchen, Kirchen mit „Gemeinschaft“ und sogar 27 % derjenigen, die angeben „nie Gottesdienste zu besuchen“.¹⁰⁰ Anders in der Besucherbefragung in gotischen Backsteinkirchen im Ostseeraum: Die Studie macht deutlich, dass diese Kirchengebäude nur von einer Minderheit mit der liturgischen Nutzung oder der konkreten Gemeinde (19,1 %) verbunden werden.¹⁰¹ Eher wird das Gebäude mit der Institution Kirche in Zusammenhang gebracht (33 %), kaum jedoch mit den „Fehlern der Institution Kirche“.¹⁰² In der Fortführung der Studie zu backsteingotischen Kirchen auf der polnischen Seite werden hingegen sehr hohe Ergebnisse für den konkreten Pfarrer und die Gemeinde erzielt,¹⁰³ was die dortigen religiösen Verhältnisse spiegelt. In den (qualitativen) Diskussionen von Fokusgruppen zu Kirchenumnutzungen kommen dagegen die Kirchengemeinden als Akteure oder Adressaten selten bis gar nicht vor. Vielmehr stehen subjektive Formen der Nutzung (v. a. ein individuelles Erleben, persönliche Besinnung und Andacht) im Mittelpunkt.¹⁰⁴ Das entspricht auch den Ergebnissen einer Befragung unter evangelisch Getauften: „Die Bindung an das Kirchengebäude ist oft größer als an Hauptamtliche oder an die Gemeinde“¹⁰⁵. Besucherbefragungen in zwei australischen Kirchen deuten darauf hin, dass die konkrete Gemeinde mit ihrem liturgischen Leben einen Beitrag leistet zur ‚Atmosphäre‘ des Gebäudes und touristische Besucher dies auch wahrnehmen.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 5a.

¹⁰¹ Siehe KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 309; BEHRENS, Kirchengebäude (2014), 133: Hier zeigt sich, dass das Besuchsmotiv „über Gemeindeleben informieren“ im Durchschnitt unter 10 % liegt.

¹⁰² Siehe KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 312.

¹⁰³ Vgl. HERRMANN/KRÓLIKOWSKA/KOWALEWSKI, Gotteshäuser und keine Museen (2008), 332.

¹⁰⁴ Vgl. KELLER, Kirchengebäude (2016), 95f.

¹⁰⁵ KERNER, Lebensraum Kirchenraum (2008), 15.

¹⁰⁶ Vgl. GRIFFITH, Those who come to pray (2011), 69.

5.2.2 Weitere Bedeutungen

Bei der Untersuchung religiöser Bedeutungsgehalte von Kirchengebäuden tauchen weitere Bedeutungen auf, die sich nicht unter den definierten Religionsbegriff (Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz) einordnen lassen. Dabei wird wiederum das Abgrenzungsproblem des Religiösen zu anderen sozialen Phänomenen deutlich,¹⁰⁷ welches sich beim Forschungsgegenstand Sakralbau durch die starke kulturelle Verankerung als äußerst ausgeprägt erweist. Diese weiteren Bedeutungsaspekte im Zusammenhang von Kirchengebäuden sind nach Berger und Mitarbeiter immer „religiös imprägniert“¹⁰⁸ und nie völlig religionsfrei. Dahinter steht die Einsicht, dass es schwer zu beurteilen ist, inwieweit z. B. eine Bedeutungszuschreibung wie ‚Stadtansicht‘ nicht auch religiös motiviert sein kann. Als nichtreligiöse bzw. weitere Bedeutungsaspekte werden im Folgenden – gemäß der Religionsdefinition – all jene Aspekte bezeichnet, die keinen Transzendenzbezug aufweisen. Alle Befunde deuten darauf hin, dass diese weiteren Dimensionen weitaus höhere Zustimmungswerte erzielen als die rein religiösen.¹⁰⁹ Im Folgenden werden alle nichtreligiösen Bedeutungen in sechs Kategorien systematisiert.¹¹⁰

5.2.2.1 Raumbildliche Bedeutungen

Laut Allensbach erachten 35,8 % der Gesamtbevölkerung Kirchengebäude als bedeutsame und prägende Merkmale der eigenen Stadt bzw. der eigenen Region. Doch erzielt die Vergleichsgruppe, d. h.

¹⁰⁷ Vgl. PICKEL, Religionssoziologie (2011), 23.

¹⁰⁸ BERGER U. A., Ergebnisse des Forschungsprojekts (2014), 156. Wie das Beispiel der Kirchenbauvereine in Ostdeutschland zeigt, lässt sich Kultur als „die motivationale Klammer“ (ebd.) bestimmen, die Kirchenmitglieder und Konfessionslose zum Erhalt dieser Gebäude bewegt.

¹⁰⁹ Vgl. exemplarisch BEHRENS, Kirchengebäude (2014), 139f. – In Untersuchungen zu den Motiven zum Wiederaufbau der Dresdner Frauenkirche waren diese weiteren Aspekte um ein Vielfaches häufiger genannt als religiöse Aspekte. Vgl. KRETZSCHMAR, Strahlkraft einer Kirche (2005); HÄDER/KRETZSCHMAR, Dresdner Frauenkirche (2005).

¹¹⁰ Diese Kategorien sollen hier empirisch fundiert werden, obgleich einige dieser Bedeutungsdimensionen in ähnlicher Form bereits in der Literatur angeführt und diskutiert werden, wie etwa bei FISCH, Umnutzung (2008).

Aspekte, die die Natur beinhalten, sehr viel höhere Zustimmungswerte („viele Bäume“, „Grünanlagen“, „ein See/ein Fluss“). Fast als genauso prägend wie Kirchen werden „Straßencafés/Biergärten“ (35,2 %) sowie „schöner Marktplatz/schöne Plätze“ (35,0 %) angesehen.¹¹¹ Kirchenbesucher von backsteingotischen Kirchen wurden befragt, was im Falle der Nichtexistenz der Kirchengebäude wäre. Es würden sich – insbesondere aufgrund der visuellen Veränderung im Stadtbild – 78,3 % der Befragten den Wiederaufbau wünschen (in den untersuchten Kirchen in Polen hingegen deutlich mehr: in St. Marien in Danzig sogar 98,1 %, in St. Jakobi 92,5 %, im Durchschnitt 84,2 %).¹¹² Den prägenden Einfluss auf das Ortsbild zeigen auch die Ergebnisse weiterer Studien¹¹³ sowie die qualitativen Studien zu Kirchenbauvereinen in Ostdeutschland: die Kirche bilde den „Dorfmittelpunkt“, das „Wahrzeichen“, sie sei ein „ortstypischer Bestandteil“, ein „Stück der Dorffidentität“ und die „Möglichkeit der gemeinsamen Identifikation“.¹¹⁴

5.2.2.2 Historische Bedeutungen

Historische Bedeutungszuschreibungen besitzen eine Form von rationaler Einsehbarkeit, da Kirchen zu den ältesten Gebäuden in deutschen Städten zählen, rund 89 % der Kirchen und Kapellen in Deutschland denkmalgeschützt sind und rund die Hälfte der in die UNESCO-Weltkulturerbe aufgenommenen Kulturdenkmäler in Europa Kirchen ausmachen.¹¹⁵ Folglich wird dieser Dimension in allen Studien eine hohe Bedeutung beigemessen.¹¹⁶ In der Allensbachstudie gaben 45,6 % (Gesamtbevölkerung) an: „[F]ür mich sind Kir-

¹¹¹ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 1a.b.

¹¹² Siehe KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 313; HERRMANN/KRÓLIKOWSKA/KOWALEWSKI, Gotteshäuser und keine Museen (2008), 332.

¹¹³ Vgl. BEHRENS, Kirchengebäude (2014), 141; KÖRS/VON LÜDE, Zwischen Gotteshaus und Touristenort (2008), 304; STEINHÄUSER, Zu Weihnachten (2002), 9.16.

¹¹⁴ Siehe NEUGEBAUER, Wiederherstellung der symbolischen Mitte (2009), 63f.

¹¹⁵ Vgl. ETIENNE, Kirchen (2010), 723.

¹¹⁶ Vgl. exemplarisch BEHRENS, Kirchengebäude (2014), 133; HOBURG, Kirchenbesucher (2011), 9; KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 334f. – In den Kommentaren anlässlich einer Befragung zu englischen Landkirchen machten Bezüge zur Geschichte rund 34 % aller freien Antwortmöglichkeiten aus. Vgl. LITTLER/FRANCIS/MARTINEAU, Country churches (2004), 56.

chen als historische Bauwerke interessant¹¹⁷. Diese historische Dimension wäre bei jeder einzelnen Kirche noch einmal zu spezifizieren, da jede Kirche im Zusammenhang mit ihrer je eigenen Ortsgeschichte steht und viele Kirchen einzelne herausragende Kunstwerke aufweisen (z. B. Grabmäler historischer Personen, Werke herausragender Künstler).¹¹⁸ In Deutschland steht die historische Bedeutung sehr oft in Zusammenhang mit den Zerstörungen im Zweiten Weltkrieg und dem anschließenden Wiederaufbau.¹¹⁹ Diese historische Perspektive kann aber noch einmal erweitert werden: 50 % der Besucher der gotischen Backsteinkirchen (die zudem UNESCO-Weltkulturerbestätten sind) geben an, dass diese Gebäude die Kontinuität der Menschheitsgeschichte symbolisieren („das menschliche Leben und die Generationen, die vor uns gelebt haben“), aber ebenso zu 39 % „die Zukunft und was da kommen mag“.¹²⁰ Historische Bedeutungen gehören auch bei den Kirchenbau(förder)vereinen in Ostdeutschland zu den zentralen Motiven für das Engagement.¹²¹ Zugleich variiert die kulturelle Bedeutung bzw. Gewichtung, wie das Beispiel gotischer Backsteinkirchen im Ostseegebiet deutlich macht: In Wismar ist die Kirche eines der wenigen historischen Gebäude der Stadt, so dass die historische Dimension sehr viel höher eingestuft wird als in Lübeck oder Stralsund, wo ringsum noch viele weitere historische Bauten vorhanden sind.¹²² Schließlich konnte noch eine historische Erfahrungsqualität ausfindig gemacht werden im Sinne einer Faszination und Verbundenheit mit jenen, die die Kathedrale erbaut haben.¹²³

¹¹⁷ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 6c.

¹¹⁸ Vgl. z. B. die Attraktivität des Grabs von Thomas Beckett in Canterbury (VOASE, *Visiting a Cathedral* [2007], 44) oder der Silbermann-Orgel in der Dresdner Kathedrale (BEHRENS, *Kirchengebäude* [2014], 132).

¹¹⁹ Vgl. KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 311; KRETZSCHMAR/HÄNDER, *Die Religion der Dresdner Frauenkirche* (2005).

¹²⁰ Siehe KÖRS/VON LÜDE, *Zwischen Gotteshaus und Touristenort* (2008), 303.

¹²¹ Vgl. NEUGEBAUER, *Wiederherstellung der symbolischen Mitte* (2009), 64.

¹²² Vgl. KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 335.

¹²³ Vgl. VOASE, *Visiting a Cathedral* (2007), 50f.; nach dem Besuch der Kathedrale zeigte sich bei vielen Besuchern ein Gefühl der Leere, was Voase darauf zurückführt, dass diese den Bau vorwiegend als Stück Historie aufgefasst hätten, ohne eine menschliche Verbindung herzustellen.

5.2.2.3 Sozial-öffentliche Bedeutungen

Im Jahr 2017 formulierte der zu diesem Zeitpunkt amtierende deutsche Innenminister zehn Thesen einer ‚Leitkultur‘. Die darin benannte christliche Prägung Deutschlands wird u. a. folgendermaßen begründet: „Kirchliche Feiertage prägen den Rhythmus unserer Jahre. Kirchtürme prägen unsere Landschaft“¹²⁴. Diese Einschätzungen gehen noch einmal über die reine Bedeutung für die Stadtsilhouette hinaus und überschreiten auch historische Bedeutungen (vgl. *Abb. 9*). In einer europaweiten Studie im Auftrag von FRH-Europe (2014) werden religiöse Bauwerke in ihrer Bedeutung als kulturelles Erbe auf Rang vier nach „Museen“, „Naturdenkmälern“ und „Tradition und Lebensweise“ platziert. Die Zustimmungswerte in Deutschland liegen mit 73 % unter dem europäischen Durchschnitt (79 %).¹²⁵ Bemerkenswert ist die Auffassung Frankreichs, wo die Zustimmung mit 89 % jeweils höher ausfällt als im europäischen Durchschnitt. Kathedralen scheinen in Frankreich – aber auch in England – eine gesamt-kulturelle Bedeutung zu besitzen, weil sie gewissermaßen Aushängeschilder der gesamten Nation sind („national heritage“).¹²⁶ Ein Beispiel, das in diese Richtung geht, ist der Neubau der Kathedrale im Pariser Vorort Évry (1995). Dieser Neubau sollte nicht nur Bischofssitz sein, sondern auch „dem gesichtslosen Evry ein urbanes Antlitz, eine Mitte geben“¹²⁷. Von außen ist der Zylinderbau aller-

¹²⁴ DE MAIZIÈRE, *Leitkultur* (2017).

¹²⁵ Siehe FRH-EUROPE (2014), 15 (die Frage lautete „Do you personally think that preserving and protecting churches and other religious buildings is crucial for your community’s current and future life?“).

¹²⁶ Siehe FRH-EUROPE (2014), 15; ähnlich THEOS AND THE GRUBB INSTITUTE (2012), 37: Dem Satz „cathedrals are unimportant for cities in England today“ stimmten nur 14 % aller Befragten zu, der Rest verneinte die Aussage. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass diese Dimension auch in Deutschland im 19. Jh. stark ausgeprägt war und z. B. der Aufbau des Kölner Doms als Nationaldenkmal vermarktet wurde.

¹²⁷ KÖNIGER, Mario Bottas Kathedralneubau in Evry (1995), 357. Evry ist ein „undramatisches Schulbeispiel für mißlungenen Städtebau. [...] Dank reichlich vorhandener Parkhäuser muß sich niemand zu Fuß von seinem maximal sechsstöckigen Mehrfamilienhaus in die alles beherrschenden Shopping Malls und Bürokomplexe aus pseudo-postmodernen Fertigteilen aufmachen. Eine Stadt ohne Zentrum, ohne Seele also“ (ebd.). Das rasante Anwachsen der Stadt im 20. Jh. veranlasste die katholische Kirche, ein neues Bistum Evry zu gründen. Nicht allein der Kathedralbau sollte eine ‚Mitte‘ schaffen, sondern auch ringsum

dings nur durch ein kleines Kreuz als Kirche zu erkennen. Daraus ließe sich ableiten, dass die Kathedrale zwar in ihrer integrativ-sozialen Funktion wertgeschätzt wird, doch das religiöse Moment dabei nicht zu explizit sein sollte. Insgesamt können zwei Ausprägungen des Sozial-Öffentlichen ausgemacht werden – einmal eine in die Vergangenheit zurückreichende Tiefenschicht (im Sinne von ‚Erbe‘) und einmal eine im Sinne des heutigen Zusammenlebens. Auf die Frage, was einen Ort „besonders lebenswert“ macht, belegen in der Allensbachstudie die Antwort „schöne Kirchen“ nur 22,7 % (Gesamtbevölkerung). Sehr viel wichtiger ist es „gute Einkaufsmöglichkeiten, nette Geschäfte“ zu haben, Spielplätze, andere historische Gebäude, Bäder oder Kulturangebote wie Kinos, Bars, Restaurants, Schulen oder eine gute Verkehrsanbindung.¹²⁸ Auch Aspekte wie ‚Heimat‘ können hier angeführt werden (vgl. *Abb. 9*).

Sehr gut lässt sich eine soziale Bedeutung der Kirchenbauvereine in Ostdeutschland nachweisen. Die Untersuchungen zeigen, dass das Engagement in den Kirchenbauvereinen häufig darauf zielt, die ‚symbolische Mitte‘ des jeweiligen Ortes wiederherzustellen.¹²⁹ Im Zuge der gesellschaftspolitischen Veränderungen nach dem Zusammenbruch der DDR (z. B. Schließung vieler öffentlicher Einrichtungen und Ausdünnung der Infrastruktur) gehören Kirchengebäude zu den oft einzig verbliebenen bzw. wieder neu renovierten öffentlichen Gebäuden eines Ortes. Kirchen dienen als Kristallisationspunkte des kulturellen Zusammenlebens und vermögen nach Ansicht vieler Initiatoren auch das ‚Wir-Gefühl‘ bzw. die Identität eines Ortes zu stärken.¹³⁰ Die hohe gesellschaftliche Bedeutung grün-

wurde ein Platz angelegt. „Zusammen mit der ebenfalls von Botta geplanten Randbebauung des Rathausplatzes dominiert die Kathedrale ihr Umfeld, faßt es optisch zusammen und funktioniert gleichsam als Scharnier, als Dreh- und Angelpunkt, auf den die angrenzenden Viertel – wiewohl früher entstanden – ausgerichtet erscheinen“ (ebd., 358). Auf dem Dach der kreisrunden Kathedrale wurden Linden gepflanzt. Da in Frankreich die Staatskasse nichts zum Erhalt oder Neubau von Kathedralen beisteuert, wurde der Bau ausschließlich durch Spenden finanziert. Aufgrund eines integrierten ‚Nationalen Zentrums für sakrale Kunst‘ wurde dennoch ein Zuschuss gewährt.

¹²⁸ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 2a.

¹²⁹ Vgl. NEUGEBAUER, Wiederherstellung der symbolischen Mitte (2009), 58; siehe auch KLIE/SCHEPS, Das kann doch nicht so bleiben (2010); KÄCKENMEISTER/LISKA/SCHRÖDER, Ergebnisse der quantitativen Befragung (2014).

¹³⁰ Vgl. NEUGEBAUER, Wiederherstellung der symbolischen Mitte (2009), 64. Da-



Abb. 9: Im Jahr 2017 machte die *Deutsche Stiftung Denkmalschutz* mit Plakatierungen und folgendem Schriftzug in ganz Deutschland auf sich aufmerksam: „Was wären unsere Städte und Dörfer ohne historische Gebäude? Ohne Bauwerke, die Geschichten erzählen, die typischen Eigenheiten einer Region verkörpern oder Wahrzeichen eines Ortes sind?“

det nach Körs im Wesentlichen in der Bedeutungsvarianz, so dass christliche Bedeutungsgehalte zwar im Vordergrund stehen können, ebenso aber auch bloß als Beigabe gesehen oder sogar lediglich in Kauf genommen werden.¹³¹ Die Öffentlichkeitsdimension von Kirchengebäuden lässt sich ferner über die Frage der Legitimität der Erhebung von Eintrittsgeldern für den Besuch abfragen. Eintrittsgelder werden auch mit der Begründung abgelehnt, dass eine Kirche „ein öffentlich zugängliches Gebäude sein sollte“¹³². Ein relativ eindeutiges Ergebnis ist, dass dies mehrheitlich sowohl von religiösen als auch von konfessionslosen Personen ausgesagt wird.¹³³

bei muss darauf hingewiesen werden, dass viele dieser Kirchenbauvereine – so die Ergebnisse der Untersuchungen – in den 1990er-Jahren von Westdeutschen initiiert worden sind und so z. T. anfangs nicht als Ausdruck der jeweiligen Gemeinde bzw. lokalen Zivilgesellschaft angesehen wurden. Zudem schwankt der Anteil der Kirchenmitglieder von 50 % in Mecklenburg-Vorpommern bis zu zwei Drittel in Sachsen-Anhalt. Vgl. KÄCKENMEISTER, Vergleich der Forschungsprojekte (2014), 52.

¹³¹ Vgl. KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 413.

¹³² BEHRENS, Kirchenbauten (2014), 148.

¹³³ Die empirischen Studien kommen mehrheitlich zu dem Ergebnis, dass Ein-

5.2.2.4 Biografische Bedeutungen

Voase konnte belegen, dass die Besucher von Kathedralen diese als öffentliche Orte ansehen. Befindet sich die Kathedrale jedoch am eigenen Wohnort, werde sie als ‚eigene‘ beschrieben.¹³⁴ Dies verweist bereits auf den vielfach aufgetretenen Befund, dass Menschen Kirchengebäude mit bestimmten Ereignissen oder Situationen im Leben verbinden können und dies eine zentrale Bedeutungsdimension ausmacht. 44,5 % der Gesamtbevölkerung denken nach Allensbach bei Kirche an „Kindheit“ – aber ebenso assoziieren 43,7 % Kirchengebäude mit „Tod“.¹³⁵ Bei vielen Besuchern klingen oft frühere Erinnerungen und positive Erfahrungen mit den jeweiligen Räumen nach.¹³⁶ Biografische Bedeutungen werden ebenfalls als Begründungen für das Engagement in Kirchenbaufördervereinen in Ostdeutschland angeführt.¹³⁷ Auch in einer Untersuchung von evangelischen Getauften wurde deutlich, dass es eine persönliche Bindung an den Kirchenbau gibt (wo z. B. Konfirmation, Hochzeit und die Taufe des ersten Kindes gefeiert wurden) und diese Gebäudebindung sogar stärker bewertet wird als die Bindung an eine bestimmte Amtsperson oder an die jeweilige Gemeinde.¹³⁸

trittsgelder auf verschiedenen Ebenen negative Auswirkungen auf die Wahrnehmung von Kirchengebäuden haben können. Zudem könnten mit freiwilligen Spenden ähnlich hohe Einnahmen erzielt werden. Siehe u. a. BEHRENS, Kirchenbauten (2014); FREYER/BEHRENS, Zahlungsbereitschaft (2013); für Großbritannien siehe GUTIC/CAIE, Tourism donations in sacred settings (2016); VOASE, Visiting a cathedral (2007); WILLIAMS U. A., Visitor experiences (2007); SHACKLEY, Space, Sanctity and Service (2002); SHACKLEY, Managing Sacred Sites (2001); zu einer Untersuchung in Venedig SAUNDERS, The Churches of Venice (1996); zu einer australischen Untersuchung GRIFFITHS, Those who Come to Pray (2011).

¹³⁴ Vgl. VOASE, Visiting a Cathedral (2007), 51.

¹³⁵ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 5a; AP STÍÓN Prayer Requests in an English Cathedral (2015), 185.

¹³⁶ Vgl. KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 288; SIGRIST, Kirche Diakonie Raum (2014), 85.

¹³⁷ Vgl. NEUGEBAUER, Wiederherstellung der symbolischen Mitte (2009), 64.

¹³⁸ Siehe KERNER, Lebensraum Kirchenraum (2008), 10. – Anders z. B. die Befragten einer Kirche in Danzig. Hier bringen 90,1 % die Kirche mit dem Priester in Zusammenhang. Siehe HERRMANN/KRÓLIKOWSKA/KOWALEWSKI, Gotteshäuser und keine Museen (2008), 332.

5.2.2.5 Bauwerklich-architektonisch-künstlerische Bedeutungen

Von der Mehrzahl der Befragten werden Kirchen als herausragende Bauwerke („beeindruckend“, „imposant“, „besonders“ bzw. „anders“) wahrgenommen – sowohl im Äußeren als auch im Inneren (Größe, Raumhöhe, Weite, Monumentalität).¹³⁹ Das Äußere des Bauwerks hat eine noch stärkere Bedeutung als das Innere: 90 % aller Befragten verbinden mit der jeweiligen Kirche „das Kirchengebäude und dass es ein beeindruckendes Bauwerk ist“, wobei 86 % „den Innenraum und seine besondere Atmosphäre“ hervorheben.¹⁴⁰ So sagen 48 % der Gesamtbevölkerung, dass man sich „sofort anders fühlt“, wenn man eine Kirche betritt.¹⁴¹ Oft wird das nicht weiter konkretisiert, sondern es ist einfach „der Raum an sich“¹⁴² gemeint. Zwischen diesem bauwerklich-atmosphärischen Erleben gibt es eine Verbindungslinie zum religiösen Erleben, deren Grenzen keinesfalls klar verlaufen. Wenn nach den auslösenden Momenten von Erfahrungen gefragt wird, ist hier nicht nur die Materialität des Baus anzuführen (Architektur), sondern raumsoziologisch gewendet ebenso immaterielle Ressourcen wie ‚Düfte‘, die veränderte Temperatur, Akustik oder Beleuchtung einer Kirche.¹⁴³

5.2.2.6 Bedeutungslosigkeit

Aus den hier einbezogenen Studien kann nicht das Ergebnis gefolgert werden, dass Kirchengebäude in größerem Umfang mit negativen Einstellungen bzw. Vorbehalten behaftet sind – das gilt nicht nur für Befragungen von Kirchenbesuchern,¹⁴⁴ sondern auch darüber

¹³⁹ Siehe KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 310; ALLENSBACH (2009), Tab. 9.

¹⁴⁰ Siehe KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 309.

¹⁴¹ Siehe ALLENSBACH (2009), 17.

¹⁴² HOBURG, Kirchenbesucher (2011), 8.

¹⁴³ Vgl. FRANCIS/MARTINEAU, Rural Visitors (2001); BEHRENS, Kirchengebäude (2014), 111; dabei kann ‚Duft‘ sowohl positiv als auch negativ konnotiert sein („Es roch muffig.“), siehe STEINHÄUSER, Zu Weihnachten (2002), 12.

¹⁴⁴ Das zeigt *erstens* der hohe Erhaltungswert von Kirchengebäuden (vgl. BEHRENS, Kirchengebäude [2014], 140; FRH-EUROPE [2014], 15). *Zweitens* werden Kirchengebäude kaum mit den Fehlern der Institution Kirche in Zusammenhang gebracht (vgl. KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen [2012], 312). *Drittens* werden Kirchenräume stets als etwas Positives erlebt (vgl. Kap. 5.2.1.3). Ein *vierter* Punkt ist, dass grundsätzlich hohe Bedeutungszuschreibungen vorhanden sind; diese Bauten bedeuten Menschen überhaupt ‚etwas‘.

hinaus. Allerdings mag dies auch den Studiendesigns geschuldet sein. Belegen lässt sich aber ein Desinteresse. Laut Allensbach geben 15 % der Gesamtbevölkerung an, keinerlei Affinität zu Kirchen zu haben und „noch nie gerne in Kirchen gegangen zu sein“.¹⁴⁵ Wenn 17 % aller Befragten angeben „Ich gehe eigentlich nie in Kirchen“, so entspricht dieser Prozentsatz an Nicht-Kirchenbesuchern auch den Ergebnissen anderer Studien.¹⁴⁶ Eine Form von Bedeutungslosigkeit ist es auch, wenn 27,2 % der Gesamtbevölkerung bei Kirchen an „Langeweile“ denken (Konfessionslose: 34,2 %).¹⁴⁷ Eine hohe Indifferenz zeigt sich auch in der Haltung der ostdeutschen Bevölkerung zu den Kirchenbauvereinen in Ostdeutschland.¹⁴⁸ Die ‚säkulare Gesellschaft‘ – so könnte man insgesamt folgern – ist weniger aggressiv-feindlich, sondern eher distanziert und indifferent gegenüber Kirchengebäuden eingestellt.

5.2.3 Profile

Im Hinblick auf die Fragestellung der Studie ist es aufschlussreich zu differenzieren, *wer* welche der angeführten Bedeutungen zuschreibt. Dazu werden Hinweise zum sozialen, religiösen und konfessionellen Profil der befragten Personen in den Blick genommen.

5.2.3.1 Sozialprofil

Ost-West: Wie mehrere Studien zeigen, sind im Osten Deutschlands religiöse Assoziationen (implizite wie explizite) um je einige Pro-

¹⁴⁵ Siehe ALLENSBACH (2009), 15. Dieser Anteil ist in Ost- und Westdeutschland identisch.

¹⁴⁶ Siehe ALLENSBACH (2009), 9; 85 % der britischen Bevölkerung geben an, in den letzten zwölf Monaten eine Kirche besucht zu haben (mit völlig unterschiedlichen Besuchsmotiven). Siehe *Audiences for Sacred Places in the Regions of England. Churches Tourism Association*, London (Unpublished report *Aspire* 2007), zit. nach: GUTIC/CAIE/CLEGG, *In Search of Heterotopia* (2010), 750. – Eine ähnliche Größenordnung der Befragten in den backsteingotischen Kirchen geben an, dass ihnen nichts fehlen würde, wenn die Kirche nicht mehr da wäre. Siehe KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 313; vgl. dazu den signifikant geringeren Anteil HERRMANN/KRÓLIKOWSKA/KOWALEWSKI, *Gotteshäuser und keine Museen* (2008), 332.

¹⁴⁷ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 5a.

¹⁴⁸ Vgl. KÄCKENMEISTER/LISKA/SCHRÖDER, *Ergebnisse der quantitativen Befragung* (2014), 45.

zeitpunkte weniger stark vertreten,¹⁴⁹ was darauf zurückzuführen ist, dass in Ostdeutschland mehr Konfessionslose leben als im Westen. Daher ist es wenig erstaunlich, dass laut Allensbach nur 29,6 % aller Ostdeutschen meinen, dass Kirchen ein „Symbol dafür seien, dass Deutschland ein christlich geprägtes Land“ ist (Westdeutsche dagegen 49,7 %). Dafür bejahen mehr Ostdeutsche den Satz: „Kirchen wirken auf mich wie Zeugnisse aus einer anderen Zeit“.¹⁵⁰ Auch geben 10 % weniger Ost- als Westdeutsche an, eine Lieblingskirche zu haben.¹⁵¹ Was die Zustimmungswerte zum Glockengeläut sowie zu Umnutzungen von Kirchen angeht, finden sich kaum signifikante Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland.¹⁵² Das Anliegen der ostdeutschen Kirchenbauvereine teilen nur 54 % der Anwohner – oft herrscht Gleichgültigkeit (37 %).¹⁵³ Dabei ist darauf hinzuweisen, dass eine Vielzahl der Initiatoren dieser Kirchenbauvereine (ursprünglich) aus Westdeutschland stammt.¹⁵⁴

Alter: In allen Studien zeigt sich bei den Bedeutungszuschreibungen eine ausgeprägte Generationengebundenheit. Ebenso wie Religiosität und Kirchlichkeit nicht gleichmäßig auf alle Altersgruppen verteilt sind,¹⁵⁵ ist das bei zahlreichen Bedeutungszuschreibungen der Fall. Zwar stimmt der Satz ‚je älter, desto größer sind die Bedeutungen von Kirchengebäuden‘ nicht bezüglich aller Bedeutungsaspekte, doch verknüpfen über 60-Jährige deutlich mehr explizit und implizit religiöse Gehalte (aber auch historische und kulturelle) mit dem Kirchengebäude als Jüngere (bes. 16- bis 29-Jährige).¹⁵⁶ Die-

¹⁴⁹ Vgl. z. B. ALLENSBACH (2009), Tab. 6b. Die religiösen Bedeutungszuschreibungen lagen in den ostdeutschen Backsteinkirchen auch in der Untersuchung von Körs um 13–18 % unter dem westdeutschen Niveau. Siehe Körs, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 367.

¹⁵⁰ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 6a.

¹⁵¹ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 7. Diese Lieblingskirche unterscheidet sich von der von Westdeutschen signifikant dadurch, dass es für 55,1 % wichtig ist, dass sie „beeindruckend, monumental“ sei und dass man sich in dieser Kirche „ganz klein fühlt“ (siehe ebd., Tab. 9a.b).

¹⁵² Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 13.

¹⁵³ Siehe KÄCKENMEISTER/LISKA/SCHRÖDER, Ergebnisse der quantitativen Befragung (2014), 45. Demgegenüber erzielen Kirchbauvereine eine höhere Zustimmung als z. B. Gutshausvereine.

¹⁵⁴ Vgl. NEUGEBAUER, Wiederherstellung der symbolischen Mitte (2009), 64.

¹⁵⁵ Vgl. PICKEL, Religionssoziologie (2011), 350.

¹⁵⁶ Siehe ALLENSBACH (2009), 5; JACKSON/HUDMAN, Pilgrimage Tourism (1995),

ser Befund wird durch die Zusammensetzung der Kirchenbesucher noch einmal erhärtet, da ein überdurchschnittlicher Teil der Besucher 60 Jahre und älter ist.¹⁵⁷

Geschlecht: Signifikante Unterschiede ergeben sich hinsichtlich des Geschlechts. Insgesamt sind sowohl religiöse als auch emotionale Assoziationen bei Männern weniger bis signifikant weniger stark ausgeprägt als bei Frauen. Dieser Befund korrespondiert mit der von Gert Pickel festgestellten Tendenz: „Frauen sind in der Regel religiöser als Männer“¹⁵⁸. Beispielsweise zählen mehr Frauen als Männer „schöne Kirchen“ zu Elementen, die ihren Ort „besonders lebenswert“ machen, und mehr Frauen als Männer denken an „Geborgenheit“, „Kindheit“, „Gemeinschaft“ – Männer hingegen assoziieren Kirchen eher mit „Langeweile“ als Frauen. Fast 10 % mehr Frauen als Männer erachten Kirchen als „Ort[e], an denen man Trost finden kann“.¹⁵⁹ Auch die Besucherschaft von Kirchen hat einen starken weiblichen Überhang.¹⁶⁰ Ausnahmen zeigen sich z. B. bei Untersuchungen zu Autobahnkirchen, die eher von Männern als von Frauen frequentiert werden,¹⁶¹ oder bei einer Studie zu Kirchen am Elberadweg¹⁶². Dafür schätzen Männer Kirchengebäude stärker in

43. Dabei wirkt sich zunehmendes Alter grundsätzlich positiv auf die Bedeutungszuschreibungen aus – und zwar nicht nur auf religiöse, sondern z. B. auch auf raumbildliche, historische oder emotionale Bedeutungen. Vgl. KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 330–348. – Je höher das Alter, desto höher fallen auch die Werte für raumbildliche Bedeutungen aus. Vgl. ALLENSBACH (2009), Tab. 1a.b.
¹⁵⁷ Siehe BEHRENS, Kirchenbauten (2014), 129; SPI-INSTITUT, Kathedrale St. Gallen (2015), 7; THEOS AND THE GRUBB INSTITUTE (2012), 14f.; HUGHES/BOND/BALLANTYNE, Designing and managing (2013); FRANCIS U. A., Understanding cathedral visitors (2008), 11; auch die Alterszusammensetzung der ostdeutschen Kirchenbauvereine zeigt, dass 75 % der Mitglieder über 50 Jahre alt sind. Vgl. KÄCKENMEISTER/LISZKA/SCHRÖDER, Ergebnisse der quantitativen Befragung (2014), 36.

¹⁵⁸ PICKEL, Religionssoziologie (2011), 350.

¹⁵⁹ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 2b.5.6.

¹⁶⁰ Vgl. ALLENSBACH (2009), 18a; KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 296; SPI-INSTITUT, Kathedrale St. Gallen (2015), 9; JACKSON/HUDMAN, Pilgrimage tourism and English cathedrals (1995), 43; FRANCIS/ANNIS/ROBBINS, The Spiritual Revolution (2015), 181; FRANCIS U. A., Understanding Cathedral Visitors (2008); FRANCIS/MARTINEAU, Rural Visitors (2001).

¹⁶¹ Vgl. EBERTZ, Spurwechsel (2012), 88.

¹⁶² Vgl. BEHRENS, Kirchengebäude (2014), 128. Bei diesen ‚Fahrradkirchen‘ war der Geschlechteranteil ausgeglichen.

den rational-kognitiven Aspekten: als „Orientierungspunkte in einer fremden Stadt“, als „Symbole dafür, dass Deutschland ein christlich geprägtes Land ist“, oder als „historische Bauwerke“. ¹⁶³ Bei Männern ist die Lieblingskirche häufiger „beeindruckend, monumental“, „ehrwürdig, erhaben“, wohingegen 12 % mehr Frauen als Männer eine „kleine Kirche“ bevorzugen, die „schlicht“ ist und „Geborgenheit vermitteln[t]“. ¹⁶⁴ Kirchenumnutzungen akzeptieren Männer häufiger als Frauen. ¹⁶⁵

Milieu/Bildung/Wohnort: Inwieweit bestimmte Milieus von Kirchen besonders angezogen werden, ist kaum erforscht. Für Besucher von Autobahnkirchen ist eine Milieuverengung (Traditionsverwurzelte, Bürgerliche Mitte, Postmaterielle) belegt. ¹⁶⁶ Allerdings sind Zusammenhänge zwischen der Besucherschaft von Kirchen und dem Bildungsniveau z. T. nachweisbar. Überproportional viele Kirchenbesucher können einen höheren Bildungsabschluss vorweisen (Abitur, Hochschulabschluss). ¹⁶⁷ Damit stehen Bedeutungszuschreibungen und Besucherschaft von Sakralbauten entgegen dem allgemeinen Trend, wonach „mit einer steigenden formalen Bildung [...] eine abnehmende Bindung an die christlichen Kirchen sowie eine sinkende

¹⁶³ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 6a; für weitere Belege, dass Männer dem Kirchenbau eine höhere historische und bauliche Bedeutung zuschreiben als Frauen siehe KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 335.341.

¹⁶⁴ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 9a.b. – Bereits bei Kindern konnten Unterschiede im Erleben und in den Bedeutungszuschreibungen zwischen Jungen und Mädchen ausgemacht werden. Vgl. RIEGEL/KINDERMANN, Field trips (2017), 96.

¹⁶⁵ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 13.

¹⁶⁶ Vgl. EBERTZ, Spurwechsel (2012), 88. Autobahnkirchen werden besonders häufig oder ausschließlich von den Milieus der „Traditionsverwurzelten“, der „Bürgerlichen Mitte“ sowie von den „Postmateriellen“ besucht. Ralf Hoburg vermutet, dass die meisten Kirchenbesucher weniger einem „hochkulturelle[n] Milieu“ zuzuordnen sind. Vgl. HOBURG, Kirchenbesucher (2011), 7. – Ein bestimmtes Milieu bzw. besonders häufige Berufsgruppen finden sich auch bei den Initiatoren von Kirchenbauvereinen in Ostdeutschland, die einen hohen Anteil pensionierter Lehrer aufweisen. Vgl. KLIE/SCHEPS, Das kann doch nicht so bleiben (2010).

¹⁶⁷ Siehe BEHRENS, Kirchenbauten (2014), 128; DANNOWSKI, Der Dom von Königsberg (2008), 346; EBERTZ, Spurwechsel (2012), 88f.; WINTER/GASSON, Pilgrimage and Tourism (1996); KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 297: 53,7 % der Befragten haben einen Hochschulabschluss, 16,7 % die Allgemeine Hochschulreife, 21,5 % einen Realschulabschluss und 7,5 % einen Hauptschulabschluss. Die jüngeren Besucher verfügen tendenziell über ein höheres Bildungsniveau als die älteren.

Religiosität festzuhalten¹⁶⁸ seien. Unterschiede zwischen Stadt und Land lassen sich aus der Allensbach-Studie gewinnen: Einwohner von Dörfern zählen Kirchengebäude um bis zu 10 % weniger zu dem, „was einen Ort lebenswert macht“, als Stadtbewohner. Je größer die Stadt ist, in der eine Person lebt, desto eher gibt diese eine Zustimmung für die Umwidmung einer Kirche.¹⁶⁹

5.2.3.2 Konfessionelles Profil

Konfessionelle Unterschiede bezüglich des Stellenwertes von Kirchen lassen sich auch demoskopisch in den Bedeutungszuschreibungen der Mitglieder in allen Studien nachweisen: So fallen etwa die Assoziationen zu Kirchengebäuden von Katholiken zu „Stille“, „Andacht“ und „Kindheit“ weitaus höher aus.¹⁷⁰ Weniger Protestanten fühlen sich „nahe bei Gott“ oder haben eine Lieblingskirche.¹⁷¹ Auch in den ‚weiteren‘ Bedeutungen liegen Katholiken deutlich vor Protestanten. Eine Ausnahme bildet die historische Dimension, die von Protestanten laut Allensbach eine höhere Zustimmung (um 11 %) erhält.¹⁷² Evangelische schreiben nach Körs dem Kirchengebäude eine höhere gemeindliche Bedeutung zu als Katholiken.¹⁷³ Erstaunlicherweise lassen sich jedoch bei den Besuchern von Kirchengebäuden keine signifikanten konfessionellen Unterschiede nachweisen. In der Zustimmung zum Satz „Ich gehe manchmal einfach so in die Kirche, um nachzudenken oder zu beten“ herrscht konfessioneller Gleichstand (je rund 23 %).¹⁷⁴ Im Unterschied dazu besuchen laut Behrens und Körs signifikant mehr Katholiken die Kirchen zur individuellen religiösen ‚Nutzung‘ als Protestanten (und natürlich Konfessionslose).¹⁷⁵ Auch der Erhaltungswert (d. h.

¹⁶⁸ PICKEL, Religionssoziologie (2011), 350.

¹⁶⁹ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 2b.13.

¹⁷⁰ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 5a; ähnlich LUKATIS/LUKATIS, Urlaub in Ostfriesland (1996).

¹⁷¹ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 6d.8.

¹⁷² Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 6c. Ähnlich ist die Einschätzung von „Kirchen [als] Symbol dafür, dass Deutschland ein christlich geprägtes Land ist“ oder als „prägendes Merkmal eines Orts“ (ebd., Tab. 1c).

¹⁷³ Vgl. KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 331.

¹⁷⁴ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 18c.

¹⁷⁵ Vgl. BEHRENS, Kirchenbauten (2014), 135; KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 337; EBERTZ, Spurwechsel (2012), 89f.

die Beurteilung der Bedeutsamkeit des Erhalts des Baus) ist bei Katholiken signifikant höher als bei Protestanten – wird aber von orthodoxen Christen noch einmal erheblich übertroffen.¹⁷⁶ Besonders deutlich werden konfessionelle (aber auch gesellschaftliche) Unterschiede beim Vergleich von Bedeutungszuschreibungen von gotischen Backsteinkirchen im Ostseegebiet zwischen Deutschland und Polen. Dabei handelt es sich um sehr ähnliche und sehr gut vergleichbare Bauten, die je in unterschiedlichen gesellschaftspolitischen und religiösen Zusammenhängen stehen: Im ‚katholischen‘ Polen werden diese Gebäude primär als Orte der religiösen Praxis wahrgenommen, im protestantisch-säkular geprägten Ostseeraum in Deutschland dagegen vorrangig unter ästhetischen oder historischen Gesichtspunkten.¹⁷⁷

5.2.3.3 Religiöses Profil

Das religiöse Profil setzt sich hier überwiegend aus den Parametern Kirchenmitgliedschaft, Frequenz des Gottesdienstbesuchs und (so weit Hinweise vorliegen) Zentralität des Glaubens zusammen, da (meist) nur diese Parameter in den bisherigen Studien abgefragt werden. Es lässt sich insgesamt die Tendenz festhalten, dass mit zunehmender Religiosität einer Person (Mitgliedschaft, Gottesdienstbesuch, Zentralität des Glaubens) sowohl die religiösen als auch teilweise die weiteren Bedeutungszuschreibungen für das Kirchengebäude umso höher ausfallen.¹⁷⁸ Z. B. erachten religiöse Menschen Kirchen eher als hervorstechendes Merkmal einer Gemeinde

¹⁷⁶ Siehe ZULEHNER, Religion österreichische Bevölkerung (2010), Frage 11: Die Frage, inwieweit es wichtig sei, „schöne Kirchen zu bauen und zu erhalten“ erachteten 49 % der Katholiken für „sehr wichtig“ oder „wichtig“, 37 % der Protestanten, aber 72 % der Orthodoxen. – Ein anderes Beispiel: Kirchenumwidmungen finden Protestanten eher in Ordnung als Katholiken (Unterschied: 10 Prozentpunkte). Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 13.

¹⁷⁷ Siehe KÖRS/VON LÜDE, Backsteingotische Kirchen in Deutschland (2008), 287.

¹⁷⁸ Das bedeutet umgekehrt selbstverständlich nicht, dass Personen, die nur unregelmäßig Gottesdienste besuchen oder konfessionslos sind, religiösen Nennungen nicht zustimmen würden – nur tut das eine geringere Anzahl. Exemplarische Belege für den Zusammenhang zwischen Religiosität und höheren Bedeutungszuschreibungen für Kirchenbauten: FRANCIS/MARTINEAU, Rural Visitors (2001); WILLIAMS/ROBBINS/ANNIS, Visitor experiences (2007), 117; SPI-INSTITUT, Kathedrale St. Gallen (2015), 8–10; KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012),

oder einer Stadt¹⁷⁹ oder als Gebäude, das einen Ort besonders „lebenswert“ macht.¹⁸⁰ Emotional-affektive Konnotationen (implizit und explizit religiös) wie „sich geborgen fühlen“ oder „nahe bei Gott fühlen“ fallen bei Konfessionslosen um 20–28 % niedriger aus als bei konfessionell Gebundenen.¹⁸¹ Dem Satz „Man fühlt sich sofort anders, wenn man eine Kirche betritt“, stimmen rund 12 % weniger Konfessionslose (32,8 %) als Kirchenmitglieder (Prot. 53,9 %, Kath. 55,5 %) zu.¹⁸² Alle Studien aus einer Besucherperspektive konnten zeigen, dass die Mehrzahl der Kirchenbesuchenden (ca. zwei Drittel) Kirchenmitglieder und dem religiösen Leben eng verbunden sind.¹⁸³ Was Hoburg für touristische Kirchen in Niedersachsen konstatiert, steht in Einklang mit den übrigen Ergebnissen: „Wer die Kirche im Alltag, am Wochentag oder zwischendurch besucht, gehört auch als Tourist eher zu einem ‚konventionellen‘ Christentum. Er/sie ist der Kirche weitgehend positiv aufgeschlossen und hat eher eine über das Normale hinausgehende Neigung zum Gottesdienstbesuch.“¹⁸⁴ Besonders ausgeprägt ist die Tendenz (je frommer eine Person ist, desto eher besucht sie ein Kirchengebäude) bei den Besuchern von Autobahnkirchen.¹⁸⁵

331.337.350.353; LUKATIS/LUKATIS, Urlaub in Ostfriesland (1996), 221; HOBURG, Kirchenbesucher (2011), 5,8; STEINHÄUSER, Zu Weihnachten (2002), 16.

¹⁷⁹ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 1c. Eine städtebauliche Bedeutung nimmt hingegen in der Studie von Körs mit einer zunehmenden Zentralität des Glaubens ab. Siehe KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 339.

¹⁸⁰ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 2d.

¹⁸¹ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 6d. – Auch bei Kindern wirkt sich eine religiöse Erziehung positiv auf implizit oder explizit religiöse Erfahrungen und das Wohlfühlen in Kirchengebäuden aus. Vgl. RIEGEL/KINDERMANN, Field trips (2017), 97; KINDERMANN/RIEGEL, Experiencing churches (2018), 144.

¹⁸² Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 6c.

¹⁸³ Wenn in der Mehrheit aller Studien aus Besucherperspektive überwiegend Kirchenmitglieder befragt wurden, muss dafür mit Körs allerdings ein Selbstselektionsmechanismus veranschlagt werden, da die Teilnahme an der Befragung ggf. durch die religiöse Orientierung motiviert sein könnte. Vgl. KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 301.

¹⁸⁴ HOBURG, Kirchenbesucher (2011), 8 [Hervorhebung erster Satz i. O.].

¹⁸⁵ Vgl. EBERTZ, Spurwechsel (2012), 96f.: „Autobahnkirchen-Besucher sind im Durchschnitt [...] religiös ‚musikalischer‘ als ihre eigenen Konfessionsgenossen. Selbst die konfessionell nicht gebundenen Autobahnkirchen-Besucher sind im Vergleich mit den Konfessionslosen insgesamt religiös gestimmter“.

Die religiöse Zusammensetzung der Mitglieder in Kirchenbauvereinen in Ostdeutschland zeigt, dass die Mehrheit konfessionell gebunden ist (Sachs.-Anh. 68,2 %; Meck.-Vorp. 56 %).¹⁸⁶ Zwar lässt eine Kirchenmitgliedschaft noch lange nicht auf eine lebendige Religiosität bzw. religiöse Motive für das Engagement schließen, dennoch deutet sie doch auf einen religiösen Hintergrund.¹⁸⁷ Wenn jeder zehnte Besucher der St. Davids Kathedrale (Wales) Aktivitäten wie Horoskop oder Aromatherapie nutzt und jeder Zwanzigste Astrologie, Kristalle, Reiki oder Geistheilung¹⁸⁸, und die Mehrheit der Personen zugleich kirchlich gebunden sind (Anglikaner), bestätigt das die von Pollack ins Feld geführte Tendenz, dass neue religiöse Formen eher bei Kirchenmitgliedern als bei Kirchennichtmitgliedern anzutreffen seien.¹⁸⁹

Zugleich sei noch an die Studie von Jackson und Hudman erinnert, wonach Kathedralbesucher aus Afrika, Asien oder Lateinamerika im Unterschied zu Europäern religiöse Dimensionen (v. a. religiöse Gefühle) signifikant höher einschätzen als historische oder architektonische Aspekte.¹⁹⁰ Angehörige anderer Religionen machen in den meisten Studien meist nur wenige Prozentpunkte der Besucher aus (Körs: 1,9 %).¹⁹¹ Für die Kathedrale von St. Gallen kann nachgewiesen werden, dass Hindus regelmäßig die Kathedrale aufsuchen und diese z. B. als „Kraftort“ ansehen.¹⁹²

5.2.3.4 Religions- bzw. Konfessionslose

Der wenig überraschende Satz, ‚je religiöser eine Person ist, desto größere Bedeutung hat für sie ein Kirchengebäude‘, gilt auch in umgekehrter Richtung: ‚Je weniger religiös eine Person ist, desto geringere Bedeutung hat für sie ein Kirchengebäude.‘ Es ist sehr viel wahrscheinlicher, dass Kirchennichtmitglieder nur eine lose Beziehung zu Sakralbauten haben. Doch ist eine gewisse Aufwei-

¹⁸⁶ Siehe KÄCKENMEISTER, Vergleich der Forschungsprojekte (2014), 50f.

¹⁸⁷ Zu den verschiedenen Motivlagen siehe NEUGEBAUER, Wiederherstellung der symbolischen Mitte (2009), 64.

¹⁸⁸ So das Ergebnis von 2 695 befragten Besuchern: FRANCIS/ANNIS/ROBBINS, *The Spiritual Revolution* (2015), 181.

¹⁸⁹ Vgl. POLLACK/ROSTA, *Religion in der Moderne* (2015), 147.

¹⁹⁰ Vgl. JACKSON/HUDMAN, *Pilgrimage Tourism* (1995), 44.

¹⁹¹ Siehe KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 299.

¹⁹² Siehe SPI-INSTITUT, *Kathedrale St. Gallen* (2015), 22.

chung dieser Regel bei Kirchen zu beobachten, die im Zusammenhang von Urlaub und Reisen frequentiert werden.¹⁹³ Je touristischer eine Kirche ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass eine konfessionslose Person (bzw. besonders eine konfessionslose Frau) diese besucht. In den hier einbezogenen Studien liegt der Anteil der Konfessionslosen jeweils im zweistelligen Bereich bis zu 34,8 %, ¹⁹⁴ was mit Befunden aus Großbritannien übereinstimmt, wonach jede fünfte Person, die sich selbst als Atheisten oder Agnostiker einstuft, angibt mindestens einmal im Jahr eine Kirche zu besuchen.¹⁹⁵ Von den 720 in der Allensbachstudie befragten religions- bzw. konfessionslosen Frauen und Männern geben 46,7 % an, Kirchengebäude anlassbezogen (z. B. zu speziellen Gottesdiensten wie Taufen, Hochzeiten, Beerdigungen) aufzusuchen (Kath. 54,8 %, Prot. 58,4 %).¹⁹⁶ „Einfach so, zum Nachdenken oder zum Beten“ gehen allerdings nur 8 % der Konfessionslosen in die Kirche (Christen 22,7 %), eher gehen Konfessionslose gelegentlich in Konzerte (19,2 %, zum Vergleich: Kath. 24,8 %, Prot. 28,7 %). Nur 33,8 % aller Konfessionslosen geben an, „Ich gehe eigentlich nie in Kirchen“.¹⁹⁷

Insgesamt zeigt sich in der Allensbachstudie, dass Konfessionslose im Vergleich zu religiös Gebundenen stets signifikant geringere Werte für religiöse Bedeutungen zuschreiben (um bis zu 25 Prozentpunkte). Beispiele dafür sind Gehalte wie „Wenn ich in einer Kirche bin, fühle ich mich nahe bei Gott“, „Wenn ich in einer Kirche bin, fühle ich mich geboren“ oder „Kirchen ziehen mich magisch an“.¹⁹⁸

¹⁹³ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 18c.

¹⁹⁴ Siehe BEHRENS, Kirchenbauten (2014), 128: 34,8 % Konfessionslose; KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 299: 15,9 % Konfessionslose; HOBURG, Kirchenbesucher (2011), 14: „Weniger religiös“ (13 %) und „Kirche und Religion lehne ich ab“ (2 %); SPI-INSTITUT, Kathedrale St. Gallen (2015), 8: weniger als 10 % Konfessionslose.

¹⁹⁵ Siehe THEOS AND THE GRUBB INSTITUTE (2012), 15f. – Daher folgern die Autoren der Studie: „Cathedrals have a broad reach appealing to the religious and the non-religious, and to everyone in between“ (ebd., 16).

¹⁹⁶ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 18c.

¹⁹⁷ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 18c; 26 % der Konfessionslosen geben an „noch nie gerne in Kirchen“ gegangen zu sein (siehe ebd., 6d).

¹⁹⁸ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 6c.d; ähnlich KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 337.

Allerdings reichen sowohl die Assoziationen zu „Stille“ als auch die zu „Kerzenlicht“ relativ nah an die von Gläubigen heran. Größere Unterschiede zeigen sich bei Inhalten wie „Gemeinschaft“ oder „Geborgenheit“, die deutlich geringer ausfallen als bei Kirchenmitgliedern. Höhere Zustimmungswerte geben Konfessionslose z. B. bei „Langeweile“ (34,2 %) an, was aber durch die Altersgruppe der 16- bis 29-Jährigen noch einmal getoppt wird (43,9 %).¹⁹⁹

Auch in den weiteren (d. h. nichtreligiösen Segmenten) messen Konfessionslose dem Kirchengebäude weniger Bedeutung bei. Das „hervorstehende Merkmal ihrer Stadt“ ist bei Konfessionslosen um 12 % weniger häufig „eine Kirche“ als bei Kirchenmitgliedern. Stattdessen nennen sie „Hochhäuser/Türme“, „viel Verkehr“ oder „ein Denkmal/Ehrenmal“.²⁰⁰ Inwieweit andere Bedeutungsdimensionen bei Konfessionslosen die geringeren religiösen Bedeutungen in größerem Ausmaß kompensieren, konnte nicht festgestellt werden. Lediglich historische Bedeutungen scheinen bei Konfessionslosen um einige Prozentpunkte stärker ausgeprägt zu sein (53,4 %) als bei Kirchenmitgliedern (Prot. 46,9 %, Kath. 35,4 %).²⁰¹ Deshalb stimmen auch weit mehr Konfessionslose dem Satz „Kirchen wirken auf mich wie Museen“ zu (Konfessionslose 45,2 %, Prot. 29,6 %, Kath. 23,4 %).²⁰² Die Antworten bei Konfessionslosen und Kirchenmitgliedern unterscheiden sich nicht etwa dadurch, dass Konfessionslose Kirchen unter negativen Vorzeichen sehen würden, sondern dadurch, dass sie überhaupt keine Angaben machen und sich überhaupt nicht positionieren.²⁰³ Beispielsweise haben Konfessionslose in höherem Maße (zu 12,1 %) „gar keine Gefühle“ im Zusammenhang mit Kirchengebäuden,²⁰⁴ was man als wachsende Gleichgültigkeit interpretieren könnte. Bejaht wird eine – wie es in der Allens-

¹⁹⁹ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 5a.

²⁰⁰ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 1.

²⁰¹ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 6c; ähnlich HOBURG, Kirchenbesucher (2011), 9. – Bei historischen Bedeutungen und der besonderen Atmosphäre lassen sich keine nennenswerten Unterschiede bei Körs ausmachen. Die Werte für die ‚städtischen Bedeutungen‘ fallen bei Konfessionslosen sogar höher aus als bei Kirchenmitgliedern. Siehe KöRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 339.

²⁰² Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 6c.

²⁰³ Vgl. exemplarisch die Einstellung zum Glockengeläut: ALLENSBACH (2009), Tab. 13.

²⁰⁴ Siehe KöRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 350. Auf die Frage nach

bachstudie heißt – „säkularisierte Form der Affinität, das Empfinden, in Kirchen auf positive Weise aus dem normalen Alltag herausgehoben zu werden“²⁰⁵.

Erstaunlich ist, dass 31 % der Konfessionslosen angeben, eine Lieblingskirche zu haben (Kirchenmitglieder 42,7 %).²⁰⁶ Signifikant mehr Konfessionslose als Katholiken erachten Kirchenumnutzungen für in Ordnung, wobei ein Drittel aller Konfessionslosen gegen Umnutzungen ist und für den Erhalt von Kirchen als Kirchen plädiert. Dabei haben Konfessionslose aber nur geringfügig weniger Hemmungen, Kirchen z. B. in ein Restaurant, eine Bar oder eine Autowerkstatt umzuwidmen.²⁰⁷ Bezieht man in diese Überlegungen mit ein, dass 18,7 % aller Konfessionslosen angeben, in der Kindheit ‚regelmäßig‘ Kirchen besucht zu haben – also vermutlich eine wie auch immer konstituierte religiöse Sozialisation erfahren haben – sind die teilweise relativ hohen religiösen Bedeutungszuschreibungen Konfessionsloser nachvollziehbar. Angesichts des signifikanten Abbruchs an religiöser Sozialisation²⁰⁸ könnte allerdings gefolgert werden, dass diese Werte ebenso signifikant sinken werden.

5.2.4 Zur Besucherschaft von Kirchengebäuden

Nachdem viele der angeführten Studien aus einer Besucherperspektive stammen, spiegelt die Besucherschaft die im religiösen Profil sowie Sozialprofil genannten Befunde wider:

- Die Mehrheit der Besucher sind nach allen gängigen Religiositätszuordnungen eher religiöse Personen.²⁰⁹ Ralf Hoburg stellt daher in

dem Erleben von Kirchengebäuden haben 76,2 % der konfessionslosen Besucher „positive Gefühle“ mit dem Kirchenraum (Kirchenmitglieder hingegen 83,5 %).²⁰⁵ ALLENSBACH (2009), 20. Auch Dimensionen wie „dort kann man zur Ruhe kommen“ sind bei Konfessionslosen jeweils signifikant niedriger ausgeprägt als bei Kirchenmitgliedern (zwischen 25 und 10 Prozentpunkte).

²⁰⁶ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 7. – Sogar 17 % der Personen, die nie in Kirchen gehen, haben eine „Lieblingskirche“. Vgl. ebd. 39.

²⁰⁷ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 16c.17d.

²⁰⁸ Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 163.

²⁰⁹ Vgl. LUKATIS/LUKATIS, Urlaub in Ostfriesland (1996); EBERTZ, Spurwechsel (2012), 95–97; KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 299f.: Auf die Frage nach dem Stellenwert des Glaubens antworten zwei Drittel mit „(sehr) wichtig“. Dies konnte bestätigt werden in HUGHES/BOND/BALLANTYNE, Designing and

- seiner Studie fest, dass „der Alltags-Kirchenbesucher trotz unterschiedlicher Motivlagen jemand sei, der der Institution Kirche weitgehend nah verbunden ist“²¹⁰ und eben nicht zu den Kirchenfernen gezählt werden könne. Dieses starke religiöse Profil bedeutet aber keineswegs, dass alle Besucher deswegen gleich religiöse Besuchsmotive verfolgen. So stimmen 30 % aller Besucher einer englischen Studie dem Satz zu: „I come here to appreciate the history and architecture of the cathedral, not for any religious/sacred experience.“²¹¹
- Es ist wahrscheinlicher, eine Frau als einen Mann in einer Kirche anzutreffen. Der Geschlechteranteil variiert signifikant um meist 9–12 %.²¹²
 - Alle Studien deuten darauf hin, dass ein Großteil der Besuchenden 60 Jahre und älter ist.
 - Alle Studien zeigen ein auffällig hohes Bildungsniveau der Befragten.
 - Bei den meisten Besuchern handelt es sich um einen „regelmäßigen Wiederholungsbesucher“²¹³, der immer wieder im Urlaub oder auf Ausflügen Kirchen besichtigt.
 - Als meistgenannte Aktivitäten während eines zumeist touristisch motivierten Aufenthalts in einer englischen Kathedrale wurden das Herumschauen („looking around“) und das Still-Dasitzen („sitting still“) angeführt.²¹⁴
 - Eine Befragung von 10- bis 16-Jährigen in Mecklenburg-Vorpommern zeigt, dass sich die Anlässe, eine Kirche aufzusuchen, bei konfessionslosen Kindern auf Gelegenheiten wie Besichtigung,

managing (2013), 213; 29 % der Befragten besuchen nie einen Gottesdienst/eine Kirche, 12 % waren in den letzten fünf Jahren nicht in der Kirche/einem Gottesdienst; 4 % gehen einmal in fünf Jahren; 27 % gehen mindestens einmal pro Jahr; 6 % gehen mindestens einmal im Monat; 18 % gehen jede Woche.

²¹⁰ HOBURG, Kirchenbesucher (2011), 4. – Die meisten Kirchenbesucher in dem von Hoburg untersuchten Setting (Gebiet der Ev. Landeskirche Hannover) gehören zu denjenigen, die der Institution Kirche sowieso positiv gewogen sind (85 % der Besuchenden). Siehe ebd., 5. Diese kirchliche Verankerung trifft noch einmal stärker auf typische Kirchenführungsbesucher zu. Vgl. HOBURG, Evaluationsstudie (2009), 140.

²¹¹ THEOS AND THE GRUBB INSTITUTE (2012), 18.

²¹² Vgl. hierzu Kap. 5.2.3.1.

²¹³ HOBURG, Kirchenbesucher (2011), 6; ähnlich EBERTZ, Spurwechsel (2012), 91; BEHRENS, Kirchenbauten (2014), 130.

²¹⁴ Siehe VOASE, Visiting a Cathedral (2007), 44.

Heilig Abend oder Konzerte konzentrieren, bei konfessionsgebundenen Kindern hingegen gleichmäßiger verteilen.²¹⁵

- Francis und Mitarbeiter analysierten die Besucherschaft von mehreren britischen Kathedralen mit der Typenlehre von C. G. Jung und verglichen diese Ergebnisse mit dem Durchschnitt der in Großbritannien lebenden Bevölkerung.²¹⁶ Das Ergebnis besagt, dass (geschlechtsunabhängig) bestimmte Persönlichkeitstypen Kirchen häufiger aufsuchen (z. B. ‚Introvertierte‘, ‚Sensoriker‘) als andere (z. B. ‚Extrovertierte‘).²¹⁷

5.2.5 Was die Bevölkerung an Kirchengebäuden schätzt

Stellt man auf Grundlage des hier zur Verfügung gestellten Materials die Frage, welche Eigenschaften bzw. welche Merkmale eine Kirche haben müsste, damit diese als möglichst positiv charakterisiert würde, lassen sich folgende Aspekte anführen: Was die konkrete Gestaltung betrifft, so besteht die einzige Übereinstimmung, dass Betonkirchen als wenig attraktiv empfunden werden, da „Beton pur“ das „Wohlfühlen“ einschränke.²¹⁸ Eher werden historische – z. T. auch noch historisierende Baustile bevorzugt.²¹⁹ Als ‚Gütekriterium‘ wird immer wieder die persönliche Ergriffenheit angeführt (dass „man spürt, dass dort viel passiert ist“²²⁰). Auch die besondere ‚Raumatmosphäre‘ wird aktuell nach Ansicht vieler Besucher durch tourismusspezifisches Interieur wie Hinweisschilder, spezielle Beleuchtungsanlagen oder Stellwände beeinträchtigt.²²¹ Die Ergebnisse

²¹⁵ Vgl. STEINHÄUSER, Zu Weihnachten (2002), 16.

²¹⁶ Vgl. hierzu die Hauptstudie mit der Befragung von 2 412 Besuchern in der St. Davids’ Kathedrale: FRANCIS/ANNIS/ROBBINS, The Gospel of Inclusivity (2015); vgl. daneben FRANCIS U. A., Applying Psychological Type Theory to Cathedral Visitors (2010); FRANCIS U. A., Understanding Cathedral Visitors (2008).

²¹⁷ ‚Extrovertierte‘ und ‚Empfindende‘ sind dagegen um 9 Prozentpunkte unterrepräsentiert. Vgl. FRANCIS U. A., Understanding Cathedral Visitors (2008), 14; zu ähnlichen Ergebnissen siehe HANS, Das Image des Naumberger Doms (2013).

²¹⁸ Vgl. KERNER, Lebensraum Kirchenraum (2008), 14.

²¹⁹ Vgl. KELLER, Kirchengebäude (2016), 89.

²²⁰ KELLER, Kirchengebäude (2016), 89.

²²¹ Vgl. SAUNDERS, The Churches of Venice (2016). Auch wenn die Studie klein und limitiert ist, zeigt sie, dass gerade die Art und Weise, wie Kirchen präsentiert werden (Massentourismus, Broschüren, Beleuchtung, etc.), die Wahrnehmung der Besucher deutlich beeinflussen und eine Kirche zu einem weniger spirituellen

vieler Studien weisen ganz eindeutig darauf hin, dass von Kirchenbesuchern nicht nur historische Informationen, Audioguides und Hinweisschilder benötigt werden – wie das viele Verantwortliche vermuten. Vielmehr besteht – so das Ergebnis der Studie von Hughes und Mitarbeiter – eine Nachfrage nach einem spezifisch authentischen Erleben von Kirchen und Kathedralen, wozu beispielsweise auch Informationen zur gegenwärtigen Nutzung zu zählen sind.²²² Welche Stilrichtungen favorisiert und welche Kirchen als ‚schön‘ empfunden werden, hat viel mit Gewohnheiten, lokalen, aber auch konfessionellen Prägungen und der Sozialisation zu tun.²²³ Durch die persönlich-individuelle Beziehung zur eigenen Kirche wird diese unabhängig von ihrer objektiven Qualität und Beschaffenheit als ‚schön‘ empfunden.²²⁴ Bedeutsam erscheinen akustische Reize, aber ebenso optische wie Fenster, Wand- und Deckengemälde.²²⁵ Insgesamt scheint es für viele Menschen wichtig zu sein, dass eine Kirche Stille und Ruhe vermittelt, eine angenehme Stimmung aufweist und eine ehrwürdige und erhabene, würdevolle, majestätische, frohe oder mystische Atmosphäre schafft.²²⁶ Eine Idealkirche – so lässt sich folgern – ist dadurch gekennzeichnet, dass sie in hohem

Ort machen kann. Als Gründe für die fehlende Spiritualität wurden u. a. lange Warteschlangen, ein hoher Lärmpegel, Überfüllung sowie Broschüren und die spezielle Bildbeleuchtung genannt.

²²² Siehe HUGHES/BOND/BALLANTYNE, *Designing and managing* (2013), 214: Die befragten Besucher der Kathedrale von Canterbury gaben den Wunsch an, mehr über das ‚everyday life in the Cathedral‘ informiert zu werden. Dieser Wert liege zwar weit hinter dem Bedarf an historischen Informationen, doch bestehe wenig Interesse daran, ein reines Museum zu besichtigen. Vgl. ferner STAUSBERG, *Religion und moderner Tourismus* (2010), 86–90.

²²³ Wer in einer Kathedrale ‚zu Hause ist‘, – so lässt sich aus Allensbach ableiten – schätzt tendenziell eher die Höhe und Weite, wer in einer kleinen Kirche, die Enge und Geborgenheit. Während evangelische bzw. reformierte Christen Barockkirchen schnell ‚überladen‘ finden und eher zu romanischen oder gotischen Kirchen tendieren, bevorzugen über 60-jährige Personen und Katholiken überdurchschnittlich barocke. Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 9; ebenfalls KELLER, *Kirchengebäude* (2016), 90f.

²²⁴ Aus der Perspektive von evangelisch-Getauften siehe KERNER, *Lebensraum Kirchenraum* (2008), 15.

²²⁵ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 9.

²²⁶ Vgl. ALLENSBACH (2009), 42.

Maße Emotionen wecken kann und ästhetisch ansprechend ist – sowohl innen als auch von außen.

5.3 Vertiefung: Tourismus und Sakralbauten

In den bisherigen Ausführungen stellte sich heraus, dass im Zusammenhang von Sakralbauten fast unvermeidlich das Thema Reise und Tourismus auftaucht. In quantitativen Untersuchungen erzielen Kirchenbesuche im Kontext von Urlaub und Reise hohe Werte – in qualitativen Studien wird das Thema von Befragten oft selbst angeführt.²²⁷ Ein großer Teil der hier vorgestellten Studien stammt aus dem Bereich der Tourismusforschung. Offenbar hat diese die Möglichkeiten sakraler Bauten in ihrer Multidimensionalität eher erkannt als Theologie und Kirche.²²⁸ Es wird jedoch beim Blick auf Sakralbauten *zum einen* deutlich, dass ein Großteil der befragten Kirchenbesucher in den vorhandenen Studien als ‚Touristen‘²²⁹ einzuordnen ist. *Zum anderen* wird nachvollziehbar, dass die Erfahrungen, die Menschen mit Sakralbauten im Urlaub, auf Reisen oder

²²⁷ Siehe exemplarisch ALLENSBACH (2009), Tab. 18c; KELLER, Kirchengebäude (2016), 81–83.90f.; KERNER, Lebensraum Kirchenraum (2008), 11.15; KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 302–304; SPI-INSTITUT, Kathedrale St. Gallen (2015); THEOS AND THE GRUBB INSTITUTE (2012); RIEGEL/KINDERMANN, Field trips (2017), 52 (darin geben 40,6 % aller Kinder an, bereits mit ihren Eltern im Kontext Urlaub Kirchengebäude besichtigt zu haben).

²²⁸ Vgl. SHACKLEY, Space, Sanctity (2002); NOLAN/NOLAN, Religious Sites as Tourism Attractions (1992); ISENBERG, Neue Sinnfenster (2013). – Über den Zusammenhang zwischen Tourismus und Kirchenbauten heißt es in einem Dokument der Deutschen Bischofskonferenz: „Wir wissen aus den Urlaubsgebieten unseres Landes und aus eigener Erfahrung, dass dort Menschen Kirchen aufsuchen, weil sie mehr Zeit haben. Kunsthistorische und musikalische Interessen oder urlaubsbedingte Langeweile und Neugierde führen Menschen in die Kirchengebäude. Es gibt Hinweise darauf, dass Menschen an außergewöhnlichen und nichtalltäglichen Orten und Zeiten deutlicher und mehr Kontakt zur Kirche suchen, als unter den Bedingungen des Alltagslebens.“ (*Missionarisch Kirche sein* [DBK 2003], 11).

²²⁹ Ein Tourist lässt sich definieren als eine Person, die sich (1) an einen Ort außerhalb ihres gewöhnlichen Umfelds begibt; (2) nicht länger als ein Jahr dort aufhält; (3) aufgrund von freizeithlichen oder geschäftlichen Motivationen; (4) sie erhält für den Aufenthalt kein Geld. So die Definition nach STAUSBERG, Religion und moderner Tourismus (2010), 17–20.

Ausflügen machen, das Denken über Kirchengebäude insgesamt prägen und beeinflussen. Wenn man bedenkt, dass Reisen im Leben vieler Bundesbürger einen zentralen Stellenwert einnimmt und die Deutschen im europäischen, aber auch internationalen Vergleich jahrzehntelang „Reiseweltmeister“²³⁰ waren, wird die Bedeutung des Tourismus in der gegenwärtigen Gesellschaft Deutschlands ersichtlich. Anders ausgedrückt: Ohne die Einbeziehung des Tourismus ergibt sich für Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft Deutschlands ein unvollständiges Bild. Dies gilt in erster Linie für Kirchengebäude, darüber hinaus aber vermutlich ebenso für andere religiöse Bauten und für Moscheen, die viele Deutsche im Urlaub in muslimisch geprägten Ländern besichtigen, sowie teils auch für Synagogen. Wenn sich die folgenden Darstellungen überwiegend auf die Besucher von Kircheninnenräumen konzentrieren, darf die Bedeutsamkeit der Außenperspektive von Sakralbauten für den Tourismus (z. B. als Fotomotiv) nicht außer Acht gelassen werden. Allerdings liegen hierzu keine Befunde vor.

5.3.1 Empirische Hinweise zum Sakralbautourismus

Besucherrankings machen deutlich, dass Kirchengebäude wie der Kölner Dom (mit 6 Millionen Besuchern pro Jahr), die Frauenkirche in Dresden oder der Aachener Dom zu den beliebtesten Reisezielen in Deutschland zählen, doch gibt es kaum nähere empirisch gesicherte Befunde.²³¹ Die englischen Kathedralen werden jährlich von über 30 Millionen Menschen aufgesucht, englische Landkirchen von über 50 Millionen Menschen.²³² Notre Dame in Paris war mit 13,6 Millionen Besuchern im Jahr 2006 die vermutlich meistbesichtigte ‚Attraktion‘ Europas (zum Vergleich: Disneyland Paris 12,4 Millionen).²³³ Für Sakralbauten sind die hohen Besucherzahlen längst zum Problem und zur Belastung geworden. ‚Ruhe‘ bzw. ‚Stille‘, die als eines der bedeutsamsten Merkmale von Kirchengebäuden genannt werden, sind durch den Massentourismus besonders be-

²³⁰ Vgl. SEIPP, *Reiseweltmeister* (2011).

²³¹ Siehe auch ISENBERG, *Neue Sinnfenster* (2013).

²³² Vgl. SHACKLEY, *Space, Sanctity* (2002), 349f.

²³³ Siehe STAUSBERG, *Religion und moderner Tourismus* (2010), 67; SHACKLEY, *Space, Sanctity* (2002), 345.

droht. Daher wird die Erhebung von Eintrittsgeldern für bestimmte Kirchen in Erwägung gezogen – wie es z. B. bei einigen anglikanischen Kathedralen der Fall ist.²³⁴

In einer repräsentativen Untersuchung der Pax-Bruderhilfe u. a. wurden 1 709 Bundesbürger nach ihren Aktivitäten im Urlaub gefragt (Telefonumfrage). Dabei gaben 53,1 % der Befragten an, im Urlaub Kirchen „sehr gerne“ (11,1 %) oder „gerne“ (42 %) zu besuchen.²³⁵ Dieses Ergebnis entspricht den Befunden von Allensbach (2009), wonach 48,4 % aller Bundesbürger auf Reisen gerne Kirchen besichtigen.²³⁶ Insgesamt wird deutlich, dass die Urlaubszeit (neben anlassbezogenen Gottesdiensten) eine der wichtigsten Gelegenheiten deutscher Bürger ist – für viele sogar die einzige überhaupt –, Kirchengebäude aufzusuchen. Im Vergleich zu touristischen Motiven spielen andere Gründe für einen individuellen Kirchenbesuch nur eine marginale Rolle. Das Profil der Besucher entspricht dabei den oben angeführten Tendenzen (u. a. hinsichtlich Geschlecht, Alter, Bildung).²³⁷ Allerdings lässt sich auf Basis der einbezogenen Befunde die (nicht absolut geltende) Tendenz ableiten: Je touristisch bedeutsamer ein Sakralbau ist, desto mehr gleicht sich das sonst hohe Alter von Kirchenbesuchern sowie das religiöse Profil (welches einen Überhang an Kirchenmitgliedern und regelmäßigen Gottesdienstbesuchern aufweist) dem Bevölkerungsdurchschnitt an.²³⁸

Fragt man Personen, die im Urlaub eine Kirche besichtigt haben, nach ihren Motiven, lautet in der Studie der Pax-Bruderhilfe u. a. das meistgenannte, dass es sich um „Sehenswürdigkeiten“ handelt, „die

²³⁴ Vgl. hierzu auch Kap. 5.2.2.3 (Anm. 133) sowie das Themenheft *Der Sakralraum als Touristenattraktion – Kirchen im Spannungsfeld der Interessen*, von: Mün. 71 (2018/3).

²³⁵ Siehe PAX-BRUDERHILFE U. A., Religion und Tourismus (2011), Folie 2.1.

²³⁶ ALLENSBACH (2009), Tab. 18a.

²³⁷ Vgl. Kap. 5.2.4; siehe auch ISENBERG, Neue Sinnfenster (2013), 588; ISENBERG, Reisen ist Leben (2016).

²³⁸ Siehe hierzu ALLENSBACH (2009), Tab. 18a; FRANCIS U. A., Understanding Cathedral Visitors (2008), 11; FRANCIS/ANNIS/ROBBINS, The Spiritual Revolution (2015), 183. Die Daten von 2 695 Besuchern der St. Davids' Kathedrale zeigen, dass 23 % der befragten Besucher zwar zu wöchentlichen Kirchgängern zu zählen sind. Allerdings geben 24 % an, nie in die Kirche zu gehen. 50 % tun dies mindestens einmal pro Jahr.

man gesehen haben muss“ (90,8 %).²³⁹ Insgesamt zeigen alle Studien, dass die nichtreligiösen Besuchsgründe (wie historische, landschaftlich-städtebauliche, bauwerklich-architektonische) deutlich überwiegen.²⁴⁰ Implizit religiöse Besuchsmotive wie „Ort der Ruhe/Kraft tanken“ werden mit 78,2 % (trifft voll/teilweise zu) fast doppelt so oft genannt wie explizit religiöse Motive für einen Kirchenbesuch im Urlaub (Gebet, Messe, Beichte).²⁴¹ Wie bei der Bestandsaufnahme zur Bedeutung von Kirchengebäuden zeichnet sich ab: Nichtreligiöse (kulturelle) Werte erzielen die höchsten Zustimmungswerte, allerdings liegen auch implizit religiöse Aspekte weit vorne. Explizit religiöse Motive hingegen sind nur gering vertreten. Nicht zu unterschätzen sind die recht pragmatischen Besuchsgründe, wie z. B. das Bedürfnis nach einer Pause oder einer Sitzgelegenheit²⁴², als Zeitvertreib an regnerischen Tagen²⁴³ oder, wie es in einem Dokument der Deutschen Bischofskonferenz heißt, aus „urlaubsbedingter Langeweile“²⁴⁴.

Was das Erleben bzw. den ‚Nutzen‘ von touristischen Kirchenbesuchern angeht, lässt sich das ‚als ein ‚Gemisch‘ aus Erleben, Ästhetik und kulturellen Dimensionen qualifizieren, sodass feste Einteilungen zwischen religiös und nichtreligiös (oder zwischen Touristen und Pilgern) nur in begrenztem Maße sinnvoll erscheinen.²⁴⁵

²³⁹ Siehe PAX-BRUDERHILFE U. A., Religion und Tourismus (2011), Folie 2.2.

²⁴⁰ Daher resümieren HUGHES/BOND/BALLANTYNE, Designing and managing (2013), 218: „It seems that for many visitors, tourism at religious sites has very little to do with religion“; siehe auch BEHRENS, Kirchenbauten (2014), 132; HOBURG, Kirchenbesucher (2011), 12; VOASE, Visiting a Cathedral (2007); SHACKLEY, Space, Sanctity and Service (2002); WINTER/GASSON, Pilgrimage and tourism (1996); JACKSON/HUDMAN, Pilgrimage tourism and English cathedrals (1995).

²⁴¹ Siehe PAX-BRUDERHILFE U. A., Religion und Tourismus (2011), Folie 2.2.

²⁴² Vgl. KELLER, Kirchengebäude (2016), 81.

²⁴³ In der Studie von Lukatis und Lukatis gibt z. B. jeder 14. Besucher an, die Kirche zum „Schutz vor Regen, Hitze, Kälte“ zu besuchen: LUKATIS/LUKATIS, Urlaub in Ostfriesland (1996), 223.

²⁴⁴ *Missionarisch Kirche sein* (DBK 2003), 11.

²⁴⁵ Dabei sind die einzelnen Besuchs- bzw. Nutzungsmotive von Kirchengebäuden so vielfältig wie die Kirchengebäude selbst. So gibt es Kirchen, die eigenständige Attraktionen bilden, Sakralbauten, die zwar bekannt sind, aber nur besichtigt werden ‚weil man schon da ist‘ oder zufällige Entdeckungen. Siehe zur Differenzierung der Besuchsmotivationen oder Nutzungsprofilen: HUGHES/BOND/BALLANTYNE, Designing and managing (2013), 211f.; SHACKLEY, Space, Sanctity (2002); WILLIAMS/ROBBINS/ANNIS, Visitor experiences (2007); FRANCIS U. A.,

5.3.2 Kirchengebäude – Tourismus – säkulare Gesellschaft

(1) ‚Gelenkte Blicke‘ auf Sakralbauten durch den Tourismus

Die hohen Besucherzahlen für Sakralbauten machen deutlich, dass die Urlaubszeit auch eine Gelegenheit für den Besuch und den Kontakt mit sakralen Bauten bietet und mit Michael Stausberg gesprochen einen bedeutsamen „Stimulus zum Religionskontakt“²⁴⁶ darstellt. Dies gilt zunächst einmal unabhängig von der religiösen Prägung oder den Besuchsmotivationen des Touristen. Es stellt sich jedoch die Frage, was es bedeutet, wenn Sakralbauten von vielen Menschen fast ausschließlich in einem touristischen Setting besucht und wahrgenommen werden. Wie John Urry (1946–2016) in „The Tourist Gaze“²⁴⁷ ausgeführt hat, kann die Wahrnehmung eines Menschen im Urlaub eine grundsätzlich andere sein als im Alltag. Urry zeigte, dass der Tourist mit ganz speziellen Vorstellungen und Bildern von der Einzigartigkeit, Geschichte und Kultur, Bildern und Praktiken an eine ‚Attraktion‘ herangeht. Die Vorstellungen, Stereotypen und Narrative eines bestimmten Reiseziels würden Urry zufolge im Laufe der Zeit im ‚Gedächtnis‘ der Gesellschaft sozial konstruiert und u. a. durch spezielle Marketingmaßnahmen, wie z. B. Reiseliteratur, Fernsehen, Urlaubsbilder usw. immer reproduziert, aktualisiert und erweitert. Beispielsweise würden Kirchengebäude in Reiseführern oft in einem mystischen Halbdunkel und als zu entdeckende Bauten abgebildet. Die Präsentation der Orte im Vorfeld der Reise, aber auch währenddessen und danach habe einen ganz massiven Einfluss auf die Erwartungen und das Erleben der Reisenden. Daher – so lässt sich ableiten – erfolgt auch die Begegnung von Touristen und Sakralbauten fast nie unmittelbar – sondern bereits durch einen gelenkten ‚Touristen-Blick‘. Kirchengebäude können dabei der Kategorie des romantischen Blicks („romantic gaze“²⁴⁸) zugeordnet werden, so dass

Understanding Cathedral Visitors (2008); kritisch dazu GUTIC/CAIE/CLEGG, In Search of Heterotopia (2010).

²⁴⁶ STAUSBERG, Religion und moderner Tourismus (2010), 154. Stausberg misst dabei Reiseführern (und den Einleitungskapiteln zu ‚Kultur und Religion‘) einen zentralen Stellenwert bei und meint, dass sie „das faktisch am meisten verwendete Medium zur Information über Fremdreigionen darstellen“ (ebd., 155).

²⁴⁷ URRY/LARSEN, The Tourist Gaze 3.0 (2011); VOASE, Visiting a Cathedral (2007), 46f.

²⁴⁸ URRY/LARSEN, The Tourist Gaze 3.0 (2011), 203; diese Blickweise lässt sich

eine Erwartungshaltung etwa darin bestehe, dass sie im Allein-Sein und in der Privatheit persönlich ‚entdeckt‘ würden. Wenn in der säkularen Gesellschaft Menschen sakrale Bauten insbesondere unter diesen Gesichtspunkten wahrnehmen und kennenlernen, da dies die oft einzigen Besuchszeiten im Jahr sind, dann wirken diese Aspekte wiederum zurück auf Erwartungen und Einordnung von Kirchen und deren Bedeutungen im Allgemeinen.²⁴⁹

(2) *Gesellschaftlicher Zusammenhalt durch Touristenattraktionen*

Der amerikanische Soziologe Dean MacCannell (*1940) vertritt die These, dass die Fragmentierung und Zersplitterung der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft in ihrer Individualisierung nur durch den Tourismus überwunden werde.²⁵⁰ Die Touristenattraktionen und das Sightseeing bilden dabei ein bedeutsames einheitsstiftendes Moment: „Dass auf der ganzen Welt Kirchen, Kathedralen, Moscheen und Tempel ihre religiöse Nutzung einbüßen, verdanke sich demnach nicht dem Zufall, sondern entspreche einer historischen Entwicklungslogik der modernen Gesellschaft, in der der Tourismus die Stelle der Religion als Kitt der Gesellschaft einnehme.“²⁵¹ Die Frage, ob der Tourismus die Stelle der Religion als gesellschaftlicher Kitt einnimmt, kann hier offen gehalten werden. Wichtiger erscheint, dass durch den Tourismus diese Bauten eine zusätzliche sozial-identitätsstiftende Bedeutung erhalten können. Das übersteigt sowohl eine sozial-öffentliche bzw. Heimat stiftende Dimension im Sinne eines Wahrzeichens einer Stadt oder einer Region, als auch das, was im Zusammenhang von Nationalsymbolen (Kathedralen in England oder Frankreich) gesagt wurde; es intendiert

nach Urry durch die Betonung von Einsamkeit, Privatheit und eine personale, semi-spirituelle Relation mit dem Objekt des Anblicks charakterisieren (vgl. ebd., 19). – Dies entspricht den Befunden zu erfahrungsbasierten Bedeutungen von Kirchengebäuden (siehe Kap. 5.2.1.3). Nach Urry gibt es eine bestimmte touristische Erfahrung, die sich in der Präsentation des ‚Einzigartigen‘ deutlich von der Alltagserfahrung abhebt (vgl. die Superlative in vielen Reiseführern wie ‚höchster gotischer Turm‘ oder ‚das am weitesten gespannte Gewölbe‘). Vgl. STAUSBERG, Religion und moderner Tourismus (2010), 154.

²⁴⁹ Daran schließt die Frage an, ob dies beispielsweise auch für Moscheen der Fall sein könnte. Inwieweit die im Urlaub gewonnene Erfahrung mit anderen Religionen zurück in Deutschland eine Rolle spielt, ist bislang kaum erforscht.

²⁵⁰ Vgl. MACCANNELL, *The tourist* (1976/1999).

²⁵¹ STAUSBERG, Religion und moderner Tourismus (2010), 24; siehe dazu MACCANNELL, *The tourist* (1976/1999), 45.

darüber hinaus eine gesellschaftsübergreifende soziale Dimension. Sicher mag es ein verbindendes Element darstellen, wenn z. B. Gesprächspartner feststellen, dass man unabhängig voneinander ‚schon einmal da war‘. Allerdings trifft dies nicht auf alle Sakralbauten zu, sondern lediglich auf die Top-Sehenswürdigkeiten. Dabei werden sakrale Gebäude aber gleichzeitig in eine Reihe mit profanen Touristenattraktionen oder Wahrzeichen gestellt (wie z. B. Eiffelturm, Brandenburger Tor), so dass die Tatsache, dass es sich um sakrale Bauten handelt, letztlich keine unmittelbare Rolle spielt.

(3) *Keine verborgenen religiösen Motive, aber eine Offenheit und ein Staunen gegenüber Sakralbauten*

Ogleich die empirischen Befunde nichtreligiösen Besuchsmotiven von Kirchen eindeutig den Vorrang einräumen, darf nicht ausgeblendet werden, dass es sich um *sakrale* Bauten handelt, die auf eine noch näher zu untersuchende Weise auch eine „religiöse Imprägnierung“²⁵² aufweisen. Deshalb soll noch einmal die Frage gestellt werden: Spielt das religiöse Moment auf irgendeine Weise eine Rolle, die bisher nicht bedacht wurde?

Hierbei kann deutlich gemacht werden: Wenn zum besonderen Ort Kirchengebäude (*Heterotopie*) noch die besondere Zeit (Reise, Nicht-Alltag; *Heterochronie*) hinzukommt, steigt die Wahrscheinlichkeit signifikant, dass eine Person ein Kirchengebäude besucht.²⁵³ Dass Menschen im Urlaub ein gesteigertes Bedürfnis nach ‚Religion‘ besitzen bzw. dass in diesem Zeitraum die religiösen Antennen des Menschen sensibilisiert werden, was sich dann auf den Besuch und ggf. ein religiöses Erleben von Sakralbauten auswirkt, konnte bisher nicht bestätigt werden. Beispielsweise werden traditionelle religiöse Formen (z. B. Gottesdienstbesuch) im Urlaub nicht signifikant häufiger in Anspruch genommen. Es konnten bisher keine Belege ermittelt werden, die bestätigen, dass, nur weil eine Person sich im Urlaub befindet, ein gesteigertes Bedürfnis nach religiöser Aktivität oder nach Sinnsuche einsetzt.²⁵⁴

²⁵² So in Anlehnung an BERGER U. A., Ergebnisse des Forschungsprojekts (2014), 156.

²⁵³ Vgl. hierzu Kap. 4.5.

²⁵⁴ Beispielsweise heißt es in *Missionarisch Kirche sein* (DBK 2003), 16: „Gerade im Urlaub finden Menschen viel Zeit, nach dem Woher und Wohin ihres Lebens zu fragen und zu suchen.“

Was sich allerdings feststellen lässt, ist, dass Menschen im Urlaub *zum einen* mehr Zeit haben als sonst und ihnen *zum anderen* wichtig ist im Urlaub das zu tun, was sonst ‚zu kurz‘ kommt (z. B. Zeit für die Familie/den Partner, Sport, Natur, Kunst/Kultur).²⁵⁵ Dabei kann der Mensch beim intensiven Erleben z. B. eines Bergpanoramas oder des Familienglücks eine Erfahrung machen – um es mit Hans Joas zu sagen –, die ihn selbst transzendiert. Hier kommen auch Sakralbauten ins Spiel: In der Kombination aus verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Bedeutungssegmenten – so lässt sich folgern – verkörpern Sakralbauten geradezu das Ursprüngliche, Authentische und Echte, aber eben auch Orte der Stille und des ‚Kraft Schöpfens‘. Die Verknüpfung vieler religiöser Bauten mit Kunst, Kultur und Geschichte – eingebettet in idyllische Landschaften und Ortsbilder – kommt diesem Bedürfnis entgegen. Vielleicht ist eine Beobachtung hier zutreffend, die Charles Taylor angesichts des Sakralbautourismus aufstellt. Er vermutet im säkularen Zeitalter zwar keine verborgenen religiösen Motivationen, allerdings „eine gewisse Bewunderung – ein mit Sehnsucht vermishtes Erstaunen – angesichts dieser Stätten, an denen der Kontakt mit dem Transzendenten so viel fester und gesicherter gegeben war oder ist.“²⁵⁶ Diese Wachheit, Offenheit und dieses Staunen von Menschen während der Urlaubszeit stellen die Kirche und Theologie vor die Herausforderung, das Phänomen Sakralbautourismus zunächst als ‚kairós‘ wahrzunehmen, einzuordnen und pastoral zu reagieren.

5.4 Hinweise zu den Bedeutungen von Synagogen

Nur sehr sporadische empirische Hinweise gibt es zu den 101 öffentlich sichtbaren Synagogen in Deutschland.²⁵⁷ Ein großer Forschungsgegenstand sind Synagogen im Zusammenhang mit der

²⁵⁵ Vgl. PAX-BRUDERHILFE U. A., Religion und Tourismus (2011), Folien 2.1 und 2.8.

²⁵⁶ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 604f.

²⁵⁷ Hinweise zur Akzeptanz von Synagogenbauten finden sich in ALLENSBACH (2009); PINCUS-STUDIE, Juden und jüdische Bildung im heutigen Deutschland (2010). In der Pincus-Studie wurden deutschlandweit ca. 1 000 Personen inner- und außerhalb der Jüdischen Gemeinden befragt und 25 Experten-Interviews einbezogen (siehe auch *Anhang 2*).

Aufarbeitung der Verbrechen zur Zeit des Nationalsozialismus und des Neubeginns jüdischen Lebens in Deutschland nach 1945. Dabei handelt es sich zumeist um historische bzw. architekturhistorische Darstellungen, die oftmals anhand des Konzepts des ‚kulturellen‘ bzw. ‚kollektiven Gedächtnisses‘ das Erinnerungspotential von Synagogen hervorheben.²⁵⁸ Mit Hilfe dieses Materials können Bedeutungsaspekte dargestellt (nicht aber empirisch validiert) werden. Anders als bei Moscheen gibt es in Deutschland gegenwärtig keine ‚Synagogenbaukonflikte‘.²⁵⁹ Vielmehr werden Neubauten von Synagogen begrüßt, politisch anerkennend gewürdigt und staatlich gefördert.²⁶⁰ Ab 1988 – dem 50. Jahrestag der sog. Reichskristallnacht – setzt nach Knufinke eine intensivere Beschäftigung mit Synagogen in Deutschland ein²⁶¹ – zusätzlich befördert durch den Zuzug von Juden aus Staaten der ehemaligen Sowjetunion in den 1990er-Jahren.

5.4.1 Zur Akzeptanz von Synagogenneubauten in der deutschen Bevölkerung

Der Bau von Synagogen wird gegenwärtig von 68 % der Bevölkerung befürwortet (19 % ‚dagegen‘, 13 % ‚indifferent‘). Während Unterschiede zwischen Ost- (71 %) und Westdeutschland (56 %) auszumachen sind, gilt dies nicht für den Unterschied zwischen Konfessionen bzw. Konfessionslosen, dafür aber zwischen Personen, die angeben, regelmäßig bis sporadisch Gottesdienste zu besuchen

²⁵⁸ Siehe hierzu u. a. KELLER, So viel Aufbruch war nie (2011); KNUFINKE, Erinnertes Vergessen (2010); KNUFINKE, Synagogen in deutsch-jüdischer Geschichte und Gegenwart (2011); GRELLERT, Immaterielle Zeugnisse (2007); NIEMANN, Kulturelles Gedächtnis in räumlicher Perspektive (2010); CORIDASS (Hg.), Gebauter Aufbruch (2010); vgl. neben den Beiträgen der Schriftenreihe der *Bet-Tfila-Forschungsstelle für Jüdische Architektur in Europa* auch die zahlreichen Synagogengedenkbände, wie etwa KRAUS/EBERHARDT (Hg.), „Mehr als Steine ...“. Synagogengedenkband Bayern (2007–2015).

²⁵⁹ Allerdings gab es derartige ‚Synagogenbaukonflikte‘ zu Beginn des 19. Jhs., als in größerem Umfang öffentlich sichtbare Synagogenbauten errichtet wurden. Dabei seien Synagogen stets auch „architektonische Seismographen für gesellschaftliche Verhältnisse“ (GRELLERT, Immaterielle Zeugnisse [2007], 80).

²⁶⁰ Vgl. Interview, in: PINCUS-STUDIE (2010), 144; siehe auch KNUFINKE, Synagogen in deutsch-jüdischer Geschichte und Gegenwart (2011), 443.

²⁶¹ Vgl. KNUFINKE, Synagogen in deutsch-jüdischer Geschichte und Gegenwart (2011), 454.

(72 %), und solchen, die das nie tun (59 %).²⁶² Insgesamt korreliert die überwiegend positive Einschätzung des Synagogenbaus mit der überwiegend positiven Haltung der Deutschen gegenüber dem Judentum.²⁶³ Allerdings werden Synagogen in Deutschland aufgrund von Drohungen vielfach polizeilich geschützt, was zeigt, dass einer überwiegend positiv eingestellten Bevölkerungsmehrheit eine kleine, teils aggressive Minderheit gegenübersteht.²⁶⁴

5.4.2 Bedeutungszuschreibungen

Als systematische Bezugspunkte der Darstellung von Bedeutungszuschreibungen dienen die oben im Kontext der Kirchengebäude erarbeiteten Kategorien. Dabei wird sowohl die Perspektive der Religionsangehörigen als auch die der Gesamtgesellschaft einbezogen.

Religiöse Bedeutungen

Inwieweit Synagogen heute in der deutschen Bevölkerung religiös (sei es implizit oder explizit) konnotiert werden, ist nicht bekannt. Es konnten auch keine Befragungen von Synagogenbesuchern (jüdischer oder anderer Religionszugehörigkeit) ermittelt werden.

Raumbildprägende Bedeutungen

Dass Synagogen eine städtebauliche Funktion erfüllen, zeigt sich daran, dass die deutschen Synagogen (anders als Moscheen) meist in zentraler Innenstadtlage anzutreffen sind – öffentlich sichtbar und erkennbar. Allerdings werden sie selten als Wahrzeichen einer Stadt aufgefasst oder etwa als Darstellung auf Souvenirs abgebildet.

Historische Bedeutungen

Historische Bedeutungen von Synagogenbauten ergeben sich in Deutschland immer verschränkt mit der Erinnerung an die Schoa, der Zerstörung von Synagogen und dem gewaltsamen Abbruch jü-

²⁶² Vgl. ALLENSBACH (2009), Tab. 4.

²⁶³ Siehe POLLACK, Öffentliche Wahrnehmung des Islam in Deutschland (2013), 95 (Abb. 1).

²⁶⁴ Dabei sei an die durch den Anschlag auf die Synagoge in Halle/Saale hervorgerufene Debatte erinnert, vgl. SCHRÖRS, Wie sicher sind Synagogen in Deutschland? (FAZ 2019).

dischen Lebens in Deutschland sowie damit, dass diese jüdische Tradition heute wieder lebendig ist und die Gräueltaten an der jüdischen Bevölkerung nicht vergessen werden.²⁶⁵ Deshalb finden sich ausnahmslos an jeder Synagoge in Deutschland erinnernde Bezüge dazu (z. B. Gedenktafeln zur Erinnerung an ermordete Gemeindeglieder, ein Dokumentationszentrum oder Ausstellungsraum bzw. Überreste der zerstörten Synagoge).²⁶⁶

Öffentlich-soziale Bedeutungen

An fast alle Synagogen in Deutschland schließt sich ein Gemeindezentrum an. Im Unterschied zu Moscheebauten sind aber im gegenwärtigen deutschen Judentum Gemeindezentrum und Synagoge begrifflich – und auch architektonisch – stärker voneinander getrennt. Die Synagoge ist „das Herz der jüdischen Gemeinschaftsstruktur [...], um die herum sich in vielfältiger Weise Vereine, Klubs, Theaterwerkstätten, Interessensgruppen und auch politische Initiativen bilden können“²⁶⁷. In Interviews werden Aspekte wie „Leute treffen“ oder mit Juden „in Kontakt bleiben“ genannt.²⁶⁸ Für die deutsche Gesellschaft stellt es eine Bestätigung von Demokratisierung und Rechtsstaatlichkeit dar, wenn jüdisches Leben heute wieder möglich ist.²⁶⁹

Biografische Bedeutungen

Als sozialer Ort hat eine Synagoge für Gemeindeglieder immer auch eine lebensgeschichtliche Bedeutung: In welchem Umfang

²⁶⁵ Beispielsweise wurden in der Nacht vom 9. November 1938 (sog. Reichskristallnacht) mehr als 1 600 Synagogen zerstört oder beschädigt. Siehe hierzu KNUFINKE, Synagogen in deutsch-jüdischer Geschichte und Gegenwart (2011), 443.

²⁶⁶ Vgl. KNUFINKE, Synagogen in deutsch-jüdischer Geschichte und Gegenwart (2011), 452.

²⁶⁷ Siehe PINCUS-STUDIE (2010), 118. Zahlreiche Befragte benennen in dieser Studie die Solidarität unter Juden, die Verbundenheit mit Symbolen und auch periodischen Besuch von Synagogen-Gottesdiensten als wichtige Elemente innerhalb der Gemeinschaft. Die Studie spricht für eine nicht geringe Anzahl von in Deutschland lebenden Juden das Phänomen eines „Dabeiseins-ohne-zu-glauben“ an (siehe ebd., 135).

²⁶⁸ Siehe PINCUS-STUDIE (2010), Interview, 199.

²⁶⁹ Dies drückt sich in dem Satz von Charlotte Knobloch aus: „Wer ein Haus baut, bleibt.“ (zit. nach: KNUFINKE, Synagogen in deutsch-jüdischer Geschichte und Gegenwart [2011], 455).

Synagogen für die mehrheitlich russischsprachigen Gemeindemitglieder in Deutschland auch ein Stück Sprach- und Kulturheimat darstellen, kann nicht angegeben werden.²⁷⁰

Bauwerklich-architektonische Bedeutungen

Die Architekten von Synagogen waren und sind (seit dem 19. Jh.) keine unbekanntenen (z. B. plante Gottfried Semper die Synagoge von Dresden) und viele der seit 1990 neu erbauten Synagogen in Deutschland stammen ebenfalls von namhaften Architekten.

Erinnerungs- bzw. Denkmaldimension

Für sämtliche Bedeutungsaspekte von Synagogen in Deutschland kann eine ‚Imprägnierung‘ mit einer Verlusterfahrung und der Erinnerung an die Vernichtung jüdischen Lebens zur Zeit der NS-Diktatur veranschlagt werden. Es lassen sich zwar keine empirischen Studien dafür anführen, doch belegen dies Broschüren, Hinweisschilder und Internetauftritte.²⁷¹ Aus architekturgeschichtlicher Perspektive formuliert Ulrich Knufinke das folgendermaßen:

„Wie kaum eine andere Bauaufgabe ist die Architektur der Synagogen in Deutschland seit 1945 auch eine ‚symbolische‘, eine ‚Erinnerungsarchitektur‘. Das Erinnern an die Zerstörung der Synagogen und die Vernichtung der jüdischen Gemeinden in der Zeit des Nationalsozialismus ist bei so gut wie allen seither errichteten jüdischen Einrichtungen ein wesentliches Moment der Intention der Auftraggeber und Architekten wie auch der Rezeption durch die Öffentlichkeit. Vom impliziten ‚Mitschwingen‘ der Erinnerung, das ein Nicht-Erinnern-Wollen einschließen kann, bis zur expliziten Gestaltung der Bauwerke als ‚Mahnmale‘ reichen die Antworten auf die Frage nach dem Umgang mit Erinnerung.“²⁷²

Erinnerung spielt nicht erst seit dem Holocaust eine Rolle, sondern – das wurde aus der Theologie der Synagoge deutlich – schon von Anfang an, da diese Gebäude immer auch an den zerstörten Tempel erinnern. „Erinnerung‘ an Zerstörtes [ist] ein Kern jüdischer Theo-

²⁷⁰ Siehe PINCUS-STUDIE (2010), 3.

²⁷¹ Vgl. hierzu GRELLERT, Immaterielle Zeugnisse (2007), 159.

²⁷² KNUFINKE, Architektur und Erinnerung (2014), 93.

logie wie auch jüdischer religiöser Bauwerke²⁷³. Im Unterschied zu diesem ‚innerjüdischen‘ Erinnern sei – so Knufinke – „das Verweben von Synagoge und Schoa-Denkmal zumindest auch, wenn nicht sogar vorwiegend an nicht-jüdische Betrachter gerichtet, an die Mehrheitsgesellschaft jener Deutschen, die mit eigener Schuld oder der Schuld ihrer vorangehenden Generationen umzugehen hatten und haben“²⁷⁴. In welcher Form dieses Erinnern vollzogen wird bzw. inwiefern der Bezug zur Schoa architektonisch-materiell bei einer Synagoge stets aufgenommen werden soll, wird unterschiedlich gehandhabt – teils durch Hinweisschilder, Erinnerungsplaketten, durch eigene Ausstellungsräume, durch Dokumentationszentren oder in Form von separaten oder integrierten Denkmälern.²⁷⁵ Die Formensprache von Synagogenbauten nach 1945 knüpft jedoch meist nicht an die Bauten vor der Schoa an, sondern es werden neue architektonische Wege beschritten, die stets eine Erinnerungsdimension beinhalten.²⁷⁶

Negative Bedeutung bzw. Bedeutungslosigkeit

Ob oder inwieweit Synagogen mit negativen Bedeutungen in Verbindung gebracht werden oder ob Synagogen für die meisten Leute einfach überhaupt keine Bedeutung besitzen, lässt sich – bis auf die Hinweise zur Akzeptanz – mangels Untersuchungen nicht beurteilen.

²⁷³ KNUFINKE, *Architektur und Erinnerung* (2014), 94; siehe auch Kap. 2.5.3.

²⁷⁴ KNUFINKE, *Architektur und Erinnerung* (2014), 108.

²⁷⁵ Besonders der Umgang mit zerstörten Synagogen bzw. Synagogen, an denen es keine jüdische Gemeinde mehr gibt (vgl. Zahlen Kap. 5.0) wird gegenwärtig diskutiert. Für deren würdigen Erhalt sorgen beispielsweise Bürger- oder Kulturvereine analog zu Kirchenbauvereinen in Ostdeutschland (z. B. Ahrweiler oder Niederzissen). Andere ehemalige Synagogen wurden auch als Museen oder Dokumentationszentren rekonstruiert bzw. baulich wiederhergestellt. Zu den verschiedenen Möglichkeiten des Erinnerns an zerstörte Synagogen in Deutschland vgl. GRELLERT, *Immaterielle Zeugnisse* (2007), 110f.

²⁷⁶ Vgl. LUDWIG, *Neue Synagogen* (2005), 140f.; NIEMANN, *Kulturelles Gedächtnis* (2010), 287.

5.4.3 Resümee

Synagogen in Deutschland – so lässt sich folgern – sind als Sakralbauten ganz von der deutschen Geschichte bestimmt: Sämtliche Bedeutungsaspekte beinhalten mehr oder weniger explizit einen Bezug zur Zerstörung und Vernichtung jüdischen Lebens zur Zeit des Nationalsozialismus. Es zeigt sich die Tendenz, dass alle das Äußere des Baus betreffenden Bedeutungen, die für Kirchengebäude veranschlagt wurden, auch für Synagogen zutreffen, doch diese Zuschreibungen durch die Erinnerung an die Schoa ‚imprägniert‘ sind. Dieser Bezug hat zwei Richtungen: *Zum einen* die Erinnerung an die grausamen Verbrechen, mit dem normativen Erinnerungsauftrag, dass sich diese nie wieder wiederholen dürfen. *Zum anderen* die Erleichterung darüber, dass es heute trotz der Schoa wieder jüdisches Leben in Deutschland gibt. Offen bleibt dabei, welche Intensität die Gemeindemitglieder selbst dieser Erinnerungsdimension beimessen oder ob dies ein ‚säkularer‘ Außenblick in Deutschland bleibt. Durch die spärliche empirische Datenlage müssen viele Fragen, zu denen bei Kirchenbauten zumindest Antworttendenzen gegeben werden können, an dieser Stelle offenbleiben.

5.5 Hinweise zu den Bedeutungen von Moscheen

Die empirische Quellenlage zur Bedeutung von Moscheebauten in Deutschland ist im Vergleich zu der für Kirchengebäude sehr viel dünner, aber besser als für Synagogen. Primär gibt es repräsentative Umfragedaten zur Akzeptanz von Moscheeneubauten (bzw. Minaretten) in der deutschen Bevölkerung. Detailliertere Aussagen zu Bedeutungsaspekten sind nur teilweise über die empirischen Forschungen zu sog. ‚Moscheebaukonflikten‘ zugänglich. Dabei handelt es sich nicht um empirische Studien über die Bedeutungen von Moscheen in der Gegenwart. ‚Moscheebaukonflikt‘ bedeutet, dass der Plan einer islamischen Gemeinde zum öffentlichen Bau oder Erweiterungsbau einer Moschee zu Konflikten mit der lokalen Bevölkerung führt.²⁷⁷ Die Studien zu Moscheebaukonflikten analysieren diese hin-

²⁷⁷ Diese Konflikte treten trotz des staatlich verbürgten Grundrechts auf Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1, 2 GG), unter dessen Schutzbereich auch die Errichtung

sichtlich ihrer einzelnen Faktoren, wie dem Charakter des Baus (Größe, Gestaltung), den Bauherren (Moscheegemeinde, Bauverein, islamische Verbände, deren Sprache, Herkunft, Ansässigkeit am Ort), den weiteren Konfliktakteuren (u. a. Anwohner, Politiker, Kirchenvertreter, bürgerschaftliche Initiativen) oder der speziellen Situation (Nachbarschaft, Bauplatz, politisches Klima, finanzielle Mittel). Dabei werden die jeweiligen Bedenken, Einwände, Konfliktlinien, Interessenlagen, Spannungsfelder und Argumentationsstrategien deutlich. Die Untersuchungsfragen dieser Studien deuten bereits darauf hin, dass Moscheen weitgehend hinsichtlich ‚problematischer‘ Aspekte wahrgenommen werden. Zugleich stehen diese Moscheebaukonflikt-Studien im stets größeren Zusammenhang von Integration und Migration, der Frage der Institutionalisierung des Islams in Deutschland bzw. in Westeuropa („von der Gebetsmatte zum Minarett“²⁷⁸) sowie der allgemeinen gegenwärtigen öffentlichen Diskussion mit dem Islam. So vielschichtig die Argumentationsebenen der Konflikte um Moscheeneubauten verlaufen, sind auch die wissenschaftlichen Disziplinen, die sich damit beschäftigen.²⁷⁹ Trotz der anders gelagerten Fragestellungen lassen sich aus den in derartigen Konflikten auftauchenden Motiven teils Bedeutungsgehalte von Moscheen gewinnen. Es wurden dazu zusammen mit weiteren Hinweisen aus Einzelstudien 19 Studien zu Moscheebaukonflikten ermittelt, von denen sieben in die folgende Darstellung einbezogen werden (vgl. *Anhang 3*). Im Unterschied zu den empirischen Befunden zu Kirchengebäuden, die mehrheitlich aus Kirchenbesucherperspektive stammen, steht hier – wie schon bei Synagogen – primär das Äußere des Moscheebaus im

von Kultbauten anzusiedeln ist, auf. Abgesehen von Art. 4 GG betreffen die Bauvorhaben die öffentlich-rechtlichen Vorschriften (z. B. die bauplanungsrechtlichen Vorschriften des Baugesetzbuches (BauGB) und die Verordnungen der jeweiligen Länder (BauO). Die juristische Beschäftigung mit dem Gebetsruf verläuft zumeist über das Immissionsschutzrecht (Recht auf körperliche Unversehrtheit, Art. 2 Abs. 2 GG). Siehe ausführlich GAUDERNACK, *Muslimische Kultstätten* (2011).

²⁷⁸ HOHAGE, *Moschee-Konflikte* (2013), 48 (unter Berufung auf Nico Landman).

²⁷⁹ So stammen die Studien u. a. aus soziologischen, kulturwissenschaftlichen, geografischen, juristischen, politik-, religions- oder islamwissenschaftlichen Perspektiven. Siehe hierzu *Anhang 3*. – Zugleich gibt es Handreichungen mit Informationsmaterial zum Vermeiden derartiger Konflikte. Vgl. exemplarisch BEINHAUER-KÖHLER/LEGGIEWIE, *Moscheen in Deutschland* (2009); LEGGIEWIE/JOOST/RECH, *Der Weg zur Moschee* (2002); *Moscheebau in Deutschland* (DBK 2008).

Mittelpunkt. Das Innere einer Moschee spielt kaum bis überhaupt keine Rolle. Hier zeigt sich ein Gefälle, da 84 % aller Deutschen angeben, noch nie in ihrem Leben eine Moschee(-gemeinde) besucht zu haben.²⁸⁰ Bedenkt man, dass zum Umfragezeitpunkt rund 5 % aller Deutschen Muslime waren, haben somit rund 10 % aller nicht-muslimischen Bundesbürger schon einmal eine Moschee besucht.

5.5.1 Zur Akzeptanz von Moscheen in der deutschen Bevölkerung

Zur Akzeptanz von Moscheebauten und Minaretten gibt es zahlreiche Befragungen, die teils erheblich voneinander abweichen. Nach der schon erwähnten Allensbachstudie (2009) spricht sich nur eine leichte Mehrheit von 51 % aller Deutschen dafür aus, dass es in größeren deutschen Städten Moscheen geben sollte (West: 54 %, Ost: 42 %).²⁸¹ Zwischen Männern und Frauen lassen sich keine signifikanten Unterschiede ausmachen (Frauen votieren eher für ‚unentschieden‘ als für ‚ablehnend‘). Unterdurchschnittlich fallen die Zustimmungswerte bei Personen aus, die 60 Jahre und älter sind (46,5 %), überdurchschnittlich (zustimmend) bei Personen zwischen 16–29 (57 %).²⁸² Bezogen auf das religiöse Profil finden sich

²⁸⁰ Siehe DPA, statista (2016). Dabei wurde nicht danach gefragt, ob dieser Besuch im Ausland (z. B. während des Urlaubs) stattgefunden hat.

²⁸¹ Die Aussage, der zugestimmt wurde, lautete: „Ich finde es gut, dass es in einigen deutschen Städten auch größere Moscheen gibt. In Deutschland leben schließlich nicht nur Christen, sondern auch Angehörige anderer Religionen. Für die sind Gotteshäuser genauso wichtig wie für Christen.“ (ALLENSBACH [2009], Tab. 3a). Laut einer von TNS Emnid und der Universität Münster 2010 durchgeführten Studie befürworteten hingegen nur 28,4 % aller Westdeutschen und 19,5 % aller Ostdeutschen den öffentlichen Bau von Moscheen (siehe UNI MÜNSTER/TNS-EMNID, Umfrage zu religiöser Vielfalt in Europa [2010], 1). Grundsätzlich würden laut einer Umfrage von Infratest dimap aber nur 30 % den Bau von Moscheen generell verbieten (siehe BPB, INFRATEST DIMAP [2009]). „Voll und ganz“ wird der Bau von Moscheen nur von einer Minderheit (11 %) befürwortet. 26 % befürworten den Bau „überhaupt nicht“. (siehe GE-SIS/TNS Infratest [2012]). Die Zustimmung zum Bau von Minaretten fällt meist geringer aus (siehe FÜRLINGER, Moscheebaukonflikte [2013], 264); zur signifikant niedrigeren Akzeptanz von Moscheeneubauten im europäischen Vergleich siehe UNI MÜNSTER/TNS-EMNID, Umfrage zu religiöser Vielfalt in Europa (2010).

²⁸² Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 3. Dieser Befund kann durch die Untersuchungsergebnisse von Schmitt erhärtet werden, wo ‚ältere‘ Bevölkerungsgrup-

kaum signifikante Unterschiede. Insgesamt decken sich diese Befunde mit der öffentlichen Wahrnehmung des Islam in Deutschland.²⁸³

5.5.2 Bedeutungszuschreibungen

Religiöse Bedeutungen

Überträgt man den eingangs definierten fünfdimensionalen Religionsbegriff auf die hier einbezogenen Befunde zu Moscheebauten, so lassen sich nur zwei der religiösen Dimensionen wiederfinden. Eine rituell-religiöse Dimension wird zwar genannt (d. h. Moschee als ‚Gebetsort‘), allerdings nicht näher thematisiert. Als ausgeprägter erweisen sich Zuschreibungen, die Moscheen als Gebäude ‚des Islam‘ ansehen, und daher in Richtung einer institutionellen Dimension verweisen. Unter Rückgriff auf die Ergebnisse der Studien zu Moscheebaukonflikten lässt sich anführen, dass dabei sämtliche globalen Probleme und Anfragen an den Islam auf das Gebäude übertragen werden. Das Spektrum reicht – so das Ergebnis dieser Untersuchungen – von Fragen im Zusammenhang eines nationalstaatlichen Islams, von Migration und Flucht, von islamistischem Terror bis hin zu Fragen zur Stellung der Frau, zu Menschenrechtsverletzungen in islamisch geprägten Ländern etc.²⁸⁴ All diese Themen werden bei Moscheebaukonflikten auf einmal in der ‚eigenen Nachbarschaft‘ gesehen, mit der Moschee als Verkörperung und Anziehungspunkt für derartige Tendenzen.²⁸⁵ Nilufer Göle spricht daher davon, dass Moscheen ihre ‚Unschuld‘ verloren hätten.²⁸⁶ Andere religiöse Dimensionen, wie etwa erfahrungsbasierte, ethische oder kognitive Dimensionen, sind demgegenüber in den vorliegenden Studien kaum bis nicht nachweisbar, auch wenn sie eine erhebliche Rolle

pen als aktive Gegner bei Moscheebaukonflikten überrepräsentiert sind. Vgl. SCHMITT, Moscheen (2003), 352.

²⁸³ Nur 34 % aller Westdeutschen und sogar nur 26 % aller Ostdeutschen gaben 2013 an, eine positive Haltung gegenüber Muslimen zu haben – was im Vergleich zu Nachbarländern eine signifikant negativere Auffassung darstellt. Siehe hierzu POLLACK, Öffentliche Wahrnehmung des Islam in Deutschland (2013), 94.

²⁸⁴ Vgl. SCHMITT, Moscheen (2003), 264–266.213; FÜRLINGER, Moscheebaukonflikte (2013), 363–366.

²⁸⁵ Vgl. SCHMITT, Moscheen (2003), 118–120.216; FÜRLINGER, Moscheebaukonflikte (2013), 415f.; SCHMID, Neue Sichtbarkeit (2004), 454.

²⁸⁶ Siehe GÖLE, The public visibility of Islam (2011), 384.

für die Gemeindemitglieder selbst spielen.²⁸⁷ Theologische Aspekte einer Moschee²⁸⁸ treten dabei nicht klar hervor, wobei diese Ergebnistendenz auch mit der Frageintention und dem Studiendesign der einbezogenen Untersuchungen zu tun hat.

Ein möglicherweise konfliktverschärfender Faktor scheint zu sein, dass eine Moschee nie allein als Gebets- bzw. Kultort konzipiert ist, sondern aus dem religiösen Selbstverständnis heraus immer auch als ein multifunktionaler Bau mit Nebenräumen und weiteren Funktionen – und das seit der ersten Stunde des Islam.²⁸⁹ Insofern könnte es fast irreführend sein, wenn Moscheen als genuin multifunktionale Gebäude nur unter dem Aspekt ‚Sakralbau‘ oder ‚Kultort‘ verhandelt werden.

Raumbildprägende Bedeutungen

Im Unterschied zu Kirchengebäuden und Synagogen sind Moscheen bislang nur selten prägend für ein Ortsbild deutscher Städte und Dörfer, eher für einzelne Straßenzüge oder Viertel. Vielfach befinden sich Moscheen in peripheren Lagen (wie in Gewerbe- oder Mischgebieten).²⁹⁰ Die Vorstellung, dass eine Moschee visuell oder akustisch für eine Stadt, ein Dorf oder auch nur ein Quartier prägend sein könnte, ist einer der Hauptkonfliktpunkte bei der Errichtung. Deshalb entzündet sich die Frage, ob Moscheen öffentlich erkennbar sein sollten, (neben dem Gebetsruf) insbesondere an der Frage nach der Errichtung von Minaretten und der Frage nach der architektonischen Gestaltung.²⁹¹ Für Muslime hingegen kann – wie dies in

²⁸⁷ Vgl. die Hinweise bei BEILSCHMIDT, *Gelebter Islam* (2015), 115–132.

²⁸⁸ Siehe hierzu Kap. 2.6.

²⁸⁹ Vgl. hierzu Kap. 2.6.1.3. – In sehr vielen Moscheen finden sich meist eine Teestube, Waschräume, Verwaltungs- und Schulungsräume oder eine Bibliothek. Siehe SCHMITT, *Moschee-Konflikte und deutsche Gesellschaft* (2013), 147; SCHMID, *Neue Sichtbarkeit* (2004), 453. – Kritisch äußert sich etwa Thomas Sternberg zur Multifunktionalität der Kölner Zentralmoschee: „Problematisch an dem geplanten Bau ist allerdings sein Charakter als ein Zentrum, das durch die Integration von Geschäften bis zu Kanzleien und Agenturen ein Element der gesellschaftlichen Abschottung werden könnte“ (STERNBERG, *Moscheebau und Identität* [2007], 10).

²⁹⁰ Vgl. SCHMITT, *Moscheen* (2003), 84.86.

²⁹¹ Für die architektonische Gestaltung (z. B. Baustil und Minarett) kann ebenfalls der Grundrechtsschutz Art 4 Abs. 1,2 GG geltend gemacht werden, insofern dies von religiösen Erwägungen getragen ist. Vgl. GAUDERNACK, *Muslimische*

den Studien zu Moscheebaukonflikten zur Sprache kommt – eine Präsenz im öffentlichen Raum auch Anerkennung, Zugehörigkeit und Partizipation bedeuten.²⁹² Was die Gestaltung und den Architekturstil angeht, lässt sich vereinfachend mit Martin Baumann festhalten: „Moderne Bauten, welche Elemente traditioneller Sakralarchitektur frei interpretieren, können es bei Behörden und Nachbarschaft leichter haben als eine kleine Hagia Sophia.“²⁹³ Sehr oft werden – so zeigen die Befunde – in Moscheebaukonflikten diese vielschichtigen Aspekte rein juristisch verhandelt, so dass vielfach baurechtliche Fragen, Baugenehmigungen und Bauverwaltung eine ganz erhebliche Rolle einnehmen.²⁹⁴

Historische Bedeutungen

Anders als Kirchen und Synagogen sind Moscheen in Deutschland meist neueren Datums. Daher spielt hier die historische Dimension keine Rolle (nur im Sinne der Zeitgeschichte).²⁹⁵

Öffentlich-soziale Bedeutungen

Für die jeweiligen Gemeindemitglieder sei – so Theresa Beilschmidt – eine Moschee ein positiv bewerteter sozialer Ort, an dem Gemeinschaft erfahren werde (vgl. Begriff des ‚Kulturzentrums‘).²⁹⁶

Kultstätten (2011), 122. – Große Beachtung in ganz Europa erhielt das gesetzliche Verbot zum Minarettbau der Schweiz im Jahr 2009, siehe BAUMANN/TUNGER-ZANETTI, Wenn Religionen Häuser bauen (2011), 152; BAUMANN/TUNGER-ZANETTI, Ansehen und Sichtbarkeit (2011), 408: „Während der eine im Minarett den auf Gott verweisenden Finger oder das Sinnbild von Gottes Einheit sieht, erklärt es ein anderer zur Speerspitze aggressiven Eroberungswillens.“

²⁹² Siehe SCHMITT, Moscheen (2003), 360.

²⁹³ BAUMANN, Religionswissenschaft (2010), 33.

²⁹⁴ Vgl. FÜRLINGER, Moscheebaukonflikte (2013), 335. – Nicht eingeschlossen sind dabei die wichtigen nachbarschaftlichen Konfliktaspekte wie Angst vor Parkplatzproblemen oder vor steigendem Verkehrslärm, wie sie auch bei der Realisierung anderer Bauvorhaben (z. B. Supermärkte) zu verzeichnen sind. Im Fall von Moscheen – so Schmitt – sei es oft nicht auszuschließen, dass andere (z. B. islambezogene) Ablehnungsmotive durch städtebaulich-baurechtliche Aspekte ‚kaschiert‘ würden. Vgl. SCHMITT, Moscheen (2003), 114.199.349.

²⁹⁵ In Österreich komme – so Furlinger – im Zusammenhang mit Moscheebauten oft noch die Erinnerung an die Bedrohung durch das Osmanische Reich zur Sprache: FÜRLINGER, Moscheebaukonflikte (2013), 340.

²⁹⁶ Vgl. BEILSCHMIDT, Gelebter Islam (2015), u. a. 186–189.

Durch die Multifunktionalität und die größtenteils nationale bzw. sprachliche Organisation nach Herkunftsländern werde diesem Aspekt von den Gläubigen – so Ernst Furlinger – eine hohe Bedeutung beigemessen.²⁹⁷ Beilschmidt umschreibt dies als „kollektive[...] Privatsphäre“²⁹⁸. In welchem Umfang hier jene oben benannten Aspekte des öffentlichen Raums in islamisch geprägten Ländern relevant sind, lässt sich nicht entschieden beantworten.²⁹⁹ Insgesamt können diese gesellschaftlich-öffentlichen Bedeutungsaspekte sowohl als Möglichkeit zur Integration in die Gesamtgesellschaft gesehen werden³⁰⁰ als auch als Möglichkeit zur Bildung von ‚Gegenöffentlichkeiten‘ – wie das in den Moscheebaukonflikten z. T. mit Begriffen wie „Ghettos“³⁰¹, „Element der gesellschaftlichen Abschottung“³⁰² oder „Parallelgesellschaft“³⁰³ ausgedrückt wird. Bisweilen ist diese soziale Dimension mit politischen Aspekten verwoben, gerade, weil medial zahlreiche gegenwärtige Beispiele berichtet werden, in denen Moscheen den Ausgangspunkt politischer-islamistischer Aktivitäten bilden.³⁰⁴

Biografische Bedeutungen

Einhergehend mit sozialen Bedeutungen dienen Moscheen auch als Treffpunkte und Orte gesellschaftlicher Kontakte, die in Interviews mit Aspekten wie ‚familiäre Vertrautheit‘ und ‚Sich-Wohl-Fühlen‘

²⁹⁷ Vgl. FÜRLINGER, Moscheebaukonflikte (2013), 125; siehe auch GHARAIBEH, Moscheen als sakrale Orte, (2017), 236f.

²⁹⁸ BEILSCHMIDT, Gelebter Islam (2015), 193.

²⁹⁹ Vgl. hierzu *Exkurs 3.7*.

³⁰⁰ Siehe SCHMITT, Moschee-Konflikte und deutsche Gesellschaft (2013), 145; auch HÜTTERMANN, Minarett (2006), 15f. – So lauten die Empfehlungen der Deutschen Islamkonferenz: „Der Moscheebau ist ein wichtiger Schritt zur Integration des Islam in Deutschland. Mit dem Neubau von Moscheen verlassen die muslimischen Gemeinden die Hinterhöfe und provisorisch umgenutzte Bauten und dokumentieren ihren Willen, dauerhaft ein Teil der deutschen Gesellschaft zu sein.“ (*Empfehlungen des DIK zum Moscheebau [2008]*).

³⁰¹ SCHMITT, Moscheen (2003), 55.

³⁰² STERNBERG, Moscheebau und Identität (2007), 10.

³⁰³ HOHAGE, Moschee-Konflikte (2013), 156.173; SCHMITT, Moscheen (2003), 279.

³⁰⁴ Vgl. GÖLE, The public visibility of Islam (2011), 384; BEILSCHMIDT, Gelebter Islam (2015), 143–146.

assoziiert werden.³⁰⁵ Durch die Diasporasituation werde eine Moschee von Muslimen als „Heimat“³⁰⁶ erfahren, als „ein Stück Heimat in der Fremde“, ein „sicherer Hafen“ bzw. „Rückzugsort“³⁰⁷, wo die eigene Identität und Unverwechselbarkeit – so Göle – in der Fremde bewahrt werde.³⁰⁸ Teilweise besteht der Wunsch, dass dies in den Gestaltungselementen und Architekturstilen Ausdruck findet („portatives Vaterland“³⁰⁹). Im Gegenzug wird der Aspekt ‚Heimat‘ in Moscheebaukonflikten von Gegnern im Sinne eines „Verlust[s] von Heimat“³¹⁰ angeführt, da das vertraute Raumbild der Umgebung verändert werde.

Bauwerklich-architektonische Bedeutungen

Anders als Kirchen erfahren Moscheen in Deutschland bisher kaum eine Wertschätzung als herausragende architektonische Bauten, was sich aber gegenwärtig durch neuere Bauprojekte ändern könnte (z. B. Penzberg, Köln). Als problematisch werden in den Baukonflikten überwiegend das Minarett und bestimmte Architekturstile bzw. Gestaltungselemente eingestuft.

5.5.3 Resümee

Bei einem Moscheebau in der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft handelt es sich – so könnte man folgern – um einen Sakralbau, der vermutlich in muslimisch geprägten Ländern völlig anders gelagerte

³⁰⁵ Siehe BEILSCHMIDT, *Gelebter Islam* (2015), 115f.; FÜRLINGER, *Moscheebaukonflikte* (2013), 191.

³⁰⁶ Siehe BEILSCHMIDT, *Gelebter Islam* (2015), 116.146f.; HOHAGE, *Moscheekonflikte* (2013), 177.

³⁰⁷ FÜRLINGER, *Moscheebaukonflikte* (2013), 126.

³⁰⁸ Vgl. GÖLE, *The public visibility of Islam* (2011), 384.

³⁰⁹ JANSEN/KEVAL, *Die multireligiöse Stadt* (2004), 7; vgl. auch BAUMANN/TUNGER-ZANETTI, *Wenn Religionen Häuser bauen* (2011), 169: „Man baut ‚wie in der alten Heimat‘, auch wenn die alte Heimat schon längst nicht mehr so baut.“ Deshalb assoziieren – so Furlinger – Vertreter vieler Religionsgemeinschaften – nicht nur muslimischer, sondern z. B. auch christlich-orthodoxer, den traditionellen Baustil mit Begriffen und Deutungsmustern wie ‚Heimat‘ oder ‚Zuhause‘. Dabei stelle der Sakralraum nur einen Bedeutungsaspekt dar. Moscheen würden dabei als Träger der Identität und Selbstachtung verstanden. Vgl. FÜRLINGER, *Moscheebaukonflikte* (2013), 133f.

³¹⁰ SCHMITT, *Moscheen* (2003), 117.

Bedeutungsgehalte aufweist als in Deutschland. Die öffentliche Auseinandersetzung mit der Moschee erweist sich in der Sache meist als eine Auseinandersetzung mit dem Islam selbst. Oft intendiert die Rede von einem ‚Symbolcharakter‘ eines Moschee(neu)baus im öffentlichen Raum genau dies.³¹¹ Religiöse Bedeutungen spielen lediglich hinsichtlich der religiösen Praxis und in einer institutionellen Ausprägung eine Rolle – allerdings kaum in der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz, sondern eingebettet in den größeren Kontext des Islam. Was die ‚weiteren Bedeutungen‘ betrifft, so sind all jene, die für Kirchengebäude als zentral angesehen werden, zwar ebenfalls vorhanden, werden aber von Nichtmuslimen bisweilen negativ konnotiert.

Als Erklärung dafür kann *erstens* als grundlegender Hauptgesichtspunkt veranschlagt werden, dass Moscheebauten und die Baukonflikte so etwas wie Kristallisationspunkte aller mit dem Islam in negativem Zusammenhang stehenden Konflikte darstellen. *Zweitens* hängt damit zusammen, dass das öffentliche Raumbild prägend verändert wird. Skeptische Einstellungen gibt es nicht nur bei Moschee Neubauten, sondern z. B. auch beim Bau von Supermärkten oder – wie Martin Baumann und Andreas Tunger-Zanetti untersucht haben – bei der Errichtung von Pagoden, Sikh-Heiligtümern oder orthodoxen Kirchen.³¹² Allerdings werden diese Konflikte meist weniger intensiv und emotional geführt, was die Autoren darauf zurückführen, dass auch grundsätzliche inhaltliche Anfragen eine Rolle spielen. Raumbildliche Veränderungen können dabei sowohl selbst einen Konfliktpunkt bilden als auch nur eine juristische Handhabe sein, um gegen ein Bauvorhaben vorzugehen. *Drittens* fallen die unterschiedlichen kulturellen Wahrnehmungen von öffentlich und privat ins Gewicht – mit der Tendenz eines Vorrangs des Privaten gegenüber dem Öffentlichen, – die fließenderen Grenzen zwischen Privatem und Öffentlichem sowie die islamische Prägung dieser öffentlichen Räume.³¹³ Eine *intermediäre Neutralität* kann bei vielen Moscheebauten gegenüber dem öffentlichen Raum nicht veranschlagt werden, da z. B. die Gestaltungselemente wie Minarett, Kuppel oder der Muezzinruf die

³¹¹ Siehe exemplarisch SCHMITT, Moscheen (2003), 14; HOHAGE, Moschee-Konflikte (2013), 33.

³¹² Vgl. BAUMANN/TUNGER-ZANETTI, Ansehen und Sichtbarkeit (2011), 408f.

³¹³ Siehe hierzu *Exkurs 3.7*.

‚Neutralität‘ des gewohnten öffentlichen Raums durchbrechen.³¹⁴ Dabei zeigen die Moscheebaukonflikte: Je neutraler bzw. diskreter ein Moscheebau bzw. ein Minarett von außen gestaltet ist, desto geringer fällt die Konfliktintensität aus.³¹⁵ Der Umstand, dass Moscheen sehr leicht und schnell mit kritischen Anfragen, die mit dem Islam oder Muslimen zusammenhängen, konfrontiert werden, hat möglicherweise auch damit zu tun, dass Moscheen in der öffentlichen Wahrnehmung ein *amtlich-institutioneller* Charakter zuerkannt wird, wie das bei christlichen Kirchen der Fall ist. Da aber der Islam in Deutschland gerade durch eine dezentrale Organisation auf Gemeindeebene gekennzeichnet ist, mag eine stärkere Unterscheidung zu Kirchengebäuden sachgemäß sein. Die Dimension ‚für alle‘ scheint bisweilen von der Gesamtbevölkerung nicht immer als solche wahrgenommen zu werden.³¹⁶ Ein Aufeinanderprallen von verschiedenen Vorstellungen von Öffentlichkeit wird *viertens* hinsichtlich des theologischen Aspekts der Multifunktionalität von Moscheen relevant: Es ist das Proprium einer Moschee, nicht allein Gebetsraum zu sein, sondern auch weitere Funktionen und Räume mitaufzunehmen. Während in den Konflikten die Problematik der Multifunktionalität nur kaum bzw. unzureichend thematisiert wird, zeigt sich, dass gerade diese theologische Dimension der Moschee verflochten ist mit weiteren Konzeptionen von Öffentlichkeit. Zu religiösen Dimensionen gibt es fast keine Auskunft, ebenso erschließen sich die Tendenzen zu weiteren Bedeutungen aus nur wenigen Quellen. Hier wäre – wie angedeutet – eine grundsätzliche Forschung erforderlich, die an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden kann.

5.6 Zwischenfazit

Der systematische Überblick über die 43 einbezogenen Studien zu christlichen Sakralbauten legt aussagekräftige empirische Tendenzen zu den gegenwärtigen Bedeutungen von Kirchengebäuden dar. Alle

³¹⁴ Vgl. GÖLE, *The public visibility* (2011), 387.

³¹⁵ Siehe hierzu das Beispiel der Moschee in Penzberg JASAREVIC, *Das islamische Forum in Penzberg* (2009).

³¹⁶ Siehe hierzu SCHMITT, *Moscheen* (2003), 360; SCHOPPENGERD, *Moscheebauten* (2008), 125.

Dimensionen des Religiösen können zwar wiedergefunden werden, wobei in erster Linie religiös-kognitive, religiös-rituelle sowie verstärkt religiös-erfahrungsbasierte Gehalte genannt werden. Da in den Studien größtenteils vorgegebene Antwortmöglichkeiten abgefragt werden, haben diese Antworten bereits einen Filter durchlaufen.

Was nichtreligiöse Bedeutungsaspekte betrifft, können sechs Kategorien bestimmt werden. Dabei zeigt sich die Tendenz, dass diese weiteren Gehalte sehr viel höhere Zustimmungswerte erzielen als religiöse (mit Ausnahme religiös-erfahrungsbasierter bzw. emotional-affektiver Aspekte). Insgesamt besteht die Herausforderung in der klaren Differenzierung zwischen religiösen und nichtreligiösen Gehalten. Es besteht eine ‚Melange‘ verschiedener Bedeutungen, die je nach Gebäude und nach Besucherintention unterschiedlich ausfallen und zugleich ineinander verwoben sind. Auf Basis der Befunde und der herausgearbeiteten Profile lassen sich folgende Tendenzen ableiten:

- Je verbindlicher die mit Kirchengebäuden zusammenhängenden Vorstellungen, Handlungen, Emotionen und Erfahrungen sind, desto weniger Menschen teilen diese.
- Je deutungsoffener abgefragte Dimensionen sind (z. B. Stille, Atmosphäre), desto größere Zustimmungswerte erzielen sie.
- Je religiöser eine Person ist (Kirchenmitgliedschaft, Frequenz des Gottesdienstbesuchs), desto höhere religiöse Bedeutungen schreibt diese dem Gebäude zu.
- Umgekehrt gilt: Je weniger religiös eine Person ist, desto weniger hoch fallen Zustimmungswerte zu religiösen Dimension aus – aber nicht zwangsläufig zu nichtreligiösen.
- Je touristisch bedeutsamer ein Sakralbau ist, desto eher ist ein Kirchenbesucher konfessionslos und jüngeren Alters.
- Je höher die religiösen Bedeutungszuschreibungen einer Person ausfallen, desto höhere Werte erzielen auch nichtreligiöse Gehalte.

Die wenigen Befunde zu Synagogen und Moscheen liefern Hinweise dahingehend, dass diese beiden Sakralbautypen nicht in eine Reihe mit Kirchengebäuden gestellt werden können. Das gilt sowohl für die Bedeutungszuschreibungen als auch für den Besuch von Synagogen und Moscheen. 84 % aller Deutschen haben nie eine Moschee besucht, zu Synagogen liegen keine Zahlen vor. Sämtliche Bedeutungszuschreibungen von Synagogen weisen in Deutschland Verknüpfungen auf mit der Erinnerung an das Schicksal jüdischen Le-

bens während des NS-Regimes. Gewissermaßen erfahren Synagogen eine zweite ‚Sakralisierung‘, indem sie gesamtgesellschaftlich als öffentliche Erinnerungsorte in Dienst genommen werden. Demgegenüber erweist sich die öffentliche Auseinandersetzung mit Moscheen – so lässt sich kurzum festhalten – vielfach als eine Auseinandersetzung mit dem Islam selbst.

6 Fallstudien zu religiösen Bedeutungen von Sakralbauten

6.1 Methodische Vorbemerkungen

Nachdem im vorangegangenen Kapitel ein Überblick über 43 bisherige Studien gegeben wurde, konnten bereits Bedeutungsgehalte sowie einige Strukturen, Muster und Profile zur leitenden Forschungsfrage nach den religiösen Bedeutungen von Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft ermittelt werden. Um die Forschungsfrage klarer zu beantworten und bisher erkannte Strukturen und Bedeutungen konkreter zu beleuchten, werden nun in diesem Kapitel vier Fallstudien durchgeführt. Dabei soll insbesondere auf folgende, in den bisherigen Studien nur lückenhaft dargestellte Aspekte eingegangen werden:

- Die religiösen Bedeutungen (im Sinne der definierten fünf Dimensionen von Religion) gilt es noch konkreter zu fassen, denn in den bisherigen Studien wurde meist mit vorgegebenen Antwortmöglichkeiten gearbeitet. Von Interesse ist zudem, welche Zusammenhänge und Verbindungslinien z. B. zwischen den religiösen und nichtreligiösen Zuschreibungen bestehen – inwieweit z. B. historische Aspekte mit religiösen zusammenhängen und umgekehrt. Zudem geben bisherige Befunde mehrheitlich eine Besucherperspektive wieder und bieten nur wenige Hinweise zu den Bedeutungen des ‚Äußeren‘ von Sakralbauten.
- Es stellt sich die grundsätzliche Frage, welche Personengruppen befragt werden. Bisher wurden – bis auf wenige Studien wie Allensbach (2009) – vorrangig (touristische) Kirchenbesucher befragt, also Personen, die bereits eine Kirche besuchen. Dies spiegelt sich auch in den Ergebnissen wider: Es handelt sich erstens Personen, die nach oder während eines Kirchenbesuchs ihre Meinung über das Gebäude mitteilen. Zweitens betreffen diese Untersuchungen überwiegend Kirchenbauten, die aufgrund ihrer Lage oder ihres Aussehens ein gesteigertes Interesse hervorrufen. Und drittens fehlt die Gruppe der Kirchennichtbesucher, also jene Personen, die Kirchenbauten nicht besichtigen; eine Ausnahme stellt dabei wiederum die Allensbachstudie dar.

- Durch die mehrheitliche Herkunft der bisher einbezogenen Studien aus dem Kontext von Reise und Tourismus war der Ausgangspunkt der Untersuchungen nur selten der Alltag. Zu den Kennzeichen von Kirchengebäuden gehört es allerdings, dass diese überall und das ganze Jahr über präsent sind und den öffentlichen Raum prägen. Aus diesem Grund erscheint es zur Klärung der Frage nach den gegenwärtigen (religiösen) Bedeutungen dieser Bauten erforderlich, die alltägliche Situation stärker einzubeziehen.

Um wenigstens einem Teil der Antworten näher zu kommen, wird hier eine qualitativ-inhaltsanalytische Erforschung von konfliktären Fällen der Veränderung von Sakralbauten vorgenommen. Diese Herangehensweise wird im Folgenden vorgestellt und begründet. Dabei wird zunächst gezeigt, warum die Methode Fallstudie (6.1.1) und warum diese vier konkreten Fälle ausgewählt werden (6.1.2). Anschließend wird angeführt, weshalb dies in diesen Fällen durch die Einbeziehung öffentlicher Äußerungen geschieht und warum diese qualitativ-inhaltsanalytisch erforscht werden (6.1.3). Kurz wird der Kontext von Kirchenumnutzung, Profanierung und Abriss beleuchtet (6.1.4). Es folgt eine Vorstellung des Materials (6.1.5) und schließlich eine Darstellung des inhaltsanalytischen Vorgehens (6.1.6).

6.1.1 Zur Begründung der Methode Fallstudie

Eine Fallstudie ist nach Robert Yin eine Forschungsmethode, die ein konkretes zeitgenössisches Phänomen im realen Kontext empirisch erforscht und die vor allem dazu geeignet ist, Phänomene grundsätzlich zu untersuchen, dabei in die Tiefe zu gehen und so exemplarisch das Verständnis zu beleuchten und Zusammenhänge aufzuzeigen.¹ Diese Methode scheint aufbauend auf den bisherigen empirischen Befunden hier sinnvoll und machbar. Die aufgezeigten Lücken machen deutlich, dass einerseits eine deduktive Herangehensweise erforderlich ist, mit der die vorausgegangenen Ergebnisse hinsichtlich anderer Situationen überprüft und vervollständigt werden, sowie andererseits auch eine induktive, mit der Aspekte neu

¹ Vgl. YIN, *Case Study Research* (2014), 16; SAUNDERS/LEWIS/THORNHILL, *Research methods* (2009), 145f.

erforscht werden.² Beidem soll hier Rechnung getragen werden. Insofern die Methode Fallstudie per Definition bedeutet, dass ein Einzelfall etwas Allgemeines über einen Gegenstand aussagt,³ scheint dies für Kirchengebäude höchst angemessen zu sein, da es hierbei nur ‚Einzelfälle‘ gibt. Jedes Gebäude stellt ein Unikat dar, ist in einen je individuellen Kontext mit individueller Geschichte eingebettet und daraus zu verstehen.⁴ Dabei interessiert hier nicht die jeweilige Lokalgeschichte und auch nicht die Haltungen für oder gegen die Veränderungen, sondern die jeweils für Sakralbauten typischen Bedeutungen sollen durch die Lokalgeschichte und die Veränderungen induktiv am Fall herausgefunden werden. Als ein damit einhergehender Nachteil wird oft angeführt, dass diese Ergebnisse nur beschränkt aussagekräftig und nicht generalisierbar seien. Demgegenüber betont in diesem Zusammenhang Yin, dass sich die Generalisierbarkeit der Ergebnisse erhöht, wenn mehrere vergleichbare Fälle untersucht werden (*multiple case studies*) und diese Ergebnisse mit der Literatur und den bisherigen Ergebnissen konfrontiert werden, wie dies hier erfolgt.⁵

6.1.2 Zur Begründung der Auswahl der Fallstudien

Die vier ausgewählten Fälle sind jeweils konflikthaft, d. h. es handelt sich um Situationen, in denen eine Veränderung am Status quo zu einer öffentlichen und sich medial niederschlagenden Diskussion führte. Durch die signifikanten Veränderungen am Kirchengebäude werden Menschen herausgefordert, die Bedeutungen dieser Bauten zu reflektieren und dazu Stellung zu beziehen. Der Transformation bzw. Umwandlung und Umnutzung von Kirchen wohne – so Wolfgang Reuter und Andreas Odenthal – eine „Dynamik von Bindung und Trennung“⁶ inne, die vielfach mit Gefühlen und Affekten einhergehe, aber zumeist verdrängt werde. Ein wichtiges Argument für

² Vgl. SAUNDERS/LEWIS/THORNHILL, *Research methods* (2009), 124f.

³ Vgl. YIN, *Case Study Research* (2014), 20f.

⁴ Vielfach sind bereits die in Kap. 5 einbezogenen Besucherbefragungen fallbezogen; d. h. es wurde die Besucherschaft einer bestimmten Kirche befragt.

⁵ Vgl. SAUNDERS/LEWIS/THORNHILL, *Research methods* (2009), 146; YIN, *Case Study Research* (2014), 21.40–45.56–63.

⁶ REUTER/ODENTHAL, *Orts-Veränderung* (2008), 115.

die Auswahl konfliktärer Fälle bestand darin, dass in der bisherigen Literatur immer wieder davon die Rede ist, dass bei Veränderungen des Sakralen, d. h. bei Kirchenabrissen und Kirchengenutzungen, nicht nur Gemeindemitglieder sehr sensibel reagieren, sondern auch Menschen, die der Kirche nicht unbedingt nahe stehen.⁷ So spricht Thomas Sternberg von „heftigen Protesten auch von Kirchenfernen, wenn ein Bau zur Disposition gestellt wird oder gar abgerissen werden soll.“⁸ Und es wird angeführt, dass es „erstaunlicherweise oft die Kirchenfernen sind, die sich für den Erhalt des jeweiligen Kirchengebäudes einsetzen“⁹.

Die erste hier behandelte Veränderung am ‚Sakralen‘ befasst sich mit dessen Umbau. Kirchenrenovierungen und Umbauten gibt es in Deutschland jedes Jahr zahlreiche. Die (ausgesprochen radikale) Renovierung der Pfarrkirche Maria Geburt in Aschaffenburg-Schweinheim gehört zu jenen seltenen Fällen, die zu einem in den lokalen Medien ausgetragenen Konflikt geführt haben. Bei den drei übrigen Fallstudien liegt der Ausgangspunkt bereits bei den gegenwärtigen religiösen Wandlungsprozessen, insofern sich der Rückgang des Gottesdienstbesuchs und die steigenden Kirchengenutzungen bereits auf den Umgang (hauptsächlich auf finanzielle Fragen des Erhalts) mit sakralen Bauten auswirken. Dabei stehen gegenwärtig insbesondere zwei Szenarien im Fokus: Die Möglichkeit einer Profanierung und Umnutzung eines Sakralbaus thematisiert das Fallbeispiel zu St. Bonifatius in Düren. Die andere Möglichkeit ist der Abriss eines Kirchengebäudes. Dazu werden hier das Beispiel der St. Ludgerus-Kirche in Ennigerloh sowie der Kirche St. Raphael in Berlin-Gatow gewählt.¹⁰ Insgesamt werden also drei mögliche Konstellationen behandelt:

⁷ Vgl. EMEIS, *Pastoraltheologische Aspekte* (2008), 59; ähnlich GERHARDS, *Transformation von Kirchenräumen* (2017), 13; DANE, *Erfahrungen eines Landpfarrers* (2008), 54: „Denn selbst für nicht mehr oder noch nicht wieder glaubenden Zeitgenossen ist die Kirche im Dorf das Symbol des Stablen im Chaos.“

⁸ STERNBERG, *Statement* (2011), 244; vgl. auch STERNBERG, *Moscheebau und Identität* (2007), 11: „Deshalb gibt es den Protest so vieler kirchlich Ungebundener gegen den Abriss von Kirchen. Es ist der Schrecken über den Verlust geistiger Heimat und Verwurzelung.“

⁹ STOCKHOFF/WAHLE, *Der Sakralraum Kirche* (2017), 326; zum öffentlichen Protest bzw. zum öffentlichen Interesse im Zusammenhang von Kirchengenutzungen vgl. auch BAUER, *Gotteshäuser* (2011), 86–100.

¹⁰ Gerhard Dane hat im Kontext von Kirchenabrissen Folgendes zu bedenken ge-

Umbau des Sakralen	Profanierung des Sakralen	Abriss des Sakralen
Maria Geburt, Aschaffenburg-Schweinheim (1999–2001)	St. Bonifatius, Düren (2012–2017)	St. Ludgerus, Ennigerloh (2012/13) St. Raphael, Berlin-Gatow (2005)

Abb. 10: Auswahl der Fallstudien.

Der Auswahl der vier Fallbeispiele ging ein längerer Rechercheprozess (Internetrecherche, Kontaktaufnahme mit den jeweiligen Pfarrbüros) voraus. Die vier Fallbeispiele wurden aus zahlreichen Konfliktfällen so gewählt, dass eine Vergleichbarkeit der Fälle („replication logic“¹¹) gewährleistet werden kann, indem jeweils verschiedene Veränderungen am Sakralbau in gleicher Herangehensweise untersucht wurden. Folgende Kriterien wurden für die Auswahl angelegt: (1) Es handelt sich um Konfliktfälle, die jeweils eine öffentliche Diskussion hervorgerufen haben. (2) Es handelt sich um katholische Kirchen. Dies ist auch deshalb methodisch erforderlich, da vornehmlich die katholische Theologie (und die orthodoxe Theologie) ihren Sakralbauten ausdrücklich Sakralität zuerkennt.¹² (3) Es handelt sich um Kirchengebäude, bei welchen die nichtreligiösen Bedeutungen möglichst gering eingestuft wurden, weshalb möglichst ‚junge‘ Kirchen ausgewählt wurden. (4) Zugleich wurde bei der Auswahl berücksichtigt, dass die jeweiligen Konfliktfälle nicht mit schwerwiegenden sekundären Konfliktlinien verwoben sind. Beispielsweise mussten mehrere Kirchen in Nordrhein-Westfalen aufgrund des Braunkohleabbaus abgerissen werden und einige dieser Fälle erhielten breite mediale Aufmerksamkeit. Der Einsatz für den Erhalt des Kirchengebäudes erscheint dabei oft untrennbar mit Argumenten und Positionierungen gegen den Braunkohleabbau verbunden.¹³

geben: „Kritiker frage ich gerne, ob sie an der Stelle der ach so teuren Kirche lieber einen Parkplatz oder einen Supermarkt hätten. Die Frage lässt gewöhnlich sogar die verstummen, die sich als Atheisten ausgeben.“ (DANE, Erfahrungen eines Landpfarrers [2008], 54). – Genau diese Art der Nachnutzung der Kirchengrundstücke (Parkplatz und Supermarkt) ist in den beiden Abrissfällen der Fall.

¹¹ YIN, Case Study Research (2014), 59.

¹² Vgl. Kap. 2; dieses Argument gilt jedoch nicht absolut. Obgleich aus Sicht der protestantischen Theologie weniger dagegenspricht eine Kirche abzureißen, sind die Reaktionen der Bevölkerung sehr ähnlich. Vgl. exemplarisch BAUER, Gotteshäuser (2011), 56–64.

¹³ Vgl. etwa den Abriss der neuromanischen Kirche St. Lambertus in Immenrath: ERENZ, Wer stoppt diesen Wahnsinn (2018).

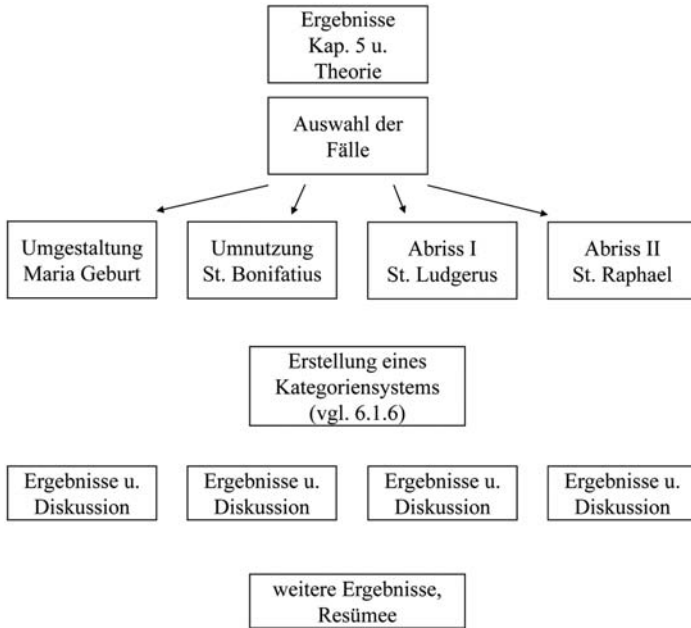


Abb. 11: Ablauf der Fallstudien.

Trotz der Vergleichbarkeit sollten aber verschiedene Perspektiven eingenommen werden: (1) Die Fallstudien umfassen unterschiedliche Regionen in Deutschland (Unterfranken, Rheinland, Münsterland, Westberlin) und damit auch unterschiedliche Bistümer (Würzburg, Aachen, Münster, Berlin). Diese Regionen unterscheiden sich bezüglich ihrer traditionellen religiösen Prägung (drei historisch eher katholisch geprägte Regionen, das ‚protestantisch-religionslose‘ Berlin). (2) Die Standorte der Kirchen liegen in Städten mit jeweils unterschiedlichen Einwohnerzahlen – eine Großstadt (Berlin); zwei Mittelstädte (Aschaffenburg-Schweinheim, Düren); eine Kleinstadt (Ennigerloh). (3) Sie unterscheiden sich hinsichtlich der Zeitpunkte und bilden so einen längeren Zeitraum ab, anhand dessen ein Wandel öffentlicher Kommunikationsformen feststellbar ist.

Insgesamt wurden die vier Fälle so gewählt, dass die Vergleichbarkeit in hohem Maße gewährleistet ist, zugleich aber durch die drei möglichen Varianten der Veränderung des Sakralbaus der Blick auf verschiedene Ausprägungen des Themas gerichtet werden kann (z. B. der Innenraum und die Kirche in der Außenansicht). Die vier

Fallstudien sind zwar als einzelne Fälle voneinander zu unterscheiden, werden aber durch eine Fragestellung und ein gemeinsames Kategoriensystem aufeinander bezogen, um entsprechende Schlüsse zu ziehen.¹⁴

6.1.3 Zur Begründung der inhaltsanalytischen Vorgehensweise in qualitativer Ausrichtung

In den folgenden Fallstudien werden öffentliche Äußerungen qualitativ-inhaltsanalytisch ausgewertet. Die Erforschung öffentlich geäußelter und schriftlich vorhandener Meinungen steht grundsätzlich in Einklang mit der Gesamtkonzeption dieser Studie, welche von der öffentlichen Präsenz von Sakralbauten ausgeht. Im Zusammenhang mit Kirchenabrissen und Profanierungen wird – wie bereits benannt – immer wieder das Engagement von kirchenfernen Personen angeführt. Daher wurde (besonders in den zwei Abrissfällen sowie im Umnutzungsfall) ein breiter sich äußernder Personenkreis erwartet, der über den Kreis der aktiven Gemeindemitglieder hinausgeht. Gegenüber alternativen Formen der Datenerhebung (z. B. durch qualitative Interviews) bot das die Möglichkeit, nicht nur vorausgewählte ‚Experten‘ zu Wort kommen zu lassen, wie sie bereits mit der Sekundärliteratur aufgegriffen wurden, sondern die öffentliche Meinung der lokalen Bevölkerung.¹⁵ Dadurch wurde eine große Bandbreite an Bedeutungszuschreibungen erwartet. Der Rückgriff auf bereits existierende schriftliche Datenquellen bietet sowohl einen Vorteil hinsichtlich der zeitlichen Ressourcen (d. h. diese müssen nicht neu gewonnen werden) als auch eine Verlässlichkeit, Spezifität und Überprüfbarkeit.¹⁶ Andererseits könnte dies auch

¹⁴ Nach Yin kann dies als *holistic multiple case study model* bezeichnet werden. Siehe YIN, *Case Study Research* (2014), 50.62f.

¹⁵ Zu den Vorteilen der Einbeziehung qualitativer Interviews zählt neben der Möglichkeit, Rückfragen zu stellen und dadurch Themen zu vertiefen auch, dass sachgenaue Auskünfte zum religiösen und sozialen Profil der Interviewteilnehmer ermittelt werden können. Andererseits besteht dann die methodische Schwierigkeit der Auswahl und Erreichbarkeit der Interviewteilnehmer. Es ist fraglich, ob mit Interviews eine ähnlich große Bandbreite an Meinungen eingeholt werden könnte wie es hier der Fall war.

¹⁶ Vgl. hierzu SAUNDERS/LEWIS/THORNHILL, *Research methods* (2009), 268f.; YIN, *Case Study Research* (2014), 106.

als Nachteil gewertet werden, insofern keine Nachfragen oder z. T. keine konkreten Aussagen zu den Profilen möglich sind. Weitere Nachteile und ‚blinde Flecken‘ dieser Form sind z. B., dass Meinungen von Menschen, die sich nicht öffentlich zu Wort melden (wollen), außen vor bleiben.

Durch die *qualitativ-inhaltsanalytische Auswertungsmethode* dieser öffentlichen Meinungen konnte die Forschungsfrage in den relevanten Teilen beantwortet werden: Ziel war es, religiöse Bedeutungen von Sakralbauten herauszufinden und dabei einerseits die bisherigen Befunde zu erweitern und zu konkretisieren und zugleich ggf. weitere Bedeutungsgehalte zu ermitteln. Die qualitative Inhaltsanalyse bietet dabei den Vorteil einer gründlichen, informationsreichen und in die Tiefe gehenden Analyse, die Bedeutungsaspekte aufzeigt und diese in einen Kontext stellt. Das ist essentiell, wenn Sachverhalte neu erschlossen werden sollen (hier Sakralbauten in Alltagssituationen) und es dazu noch nicht ausreichend Studien gibt.¹⁷ Insgesamt handelt es sich also um eine ‚Voruntersuchung‘, die sich zur Theorie- und Hypothesenbildung sowie zur Vertiefung der bisherigen Ergebnisse eignet. Für die qualitative Inhaltsanalyse spricht zudem die Orientierung am Alltag, „an alltäglichen, unter natürlichen Bedingungen ablaufenden Prozessen des Denkens, Fühlens und Handelns“¹⁸. Die qualitative Forschung ist – so sehr es der Vielgestaltigkeit des Forschungsgegenstands angemessen erscheint – immer auch punktuell, ausschnitthaft und bisweilen exemplarisch. Zudem kennzeichnet es qualitative Forschung, dass diese nicht den Anspruch auf vollkommene Objektivität erhebt, da der Forscher selbst immer Teil des Prozesses ist.¹⁹ Um ein methodisch abgesicher-

¹⁷ Vgl. SCHREIER, *Qualitative Content Analysis* (2012), 3f.; SAUNDERS/LEWIS/THORNHILL, *Research methods* (2009), 482.

¹⁸ MAYRING, *Inhaltsanalyse* (2015), 38.

¹⁹ Vgl. MAYRING, *Inhaltsanalyse* (2015), 38. Im Falle von qualitativ ausgerichteten Forschungsprojekten werden bisweilen mehrere Forscher bzw. ein Team als Idealfall angesehen. In dieser Studie arbeitete der Autor als einzige Forschungsperson, wobei kritische Textstellen von einer weiteren Person überprüft und diskutiert wurden (vgl. Kap. 6.1.6.2). Nach Schreier lässt sich jedoch ein fehlendes Forscherteam ausgleichen, wenn mit zeitlichem Abstand kodiert wird und wenn kritische Textstellen von einer zweiten Person überprüft und mit dieser diskutiert werden. Beides war hier der Fall. Vgl. SCHREIER, *Qualitative Content Analysis* (2012), 19.

tes, systematisches und regelgeleitetes qualitativ-inhaltsanalytisches Verfahren zu gewährleisten, das dem Anspruch einer sozialwissenschaftlichen Methode entspricht, wurde hier die qualitative Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring gewählt.²⁰ Dadurch sollten zwei Prinzipien abgesichert werden – die Validität und Reliabilität. Beide Kriterien sind bei der qualitativen Inhaltsanalyse besonders wichtig, da die Zuverlässigkeit und Genauigkeit oft in Frage gestellt werden. Validität als oberstes Qualitätskriterium stellt die Genauigkeit der Messung sicher, d. h. dass sich die Methode auch dafür eignet, genau den Untersuchungsgegenstand zu messen und nur jene Aspekte, die die Fragestellung betreffen, korrekt zu extrahieren.²¹ Reliabilität bezeichnet die intersubjektive Nachvollziehbarkeit des Erforschten. Diese Regelgeleitetheit wird gewährleistet, indem die Analyse in einzelne Interpretationsschritte zerlegt wird, die zuvor bestimmt werden (Verfahrensdokumentation).²²

6.1.4 Zur Einordnung von Kirchenumbau, Kirchenumnutzung und Kirchenabriss

Aus einer historischen Perspektive treten Veränderungen an Sakralbauten (Kirchenumbau, -umnutzung und -abriss) natürlich keineswegs zum ersten Mal in der Kirchengeschichte auf.²³ Beispielsweise wurden am Übergang der Gotik zum Barock (u. a. mit der Entfernung der Lettner) teilweise ganz drastische Veränderungen an und in den Kirchengebäuden durchgeführt. Als Papst Julius II. die alte Peterskirche abreißen ließ, erhielt er von den Römern den Spitznamen „maestro rovente“²⁴ (Abrissmeister). Profanierungen von Kirchen erfolgten z. B. in Frankreich im Zuge der französischen Revolution oder in Bayern und rechtsrheinischen Gebieten im Zuge des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803. Dabei wurden Kir-

²⁰ Vgl. MAYRING, Inhaltsanalyse (2015). Daneben wurden auch andere inhaltsanalytische Methodenbücher konsultiert wie z. B. SCHREIER, Qualitative Content Analysis (2012); SAUNDERS/LEWIS/THORNHILL, Research methods (2009); RÖSSLER, Inhaltsanalyse (2017).

²¹ Vgl. die Gütekriterien nach MAYRING, Inhaltsanalyse (2015), 123–129.

²² Vgl. MAYRING, Inhaltsanalyse (2010/2015), 61.

²³ Vgl. hierzu CZOCK, Gottes Haus (2012), 184.

²⁴ RAINER, Anstößige Kirche (2000), 47.

chen abgerissen oder zu Lagerhallen und Ähnlichem umfunktioniert (und sind es z. T. bis heute).²⁵ Beispiele für eine flächendeckende Umnutzung von Kirchen im 20. Jh. – aus ideologischen Gründen – finden sich in den kommunistischen Ländern Osteuropas.²⁶ Eine Instrumentalisierung und Umkonzeptionierung christlicher Sakralbauten erfolgte zudem in der NS-Zeit.²⁷ Seit etwa 1990 sind Kirchenumnutzungen in den Niederlanden, aber auch in Großbritannien und Deutschland aus gänzlich anderen Ursachen vermehrt festzustellen. So gibt es zwar viele historisch vergleichbare Fälle von Schließung bzw. Umnutzung sakraler Bauten; was sie jedoch grundlegend voneinander unterscheidet, ist die Tatsache, dass Kirchen heute nicht aus Gründen eines politischen Kulturkampfes oder Religionsstreits abgerissen werden. Vielmehr werden sie von der Institution Kirche in Eigenregie abgebrochen oder aufgegeben – zum einen, da ihr gesellschaftlicher Auftrag an Plausibilität verliert, zum anderen aus finanziellen Sorgen oder aber in der Erwartung ihrer eigenen schrumpfenden künftigen Bedeutung.

Insbesondere aufgrund finanzieller Aspekte des Erhaltungsaufwands der Bauten ist die Suche nach geeigneten Lösungsformen eine dringliche Frage geworden.²⁸ Das betrifft überwiegend Bauten, die im 20. Jh. und besonders nach dem Zweiten Weltkrieg errichtet wurden. Nicht nur die Deutsche Bischofskonferenz²⁹ und die evan-

²⁵ Vgl. einführend ANGENENDT, *Säkularisationen der Vergangenheit* (2001).

²⁶ Siehe die Beispiele in KELLY, *Socialist Churches*, (2016).

²⁷ Zur Instrumentalisierung christlicher Sakralbauten während der NS-Zeit siehe CLEMENS-SCHIERBAUM, *Mittelalterliche Sakralarchitektur* (1995). Mittelalterliche (bes. romanische und gotische) Kirchen galten dabei als „Inbegriff des Deutschen“ (ebd., 72), „Symbole einer germanisch-deutschen Religion“ (ebd., 167); auch „Symbole des Reiches“ (ebd., 177). Hervorzuheben sind der Braunschweiger Dom und die Stiftskirche in Quedlinburg. Beide wurden während der NS-Zeit umgestaltet (Entfernung Altar, Kanzel, Bilder und Symbolik) und als nationale ‚Weihestätten‘ umkonzipiert. Dies lag insbesondere an den sich dort befindlichen Grablagen Heinrich des Löwen (St. Blasius, Braunschweig) und Kaiser Heinrichs (St. Servatius, Quedlinburg). Auch für den Speyrer Dom gab es Pläne, diesen zum ‚Nationalheiligtum‘ umzuwidmen (vgl. ebd., 186–282).

²⁸ Im Bistum Essen wurden beispielsweise zwischen 1959 und 1975 über 100 Kirchen neu errichtet und eingeweiht. Siehe BAUER, *Gotteshäuser* (2011), 40. Zugleich wurden aber zwischen 2000–2017 105 Kirchen aufgegeben und davon 31 abgerissen. Siehe GLENZ, *Kirchenabbrisse* (2017).

²⁹ Vgl. *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2003).

gelische Kirche in Deutschland³⁰ haben hierzu Dokumente herausgegeben, sondern diese Frage ist längst zu einer über die kircheninterne Fachdiskussion hinausgehenden interdisziplinären Thematik geworden, die z. B. auch andere Disziplinen (wie Ingenieurwissenschaften, Denkmalpflege oder Volkskunde) und staatliche Stellen³¹ beschäftigt. Daher nimmt die Frage, welche Nutzungsformen bei Kirchengebäuden in Frage kommen, breite Aufmerksamkeit ein.³²

6.1.5 Das Material der Fallstudien

Das Material einer jeden Fallstudie besteht aus öffentlich geäußerten Kommentaren anlässlich der Veränderung des jeweiligen Sakralbaus. Um zu entscheiden, was überhaupt aus dem Material interpretierbar ist, muss nach Mayring zu Beginn eine genaue Analyse dieses Ausgangsmaterials stattfinden.³³ Es wird im Folgenden zunächst ausgeführt, nach welchen Kriterien dieses Material jeweils ausgewählt wurde (6.1.5.1), wie es gewonnen wurde (6.1.5.2), aus welcher Entstehungssituationen es stammt (6.1.5.3) und welche formalen Charakteristika es aufweist (6.1.5.4).

³⁰ Neben den zahlreichen Stellungnahmen einzelner Landeskirchen siehe *Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird?* (VELKD u. a. 2003).

³¹ Vgl. *Nichts für die Ewigkeit* (Deutsches Nationalkomitee für Denkmalschutz 2001); *Resolution zur Frage der Um- und Weiternutzung von Kirchengebäuden* (Vereinigung der Landesdenkmalpfleger 2009).

³² Siehe exemplarisch die Beiträge in den Sammelbänden GERHARDS/DE WILDT (Hg.), *Wandel und Wertschätzung* (2017); BÜCHSE U. A. (Hg.), *Kirchen. Nutzung und Umnutzung* (2012); NOLLERT U. A. (Hg.), *Kirchenbauten in der Gegenwart* (2011); POST/MOLENDIJK/KROESEN (Hg.), *Sacred place in modern western culture* (2011); GALLHOFF (Hg.), *Erweiterte Nutzung von Kirchen* (2009); GERHARDS/STRUCK (Hg.), *Umbruch – Abbruch – Aufbruch* (2008); HERRMANN/TAVERNIER (Hg.), *Das letzte Abendmahl* (2008); Mün. 56 (2003/3) [mit dem Thema: *Kirche – Widmung, Nutzung, Umnutzung*]; FISCH, *Umnutzung von Kirchengebäuden* (2008); ein Aspekt der Nutzung sind dabei Kolumbarien. Siehe exemplarisch SPARRE, *Bestatten in Kirchen* (2018); sowie aus katholischer Perspektive LEONHARD/SCHÜLLER (Hg.), *Tot in der Kirche* (2012).

³³ Vgl. MAYRING, *Inhaltsanalyse* (2015), 54.

6.1.5.1 Zur Auswahl des Materials

Die Auswahl und Einbeziehung des Materials eines jeden einzelnen Falls geschah nach fünf Kriterien: (1) Anlass, Entstehungsgrund und Inhalt der Meinungen ist die geplante, bevorstehende, sich vollziehende oder abgeschlossene Veränderung des jeweiligen Sakralbaus. Dadurch handelt es sich um geografisch eingeschränkte Personengruppen. (2) Gegenstand sind jeweils verschriftlichte öffentlich geäußerte Meinungen. Im Fall Maria Geburt wurden private Zuschriften einbezogen, weil die Pfarrei diese veröffentlicht hatte. (3) Es handelt sich um Meinungen in Form von Kommentaren und Leserbriefen und nicht um neutrale Berichterstattung. Diese außerredaktionelle Herkunft wird in den jeweiligen Medien teilweise durch eine namentliche Kennzeichnung sowie fast immer durch eine Platzierung in entsprechenden Feldern verdeutlicht. (4) Die jeweiligen Meinungen sind Teil eines öffentlichen Kommunikationsraums und nicht isoliert geäußerte Kommentare.³⁴ (5) Die Texte entstanden in dem dafür relevanten Zeitraum. Wo immer diese Kriterien erfüllt waren, wurde das Material in die inhaltsanalytische Auswertung einbezogen.

Zur Textgattung Kommentar ist noch zu ergänzen, dass neben Leserbriefen und Kommentaren in Zeitungen teils auch Online-Kommentare zu Zeitungsartikeln, Online-Gästebucheinträge sowie zugehörige Kommentare zu einem Youtube-Video einbezogen wurden. Ferner wurden wörtliche Zitate aus Zeitungsartikeln extrahiert. Der Rückgriff auf verschiedene Quellen erweist sich nach Robert Yin als eine besondere Stärke, da sich die Generalisierbarkeit der Ergebnisse erhöht.³⁵ Dabei ist jeweils auf die unterschiedlichen Kommunikationsformen und -kulturen der jeweiligen Medien zu achten. Online-Kommunikationsformen erweisen sich als wesentlich unmittelbarer als die eines Leserbriefs oder einer extrahierten Aussage. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass Leserbriefe zum einen jeweils von einer Redaktion vorgefiltert und redaktionellen Kürzungen ausgesetzt sein können,³⁶ zum anderen ist aber der Weg von einer Meinung hin zum Abfassen einer Leserschrift für den Verfasser ein längerer Prozess. Zugleich unterscheiden sich online ge-

³⁴ Zur Einordnung des Materials in den Kommunikationszusammenhang siehe MAYRING, Inhaltsanalyse (2015), 58f.

³⁵ Vgl. YIN, Case Study Research (2014), 118–123.

³⁶ Siehe hierzu MLITZ, Dialogorientierter Journalismus (2008), 312–353.

äußerte Kommentare gegenüber nicht-online geäußerten hinsichtlich der äußeren Form, der Länge, der Sprache sowie in der Präzision der inhaltlich geäußerten Argumente. Die aus Berichten extrahierten Aussagen sind stets der subjektiven Auswahl der jeweiligen Fachredakteure unterworfen und bilden nicht zwangsläufig das gesamte Spektrum ab. Ferner sind spezifische demografische Merkmale von Leserbriefschreibern zu beachten, die sich nach der Studie von Andrea Mlitz hinsichtlich Alter (häufig 40 Jahre und älter); Geschlecht (meist männlich), Bildungsgrad und Berufsgruppe (überproportional viele Lehrer und Rentner) deutlich vom Bevölkerungsdurchschnitt unterscheiden.³⁷

6.1.5.2 Zur Materialgewinnung und -recherche

Die Recherche von Zeitungsberichten bzw. Leserbriefen erfolgte über Pfarr- und Diözesanarchive, private Dokumentation bzw. Aufbewahrungen, googleNews, Online-(Zeitung)zugriffe, über die Zeitungsdatenbank „wiso“ sowie „Nexis“ (durch die Eingabe der Namen der jeweiligen Kirche und Ortsname als Suchworte³⁸). Darüber hinaus wurde online auf Zeitungsarchive zugegriffen, wo auch Kommentare einzusehen waren.³⁹ Der Zugriff auf Online-Material und Facebook erfolgte durch die Eingabe der jeweiligen Orts- und Kirchennamen in die Suchleiste. Nichtöffentliche Online-Gruppen wurden – mangels des Charakters der ‚Öffentlichkeit‘ – nicht berücksichtigt. Auch wurde z. B. ein Youtube-Video inklusive Kommentare in der Auswertung der Fallstudie zu Ennigerloh berücksichtigt. Es ist dabei darauf hinzuweisen, dass in jeder der Fallstudien Social-Media-Kommunikation tendenziell sparsam und nie ausschließlich, sondern nur komplementär zu Printveröffentlichungen

³⁷ Vgl. MLITZ, Dialogorientierter Journalismus (2008), 355–360.

³⁸ So jeweils über den Server der Bayerischen Staatsbibliothek (<https://www.bsb-muenchen.de/recherche-und-service/suchen-und-finden/>).

³⁹ Eine Schwierigkeit bei Zeitungsberichten war die Unterscheidung zwischen Mantel- und Lokalausgaben sowie die von Artikeln, die mehrfach (teils um wenige Tage versetzt) in unterschiedlichen Ausgaben erschienen sind (z. B. im Fall von Düren: Aachener Zeitung und Aachener Nachrichten oder in Berlin: Berliner Morgenpost und Die Welt). Diese Dubletten wurden nur einmal angegeben. Das trifft ähnlich auf die Unterscheidung zwischen Online- und Printausgaben zu. Hier waren z. T. Unterschiede bzgl. Seitenzahl und Datum (betrifft Ennigerloh, Berlin, Düren) auszumachen. Siehe *Anhang 4–7*.

einbezogen wurde.⁴⁰ Zur Abschätzung der jeweiligen öffentlichen Kommunikation sowie zur Gewinnung weiterer Hintergrundinformationen wurden im Vorfeld verschiedene mit den jeweiligen Fällen involvierte Personen befragt, die Auskunft über die Form und den Umfang der jeweiligen Online-Diskussionen geben konnten. Dazu zählte u. a. der jeweilige Ortspfarrer, kirchliche Mitarbeiter (bes. der Pfarrbüros) und verschiedene Kontaktpersonen aus der Gemeinde oder dem örtlichen Umfeld.⁴¹ Dadurch konnte auch das Lokalkolorit eingefangen werden. Es handelt sich trotz dieser vielfältigen Rechercheweisen um ein begrenztes Quellenmaterial und es wird nicht der Anspruch auf Vollständigkeit und lückenloses Abdecken erhoben (vgl. *Anhang 4–7*).⁴²

6.1.5.3 Analyse der Entstehungssituation des Materials

Verfasser der ausgewerteten Texte sind jeweils Einzelpersonen (bzw. vereinzelt Vertreter bestimmter Gremien oder Gruppierungen) mit je unterschiedlichen soziokulturellen Hintergründen. Unmittelbarer Anlass und Entstehungssituation ist primär die Veränderung des Kirchengebäudes bzw. eine Reaktion auf einen zuvor geäußerten Kommentar (Kommunikationskette). Teils ist es auch die Absicht der Kommunikatoren, eine emotionale Reaktion auszulösen. Die Zielgruppe, die mit den Leserbriefen erreicht werden soll, sind neben der lokalen Öffentlichkeit (bzw. die Beeinflussung der öffentlichen Meinung) Entscheidungsträger oder vorherige Verfasser von Kommentaren. Anders sind Online-Kommentare zu charakterisieren. Beiträge auf Plattformen wie Facebook oder Youtube unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich der Intention der Abfassung, sondern auch in der Länge sowie im Reflexionsniveau (z. B. in der Konzentration der

⁴⁰ Vgl. YIN, *Case Study Research* (2014), 129.

⁴¹ Es würde den Rahmen sprengen, die vielen Personen, die mich hierbei unterstützt haben, einzeln zu benennen. Ihnen allen bin ich zu großem Dank verpflichtet.

⁴² Die Materialgewinnung stellte sich in den vier Fällen wie folgt dar: *Maria - Geburt, Schweinheim*: Pfarrarchiv Maria Geburt; *St. Bonifatius, Düren*: Online-Gästebuch des Fördervereins, Zeitungsdatenbank, Zeitungsausschnitte (private Aufbewahrung); *St. Ludgerus, Ennigerloh*: Pfarrarchiv, Zeitungsdatenbank, Zeitungsausschnitte (private Aufbewahrung), Zeitungsarchiv ‚die Glocke‘; *St. Raphael, Berlin-Gatow*: (ehemaliges) Pfarrarchiv, Zeitungsdatenbank, Archiv des Erzbistums Berlin.

Argumente) von einem ‚klassischen‘ Leserbrief in Print-Medien. Die Entstehungssituation ist daher unmittelbarer und spontaner – bisweilen auch impulsiver und schneller.

6.1.5.4 Formale Charakteristika des Materials

Die einzelnen ausgewerteten Leserbriefe, Presseartikel und Kommentare aus Internet-Gästebucheinträgen, Kommentarspalten der Zeitungs-Online-Ausgaben und Facebook wurden für die Datenauswertung tabellarisch in eine Excel-Tabelle übertragen. Die Übertragung erfolgte wörtlich und vollständig und wurde nach einem zeitlichen Abstand von drei Tagen überprüft. Wiederholungen, Rechtschreibfehler, Zeichensetzung und Unvollständigkeiten wurden beibehalten. Dabei wurde pro Satz (d. h. Aussagesatz) eine Spalte zugeteilt. Emojis wurden zwar mit übertragen, flossen allerdings ohne textlichen Kommentar nicht in die Auswertung mit ein. Aufgrund der Tatsache, dass alle analysierten Aussagen veröffentlichte Meinungen sind, bestehen keine Vorbehalte aus Gründen der Forschungsethik.⁴³

6.1.6 Zum inhaltsanalytischen Vorgehen

6.1.6.1 Zur Richtung der Analyse

Ziel dieser Studie ist es, Auskunft über die religiösen Bedeutungszuschreibungen von Sakralbauten zu erhalten. Dabei dienten die im vorherigen Kapitel zusammengetragenen Befunde bzw. die daraus gewonnene Systematisierung als Ausgangspunkt der Fragestellung. An diesen Bestand wurde angeknüpft, um einen Erkenntnisfortschritt zu erzielen.⁴⁴ Hier war es von Interesse, diese Ergebnisse in den vorliegenden Fällen zu erweitern, zu konkretisieren und ggf. zu modifizieren. Das galt vor allem für religiöse Bedeutungsgehalte – aber auch für nichtreligiöse Zuschreibungen. Das „zentrale Instrument der Analyse“⁴⁵ ist nach Mayring die Bildung des Kategoriensystems. Dieses könnte hier auch als ‚Bedeutungssystem‘ bezeichnet werden. Auf die Schwierigkeit, Bedeutungsgehalte zuzuordnen, wurde bereits in Kapitel 5.1.3 hingewiesen. Diese Schwierigkeit ver-

⁴³ Vgl. hierzu SAUNDERS/LEWIS/THORNHILL, *Research methods* (2009), 199f.

⁴⁴ Vgl. MAYRING, *Inhaltsanalyse* (2015), 59f.

⁴⁵ MAYRING, *Inhaltsanalyse* (2015), 51; siehe auch RÖSSLER, *Inhaltsanalyse* (2017), 95f.

schrärfte sich dahingehend, dass Bedeutungszuschreibungen im hier auszuwertenden Material zumeist nicht in Reinform vorhanden waren, sondern teils aus den vordergründigen Aussagen abstrahiert werden mussten.⁴⁶ Mit anderen Worten: Untersucht wurden z. B. nicht die Argumente für oder gegen den Kirchenabriss, sondern die dahinterliegenden Bedeutungen des Kirchengebäudes. Genau darauf reagiert die Methodik nach Mayring, indem versucht wird, dies regelgeleitet und intersubjektiv überprüfbar vorzunehmen (und somit die beiden Prinzipien Validität und Reliabilität absichern), wenngleich ein interpretatorischer Anteil vorhanden ist. Neben den Ergebnissen, die durch das Kategoriensystem gewonnen wurden, konnten auch wertvolle weitere – damit zusammenhängende – Ergebnisse erzielt werden, die in Kapitel 6.6 vorgestellt werden und in die Diskussion am Ende jeder Fallstudie einfließen. Dabei werden exemplarisch Häufigkeitstendenzen von Kategorien aufgezeigt, es werden Häufungen bestimmter Kategorienkombinationen benannt und Hinweise zu den Profilen der sich äußernden Personen gegeben.

Diese Angaben sind allerdings lediglich als Tendenzen zu werten, was mit der Heterogenität des auszuwertenden Materials zusammenhängt.⁴⁷ Was beispielsweise Häufigkeiten betrifft, wurden in der Fallstudie Maria Geburt nicht nur Leserbriefe, sondern auch veröffentlichte Zuschriften mit Ersteindrücken nach der Renovierung einbezogen, die sich eher auf die Ästhetik beziehen. Zu präzise Angaben zu Häufigkeiten würden die Ergebnisse zum Teil eher verfälschen als relevante Rückschlüsse zuzulassen. Lediglich exemplarisch werden Häufungstendenzen zusammen mit den Ergebnissen angeführt. Ähnliches gilt für die Profile der Kommunikatoren, denn nur bei einer Minderheit waren valide Aussagen dazu möglich. Falls es aufschlussreich erschien, wurden Angaben zu den Profilen in der Darstellung und Diskussion der Ergebnisse berücksichtigt.

6.1.6.2 Zur Vorgehensweise und Methodik der Analyse

Wie es die Methode der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring verlangt, ist stets eine Anpassung an den konkreten Gegenstand, das Material und auf die spezifische Fragestellung hin vorzunehmen.⁴⁸ Dies

⁴⁶ Vgl. SCHREIER, *Qualitative Content Analysis* (2012), 2f.

⁴⁷ Vgl. hierzu SCHREIER, *Qualitative Content Analysis* (2012), 240.

⁴⁸ Vgl. MAYRING, *Inhaltsanalyse* (2015), 51.

erfolgte hier besonders in der Kombination aus deduktiver und induktiver Kategorienbildung (vgl. *Anhang 8*). Obgleich im Folgenden vier verschiedene Fallstudien dargestellt werden, sind diese nicht voneinander isoliert, sondern wurden durch ein (gemeinsames) Kategoriensystem methodisch miteinander verknüpft. Das heißt nicht, dass in jedem Fall jeweils Aussagen zu jeder Kategorie und Unterkategorien ausfindig gemacht werden konnten. Vielmehr war es das Ziel, ein für alle vier Fälle gemeinsames Kategoriensystem zu erarbeiten, um an diesen Fällen die für Sakralbauten typischen Bedeutungen herauszufinden. Im Folgenden wird das methodische Vorgehen der Studie in Kurzform dargestellt und in Anschluss daran in den wichtigsten Punkten noch einmal detaillierter beschrieben:

(0) Diese Analyse baut auf den im vorhergehenden Kap. 5 gewonnenen religiösen und nichtreligiösen Bedeutungen auf.

(1) Der erste Schritt nach der Auswahl der vier Fälle bestand in der Gewinnung des auszuwertenden Materials einer jeden einzelnen Fallstudie (vgl. Kap. 6.1.5). Dazu gehörten auch jeweils Ortsbesichtigungen und Hintergrundgespräche mit Verantwortlichen.

(2) Anschließend wurde das auszuwertende Material in Excel-Tabellen (Excel 2016) übertragen (vgl. Kap. 6.1.5.4).

(3) Im dritten Schritt wurde das Material in der Excel-Tabelle paraphrasiert und generalisiert⁴⁹ (gemäß der einzelnen Analyse-einheiten, vgl. Kap. 6.1.6.3). Dadurch wurde ein zunächst geringes Abstraktionsniveau der Aussagen erzielt.

(4) Auf Grundlage der bisherigen empirischen Befunde (Kap. 5.2.1–5.2.2) wurde ein Kategorienschema erstellt, das in Probekodierungen überprüft wurde, indem einzelne Analyse-einheiten den Kategorien deduktiv zugeordnet wurden. So wurde ein vorläufiges Kategoriensystem erstellt. Konnten Analyse-einheiten keiner der bisherigen Kategorie zugeordnet werden, wurden Kategorien neu gebildet und diesen zugeordnet (ein induktives Moment). Als Bezeichnung wurden Schlüsselwörter und Phrasen aus den Texten übernommen. Eigene begriffliche Bezeichnungen wurden nur sparsam gebraucht. Zugleich wurden (im weiteren Arbeitsprozess noch einmal modifizierte) Ankerbeispiele (d. h. exemplarische Zitate)

⁴⁹ Gemäß Mayring ist es legitim, die beiden Analyseschritte Paraphrasierung und Generalisierung bei größeren Textmengen miteinander zu verbinden. Siehe MAYRING, Inhaltsanalyse (2015), 70.

und Kodierregeln bestimmt (nach festgelegten Kriterien zur Zuordnung einer Kategorie, z. B. wann eine Kategorie religiös-kognitiv und wann sie religiös-erfahrungsbasiert ist).

(5) Als fünfter Schritt erfolgte die Kodierung bei gleichzeitiger Revision sowie Modifizierung der Kategorien und des Kategoriensystems. Fand sich in einer Analyseeinheit keine Bedeutungsdimension des Kirchengebäudes, fiel diese unter die Kategorie ‚Sonstiges‘.

(6) Die Schritte (3)–(5) wurden mit dem Material eines jeden Fallbeispiels bzw. mit dem Vorwissen der Kodierung des vorherigen Falls aufeinander aufbauend mehrfach durchgeführt.

(7) Als siebter Arbeitsschritt wurden kritische Textstellen, d. h. Sinneinheiten, deren Zuordnung unschlüssig war, von zwei Personen unabhängig voneinander kodiert, miteinander diskutiert und besprochen,⁵⁰ um – wie Schreier betont – die Reliabilität der Studie zusätzlich abzusichern⁵¹. Es führte zur Diskussion unter den Auswertenden, was die adäquate Zuordnung von Aussagen verobjektivieren konnte. Dadurch wurde das Kategoriensystem nochmals überarbeitet und modifiziert.

(8) Es folgte die Kategorisierung des gesamten Textmaterials – falls nötig, wurden einzelne Analyseeinheiten neu zugeordnet und Kategorien überarbeitet oder erweitert. Dieser Vorgang wurde mehrmals wiederholt.

(9) Nach Abschluss der Kategorienbildung aller Fallbeispiele erfolgte ein erneuter Durchgang und eine Modifizierung der Kategorien mit einem zeitlichen Abstand von einem Monat.

6.1.6.3 Zur Definition der Analyseeinheit

Um die Präzision der Inhaltsanalyse zu erhöhen, ist es nach Mayring erforderlich, die konkrete Analyseeinheit zu definieren.⁵² Als Analyseeinheit wurde zunächst der einzelne Beitrag bzw. die einzelne Meinung festgelegt. Der kleinste Materialbestandteil, der ausgewertet wurde und unter eine Kategorie fallen konnte, ist ein Aussagesatz (eine Kodiereinheit). Allerdings ist die formale Einheit ‚Satz‘ oft nicht identisch mit einer Äußerung oder aber ein Satz enthält mehrere Aussagen. Daher war eine Mehrfachkodierung möglich, wenn

⁵⁰ Hierfür gilt Frau Beate Mayr MSc. ein besonderer Dank.

⁵¹ Vgl. SCHREIER, *Qualitative Content Analysis* (2012), 204–207.

⁵² Vgl. MAYRING, *Inhaltsanalyse* (2015), 61.

eine Kodiereinheit von unterschiedlichen Kategorien erfasst werden kann. Ferner ist der Zusammenhang, in dem eine Aussage steht (die Kontexteinheit), von Relevanz. Dies ist beispielsweise gegeben, wenn Kommentare sich aufeinander beziehen oder wenn einzelne Aussagen (extrahierte Aussagen) aus Zeitungsberichten einbezogen werden.⁵³ Die einzelnen Textteile wurden nach Möglichkeit (je nach Medium) in chronologischer Reihenfolge nacheinander ausgewertet (Auswertungseinheit), da diese eine Kommunikationskette bilden. Unter die Auswahl fallen alle verfügbaren Kommentare/Äußerungen/Leserbriefe/extrahierte Aussagen zu einem Thema.

6.1.6.4 Zur Bildung des Kategoriensystems

Das Auswertungsverfahren und das Vorgehen der Kategorienbildung orientierte sich ebenfalls am explorativen Vorgehen der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring. Ziel war die Erstellung eines Kategoriensystems, das die Kategorien aller vier Fallstudien aufzunehmen vermochte und dabei die vier Fallstudien im Sinne des *multiple-case-study-Designs* verknüpft. Um eine dem Gegenstand und der Forschungsfrage angemessene Erstellung des Kategoriensystems in dieser Studie zu gewährleisten, wurde eine Verbindung aus deduktiven und induktiven inhaltsanalytischen Methoden gewählt.⁵⁴ Dadurch lassen sich die Vorteile beider Methoden einbinden – die Regelgeleitetheit der deduktiven Methode und die Offenheit des induktiven Vorgehens.⁵⁵

Das deduktive Moment in der Kategorienbildung bestand darin, dass die einzelnen Analyseeinheiten nach Möglichkeit den im systematischen Überblick gewonnenen Kategorien (die an den fünf-dimensionalen Religionsbegriff angelehnt sind) zugeordnet wurden.⁵⁶ Auf diese Weise bot das deduktive Vorgehen eine große Systematik (Top-down-Verfahren). Diese Herangehensweise wurde

⁵³ Vgl. RÖSSLER, Inhaltsanalyse (2017), 45.

⁵⁴ Vgl. MAYRING, Inhaltsanalyse (2015), 85f.97f.

⁵⁵ Vgl. MAYRING, Inhaltsanalyse (2015), 51: „Die Inhaltsanalyse ist kein Standardinstrument, das immer gleich aussieht; sie muss an den konkreten Gegenstand, das Material angepasst sein und auf die spezifische Fragestellung hin konstruiert werden.“

⁵⁶ Siehe zur deduktiven Herangehensweise MAYRING, Inhaltsanalyse (2015), 97–110.

durch ein induktives Moment erweitert, denn die (bestehenden) Kategorien wurden nicht nur übernommen, sondern fast immer ergänzt und modifiziert sowie zahlreiche Kategorien neu gebildet.⁵⁷ Ein zusätzliches deduktives Moment war dadurch gegeben, dass bei der Überarbeitung des Kategoriensystems die Kategorien bzw. modifizierten Kategorien berücksichtigt wurden. Das bedeutete methodisch, dass sowohl die aus dem bisherigen Forschungsstand – d. h. aus dem vorherigen Kapitel – gewonnenen Bedeutungsdimensionen in einem Operationalisierungsprozess auf das Material hin entwickelt wurden als auch die im Laufe der Kodierung neu herausgebildeten oder modifizierten Kategorien. Ziel war es, eine größere Offenheit gegenüber einer rein deduktiven Herangehensweise zu gewährleisten. Mit diesem Vorgehen wurde das Kategoriensystem immer mehr erweitert, bis ein ‚universales‘ Kategoriensystem entstand, welches alle Kategorien und Unterkategorien aufnehmen konnte. Was nicht in das Kategoriensystem passte, wurde einer Restkategorie zugeordnet. Alle Kategorien wurden so gewählt, dass sie nur relevante Sachverhalte einbeziehen. Dadurch sollte gewährleistet sein, dass möglichst alle Bedeutungsdimensionen des Kirchengebäudes aus dem Material herausgefiltert wurden.⁵⁸ Zudem wurden in die Auswertung Beobachtungen und Hintergrundgespräche einbezogen, so dass die Stimmigkeit und Richtung der Kategorien und Diskussionsverläufe noch einmal abgesichert wurden.

Bezüglich religiöser Kategorien ist wiederum auf die Abgrenzungproblematik hinzuweisen. Dies verschärfte sich dahingehend, dass zahlreiche Analyseeinheiten, die z. B. erfahrungsbasierten, religiösethischen und institutionellen Bedeutungen zugeordnet wurden, nicht immer einen klaren religiösen Bezug im Sinne der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz aufweisen. Zur Fortführung der Systematik des fünfdimensionalen Religionsbegriffs wurde diese Einteilung jedoch beibehalten, so dass diese Kategorien Unterkategorien aufweisen, die nicht unabdingbar als religiös eingestuft werden können. Daneben war es z. B. erforderlich, die erfahrungsbasierten Gehalte in zwei Kategorien (Kat 3 und 4) zu differenzieren.

⁵⁷ Siehe zur induktiven Herangehensweise MAYRING, *Inhaltsanalyse* (2015), 69–72.85–87.

⁵⁸ Vgl. MAYRING, *Inhaltsanalyse* (2015), 67.103.

6.1.6.5 Das Kategoriensystem

Das primäre Ergebnis der empirischen Untersuchung ist ein Kategoriensystem mit implizit enthaltenen Konzepten, die sich aus dem Textmaterial ergeben und zu einer leichten Anpassung der ursprünglich als Hauptkategorien an das Material herangetragenen Struktur geführt haben.

Im Folgenden wird das ‚universale‘ Kategoriensystem kurz vorgestellt. Alle Kategorien oder Unterkategorien, denen im einzelnen Fallbeispiel keine Aussagen zugeordnet werden konnten, bleiben leer. Alle Nennungen, die keiner der 20 Kategorien zugeordnet werden konnten, wurden Kat 21 ‚sonstige Nennungen‘ zugeordnet. Kat 22 bildet eine Restkategorie (Rekonstruktion von Entscheidungen, Gremienarbeit, Kritik an Einzelpersonen). Da viele Aussagen Ereignisse rekonstruieren und das Zustandekommen der Entscheidungen behandeln, gibt es aufgrund der ausgewählten Gattung Leserbrief bzw. Kommentar nicht wenige solcher Textstellen. Zugleich ergaben sich Kategorien, die jeweils nochmals in Unterkategorien binnendifferenziert werden konnten. Die letzte Unterkategorie einer jeden Kategorie wurde sehr oft mit ‚Sonstiges‘ bezeichnet, insofern Nennungen keiner anderen Kategorie zugeordnet werden konnten, die Bildung einer eigenen Unterkategorie (aufgrund einer einmaligen Nennung) aber nicht sinnvoll erschien. Die einzelnen Unterkategorien werden in der Darstellung der vier Fälle jeweils durch wörtliche Zitate verdeutlicht. Falls die Beispiele besonders aufschlussreich schienen, werden mehrere angeführt. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass es sich um eine Auswahl handelt und nicht um alle Zuordnungen des Fallbeispiels. Der genaue Wortlaut inklusive Tipp- und Rechtschreibfehler wurde zwar übernommen, doch wurde zur besseren Lesbarkeit der exemplarischen Aussagen auf eine formal korrekte Punctuation sowie Auslassungszeichen am Satzanfang und Ende der Aussagen verzichtet.

Kat 1 religiöse Bedeutungen – kognitiv
1.1 explizit religiös
1.2 implizit religiös

Kat 1 umfasst alle Aussagen, die dem Kirchengebäude religiöse Bedeutungen inhaltlicher Art zuschreiben. Als ‚explizit religiös‘ werden jene Aussagen gesammelt, die das Kirchengebäude oder den Kirchenraum mit Gott oder mit (oft biblischen) Attributen Gottes in

Zusammenhang bringen; Aussagen, die diesen Bezug nicht aufweisen, aber dennoch religiös konnotierte Deutungsmuster erkennen lassen, werden der Unterkategorie ‚implizit religiös‘ zugeordnet.

Kat 2 religiöse Bedeutungen – rituell
2.1 religiöse Praxis (allg.)
2.2 Sonntagsgottesdienste
2.3 punktuelle Gottesdienste, Kasualien
2.4 individuelle religiöse Praxis
2.5 Förderung der religiösen Praxis durch den ‚Raum‘
2.6 Sonstiges

Kat 2: Die zweite Bedeutungsgruppe umfasst alle Nennungen, die die Kirche mit einer religiösen Praxis bzw. mit religiösen Handlungen in Zusammenhang stellen. Dies beinhaltet einerseits die regelmäßige, sonntägliche Nutzung für den Gottesdienst, andererseits die gottesdienstliche religiöse Praxis zu besonderen (Fest-)Gottesdiensten (Kasualien, Weihnachten, Ostern) sowie eine individuelle religiöse Nutzung. Ferner ist eine die religiöse Praxis fördernde Kirchenraumgestalt angeführt.

Kat 3 (religiös) erfahrungsbasierte Bedeutungen (Kirchenraum)
3.1 explizit u. implizit religiös
3.2 ohne erkennbaren religiösen Bezug
3.3 ‚Stille‘
3.4 der Kirchenraum im Kontrast zur profanen Außenwelt
3.5 Sonstiges

Kat 3: Ein emotionales Erleben des Kirchenbaus bzw. in diesem bilden den Mittelpunkt dieser Kategorie.⁵⁹ Dieses emotional-affektive (und vorrationale) Erleben wird einerseits in einer religiösen Dimension ausgesagt (zwischen explizit und implizit wird hier nicht unterschieden), andererseits in einer Variante, die keinen religiösen Bezug erkennen lässt. Ferner werden erfahrungsbasierte Gehalte in der Dimension der ‚Stille‘ sowie im Erleben eines Kontrastes zur Außenwelt separat erfasst.

⁵⁹ Zur Problematik der Abgrenzung zwischen Erleben und Erfahren sei auf Kap. 5.2.1.3 verwiesen.

Kat 4 Bedeutungen einer emotional-affektiven Verbundenheit
4.1 allgemein
4.2 Trauer/Abschied
4.3 ‚Katastrophe‘
4.4 persönliche Verletzung

Kat 4 umfasst alle Nennungen, die eine emotional-affektive Verbundenheit mit dem Kirchengebäude erkennen lassen. Während *Kat 3* erfahrungsbasierte Äußerungen vornehmlich in Bezug auf den Kirchenraum sammelt, finden sich in *Kat 4* Äußerungen, die eine darüber hinausgehende, sich emotional ausdrückende Verbundenheit mit dem Kirchengebäude erkennen lassen. Das kann durch eine allgemeine emotionale Äußerung der Verbundenheit geschehen. Aufgrund der Auswahl konfliktärer Fälle drückt sich diese Verbundenheit nicht nur positiv aus, sondern findet sich verknüpft mit Bekundungen von Trauer oder Abschied sowie in Äußerungen, die als Weltuntergangs- und Katastrophenstimmung bezeichnet werden. Ferner drücken einige Äußerungen eine persönliche Verletztheit aus, wodurch das Kirchengebäude geradezu wie ein Teil des eigenen Körpers angesehen wird. Obwohl die in *Kat 4* gesammelten Nennungen nicht immer religiös konnotiert sind, weisen sie vielfach Bezüge zu religiösen Kategorien auf.

Kat 5 (religiös) ethische Bedeutungen („Unantastbarkeit“ einer Kirche)
5.1 allgemein
5.2 emotional-affektiv
5.3 ethische Begründung durch eine religiöse Autorität
5.4 Priorität ethischer Aspekte gegenüber finanziell-wirtschaftlichen Aspekten
5.5 ‚Sakrileg‘
5.6 Personifizierung der Kirche

Kat 5 umfasst alle Nennungen, die dem Kirchengebäude eine Pietät bzw. einzufordernde Achtung und Autorität zuschreiben, die es in dieser Form bei anderen Gebäuden nicht gibt und die als ‚Unantastbarkeit‘ bezeichnet werden kann. Das Gebäude hat eine eigene ethische Autorität, so dass Veränderungen als rechtfertigungsbedürftig angesehen werden und einer Beschädigung gleichkommen. Dabei werden Meinungen aufgeführt, die angeben, was mit einer Kirche nicht passieren dürfe (*Kat 5.1*). *Kat 5.5* führt diese Begründung religiös aus im Sinne eines Sakrilegs (‚Tempelraub‘). Die Bedeutung als Tabuzone wird emotional (z. B. als ‚komisches Gefühl‘) gedeutet (*Kat 5.2*) oder durch den

Verweis auf religiöse Autoritäten untermauert (Kat 5.3). Auch finden sich Aussagen, die ein Kirchengebäude einer völlig anderen Logik als der des Geldes zuordnen: Finanzielle und wirtschaftliche Fragen dürfen nicht über das Sakralbau-Sein bestimmen. Schließlich wird die Bedeutung einer Personifizierung des Gebäudes ausgemacht.

Kat 6 (religiös) institutionelle Bedeutungen
6.1 gemeindliche Bedeutungen
6.2 Verbindung zu einer geistlichen Amtsperson
6.3 weitere kirchliche Ebenen

Kat 6: Diese Kategorie bündelt alle Aussagen, aus denen eine (religiös) institutionelle Bedeutung des Kirchengebäudes hervorgeht. Im Unterschied zu Kat 11 (gesellschaftlich-öffentliche Bedeutungen) ist für die Zuordnung zu dieser Kategorie ein expliziter Bezug zur Kirchengemeinde ausschlaggebend. Als spezielle Ausprägung dieser Kategorie wird die Assoziation des Gebäudes mit ehemaligen Seelsorgern angeführt.

Kat 7 Bedeutungen sekundärer Funktionen
7.1 Akustik/Musik
7.2 didaktische Funktion des Kirchenraums
7.3 Bedeutung als Gedenkstätte
7.4 das Geläut

Kat 7: Die Bedeutungen sekundärer Funktionen des Kirchenraums werden hier angeführt. Neben der Bedeutung der (Orgel-)Musik und der guten Akustik des Raums beinhaltet dies didaktisch-pädagogische Funktionen des Kirchenraums, die Bedeutung der Kirche als Gedenkstätte bzw. Gedächtnisort⁶⁰ sowie das Geläut der Kirche.

Kat 8 Bedeutungen einer Funktionslosigkeit und Zweckfreiheit

Kat 8 sammelt alle Nennungen, die zum Ausdruck bringen, dass sich ein Kirchengebäude nicht in einer Funktion oder Nutzung erschöpft – sei es die gottesdienstliche Praxis oder sekundäre Funk-

⁶⁰ Viele deutsche Kirchen stehen in Zusammenhang mit dem Gedenken an die Opfer des NS-Regimes sowie an Gefallene der Kriege ab dem 19. Jh. Siehe die Beiträge in KAPPEL/MÜLLER/JANSON (Hg.), *Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte* (2010).

tionen –, womit sich die Frage der Rentabilität oder Brauchbarkeit noch einmal anders stellt als z. B. für ein Postamt.⁶¹

Kat 9 biografische Bedeutungen
9.1 allgemein
9.2 einzelne Elemente der Kirche
9.3 autobiografisch
9.4 für die Vorfahren
9.5 für die nachfolgenden Generationen/Zukunft
9.6 biografische Bedeutungen religiös gedeutet

Kat 9: Biografische Bedeutungszuschreibungen stellen eine weitere Kategoriengruppe dar, die mit dem Kirchengebäude verbunden werden. Neben allgemeinen Äußerungen dazu wird eine biografische Verbundenheit zu einzelnen Ausstattungselementen deutlich. Ferner umfassen diese individuell-lebensgeschichtlichen Nennungen folgende weitere Aspekte: Sie können autobiografisch qualifiziert werden; sie können Bedeutungen haben als Erinnerung an die Vorfahren oder aber als Wert für nachfolgende Generationen. Schließlich finden sich Nennungen religiöser Deutungen dieser biografischen Verbundenheit.

Kat 10 Bedeutungen ‚Heimat‘
10.1 allgemein
10.2 geistlich-kirchliche ‚Heimat‘
10.3 ‚Heimat‘ der Heimatvertriebenen
10.4 ‚Heimat‘ im Sinne von Gewohnheit
10.5 Herkunft/Identität

Bei *Kat 10* steht die Dimension ‚Heimat‘ im Mittelpunkt. Die Zuordnung zu dieser Gruppe geschieht nach drei Kriterien: (1) Der Begriff ‚Heimat‘/‚heimatlich‘ muss explizit genannt sein. Dabei kann zwischen ‚Heimat‘ in einem allgemeinen Sinn, ‚Heimat‘ unter dem Aspekt einer ‚geistlich-kirchlichen Heimat‘ und schließlich Heimat der Heimatvertriebenen (nach dem Zweiten Weltkrieg) unterschieden werden. (2) Aussagen, die das Kirchengebäude im Sinne einer gewohnten Anwesenheit bezeichnen, werden ebenfalls dieser Kategorie zugerechnet; ebenso alle Nennungen, die dem Kirchengebäude im Sinne von ‚Identität‘ bzw. ‚Herkunft‘ eine Bedeutung zuschreiben

⁶¹ Siehe hierzu auch Kap. 4.5; im Kontext von Umnutzungs- und Abrissdebatten siehe GERHARDS, Transformation von Kirchenräumen (2017), 14.

(3). Die Heimat-Thematik berührt auch Kat 14, die die eigene Bedeutung und die Besonderheit einer Kirche in Vergleich zu anderen (Kirchen) behandelt. Zugleich kann Heimat stark mit Kat 5 zusammenhängen im Sinne eines Ausdrucks von Schmerz über den Verlust der kirchlichen Heimat.

Kat 11 gesellschaftlich-öffentliche Bedeutungen
11.1 die lokale Gesellschaft
11.2 Bedeutung ‚für alle‘
11.3 Beteiligung/Mitbestimmung
11.4 unser Geld – unsere Kirche
11.5 Sonstiges

Kat 11: Diese Kategorie umfasst Bedeutungsgehalte, die sich als gesellschaftlich-öffentlich qualifizieren lassen, insofern ein öffentlicher Besitz- und Nutzungsanspruch geltend gemacht wird. Es drückt sich aus in der Bedeutung für die Stadt/den Stadtteil („Stadt in ihrer konzentriertesten Erscheinungsweise“⁶²) bzw. deren Bevölkerung und der Verwobenheit vieler Lebensereignisse mit dem Bau; im Wunsch nach demokratischer Beteiligung in Fragen nach der Zukunft des Gebäudes; sowie in einer finanziellen Dimension in Anbetracht der bisherigen Finanzierung über Kirchensteuern und Spenden.

Kat 12 bauwerklich-architektonische Bedeutungen
12.1 allgemein
12.2 historische Bedeutung (Tradition)
12.3 Denkmalwert/ Denkmalschutz
12.4 Baustil/Architektur
12.5 die Person des Architekten/Künstlers
12.6 ‚Kirche‘ als Erhaltungs- und Kulturträger
12.7 religiöse Dimension

Kat 12: Die zwölfte Bedeutungsgruppe sammelt alle Aussagen zu bauwerklich-architektonischen Bedeutungen von Kirchen. Dazu gehören Bedeutungen, die den Denkmalcharakter des Gebäudes betreffen, die Thematisierung des Baustils und der architektonischen Gestaltung; Aussagen zur Person des Architekten und Aussagen, die der Institution Kirche eine Verantwortung für die Erhaltung zu-

⁶² PEHNT, Möglichkeitsorte (2011), 30.

schreiben. Ferner wird eine religiöse Dimension angeführt, die die Bedeutung des Kirchenraums theologisch verarbeitet.

Kat 13 raumbildliche Bedeutungen
13.1 Prägung des Raumbilds
13.2 Kirche als Wahrzeichen/Symbol

Kat 13: Da alle Fallbeispiele auch nach dem Kriterium der ‚Sichtbarkeit‘ des Gebäudes im öffentlichen Raum ausgewählt wurden, finden sich Nennungen in Bezug auf das Raumbild (d. h. die Raumsynthese). Eine Dimension beinhaltet die Bedeutung für das städtische Raumbild, die Stadtsilhouette; eine andere Rolle fasst die des einzelnen Gebäudes als Symbol, Wahrzeichen oder *pars pro toto* für die gesamte Stadt.

Kat 14 Bedeutungen als Symbol für ‚das Christliche‘
14.1 ‚das Christliche‘
14.2 ein Vergleich mit Moscheen
14.3 ein Anlass für Kirchenkritik
14.4 der Umgang mit dem Gebäude als Frage der Glaubwürdigkeit

In *Kat 14* sind alle Aussagen zusammengefasst, die das Kirchengebäude mit ‚dem Christlichen‘ bzw. auch ‚der Kirche‘ (primär nicht im institutionellen Sinn) in Zusammenhang stellen. Einerseits schließt das eine Identifikation des Gebäudes im allgemeinen Sinn ein; andererseits ist eine Opposition zu Moscheen bzw. zum Islam festzustellen. Zugleich ist der Umgang der Institution Kirche mit ihrem Gebäude Auslöser für Kirchenkritik und trägt ferner zur Glaubwürdigkeit bzw. Unglaubwürdigkeit der Kirche bei.

Kat 15 Bedeutungen der Ausstattung und Gestaltung
15.1 kirchentypische Optik (Raumsynthese 1)
15.2 Optik der Leere/der Konzentration (Raumsynthese 2)
15.3 die Gestaltung im Spannungsfeld des Zeit- und Unzeitgemäßen
15.4 Bedeutung des Offiziell-Katholischen
15.5 Bedeutung einzelner Ausstattungsstücke
15.5.1 Fenster/Bänke
15.5.2 Kreuz/ Heiligenfiguren/Bilder
15.5.3 Altar/Tabernakel
15.5.4 sonstige Elemente
15.6 Relativierung der Bedeutung von Ausstattung und Gestaltung
15.7 praktisch-pragmatisch-funktionale Bedeutungsaspekte einzelner Gegenstände

Kat 15 umfasst alle Nennungen zur Innengestaltung und ‚Möblierung‘ eines Kircheninnenraums: Die Unterkategorien beinhalten Aussagen darüber, dass ein Kirchenraum wie ein Kirchenraum auszusehen habe, dass die Konzentration bzw. die Leere eine Bedeutung für den Kirchenraum besitze; dass Fragen der Gestaltung im Spannungsfeld zwischen Zeitgemäßheit und Unzeitgemäßheit stünden und dass die Einhaltung ‚offizieller‘ Vorgaben Relevanz einnehme. Ferner wird einzelnes sakrales Mobiliar thematisiert wie Fenster/Bänke; bildliche und figürliche Darstellungen, Altar/Tabernakel. Auch Aussagen, die die Bedeutung der Ausstattung relativieren, werden angeführt. Ferner sind Nennungen aufgelistet, die die Möblierung unter rein praktisch-funktionalen Gesichtspunkten verstehen. Der Unterschied zu *Kat 12* (bauwerklich-architektonische Bedeutungen) besteht darin, dass hier die Aufmerksamkeit auf den Innenraum gerichtet wird, während *Kat 12* das Gesamtgebäude in den Blick nimmt.

Kat 16 Bedeutung von ‚Kunst‘ und künstlerischer Gestaltung für den Sakralbau
16.1 Kunst als Ausdruck des Sakralbaus
16.2 Kunst in Opposition zum Sakralbau
16.3 die Bedeutung der ‚Idee‘/des Konzepts für den Sakralbau
16.4 Sonstiges

Kat 16 sammelt alle Aussagen, die der ‚Kunst‘ eine Bedeutung für den Kirchenraum beimessen. Die künstlerische Gestaltung kann Ausdruck des Kirchenbaus bzw. auch des Sakralen sein, ebenso kann sie aber in Opposition dazu stehen. Eine weitere Unterkategorie ist die Bedeutung der Idee oder eines Konzepts im Kirchenbau.

Kat 17 Bedeutung einer ästhetischen Beurteilung
17.1 Geschmack/Ästhetik allgemein
17.2 schön–nicht schön
17.3 warm/hell–kalt/dunkel
17.4 schlicht–prunkvoll

Kat 17: Diese Kategorie führt alle Aussagen an, welche die Bedeutung der ästhetischen Beurteilung von Kirchengebäuden beinhalten. Diese Kategorie unterscheidet sich von der emotional-affektiven Kategorie dahingehend, dass eine ästhetische Bewertung im Mittelpunkt steht. Als Untergruppen wurden allgemein ästhetische Beurteilungen bzw. Mitteilungen über das Geschmacksempfinden bestimmt; schön und hässlich; warm und kalt bzw. hell und dunkel; schlicht und prunkvoll.

Dabei geht es um Erwartungshaltungen ästhetischer Art gegenüber einem Kirchenraum, die erfüllt werden oder nicht.

Kat 18 Bedeutung als ‚das Beständige‘ (ein ‚Ewigkeitswert‘)
18.1 das gesamte Gebäude
18.2 die Gestaltung

Kat 18: Dass ein Kirchengebäude als ein ewiges und unveränderliches Gebäude angesehen wird, das nicht nach Belieben umgestaltet werden kann, verdeutlichen die in Kat 18 gebündelten Aussagen.⁶³ Dabei lassen sich die einzelnen Nennungen auf das Gesamtgebäude beziehen oder aber auf die konkrete Gestaltung, die diese Beständigkeit aufweisen sollte und in Spannung zu Modeerscheinungen oder Trends steht.

Kat 19 wirtschaftlich-rationale Bedeutungen des Kirchengebäudes
19.1 rational-funktional
19.2 rational-finanziell

Kat 19: Im Mittelpunkt dieser Kategorie steht das Kirchengebäude unter Betrachtung der Wirtschaftlichkeit, der Bedarfsplanung und Immobilienökonomie. Das heißt, das Gebäude wird lediglich als ‚Immobilie‘ oder ‚Liegenschaft‘ aufgrund der Lage, des Zustands und unter dem Aspekt von Kosten und Nutzen (unter Ausblendung der Sakralität) betrachtet.

Kat 20 Bedeutungslosigkeit
20.1 fehlendes Verständnis für die Fragestellung
20.2 Gleichgültigkeit/Interesslosigkeit
20.3 explizite Bedeutungslosigkeit
20.4 Bedeutungslosigkeit der Frage der Nachnutzung
20.5 Bedeutungslosigkeit des ‚Sakralen‘ mit kirchenkritischer Tendenz

Kat 20: Alle Aussagen, die eine Bedeutungslosigkeit des Kirchengebäudes beinhalten, werden in dieser Gruppe gesammelt. Dabei werden verschiedene Varianten von Bedeutungslosigkeit unterschieden – im Sinne eines Nichtverständnisses der Fragestellung, im Sin-

⁶³ Im Weihegebet der Kirchweihe heißt es: „In festlicher Feier weihen wir dir heute dieses Haus des Gebetes. Es soll dir für immer gehören“ und weiter „Segne vom Himmel her diesen Altar und diese Kirche. Dieser Ort sei geheiligt für immer und dieser Tisch auf ewig geweiht für das Opfer Christi.“ (*Die Weihe der Kirche* [Pontifikale IV 1994], 57f. [Nr. 69]).

ne einer Gleichgültigkeit oder Interessellosigkeit gegenüber dem Gebäude bzw. einem Umwandlungsvorgang; im Sinne einer explizit geäußerten Bedeutungslosigkeit, einer Bedeutungslosigkeit der Frage der Nachnutzung sowie einer Bedeutungslosigkeit des Sakralen mit einer institutionskritischen bis kirchenfeindlichen Tendenz.

Kat 21 sonstige Bedeutungen
21.1 Sonstiges
21.2 eine Relation zu anderen Kirchengebäuden

Kat 21: Die vorletzte Kategorie fungiert als Sammelgruppe für alle Nennungen, die sich keiner der 20 zuvor genannten Kategorien zuzuordnen lassen und auch nicht in einer eigenen näher zu bestimmenden Kategorie gebündelt werden können. Eine Untergruppe bildet dabei die Bedeutung, dass ein Kirchengebäude nicht isoliert als singuläres Bauwerk aufgefasst wird, sondern stets in einem relationalen Verhältnis und bisweilen Vergleich zu anderen Kirchen.

Kat 22 Sonstiges
22.1 verantwortliche Personen und Gremien
22.2 Rekonstruktion des Falls
22.3 Diskussionskultur
22.4 finanzielle Aspekte
22.5 Perspektive der Nachnutzung
22.6 religiöses Coping der Situation
22.7 Sonstiges

Kat 22 bündelt alle Aussagen, die nicht unmittelbar mit dem Kirchengebäude in Zusammenhang stehen, sondern dem weiteren Diskursfeld zuzuordnen sind.

6.2 Umgestaltung eines Sakralbaus – Maria Geburt, Aschaffenburg-Schweinheim

In Deutschland werden jedes Jahr Hunderte von Kirchen renoviert und umgestaltet. Meist ergeben sich daraus nur geringfügige Veränderungen. Das Fallbeispiel Maria Geburt beschäftigt sich mit einem der wenigen Fälle, bei dem der Umbau und die Renovierung eine ausgedehnte öffentliche Diskussion ausgelöst haben.

6.2.1 Fallgeschichte und Hintergrund

6.2.1.1 Der Sakralbau

Die katholische Pfarrkirche Maria Geburt liegt im Stadtteil Schweinheim der rund 67 000 Einwohner zählenden kreisfreien unterfränkischen Stadt Aschaffenburg. Mit knapp 50 % der Einwohner stellen Katholiken die anteilmäßig größte konfessionelle Gruppe, gefolgt von Protestanten (15 %) sowie Sonstigen (35 %).⁶⁴ Die Pfarrkirche Maria Geburt wurde Ende des 19. Jh. im neugotischen Stil als dreischiffige Kirche mit polygonalem Chor errichtet und 1899 eingeweiht. Außen ist die Kirche mit dem ortstypischen roten Sandstein gestaltet; der Turm schließt sich als Einturmfassade beim hinteren Hauptportal an. Die hier diskutierte Umgestaltung war nicht die erste ihrer Art. Bereits 1955 wurden die Fenster neugestaltet und 1961 wurde Maria Geburt ‚entgotisiert‘. Die figürlichen Darstellungen wurden bei Weglassung des neugotischen Schnitzwerks beibehalten. Die Figuren stammten z. T. bereits aus Vorgängerkirchen.

⁶⁴ Vgl. *Aschaffener Kalender der Kulturen und Religionen* (2017).



Abb. 12: Maria Geburt, Aschaffenburg-Schweinheim. Außenansicht.



Abb. 13: Maria Geburt. Blick in den Chorraum vor der Umgestaltung.



Abb. 14: Maria Geburt. Blick in den Kirchenraum nach der Umgestaltung.



Abb. 15: Maria Geburt. Inneres von Osten. Seit der Umgestaltung wurden verschiedene Versammlungsfiguren für die Sonntagsliturgie erprobt (siehe hierzu *Voll Gott, Maria Geburt Aschaffenburg* [2019], 28–34).

6.2.1.2 Verlauf des Falls

Ende der 1990er Jahre wurde Maria Geburt einer umfassenden Innenrenovierung bzw. Umgestaltung unterzogen.⁶⁵ Den baulichen Ausführungen ging ein längerer Sondierungs-, Planungs- und Genehmigungsprozess voraus, der sich fast 10 Jahre, von 1990–1999, erstreckte. Dabei waren in erster Linie die jeweils Verantwortlichen (Gremien, Pfarrgemeinderat, Ortspfarrer, zuständige Baubehörden) involviert. Erst nach Abschluss der Umbaumaßnahmen und der Altarweihe (am 07.03.1999) entzündete sich eine rege öffentliche Diskussion um das Erscheinungsbild dieser Kirche (in der regionalen Presse als „Schweinheimer Kirchenkrieg“⁶⁶ tituliert). Mit der Durchführung der Umgestaltung wurden der österreichische Künstler Leo Zogmayer (*1949) und der Aschaffener Architekt Roland Ritter (*1958) betraut. Dabei beinhalteten die wesentlichen Veränderungen der Innenraumumgestaltung:

- das farbliche Erscheinungsbild: Tünchung des gesamten Innenraums mit weißer Farbe (inklusive des Kreuzwegs und der Säulen aus rotem Sandstein),
- einen neuen Fußboden (weißer Muschelkalkstein),
- die Neugestaltung des Eingangsbereichs sowie Verkleinerung der Empore,
- die Entfernung der bisherigen Fenster (mit figürlichen Darstellungen von 1955) und das Einfügen neuer großflächig buntverglaster Fenster,
- das Entfernen der Seitenaltäre sowie aller Heiligenstatuen bis auf eine Marienstatue,
- das Entfernen der Kirchenbänke und das Aufstellen von Stühlen,
- die Vorverlegung des Altars und das Anbringen eines neuen Altars,
- die Umgestaltung des Chorraums: ‚Taufapsis‘ mit neuem schwarzem Tabernakel, neuem Taufstein sowie neuem Ewigem Licht und Vortragekreuz.

Am äußeren Erscheinungsbild der Kirche, d. h. an der neugotischen Außenfassade, wurden keine Veränderungen vorgenommen.⁶⁷

⁶⁵ Siehe zur Darstellung im Folgenden KRAUTH, Unwahrscheinlich wahr (1999).

⁶⁶ Vgl. JUNGWELTER, Der Schweinheimer Kirchenkrieg (2001).

⁶⁷ Siehe ausführlich die Beiträge in KRAUTH (Hg.), Raumlichtung (1999).

6.2.1.3 Begründung der Auswahl des Falls

Ein Hauptgrund für die Einbeziehung dieses Falls ist der umfassende gesellschaftliche Diskurs über die Ausgestaltung, die Bedeutung und das ‚Wesen‘ eines Kirchenraums, der sich in den Leserbriefen an lokale Medien niederschlug. Da die Diskussion dieses Fallbeispiels schon längere Zeit zurückliegt (1999–2001), ermöglicht die Einbeziehung eine Betrachtung aus der Distanz und in zeitlichem Kontrast zu den anderen Fällen.⁶⁸ Zudem fand sich bei der Recherche kein anderes Beispiel aus Deutschland, in dem eine Umgestaltung derartige Resonanzen hervorgerufen hat.⁶⁹

6.2.2 Bestimmung des Ausgangsmaterials

Festlegung des Materials

Die Kirchenumgestaltung wurde im Zeitraum von 1991–2003 in den Medien thematisiert. Eine lebendige öffentliche Diskussion zur Bewertung dieser Umgestaltung fand allerdings erst nach Abschluss der Umgestaltungsmaßnahmen und der Altarweihe (07.03.1999) statt.⁷⁰ Um die teilweise hitzige Diskussionskultur zu beruhigen und einen Austausch zu ermöglichen, wurde im Pfarrbrief die Einladung ausgesprochen, den Ersteindruck von der umgestalteten Kirche niederzuschreiben. Diese Zuschriften wurden zusammen mit den bisher erschienenen Leserbriefen und Pressemeldungen im November des Jahres 1999 von der Pfarrei veröffentlicht („Das ist keine Kirche mehr“⁷¹) und sollten die Debatte beruhigen und zum konstruktiven Dialog anregen. Etwa zwei Jahre später (Frühjahr 2001) schlug der Konflikt um die Umgestaltung der Kirche mit einer Leserbriefserie in den lokalen Medien erneut hohe Wellen. In der Inhaltsanalyse wurden lediglich Leserbriefe sowie

⁶⁸ Vgl. YIN, *Case Study Research* (2014), 154f.

⁶⁹ Eine öffentliche Diskussion entfachte z. B. auch nach der Eröffnung der ‚Kunst-Station St. Peter Köln‘. „Hier ist noch einer der Orte, wo Kunst wirklich knallt“ urteilte der Kölner Maler Arne-Bernd Rhaue nach der Umgestaltung, zit. nach: MENNEKES, *Künstlerisches Sehen und Spiritualität* (1999), 213; – weitere Streitfälle im Zusammenhang von Kunst und Kirche siehe bei SCHWEBEL, *Die Kunst und das Christentum* (2002), 188–192.

⁷⁰ Dabei wurde die Leserbriefdebatte von der Zeitung beendet, wie sich aus folgendem Hinweis ergibt: „Mit den heutigen Leserbriefen beenden wir die Debatte um die Umgestaltung des Kirchenraumes von Maria Geburt in Aschaffenburg-Schweinheim. Die unterschiedlichen Positionen modernerer oder konservativerer Richtungen erscheinen umfassend ausgetauscht.“ (DIE REDAKTION, Mitteilung [31.03.1999], siehe *Anhang 4*).

⁷¹ *Das ist keine Kirche mehr* (1999).

die zur Veröffentlichung bestimmten Zuschriften aus dem Zeitraum der beiden Diskussionshochphasen 1999–2001 einbezogen (vgl. *Anhang 4*). Diese zeitliche Begrenzung war erforderlich, da im Vorfeld der Umgestaltung keine für die Fragestellung der Studie relevante öffentliche Diskussion auszumachen war, sondern hauptsächlich das Zustandekommen von Beschlüssen und Planungen thematisiert wurde. Nach dem Jahr 2001 ebte die öffentliche (sich medial niederschlagende) Diskussion ab.

Analyse der Entstehungssituation

Inhaltlich ergab sich einerseits eine Begrenzung durch die Gattung Leserbrief und Zuschriften/persönliche Mitteilungen von Privatpersonen, die veröffentlicht wurden. Andererseits wurden nur Leserbriefe und Berichte der lokalen Presse berücksichtigt (Main-Echo; Prima-Sonntag, Würzburger Katholisches Sonntagsblatt), da diese als Teil einer Kommunikationskette zu werten sind. Von der Einbeziehung überregionaler Zeitungen oder Fachzeitschriften⁷² wurde abgesehen, da der Kirchenraum darin für ein Fachpublikum behandelt wurde und diese Beiträge nicht als unmittelbarer Teil der Kommunikationskette, sondern auf einer anderen Diskursebene anzusiedeln sind. Dabei unterstreicht das Aufgreifen des Falls durch überregionale Organe auch die Heftigkeit des Konflikts. Es wurden auch keine Aussagen wörtlicher Rede aus Zeitungsartikeln extrahiert, da das vorhandene Material als ausreichend angesehen wurde. Lediglich die im Pfarrbrief veröffentlichten Stimmen zum Ersteindruck der Kirche wurden zusätzlich einbezogen. Im Unterschied zu den späteren Fallbeispielen wurde dieser Konflikt medial noch vollständig in der lokalen Print-Presse ausgetragen. Daher erweist sich das zurückreichende Datum wiederum als Vorteil. Insgesamt wurden 43 Leserbriefe (= SLB), 20 persönliche Zuschriften (= SZu) sowie 40 Ersteindrücke (= SInt) berücksichtigt.

6.2.3 Ergebnisse

Im Folgenden werden die Kategorien durch exemplarische Aussagen veranschaulicht und teils werden auch Häufigkeitstendenzen angegeben. Den Kategorien 7, 8 und 13 konnten keine Aussagen zugeordnet werden:

⁷² Vgl. u. a. HEUSER, Ortsgewinnung im spirituellen Raum (Mün. 2000); LEISCH-KIESL, Eine Herausforderung der Neugotik (KuKi 2000); SCHÖNBERGER, Der karge Innenraum (FAZ 1999).

Kat 1 religiöse Bedeutungen – kognitiv	
1.1 explizit religiös	<ul style="list-style-type: none"> – „Wahrlich, dieser Ort ist heilig, er eröffnet den Weg zur Gottesbegegnung.“ (SZu2) – „Eins habe ich festgestellt: Der Herrgott ist noch immer in der alten-neuen Kirche u. hat Sprechstunde rings um die Uhr.“ (SZu8)
1.2 implizit religiös	– „Maria Geburt ist Spiegel unserer Seele.“ (SZu18)

Kat 1: Inhaltliche religiöse Bedeutungen kommen in beiden Unterkategorien vor und weisen oft Zusammenhänge mit erfahrungsbasierten Aspekten des Kirchenraums auf (Kat 3). Die Kategorie wird in fünf von 43 Leserbriefen thematisiert und in zehn von 20 Zuschriften.

Kat 2 religiöse Bedeutungen – rituell	
2.1 religiöse Praxis (allg.)	– „Nun ist ja ein Kirchenraum nicht dazu da, daß man ihn besichtigt, sondern daß man in ihm Gottesdienst feiert.“ (SZu3)
2.2 Sonntagsgottesdienste	– „Warum nimmt der Kirchenbesuch in Schweinheim so rapide ab?“ (SLBM28)
2.3 punktuelle Gottesdienste, Kasualien	– „Wenn ich mich nicht täusche, müssten Sie einen Boom von Trauungen in ihrer Kirche erleben.“ (SLBM28)
2.4 individuelle religiöse Praxis	<ul style="list-style-type: none"> – „Das Verweilen in der alten neuen Kirche ist für mich ein meditatives Erlebnis mit Hinführung in die Kontemplation.“ (SLB8) – „Als großen Mangel empfinde ich, daß es im eigentlichen Kirchenraum keinen Platz gibt, an dem sich jemand in einer diskreten Weise ausweinen kann.“ (SZu3)
2.5 Förderung der religiösen Praxis durch den ‚Raum‘	<ul style="list-style-type: none"> – „Es fällt nicht schwer, sich in diesem Raum Gottesdienste vorzustellen“ (SZu1) – „der Raum lädt meinem Empfinden nach nicht zur Besinnung ein“ (SZu3)
2.6 Sonstiges	– „Wer für Gott nichts übrig hat, kann Ruhe, Stille und Entspannung auch im Wald oder zu Hause vor dem Fernseher finden.“ (SLBS22)

Kat 2: Es liegen Nennungen zu allen Unterkategorien der religiösen Praxis vor. Die Kategorie spielt in knapp der Hälfte aller Kommentare eine Rolle.

Kat 3 (religiös) erfahrungsbasierte Bedeutungen (Kirchenraum)	
3.1 explizit u. implizit religiös	<ul style="list-style-type: none"> - „Ich konnte tief Atem holen und meiner fast achtzigjährigen Mutter erging es ebenso.“ (SZu6) - „Ich spüre ein starkes Christusbewußtsein in diesem Gotteshaus, einfach Licht und Klarheit.“ (SZu12)
3.2 ohne erkennbaren religiösen Bezug	<ul style="list-style-type: none"> - „Das Innere dieser Kirche hat mich in der Wirkung seiner Farben und Formen auf wunderbare Weise angesprochen.“ (SZu6) - „Ein sehr angenehmes Gefühl.“ (SZu12)
3.3 ‚Stille‘	<ul style="list-style-type: none"> - „Stille, die den Lärm der Welt vergessen läßt“ (SZu2) - „Das faszinierendste Moment an der neugestalteten Maria Geburt ist für mich die Stille in der Leere.“ (SZu18)
3.4 der Kirchenraum im Kontrast zur profanen Außenwelt	<ul style="list-style-type: none"> - „Wie ein kleines Wunder erhebt sich der neu gestaltete Innenraum der Kirche ‚Maria Geburt‘ in unserer lauten, Objekt verhafteten Welt unablässiger Reizüberflutung in einer Zeit der Sinnentleerung und Oberflächlichkeit, in einer Zeit der Jagd nach käuflichen Statussymbolen und ständiger Sucht nach Genuss.“ (SZu18)
3.5 Sonstiges	<ul style="list-style-type: none"> - „ein Kirchenraum [...] voller Licht und Schwingung“ (SZu11) - „ich darf in dieser Kirche ein Gleichgewicht zwischen meinem Körper, Geist und meiner Seele spüren, sowie das Gleichgewicht zwischen der göttlichen Essenz, die wir sind, und dem göttlichen Menschen.“ (SZu12)

Kat 3: Emotional-affektive Bedeutungen werden in allen Kategorien und äußerst häufig genannt. Beispielsweise thematisieren knapp die Hälfte aller Leserbriefe diese Kategorie und drei Viertel aller Zuschriften. Die in Kat 3.5 gesammelten Äußerungen deuten das Erleben des Kirchenraums teilweise mit Hilfe eines esoterischen Vokabulars.

Kat 4 emotional-affektive Verbundenheit	
4.1 allgemein	<ul style="list-style-type: none"> - „Auch wenn dieses Gotteshaus noch so hell getüncht ist – es durchlebt zur Zeit die dunkelsten Stunden seiner 100-jährigen Geschichte.“ (SLB1)
4.2 Trauer/Abschied	
4.3 ‚Katastrophe‘	
4.4 persönliche Verletzung	<ul style="list-style-type: none"> - „Die Wunden der Art und Weise, wie man hier vorgegangen ist, schmerzen noch heute viele.“ (SLBM21) - „Hat man sich schon einmal Gedanken gemacht, was man hier einer 5000-Seelen-Gemeinde angetan hat?“ (SLBM29)

Kat 4: Eine emotional-affektive Verbundenheit mit dem Kirchengebäude wird auf einer allgemeinen Ebene äußerst häufig ausgesagt und zeigt sich in der Reaktion einer persönlichen Verletztheit aufgrund der vorgenommenen Veränderungen, nicht jedoch im Sinne von ‚Trauer‘ oder ‚Katastrophe‘.

Kat 5 (religiös) ethische Bedeutungen („Unantastbarkeit“ einer Kirche)	
5.1 allgemein	
5.2 emotional-affektiv	
5.3 ethische Begründung durch eine religiöse Autorität	
5.4 Priorität ethischer Aspekte gegenüber finanziell-wirtschaftlichen Aspekten	
5.5 ‚Sakrileg‘	
5.6 Personifizierung der Kirche	<ul style="list-style-type: none"> – „Die Kirche weint, ohne daß man es bei den paar wenigen Verantwortlichen überhaupt merkt.“ (SLBS17) – „eine im Inneren verunstaltete, vergewaltigte und weinende Kirche Maria Geburt“ (SLB1)

Kat 5: Die Bedeutung einer Unantastbarkeit kommt im Sinne einer Personifizierung der Kirche bzw. des Kirchenraums wenige Male zum Ausdruck.

Kat 6 (religiös) institutionelle Bedeutungen	
6.1 gemeindliche Bedeutungen	– „das Herzstück unserer einst blühenden Pfarrei Maria Geburt [wurde] schmerzlich verunstaltet und ein Großteil der Pfarreimitglieder schwer getroffen“ (SLB4)
6.2 Verbindung zu einer geistlichen Amtsperson	<ul style="list-style-type: none"> – „Sie haben jetzt einen glücklichen Pfarrer“ (SLBM9) – „weil der Pfarrer unsere Kirche total verhunzt habe“ (SLBM13)
6.3 weitere kirchliche Ebenen	– „Das schlimmste ist aber noch, daß dies mit Wissen und Duldung unseres Bischofs [...] geschehen ist“ (SLB2)

Kat 6: Religiös-institutionelle Bedeutungen finden sich sehr häufig und in allen Varianten. Besonders viele Leserbriefe führen diese Kategorie ins Feld. Unterdessen ragt Kat 6.1 noch einmal durch die auffallend häufige Thematisierung heraus.

Kat 9 biografische Bedeutungen	
9.1 allgemein	– „Wie viele Menschen haben all die Jahrzehnte in unserem alten Gotteshaus gebetet, frohe und erhebende Gottesdienste gefeiert und in Leid und Kummer auch Trost erfahren.“ (SLBS17)
9.2 einzelne Elemente der Kirche	<ul style="list-style-type: none"> – „Und unsere lieben Heiligen, wo sind sie geblieben! Schon als Kinder hatten wir unseren eigenen Heiligen der uns ans Herz gewachsen war.“ (SZu8) – „Es waren alles Kostbarkeiten, die wir und auch unsere Vorfahren, teilweise unter großen Opfern, zur Ehre und zum Lob Gottes in die Kirche eingebracht haben.“ (SLBM32)

9.3 autobiografisch	- „in meiner Taufkirche „Maria Geburt““ (SLBM34)
9.4 für die Vorfahren	
9.5 für die nachfolgenden Generationen/Zukunft	
9.6 biografische Bedeutungen religiös gedeutet	

Kat 9: Biografische Bedeutungen des Kirchengebäudes werden in einem allgemeinen Sinn einige Male genannt sowie häufiger für einzelne Ausstattungsgegenstände (insbesondere die Heiligenfiguren). Ferner finden sich Aussagen, die das Gebäude mit der eigenen Lebensgeschichte verbinden.

Kat 10 Bedeutungen ‚Heimat‘	
10.1 allgemein	- „dass für viele ein Stück Heimat wegmodernisiert wurde und wird“ (SLBM31)
10.2 geistlich-kirchliche ‚Heimat‘	- „Nicht mit einer Renovierung oder Restaurierung, sondern mit einer Ausräumung meiner Schweinheimer Heimatkirche hat man mir ein Stück Heimat zerstört.“ (SLBS17)
10.3 ‚Heimat‘ der Heimatvertriebenen	
10.4 ‚Heimat‘ im Sinne von Gewohnheit	- „Das seit Jahrzehnten vertraute Gesicht in Maria Geburt gibt es nicht mehr.“ (SLBS16)
10.5 Herkunft/Identität	

Kat 10: ‚Heimatliche‘ Bedeutungen kommen nicht nur in einer allgemeinen Verständnisweise vor, sondern auch im Sinne einer geistlich-kirchlichen Heimat sowie als Gewohnheit (der Kirchenraum in seinem gewohnten Erscheinungsbild).

Kat 11 gesellschaftlich-öffentliche Bedeutungen	
11.1 die lokale Gesellschaft	- „Ganz Schweinheim war für die Renovierung der Pfarrkirche Maria Geburt“ (SLBM1) - „Diese moderne Kirche paßt gewiß nicht nach Schweinheim und das haben die meisten Schweinheimer Leute gewiß nicht gewollt.“ (SLBM10)
11.2 Bedeutung ‚für alle‘	- „Deshalb: schafft auch in Schweinheim wieder eine Kirche für alle.“ (SLBM32)
11.3 Beteiligung/ Mitbestimmung	- „ein Gotteshaus [gehört] in erster Linie den Gläubigen und nicht dem zuständigen Pfarrer“ (SLBM2)
11.4 unser Geld – unsere Kirche	- „Wer finanziert eigentlich die Umgestaltung von Gotteshäusern? Sicher nicht die, die keine Bindung zur Kirche haben!“ (SLBM22)
11.5 Sonstiges	

Kat 11: Gesellschaftlich-öffentliche Bedeutungen werden in allen Unterkategorien genannt. Sie werden in knapp der Hälfte aller Leserbriefe thematisiert (weniger in den Zuschriften). Häufig stehen Nennungen im Zusammenhang mit der Mehrheit oder Minderheit von Befürwortern oder Gegnern. Dabei wird nicht immer zwischen Pfarrgemeinde und Bürgerschaft unterschieden.

Kat 12 bauwerklich-architektonische Bedeutungen	
12.1 allgemein	– „Ein monumentaler Kirchenbau“ (SLBS16)
12.2 historische Bedeutung (Tradition)	– „110 Jahre Tradition und Geschichte des Gotteshauses vernichtet, ist eine schlimme Sache.“ (SLBS23) – „Eine ganze Bauepoche wurde hier verschandelt und die Tradition der Pfarrgemeinde mit Füßen getreten.“ (SLBM2)
12.3 Denkmalwert/ Denkmalschutz	
12.4 Baustil/Architektur	– „Mit der Neugestaltung haben wir einen zeitgenössischen Raum gewonnen, der die Grundidee der Gotik beibehält und die Architektur voll zur Entfaltung bringt.“ (SLBM15)
12.5 die Person des Architekten/Künstlers	– „der ‚Künstler von Rang‘ Leo Zogmayer habe in der Kirche Raum geschaffen, der begehbar und erfahrbar geworden ist“ (SLBM6)
12.6 ‚Kirche‘ als Erhaltungs- und Kulturträger	
12.7 religiöse Dimension	– „ein Raum, der herausfordert, sich mit einem eigenen Leben und dem Stellenwert des Evangeliums im eigenen Leben auseinanderzusetzen“ (SLBS19)

Kat 12: Architektonisch-bauwerkliche Bedeutungen des Kirchengebäudes werden in einem allgemeinen Sinn angeführt, im Sinne der historischen Bedeutung sowie des Baustils und der Würdigung der Person des Architekten. In diesem Fallbeispiel sind dabei zahlreiche Berührungspunkte zur architektonischen und künstlerischen Gestaltung (Kat 16) auszumachen.

Kat 14 Bedeutungen als Symbol für ‚das Christliche‘	
14.1 ‚das Christliche‘	
14.2 ein Vergleich mit Moscheen	
14.3 ein Anlass für Kirchenkritik	– „Arme katholische Kirche, wohin führt dein Weg?“ (SLBS22)
14.4 der Umgang mit dem Gebäude als Frage der Glaubwürdigkeit	

Kat 14: Eine Bedeutung des Kirchengebäudes für bzw. als ‚das Christliche‘ findet sich sehr selten und lediglich in dem Sinne, dass es Anlass für Kirchenkritik bzw. konkrete Kritik an einzelnen kirchlichen Entscheidungsträgern darstellt.

Kat 15 Bedeutungen der Ausstattung und Gestaltung	
15.1 kirchentypische Optik (Raumsynthese 1)	<ul style="list-style-type: none"> - „Das ist ein Freimaurertempel“ (SLBS18) - „Man könnte darin auch problemlos eine Galerie unterbringen.“ (SLBS22)
15.2 Optik der Leere/der Konzentration (Raumsynthese 2)	<ul style="list-style-type: none"> - „Die Ausstattung wirkt weder zu reduziert noch nüchtern, sondern bildet ein harmonisches Miteinander in der Konzentration auf das Wesentliche.“ (SZu16)
15.3 die Gestaltung im Spannungsfeld des Zeit- und Unzeitgemäßen	<ul style="list-style-type: none"> - „Alles was an Gott nur im Entferntesten erinnern könnte scheint inzwischen [...] nicht mehr zeitgemäß zu sein.“ (SLBS22)
15.4 Bedeutung des Offiziell-Katholischen	<ul style="list-style-type: none"> - „Über Geschmack des Kirchenumbaus lässt sich streiten, aber die Grundsätze des katholischen Glaubens und die Gottesdienstgestaltung sollten sich schon an gewisse Regeln halten.“ (SLBM28)
15.5 Bedeutung einzelner Ausstattungsstücke	
15.5.1 Fenster/Bänke	<ul style="list-style-type: none"> - „Am meisten beeindruckte mich die Helle die durch die neuen Fenster in den Raum flutete.“ (SZu8) - „Lassen Sie diese unmöglichen Stühle wieder aus dem Gotteshaus schaffen und bestücken Sie unsere Kirche wieder mit Kniebänken.“ (SLBM29)
15.5.2 Kreuz/ Heiligenfiguren/Bilder	<ul style="list-style-type: none"> - „Ja selbst vor dem Symbol unseres Glaubens, einem großen, künstlerisch wertvollen Kreuz, hat man nicht Halt gemacht.“ (SLBS16) - „Und unsere lieben Heiligen, wo sind sie geblieben!“ (SZu8)
15.5.3 Altar/Tabernakel	<ul style="list-style-type: none"> - „der Tabernakel, der ein solcher sein soll, wurde in die linke Ecke versetzt und sieht aus wie ein schwarzer Ofen.“ (SLBS18)
15.5.4 sonstige Elemente	<ul style="list-style-type: none"> - „Es fehlt etwas, das lebt, z. B. Blumen“ (SInt) - „Man kleistert die Sandsteinsäulen und Fenstergewände dieser schönen neugotischen Kirche mit Farbe zu“ (SLBM1)
15.6 Relativierung der Bedeutung von Ausstattung und Gestaltung	<ul style="list-style-type: none"> - „Wenn ich beten will, dann kann ich das an jedem Ort, ob mit oder ohne Heilige, ob mit oder ohne Kreuz und ob mit oder ohne Kirche.“ (SLBM36)
15.7 praktisch-pragmatisch-funktionale Bedeutungsaspekte einzelner Gegenstände	<ul style="list-style-type: none"> - „Die Bankreihen waren durch Stühle ersetzt. Das finde ich gut, denn mit dem Knien und Aufstehen haben viele, besonders wir Älteren, unsere Probleme.“ (SZu8)

Kat 15: Alle Unterkategorien dieser Kategorie kommen vor. Von den 43 Leserbriefen haben diese Kategorie 23 zum Thema sowie 16 von 20 Zuschriften. Dies ist dadurch zu erklären, dass die Umgestaltung des Innenraums mit der Änderung der sakralen Möblierung und Ausgestaltung gerade das konfliktträchtige Potential darstellt. Die Raumgestalt bzw. die einzelnen Ausstattungsstücke werden dabei ästhetisch oder nach den jeweiligen emotionalen Empfindungen bewertet. Das beinhaltet Aussagen darüber, wie eine Kirche

idealerweise auszusehen hat bzw. wie nicht. Daneben wird die ‚Leere‘ der renovierten Pfarrkirche negativ oder positiv/förderlich für das Sakralbau-Sein gewertet.⁷³ Auch finden sich Aussagen, die die Bedeutung der Ausstattung für eine Kirche ganz grundsätzlich relativieren. Zudem werden die Bedeutungen der Ausstattung auf einer praktischen Ebene angeführt.

Kat 16 Bedeutung von ‚Kunst‘ und künstlerischer Gestaltung für den Sakralbau	
16.1 Kunst als Ausdruck des Sakralbaus	– „Letztendlich haben wir jetzt eine Gemeindekirche erhalten, die ein in sich stimmiges Kunstwerk ist, wo vorher ein Sammelsurium von vielem war.“ (SLBM13)
16.2 Kunst in Opposition zum Sakralbau	– „Bei all dieser durchgestylten Renovierung kommt mir unweigerlich der Vergleich mit einem modernen Kunstraum und ich fürchte, dass zumindest momentan unsere Kirche auch mehr als ein solcher, als ein Gebetshaus betrachtet wird.“ (SZu13) – „in einem künstlichen, pardon künstlerischen Gotteshaus“ (SLBM31)
16.3 Bedeutung der ‚Idee‘/ des Konzepts für den Sakralbau	– „Das Konzept habe ich von Anfang an mitgetragen, es ist auch sehr gut gelungen“ (SInt) – „Ein künstlerisches Gesamtkonzept, das sich an der inneren Schlichtheit des Evangeliums mißt“ (SLBM12)
16.4 Sonstiges	– „Zu allen Zeiten gab es abrupte Brüche, die besonders in der Kunst deutlich, wie von einem Seismographen abzulesen sind und immer Widerstände erzeugten“ (SZu5)

Kat 16: Die künstlerische Gestaltung kann für einige Menschen das Sakrale einerseits entfalten, andererseits für andere aber ebenso versperren. Diese Kategorie kommt sehr häufig vor. Hervorzuheben ist Kat 16.3, die Bedeutung des Konzepts oder der Idee. Ein Kirchenraum wird nicht nur als schön oder hässlich (Kat 17) empfunden, sondern es steckt bisweilen noch ein rationales Moment dahinter. Leo Zogmayer, der ausführende Künstler, hat das so formuliert: „Wenn ich Kunst sage, meine ich das Ganze.“⁷⁴ Anders als in Kat 15 wird in Kat 16 eine Metaebene eingenommen, die Kunst bzw. eine künstlerische Gestaltung insgesamt in Relation zum Sakralbau setzt und dadurch verschiedene Aspekte umfasst.

⁷³ Vgl. zur Aussage „Stille in der Leere“ (SZu18) die Äußerung von Romano Guardini nach dem Besuch der von Rudolf Schwarz errichteten Fronleichnamskirche in Aachen: „Das ist nicht Leere, das ist Stille. Und in der Stille wohnt Gott.“ (zit. nach: PEHNT, Rudolf Schwarz [1997], 73).

⁷⁴ *Voll Gott*, Maria Geburt Aschaffenburg (2019), 65.

Kat 17 Bedeutung einer ästhetischen Beurteilung	
17.1 Geschmack/Ästhetik allgemein	<ul style="list-style-type: none"> - „nicht ganz mein Geschmack“ (SInt) - „Über Geschmack des Kirchenumbaus lässt sich streiten“ (SLBM28)
17.2 schön–nicht schön	<ul style="list-style-type: none"> - „finde ich schön“ (SInt) - „Der Raum erscheint mir ‚steril‘ und rationalistisch.“ (SZu3)
17.3 warm/hell–kalt/dunkel	<ul style="list-style-type: none"> - „Viel Wärme strahlt diese Kirche gewiß nicht aus.“ (SLBM10) - „daß der Kirchenraum nicht arm und kalt, sondern hell, einladend und warm ist.“ (SLBM5)
17.4 schlicht–prunkvoll	<ul style="list-style-type: none"> - „Sie [liturgische Gegenstände] prunken nicht wie gewohnt in Gold.“ (SZu16) - „Die Schlichtheit des Chorraumes wirkt auf mich sehr beruhigend.“ (SZu9)

Kat 17: Die Kategorie Ästhetik nimmt einen breiten Raum im Fallbeispiel Schweinheim ein und spielt in rund 50 % aller Leserbriefe und beinahe allen Zuschriften eine Rolle. Die Umgestaltung der Kirche wird äußerst häufig nach ästhetischen Kriterien bewertet.

Kat 18 Bedeutung als ‚das Beständige‘ (ein ‚Ewigkeitswert‘)	
18.1 das gesamte Gebäude	
18.2 die Gestaltung	<ul style="list-style-type: none"> - „‚Wer glaubt, der bleibt.‘ – ‚Wer heute von morgen sein will, ist übermorgen von gestern.‘“ (SZu3) - „Wenn es jetzt eine neue Kirche wäre, dann würde ich sagen, ja es paßt in die neue Zeit. Aber in ein altes Gotteshaus paßt der neue Stil nicht.“ (SInt)

Kat 18: Dass die Gestaltung des Kirchengebäudes sich nicht nach Moden oder Trends richten sollte, sondern einen gewissen Ewigkeits- oder Beständigkeitswert besitzt, sagen die in Kat 18 gesammelten Nennungen. Die Frage nach dem Zeitgemäßen stellt sich demnach für Kirchen anders als für profane Gebäude.

Kat 19 wirtschaftlich-rationale Bedeutungen des Kirchengebäudes	
19.1 rational-funktional	
19.2 rational-finanziell	<ul style="list-style-type: none"> - „Die Spenden sollen nicht unnötig für Gotteshäuser verschwendet werden, sondern hauptsächlich für Arme und Notleidende in der Pfarrgemeinde, beziehungsweise in der Welt eingesetzt werden.“ (SLBM2)

Kat 19: Unter rein kostenrationalen Aspekten einer Immobilie wird das Kirchengebäude eher selten gesehen.

Kat 20 Bedeutungslosigkeit	
20.1 fehlendes Verständnis für die Fragestellung	
20.2 Gleichgültigkeit/ Interesselosigkeit	<ul style="list-style-type: none"> – „Dabei gäbe es stattdessen für beide Fraktionen Nützlicheres und Wichtigeres zu tun, jedenfalls aus der Sicht eines normalen Schweinheimer Bürgers.“ (SLBM43) – „Setzt euch zusammen, klärt die Angelegenheiten und verschont die restlichen Zeitungsleser, die es nicht interessiert!“ (SLBM38)
20.3 explizite Bedeutungslosigkeit	
20.4 Bedeutungslosigkeit der Frage der Nachnutzung	
20.5 Bedeutungslosigkeit des ‚Sakralen‘ mit kirchenkritischer Tendenz	

Kat 20: Eine Bedeutungslosigkeit des Kirchengebäudes in Form einer Gleichgültigkeit bzw. Interesselosigkeit gegenüber der Umgestaltung bringen die in Kat 20.2 gesammelten Nennungen zum Ausdruck. Es ist zu betonen, dass eigens zwei Leserbriefe abgefasst wurden, um diese Gleichgültigkeit mitzuteilen.

Kat 21 sonstige Bedeutungen	
21.1 Sonstiges	
21.2 eine Relation zu anderen Kirchengebäuden	<ul style="list-style-type: none"> – „Es hätte auch andere Möglichkeiten gegeben (siehe Sulzbach [...]).“ (SLBM7) – „Warum wohl haben andere Gemeinden im engsten Heimatgebiet und auch im unterfränkischen Raum, etwa zur gleichen Zeit wie in Schweinheim, ihre Gotteshäuser nach gründlicher Renovierung bis auf kleine, unbedeutende Veränderungen, belassen, wie sie waren?“ (SLBM32)

Kat 21: Wie aus wenigen Äußerungen hervorgeht, wird die Kirche Maria - Geburt nicht als isoliertes und singuläres Bauwerk verstanden, sondern mit anderen Kirchen in Vergleich und in Kontrast gestellt.

Kat 22 Sonstiges	
22.1 verantwortliche Personen und Gremien	– „Meine Gratulation an den Pfarrer und alle Mitverantwortlichen zu dieser gelungenen Neugestalt“ (SLBM8)
22.2 Rekonstruktion des Falls	– „Die Neugestaltung der Kirche (die übrigens nicht die erste Veränderung nach Erbauung darstellte) war über drei Pfarrgemeinderatsperioden hinweg immer Thema in den Sitzungen.“ (SLBM15)
22.3 Diskussionskultur	– „Es macht mich sehr traurig, wenn ich sehe wie lieblos wir Christen miteinander umgehen und gegeneinander streiten.“ (SLBM14)

	- „In einer Demokratie hat jeder das Recht auf freie Meinungsäußerung und Kritik.“ (SLBM28)
22.4 finanzielle Aspekte	- „Das Geld, das für diese Art der Renovierung verschwendet wurde, hätte für andere, ebenso wichtige Zwecke (Pfarrzentrum und Kindergärten) verwendet werden können.“ (SLBM9)
22.5 Perspektive der Nachnutzung	
22.6 religiöses Coping der Situation	
22.7 Sonstiges	

Kat 22: Von den sonstigen Aspekten ist Kat 22.4 hervorzuheben: Die finanziellen Aspekte werden nicht als Ausdruck einer Bedeutungslosigkeit (Kat 20) thematisiert und auch nicht allein unter wirtschaftlich-rationalen Aspekten, die grundsätzlich nicht vorzunehmen sind (Kat 19), sondern als Unmutsäußerungen über die Ausgaben für diese konkrete Umgestaltung.

6.2.4 Diskussion der Ergebnisse

Bereits die wiederholt aufflammende und breite öffentliche Diskussion (Leserbriefe, Zuschriften, Diskussionsveranstaltungen) ist ein Indiz für die Bedeutsamkeit des Kirchenraums Maria Geburt für die lokale Bevölkerung. Es äußern sich in erster Linie Gemeindeglieder und Bürger der Stadt sowie Personen aus der näheren Umgebung. Von den Kommunikatoren (ausgenommen SInt) können durch Selbstauskunft gut die Hälfte als Kirchenmitglieder bzw. Gläubige ermittelt werden (darunter mehrere Nichtkatholiken). Bei den übrigen Kommunikatoren kann das religiöse Profil nicht eindeutig bestimmt werden, wenngleich eine Kirchenmitgliedschaft bei einer Mehrheit der Äußerungen naheliegt. Es zeigt sich die Tendenz, dass Auslöser der Diskussion aktive Gemeindeglieder sind. Diese Diskussion gewinnt dann aber eine gesamtgesellschaftliche und öffentliche Form, so dass sich auch nicht direkt betroffene Personen zu Wort melden. Insgesamt spielt sich der Schweinheimer Fall von seinen Ansatzpunkten her scheinbar in einem volksgemeinlich geprägten Umfeld ab (ein Pfarrer, eine Pfarrkirche, eine Pfarrgemeinde). Vielen der Kommunikatoren liegt die Kirche als Gebäude wie als ‚Heilsgemeinschaft‘ am Herzen, wodurch auf eine Kirchenbindung geschlossen werden kann.

In den Auseinandersetzungen um Maria Geburt geht es vorrangig nicht um eine theologische Konfrontation zwischen *domus-Dei-* und *domus-ecclesiae*-Ansätzen.⁷⁵ Die Konfliktlinie hat vielmehr eine ästhetische Qualität, weil der Kirchenraum insbesondere ästhetisch und emotional-affektiv wahrgenommen und bewertet wird (quantitative Häufung von Kat 3, 15, 17). Es handelt sich dabei nicht nur um den Ausdruck unterschiedlicher Geschmäcker und unterschiedlicher ästhetischer Empfindungen – wie dies oben im Zusammenhang von ‚Lieblingskirchen‘ angesprochen wurde⁷⁶ –, sondern um etwas, das die Menschen betroffen macht, Gefühlskomplexe anregt und zu emotionalen Reaktionen herausfordert. Die konkrete Gestaltung und Ästhetik des Sakralen macht es einem Teil der Bevölkerung unmöglich, diesen Bau als ‚sakralen‘ Bau wahrzunehmen. Einer anderen Geschmacksgruppe hingegen ist sie in hohem Maße förderlich und erleichtert die ‚Hinführung‘ zum Heiligen. Das betrifft aber nicht nur den *synästhetischen Raum*, – wie Bert Daelemans es in Bezug auf die Raumästhetik vorrangig ausdrückt – sondern ebenso den *kerygmatischen* und *eucharistischen Raum*.⁷⁷

Raumsoziologisch lässt sich das als eine mentale Aktivität des Sich-ein-Bild-Machens beschreiben. Vorstellung, Wahrnehmung und Erinnerung der Räume schaffen diese Syntheseleistung. Es besteht eine ästhetische Erwartungshaltung, wie eine Kirche auszusehen hat (das Argument einer amtlich-offiziellen Kirchenästhetik). Diese Beobachtung geht über die bisherigen empirischen Befunde hinaus und entspricht dem gesellschaftlichen Trend einer „Ästhetisierung des Alltagslebens“⁷⁸ und der Ausbildung verschiedener Geschmacksmilieus bzw. „alltagsästhetischer Schemata“⁷⁹. Von Hans-Joachim Höhn wurde das folgendermaßen beschrieben: „An die Stelle von Dogma und Moral tritt das Ästhetische als primäres Ausdrucksmedium von Religion. Man will nicht mehr belehrt oder mo-

⁷⁵ Siehe hierzu auch Kap. 2.2.3. Es geht in diesem Fall aber nicht um ikonoklastische Tendenzen oder um die Frage der Anordnung oder Ausrichtung des Raummodells (z. B. *Communio*-Modell). Der Konfliktpunkt ist darin zu sehen, dass es sich um Stühle und um keine Bänke handelt und dass diese ästhetisch unterschiedlich bewertet werden.

⁷⁶ Vgl. Kap. 5.2.5; sowie bes. ALLENSBACH (2009), Tab. 7.

⁷⁷ Vgl. hierzu Kap. 2.2.3.2.3.

⁷⁸ SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft (1992/1996), z. B. 33.

⁷⁹ SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft (1992/1996), 127.

ralisch unter Druck gesetzt werden, sondern ein ‚heiliges‘ Geschehen mit starken ästhetischen und emotionalen Eindrücken erleben.⁸⁰ Das entspricht den religionssoziologischen Diagnosen von Individualisierung, Subjektivierung, Privatisierung und Entinstitutionalisierung des Religiösen, insofern das ästhetische Erscheinungsbild der Kirche nicht der Kompetenz der Institution Kirche zugetraut wird, sondern dem eigenen (meist emotional-affektiven) Erleben und ästhetischen Empfinden bzw. Angesprochen-Sein. Anders formuliert: Nur weil die Institution Kirche einen sakralen Raum weihet und darin Liturgie feiert, ist dieser noch nicht in der subjektiven Einschätzung der Menschen ‚sakral‘.⁸¹ Während Statuen und Bilder für die eine Geschmacksgruppe unbedingt dazugehören und das Gebet unterstützen, sind diese offenbar für andere abträglich oder stellen Barrieren dar. Wenn Sakralbauten per Definition dazu da sind, individuelles und gemeinschaftliches Gebet zu unterstützen – so kommen hier letztlich zwei ‚ästhetische Gemeinden‘ zum Vorschein, deren jeweiliges Geschmacksempfinden die andere ausschließt.

Eine ästhetische Qualität des Sakralen – wie sie der Schweinheimer Fall zu Tage fördert – wurde zwar vielfach bedacht,⁸² doch kaum empirisch erforscht. Dies geht einher mit der Frage nach der Kunst bzw. der künstlerischen Gestaltung eines Kirchenraums bzw. der einzelnen Ausstattungsstücke sowie der generellen Frage nach dem Aussehen einer Kirche. Dabei kommt die umfassende Diskussion um eine ‚Glaubensästhetik‘ oder um kirchliche bzw. christ-

⁸⁰ HÖHN, *Fremde Heimat Kirche*, 146.

⁸¹ Von den Schwierigkeiten, die die Umgestaltung einer Kirche mit sich bringen kann, schrieb Pius Parsch (1884–1954) schon 1939: „Gerade beim Kirchenbau auf dem Lande besteht in reichlichem Maße die Aufgabe darin, aus der subjektiven Andachtsstätte der früheren Kirche einen objektiven Gemeinschaftsraum mit dem einen Altar als Mittelpunkt zu schaffen. [...] Es ist einleuchtend, daß eine so weitgehende geistige Umordnung das einfache Landvolk nicht einheitlich ergreift und daß deshalb gerade auf religiösem Gebiete mit den anders Empfindenden nicht radikal verfahren werden darf. Jedenfalls kann man bei der Gestaltung der Kirchenräume im Dorfe die liturgischen Ideen nur schrittweise und nicht ohne Kompromiß lösen. So wird man nur in den seltensten Fällen den Marien-, Herz-Jesu oder Josefs-Altar aus dem Hauptraum ausschalten können.“ (PARSCH, *Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie* [1939/2010], 123f.).

⁸² Vgl. hierzu etwa STEINER, *Glaubensästhetik* (2008) oder die von Horst Schwebel und Albert Gerhards herausgegebene Reihe: *Ästhetik – Theologie – Liturgik* (Berlin u. a.).

liche Kunst ins Spiel, auf die hier nicht eingegangen werden kann.⁸³ Es zeigt sich aber, dass bei den Leserbriefschreibern bestimmte Kirchenbilder bzw. Raumsynthesen vorhanden sind („Das ist keine Kirche mehr“, „Eine Kirche hat wie eine Kirche auszusprechen“). Überraschenderweise dreht sich die Auseinandersetzung nicht um Formen von religiösem ‚Kitsch‘, von dem bei Peter B. Steiner wiederholt und kritisch die Rede ist,⁸⁴ sondern um die Gestaltung der gewöhnlichen Bänke bzw. Stühle und das Fehlen bildlicher Darstellungen. So werden gerade jene Elemente thematisiert, die theologisch kaum bis überhaupt nicht relevant sind, während die konkrete Gestaltung des Altars nahezu keine Rolle spielt. Das gilt ebenfalls für den Ambo. Sehr viel wichtiger sind stattdessen Tabernakel, Kreuz, Statuen, Bilder oder Bänke (vgl. Kat 15). So ergibt sich erstens eine Diskrepanz zwischen offizieller (theologischer) Bedeutsamkeit und Bedeutsamkeit im Leben der Menschen. Zweitens war die Kirche vielen Menschen (trotz Weihe) gewissermaßen nicht sakral genug; durch die Wiederanbringung der Statuen sollte – um mit Ralf Liptau zu sprechen – eine „Nachsakralisierung“⁸⁵ vollzogen werden. Diese Auffassung entspricht den Ergebnissen aus Befragungen von Kirchenbesuchern, bei denen ebenfalls in erster Linie das subjektive Erleben (sowie die Atmosphäre) eine Rolle spielt.⁸⁶

Auch die Ergebnisse dieser Fallstudie zur sozial-öffentlichen Bedeutsamkeit von Sakralbauten gehen einher mit bisherigen Befunden. Darüber hinaus wird Folgendes deutlich: Die Gemeinde bzw. die Bevölkerung will bei der Umgestaltung einbezogen werden. Das Kirchengebäude wird nicht nur als ein Gebäude der Institution Kirche, sondern vielmehr als ein Bau der Christen vor Ort angesehen. Dieser Aspekt ist deshalb hervorzuheben, da in diesem Fall dem Innenraum diese öffentlich-soziale Dimension zukommt und nicht

⁸³ Siehe hierzu exemplarisch MÖDL (Hg.), *Der Funke im Stein* (1999); SCHLIMBACH, *Die Kunst-Station Sankt Peter* (2009).

⁸⁴ Vgl. hierzu STEINER, *Glaubensästhetik* (2008), z. B. 12.46f.136f.178.218f.

⁸⁵ LIPTAU, *Nachsakralisierung durch Neuhistorisierung* (2017).

⁸⁶ Vgl. FRANCIS U. A., *Applying psychological type theory to cathedral visitor*; FRANCIS U. A., *Understanding Cathedral Visitors* (2008), 73; HANS, *Das Image des Naumburger Doms* (2013), 165; KÖRS/VON LÜDE, *Zwischen Gotteshaus und Touristenort* (2008), 310.

wie in bisherigen Befunden dem gesamten Gebäude in seiner Außenwirkung. Trotz dieser sozial-öffentlichen Bedeutsamkeit darf nicht außer Acht gelassen werden, dass zwei Leserbriefe extra verfasst wurden, um die Relevanzlosigkeit der Diskussion um die Raumgestalt des Kirchengebäudes öffentlich und kritisch zum Ausdruck zu bringen.

6.3 Profanierung eines Sakralbaus – St. Bonifatius, Düren

Angesichts der gegenwärtigen religiösen Wandlungsprozesse und der damit einhergehenden finanziellen Engpässe stellt sich bei immer mehr katholischen wie evangelischen Kirchenbauten in Deutschland die Frage nach deren Fortbestand. Wenn entschieden ist, dass eine katholische Kirche nicht länger als solche dienen soll und aufgegeben werden muss, wird sie gemäß c. 1222 CIC/1983 profaniert. Zwischen 2000 und 2017 wurden rund 500 katholische Kirchengebäude in Deutschland profaniert⁸⁷ und bei rund 400 protestantischen Kirchen wurde zwischen 1990 und 2014 die Nutzung als gottesdienstlicher Raum aufgegeben⁸⁸. Zwischen den einzelnen Bistümern variieren die Zahlen ganz erheblich. Insgesamt ist ein starkes Nord-Süd-Gefälle festzustellen.⁸⁹ In den Niederlanden wird beispielsweise etwa jede fünfte Kirche nicht mehr als Kirche genutzt.⁹⁰ Zur pastoralen Einholung dieses formaljuristischen Akts hat die Deutsche Bischofskonferenz 2003 auch ein liturgisches Formular („Ritus anlässlich der Profanierung einer Kirche“⁹¹) herausgegeben. Ähnlich finden sich Arbeitshilfen verschiedener evangelischer Landeskirchen, um die ‚Entwidmung‘ einer Kirche rituell zu begleiten.⁹²

⁸⁷ Siehe GLENZ, Kirchenabrisse (2017).

⁸⁸ Siehe DITTRICH, Sakrale Gebäude in Deutschland (2017).

⁸⁹ In südlichen Bistümern sind kaum Profanierungen (und daraus folgend Abrisse) festzustellen, während zwischen 2000 und 2017 nicht nur im Bistum Essen 105 Kirchen aufgegeben wurden, sondern z. B. auch 55 im Bistum Münster, 56 im Bistum Hildesheim oder 14 in Osnabrück. Siehe GLENZ, Kirchenabrisse (2017).

⁹⁰ *Umnutzung von Gotteshäusern schreitet voran* (2019).

⁹¹ *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2003), 26–29; siehe hierzu auch HAUNERLAND, Abschiedsfeier oder Übergangsritual (2016).

⁹² Vgl. exemplarisch *Entwidmung von Kirchen und Gottesdiensträumen* (Ev. Kirche Westfalen 2007).

Was mit dem ‚profanierten‘ Gebäude anschließend geschieht, ist eine davon zunächst unabhängige Frage. Das Kirchenrecht fordert lediglich, das Gebäude keinem „unwürdigen Gebrauch“ (*usum non sordidum*, c. 1222 § 2) zuzuführen. Neben der Möglichkeit des Abrisses finden sich für die in den letzten Jahren in Deutschland profanierten Kirchen ganz unterschiedliche Nutzungsvarianten: Kirchen dienen heute als Kolumbarien, als Museums-, Musik-, Kunst- oder Ausstellungsräume, zu Wohnzwecken (Wohnungen oder Privathäuser), als Alten- und Pflegeeinrichtungen.⁹³ Die Diskussion um verschiedene Nutzungsmöglichkeiten und deren Legitimität wird aktuell wissenschaftlich und gesamtgesellschaftlich geführt. Ein Beispiel dafür ist auch die Profanierung und Umnutzung der Kirche St. Bonifatius in Düren.

6.3.1 Fallgeschichte und Hintergrund

6.3.1.1 Der Sakralbau

Die ehemalige Pfarrkirche St. Bonifatius liegt im Südosten der kreisfreien Stadt Düren (NRW, Bistum Aachen). Von den 92 154 Einwohnern der Stadt (Stand: 2016) sind 50,6 % Katholiken, 13 % Protestanten und 36,4 % Sonstige.⁹⁴ Die Wurzeln der Stadt gehen auf eine fränkische Besiedlung zurück. Im Zuge der Industrialisierung verzeichnete Düren einen raschen Bevölkerungsanstieg, so dass im 19. und zu Beginn des 20. Jh. mehrere neue Kirchen errichtet wurden – wie auch der Vorgängerbau von St. Bonifatius (1922). Bei Bombenangriffen 1944 wurden über 90 % der bestehenden Bausubstanz in der Innenstadt vollständig zerstört.⁹⁵ Auch die Vorgängerkirche von St. Bonifatius lag 1944 in Trümmern. Daher prägen Gebäude der 1950er und 1960er Jahre heute das Erscheinungsbild Dürens. St. Bonifatius wurde nach dem Zweiten Weltkrieg nach den Entwürfen des Architekten Albert Boßlet (1880–1957) neu errichtet und 1952 geweiht. Boßlet plante nach dem Zweiten Weltkrieg rund 100 Kirchen

⁹³ Vgl. hierzu die Beispiele in GANTNER/HARTMANN/BERKEMANN (Hg.), Kirchengebäude und ihre Zukunft (2017); sowie NOLLERT U. A. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart (2011).

⁹⁴ Vgl. *Zensus Düren* (2011), 26.

⁹⁵ Vgl. *Dürener Geschichtswerkstatt. Zeittafel* (Internetauftritt der Dürener Geschichtswerkstatt e. V.).

und zählt zu den produktivsten deutschen Kirchenarchitekten des 20. Jhs. Beim Bau von St. Bonifatius übernahm – so die Beschreibung von Achim Schmitz – der Architekt Boßlet „Elemente des Neuen Bauens und begründet dies 1952 mit der Ressourcenknappheit der Zeit, und den neuen modernen technischen Möglichkeiten“⁹⁶. Die Wände des Backsteinbaus sind innen wie außen weiß getüncht und an die Kirche schließt ein Turm mit Uhr und Geläut an.

Im Jahr 2010 wurde die Pfarrei St. Bonifatius mit ihren rund 4 000 Gemeindemitgliedern Teil der neu errichteten Großpfarrei St. Lukas, bestehend aus ehemals sieben eigenständigen Pfarreien. Die Kirche St. Bonifatius liegt im ‚Dürener Osten‘, angrenzend an den Friedhof der Stadt. In der gleichen Straße ‚An St. Bonifatius‘ steht in Blickweite die ‚Hicret Moschee‘, eine an der goldenen Kuppel erkennbare Moschee einer türkischen Gemeinde.

6.3.1.2 Verlauf des Falls

Aufgrund der religiösen Wandlungsprozesse und finanziellen Engpässe verabschiedete das Bistum Aachen im Jahr 2005 ein neues Pastoral Konzept. Diese Neuaufstellung betraf auch den Umgang mit kirchlichen Immobilien, das „Kirchliche Immobilienmanagement“ (KIM)⁹⁷, und bildet den Hintergrund für die Fallgeschichte von St. Bonifatius. Dabei war diese Kirche nicht in einem größeren Umfang baufällig oder renovierungsbedürftig. Im Folgenden werden stichpunktartig die wichtigsten Etappen aus den Jahren von 2012 bis 2017, also dem Zeitraum vom öffentlichen Bekanntwerden einer Umnutzung bis zur Profanierung, beschrieben:

- Im *März 2012* wurde in Düren öffentlich bekannt, dass mehrere kirchliche Immobilien nicht länger unterhalten werden können und aufgegeben werden müssen. Neben zwei Profanbauten betraf dies auch die neugotische St. Cyriakus-Kirche, für die es bereits

⁹⁶ SCHMITZ, Umbau der denkmalgeschützten Kirche St. Bonifatius (o. J.). – Und weiter heißt es: „Das äußere, prägende Spiel der Volumen, der helle weiße Kirchenraum mit seinen seitlichen vertikalen Fensterbändern, ausgeführt als einfache Industrieverglasung, und schließlich der Raumabschluss des Chors, in Form einer schlichten weißen geschlossenen Wand, die sich hinter dem Altar erhebt, erinnern vielleicht nicht ganz zufällig an Fronleichnam [von Rudolf Schwarz] in Aachen.“

⁹⁷ Siehe ausführlich STENMANS, Das Kirchliche Immobilienmanagement (KIM) im Bistum Aachen (2017).



Abb. 16: St. Bonifatius, Düren. Außenansicht von Nordwesten (Oktober 2017).

Pläne gab, diese zur „Grabes- und Auferstehungskirche“ umzuwidmen, was am 01.11.2015 geschah. Für die Kirche St. Bonifatius war zunächst nur die Tatsache einer bevorstehenden Umnutzung bekannt, nicht aber die Art der künftigen Nutzung. Dabei wurde auch über die Verwendung als Selbstversorgerhaus der Pfadfinder nachgedacht.

- *April 2012*: Nach Bekanntwerden dieser Pläne formierte sich rasch Widerstand. Zunächst verfasste eine Initiativgruppe aus der Gemeinde einen offenen Brief an den Diözesanbischof mit dem Betreff „Die Kirche St. Bonifatius in Düren soll Gemeindekirche bleiben“. Darin wurden Argumente für den Erhalt der Kirche dargelegt. Dieser Brief wurde auch in den lokalen Zeitungen veröffentlicht. In einer Gemeindeversammlung wurden Ideen für den Erhalt der Kirche gesammelt, wozu bei einem ersten Treffen über 160 Personen kamen.
- *Mai 2012*: Der Stadtrat Düren beschäftigt sich mit dem Erhalt der Kirchen St. Bonifatius und St. Cyriakus. „Die Existenz dieser Kirchen sei für das Zusammenleben in Niederau und Düren-Ost von großer Bedeutung“⁹⁸, heißt es in einer Resolution zum Erhalt der Kirchen an den Bischof.
- *Mai/Juni 2012*: Aus der Initiativgruppe ‚St. Bonifatius soll Gemeindekirche bleiben‘ gründete sich der ‚Förderverein St. Bonifatius-Kirche Düren‘. Hauptziel des Vereins ist der Erhalt der Kirche durch die Bereitstellung der notwendigen finanziellen Mittel aus Spenden (ca. 35 000 € jährlich)⁹⁹.
- *Juni 2012*: Die Initiativgruppe zur Rettung von St. Bonifatius übergab dem stellvertretenden Generalvikar der Diözese 1 566 gesammelte Unterschriften von Bürgerinnen und Bürger für den Erhalt der Kirche.
- *September 2012*: Gerüchte, wonach St. Bonifatius zu einem Selbstversorgerhaus der Pfadfinder umgebaut werde, wurden zurückgewiesen.
- *November 2012*: Bekanntwerden der Beschlüsse von Kirchenvorstand und Pfarrgemeinderat, St. Bonifatius zu „barrierefreien Wohnungen für Senioren“ (Entwurf „Leben mit St. Bonifatius“) umzubauen. Ein Mehrzweckraum sollte auch für Gottesdienste bestehen bleiben. Der Vorschlag stieß auf den Widerstand des Fördervereins.
- *Oktober 2013 – Mai 2015*: Gerichtlicher Streit zwischen den Erben des Architekten und der Pfarrei aufgrund der Umbaupläne. Der geplante Umbau der Kirche stellte juristisch einen Eingriff in die künstlerischen Leistungen des Architekten dar, ein Recht, das erst

⁹⁸ DEA6.

⁹⁹ Vgl. DLB12; DLB16; DEA16.

70 Jahre nach dessen Tod verjährt. Im Mai 2015 entschied schließlich das Oberlandesgericht Köln, dass die „Vorgaben des Bistums, dass Gemeinden sich von Immobilien trennen müssen, höher einzuschätzen [sind] als de[r] Schutz des Urheberrechts“¹⁰⁰.

- *Dezember 2013*: Um gegen eine Änderung des Bebauungsplans vorzugehen, der den Umbau der Kirche erst ermöglicht, sammelten Vertreter des Fördervereins St. Bonifatius-Kirche 600 weitere Unterschriften, die dem Bürgermeister der Stadt übergeben wurden. Im Laufe des Jahres 2013 wurde die Kirche St. Bonifatius unter Denkmalschutz gestellt.
- *November 2014*: Während sich der Umbau zu barrierefreiem Wohnen verzögerte (eine gerichtliche Entscheidung wurde erst für den Herbst 2015 erwartet), traten Jugendliche mit der Bitte an den Pfarrer heran, in den Wintermonaten die Kirche als Skaterhalle benutzen zu dürfen. „Altar, Tabernakel und Ambo würden selbstverständlich für die Dauer des Projekts ‚Wintergarten‘ weggeräumt“¹⁰¹, schrieb die Lokalpresse. Hierauf reagierten zahlreiche Leserbriefe und auch überregionale Medien. Relativ schnell wurden derartige Pläne wieder verworfen.
- *Mai 2015*: Bekanntwerden, dass die katholischen Kirchen St. Joachim in Düren Nord und Herz Jesu Hoven ebenfalls einer anderen Nutzung zugeführt werden sollen. Ein Vorschlag des Fördervereins, den Bereich unter der Empore abzuschließen und als Begegnungsort/Kirchenkaffee zu nutzen, während der vordere Teil erhalten bliebe, fand wenig Beachtung.
- Im *September 2015* wurde in der Lokalpresse erstmals von den Plänen berichtet, St. Bonifatius in eine Kindertagesstätte umzubauen.¹⁰² Mit einer viergruppigen Kindertagesstätte (80 Plätze) sollte dem steigenden Bedarf an KiTa-Plätzen Rechnung getragen werden.¹⁰³ Im Inneren sollte ein ‚Indoorspielplatz‘ entstehen, der am Wochenende als Gottesdienstraum genutzt werden kann; die Taufkapelle sollte als Gottesdienstraum erhalten bleiben. Die Denkmalschutzbehörde akzeptierte diese Pläne.

¹⁰⁰ DA24.

¹⁰¹ DEA13.

¹⁰² Vgl. DEA19.

¹⁰³ Vgl. DA25.

- Von *Herbst 2015* an wurde das gesamte *Jahr 2016* hinweg über die Rahmenbedingungen und Finanzierungsfragen des Umbaus der Kirche zur Kindertagesstätte diskutiert. Der Plan sah vor, dass die Stadt Düren die Großpfarre St. Lukas mit dem Umbau einer KiTa beauftragt und dafür finanzielle Mittel zur Verfügung stellt.
- Am *07. Januar 2017* wurde der letzte Gottesdienst mit Verlesung der Profanierungsurkunde in St. Bonifatius gefeiert.¹⁰⁴

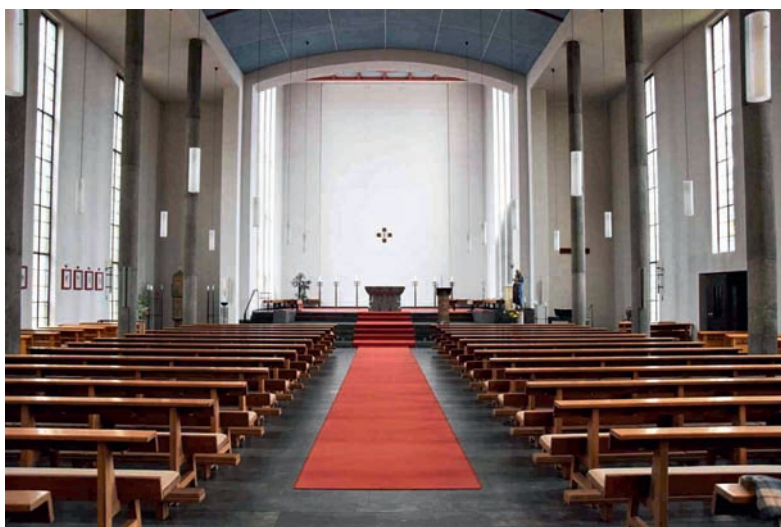


Abb. 17: St. Bonifatius. Blick in das Kirchenschiff (2015).

¹⁰⁴ Vgl. DEA21.



Abb. 18: St. Bonifatius. Blick von Westen in das profanierte und leer geräumte Kirchenschiff (Oktober 2017).



Abb. 19: St. Bonifatius. Blick von Osten in das Kirchenschiff (Oktober 2017).



Abb. 20: St. Bonifatius. Die ehemalige Taufkapelle mit Tabernakel, Ambo und weiterem liturgischen Inventar (Oktober 2017)

6.3.1.3 Begründung der Auswahl des Falls

Für St. Bonifatius wurden mehrere Umnutzungsszenarien diskutiert, wie Skaterhalle, Pfadfinderhaus, betreutes Wohnen, Kindertagesstätte. Diese ganz unterschiedlichen Verwendungskonzepte führten zu Argumentationen, die ganz verschiedene Aspekte des Sakralbaus beinhalten (Innen, Außen) und zudem beleuchten, inwieweit die Sakralität eines Gebäudes an bestimmte Nutzungen gekoppelt ist. Ein weiterer Grund für die Auswahl liegt in der Materialfülle, was auf die Organisation der ablehnenden Seite in einem Förderverein zurückzuführen ist, der die Diskussion immer wieder beförderte (z. B. Gästebucheinträge, Leserbriefdiskussion).

6.3.2 Bestimmung des Ausgangsmaterials

Festlegung des Materials

Das hier analysierte Material stammt aus den Jahren 2012–2017 und wurde den lokalen Medien (Dürener Nachrichten, Aachener Zeitung, Super-Sonntag) entnommen (vgl. *Anhang 5*). In diesem Zeitraum wurden verschiedene Nutzungskonzepte öffentlich diskutiert. Insgesamt wurden aus diesem Zeitraum 19 Leserbriefe einbezogen (= DLB). Zudem erstellte der Förderverein zum Erhalt der Kirche St. Bonifatius ein Online-Gästebuch (= DGB). Daraus wurden 48 Kommentare (aus den Jahren 2016 und 2017)¹⁰⁵ zur Auswertung entnommen. Darüber hinaus wurden aus Zeitungsartikeln explizite Meinungsäußerungen von zu Wort kommenden Personen extrahiert (= DEA), sowie 14 Kommentare, die zu diesem Thema auf der öffentlich einsehbaren Facebook-Seite ‚meinDüren‘/‚DürenOst‘ veröffentlicht wurden (= DFBK).

Analyse der Entstehungssituation

Die Entstehungssituationen der analysierten Leserbriefe, Kommentare, Gästebucheinträge und extrahierten Aussagen sind unmittelbare Reaktionen auf die Ereignisse aus den Jahren 2012–2017 und als Kommunikationskette zu begreifen. Die diskutierten Nutzungsvarianten führten zu unterschiedlich vielen öffentlich geäußerten Reaktionen von Seiten der Bevölkerung. Beispielsweise stammen von den 19 Leserbriefen fünf aus dem Jahr 2012 und beziehen sich vorrangig allgemein auf die Umwidmung; die Leserbriefe aus dem Jahr 2014 weisen dagegen einen Bezug auf zur Umwidmung zur Skaterhalle. Die Kommentare im Gästebuch wurden im Zeitraum zwischen 2016 bis nach der Profanierung 2017 veröffentlicht. Daher beziehen sie sich inhaltlich weitestgehend auf die Diskussion zur Umnutzung zur KiTa. Die Facebook-Kommentare stammen einerseits aus der Diskussion zur Umnutzung zur Skaterhalle sowie aus der Zeit nach der Profanierung im Januar 2017. Die extrahierten Aussagen erstrecken sich über die Zeitungsberichte des gesamten Zeitraums.¹⁰⁶

6.3.3 Ergebnisse

Im Folgenden werden exemplarische Nennungen zu den herausgearbeiteten 22 Kategorien angeführt. Zu den Kategorien 16 und 17 liegen keine Nennungen vor. Wo es sinnvoll erschien, wurden die Kategorien zum Vorkommen in Leserbriefen ins Verhältnis gesetzt.

¹⁰⁵ Die aufgelistete Anzahl ist nicht repräsentativ, da das Gästebuch aufgrund technischer Probleme (Spams) mehrfach geschlossen werden musste.

¹⁰⁶ Es liegen aus diesen Jahren folgende Zahlen von Zeitungsberichten vor: 8 (2012); 16 (2013); elf (2014); zehn (2015); elf (2016); fünf (Jan–März 2017).

Kat 1 religiöse Bedeutungen – kognitiv	
1.1 explizit religiös	<ul style="list-style-type: none"> - „Vor allem wünschen sich die Gemeindemitglieder, dass die Kirche als Kirche bleibt. Der Sakralraum ist uns heilig.“ (DGK) - „Eindeutig ist das Wort Entwidmung für mich das Unwort des Jahres, des gesamten Lebens, wenn es beinhaltet, dass Kirchen auf Knopfdruck [...] einfach ausgeschaltet werden, geschlossen werden, das ewige Licht entfernt, das Haus, die Wohnung Gottes zerstört wird.“ (DLB16)
1.2 implizit religiös	<ul style="list-style-type: none"> - „Die ganz besondere Atmosphäre in unserer Kirche bleibt in unserer Erinnerung erhalten.“ (DEA21)

Kat 1: Aufgrund der bevorstehenden Umnutzung und Profanierung sind Gegenargumente auszumachen, welche religiöse bzw. theologische Bedeutungen des Kirchenbaus thematisieren. Diese bestimmen zwar nicht die Diskussion, kommen aber durchweg in allen Materialarten vor (z. B. in drei von 19 Leserbriefen).

Kat 2 religiöse Bedeutungen – rituell	
2.1 religiöse Praxis (allg.)	<ul style="list-style-type: none"> - „Dieses Gotteshaus wird noch gebraucht“ (DEA16) - „Ein Raum müsste [...] groß genug sein, damit ein würdiger Gottesdienst gefeiert werden kann.“ (DLB6)
2.2 Sonntagsgottesdienste	<ul style="list-style-type: none"> - „In einer halb vollen Kirche macht das Gottesdienstfeiern am Sonntag auch nicht mehr so viel Spaß.“ (DEA6)
2.3 punktuelle Gottesdienste, Kasualien	<ul style="list-style-type: none"> - „Was ist mit Weihnachten, Ostern oder Kommunion?“ (DEA1) - „Allerheiligen treffen sich die Dürerer Christen zu einer Andacht in der St. Bonifatius-Kirche.“ (DOB) - „Alle [Kommunionkinder] konnten mit ihren Familien eine wunderbare Feier erleben. Das sollte auch in Zukunft möglich sein.“ (DLB4)
2.4 individuelle religiöse Praxis	<ul style="list-style-type: none"> - „Gerade heute in dieser hektischen und turbulenten Zeit brauchen wir einen Raum der Ruhe, um Kraft zu tanken, oder auch mal eine Kerze anzuzünden.“ (DLB7) - „Sie ist Ort des Gottesdienstes und des persönlichen Gebetes“ (DEA16)
2.5 Förderung der religiösen Praxis durch den ‚Raum‘	
2.6 Sonstiges	<ul style="list-style-type: none"> - „Und dass den älteren Gläubigen weite Wege zu anderen Kirchen nicht zuzumuten sind, wurde mehrfach deutlich gemacht.“ (DEA13)

Kat 2: Die Bedeutung der religiösen Praxis für das Gebäude wird mit Ausnahme von 2.5 in allen Unterkategorien ausgesagt. Zu betonen sind die beiden äußerst häufig genannten Bedeutungen der regelmäßigen sonntäglichen gottesdienstlichen Nutzung sowie der gottesdienstlichen religiösen Praxis zu

besonderen Gottesdiensten (wie Weihnachten, Allerheiligen, Erstkommunion, Schulgottesdienste). Schließlich wird noch einmal der nun weitere Weg zum Gottesdienstort (Kat 2.6) beklagt.

Kat 3 (religiös) erfahrungsbasierte Bedeutungen (Kirchenraum)	
3.1 explizit u. implizit religiös	
3.2 ohne erkennbaren religiösen Bezug	
3.3 ‚Stille‘	– „ein Raum der Ruhe“ (DLB7)
3.4 der Kirchenraum im Kontrast zur profanen Außenwelt	
3.5 Sonstiges	– „Man spürt das heimische in diesem Raum, und die Verbundenheit der Gemeinde.“ (DGK)

Kat 3: Der Kirchenraum wird im Unterschied zum Schweinheimer Fall in seiner erfahrungsbasierten Qualität nur selten thematisiert.

Kat 4 emotional-affektive Verbundenheit	
4.1 allgemein	– „Die Gefühle der Menschen, denen St. Bonifatius ein Ort des Gebetes und des Gottesdienstes ist, werden grob missachtet und dauerhaft verletzt.“ (DEA13)
4.2 Trauer/Abschied	– „Im Augenblick überwiegt bei allen [...] die Trauer.“ (DEA7) – „Wir sind unendlich traurig“ (DEA21)
4.3 ‚Katastrophe‘	– „Ich kann es nicht glauben, dass St. Bonifatius am 7. Januar entwidmet wird. Für die Gläubigen von dieser Pfarrei ist 2017 damit ein Jahr des Unterganges.“ (DLB11)
4.4 persönliche Verletzung	– „Es tut uns weh, wenn man uns unsere Kirche nehmen will.“ (DGK) – „ihr brecht [...] vielen Menschen das Herz“ (DGK)

Kat 4: Eine emotional-affektive Verbundenheit mit dem Kirchengebäude wird in allen Unterkategorien genannt und beispielsweise in sieben von 18 Leserbriefen. Insgesamt ist eine starke affektiv-emotionale Prägung vieler Aussagen zu verzeichnen. Zu betonen sind die Nennungen aus Kat 4.4, die eine persönliche Verletztheit erkennen lassen, indem auf psychologische Prozesse der Trauerverarbeitung hingewiesen wird.

Kat 5 (religiös) ethische Bedeutungen (‚Unantastbarkeit‘ einer Kirche)	
5.1 allgemein	– „Hier wird so getan, als ob ganz selbstverständlich ein sakraler Raum nach Belieben umfunktioniert werden könne; so als ob [es] eine Mehrzweckhalle wäre.“ (DLB9) – „Eine Kirche ist kein Kindergarten und unmöglich zu einem solchen zu machen.“ (DGK)

5.2 emotional-affektiv	- Das Schließen der Kirchen ist eine Schande, ein Drama – gerade in der heutigen Zeit.“ (DLB16)
5.3 ethische Begründung durch eine religiöse Autorität	- „Ob Papst Franziskus, den wir alle zurecht sehr schätzen, die Kirche ebenfalls umnutzen wollen würde?“ (DGK)
5.4 Priorität ethischer Aspekte gegenüber finanziell-wirtschaftlichen Aspekten	- „Das Geld darf doch nicht alles regieren.“ (DLB2) - „Um des Kommerzes willen, weil lumpige 35.000 Euro Unterhalt von der Kirche nicht aufgebracht werden können.“ (DLB16)
5.5 ‚Sakrileg‘	- „Es ist ein Nagel für das Kreuz Christi, der aber nicht von den Gläubigen eingeschlagen wird, sondern von den Verantwortlichen des Bistums sowie der Politik in Düren.“ (DLB16) - „Macht das Haus meines Vaters nicht zur Markthalle‘. Diese Warnung Jesu gilt auch heute noch in diesem Sinne.“ (DLB7)
5.6 Personifizierung der Kirche	- „Es heißt ‚Mutter Kirche‘! Was ist das für eine Mutter, die ihren Kindern das Zuhause nimmt?“ (DLB15)

Kat 5: Ethische Bedeutungen des Kirchengebäudes finden sich in allen Unterkategorien und in allen Materialarten (z. B. in über der Hälfte aller Leserbriefe). Hintergrund bildet die Frage nach der Art der Umnutzung (Seniorenwohnungen, Skaterhalle, KiTa).

Kat 6 (religiös) institutionelle Bedeutungen	
6.1 gemeindliche Bedeutungen	- „Ich weiß, dass ein Gebäude allein noch keine lebendige Gemeinde ausmacht, aber ohne geht es gar nicht oder nur sehr schwer.“ (DLB6) - „Das Herz(stück) für katholische Gläubige im Dürener Osten wird aufhören zu schlagen.“ (DEA20) - „Ohne die Kirche als Mittelpunkt kommt das Gemeindeleben zum Erliegen“ (DEA9)
6.2 Verbindung zu einer geistlichen Amtsperson	- „Ich bewundere den mutigen und modernen Pfarrer“ (DFBK)
6.3 weitere kirchliche Ebenen	- „jetzt sollte uns das Bistum Aachen nicht aus finanziellen Gründen fallen lassen“ (DOB) - „Das, was das Bistum von uns verlangt, ist zum Abschluss gekommen – mehr nicht.“ (DEA18)

Kat 6: Zahlreiche Aussagen wurden gesammelt, die dem Gebäude eine Bedeutung im Zusammenhang mit der Gemeinde bzw. Pfarrei beimessen (z. B. Nennungen in zehn Leserbriefen).

Kat 7 Bedeutungen sekundärer Funktionen	
7.1 Akustik/Musik	– „Die Kirche hat – wie Fachleute bestätigen – eine fantastische Akustik.“ (DLB12)
7.2 didaktische Funktion des Kirchenraums	– „Wir haben keinen Kirchenraum mehr, keine Heimat mehr, um auch praktischen Religionsunterricht zu machen.“ (DGK)
7.3 Bedeutung als Gedenkstätte	
7.4 das Geläut	– „mich hat das Läuten von St. Bonifatius mehr als 30 Jahre begleitet.“ (DFBKb)

Kat 7: Nennungen sekundärer Funktionen des Kirchengebäudes sind selten. Es werden die gute Akustik des Raums angeführt sowie didaktisch-pädagogische Funktionen des Kirchenraums. Zugleich wird das Geläut von St. Bonifatius genannt, was im angeführten Beispiel wiederum auf eine biografische Bedeutung verweist (Kat 9).

Kat 8 Bedeutungen einer Funktionslosigkeit und Zweckfreiheit	
	– „Der Messbesuch in unserer Kirche ist nicht mehr und nicht weniger als in anderen Kirchen auch. Dann könnte man viele schließen. Das ist doch wohl nicht die Lösung.“ (DLB2)

Kat 8: Gerade angesichts der häufigen Betonung der gottesdienstlichen Nutzung bringt die tendenziell selten angeführte Kat 8 zum Ausdruck, dass ein Kirchenbau auch eine Würde und Dignität besitzt, die über eine alleinige Bemessung einer Kirche als liturgischer Veranstaltungsort hinausgeht.

Kat 9 biografische Bedeutungen	
9.1 allgemein	– „Gott anbeten kann ich überall, aber diese Räume beherbergen viele Geschichten. Menschen kleben daran.“ (DGK)
9.2 einzelne Elemente der Kirche	
9.3 autobiografisch	– „St. Bonifatius ist meine Kirche. Meine Kirche soll bleiben.“ (DGK) – „Ich wurde als Kind in dieser Kirche getauft, habe die erste heilige Kommunion hier empfangen, wurde hier gefirmt, habe geheiratet“ (DEA21)
9.4 für die Vorfahren	– „Mein Großvater hat sehr viel Herzblut und Bemühungen in diese Kirche gesteckt, und nicht nur er.“ (DGK) – „Die Leute haben sich nach dem Krieg diese Kirche vom Mund abgespart und mit Knochenarbeit aufgebaut“ (DEA15)
9.5 für die nachfolgenden Generationen/Zukunft	– „Wir sind mit dieser Kirche groß geworden. Meine Enkelkinder werden es nie können.“ (DEA21)
9.6 biografische Bedeutungen religiös gedeutet	

Kat 9: Biografische Bedeutungszuschreibungen finden sich regelmäßig in allen Materialarten und in allen Unterkategorien – außer in Kat 9.2 und 9.6 –, aber nicht als signifikante Ausprägung im Diskussionsverlauf.

Kat 10 Bedeutungen ‚Heimat‘	
10.1 allgemein	<ul style="list-style-type: none"> – „Eine weggenommene Kirche bedeutet eine Vertreibung aus der Heimat.“ (DGK) – „Ein Stück Heimat geht“ (DFBKa)
10.2 geistlich-kirchliche ‚Heimat‘	<ul style="list-style-type: none"> – „Viele Kinder, Jugendliche, Alleinerziehende und Eheleute würden ihre kirchliche Heimat verlieren.“ (DOB) – „Warum will man vielen Menschen ihre kirchliche Heimat nehmen?“ (DLB3)
10.3 ‚Heimat‘ der Heimatvertriebenen	
10.4 ‚Heimat‘ im Sinne von Gewohnheit	
10.5 Herkunft/Identität	– „Kirche ist mehr als ein umbauter Raum. Sie ist Heimat, sie stiftet Identität.“ (DEA9)

Kat 10: Die Kategoriengruppe wird in allen Materialarten gleichmäßig angeführt (z. B. in sechs Leserbriefen). Sie beinhaltet nicht nur im allgemeinen Sinne Heimat und geistliche Heimat, sondern auch ein Herkunfts-, Identitäts- und Sinnstiftungsmoment.

Kat 11 gesellschaftlich-öffentliche Bedeutungen	
11.1 die lokale Gesellschaft	<ul style="list-style-type: none"> – „Die Menschen in Düren wollen die Kirche St. Bonifatius. Das haben wir in vielen hundert Gesprächen mit Dürenern aus allen Gemeinden erfahren.“ (DLB1) – „lassen Sie unsere Kirche offen. Zum Segen für diesen Stadtteil und seine Menschen – Katholiken und viele andere Bürger“ (DOB)
11.2 Bedeutung ‚für alle‘	<ul style="list-style-type: none"> – „Die Kirche St. Bonifatius muss bleiben für alle: für die Kinder, für die Familien, für die Senioren, für die Schulkinder, für alle in Düren-Ost!“ (DGK) – „Diese Kirche gehört allen Dürenern!“ (DGK)
11.3 Beteiligung/Mitbestimmung	<ul style="list-style-type: none"> – „Wir wollen das, was uns etwas wert ist, selbst erhalten.“ (DEA4) – „Es [ist] bedauerlich, dass die betroffenen Gemeindemitglieder nicht um ihre Meinung gefragt werden“ (DEA14)
11.4 unser Geld – unsere Kirche	– „Sind es nicht diese, welche über die Kirchensteuer die Kirche finanzieren? Warum wird zuerst an dieser gespart?“ (DLB11)
11.5 Sonstiges	– „Ich bin nach dem Modellfall der Dürener Stadthalle miss-träuisch geworden. Soll sie leer stehen wie die Stadthalle, damit sie dann einfacher abgerissen werden kann?“ (DLB11)

Kat 11: Öffentlich-soziale Bedeutungen des Kirchengebäudes finden sich vielfach und in allen Unterkategorien. Sie werden in allen Materialarten und kontinuierlich im Diskussionsverlauf angeführt. Darüber hinaus drückt sich diese öffentliche Dimension z. B. auch im Vergleich mit der Dürener Stadthalle aus, die abgerissen wurde.

Kat 12 bauwerklich-architektonische Bedeutungen	
12.1 allgemein	<ul style="list-style-type: none"> - „Hier hat ein Architekt ein gelungenes Kunstwerk geschaffen.“ (DGK) - „Ein für Düren so bedeutendes Bauwerk [müsse erhalten bleiben].“ (DEA10)
12.2 historische Bedeutung (Tradition)	- „ein architektonisches Zeitdokument der Nachkriegszeit“ (DOB)
12.3 Denkmalwert/ Denkmalschutz	- „Die St. Bonifatius-Kirche ist ein wichtiges geschütztes Denkmal – innen und außen.“ (DLB12)
12.4 Baustil/Architektur	- „orientiert am Bauhausstil“ (DOB)
12.5 die Person des Architekten/Künstlers	- „Es ist bedauerlich, dass uns und zukünftigen Generationen diese von Albert Boßlet im Jahr 1952 entworfene Kirche genommen werden soll.“ (DLB12)
12.6 ‚Kirche‘ als Erhaltungs- und Kulturträger	
12.7 religiöse Dimension	

Kat 12: Architektonisch-bauwerkliche Bedeutungen des Kirchengebäudes werden mit Ausnahme von Kat 12.6 und 12.7 in allen Unterkategorien ausgesagt und kommen regelmäßig verteilt vor.

Kat 13 raumbildliche Bedeutungen	
13.1 Prägung des Raumbilds	<ul style="list-style-type: none"> - „Düren hat nur wenige besondere Gebäude mit architektonischem Wert. St. Bonifatius gehört dazu und ist für das Gesamtbild unserer Stadt besonders wertvoll.“ (DLB1) - „ein Schmuckstück für Düren“ (DGK)
13.2 Kirche als Wahrzeichen/Symbol	<ul style="list-style-type: none"> - „Das Kirchengebäude ist ein Wahrzeichen des Ortes“ (DGK) - „Es ist gut, dass der Kirchturm als Orientierungspunkt für den Stadtteil erhalten bleibt“ (DEA19)

Kat 13: Aussagen, die das Kirchengebäude als bedeutsam und prägend für das Raumbild von Düren bzw. Düren-Ost beschreiben, finden sich ebenso wie solche, die dem Gebäude einen Wert als Wahrzeichen beimessen. Diese Kategoriengruppe wird in allen Materialarten relativ häufig angeführt.

Kat 14 Bedeutungen als Symbol für ‚das Christliche‘	
14.1 ‚das Christliche‘	<ul style="list-style-type: none"> – „Die katholische Kirche verabschiedet sich mit der Entwidmung weitgehend aus diesem Stadtteil.“ (DLB12) – „Der Verlust von Gebäuden bedeutet nicht den Verlust von Inhalten“ (DEA14) – „ein Symbol des Glaubens“ (DGB)
14.2 ein Vergleich mit Moscheen	<ul style="list-style-type: none"> – „Liest man, dass eine Moschee geschlossen wird? Nein!“ (DLB16) – „Vor einiger Zeit entstand ca. 200 m von der St. Bonifatius Kirche entfernt eine Moschee. Wenn die Kirche St. Bonifatius jetzt verschwinden würde, dann würde damit ein bedrückendes Zeichen gesetzt [...]“ (DOB)
14.3 ein Anlass für Kirchenkritik	<ul style="list-style-type: none"> – „Ist es nicht letztendlich in den letzten Jahren ein Problem der Kirchenführung, warum immer mehr Menschen in der katholischen Kirche Düren Mitte resignieren und ihr den Rücken kehren?“ (DLB13)
14.4 der Umgang mit dem Gebäude als Frage der Glaubwürdigkeit	<ul style="list-style-type: none"> – „Wie viel Vertrauen wurde dadurch in der katholischen Kirche Düren und folglich des Bistums Aachen zusätzlich zerstört?“ (DLB13) – „Da wundert sich die Kirche, warum immer mehr an ‚Kirche‘ zweifeln.“ (DFBkb)

Kat 14: Äußerungen, die das Kirchengebäude mit dem ‚Christlichen‘ bzw. der ‚Kirche‘ (primär nicht im institutionellen Sinn) in Zusammenhang bringen, finden sich in allen Varianten. Sie sind beispielsweise in sieben Leserbriefen ein Thema und ebenso in der Online-Kommunikation vorhanden. Die häufige Nennung dieser Kategorie und eine gewisse Opposition zu Moscheen bzw. zum Islam wird auch dadurch virulent, dass sich in Sichtweite zu St. Bonifatius seit 2006 eine Kuppelmoschee befindet. Im Norden der Stadt Düren befindet sich eine der wenigen Moscheen Deutschlands mit einem regelmäßigen Muezzinruf.

Kat 15 Bedeutungen der Ausstattung und Gestaltung	
15.1 kirchentypische Optik (Raumsynthese 1)	
15.2 Optik der Leere/der Konzentration (Raumsynthese 2)	
15.3 die Gestaltung im Spannungsfeld des Zeit- und Unzeitgemäßen	
15.4 Bedeutung des Offiziell-Katholischen	
15.5 Bedeutung einzelner Ausstattungsstücke	

15.5.1 Fenster/Bänke	
15.5.2 Kreuz/ Heiligenfiguren/Bilder	
15.5.3 Altar/Tabernakel	– „Warum will man uns den Altar und den Tabernakel und damit die Kirche wegnehmen.“ (DGK)
15.5.4 sonstige Elemente	
15.6 Relativierung der Bedeutung von Ausstattung und Gestaltung	
15.7 praktisch-pragmatisch-funktionale Bedeutungsaspekte einzelner Gegenstände	

Kat 15: Obwohl es um die Profanierung des Kirchengebäudes geht, spielt die Ausstattung bzw. sakrale Möblierung kaum eine Rolle. Lediglich eine Erwähnung liegt zu Altar und Tabernakel vor und zwar als konstitutiv für das ‚Kirche-Sein‘ des Gebäudes (nicht jedoch der Ambo).

Kat 18 Bedeutung als ‚das Beständige‘ (ein ‚Ewigkeitswert‘)	
18.1 das gesamte Gebäude	– „Veränderungen [d. h. in der katholischen Kirche] sind notwendig, doch bleibt die Frage, ob es unter solchen Umständen geschehen muss?“ (DLB13)
18.2 die Gestaltung	

Kat 18: Bedeutungen eines ‚Ewigkeitswertes‘ des Gebäudes werden insgesamt wenig häufig genannt.

Kat 19 wirtschaftlich-rationale Bedeutungen des Kirchengebäudes	
19.1 rational-funktional	– „Allein der Begriff ‚Kirchliches Immobilien-Management‘ zeigt schon, wie hier seitens der Finanz-Verantwortlichen unseres Bistums mit den Pfarrkirchen vor Ort umgegangen wird.“ (DGK)
19.2 rational-finanziell	– „Warum soll die Kirche nicht bleiben, obwohl genügend Spenden für den dauerhaften Erhalt der Kirche vorhanden sind?“ (DLB3) – „Wir können das geforderte Einsparziel nur erreichen, indem wir eine Kirche auf die rote Liste setzen“ (DEA11)

Kat 19: Aussagen, die das Kirchengebäude rein rational beurteilen und darin dessen Bedeutung erkennen, finden sich in allen Ausprägungen und allen Materialarten.

Kat 20 Bedeutungslosigkeit	
20.1 fehlendes Verständnis für die Fragestellung	- „Diese Freizeitgestaltung an diesem Ort ist besser als die ‚Freizeitgestaltung‘ bei einer radikalierenden Gruppierung ...“ (DFBKa)
20.2 Gleichgültigkeit/ Interesseslosigkeit	- „stadthalle bietet viel platz und da ist es auch egal wenn was zu bruch geht“ (DFBKa)
20.3 explizite Bedeutungslosigkeit	
20.4 Bedeutungslosigkeit der Frage der Nachnutzung	
20.5 Bedeutungslosigkeit des ‚Sakralen‘ mit kirchenkritischer Tendenz	- „Ist doch gut das die Kirche mal für was sinnvolles genutzt wird.“ (DFBKa)

Kat 20: Eine Bedeutungslosigkeit des Kirchengebäudes wird einerseits deutlich, da die Problematik, die sich für einige Christen angesichts der Profanierung des Kirchengebäudes stellt, gar nicht verstanden wird. Andererseits kommt die Bedeutungslosigkeit des Kirchengebäudes (bzw. des Sakralen) auch verbunden mit Kirchenkritik zur Sprache, insofern das in Kat 20.5 angeführte Beispiel eine Reaktion auf die Nachricht ist, die Kirche werde zur Skaterhalle umfunktioniert. Auffällig ist, dass diese Kategorie in den Leserbriefen nicht vorkommt, allerdings in der Online-Kommunikation sehr ausgeprägt erscheint.

Kat 21 sonstige Bedeutungen	
21.1 Sonstiges	
21.2 eine Relation zu anderen Kirchengebäuden	- „Keine andere Gemeinde von St. Lukas soll ihre Kirche für einen Spielplatz hergeben.“ (DGK)

Kat 21 macht deutlich, dass die Kirche nicht als isolierter Bau verstanden wird, den es nur in Düren-Ost gibt, sondern im Zusammenhang mit anderen Kirchenbauten – hier verwoben mit der Frage, welche andere ehemalige Pfarrei der Großpfarrei das Kirchengebäude aufgeben muss.

Kat 22 Sonstiges	
22.1 verantwortliche Personen und Gremien	- „Das Kirchliche Immobilienmanagement hat entschieden, ohne Berücksichtigung der Gläubigen dieser Pfarrei, diese Kirchen für immer zu schließen.“ (DLB11)
22.2 Rekonstruktion des Falls	- „Der Kirchenvorstand von St. Lukas kann ohne seine früheren Beschlüsse aufzuheben der Gemeinde St. Bonifatius gestatten, die Erhaltung der Kirche durch einen sehr großen Förderverein selbst zu finanzieren.“ (DLB1)

22.3 Diskussionskultur	- „Wenn statt christlicher Nächstenliebe Misstrauen und Feindschaft dominieren, könnte das noch weiteren Schaden anrichten.“ (DGK)
22.4 finanzielle Aspekte	- „Die Katholiken in St. Bonifatius haben immer eine besonders große Spendenfreudigkeit gezeigt.“ (DOB)
22.5 Perspektive der Nachnutzung	- „Betreutes Wohnen kann sicher besser und kostengünstiger anderswo errichtet werden.“ (DLB6)
22.6 religiöses Coping der Situation	- „Wir wollen leben, wie Jesus gelebt hat. Wir wollen voller Vertrauen leben.“ (DGK)
22.7 Sonstiges	

Kat 22: Der Restkategorie wurden zahlreiche Aussagen zugeordnet, die das weitere Diskursfeld betreffen.

6.3.4 Diskussion der Ergebnisse

Die Profanierung und Umgestaltung der Kirche St. Bonifatius fand eine große öffentliche Beachtung in Düren (sowohl in der Print-Presse als auch online). Es ist allerdings fraglich, ob sich der Widerstand gegen die Umwidmung und der öffentliche Meinungsaustausch ohne den Förderverein ebenso rege gestaltet hätte. Insgesamt kann bei etwa einem Viertel der 70 öffentlichen Kommentaren (extrahierte Aussagen ausgenommen) eine Kirchenmitgliedschaft durch Selbstauskunft festgestellt werden. Mehrere Personen lassen sich als ‚kirchenfern‘ sowie als ‚Nichtkatholiken‘ qualifizieren. Beim Großteil der Kommentatoren ist keine nähere Zuordnung möglich, wobei vielfach eine Kirchennähe vermutet werden kann. Hinsichtlich der religiösen Profile der geäußerten Meinungen kann die Tendenz festgehalten werden, dass sich in den Leserbriefen eher kirchennahe Personen äußern, in der Online- und besonders Facebook-Kommunikation hingegen auch kirchenferne Personen.

Anders als im Schweinheimer Fall geht es nicht um die Ästhetik bzw. das emotionale Angesprochen-Sein vom Erscheinungsbild des Sakralbaus, sondern darum, ob dieser überhaupt erhalten bleibt. Zugleich geht der Fall mit der Zusammenlegung mehrerer Pfarreien einher. Daher fehlen die Kategorien 16 und 17 und es werden sehr viel ‚härtere‘ Argumente angeführt (u. a. Häufung Kat 2, 14, 19). Die Bedeutung der gottesdienstlichen Nutzung spielt eine Rolle, da darauf viele Nennungen entfallen (Kat 2.3). Allerdings liegen für den

Sonntagsgottesdienst etwa genauso viele Aussagen vor wie für ‚besondere‘ Gottesdienste (Weihnachten, Allerheiligen).

Bisherige empirische Untersuchungen kommen zu dem Ergebnis, dass bei Kirchenumnutzungen kulturelle bzw. auch pädagogische Nutzungen eher gebilligt und als angemessen erachtet werden als funktionale Formen (Supermarkt, Autowerkstatt).¹⁰⁷ Das kann durch den Dürener Fall teilweise bestätigt werden, da die Umwandlung der Kirche in eine Kindertagesstätte von einem Teil der öffentlichen Äußerungen zwar nur selten ausdrücklich begrüßt, aber immerhin akzeptiert wird. Daneben finden sich aber zahlreiche Aussagen, die die Profanierung des Baus so verhandeln, als ob die Kirche ganz verschwinden würde – obwohl das äußere Erscheinungsbild der Kirche nie ernsthaft zur Disposition stand. Daher steht dieses Ergebnis im Widerspruch zur Auffassung von Albert Gerhards, der meint: „Sie [die Kirchengebäude] eignen sich, etwa im Falle einer Umwidmung in eine Wohnanlage, zwar nicht mehr als Räume der Selbsttranszendenz, behalten aber möglicherweise ihre Orientierungsfunktion und fungieren darüber hinaus allein aufgrund ihrer möglicherweise kaum veränderten äußeren Erscheinung als ‚Heterotopien‘, ‚Ander-Orte‘.“¹⁰⁸ Die Profanierung bei Beibehalt des äußeren Erscheinungsbilds wird als ‚Rückzug‘ der Kirche bzw. des Christentums angesehen (Kat 14).¹⁰⁹ Sieben von 19 Leserbriefen thematisieren diesen Aspekt. Die Kirche wird als ‚Herz‘ und ‚Seele‘ der Stadt (Kat 11) bezeichnet – weniger in einem raumbildlichen Sinn als in einem sozial-öffentlichen speziell für diesen Stadtteil: Die Bedeutsamkeit leitet sich aus dem Wissen um die Existenz des Baus ab. Sogar die Stabilität des gesamten Viertels wird daran festgemacht.¹¹⁰ Dieses Ergebnis steht in Kontrast zu der Auffassung, dass

¹⁰⁷ Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 17a–d; FRH-EUROPE (2014), 17; KELLER, Kirchengebäude (2016), 72.

¹⁰⁸ GERHARDS, Transformation von Kirchenräumen (2017), 21; Hinweise gegen diese Auffassung finden sich bei KELLER, Kirchengebäude (2016), 76.

¹⁰⁹ Auch Kranemann bezeichnet die Aufgabe, die Umnutzung oder den Abriss einer Kirche als „Rückzugszeichen“ mit „fatalem Aussagewert“ (KRANEMANN, Der Kirchenraum als Lebensraum [2003], 167).

¹¹⁰ So lautet eine Meldung aus der Stadtratssitzung: „In der Begründung weisen CDU und FDP auf die Bedeutung der Kirchen für die Stadtteile hin.“ (DEA6). Vgl. hierzu auch den Antrag *Kirchengebäude erhalten statt abreißen* (Antrag der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen im Lantag NRW 2006): „Kirchengebäude ha-

nur das Äußere des Baus als Hintergrund und Fassade eine Rolle spielt. An der Nutzung als Kirche hängt auch die individuell-biografische Verbundenheit und heimatliche Bedeutungen, die mit der Profanierung und Umnutzung als Kindertagesstätte als zu Ende gehend gedacht werden, obwohl das Gebäude erhalten bleibt. Im Unterschied zur Studie von Katrin Bauer, wo insbesondere die Bedeutung der Kritik auf der individuellen Mikroebene ausgemacht wird (Kirche als persönlicher Ort, der mit tiefen Emotionen besetzt ist¹¹¹), wird hier ebenso eine Ebene der Kultur und Gesamtgesellschaft deutlich.¹¹² Zudem lassen diese Befunde darauf schließen, dass zwischen dem Inneren und dem Äußeren eines Kirchenbaus nicht klar unterschieden werden kann, und bestätigen damit die theologische Auffassung, wonach das Innere stets ins Äußere transportiert wird, oder, wie Wolfgang Huber es formuliert: „Was wie Kirche aussieht, muss auch wie Kirche sein.“¹¹³ Zudem wird, wie schon in der Fallstudie Maria Geburt, das Kirchengebäude als ein öffentliches ‚Allgemeingut‘ aller Gläubigen bzw. der Bevölkerung angesehen, das nicht ohne Weiteres der Verfügungsgewalt einer kirchlichen Institution unterstellt ist. In der qualitativen Studie von Keller erwies es sich für die betroffenen Gläubigen als bedeutsam, dass Umnutzungen reversibel sind, d. h. dass eine Umnutzung ggf. wieder rückgängig gemacht werden könnte.¹¹⁴ Eine derartige Diskussion konnte in Düren nicht wiedergefunden werden.

In unmittelbarer Nachbarschaft zu St. Bonifatius befindet sich eine Moschee. Vermutlich ist die häufige und ausgeprägte Thematisierung der Kategorien 10 (Identität und Heimat) sowie die Beto-

ben über ihre religiöse Bedeutung hinaus meist wichtige Funktionen im Quartier. Oft stehen sie im Mittelpunkt der Stadt, des Stadtteils oder des Dorfes. Sie sind ‚Sozialstationen‘ und Anziehungs- und Orientierungspunkt zugleich. Eine leerstehende, funktionslos gewordene Kirche kann ein ganzes Viertel städtebaulich destabilisieren“.

¹¹¹ Vgl. BAUER, Gotteshäuser (2011), 151.

¹¹² Vgl. hierzu die Aussage des Staatssekretärs im Bundesministerium für Verkehr, Bau und Stadtentwicklung: „[Es] droht in tausenden Städten und Stadtteilen der Verlust baulicher und gesellschaftlicher Haltepunkte. Der öffentliche Stadtraum erführe erhebliche Defizite und Verarmung.“ (LÜTKE-DALTRUP, Kirchen im öffentlichen Raum [2008], 24).

¹¹³ HUBER, Wolfgang, Kirche als Zeichen der Zeit (2006), 41.

¹¹⁴ Vgl. KELLER, Kirchengebäude (2016), 70.

nung ‚des Christlichen‘ (Kat 14) auf diese räumliche Nähe zurückzuführen – zumal zufälligerweise der Patron der Kirche der ‚Apostel der Deutschen‘ ist. Wie in Kap. 5.5 deutlich wird, sind Moscheen in der öffentlichen Wahrnehmung bisweilen negativ und mit problematischen Aspekten behaftet. Vielleicht ist dadurch zu erklären, weshalb es nicht nur um das äußere Erscheinungsbild des Gebäudes geht, sondern auch um das Wissen, dass dieses Gebäude als Kirche dient, – auch wenn es nur von wenigen aufgesucht wird, sei es regelmäßig oder nur gelegentlich. Es geht um das Kirchengebäude als „Corporate Design, das identitätsstiftende Emblem der Institution“¹¹⁵ oder mit Sternberg gesprochen, um Kirchen als „Selbstvergewisserung in der Gegenwart“¹¹⁶. Wenn man an die ursprüngliche Etymologie des Wortes ‚Pfarrei‘ anknüpft als ‚das Wohnen in einer Stadt als Fremder‘ (im Sinne der Christen in der heidnischen Nachbarschaft),¹¹⁷ zeigt sich in Düren, dass ein Teil der Gemeinde – aber ebenso Personen außerhalb der Gemeinde bis hin zum Stadtrat – diese christliche Nachbarschaft bzw. Präsenz keinesfalls missen, sondern durch das Gebäude aufrechterhalten wollen.

Ohne an dieser Stelle eine Bewertung der Umnutzung als Kindertagesstätte vorzunehmen, sei auf die räumliche Konkretisierung ‚heiliger‘ Räume verwiesen.¹¹⁸ Eine Kindertagesstätte – so ließe sich weiterführen – könne in dem Sinne als ‚heiliger Raum‘ bezeichnet werden, dass dort christliche Grundvollzüge wie *martyria* oder *diakonia* gemeinsam gelebt würden. Allerdings bedarf es dazu keines sakralen Baus, der per Definition auf gottesdienstliche Handlungen verwiesen ist.

Insgesamt äußern sich – noch einmal militanter als im Schweinheimer Fall – Kommentatoren, die ganz klar zu erkennen geben, dass sie keinerlei Interesse an dem Gebäude haben; teils geschieht

¹¹⁵ BAUER, Gotteshäuser (2011), 69; vgl. auch die Aussage von HERRMANN, Deutschland schleift seine Gotteshäuser (2008), 17: „Ein Wirtschaftsunternehmen, das ein solch erfolgreiches Markenzeichen aufgäbe, würde Gefahr laufen seine Marktposition zu verlieren. Durch die Schließung von Kirchen in Deutschland würde man auf die wirksamste, nämlich dreidimensionale, räumliche und emotionale Kommunikation verzichten.“

¹¹⁶ STERNBERG, Moscheebau und Identität (2007), 11.

¹¹⁷ ‚Pfarrei‘ von griech. *παροικία* (*paroikia*, ‚Nachbarschaft‘), siehe KRÄMER, Art. Pfarrei (1999), 162f.

¹¹⁸ Vgl. Kap. 1.3.3.

das aus Unverständnis für die Fragestellung oder aber aus einem negativen Interesse mit einer schadenfroh-kirchenfeindlichen Tendenz. Für letztgenannte Kommentatoren stellt der Sakralbau als sakral genutzter Bau letztlich etwas Überflüssiges dar.

6.4 Abriss eines Sakralbaus I – St. Ludgerus, Ennigerloh

6.4.0 Vorbemerkungen zum Thema Kirchenabriss

Das dritte und vierte Fallbeispiel thematisieren jeweils den Abriss von Kirchen. Von den 500 zwischen 2000–2017 in Deutschland profanierten katholischen Kirchen wurden 140 abgerissen¹¹⁹ sowie rund 100 evangelische¹²⁰ (zwischen 1990–2014, Nutzungsaufgabe bei 400). Der Abriss einer Kirche wird von der Deutschen Bischofskonferenz als *ultima ratio*¹²¹ in Erwägung gezogen. Die Dokumente der evangelischen Kirche stimmen größtenteils mit dieser Sicht überein.¹²² In einigen Fällen ist ein Abriss nahezu unumgänglich und es liegen rational einsichtige und nachvollziehbare Gründe dafür vor: Beispielsweise war die Kirche St. Ulrich in Haßloch bereits so baufällig, dass aus Sicherheitsgründen nicht einmal mehr der ‚Profanierungsgottesdienst‘ dort gefeiert werden konnte.¹²³

Die beiden hier gewählten Beispiele sind exemplarisch für viele der gegenwärtig abgerissenen Kirchen: Beide Bauten sind nach dem zweiten Weltkrieg entstanden und waren Pfarrkirchen neugegründete-

¹¹⁹ Vgl. GLENZ, Kirchenabbrisse (2017). Dagegen ist nach Angaben der Deutschen Bischofskonferenz seit Anfang des 20. Jhs. bei 570 katholischen Kirchen die liturgische Nutzung beendet worden, wovon 160 abgerissen wurden. Siehe *Katholische Kirche in Deutschland* (DBK 2019), 26.

¹²⁰ Vgl. DITTRICH, Sakrale Gebäude in Deutschland (2017).

¹²¹ *Umnutzung von Kirchen* (DBK 2003), 21.

¹²² „Statt Verfall bzw. Abriss oder Verkauf sollte möglichst auf eine kirchliche Nutzung der Kirchengebäude zugegangen werden. Angesichts der zahlenmäßig kleineren Gemeinden sind kirchliche *Mehrfachnutzungen* der meist zu großen Kirchen anzustreben.“ (*Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird?* [VELKD u. a. 2003], 8 [Hervorhebung i. O.]. – Luthers Empfehlung hingegen lautete, Kirchen abzureißen, wo die Ursache der Wortverkündigung und Sakramentspendung aufhört: LUTHER, „Die Epistel am Sankt Stephanus tag“ (Kirchenpostille), (WA 10/I.1), 247–270, hier: 252.

¹²³ Vgl. die Meldung: *Kirche St. Ulrich in Haßloch wird profaniert* (07.09.2017).

ter Pfarreien und Siedlungen mit einem Anteil sog. Heimatvertriebener. Im Zuge der religiösen Wandlungsprozesse erfolgte in beiden Fällen zuvor die Bildung einer neuen Seelsorgeeinheit. Dies stand jeweils im Zusammenhang mit Plänen pastoraler Neustrukturierung und Sparmaßnahmen von Seiten der Bistumsebene. D. h. der Prozess ging einher mit der Reduzierung von Gottesdiensten und der Verlagerung des Gemeindelebens an eine andere Kirche, so dass das Gebäude als primärer gemeindlich-kirchlicher Bezugspunkt und Gottesdienstort weniger frequentiert wurde. Die Konfliktlinien in den Abrissfällen verlaufen zwischen der Bistumsebene, der Pfarrei bzw. den zuständigen Gremien, der Gemeinde und weiteren lokalen Akteuren.

6.4.1 Fallgeschichte und Hintergrund

6.4.1.1 Der Sakralbau

Ennigerloh ist eine mittlere Kleinstadt (Landkreis Warendorf, NRW) im Münsterland mit rund 20 000 Einwohnern (Kath. 65,7 %; Prot. 19,6 %; Sonstige: 14,7 %).¹²⁴ Die Ursprünge des kirchlichen Lebens gehen der Tradition nach auf den Heiligen Liudger († 809), den ersten Bischof des Bistums Münster, zurück, der die Pfarrei St. Jakobus, die Mutterpfarrei von Ennigerloh, gegründet hat. Die Pfarrkirche St. Jakobus bildet bis heute den Mittelpunkt des historischen Zentrums der Stadt. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde aufgrund des Bevölkerungsanstiegs eine zweite Pfarrei errichtet, in der viele ‚Vertriebene‘ eine neue Heimat fanden.¹²⁵ 1957 wurde mit dem Bau der Pfarrkirche St. Ludgerus begonnen, die 1959 eingeweiht und nach dem Bistumspatron benannt wurde. Zur Pfarrei gehörten ein Pfarrzentrum sowie ein Kindergarten. Architekt war der Münsteraner Diözesan-Architekt Bocklage. „Im Stil der damaligen Zeit und mit dem heimischen Rohstoff Zement entstand sie ganz in Beton mit zwei stattlichen Türmen“¹²⁶. St. Ludgerus und die nahegelegene Stadtkirche St. Jakobus waren fortan stadtbildprägend für Ennigerloh.

¹²⁴ Vgl. *Zensus Ennigerloh* (2011), 26.

¹²⁵ Vgl. SCHWAKE, *St. Jakobus Ennigerloh* (2002), 16.

¹²⁶ SCHWAKE, *St. Jakobus Ennigerloh* (2002), 16.



Abb. 21: St. Ludgerus, Ennigerloh. Außenansicht von Westen (2013).



Abb. 22: St. Ludgerus. Blick in den Kirchenraum (2013).

6.4.1.2 Verlauf des Falls

Nach der Fusion beider Stadtpfarreien 2005 bildete sich bald ein Ausschuss bestehend aus den jeweiligen Kirchenvorstandsmitgliedern, um über die Zukunft der St. Ludgerus-Kirche zu beraten. Insgesamt wurden u. a. folgende Argumente angeführt, die gegen einen Erhalt der Kirche sprachen: (1) Der Bau war renovierungsbedürftig (Risse im Beton), so dass größere, finanziell aufwändige Baumaßnahmen anstanden. (2) Das Bistum Münster erteilte finanzielle Sparvorgaben. (3) Der Gottesdienstbesuch lag bei rund 9 % der Gemeindemitglieder (zum Zeitpunkt der Erbauung über 60 %).¹²⁷ (4) Ein Votum zu Ungunsten von St. Ludgerus war auch dadurch gegeben, dass beide Kirchen nur 700 Meter voneinander entfernt lagen und der Erhalt der älteren Kirche außer Frage stand.

Im zuständigen Planungsausschuss wurden alternative Nutzungskonzepte (Kolumbarium, Kulturhalle, Kindergarten, Erhalt durch Kirchenbauförderverein) von den Verantwortlichen schon in dieser frühen Phase verworfen und der Abriss der Kirche wurde bald favorisiert. Den Gemeindemitgliedern wurden in Versammlungen diese Pläne offengelegt.¹²⁸ Ausgehend von dem abnehmenden Gottesdienstbesuch lautete das Hauptargument, die Kirche sei schon längst von der Gemeinde aufgegeben worden.¹²⁹ Noch in der Sondierungsphase zur Nachnutzung des Gebäudes bzw. Grundstücks trat ein ortsansässiges Unternehmen mit Kaufinteresse an die Pfarrei heran. Dieser Lösung wurde schließlich zugestimmt.

Am 09.06.2013 wurde der letzte Gottesdienst in St. Ludgerus gefeiert.¹³⁰ In den darauffolgenden Monaten erfolgte der Abriss. Der ursprüngliche Plan, die Kirche zu sprengen, konnte aufgrund sensibler technischer Geräte eines benachbarten Unternehmens nicht umgesetzt werden. Der sich über mehrere Wochen hinziehende Abriss der Kirche zog zahlreiche Schaulustige an. Teilweise sicherten sie sich dabei Gesteinsbrocken der Kirche und nahmen sie mit nach

¹²⁷ Siehe AARTS U. A., Die St. Ludgerus Kirche erinnert sich (2013).

¹²⁸ Bei der ersten Versammlung hieß es in der Pressemeldung: „Hunderte Ennigerloher Katholiken sind am Dienstag zur Gemeindeversammlung der St. Jakobus-Gemeinde in die Ludgeruskirche gekommen.“ (EEA1).

¹²⁹ Vgl. EEA2.

¹³⁰ Vgl. EEA15.



Abb. 23: St. Ludgerus. Außenansicht von Norden (2013).

Hause.¹³¹ Wenn im Vergleich zu den vorher genannten Fällen kaum Diskussionen und Proteste angeführt wurden, so entspricht das dem Verlauf des Falls. Alle Schritte und Pläne, was mit der Kirche erfolgen sollte, wurden von Anfang an kommuniziert, mit Verantwortlichen der Stadt abgestimmt und offengelegt, so dass es erstaunlich wenig öffentlich ausgetragene Proteste in der Lokalpresse gab.¹³² Andererseits ist eine ausgeprägte Diskussion festzustellen, die sich in den lokalen digitalen öffentlichen Räumen abspielte.

¹³¹ Vgl. EEA18

¹³² Zugleich wurde darauf geachtet, möglichst viel liturgisches Inventar in die künftige Gemeindekirche zu integrieren (wie z. B. Tabernakel, Glocken, Paramente), vgl. EEA9.



Abb. 24: St. Ludgerus. Abriss der Kirche im Sommer 2013.

6.4.1.3 Begründung der Auswahl des Falls

St. Ludgerus erfüllt alle Kriterien eines öffentlich sichtbaren Kirchenbaus (Doppelturmspitze weit sichtbar und stadtbildprägend). Dabei war im Unterschied zum Abrissfall in Berlin kein bekannter Architekt am Werk. Zugleich fand in Ennigerloh eine rege Diskussion auch in lokalen digitalen öffentlichen Räumen statt, wodurch sich in größerem Maße Personen außerhalb der Kerngemeinde beteiligten.

6.4.2 Bestimmung des Ausgangsmaterials

Festlegung des Materials

Das verwendete Material (vgl. *Anhang 6*) setzt sich aus mehreren Quellen zusammen: *Erstens* handelt es sich um extrahierte Aussagen aus 23 Berichten der Lokalpresse („die Glocke“) sowie einem Beitrag in der Bild-Zeitung (= EEA; EBZ). *Zweitens* wurden Kommentare, die in der Online-Ausgabe der Lokalzeitung die jeweiligen Artikel kommentieren, mit aufgenommen (neun Kommentare = ELK). *Drittens* wurde der Text eines YouTube-Videos zur Erinnerung an die Kirche sowie neun dazugehörige Kommentare mit einbezogen (= EYou). Als *vierte* Quelle wurden 30 Facebook-Kommentare in der Auswertung berücksichtigt (= EFBK), die sich z. T. auf Presseberichte oder gepostete Bilder der Kirche beziehen. Insgesamt ist gemäß den Kriterien einer Inhaltsanalyse alles hier einbezogene Material Teil einer Kommunikationskette.

Analyse der Entstehungssituation

Anlass und Entstehungsgrund der hier ausgewerteten Meinungen ist der (geplante/bevorstehende) Abriss der Kirche St. Ludgerus. Die in den extrahierten Aussagen zu Wort kommenden Personen sind Verantwortungsträger, Gemeindemitglieder, Passanten oder Personen, die bei den abgehaltenen Informationsveranstaltungen anwesend waren und befragt wurden. Die Kommentare in den Online-Versionen der Zeitungsartikel erfolgten als Reaktion auf die darin mitgeteilten Informationen bzw. auf zuvor gepostete Kommentare. Das YouTube-Video wurde in den Monaten nach dem Abriss online gestellt. Weitere Facebook-Kommentare entstanden z. B. bei Mitteilungen darüber, dass die Kirche nun virtuell begehbar ist. Als Teil der Kommunikationskette wurden diese mit einbezogen.

6.4.3 Ergebnisse

Im Folgenden wird wiederum das Kategoriensystem mit exemplarischen Nennungen angeführt. Den Kategorien 3 und 16 konnten keine Aussagen zugeordnet werden. Das gilt ebenfalls für Kat 15, wobei ergänzt werden muss, dass kurz vor dem Abriss einige Einrichtungsgegenstände der Kirche verschwunden waren. Der Pfarrer interpretierte dieses Abhandenkommen folgendermaßen: „Für die Gemeinde haben sie [die Einzugslocke, das Evangelium und eine Ikone] aber eine große ideelle Bedeutung“¹³³.

Kat 1 religiöse Bedeutungen – kognitiv	
1.1 explizit religiös	<ul style="list-style-type: none"> - „Wir sind nur Gast auf Erden, wir sind pilgerndes Gottesvolk. Und unsere Kirchenbauten sind als Zelt Gottes unter den Menschen auf Abbruch gebaut.“ Diese Worte soll Pastor August Niebrügge bei der Weihe der Ennigerloher St.-Ludgerus-Kirche 1959 gesprochen haben.“ (EEA21) - „Wir geben zwar die Kirche auf, nicht aber unseren Glauben.“ (EEA11)
1.2 implizit religiös	

Kat 1: Inhaltliche religiöse Bedeutungen sind mehrfach in einer explizit religiösen Ausprägung anzutreffen.

¹³³ EEA.

Kat 2 religiöse Bedeutungen – rituell	
2.1 religiöse Praxis (allg.)	<ul style="list-style-type: none"> – „Die Besucherzahlen sind immer weiter zurückgegangen, und anders war die Kirche anscheinend nicht mehr zu nutzen.“ (EEA10) – „Wir geben die Kirche nicht auf, sie ist über Jahrzehnte von vielen Menschen aufgegeben worden.“ (EEA2) – „Wenn die Kirche in den Jahren zuvor so gut besucht gewesen wäre wie jetzt die Baustelle, hätte über einen Abriss nicht nachgedacht werden müssen.“ (EEA18)
2.2 Sonntagsgottesdienste	– „Ansonsten sterben die, die die Kirche noch als sonntägliche Tradition erlebt haben leider langsam aber sicher aus. Das, was die Kirche ausmacht ist nun das, was die Kirche ‚aus macht‘.“ (ELK6)
2.3 punktuelle Gottesdienste, Kasualien	<ul style="list-style-type: none"> – „Voll ist die Kirche derzeit nur an Weihnachten und zur Erstkommunion“ (EEA2) – „Die Schulabgänger feiern dort immer ihren Abschied.“ (EEAB)
2.4 individuelle religiöse Praxis	
2.5 Förderung der religiösen Praxis durch den ‚Raum‘	
2.6 Sonstiges	

Kat 2: Die Bedeutung des Gebäudes als Ort der religiösen Praxis zählt in den extrahierten Aussagen und den Online-Leserkommentaren zu den am häufigsten genannten Kategorien der Fallstudie. Dies beinhaltet Nennungen auf einer allgemeinen Ebene, die z. B. auch die Kirchenmitgliedschaft intendieren, und daneben eine gottesdienstliche Funktion z. B. beim Sonntagsgottesdienst (Kat 2.2). Etwa ebenso oft werden punktuelle Gottesdienste (Kat 2.3) angeführt.

Kat 4 emotional-affektive Verbundenheit	
4.1 allgemein	<ul style="list-style-type: none"> – „Ja, wir werden ganz schön durcheinandergewirbelt heute, und das ist schmerzlich“ (EEA15) – „Es ist eine emotional belastende Situation für alle Beteiligten“ (EEA4)
4.2 Trauer/Abschied	– „Für mich ist es vor allem Ausdruck der Trauer.“ (EEA19)
4.3 ‚Katastrophe‘	<ul style="list-style-type: none"> – „Ich weiß nicht warum aber irgendwie ist das wie in New York mit dem World Trade Center auch wenn hier keine Menschen ums Leben kamen ...“ (FBKa) – „Jede Zeit hat ihre Erschütterung“ (EEA15)
4.4 persönliche Verletzung	<ul style="list-style-type: none"> – „Man hängt daran.“ (EEAB) – „[ich] vermisse die Kirche sehr“ (EFBKb) – „Ich habe Herzschmerz“ (EFBKb)

Kat 4: Eine emotional-affektive Verbundenheit mit dem Kirchengebäude wird in allen Varianten und in allen Materialarten sehr häufig benannt. Dabei ist die Diskussion um den geplanten Kirchenabriss insgesamt in hohem Maße emotional aufgeladen und diese Kategorie taucht oft im Verbund mit weiteren auf, insbesondere mit Kat 9, Kat 10 und Kat 14.

Kat 5 (religiös) ethische Bedeutungen („Unantastbarkeit“ einer Kirche)	
5.1 allgemein	<ul style="list-style-type: none"> – „ennigerloh sollte sich schämen. es ist eine schande es ist nicht mehr die Stadt wo ich gross geworden bin. schande.“ (ELK3) – „Ich bin zwar nicht katholisch aber ob das alles so richtig ist, was mit dem Gelände rund um der Ludgerus Kirche passiert.“ (ELK1)
5.2 emotional-affektiv	– „Es ist schon ein seltsames Gefühl, wenn der Bagger zum ersten Mal ein Loch in die Wand reißt und der Blick auf das Innere des einstigen Gotteshauses frei wird.“ (EEA18)
5.3 ethische Begründung durch eine religiöse Autorität	– „Mich würde interessieren was Pastor [N. N.] dazu gesagt hat.“ (EFBKb)
5.4 Priorität ethischer Aspekte gegenüber finanziell-wirtschaftlichen Aspekten	– „Die die sich hierfür [N. N.] stark gemacht haben sollten sich Gedanken machen ob es das wert war das ihr Auto jetzt einen festen parkplatz dort bekommt wo einmal das Kirchengebäude gestanden hat.“ (EYoua)
5.5 ‚Sakrileg‘	<ul style="list-style-type: none"> – „Vergebt ihnen denn sie wissen nicht was sie tun“ (EYoub) – „Wer sich dafür verantwortlich fühlt das es möglich war das ein gesegnetes Haus abgerissen wird, sollte sich schämen und ist in meinen Augen kein Christ.“ (EYoua) – „Eine Sünde war der Abriss.“ (EFBKb)
5.6 Personifizierung der Kirche	

Kat 5: Die Bedeutungen einer Unantastbarkeit werden mit Ausnahme von Kat 5.6 in allen Unterkategorien benannt. Überraschend ist, dass diese Kategorie erstens sehr differenziert, zweitens in allen Arten des ausgewerteten Materials und drittens auch von Personen, die sich als Nicht-Gemeindemitglieder sowie konfessionslos zu erkennen geben, zum Ausdruck gebracht wurde. Kat 5.4 ist im Sinne von ‚Geld darf nicht über alles regieren‘ zu verstehen. Die religiöse Autorität ist in diesem Fall der ehemalige Pfarrer.

Kat 6 (religiös) institutionelle Bedeutungen	
6.1 gemeindliche Bedeutungen	– „Damit ist meine Gemeinde weg und ich werde somit austreten.“ (ELK2)
6.2 Verbindung zu einer geistlichen Amtsperson	– „wäre Pastor [N. N.] heute noch da und dann wäre die Ludgeruskirche die besser besuchte Kirche gewesen.“ (ELK5) – „alles noch bei Pastor [N. N.]. Ich fand ihn sehr nett.“ (EFBKa)
6.3 weitere kirchliche Ebenen	

Kat 6: Eine gemeindliche Bedeutung des Kirchengebäudes wird proklamiert. Zugleich zeigt sich eine Assoziation und Erinnerung mit einer Amtsperson.

Kat 7 Bedeutungen sekundärer Funktionen	
7.1 Akustik/Musik	
7.2 didaktische Funktion des Kirchenraums	
7.3 Bedeutung als Gedenkstätte	
7.4 das Geläut	– „auch das Läuten der Glocken war immer klasse; besonders Sonntags“ (EFBKb)

Kat 7: Hinsichtlich der sekundären Funktionen liegt eine Aussage zur Wertschätzung des Geläuts vor.

Kat 8 Bedeutungen einer Funktionslosigkeit und Zweckfreiheit	
	– „Wozu die Kirche länger unterhalten, wenn die Bänke leer bleiben? Wenn die Kirche nicht rechnen könnte, wäre sie nicht so reich an materiellen Dingen.“ (ELK7)

Kat 8: Zum Funktionsüberschuss und zur Zweckfreiheit finden sich nur vereinzelt Aussagen. An obigem Beispiel wird der Zusammenhang mit Kat 5 und Kat 14.4 deutlich.

Kat 9 biografische Bedeutungen	
9.1 allgemein	– „Viele Lebensgeschichten sind mit dieser Kirche verbunden, viele Erinnerungen hängen an ihr.“ (EEA15) – „Dann denke ich an die vielen Menschen, die hier im Laufe der Jahrzehnte zusammengekommen sind.“ (EEA18)
9.2 einzelne Elemente der Kirche	– „Viele Gläubige verbinden mit den Gegenständen wie der Glocke, der Bibel oder den Figuren besondere Erinnerungen an St. Ludgerus.“ (EEA17)

9.3 autobiografisch	<ul style="list-style-type: none"> - „Ich bin selber in dieser Kirche getauft worden und hatte meine Heilige Kommunion. Mein Opa, Oma, Bruder, Schwiegervater wurden dort in einem Gottesdienst verabschiedet.“ (EYoua) - „meine Kindheit wird mit der Kirche weg radiert sehr Schade!!“ (ELK5)
9.4 für die Vorfahren	- „Und meine Schwiegermutter ist da gerne hin gegangen.“ (EFBKa)
9.5 für die nachfolgenden Generationen/Zukunft	- „Einige von uns hätten sich bestimmt auch gewünscht, in der Kirche zu heiraten.“ (EEA20)
9.6 biografische Bedeutungen religiös gedeutet	- „Alles, was Menschen in dieser Gemeinde gewirkt, gebetet, gefeiert und gestaltet haben, ist bei Gott geborgen. Es hat Ewigkeitswert, auch wenn diese Kirche bald Geschichte ist.“ (EEA15)

Kat 9: Häufig werden biografische Bedeutungen des Kirchengebäudes ins Feld geführt. Jeder zweite Online-Kommentar beinhaltet dazu eine Aussage. In diesem Zusammenhang ist das Gebäude Kristallisationspunkt und Erinnerungszeichen dieser biografischen Erfahrungen.

Kat 10 Bedeutungen ‚Heimat‘	
10.1 Allgemein	- „meine schöne Heimatkirche“ (EYoua)
10.2 geistlich-kirchliche ‚Heimat‘	- „St. Ludgerus war meine Heimatgemeinde“ (EFBKb)
10.3 ‚Heimat‘ der Heimatvertriebenen	<ul style="list-style-type: none"> - „Sie [die Kirche] hat vielen Neubürgern ein Stück Heimat geboten.“ (EEA23) - „für die damaligen Flüchtlinge ein wichtiger Halt“ (ELK5)
10.4 ‚Heimat‘ im Sinne von Gewohnheit	- „Die Betonkirche gehört zu Ennigerloh wie der Drubbel und die Windmühle“ (ELK5)
10.5 Herkunft/Identität	- „Wer auf eine Kirche verzichten kann der kann auch auf seine Herkunft verzichten auf seinen Ursprung und die Zeit die es braucht um zu vergessen das man dort seine Wurzeln hatte.“ (EYoua)

Kat 10: Die Bedeutung ‚Heimat‘ kommt häufig und in allen Varianten vor und ist zugleich in allen ausgewerteten Materialarten anzutreffen.

Kat 11 gesellschaftlich-öffentliche Bedeutungen	
11.1 die lokale Gesellschaft	<ul style="list-style-type: none"> - „Ennigerloh macht einen großen Fehler ...“ (ELK5) - „Die Kirche gehört zu Ennigerloh dazu.“ (EEAB)
11.2 Bedeutung ‚für alle‘	
11.3 Beteiligung/Mitbestimmung	- „die kirchen fragen euch bestimmt nicht ob sie dies oder das dürfen“ (EFBKb)

11.4 unser Geld – unsere Kirche	– „ohne unsere kirchensteuer würden viele kirchen platt sein und die priester wollen ja auch bezahlt werden, keiner macht was umsonst ...“ (EFBKb)
11.5 Sonstiges	

Kat 11: Gesellschaftlich-öffentliche Bedeutungen werden grundsätzlich häufig mit dem Blick auf die lokale Stadt- bzw. Zivilgesellschaft angeführt. Zudem wird eine öffentliche, d. h. demokratische Beteiligung an Entscheidungsprozessen um das Kirchengebäude implizit gefordert, indem die Tatsache fehlender Beteiligung konstatiert wird. Ähnlich wird die Finanzierung von Kirchengebäuden aus Kirchensteuermitteln festgestellt.

Kat 12 bauwerklich-architektonische Bedeutungen	
12.1 allgemein	
12.2 historische Bedeutung (Tradition)	
12.3 Denkmalwert/ Denkmalschutz	– „und die kirche im drubel ist halt älteres baujahr u. denke mal das es denkmal geschützt ist“ (EFBKb)
12.4 Baustil/Architektur	
12.5 die Person des Architekten/Künstlers	
12.6 ‚Kirche‘ als Erhaltungs- und Kulturträger	
12.7 religiöse Dimension	

Kat 12: Eine bauwerkliche Bedeutung wird dem Gebäude abzüglich seiner Bedeutung für das Raumbild (Kat 13) kaum beigemessen. Ein Denkmalschutzwert wird nicht eingefordert, wenngleich im Zusammenhang genannt (Kat 12.3).

Kat 13 raumbildliche Bedeutungen	
13.1 Prägung des Raumbilds	– „Dass die Türme, die für das Stadtbild prägend waren, nun nicht mehr zu sehen sein werden, ist traurig.“ (EEA19) – „Ich wohne nicht weit weg und habe gesehen, wie die Türme immer kleiner wurden. [...] Das finde ich unglaublich schade.“ (EEA20)
13.2 Kirche als Wahrzeichen/Symbol	– „Diese Kirche war 54 Jahre lang ein starkes Symbol für Ennigerloh.“ (EEA23) – „Ein Wahrzeichen verschwindet.“ (ELK5)

Kat 13: Wie auch aus den Bildaufnahmen hervorgeht, kann St. Ludgerus als ein markantes Bauwerk und daher auch für das städtische Raumbild als bedeutsam angesehen werden. Das erklärt, weshalb sie als ein Symbol bzw. Wahrzeichen oder *pars pro toto* für die gesamte Stadt benannt wird. Aussagen dazu liegen in allen Materialarten und sehr häufig vor.

Kat 14 Bedeutungen als Symbol für ‚das Christliche‘	
14.1 ‚das Christliche‘	<ul style="list-style-type: none"> - „Auch wenn der Anblick mich schmerzt, es hilft mir zu realisieren: Ja, es stirbt hier ein Stück Kirche.“ (EEA19). - „Sankt Cement ist Wahrzeichen der Interessenlosigkeit, eines Folklore Christentums.“ (ELK8)
14.2 ein Vergleich mit Moscheen	<ul style="list-style-type: none"> - „Ich halte nicht viel von anderen Glaubensrichtungen, aber das habe ich noch nicht erlebt, das man eine Moschee abreißt, damit ein Parkplatz dafür entstehen kann.“ (EYoua)
14.3 ein Anlass für Kirchenkritik	<ul style="list-style-type: none"> - „Kirche die Idee ist gut, die Umsetzung meist schlecht.“ (ELK6) - „Wären die moralischen Sichtweisen der oberen Würden-träger etwas offener und im Sinne der ‚Idee‘ den Menschen und ihren sich wandelnden Bedürfnissen entgegenkom-mender: Bräuchte so manches Gotteshaus nicht dem Abrissbagger zum Opfer fallen.“ (ELK6)
14.4 der Umgang mit dem Gebäude als Frage der Glaubwürdigkeit	<ul style="list-style-type: none"> - „Wat willstste machen, wenn die scheinheiligen dat grundstück an [N. N.] verticken?“ (EFBKb) - „ja leider ... aber geld ist macht ... und das liebt die kirche auch ...“ (EFBKb)

Kat 14: Die Bedeutung des Gebäudes als *pars pro toto* für das ‚Christliche‘ gehört zwar nicht zu den häufigsten Nennungen, wird allerdings in allen Dimensionen aufgeführt und ist in allen Materialarten anzutreffen.

Kat 17 Bedeutung einer ästhetischen Beurteilung	
17.1 Geschmack/Ästhetik allgemein	
17.2 schön–nicht schön	<ul style="list-style-type: none"> - „Nur ‚schön‘ fand ich die St. Ludgerus nicht. Aber das liegt natürlich im Auge des Betrachters und ist eine individuelle Ansicht.“ (EFBKa) - „Klar gibts viel schönere kirchen, keine frage! ABER die holzbalkenkonstruktion oben an der decke fand ich schön. Das halbrunde hinter dem altar und die runden türme. Und in anbetracht dessen das ennigerloh ne zementstadt ist und die kirche aus beton war, die kirche auch sehr jung war fand ich das design schon wieder toll! Eben anders.“ (EFBKa)
17.3 warm/hell–kalt/dunkel	
17.4 schlicht–prunkvoll	

Kat 17: Eine ästhetische Beurteilung bzw. ästhetische Herangehensweise an das Kirchengebäude sind für Kat 17.2 gut belegt, wobei sowohl positiv als auch negativ wertende Urteile vorkommen.

Kat 18 Bedeutung als ‚das Beständige‘ (ein ‚Ewigkeitswert‘)	
18.1 das gesamte Gebäude	<ul style="list-style-type: none"> – „Eine langsam verfallende Kirche wäre ein Horrorszenario.“ (EEA2) – „Die Menschen hier denken, dass das nicht wahr sein könne. Kirche ist doch etwas Ewiges. Wie kann sich da was ändern?“ (EEAB)
18.2 die Gestaltung	

Kat 18: Dass das Kirchengebäude als etwas ‚Ewiges‘ und ‚Unveränderliches‘ angesehen wird, führen zwar nur wenige Aussagen an, doch kommt dies gleichmäßig in allen Materialarten vor.

Kat 19 wirtschaftlich-rationale Bedeutungen des Kirchengebäudes	
19.1 rational-funktional	<ul style="list-style-type: none"> – „Wir müssen auf die aktuellen Entwicklungen reagieren.“ (EEA2) – „Aber wenn zu wenige Menschen in die Kirche gehen, dann ist klar, dass es irgendwann aus wirtschaftlichen Gründen zu dieser Entscheidung kommen muss.“ (EEA20)
19.2 rational-finanziell	<ul style="list-style-type: none"> – „Doch man konnte schon lange absehen, dass irgendwann einmal nicht mehr alle Gebäude von den Gemeinden unterhalten werden können.“ (EEA2) – „Wir können uns die Kirche einfach nicht mehr leisten.“ (EEAB)

Kat 19: Rational-wirtschaftliche bzw. finanzielle Bedeutungsgehalte sind in allen Materialarten vorhanden, dominieren allerdings nicht die Diskussion.

Kat 20 Bedeutungslosigkeit	
20.1 fehlendes Verständnis für die Fragestellung	
20.2 Gleichgültigkeit/ Interesselosigkeit	– „Ich habe viel Gleichgültigkeit zu diesem Thema hier erlebt. [...] Vielen hier war das Thema zu heikel oder es war ihnen egal. Es war ihnen so egal das nicht mal der termin vom Bürgermeister den er angeboten hatte, nicht wahrgenommen wurde. So sieht das aber auch allgemein aus.“ (EYoua)
20.3 explizite Bedeutungslosigkeit	– „Was interessiert mich das? Bin weder Katholik, nicht mal Christ.“ (ELK8)
20.4 Bedeutungslosigkeit der Frage der Nachnutzung	
20.5 Bedeutungslosigkeit des ‚Sakralen‘ mit kirchenkritischer Tendenz	

Kat 20: Eine Bedeutungslosigkeit des Gebäudes wird zwar selten ausgesagt (insgesamt liegen dafür drei separate Äußerungen vor), allerdings begründet und pointiert vorgetragen. Dabei wird einerseits eine Bedeutungslosigkeit im Sinne einer Gleichgültigkeit konstatiert sowie andererseits als explizit formulierte Bedeutungslosigkeit.

Kat 21 sonstige Bedeutungen	
21.1 Sonstiges	– „Das heißt auch: Manchmal weiß ich nicht um die tiefere Verbundenheit mit der Kirche – aber es gibt sie!“ (EEA19)
21.2 eine Relation zu anderen Kirchengebäuden	– „u. die kirche im drubel ist halt älteres baujahr [...]“ (EFBKb)

Kat 21: Zu den sonstigen Bedeutungen gehört eine Aussage zu einer allgemein ausgedrückten Verbundenheit mit dem Gebäude sowie ein Vergleich zur Hauptkirche am Ort.

Kat 22 Sonstiges	
22.1 verantwortliche Personen und Gremien	
22.2 Rekonstruktion des Falls	– „Es waren langwierige und für beide Seiten schwierige Verhandlungen“ (EEA4) – „Das Areal ist planiert zu übergeben – so sieht es der Vertrag vor.“ (EEA19)
22.3 Diskussionskultur	– „Wir haben mehr als ein Jahr lang auf dieser Seite über dieses Problem diskutiert und gestritten. [...] Es wurde viele Seiten und viele Standpunkte dargelegt.“ (EYoua)
22.4 finanzielle Aspekte	– „Die notwendige Sanierung und Erhaltung der Türme würde Summen erfordern, die die Kirchengemeinde nicht tragen könnte.“ (EEA19)
22.5 Perspektive der Nachnutzung	– „[N. N.] gehört ins Industriegebiet und nicht neben Schulen und Kindergärten in der Stadt.“ (ELK5)
22.6 religiöses Coping der Situation	– „Doch letzten Endes ist die Frage berechtigt: Was wäre das für ein Glaube, der am Ende nur Ende sieht? Unser christlicher Glaube ist ein Auferstehungsglaube wider allen scheinbaren Unterganges.“ (EEA19)
22.7 Sonstiges	– „Mit der Sprengung wäre der Abriss nicht nur schneller vorangegangen, sondern auch mit geringeren Staubbela- stungen für die Anwohner.“ (EEA18)

Kat 22: Aussagen, welche die weitere Kommunikation beleuchten, wurden wiederum der Restkategorie zugeordnet.

6.4.4 Diskussion der Ergebnisse

Das Fallbeispiel des Abrisses von St. Ludgerus zeigt eine sehr emotional geführte Diskussion sowie eine starke Verbundenheit mit dem Kirchengebäude – wie das bereits in bisherigen Befunden zu Kirchenschließungen belegt ist.¹³⁴ Dabei wurde die Schließung der Kirche und der Abbruch von Seiten der Verantwortlichen von Beginn an mit der schwindenden religiösen Beteiligung in der Pfarrei begründet.¹³⁵ Der Rückgang der religiösen Praxis bildete den rational einsehbaren – wenngleich nicht immer für alle nachvollziehbaren – Grund für die Aufgabe der Kirche und ist Hintergrund (fast) aller öffentlich geäußerten Kommentare. Von den insgesamt 48 Kommentatoren (extrahierte Aussagen ausgenommen) bringen etwa ein Fünftel eine kirchliche Zugehörigkeit zum Ausdruck. Einige Kommentatoren benennen ihre Konfessionslosigkeit, bezeichnen sich als ‚kirchenfern‘ oder als Nichtkatholiken. Bei der überwiegenden Mehrzahl an Kommentatoren ist das religiöse Profil unklar. Auffällig ist dabei, dass Letztere eine oft weit zurückreichende Sozialisation anführen und z. B. biografische Erinnerungen aus ihrer Kindheit zum Ausdruck bringen, wobei nicht klar ist, inwieweit heute noch eine Zugehörigkeit besteht.

Der Diskussionsverlauf ist insgesamt durch einen offenen Informationsfluss mit einer ausführlichen Berichterstattung in der lokalen Presse sowie in diversen Informationsabenden gekennzeichnet. Wenngleich das den Handlungsempfehlungen aus der bisherigen Literatur zu diesem Thema entspricht, die auf die Bedeutung der pastoralen Begleitung, der Transparenz und des offenen Kommunikationsflusses hinweisen,¹³⁶ so wurde in Ennigerloh zwar die Kerngemeinde damit erreicht und einbezogen, jedoch nicht der weitere Personenkreis. Es hat fast den Anschein, als ob Kirchenmitglieder die Begründung für die Aufgabe der Kirche eher akzeptierten, Kirchenferne bzw. Konfessionslose hingegen dies nicht so gut nachvollziehen konnten und mit harscher Kirchenkritik reagierten. So gab der Ortspfarrer beim Abriss zu bedenken: „So sehe ich viele Menschen am Bauzaun, die ich vorher kein einziges Mal in meinen acht

¹³⁴ Vgl. BAUER, Gotteshäuser (2011).

¹³⁵ Vgl. EEA1; EEA2; EEA3.

¹³⁶ Vgl. BAUER, Gotteshäuser zu verkaufen (2011); FISCH, Umnutzung (2008), 84; REUTER/ODENTHAL, Orts-Veränderung (2008), 126.

Jahren als Pfarrer hier in der St. Ludgerus-Kirche gesehen habe. Das heißt auch: Manchmal weiß ich nicht um die tiefere Verbundenheit mit der Kirche – aber es gibt sie!¹³⁷ Dies verweist zwar auf eine Wertschätzung des Kirchengebäudes außerhalb des kirchlichen Binnenbereichs,¹³⁸ macht jedoch deutlich, dass diese Wertschätzung des Sakralbaus nur so weit geht, sich z. B. in der Online-Kommunikation zu positionieren, nicht jedoch auf einen dynamischen Einsatz gegen die Beschlüsse abzielt.

Im Vergleich zu den übrigen Fallbeispielen ist die Bedeutung der Kirche mit ihren Doppeltürmen für das Raumbild der Stadt ein äußerst zentraler Aspekt (Kat 13), wobei dieser prägende Einfluss auf das Ortsbild über eine bloße raumbildliche Bedeutung hinausgeht und u. a. in sozial-öffentliche Aspekte mündet. Die Kirche wird als Wahrzeichen der Stadt wahrgenommen und die Solidarität mit ihr resultiert aus dem Zugehörigkeitsgefühl zu Ennigerloh. Dieser Stellenwert geht weiter als in den bisherigen Befunden wie den Ergebnissen zu Kirchenbauvereinen in Ostdeutschland, wo die Kirche als ‚Dorfmittelpunkt‘ bzw. ein ‚Stück Dorffidentität‘ aufgefasst wird, der Fall ist.¹³⁹ Bei der Kirche handelt es sich weniger um den sozialen Mittelpunkt in dem Sinne, dass Menschen regelmäßig dort hingehen. Vielmehr wird die Kirche als ein Garant des Beständigen, der Verlässlichkeit und der Dauerhaftigkeit angesehen.¹⁴⁰ Dabei wird es zum einen als Aufgabe der Kirche erachtet, für diese Beständigkeit Sorge zu tragen, da sich daran ihre Glaubwürdigkeit misst.¹⁴¹ Zum anderen wird dieses Beständige teilweise als eine Art ‚heimatliche Kulisse‘ aufgefasst, die nicht verschwinden darf bzw. nach dem Abriss vermisst wird. Wenn nach Allensbach 22,7 % der Gesamtbevölkerung angeben, dass Kirchengebäude zu dem gehören, was einen Ort ‚besonders lebenswert‘ macht,¹⁴² so macht St. Ludgerus Ennigerloh für einen Teil der Bevölkerung im Sinne einer Gewohnheit zwar ‚lebenswert‘, doch ist fraglich, ob der Bau für die Menschen

¹³⁷ EEA19.

¹³⁸ Vgl. DANE, Erfahrungen eines Landpfarrers (2008), 53.

¹³⁹ Vgl. Kap 5.2.2.3; siehe exemplarisch NEUGEBAUER, Wiederherstellung der symbolischen Mitte (2009), 63f.

¹⁴⁰ Vgl. DANE, Erfahrungen eines Landpfarrers (2008), 54.

¹⁴¹ Vgl. BAUER, Gotteshäuser (2011), 70.

¹⁴² Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 2a.

darüber hinaus etwas Entscheidendes im Leben bedeutet. Daher kennt das Engagement für die Kirche deutliche Grenzen.

Eine gottesdienstliche Nutzung des Gebäudes wurde besonders in allgemeiner Form ausgesagt (Kat 2.1). Wenn die gottesdienstliche Nutzung konkretisiert wurde, kamen, ähnlich wie im Dürener Fall, punktuelle Gottesdienste und Kasualien etwa ebenso häufig zur Sprache wie der regelmäßige Sonntagsgottesdienst. Auffällig ist die starke Thematisierung von Kat 5 – u. a. durch konfessionslose bzw. kirchenferne Personen. Die Sakralität der Kirche wird von sehr vielen Menschen als stärker angesehen als dass ein Mensch oder die Institution Kirche per Dekret darüber verfügen könne und dürfe (vgl. die Häufung von Kat 5). So zeigt sich dabei – mit Wolfgang Reuter und Andreas Odenthal gesprochen – jene „archaische Kraft, die Kirch- und Altarweihriten haben [und] wie schwierig die Umkehrung eines solchen Weiheritus“¹⁴³ ist. Vielleicht verweist es aber gleichzeitig auch – ähnlich wie in Düren – auf die Gültigkeit des religionsgeschichtlichen Grundsatzes „einmal heilig, immer heilig“¹⁴⁴.

Auffällig ist die emotionale Verbundenheit mit dem Kirchengebäude, die sich in den teils sentimental – und bisweilen weit zurückreichenden – Erinnerungen (lebensgeschichtlich-heimatlicher Art, bestimmter Pfarrer, Heimat der Heimatvertriebenen) ausdrückt (Kat 4). Es ist das intensive Bemühen erkennbar, das Gebäude – und die damit verbundenen Erinnerungen – vor dem Vergessen zu bewahren. Allerdings handelt es sich weniger um eine politisch verfügte gemeinschaftliche Erinnerung (im Sinne eines Denkmals oder wie beim Wiederaufbau der Dresdner Frauenkirche).¹⁴⁵ Vielmehr liegt eine emotionale, von der Bevölkerung selbst ausgehende und auf Ebene der Einzelperson bzw. der sozialen „Mikroebene“¹⁴⁶ anzusie-

¹⁴³ REUTER/ODENTHAL, Orts-Veränderung (2009), 113; vgl. auch *Nichts für die Ewigkeit* (Dokumentation der Tagung des Deutschen Nationalkomitees für Denkmalschutz 2001).

¹⁴⁴ Dieser von Laurentius Klein überlieferte Satz verweist auf die religiöse Kontinuität von vorisraelitischen Kultstätten, biblischen Stätten, hellenistischen Heiligtümern und christlichen Kirchen. Siehe BONGARDT, Einmal heilig – immer heilig (2006), 15.

¹⁴⁵ Vgl. KRETZSCHMAR/HÄDER, Die Religion der Dresdner Frauenkirche (2005), 16.

¹⁴⁶ BAUER, Gotteshäuser (2011), 151; siehe auch REUTER/ODENTHAL, Orts-Veränderung (2008), 116.

delnde Erinnerung zugrunde. Darauf lassen mehrere Indizien schließen: die zahlreichen veröffentlichten Bilder, das Erstellen einer virtuellen 365-Grad Tour und zwei Youtube-Videos, die Tatsache, dass sich Schaulustige während der Abrissarbeiten Gesteinsbrocken vom Kirchengebäude sicherten oder das von einer Privatperson angefertigte Modell der Kirche. Daraus kann gefolgert werden, dass die mit dem Gebäude verknüpften Erfahrungsgeschichten den Abbruch der Kirche überdauern sollten, um im Privaten fortleben zu können. Dabei darf nicht vergessen werden, dass die meisten Personen in Ennigerloh diese Erfahrungen mit dem Kirchengebäude vermutlich deswegen machten, weil sie religiös sozialisiert wurden. Daher muss insgesamt bezweifelt werden, ob auch Personen, die diese Sozialisation nicht erfahren haben, derartige Erfahrungsgeschichten mit Kirchen verbinden.

Eine Kirchenkritik begegnet zwar ähnlich wie im Fall Düren, doch machen die meisten Aussagen dazu das kirchliche Handeln bzw. dessen Unattraktivität selbst für den Rückgang an Gottesdienstbesuchern und Kirchenmitgliedern verantwortlich. Es handelt sich daher im Unterschied zu Düren zwar teils um harsche, aber teils auch konstruktivere Kirchenkritik statt um eine Religionskritik.

6.5 Abriss eines Sakralbaus II – St. Raphael, Berlin-Gatow

6.5.1 Fallgeschichte und Hintergrund

6.5.1.1 Der Sakralbau

Der Kirchenbau St. Raphael lag im alten Ortskern des Dorfes Gatow (Alt-Gatower Hauptstraße) am Westufer der Havel im ehemaligen West-Berlin. Gatow wurde im Zuge der Erweiterung Berlins 1920 mit dem Verwaltungsbezirk Spandau verbunden. Die große Mehrheit der Bevölkerung im Bezirk Spandau gehört keiner Kirche an (Kath. 10,2 %; Prot. 28,1 %; Sonstige 61,7 %) ¹⁴⁷. Nach dem Zweiten Weltkrieg wuchs die Zahl der Katholiken durch zahlreiche Heimatvertriebene, so dass 1950 die katholische Kuratiegemeinde zur Pfarrei erhoben wurde. 1959 begann Pfarrer Georg Jurytko mit den

¹⁴⁷ Vgl. *Zensus Berlin Spandau* (2011).

Planungen eines Kirchenbaus. Den Zuschlag dazu erhielt der Kirchenbauarchitekt Rudolf Schwarz (1897–1961).¹⁴⁸ Damit stammt der hier fokussierte Kirchenbau St. Raphael vom bekanntesten Architekten der in den vier Fallstudien behandelten Kirchen, was für die Diskussion und Bedeutungszuschreibungen durchaus entscheidend ist. Während der Vorbereitungen zum Kirchenbau verstarb allerdings Rudolf Schwarz 1961, so dass seine Witwe Maria Schwarz zusammen mit Werner Michalik die baulichen Umsetzungen gemäß den Plänen ihres Mannes leitete. Vielleicht ist es angemessen, St. Raphael als ‚kleines Spätwerk‘ von Rudolf Schwarz zu bezeichnen. Am 06./07. Juni 1965 wurde die neu erbaute Kirche schließlich eingeweiht. St. Raphael war ein kubischer Bau mit quadratischem Grundriss (16,5m x 16,5m) aus Beton, innen wie außen weiß verputzt (vgl. *Abb. 25–28*). Ein Lichtenkranz von Fenstern umspannte alle Wände bis zum Giebel.¹⁴⁹ Der Kirchturm (ohne Uhr und Glocken) fungierte als Zugangportal zum Kirchengelände. In den Jahren nach der Einweihung wurde die Innenausstattung der Kirche schrittweise erweitert (wie u. a. Ambo, Tabernakel, Wandrelief mit einer Darstellung des heiligen Raphael oder erst 1987 die Orgel). Noch im Jahr 2002 wurde St. Raphael einer Innenrenovierung unterzogen. 2003 wurde die Pfarrei aufgehoben und in die Gemeinde Mariä Himmelfahrt integriert. Im Sommer 2005 erfolgte der Abriss.

Bedeutsam für die spätere Diskussion ist die Person des ersten Pfarrers Georg Jurytko (1902–1971), der die Planungen in Auftrag gab. Er war während des Zweiten Weltkriegs Seelsorger im Spandauer Militärgefängnis, wo er über 500 zum Tode Verurteilte (u. a. Wehrdienstverweigerer und Deserteure) zum Schafott begleitet hatte.¹⁵⁰ Diesen hatte er auch ein Andenken versprochen,¹⁵¹ weshalb im Nachhinein diskutiert wurde, inwieweit St. Raphael auch als ein Erinnerungsort bzw. eine Gedenkstätte für diese Opfer des Nationalsozialismus intendiert war. In den offiziellen Denkmallisten zu Gedenkstätten findet sich dazu allerdings kein Hinweis.¹⁵²

¹⁴⁸ Vgl. GOETZ, Zur Erinnerung (2008), 19.

¹⁴⁹ Zur Baubeschreibung siehe GOETZ, Zur Erinnerung (2008) 19–22.

¹⁵⁰ Vgl. GOETZ, Zur Erinnerung (2008), 20.

¹⁵¹ Jurytko schrieb im Jahr 1959: „Manche von ihnen spüre ich noch zuweilen um mich; [...] ich habe ihnen ein Andenken versprochen“ (BEA5).

¹⁵² Vgl. GOETZ, Zur Erinnerung (2008), 19f.



Abb. 25: St. Raphael, Berlin-Gatow. Außenansicht zur Erbauungszeit.



Abb. 26: St. Raphael. Außenansicht kurz vor dem Abriss (Mai 2005).



Abb. 27: St. Raphael. Profanierter und leer geräumter Innenraum kurz vor dem Abriss (Mai 2005). Blick auf den Altarbereich.



Ab. 28: St. Raphael. Profanierter und leer geräumter Innenraum kurz vor dem Abriss (Mai 2005). Blick auf Orgel und Eingangsbereich.



Abb. 29: Blick auf den ehemaligen Standort von St. Raphael mit der heutigen Bebauung (November 2017).

6.5.1.2 Verlauf des Falls

Der Sanierungsplan des Erzbistums Berlin aus dem Jahr 2003 sah vor, bis zum Jahr 2008 die pastoral genutzten Flächen um ein Viertel zu reduzieren.¹⁵³ Nach der Pfarreienfusion St. Raphael und St. Mariä Himmelfahrt sowie rückläufigen Gottesdienstbesucherzahlen wurde der Entschluss gefasst, St. Raphael aufzugeben. Im Frühjahr 2005 wurde die Kirche profaniert (Profanierungsurkunde vom 15. März 2005) und der letzte Gottesdienst gefeiert. Im April 2005 wurde St. Raphael an ein Investorenteam verkauft. Dabei war von Anfang an die Errichtung eines Supermarktes an dieser Stelle intendiert. Der erste Planungsentwurf sah einen Teilabriss der Kirche mit einem Supermarkt-Anbau vor. Dagegen protestierten allerdings Maria Schwarz sowie Architektenverbände und weitere Künstler.¹⁵⁴ Die Protesteingaben und Presseberichte führten dazu, dass die Überprüfung einer Unterschutzstellung des Kirchengebäudes auf der Tages-

¹⁵³ Vgl. BEA1.

¹⁵⁴ Vgl. BEA6.

ordnung des Landesdenkmalrats Berlin stand. Dem kam allerdings der Abbruch der Kirche um wenige Tage zuvor (05.–08. Juli 2005).¹⁵⁵

Der Abriss von St. Raphael ist eng verflochten mit dem Abriss der Kirche St. Johannes Capistran in Berlin-Tempelhof (1968–2006).¹⁵⁶ Beide Berliner Kirchen wurden im Abstand von nur wenigen Monaten und nach dem Empfinden vieler Beobachter relativ schnell, d. h. ohne dass dies im Vorfeld ein größeres Thema gewesen wäre, abgerissen. Daher wurden in der nachträglichen (zumeist überregionalen) Berichterstattung meist beide Fälle gemeinsam betrachtet.¹⁵⁷ Für diese Fallstudie ist von Bedeutung, dass es auch im Fall des Abrisses von St. Johannes Capistran relativ wenig medial greifbare Proteste, z. B. auch kaum Leserbriefe oder eine sonstige Diskussion, gab. Analog zum Fall von St. Raphael wurden gegen den Abriss vor allem architektonisch-bauwerkliche Gründe angeführt, die den Denkmalcharakter der Kirche betonten.

6.5.1.3 Begründung der Auswahl des Falls

Im Vergleich mit den übrigen drei Kirchenstandorten handelt es sich beim Standort Berlin um eine geschichtlich protestantisch und aktuell religionslos-säkular geprägte Großstadt, was im Hinblick auf die Fragestellung einer säkularen Gesellschaft von Interesse ist. Denn die vier Fälle wurden so gewählt, dass die Vergleichbarkeit in hohem Maße gewährleistet ist, zugleich aber der Blick auf verschiedene Ausprägungen des Themas gerichtet werden kann. Im Osten Deutschlands wurden nach dem Zweiten Weltkrieg kaum bzw. nur sehr wenige kirchliche Neubauten errichtet, so dass sich die Auswahlmöglichkeiten von vor-

¹⁵⁵ Vgl. SCHÜTZEICHEL, *Gedächtnisverlust* (2007), 5: „Daß der Antrag beim Bauamt in der Urlaubszeit des eigentlichen Sachbearbeiters gestellt und genehmigt wurde und die Kirchenbehörde von der schnellen Genehmigung und Durchführung überrascht war, soll nur am Rande erwähnt werden.“

¹⁵⁶ Siehe GOETZ, *Zur Erinnerung* (2008).

¹⁵⁷ St. Johannes Capistran war ursprünglich Klosterkirche der aus Schlesien vertriebenen Franziskaner. Nach Auflösung des Franziskanerklosters diente die Kirche der polnischen Gemeinde. Die Kirche wurde – wie St. Raphael – in den 1960er Jahren erbaut (Einweihung Capistran: 24.02.1968), stammte von einem bedeutsamen Architekten (Reinhold Hofbauer) und wurde 2006 abgerissen (Entwidmungsdekret: 03. Dezember 2005). Die Kirche war eine ovale Gewölbe-konstruktion mit 26 m hohem Campanile. Im Unterschied zu St. Raphael war der schlechte bauliche Zustand Grund für den Abriss. Vgl. GOETZ, *Zur Erinnerung* (2008), 23–26.

ne herein als begrenzt erwiesen. Es wurde schon angeführt, dass St. Raphael vom bekanntesten deutschen Kirchenarchitekten des 20. Jh. stammt. Ein weiterer Unterschied zum Fall in Ennigerloh besteht darin, dass die Fallstudie längere Zeit zurückliegt und die Diskussion sich vor der Etablierung einer breiteren Diskussionskultur in Online-Medien abspielte. Dass es im Vergleich zu den anderen Fallstudien hier deutlich weniger auszuwertendes Material gibt, kann bereits als erstes Indiz gewertet werden.

6.5.2 Bestimmung des Ausgangsmaterials

Festlegung des Materials

Die im vorliegenden Fall analysierten Materialien stammen aus den Jahren 2004–2007 (vgl. *Anhang 7*). Ein Großteil ist jedoch aus dem Jahr 2005, dem Jahr der Profanierung und des Abrisses. Im Jahr 2006 wurde dann die Nachnutzung des Grundstücks verhandelt. Die Medien, in denen dies ausgetragen wurde, waren u. a. Berliner Morgenpost, Der Tagesspiegel, Spandauer Anzeiger und Die Welt.¹⁵⁸ In der Zeit nach dem Abriss der Kirche entzündete sich eine beinahe deutschlandweite (Fach-)Diskussion zum Umgang mit Nachkriegskirchenbauten, infolgedessen sich auch überregionale Zeitungen auf den Abriss von St. Raphael bezogen.¹⁵⁹ Derartige Artikel wurden zwar berücksichtigt, flossen aber nicht in die inhaltsanalytische Auswertung mit ein, insofern diese Äußerungen nicht als Teil der öffentlichen Kommunikationskette der lokalen Bevölkerung im eingangs genannten Sinn zu werten sind.

Analyse der Entstehungssituation

Aus dem vorliegenden Pressematerial stammen vier Leserbriefe (davon zwei als Leserbrief einzustufende Feuilletonkommentare = BLB). Daneben wurden 54 Aussagen (von Anwohnern, Ortspfarrer, Architekten, Entscheidungsträgern = BEA) aus elf relevanten Artikeln extrahiert. Wenn nach der Ursache für das mangelnde Material im Falle von St. Raphael gefragt wird, sind u. a. folgende Punkte zu nennen: (1) die geringe Gemeindegröße der Pfarrei (500 Gemeindeglieder); (2) die Diasporasituation des Berliner Katholizismus; (3) die zeitliche Überschneidung mit dem Beginn von Sparmaßnah-

¹⁵⁸ Wurde ein Artikel doppelt publiziert, also sowohl in der ‚Berliner Morgenpost‘ als auch in der ‚Welt‘, wurde dieser stets nur einmal angegeben. Siehe hierzu oben Anm. 39 in diesem Kapitel.

¹⁵⁹ Vgl. exemplarisch PEHNT, Deutschland schleift seine Gotteshäuser (FAZ 2005); PEHNT, St. Raphael in Berlin war nur der Anfang (Main Post 2006).

men im Erzbistum Berlin; (4) die periphere Lage der Kirche an der Havel; (5) der relativ schnelle Vorgang des Abrisses – anders als z. B. in Ennigerloh oder Düren, wo im Vorhinein sehr viele Argumente ausgetauscht wurden (es andererseits aber auch hinterher keine größere öffentliche Diskussion gab); (6) die vielgestaltige Medienlandschaft Berlins, so dass die mediale Kommunikation sich nicht auf eine Zeitung konzentrierte, wie dies z. B. in der Fallstudie in Schweinheim der Fall war. Analog gilt das geringe mediale Interesse auch für den Abriss von St. Johannes Capistran, der noch weniger Aufmerksamkeit auf sich zog als der von St. Raphael.¹⁶⁰

6.5.3 Ergebnisse

Aufgrund der geringeren Anzahl an öffentlichen Äußerungen (und somit einer geringeren auszuwertenden Materialfülle) ist das Kategoriensystem im Falle der Kirche St. Raphael – im Unterschied zu den übrigen Fällen – reduziert. Den Kategorien 1, 2, 5, 8, 9, 10, 11, 13, 16, 18 konnten keine Aussagen zugeordnet werden.

Kat 3 (religiös) erfahrungsbasierte Bedeutungen (Kirchenraum)	
3.1 explizit u. implizit religiös	
3.2 ohne erkennbaren religiösen Bezug	– „Ich machte leider den Fehler und ging erst einen Tag vor dem Abriss zum ersten mal in diese Kirche. Seitdem lässt mich die eindringliche, fast körperlich zu spürende Präsenz des Baues nicht mehr los.“ (BLB3)
3.3 ‚Stille‘	
3.4 der Kirchenraum im Kontrast zur profanen Außenwelt	
3.5 Sonstiges	

Kat 3: Ein emotional-affektives Raumerleben wird ohne erkennbaren religiösen Bezug ausgesagt. Der Verfasser ist nach eigenen Angaben konfessionslos.

Kat 4 emotional-affektive Verbundenheit	
4.1 allgemein	– „Natürlich tut es mir um das Gotteshaus leid“ (BEA3) – „Der Abriß war eine riesengroße Provokation“ (BEA7)
4.2 Trauer/Abschied	
4.3 ‚Katastrophe‘	
4.4 persönliche Verletzung	

¹⁶⁰ Zum Abriss von St. Johannes Capistran konnte z. B. kein Leserbrief ermittelt werden.

Kat 4: Auf einer allgemeinen Ebene findet sich eine emotional-affektive Verbundenheit.

Kat 6 (religiös) institutionelle Bedeutungen	
6.1 gemeindliche Bedeutungen	– „Die Gemeinde wollte die Kirche nicht mehr haben, der Supermarkt ist seit langem gewünscht.“ (BLB2)
6.2 Verbindung zu einer geistlichen Amtsperson	– „die Idee des Pfarrer Jurytko“ (BEA5)
6.3 weitere kirchliche Ebenen	– „Mit dem Abriss in Gatow hat die Kirche unsere gemeinsame Geschäftsgrundlage verlassen.“ (BEA8)

Kat 6: Es finden sich zwar Nennungen für alle Unterkategorien, wobei es nicht den Anschein hat, als ob sich jemand aus der Gemeinde dazu äußert. Vielmehr handelt es sich um Zuschreibungen von außen. Pfarrer Jurytko wird deshalb als besonders relevant angesehen, da er möglicherweise eine Gedenkstätte mit dem Kirchenbau intendiert hatte.

Kat 7 Bedeutungen sekundärer Funktionen	
7.1 Akustik/Musik	
7.2 didaktische Funktion des Kirchenraums	
7.3 Bedeutung als Gedenkstätte	<ul style="list-style-type: none"> – „Viel zu spät erfuhren wir Gatower die Geschichte von St. Raphael. Wie der Bau zustande kam, warum er so aussah und was er uns mit seiner kühlen, man kann sagen spröden Architektur sagen wollte.“ (BLB3) – „Wir haben keine Gedenkstätte entweiht.“ (BEA5) – „eine Pioniertat des Gedenkens“ (BEA5) – „Wir wollen nun mit einigen Gleichgesinnten direkt neben dem ehemaligen Kirchengelände einen kleinen Ort des Gedenkens errichten, damit wenigstens etwas von dem Anliegen dieser beiden großen Menschen erhalten bleibt.“ (BLB3)
7.4 das Geläut	

Kat 7: Zahlreiche Nennungen schreiben St. Raphael eine Bedeutung als Gedenkstätte für Opfer des Nationalsozialismus zu. Diese Kategorie thematisieren z. B. alle Leserbriefe.

Kat 12 bauwerklich-architektonische Bedeutungen	
12.1 allgemein	– „So lange die Berliner diesen Abrisswahn dulden und sich lieber alte Schlossfassaden wieder aufbauen lassen, werden wir noch viele solcher Fälle beklagen müssen.“ (BLB2)
12.2 historische Bedeutung (Tradition)	– „Mit den Kirchen droht jetzt eine ganze Bauschicht, die der 50er und 60er Jahre, verloren zu gehen“ (BEA10)
12.3 Denkmalwert/ Denkmalschutz	– „Ein Bau, der möglicherweise in die Liste der Denkmäler Berlins gehört hätte.“ (BLB2)

12.4 Baustil/Architektur	<ul style="list-style-type: none"> - „Der puristische Baustil der 60er Jahre ist derzeit nicht in“ (BEA2) - „Der Entwurf sah vor, dass die Menschen durch einen dunklen Vorraum stufenweise ans Licht treten sollten“ (BEA5)
12.5 die Person des Architekten/Künstlers	<ul style="list-style-type: none"> - „Entworfen hatte den 1965 geweihten Kirchenbau Rudolf Schwarz, der wahrscheinlich wichtigste Architekt der Kirchenreform seit den 20er-Jahren.“ (BLB2) - „Die Kirche in Gatow sei das einzige Werk von Rudolf Schwarz in Berlin [...]“ (BEA5) - „Schwarz war ja wirklich ein bedeutsamer Baumeister.“ (BEA6)
12.6 ‚Kirche‘ als Erhaltungs- und Kulturträger	<ul style="list-style-type: none"> - „Der Abriss war eine riesengroße Provokation [...] Gerade die Kirche mit ihren großen Kunstschätzen hat im Denkmalschutz eine Vorbildfunktion.“ (BEA8)
12.7 religiöse Dimension	

Kat 12: Diese Bedeutungsgruppe, die alle Aussagen zur bauwerklich-architektonischen Bedeutung des Kirchengebäudes sammelt, beinhaltet die meisten Nennungen dieser Fallstudie und kommt in allen Leserbriefen vor. Dazu gehören sowohl Bedeutungen, die den Denkmalcharakter des Gebäudes, den Baustil und die architektonische Gestaltung thematisieren, als auch Aussagen zur Person des Architekten (Rudolf Schwarz) und Äußerungen, die der Institution Kirche eine Verantwortung für die Erhaltung zuschreiben. Die bauwerkliche Bedeutung wird aufgrund der Urheberschaft durch Schwarz sogar als so hoch eingeschätzt, dass der Abriss als „Sündenfall am einzigen Berliner Bau des bedeutenden Kirchenarchitekten Rudolf Schwarz“¹⁶¹ bezeichnet wird, womit dieser fast eine ethische Qualität (Kat 5) aus einer architektonisch-kulturellen Verantwortung heraus bekommt. Auffällig ist, dass dabei kein Rekurs auf die religiöse Bedeutungsvariante genommen wird (Kat 12.7).

Kat 13: Zu dieser Kategorie liegen zwar keine Nennungen vor, doch ist es erstaunlich, dass die Frage der architektonischen Gestaltung des Nachfolgebaus (Supermarkt) ebenfalls intensiv diskutiert wurde und medial eine ähnliche Aufmerksamkeit erzielte wie der Abriss der Kirche. Dabei wurde den Konsequenzen für das äußere örtliche Erscheinungsbild besondere Beachtung zuteil: „Das Projekt [der Supermarkt] sei überdimensioniert und passe sich architektonisch nicht in das Dorfbild ein“¹⁶², lautete die Kritik.

¹⁶¹ BLB4.

¹⁶² BEA9.

Kat 14 Bedeutungen als Symbol für ‚das Christliche‘	
14.1 ‚das Christliche‘	– „Sie [die Kirchen] sind Zeichen des Glaubens für uns und haben hohe Priorität.“ (BEA11)
14.2 ein Vergleich mit Moscheen	
14.3 ein Anlass für Kirchenkritik	
14.4 der Umgang mit dem Gebäude als Frage der Glaubwürdigkeit	– „Wer kann einer Kirche vertrauen, die die eigenen Gebäude nur mit dem Blick auf die Kasse verkauft und dabei billigend den Abriss in Kauf nimmt.“ (BLB2)

Kat 14: Der Verweischarakter des Kirchengebäudes auf den (christlichen) Glauben wird in einer Nennung angeführt. Ebenfalls eine Nennung entfällt auf die Wertung des Abbruchs der Kirche als Vertrauensbruch.

Kat 15 Bedeutungen der Ausstattung und Gestaltung	
15.1 kirchentypische Optik (Raumsynthese 1)	
15.2 Optik der Leere/ der Konzentration (Raumsynthese 2)	
15.3 die Gestaltung im Spannungsfeld des Zeit- und Unzeitgemäßen	
15.4 Bedeutung des Offiziell-Katholischen	
15.5 Bedeutung einzelner Ausstattungsstücke	
15.5.1 Fenster/Bänke	– „Charakteristisch waren die Oberlichter“ (BLB2)
15.5.2 Kreuz/ Heiligenfiguren/Bilder	– „die zierlichen Glasgemälde von Georg Meistermann“ (BLB2)
15.5.3 Altar/Tabernakel	
15.5.4 sonstige Elemente	
15.6 Relativierung der Bedeutung von Ausstattung und Gestaltung	
15.7 praktisch-pragmatisch-funktionale Bedeutungsaspekte einzelner Gegenstände	

Kat 15: Einzelne Ausstattungsgegenstände wurden thematisiert, allerdings nicht in ihrer Funktion als ‚sakrales Mobiliar‘, sondern aufgrund ihres archi-

tektonischen bzw. künstlerischen Wertes. Dadurch ist diese Dimension thematisch eng mit den Kat 12 zugeordneten Aussagen verknüpft.

Kat 17 Bedeutung einer ästhetischen Beurteilung	
17.1 Geschmack/Ästhetik allgemein	<ul style="list-style-type: none"> - „viele Gatower [betrachteten] den schlichten Betonbau ohnehin als „Fremdkörper““ (BEA5) - „Im Spandauer Süden war der sachliche Kirchenbau zwar umstritten.“ (BEA7)
17.2 schön–nicht schön	
17.3 warm/hell–kalt/dunkel	
17.4 schlicht–prunkvoll	

Kat 17: St. Raphael wurde unter allgemeinen ästhetischen Gesichtspunkten wahrgenommen.

Kat 19 wirtschaftlich-rationale Bedeutungen des Kirchengebäudes	
19.1 rational-funktional	- „Die Kirche sei dagegen überflüssig, da die Gemeinde Gatow in der größeren Gemeinde Kladow aufgegangen ist“ (BEA5)
19.2 rational-finanziell	- „Wir würden die Kirche ja auch lieber behalten, uns fehlt aber das Geld für Sanierung und den Unterhalt“ (BEA10)

Kat 19: Bedeutungen des Kirchengebäudes unter rational-funktionalen Gesichtspunkten werden ins Feld geführt. Die zu Ende gehende Bedeutung und Funktion als Gemeindekirche sowie das fehlende Geld werden als Begründung für den Abriss genannt.

Kat 20 Bedeutungslosigkeit	
20.1 fehlendes Verständnis für die Fragestellung	- „Eines wünscht sich der Verein [...] allerdings nicht: die Schaffung eines neuen Monsterbaus oder eine verfallende Kirchenruine“ (BLB1)
20.2 Gleichgültigkeit/Interesselosigkeit	
20.3 explizite Bedeutungslosigkeit	- „Als Rudolf Schwarz Anfang der 60er Jahre die etwa 100 Jahre alte Scheune des Schroedterschen Gutshofes einfach abreißen ließ und damit dem Gutsensemble eine schreckliche Wunde schlug, gründete sich leider keine Initiative, um diese Tat zu verhindern. Es war ja nur ein unbekannter märkischer Baumeister, der das Schroedtersche Gut geschaffen hat.“ (BLB1)
20.4 Bedeutungslosigkeit der Frage der Nachnutzung	<ul style="list-style-type: none"> - „Gatow brauche dringend Einkaufsmöglichkeiten heißt es.“ (BEA6) - „dadurch [wird] der Druck vom Dorf genommen, da Investoren für einen Lebensmittelladen andere Flächen dringend suchen.“ (BEA2)

20.5 Bedeutungslosigkeit des ‚Sakralen‘ mit kirchenkritischer Tendenz	
--	--

Kat 20: Eine Bedeutungslosigkeit des Baus kommt in den extrahierten Aussagen und in zwei Leserbriefen vor. Sie wird z. B. derart zum Ausdruck gebracht, dass weder die Sakralität noch der Urheberschaft durch Schwarz eine Bedeutung zuerkannt wird, indem die Kirche auf eine Ebene mit einer märkischen Scheune gestellt wird (Kat 20.3). Andererseits tritt z. B. bei den befragten Bewohnern oder Verantwortlichen (deren Antworten in den extrahierten Aussagen enthalten sind) eine Bedeutungslosigkeit zum Vorschein, indem zwischen dem Kirchengebäude und dem Supermarkt – klar zu Ungunsten der Kirche – abgewogen wird.

Kat 21 sonstige Bedeutungen	
21.1 Sonstiges	
21.2 eine Relation zu anderen Kirchengebäuden	– „Die Parochialkirche in Mitte war 40 Jahre lang ein Möbel-lager. Heute sind wir glücklich, dass wir sie haben.“ (BEA10)

Kat 21: Ein Vergleich mit einer anderen Kirche, die erhalten wurde, wird gezogen.

Kat 22 Sonstiges	
22.1 verantwortliche Personen und Gremien	– „Ich habe erwartet, daß das Bezirksamt uns die Planungen zeigt, bevor es einen Abriß genehmigt.“ (BEA7)
22.2 Rekonstruktion des Falls	– „Ich habe erwartet, daß das Bezirksamt uns die Planungen zeigt, bevor es einen Abriß genehmigt.“ (BEA7)
22.3 Diskussionskultur	– „Nach so einer Nacht-und-Nebel-Aktion gibt es dann nichts mehr zu diskutieren.“ (BEA7)
22.4 finanzielle Aspekte	– „Geld haben wir auch nicht“ (BEA10)
22.5 Perspektive der Nachnutzung	– „Das Projekt [der Supermarkt] sei überdimensioniert und passe sich architektonisch nicht in das Dorfbild ein, lautet die Kritik“ (BEA9)
22.6 religiöses Coping der Situation	
22.7 Sonstiges	

Kat 22: Hervorzuheben bei der Restkategorie sind Nennungen von Kat 22.5, in denen die Perspektive auf die Nachnutzung als Supermarkt gelenkt wird.

6.5.4 Diskussion der Ergebnisse

Der Abriss der Kirche St. Raphael wurde von der geringsten medialen Aufmerksamkeit in der lokalen Öffentlichkeit aller hier vorgestellten Beispiele begleitet. Die Gründe dafür können in der speziellen religiösen Situation Berlins (Spandau: rund 62 % Konfessionslose; katholische Diasporasituation), den Sparmaßnahmen im Erzbistum Berlin und der nicht mehr vorhandenen bzw. sehr kleinen Gemeinde (vor der Zusammenlegung: 500 Mitglieder) ausgemacht werden. Diese religiöse Situation Berlins spiegelt sich auch in der öffentlichen Diskussion wider, die nicht nur als nichtkirchlich und kaum christlich geprägt, sondern vor allem als ‚säkular‘ bezeichnet werden kann, da Religion (in der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz) im Diskurs nicht vorkommt. Im Gegensatz zu den anderen Fallstudien fehlen die Kirchenmitglieder als Diskutanten in einer erkennbaren Weise, wie es sich etwa im gänzlichen Fehlen religiöser oder kirchlicher Argumente zeigt. Einen Leserbrief verfasste beispielsweise eine Person aus der Nachbarschaft den ersten Leserbrief, die nach eigenen Angaben „erst einen Tag vor dem Abriss zum ersten Mal in diese Kirche [ging]“¹⁶³. Die öffentlich geäußerten Meinungen lassen sich in zwei Argumentationsstränge aufteilen: Einerseits nehmen sie das Bauwerk unter rein architektonischen Gesichtspunkten – insbesondere aufgrund des bekannten Architekten – wahr (Kat 12); andererseits unter dem umstrittenen Denkmalcharakter der Kirche im Zusammenhang mit NS-Opfern (Kat 7.4). Der Fall St. Johannes Capistran zeigt, dass der Abbruch einer Kirche ohne Denkmalcharakter und mit einem weniger bekannten Architekten kaum nennenswerten Widerstand hervorrief.

Insgesamt könnte es sich bei der Diskussion um St. Raphael bis auf wenige Nennungen auch um ein nichtreligiöses Gebäude handeln, wie z. B. ein Rathaus. Aussagen, die das Gebäude als religiöses Bauwerk qualifizieren, fehlen nahezu vollständig.¹⁶⁴ Diese Ergebnisse stimmen größtenteils mit dem überein, was oben hinsichtlich des Verhältnisses Konfessionsloser zu Kirchenbauten festgehalten wur-

¹⁶³ BLB3.

¹⁶⁴ Als einzige als ‚religiös‘ zu qualifizierende Dimension wird eine institutionelle Ausprägung genannt. Auch wenn die religiöse Praxis keine explizite Rolle spielt, wird der Bau als ‚Gotteshaus‘ bzw. als ‚Sakralbau‘ bezeichnet.

de,¹⁶⁵ wobei ein markanter Unterschied in der Dimension der ‚Stille‘ besteht, welche in den bisherigen Befunden als eines der zentralen Merkmale von Kirchengebäuden für Konfessionslose ausgemacht wurde. Dieser Aspekt fehlt in St. Raphael vollständig und verdeutlicht die Unterschiede zu den früheren, aus Kirchenbesucherperspektive stammenden Studien. In der Wertschätzung des Bauwerklich-Architektonischen besteht eine Ähnlichkeit zur Motivation rund um Kirchenbauvereine in Ostdeutschland¹⁶⁶ (aber auch zu weiteren Befunden¹⁶⁷), wohingegen im Fall von St. Raphael biografische Aspekte, sozial-öffentliche oder raumbildlich-städtebauliche Bedeutungen sowie Bedeutungen im Sinne von ‚Heimat‘ nicht genannt werden. Es könnte legitim sein, dies als religiösen ‚Analphabetismus‘ zu bezeichnen, insofern vielleicht gar kein Vokabular vorhanden ist, die religiösen Dimensionen des Baus in Worte zu fassen. Wie aus den Hintergrundgesprächen zu erfahren war, gab es allerdings sehr wohl Menschen, denen der Kirchenbau St. Raphael religiös, heimatlich oder sozial-öffentlich ‚etwas‘ bedeutet hat. Nur liegen hierzu keine öffentlichen Nennungen vor. Im Unterschied zum Abrissfall Ennigerloh und Umnutzungsfall Düren finden sich keine Aussagen, die (religiös-ethische) Bedenken gegenüber dem Abriss der Kirche als ‚Kirche‘ äußern. Sakralität im definierten Sinn einer Hinordnung auf das Heilige in der liturgischen Nutzung wird dabei nicht benannt. Allerdings finden sich Äußerungen, die dem Bauwerk aufgrund des Architekten Rudolf Schwarz eine Dignität zukommen lassen, die fast als ‚unantastbar‘ qualifiziert werden kann. Die Einschätzung von Horst Schwebel, wonach sich für „Kirchengebäude [...] offensichtlich ein Stück Volkskirche erhalten [hat], das selbst von Personen mitgetragen wird, die keiner Kirche mehr angehören“¹⁶⁸, kann hier nicht wiedergefunden werden. Bedeutung erlangt der Bau über die „Sakralität der Person“ (Hans Joas) bzw. durch seinen Erinnerungswert

¹⁶⁵ Siehe hierzu Kap. 5.2.3.4.

¹⁶⁶ Vgl. BERGER U. A., Ergebnisse des Forschungsprojekts (2014); NEUGEBAUER, Wiederherstellung der symbolischen Mitte (2009).

¹⁶⁷ Vgl. KELLER, Kirchengebäude (2016), 92; im Zusammenhang des Wiederaufbaus der Dresdner Frauenkirche siehe HÄDER/KRETZSCHMAR, Dresdner Frauenkirche (2005).

¹⁶⁸ SCHWEBEL, Die Kirche und ihr Raum. (2002), 9.

(an die NS-Opfer) sowie als Architektur- und Kunstbau eines berühmten Architekten. Ersteres weist eine analoge inhaltliche Verbindungslinie zur Erinnerungsdimension von Synagogen in Deutschland auf. Aufgrund der Erinnerungsdimension setzte sich auch z. B. die PDS für ein Denkmal am Ort der abgerissenen Kirche ein, das auf „die Bedeutung der Kirche auch als Erinnerungsstätte für Deserteure im Zweiten Weltkrieg“¹⁶⁹ verweisen sollte. Vielleicht spiegelt das auch ein von strikter Neutralität gekennzeichnetes Verhältnis von Gesellschaft und Kirche: Ein Kirchenabriss wird zuerst einmal als eine religionsinterne Angelegenheit angesehen. Die Bewahrung des baulichen Erbes und die Erinnerung an NS-Opfer gehen allerdings die gesamte Öffentlichkeit etwas an. Dabei ist wohl eine Gedächtnisdimension bei nicht wenigen Kirchen in Deutschland zu veranschlagen.¹⁷⁰

Dass die ortsansässige Bevölkerung durchaus zum Engagement bereit ist, zeigte sich in den Folgemonaten nach dem Abriss: an der Forderung des örtlichen Kulturvereins, dass sich der Supermarkt ins Ortsbild einfügt; am Einsatz gegen das Fällen einer dortigen hundertjährigen Linde und am Aufschrei, als mit Giftstoffen belasteter Bauschutt der Kirche unsachgemäß abgeladen wurde.¹⁷¹ Auch aus diesen öffentlichen Äußerungen geht nicht hervor, dass die Kirche für den Ortsteil etwas darstelle, das aufgrund heimatlicher oder unmittelbarer sozial-öffentlicher Bedeutungen (vgl. Fehlen von Kat 10 und 11) vermisst werden würde:

„Im Fall von St. Raphael wurde die Kirche von der Filiale einer Supermarktkette verdrängt. Auch wenn es in Gatow den nachvollziehbaren Bedarf einer Nahversorgung gab, ist es doch durchaus bezeichnend, daß sich der Protest der Bürger nach erfolgtem Abriß weniger an der inhaltlichen Neubesetzung als vielmehr an der architektonischen, ‚dorbildverträglichen‘ Gestaltung des Neubaus entzündete. Das neue Zentrum wird nun durch das An-

¹⁶⁹ BA13. Dieser Antrag wurde vom verantwortlichen Bezirksausschuss aus finanziellen Gründen abgelehnt.

¹⁷⁰ Viele deutsche Kirchen stehen in Zusammenhang mit dem Gedenken an die Opfer des NS-Regimes sowie an Gefallene der Kriege ab dem 19. Jh., siehe die Beiträge in KAPPEL/MÜLLER/JANSON (Hg.), *Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte* (2010).

¹⁷¹ Vgl. hierzu die Artikel BA13; BA14; BA15; BA16; BA17; BA18; BA19; BA20.

gebot des Konsums besetzt, wöchentlich wechselnde Angebote locken vermutlich mehr Menschen an die Kassen als vormalig in die sonntäglichen Gottesdienste.¹⁷²

Noch eine Auffälligkeit soll angemerkt werden: In den beiden Abrissfällen Berlin und Ennigerloh finden sich Aussagen wie „eine langsam verfallende Kirche wäre ein Horrorszenario“¹⁷³ oder man wünsche sich keine „langsam verfallende Kirchenruine“¹⁷⁴. Auch in der Literatur zu Kirchenumnutzungen und -abriss wird die Möglichkeit einer Ruine meist als nicht hinnehmbar qualifiziert. Nur vereinzelt finden sich Plädoyers für den „Mut zur Ruine“¹⁷⁵. Dieser Befund überrascht – manifestiert eine verfallene Kirche doch nur die tatsächlichen Zustände und Wandlungsprozesse. Wenn jedoch weder die Kirche(n) selbst noch die säkulare Gesellschaft (in Deutschland) dazu bereit ist, stellt sich die Frage, was das über den Stellenwert von Sakralbauten aussagt. Dabei wäre zu klären, wie man sich eine Ruine konkret vorzustellen hat – als baulich gesicherte Ruine oder als ein von einem Bauzaun und Gerüst umzäuntes Gebilde. Grundsätzlich kann diese Haltung als Beleg dafür gewertet werden, dass die Kirche hier ganz den gesellschaftlichen Erwartungen entspricht, da auch in vielen anderen Fällen Ruinen und Leerstand in den Städten tunlichst vermieden werden.¹⁷⁶ Es mag sein, dass man sich eine Ruine zwar bei alten gotischen Kir-

¹⁷² SCHÜTZEICHEL, Gedächtnisverlust (2007), 7.

¹⁷³ EEA2.

¹⁷⁴ BLB1.

¹⁷⁵ Gisbert DAHMEN-WASSENBERG, zit. nach dem Diskussionsprotokoll in: GERHARDS/KÜNZEL/STRUCK, Die Frage der Nutzung und Umnutzung (2008), 145; Lederer plädiert für den Verfall als ‚natürlichen‘ Vorgang, anstatt diese Bauten mit allen möglichen Beatmungsgeräten am Leben zu erhalten. Siehe LEDERER, Konfirmation oder Transformation (2011), 99f.

¹⁷⁶ Vor den Teilnehmern eines Kongresses zum Umgang mit kirchlichen Kulturgütern äußerte sich Papst Franziskus folgendermaßen: „Im Ersten Buch der Makkabäer lesen wir: Als Jerusalem befreit und der von den Heiden entweihte Tempel wiederhergestellt worden war, legten die Befreier, als sie darüber entscheiden mussten, was mit den Steinen des alten abgerissenen Altars geschehen sollte, diese lieber beiseite, ‚bis ein Prophet komme und entscheide, was damit geschehen soll‘ (4,46). Auch der Bau einer Kirche oder ihre Neubestimmung sind keine Vorgänge, die nur unter technischen oder wirtschaftlichen Gesichtspunkten behandelt werden dürfen, sondern sie müssen gemäß dem prophetischen Geist bewertet werden: Denn durch sie geht das Glaubenszeugnis der Kirche, das die

chen vorstellen kann, nicht jedoch bei jungen Kirchen aus dem 20. Jh. Möglicherweise würden Ruinen für die Kirche auch einer ständigen Erinnerung an den eigenen Zerfall und Bedeutungsverlust gleichkommen. Vielleicht könnte es aber auch als Indiz dafür angesehen werden, dass sich die säkulare Gesellschaft nicht mit den Konsequenzen von Säkularisierung öffentlich konfrontiert wissen will, da das Flair und die Kulisse dieser Bauten im Sinne einer punktuellen nostalgischen Rückschau durchaus geschätzt werden.

6.6 Weitere Ergebnisse

Obgleich das zentrale Ergebnis das Kategoriensystem darstellt, können davon ausgehend noch weitere, zur Beantwortung der Fragestellung relevante Erkenntnisse gewonnen werden.

6.6.1 Auffälligkeiten hinsichtlich quantitativer Verteilungstendenzen

Trotz der qualitativen Ausrichtung dieser Inhaltsanalyse ist es aufschlussreich, zumindest Tendenzen der quantitativen Verteilung anzugeben, um durch die Häufigkeit bestimmter Kategorien Aussagen zur Gewichtung zu erhalten.¹⁷⁷ Das gilt hier jedoch nicht absolut, sondern lediglich als Tendenz, da aufgrund der verschiedenen Materialarten hierzu keine Vergleiche möglich sind. Durch die Einzigartigkeit eines jeden Fallbeispiels hat jeder Fall auch gewisse Besonderheiten, die zu einer Häufung bestimmter Kategorien führen.

- Die Fallstudie zur Umgestaltung von Maria Geburt, Aschaffenburg-Schweinheim, thematisiert insbesondere die künstlerische Gestaltung des Kirchenraums bzw. dessen ‚sakrales Mobiliar‘ (Kat 15 und Kat 16). Häufig erfolgt dabei eine ästhetische Beurteilung (Kat 17) oder eine Nennung des dadurch evozierten Erlebens

Gegenwart ihres Herrn in der Geschichte annimmt und wertschätzt.“ (PAPST FRANZISKUS, Botschaft [2018], 3).

¹⁷⁷ Mayring betont, dass es sinnvoll sein kann, in die Inhaltsanalyse quantitative Schritte einzubeziehen und beispielsweise die Bedeutung einer Kategorie durch deren Häufigkeit zu untermauern. Vgl. MAYRING, Inhaltsanalyse (2015), 53, sowie 53, siehe auch SCHREIER, Qualitative Content Analysis (2012), 240. – Dabei ist darauf hinzuweisen, dass kein explizites Auswertungsverfahren angewandt wurde, sondern lediglich die Kategorien gezählt und Auffälligkeiten angeführt wurden.

des Kirchenraums (Kat 3). Damit treten diese Kategorien besonders häufig in einem Zusammenhang auf. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf den Innenraum.

- In der Fallstudie von St. Bonifatius, Düren, spielen diese Aspekte kaum eine Rolle, stattdessen bringt die emotional geführte Debatte, in der sehr unterschiedliche Nutzungskonzepte diskutiert werden, die ganze Bandbreite an Bedeutungsaspekten zur Sprache (insbesondere Kat 5; 10; 11; 12; 14).
- Im Fall der Kirche St. Ludgerus, Ennigerloh, steht die Sichtbarkeit des Gebäudes als Symbol für die Stadtansicht (Kat 13) besonders stark im Zentrum.
- Die Nennungen im Fall St. Raphael, Berlin-Gatow, weichen hingegen – verstärkt durch die begrenzte Materialfülle und den bekannten Architekten – von den üblichen Kategorien ab und betrachten insbesondere Kat 12 (sowie Kat 7.3).

Insgesamt lassen sich folgende Ausprägungen feststellen:

- Zu den am häufigsten genannten Kategoriegruppen zählen die religiöse Praxis (Kat 2.1), eine emotional-affektive Verbundenheit (Kat 4.1), institutionelle Bedeutungen (bes. Kat. 6.1), autobiografische Bedeutungen (Kat 9.3); ferner Kat 11 (gesellschaftlich-öffentliche Bedeutungen), Kat 12 (Raumbilder), Kat 14 (,das Christliche‘) sowie Kat 17 (ästhetische Beurteilungen).
- Selten genannte Kategorien sind Kat 7 (Funktionslosigkeit) und Kat 8 (sekundäre Funktionen).
- Kategorien, die in drei Fallbeispielen (außer im Fall von St. Raphael) relativ gleichmäßig genannt werden, sind religiös-kognitive Bedeutungen (Kat 1; bes. Kat 1.1), die religiöse Praxis (Kat 2; bes. Kat 2.1), institutionelle (hier größtenteils Kat 6.1) und rational-funktionale Bedeutungen (Kat 19).
- Kat 20 (Bedeutungslosigkeit) kommt in allen vier Fallbeispielen vor, insofern stets zwei bis drei Aussagen diese Bedeutung ausdrücken. (Im Fall St. Raphael machen sich diese zwei Beiträge – durch die begrenzte Materialfülle – besonders bemerkbar).

6.6.2 Auffälligkeiten hinsichtlich der Verknüpfungen zwischen den Kategorien

Eine offene Frage der Untersuchung ist der Zusammenhang zwischen einzelnen Bedeutungsaspekten. Ob religiöse Bedeutungen mit bestimmten nichtreligiösen im Zusammenhang stehen, lässt sich mit

der Methode der Wortverbundanalyse bestimmen.¹⁷⁸ Das bedeutet, es wurde in einem eigenen Materialdurchgang überprüft, ob bestimmte Kategorien innerhalb einer Meinungsäußerung (einem Leserbrief, einem Kommentar, einer Äußerung) häufig gemeinsam, d. h. im Verbund, auftreten. Hier wurde allerdings weder eine quantitative Berechnung noch ein statistisches Verfahren angewandt, sondern es werden exemplarisch sechs Auffälligkeiten angeführt:

- Eine emotional-affektive Verbundenheit mit dem Kirchengebäude (Kat 4) sowie die Kategorie ‚Heimat‘ (Kat 10) kommen in Verbund mit allen Kategorien vor – besonders ausgeprägt im Zusammenhang mit gemeindlichen (Kat 6.1), biografischen (Kat 9), gesellschaftlich-öffentlichen Bedeutungen (Kat 11) sowie ‚dem Christlichen‘ (Kat 14). Daher können emotionale Qualitäten und heimatliche Konnotationen als eine Art ‚Grundmelodie‘ in den ersten drei Fallstudien angesehen werden. In der Fallstudie Maria Geburt lassen sich zu dieser ‚Grundmelodie‘ zusätzlich Kat 17 (das Ästhetische) und Kat 3 (das Raumerleben) zählen.
- Kat 20, die Bedeutungslosigkeit von Sakralbauten, stellt gewissermaßen eine Ausnahmekategorie dar, insofern alle Äußerungen dieser Kategorie vorrangig Nennungen beinhalten, die nur hier zugeordnet werden können. Kat 20 tritt fast durchwegs isoliert auf und nur wenige Male im Zusammenhang mit ‚dem Christlichen‘ (Kat 14). Ein Symbolwert des Kirchengebäudes wird in diesen Fällen zwar implizit anerkannt – allerdings als bedeutungslos eingestuft. Auffällig ist ferner das nur einmalige Vorkommen emotionaler Zusammenhänge (Kat 3 und 4) im Verbund mit Kat 20 – die sonst in allen Kategorien genannt werden.
- Äußerungen der Kat 5 (religiös-ethisch) stehen öfter im Zusammenhang mit Kat 1 (religiös-inhaltlich), mit Kat 4 (emotional-affektive Verbundenheit), mit Kat 13 (Raumbilder) sowie mit Kat 14 (‚das Christliche‘). Es handelt sich um Bedeutungsaspekte, die der öffentlichen Präsenz des Kirchenbaus eine religiöse Dignität zukommen lassen.
- Religiös-inhaltliche Nennungen (Kat 1) finden sich auffällig oft in Zusammenhang mit Kat 5 (religiös-ethisch). Ansonsten sind keine ausgeprägten Verteilungstendenzen festzustellen – abgesehen

¹⁷⁸ Siehe EBERTZ, *Die Zivilisierung Gottes* (2004), 197–201; BASTIAN, *Kommunikation* (1972), 104.

vom Fallbeispiel Maria Geburt, wo ein starker Zusammenhang zwischen religiös-inhaltlichen Aspekten und dem emotionalen Raumerleben besteht. So sind diese Nennungen von einem inhaltlichen Nachdenken über die Legitimität der Veränderungen am Kirchenbau gekennzeichnet.

- Die Bedeutungsdimension der Gemeinde (Kat 6.1) ist häufig verknüpft mit Kat 14 („das Christliche“) sowie Kat 11 (öffentlich-soziale Kategorie). Umgekehrt gilt, dass derjenige, der eine gesellschaftlich-öffentliche Dimension des Kirchengebäudes anspricht (Kat 11), oft auch eine gemeindliche Bedeutung nennt (Kat 6). Dies kennzeichnet ein Überschneiden von gemeindlichem und öffentlichem Leben. Dieses Ergebnis gilt nicht für die Fallstudie St. Raphael.
- Aussagen zu Kat 13 (raumbildliche Bedeutungen) sind vermehrt im Zusammenhang mit Kat 12 (bauwerklich-architektonisch) sowie insgesamt besonders stark mit emotional-affektiven Nennungen (Kat 4) verknüpft.

Gerade die Verknüpfungen zwischen Bedeutungsaspekten stellen ein Desiderat dar, das es künftig durch spezielle Forschungen noch stärker zu untersuchen gilt. Grundsätzlich besteht immer die Möglichkeit, dass Menschen sehr viel mehr religiöse (aber auch andere) Bedeutungen erkennen bzw. erleben, diese aber nicht verbalisieren.

6.6.3 Hinweise zu den Profilen der Kommunikatoren

Auf die methodischen Schwierigkeiten, von einem inhaltsanalytisch ausgewerteten Text unmittelbar auf das Profil des Kommunikators zu schließen, wurde hingewiesen.¹⁷⁹ Dennoch wurden bei der Kategorisierung einer Aussage jeweils Hinweise zum Profil vermerkt, wenn diese Informationen aus der Äußerung unmittelbar ersichtlich waren. Dies war z. B. der Fall, wenn sich ein Kommunikator als Mitglied der Gemeinde zu erkennen gibt¹⁸⁰ oder wenn eine Person anführt „bin weder Katholik, nicht mal Christ“¹⁸¹, „obwohl ich evan-

¹⁷⁹ Vgl. Kap. 6.1.6.1; sowie SCHREIER, *Qualitative Content Analysis* (2012), 182.

¹⁸⁰ Vgl. SLB15.

¹⁸¹ ELK8.

gelisch bin¹⁸² oder „für mich und für viele Gläubige“¹⁸³. Insgesamt ergeben sich folgende religiöse Profilgruppen:

- (1) Eine erste Gruppe besteht aus Personen, die sich selbst als Kirchenmitglieder beschreiben, sowie aus Personen, die ihre regelmäßige Gottesdienstteilnahme zum Ausdruck bringen.
- (2) Zu einer zweiten Gruppe gehören Personen, die sich selbst als Protestanten oder evangelische Christen bezeichnen.
- (3) In jedem der vier Fälle gibt es Kommentare von Personen, die explizit ihre Nichtzugehörigkeit zur Kirche äußern.
- (4) Einer vierten Gruppe sind jene Personen zuzurechnen, die nicht explizit als ‚konfessionslos‘ eingestuft werden können, da dazu keine Aussagen vorliegen, aber aufgrund ihrer Selbstauskunft zumindest als ‚kirchenfern‘ bezeichnet werden können.
- (5) Eine fünfte Gruppe von Kommentatoren sind Personen, deren religiöses Profil nicht näher bestimmt werden kann, da sie sich nicht entsprechend äußern. Bei einem Teil davon kann eine Kirchennähe gefolgert werden.

Der Impuls zu einer öffentlichen Diskussion ging in Aschaffenburg-Schweinheim und Düren von Kirchenmitgliedern aus, in Berlin-Gatow von einer als ‚kirchenfern‘ einzustufenden Person. Abgesehen vom Berliner Fall, wo der Diskussionsverlauf sehr schwach ausgeprägt war, beteiligten sich an der einmal initiierten Debatte stets weitere Personen (unterschiedlichen religiösen Profils). Die eingangs dargelegte Vermutung, dass sich besonders viele Kirchenferne für den Erhalt von Kirchen einsetzen,¹⁸⁴ muss aufgrund der Fallstudien korrigiert werden. Auch wenn gefolgert werden kann, dass sich unter den unbestimmten Profilen noch weitere Konfessionslose befinden, stellen diese im Verhältnis zum Großteil der Äußerungen nur eine kleine Minderheit dar. Dennoch konnten Ergebnisse zu den Bedeutungszuschreibungen dieser Gruppe gewonnen werden: Es finden sich einerseits Aussagen, die als kirchenablehnend bis -feindlich gewertet werden können und eine ablehnende Haltung dem Gebäude gegenüber zum Ausdruck bringen – eine Dimension, die in frü-

¹⁸² SZu11.

¹⁸³ DLB5.

¹⁸⁴ Vgl. Kap. 6.1.2; so u. a. EMEIS, *Pastoraltheologische Aspekte* (2008), 59; GERHARDS, *Transformation von Kirchenräumen* (2017), 13; STOCKHOFF/WAHLE, *Der Sakralraum Kirche* (2017), 326.

heren Befunden nicht festgestellt wurde. Andererseits begegnen Äußerungen, die eine emotionale Verbundenheit mit dem Kirchengebäude erkennen lassen und mit Kritik an der Institution Kirche reagieren. Wie das Beispiel Berlin zeigt, finden sich drittens Aussagen, die sich für den Erhalt einsetzen, allerdings nicht wegen der ‚sakralen‘ Dimension, sondern aufgrund des bekannten Architekten und der Erinnerungsdimension. Diese letzte Variante stimmt mit dem in Kap. 5.2.3.4 aufgestellten Zuschreibungsprofil Konfessionsloser überein.

Weitere Aussagen zum Profil sind selten möglich. Leserbriefe lassen z. T. ein höheres Alter vermuten (etwa, wenn von Enkelkindern die Rede ist), was mit der in bisherigen Befunden ausgemachten Generationengebundenheit übereinstimmen würde.¹⁸⁵ Bei Kommentaren, die online abgegeben wurden, ist tendenziell ein ausgewogeneres Alter festzustellen (z. B. wenn von aktuellen Kindergarten- und Schulgottesdiensten der eigenen Kinder die Rede ist).

6.6.4 *Exkurs:* Wenig öffentliches Interesse an der Profanierung und dem Abriss von Kirchen

Wenn in diesen Fallstudien stets öffentlich getätigte Stellungnahmen, Kommentare und Äußerungen des Widerstands zum Kirchenabriss bzw. zur Profanierung angeführt werden, könnte das den Anschein erwecken, als ob Veränderung an Kirchengebäuden immer einen großen öffentlichen Aufschrei zur Folge hätte – wie das vielfach auch die Sekundärliteratur vermuten lässt. In sehr vielen anderen Fällen, bei denen Kirchen in Deutschland profaniert und anschließend abgerissen wurden, kam allerdings keine größere öffentliche Diskussion zu Stande,¹⁸⁶ die in umfangreicherem Maße öffentlichen Niederschlag fand.¹⁸⁷ In der folgenden Tabelle (*Abb. 30*) sind Beispiele profanierter

¹⁸⁵ Vgl. Kap. 5.2.3.1.

¹⁸⁶ Auf mangelndes öffentliches Interesse, außerhalb von Fachleuten und der jeweiligen Gemeinde, hat bereits Wolfgang Pehnt aufmerksam gemacht. Vgl. PEHNT, *Möglichkeitsorte* (2011), 36.

¹⁸⁷ Dass in den meisten Fällen keine bzw. nur wenige Reaktionen auf einen (bevorstehenden/vollzogenen) Abriss oder die Profanierung einer Kirche erfolgen, hat vielfältige Gründe: (1) Der Veränderung des Sakralbaus geht fast immer ein längerer Prozess einer Reduzierung des kirchlichen Lebens an der ehemaligen Pfarrkirche voraus (Einschränkungen des Pfarrbüros, anderweitige Nutzung des

und abgerissener katholischer Kirchen seit dem Jahr 2000 aufgelistet, bei denen nach eigenen Recherchen keine nennenswerte öffentliche Diskussion stattfand, die in den Medien abgebildet wurde. Die Recherche basiert auf allgemein zugänglichen Quellen (Zeitungen, Zeitungsdatenbanken, Internet, Soziale Medien). Kleinere sich nicht-medial niederschlagende oder nicht-öffentliche Diskussionen können dabei nicht ausgeschlossen werden.¹⁸⁸

– *Profanierung:*

- St. Maria Königin Hitzacker, 1964–2006, (heute: ‚Oktagon Kunst‘), Bistum Hildesheim.
- Herz Jesu, Mönchengladbach-Pesch, 1903–2007, (heute: Wohnungen), Bistum Aachen.
- St. Albertus Magnus, Wiemelhausen, 1964–2007, (heute: ‚Theater total‘), Bistum Essen.
- St. Elisabeth, Münster, 1939–2008 (heute: Turnhalle), Bistum Münster.
- St. Heinrich, Köln-Deutz, 1967–2010, (heute: Pflegeeinrichtung), Bistum Köln.
- St. Barbara, Bad Grund, 1962–2010, (aktueller Status unklar), Bistum Hildesheim.
- St. Martin, Bocholt, ca. 1979–2010, (heute: KiTa), Bistum Essen.
- Maria Königin der Apostel, Copenbrügge, 1968–2012, (heute: Wohnhaus), Bistum Hildesheim.
- St. Nikolaus, Bremen-Gröpelingen, 1959–2012, (heute: ‚Haus für Kinder und Familien‘), Bistum Osnabrück.
- St. Josef, Attendorn, 1963–2013, (heute: Depot der Diözese), Bistum Paderborn.
- Herz Jesu, Neunkirchen, 1954–2015, (heute: Künstleratelier), Bistum Trier.
- St. Pius, Neunkirchen, 1960–2015, (heute: Palottihaus Mehrzweckhalle), Bistum Trier.
- St. Elisabeth, Aachen, 1907–2016 (heute: Büros ‚digital church‘), Bistum Aachen.

Pfarrhauses, Reduzierung der Gottesdienstzeiten). Es ist also ein stufenweiser Rückzug und Abbau des bisher gewohnten kirchlichen Lebens. (2) Teilweise stellen sich der Sanierungsbedarf und die anstehenden Kosten als derart hoch heraus, dass jede Diskussion sich erübrigen würde. (3) Darüber hinaus liegt der geringe Widerstand auch an der behutsamen und mittlerweile gut kommunizierten Vorgehensweise bei vielen Kirchenabrissen und Profanierungen. – Eine ganz ähnliche Tendenz ergibt sich auch für die Kirchengebäude der evangelischen Kirche.

¹⁸⁸ Die Recherche wurde anhand allgemein zugänglicher Quellen (Tageszeitungen, Internet, Zeitungsdatenbanken) durchgeführt und es mag durchaus sein, dass sich vor Ort ein anderes Bild ergibt.

– *Abriss:*

- St. Immina, Himmelstadt, 1965–2010–2010, Bistum Speyer.
- St. Josef, Kellinghusen, ca. 1950–2004–2005, Bistum Hamburg.
- St. Pius, Pinneberg, 1961–2010–2010, Bistum Hamburg.
- St. Thomas Morus, Bochum-Langendreer, 1978–2006–2007, Bistum Essen.
- Heilig Geist, Duisburg-Buchholz, 1959–2008–2010, Bistum Essen.
- St. Maria Goretti, Meinersen/Gifhorn, 1977–2014–2015, Bistum Hildesheim.
- Herz Jesu, Bad Homburg-Friedrichsdorf, 1913–2012–2013, Bistum Limburg.
- St. Michael, Wittgenstein, 1964–2007–2007, Bistum Paderborn.
- Hl. Kreuz, Füchtenfeld, 1966–2010–2010, Bistum Osnabrück.
- St. Barbara, Heinitz, 1958–2015–2015, Bistum Trier.

Abb. 30: Fälle von Kirchenprofanierungen und Abrissen, bei denen keine größeren öffentlichen sich medial-niederschlagenden Diskussionen ermittelt werden konnten. Jahreszahlen: Jahr der Einweihung, Jahr der Profanierung (und ggf. Jahr des Abrisses).

6.7 Resümee der empirischen Befunde

Ziel der letzten beiden Kapitel war es, Erkenntnisse über religiöse Bedeutungszuschreibungen zu Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft zu gewinnen, indem die Daten zu Sakralbauten möglichst umfassend dargestellt und interpretiert wurden. Dazu wurden in einem ersten Schritt 43 empirische Studien einbezogen, die Aussagen zu religiösen und weiteren Bedeutungen von Sakralbauten treffen. Diese Befunde wurden mit Hilfe von vier Fallstudien vertieft, indem die öffentlichen Reaktionen auf die Renovierung und Umgestaltung der neugotischen Pfarrkirche Maria Geburt, Aschaffenburg-Schweinheim, auf die bevorstehende Profanierung bzw. Umnutzung der Kirche St. Bonifatius, Düren, sowie auf den bevorstehenden bzw. erfolgten Abriss der Kirchen St. Ludgerus, Ennigerloh, und St. Raphael, Berlin-Gatow, qualitativ-inhaltsanalytisch untersucht wurden. Auf dieser Basis erfolgte die Erstellung eines Kategoriensystems, dessen einzelne Kategorien und Unterkategorien mit exemplarischen Aussagen der jeweiligen Fallstudien vorgestellt wurden.

Gegenüber den bisherigen empirischen Studien wurden gezielt Aspekte von Sakralbauten einbezogen, die durch frühere Befunde nicht abgedeckt wurden. Das liegt *erstens* an den Bauten selbst. Es handelt sich um katholische (Gemeinde-)Kirchen, die bis auf Maria - Geburt aus den 1950er- bzw. 1960er-Jahren stammen und keine ,tou-

ristischen‘ Bedeutungsdimensionen besitzen. *Zweitens* besteht der Anlass der Kommunikation in einer Veränderung des Sakralbaus, wodurch noch einmal andere Aspekte hervortreten als in bisherigen Besucherbefragungen. Und *drittens* beruht dies auf der Situation, die sich nicht im Kontext von Urlaub und Reise abspielt, sondern im Alltag der Menschen.

Die durch die Fallstudien gewonnenen Erkenntnisse liegen zum einen in der Konkretisierung aller bisherigen religiösen sowie nicht-religiösen Bedeutungen von Sakralbauten im Hinblick auf Alltagssituationen bzw. im hinzugewinn neuer Bedeutungsaspekte. Zum anderen konnten die Fallstudien – anders als bisherige Untersuchungen, die oft aus einer Besucherperspektive stammen – die Perspektive auf das gesamte Gebäude in seinen sozialen und raumbildlichen Außenwirkungen weiten.

6.7.1 Religiöse Bedeutungen

Gegenüber den bisherigen Befunden konnten die Fallstudien die fünf religiösen Dimensionen noch einmal konkretisieren und erweitern:

- *kognitiv*: Inhaltlich-religiöse Nennungen kommen sowohl in den bisherigen empirischen Befunden als auch in den Fallstudien in einer enormen Bandbreite vor. In den bisherigen Befunden lassen sich, vereinfacht gesagt, (1) religiöse Bedeutungsinhalte und (2) implizit religiöse Bedeutungsinhalte ausmachen (z. B. „dass es etwas gibt, das über uns Menschen hinausgeht“¹⁸⁹). Die Fallstudien konnten zudem noch eine Randgruppe (3) ausmachen, die eine Tendenz dazu aufweist, dem Kirchenbau eine höhere Wertigkeit zuzuschreiben, als dies die Theologie vorsieht („Wohnung Gottes unter den Menschen“¹⁹⁰). Teilweise wird dabei gegenüber den Gebäuden eine Pietät ausgedrückt, die Bezüge zu material-territorialen Heiligkeitsauffassungen impliziert. Auf der anderen Seite finden sich – teils damit einhergehend – sehr diffuse inhaltlich-religiöse Vorstellungen von Sakralbauten (z. B. „Dort ist ein Gleichgewicht mit der göttlichen Essenz“¹⁹¹). Die zentrale Bedeutung der ‚Stille‘ – die in allen bisherigen Befunden erwähnt wird –

¹⁸⁹ KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 367.

¹⁹⁰ SZu15.

¹⁹¹ SZu12.

konnte in der gleichen Intensität nur im ersten Fall wiedergefunden werden.¹⁹²

- *rituell*: Anders als in den bisherigen empirischen Befunden kommen in den Fallstudien Nennungen zur religiösen Praxis sehr häufig vor. Dabei wird die Relevanz des Kirchengebäudes weniger an der regelmäßigen Teilnahme an der sonntäglichen Messfeier (Kat 2.2) festgemacht als an den dort stattfindenden ‚besonderen‘ Gottesdiensten (Kat 2.3). Damit stehen die Ergebnisse der Fallstudien in Einklang mit den in Allensbach (2009) genannten Anlässen, eine Kirche zu besuchen.¹⁹³ Zudem passt dieses Gottesdienstverhalten zu dem in mehreren Untersuchungen belegten Verhalten in Deutschland sowie zur Bedeutsamkeit der Kasualienfrömmigkeit.¹⁹⁴ Die Fallstudien gehen aber noch darüber hinaus, insofern Gottesdienste, wie z. B. der Schuljahresabschlussgottesdienst, zu diesen besonderen Anlässen gezählt werden. Aufgrund dieser Erfahrung sind Kirchengebäude vielleicht nicht Teil einer wöchentlichen Alltagswelt, aber bedeutsam zu bestimmten Zeiten im Jahresverlauf oder mit bestimmten Lebensereignissen verknüpft. Eine individuelle Nutzung, die in den bisherigen empirischen Befunden relativ ausgeprägt erscheint,¹⁹⁵ konnte in den hier einbezogenen Fallbeispielen nicht in gleicher Intensität bestätigt werden (eine Ausnahme bildet dabei Maria Geburt). Die Ursache könnte sowohl darin liegen, dass individuelle religiöse Nutzungen (private Meditation, Stille erleben, Kerze anzünden) weniger im Alltag praktiziert werden als in Sondersituationen wie auf Reisen, als auch darin, dass diese individuellen religiösen Nutzungen als zu schwaches Argument für den Erhalt eines Kirchengebäudes angesehen werden. Möglicherweise hängt es aber auch mit der

¹⁹² Eine mögliche Interpretation könnte lauten, dass der Stille zwar eine große Bedeutung beigemessen wird, jedoch nicht ausreichend genug, um in einer säkularen Gesellschaft das Kirchengebäude zu erhalten. Dieser Auffassung steht allerdings der Befund entgegen, dass gegenwärtig zahlreiche ‚Räume der Stille‘ neu installiert werden.

¹⁹³ Vgl. ALLENSBACH (2009), Tab. 18a.

¹⁹⁴ Vgl. POLLACK/ROSTA, Religion in der Moderne (2015), 124f.; EBERTZ, Liturgie im gesellschaftlichen Wandel (2017), 40f.

¹⁹⁵ Siehe Kap. 5.2.1 u. Kap. 5.2.4; ALLENSBACH (2009), Tab. 18a: 17,9 % der Gesamtbevölkerung geben an „Ich gehe ab und zu einfach so in die Kirche, um nachzudenken oder zu beten“.

Ästhetik zusammen. Erlebnisqualitäten werden – so Hanns Kerner – weniger in Nachkriegsbauten verortet, da diese oft als ‚kalt‘ oder ‚steril‘ empfunden werden.¹⁹⁶

- *erfahrungsbasiert*: Trotz der bleibenden Schwierigkeit einer Differenzierung zwischen religiösen, implizit religiösen und religionsfreien Aspekten konnte die große Relevanz emotional-affektiver und erfahrungsbasierter Qualitäten für Besucher des Kircheninnenraums in den Fallstudien (insbesondere Maria Geburt) bestätigt werden. Gegenüber den bisherigen Befunden wurde nicht nur die Bedeutung des Kircheninnenraums (Kat 3), sondern auch eine emotional-affektive Verbundenheit mit dem Gesamtgebäude (Kat 4) vielfach angeführt. Dieser bereits in der Literatur im Kontext von Umnutzungen genannte Aspekt¹⁹⁷ ist allerdings in den Ergebnissen weder explizit noch implizit religiös konnotiert. Daher wurde eine eigene Kategorie gebildet, die hinsichtlich ihrer Häufigkeit und ihrem Auftreten im Wortverbund als ‚Grundmelodie‘ der Fallstudien bezeichnet werden kann. Während in den bisherigen Ergebnissen das Erleben des Kirchenraums als überwiegend positiv gewertet wurde, belegt die Fallstudie Maria Geburt ein negatives ästhetisches Empfinden des Kirchenraums, was eine religiöse Wahrnehmung (in einer Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz) erschweren könnte. Ein bei Kirchenbesuchern festgestellter ‚spiritueller Mehrwert‘ konnte punktuell in den Fallstudien bestätigt werden.¹⁹⁸ Dabei wäre es lohnend, noch eingehender zu untersuchen, inwieweit auch das häufig angeführte Wahrnehmen und Erleben des Gebäudes von außen einen derartigen Mehrwert darstellt.
- *ethisch*: Anders als in den bisherigen Untersuchungen erweist sich eine ethische Dimension in den Fallstudien als sehr stark ausgeprägt (Kat 5). Diese Dimension kommt darin zum Ausdruck, dass die Veränderungen der Sakralbauten als illegitim erachtet werden (Ewigkeitswert, Sakrileg, Unantastbarkeit), was zu sehr emotionalen Reaktionen führt (vgl. die Prägung vieler Kategorien

¹⁹⁶ Vgl. hierzu KERNER, Lebensraum Kirchenraum (2008), 14; KELLER, Kirchengebäude (2016), 89.

¹⁹⁷ Eine emotionale Verbundenheit wird vielfach angeführt, wie z. B. FISCH, Umnutzung (2008), 38.

¹⁹⁸ Vgl. exemplarisch SZu1, SZu3, SZu6, SZu11, SZu13, DKG, BLB3.

durch Kat 4), die manchmal Ausdruck von Trauer sind, ähnlich wie beim Verlust eines Menschen. Allerdings handelt es sich nicht nur, wie z. B. Reuter und Odenthal bemerken, um Trauer, Widerstand und Abwehr als natürliche und notwendige psychische Reaktionen.¹⁹⁹ Vielmehr wird aus einigen Äußerungen deutlich, dass der Abriss oder die Umnutzung als moralisch (teils grundlegend) falsch erachtet wird. Diese ethischen Wertungen sind meist intuitiv-vorrational und in hohem Maße emotional begleitet. Letztlich könnten diese als Konsequenz der kirchlich-liturgischen Praxis angesehen werden. Es wurde oben von einem beinahe personalen Verständnis des Kirchengebäudes bei der Kirchweihe gesprochen.²⁰⁰ Eine derartige Dignität kommt auch hier zum Ausdruck.

- *institutionell*: Während in den bisherigen Befunden vor allem subjektiv-individuelle Formen der Nutzung im Mittelpunkt standen, finden sich institutionelle Bedeutungen in den Fallstudien zum einen sehr viel ausgeprägter und zum anderen in einer sehr viel größeren Bandbreite.²⁰¹ Dabei muss jedoch bedacht werden, dass derartige Nennungen eine objektive Größe darstellen und nahe liegen, da die Institution Kirche Betreiberin dieser Bauten ist. Über die Ergebnisse bisheriger Studien hinaus werden verschiedene kirchliche Ebenen (Bistum, Kirchenleitung) angeführt. Hauptsächlich wird jedoch eine Bedeutung der jeweiligen christlichen Gemeinde vor Ort genannt. Dies steht zwar in Einklang mit den Ausprägungen der Dimension ‚Gemeinschaft‘ in Allensbach (2009), übersteigt diese Dimension aber und mündet – oft in Kombination mit ‚liturgischer Versammlung‘ – in ein Verständnis von Kirche als steinernes Zeugnis der versammelten Gemeinde. Mit anderen Worten: der Bau wird auch als ein konkretes ‚Stück Kirche‘ angesehen. Dabei wird das Gebäude, so ließe sich ableiten, von der Bevölkerung hauptsächlich dem Kompetenzbereich der konkreten lokalen *ecclesia* zugerechnet, welcher zwar als mit den weiteren kirchlichen Ebenen verbunden, aber nicht unmittelbar unterstellt wahrgenommen wird.

¹⁹⁹ Vgl. REUTER/ODENTHAL, Orts-Veränderung (2008), 125; ähnlich BAUER, Gotteshäuser (2011), 151.

²⁰⁰ Siehe Kap. 2.2.2.1.

²⁰¹ Zu gemeindlichen Aspekten siehe KÖRS, Bedeutung von Kirchenräumen (2012), 309; BEHRENS, Kirchenbauten (2014), 135.

Wenn von ‚religiösen‘ Bedeutungen die Rede ist, so wurde hier die schon angesprochene Abgrenzungsproblematik zwischen religiösen und nichtreligiösen Aspekten sehr deutlich. Denn auch die hier als religiös bezeichneten Kategorien weisen teilweise nichtreligiöse Ausprägungen auf (Kat 3, Kat 5, Kat 6) und nichtreligiöse Kategorien zum Teil religiöse (vgl. Kat 9.6, 10.2, 12.7). Dies war auch eine Frage der Gewichtung: Da beispielsweise nichtreligiöse biografische Aussagen die religiösen signifikant überwogen, schien diese Einteilung legitim. Das Kategoriensystem spiegelt so die vielfältigen Berührungspunkte zwischen religiösen und nichtreligiösen Kategorien bei Sakralbauten wider.

6.7.2 (Religiöse) Bedeutungslosigkeit und negative Bedeutungen

Einen großen Erkenntnisgewinn liefern die Befunde hinsichtlich der Bedeutungslosigkeit von Sakralbauten und negativer, mit ihnen verknüpfter Bedeutungen. Während in den bereits erhobenen Befunden eine Bedeutungslosigkeit von Kirchenbauten in erster Linie im Sinne einer Interesselosigkeit und einer Zuschreibung von Langeweile ausgedrückt wurde,²⁰² finden sich in den Fallstudien wenige – aber markante – Äußerungen einer Bedeutungslosigkeit mit einem explizit negativen Verhältnis gegenüber dem Gebäude bzw. gegenüber der Institution Kirche oder Religion im Allgemeinen. Aus manchen Äußerungen scheint Schadenfreude zu sprechen, teils vermengt mit harsher Kirchen- und Religionskritik. Die Tatsache, dass sich überhaupt öffentliche Diskussionen entwickeln, zeigt, dass es sich um besondere Gebäude für die Menschen handelt – gerade auch für diejenigen, die sich durch die Thematisierung dieser Bauten provozieren lassen und behaupten, dass diese keine Diskussion wert seien, nur um dann doch zu diskutieren. Diese Form von Ablehnung kann vielleicht am ehesten mit der bisweilen auftretenden abwehrenden Haltung gegenüber Moscheebauten verglichen werden. Das Ergebnis kann darauf hinweisen, dass Religion im öffentlichen Raum nicht von allen und nicht vorbehaltlos akzeptiert wird. Die Mehrheit der Zuschreibungen von Bedeutungslosigkeit entspricht jedoch eher – und hier stimmen Fallstudien und bisherige Befunde²⁰³ überein – für ein Desinteresse oder

²⁰² Vgl. Kat 5.2.2.6

²⁰³ Vgl. ALLENSBACH (2009), 15: Beispielsweise geben 15 % der Gesamtbevölkerung an, „noch nie gerne in Kirchen gegangen zu sein“.

einer Gleichgültigkeit. Mit anderen Worten: Die Provokation, welche z. B. der Abriss eines Sakralbaus für viele Menschen darstellt, kann nicht durchweg nachvollzogen werden.

6.7.3 Weitere Bedeutungen

Die nichtreligiösen (bzw. kulturellen) Bedeutungen konnten entgegen den bisherigen Befunden nicht nur alle wiedergefunden werden, sondern teils auch deutlich konkretisiert und teils sogar modifiziert und um neue Aspekte erweitert werden: Konkretisiert wurden biografische, raumbildliche, bauwerklich-architektonische und sozial-öffentliche Bedeutungen sowie die Bedeutungslosigkeit. In den Fallstudien lässt sich in hohem Maße eine emotional-affektive Verbundenheit mit dem Bau erkennen, die bislang primär aus der Innenraumperspektive ausgesagt werden konnte. Weniger ausgeprägt als in den bisherigen Befunden kommen historische Aspekte zur Sprache, was auch an der Erbauungszeit der Kirchen (1950er- und 1960er-Jahre) liegen mag. Empirisch bestätigt werden konnten Aspekte, die bereits in der Literatur zu finden sind, wie z. B. die Funktionslosigkeit von Kirchen (Kat 8). Hinzugekommen sind als weitere Kategorien die umfassende Bedeutung des Ästhetischen (Kat 17), die Bedeutung der künstlerischen Gestaltung (Kat 15 und 16), ein Ewigkeitswert (Kat 18) oder auch die rein rationale Betrachtungsweise (Kat 19).

Ein differenzierterer Einblick konnte gegenüber Bezügen ermittelt werden, die in der Literatur bisher unter den (nicht immer unproblematischen) Begriffen ‚Heimat‘ und ‚Identität‘ subsumiert werden.²⁰⁴ ‚Heimat‘ lässt sich einerseits religiös konnotiert im Sinn der ‚religiösen Heimat‘ als Ort der gewohnten religiösen Sinnsuche nachweisen; ebenso charakterisiert die Kirche aber Heimat als Teil des Stadtbildes, Teil des sozial-öffentlichen Lebens, biografischen Bedeutungspunkt sowie als Orientierungs- und Fixpunkt. Diese Ergebnisse entsprechen dem, was in Kapitel 1.2 im Kontext der Architektursoziologie festgestellt wurde: Gebäude können bestimmte Formen der Bindung evozieren und individuelle und kollektive Identitäten stabilisieren. So kann man – analog zu ‚touristischen

²⁰⁴ Vgl. exemplarisch FISCH, *Umnutzung* (2008), 32f.; STÜCKELBERGER, *Sakraltopographien* (2016).

Bedeutungen‘ – hier von ‚heimatlichen Bedeutungen‘ sprechen. Eine offene Frage bleibt der Beitrag des Religiösen zur Heimat- und Identitätsbildung.

6.7.4 Die Frage nach dem Zusammenhang der Bedeutungen mit dem Religiösen

Grundsätzlich lässt sich auf Basis der Befunde festhalten, dass Sakralbauten für den mehrheitlichen Teil der Bevölkerung Bedeutungen aufweisen, wenngleich diese keineswegs nur religiöser Art sind. Vielmehr können Kirchenbauten mit Grietje Neugebauer als „mehrschichtige Bedeutungsträger“²⁰⁵ bezeichnet werden. Diese vielfältigen Bedeutungen sind teils miteinander verknüpft, bestehen aber auch teils losgelöst und etwas diffus nebeneinander. Dies gilt auch für die religiösen Bedeutungen. Daher müssen hinsichtlich der religiösen Dimensionen ambivalente Tendenzen festgestellt werden: Einerseits zeigt sich, dass Sakralbauten unabhängig von ihrer Sakralität wahrgenommen werden können, andererseits sind sie immer auch „religiös imprägniert“²⁰⁶ und verweisen auf Religiöses. Um die Vielfalt an Bedeutungsaspekten zu verdeutlichen und hinsichtlich der Frage nach dem Stellenwert des Religiösen zu systematisieren, werden im Folgenden drei Modellentwürfe angeführt (Abb. 31), die eine Verstehenshilfe bieten sollen.

Modell eines religiösen Kerns: Obgleich Sakralbauten zahlreiche nichtreligiöse Aspekte zugeschrieben werden, weisen sie letztlich doch eine religiöse Verankerung – man könnte auch sagen religiöse ‚Eingeweide‘ – auf, die bei einem näheren Blick kaum ausgeblendet werden können, auch wenn sie nicht von allen Menschen explizit geteilt werden. In diesem Modell legen sich verschiedene Bedeutungsgehalte schalenartig um den religiösen Kern herum. Das heißt, dass es Bedeutungsdimensionen gibt, die sich näher am Religiösen befinden und solche, die weiter davon entfernt sind. Das ist beispielsweise bei vielen biografischen Nennungen der Fall, die sehr viel näher am Religiösen zu verorten sind als einige Aussagen zu bauwerklich-architektonischen Qualitäten. Man könnte auch sagen, dieser religiöse Kern ist geschützt oder verborgen unter anderen

²⁰⁵ NEUGEBAUER, Wiederherstellung der symbolischen Mitte (2009), 65.

²⁰⁶ BERGER U. A., Fazit – Ergebnisse des Forschungsprojekts (2014), 156.

Segmenten, aber – wenn auch unbewusst – stets vorhanden. Zudem lässt sich damit beschreiben, dass Menschen bestimmte Bedeutungsdimensionen beimessen und damit implizit auch das Ganze erfassen.

Sonnenblumenmodell: Aus einer theologischen Perspektive erweisen sich religiöse Bedeutungen (vor allem rituelle) als das Zentrum eines Sakralbaus. Gleich der Blüte einer Sonnenblume kann die Mitte mit den schwarzen Sonnenblumenkernen als der Bereich des Religiösen aufgefasst werden. Die gelben Blütenblätter, die diesen Kern umschließen, können mit den weiteren Bedeutungen (z. B. raumbildlichen oder heimatlichen) verglichen werden. Dieses Modell soll die theologische Sichtweise veranschaulichen, dass die Zuschreibungen weiterer Bedeutungen durchaus mit Sakralbauten in Einklang stehen. Denn diese weiteren Bedeutungen stehen immer in Bezug zu religiösen Gehalten bzw. führen zu ihnen hin. Isoliert davon aber besitzen sie keinen unmittelbaren religiösen Wert. Anders als beim Modell des religiösen Kerns mündet jede Bedeutungsdimension ins Religiöse. Als Beleg hierfür könnte angeführt werden, dass zahlreiche Kategorien religiöse Unterkategorien aufweisen (biografische, raumbildliche oder heimatliche Bedeutungen können z. B. religiös gedeutet werden). Spätestens hier stellt sich die Frage, ob es sich bei der Zuschreibung nichtreligiöser Bedeutungen tatsächlich um vorwiegend für die Moderne typische Prozesse handelt oder ob das Religiöse nicht überhaupt dazu drängt, über den Rahmen des Religiösen hinauszugreifen.²⁰⁷ Schließlich wurden Sakralbauten auch in einer ‚vorsäkularen‘ Vergangenheit weitere Bedeutungen zugeschrieben. Beispielsweise waren Prägungen des Raumbildes stets intendiert, doch erschien der Bau vielleicht stärker als Heilszeichen denn als architektonisches Accessoire. So lässt sich vermuten, dass diese nichtreligiösen Aspekte kaum völlig unabhängig vom Religiösen wahrgenommen wurden. Das Sonnenblumenmodell zeigt wie das Modell des religiösen Kerns die Legitimität nichtreligiöser Bedeutungen der Sakralbauten und hält an einer Verankerung der nichtreligiösen Bedeutungsaspekte im Religiösen fest. Auf Basis der empirischen Befunde erweisen sich diese Modelle für die gegenwärtigen

²⁰⁷ Siehe hierzu auch EBERTZ, Dispersion und Transformation (2018).

tige Situation jedoch als nicht durchwegs zutreffend, da zahlreiche Bedeutungsaspekte auch völlig losgelöst vom ‚sakralen Kern‘ auftreten. Die Bedeutungszuschreibungen vieler Personen zeigen teilweise die Tendenz, kein klares Zentrum oder eine Hierarchie an Bedeutungen mit dem Bau zu verbinden.

Modell Blumenstrauß: Eine weitere Konstellation lässt sich als ‚Modell Blumenstrauß‘ bezeichnen. Ein Blumenstrauß wird von einer Vielzahl an einzelnen Blumen gebildet und weist zumeist kein klares Zentrum auf. Analog dazu findet sich gegenwärtig nicht die eine zentrale religiöse oder nichtreligiöse Bedeutung, um die herum sich andere Bedeutungen gruppieren, sondern viele Zuschreibungen erfolgen gänzlich isoliert vom Religiösen. Das Religiöse ist damit nur mehr ein Bedeutungsstängel unter vielen anderen und wird auch nicht als Kern oder markanteste Ausprägung des Ganzen wahrgenommen, sondern bisweilen als etwas, das seine frühere Bedeutung eingebüßt hat. Mit dem Blumenstraußmodell lässt sich einerseits zeigen, dass das Religiöse zwar betrachtet werden kann, aber nicht zwangsläufig bewusst gemacht werden muss; andererseits lässt sich beschreiben, dass religiöse Bedeutungsgehalte immer in irgendeiner Weise im Gesamteindruck des Blumenstraußes bzw. des Gebäudes präsent bleiben.

Wenn viele Menschen Sakralbauten trotz deren ‚religiösen Kerns‘ offenbar davon losgelöst oder religionsfrei wahrnehmen, ist es ein Desiderat künftiger Forschung, diese Bezüge zu untersuchen und danach zu fragen, welche impliziten religiösen Qualitäten vielleicht in den hier als ‚nichtreligiös‘ bezeichneten Aspekten vorhanden sind.

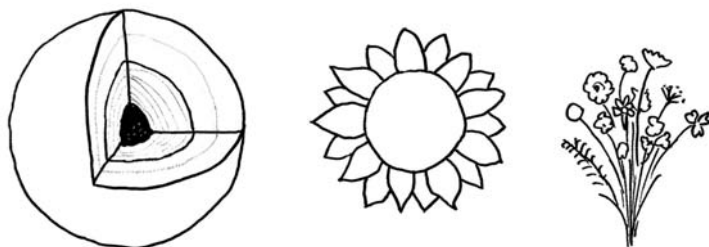


Abb. 31: Verständnismodelle: ‚Modell des religiösen Kerns‘, ‚Sonnenblumenmodell‘ und ‚Modell Blumenstrauß‘.

6.7.5 Begrenzungen in der empirischen Forschung und zukünftige Forschungsfragen

Die Methode Fallstudie ist stets limitiert in ihren Aussagen und liefert nur begrenzt generalisierbare Ergebnisse jenseits der konkreten Fälle. Allerdings bietet sie die Möglichkeit, neue Aspekte zu erforschen oder Bisheriges zu vertiefen. Genau das war auch hier der Fall (siehe Kategoriensystem). Die Untersuchung mehrerer Fälle brachte es mit sich, dass vorhandene Kategorien immer wieder auftraten und so ein gewisser Grad an Datensättigung festgestellt werden konnte.²⁰⁸ Insgesamt hat sich die Methode einer Untersuchung von Konfliktfällen, in denen das Sakrale verändert wurde, als eine gute Möglichkeit herausgestellt, um Bedeutungen von Sakralbauten facettenreich zu erforschen. Bewährt hat sich ferner die Einbeziehung öffentlich geäußerter Meinungen und deren inhaltsanalytische Auswertung, da eine große Bandbreite an Bedeutungen gewonnen werden konnte. Was die Auswahl des ausgewählten Materials betrifft, so legten die Leserbriefe zwar in weitaus höherem Maße konzentrierte Argumente vor, doch konnten durch die Flankierung mit Social-Media-Kommunikation darüber hinaus andere öffentliche Kommunikationsräume und deren Meinungsbilder einbezogen werden. Die Mischung von Print- und Online-Medien – wie hier gehandhabt – hat sich somit als sinnvoll herausgestellt. Allerdings führte die Heterogenität des ausgewerteten Materials dazu, dass quantitative Verteilungstendenzen zur Untermauerung der Bedeutsamkeit der Kategorien nur sehr exemplarisch angeführt werden konnten. Schwerer wiegt, dass Informationen hinsichtlich der Profile der sich äussernden Personen nicht immer abgedeckt werden konnten. Immer wieder wäre es für die Interpretation bedeutsam gewesen, Hintergrundinformationen der betreffenden Person zu kennen. Insgesamt haben sich weit weniger Konfessionslose – bzw. die sich als solche zu erkennen gaben – an der Diskussion beteiligt, als zunächst angenommen wurde und es die Literatur vermuten ließ. Dabei sind nicht nur zum religiösen, sondern auch zum sozialen Profil (Alter, Milieu) nur begrenzte Aussagen möglich.

²⁰⁸ Vgl. zum Kriterium der Saturation SCHREIER, *Qualitative Content Analysis* (2012), 91.

Methodisch hat die Form öffentlicher Kommunikation zwar auf der einen Seite Einschränkungen zur Folge, da nicht alles, was Menschen denken, zur Sprache gebracht wird und vermutlich auch eine Scheu vor öffentlicher und zudem religiöser Kommunikation besteht; andererseits konnten auf diese Weise zahlreiche Bedeutungssegmente neu ausfindig gemacht oder erheblich konkretisiert werden. Um diese weiter zu vertiefen, wäre es im Sinne einer *Mixed method case study* aufschlussreich,²⁰⁹ die Auswertung öffentlicher Äußerungen mit qualitativen Interviews zu flankieren. Dadurch wären Nachfragen und somit ein vertieftes Verständnis möglich, da eine Begründung für die Bedeutungszuschreibung erfolgen könnte. Daneben wäre es durchaus interessant, ähnliche Untersuchungen bzgl. anderer Gebäudetypen vorzunehmen – wie eine Untersuchung öffentlicher Reaktionen auf einen Abriss eines sozial verankerten Profanbaus (z. B. Rathaus oder Stadthalle). Einzelne Dimensionen könnten dann mit den Aussagen zu Sakralbauten verglichen werden, so dass vielleicht noch präziser ermittelt werden könnte, welche Bedeutungssegmente auf das Sakrale bezogen sind und welche nicht.

Weiterer Forschungsbedarf lässt sich in mehrfacher Weise ableiten: (1) In bisherigen empirischen Befunden erweist sich die Datenerhebung zu den Bedeutungen der Außenperspektive von Sakralbauten als wenig umfangreich. Es konnte hier nachgewiesen werden, dass gerade auch mit dieser religiöse Segmente verbunden werden, die es weiter zu erforschen gilt.²¹⁰ (2) Ein Hauptdesiderat stellt einerseits der fehlende Zugang zu denjenigen Personen dar, die Kirchen nicht besuchen.²¹¹ Schließlich wären die Haltungen nichtreligiöser Personen gegenüber Sakralbauten grundlegend zu erforschen. (3) Dies gilt nicht nur aus Perspektive der Besucher, wie dies bereits angeführt wurde, sondern auch aus Perspektive derjenigen, die Kirchen nicht aufsuchen. Dabei wären nicht nur die Haltungen von ‚säkularen‘ Personen, sondern auch die von Angehörigen anderer Religionen gegenüber dem Bedeutungsspektrum sakraler Bauten von Interesse.

²⁰⁹ Vgl. etwa SAUNDERS/LEWIS/THORNHILL, *Research methods* (2009), 170–174.

²¹⁰ Vgl. KRETZSCHMAR, *Über die Strahlkraft einer Kirche*, 19.

²¹¹ Die Bedeutung der Kirchennichtbesucherforschung wurde vielfach ange-mahnt. Vgl. KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 391; WILLIAMS U. A., *Visitor experiences* (2007), 122.

7 Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft – diskursive Auswertung der Ergebnisse

Nachdem untersucht wurde, inwieweit Sakralbauten aus einer theologischen Perspektive als ‚sakral‘ angesehen werden und inwieweit die Gegenwart als ‚säkular‘ qualifiziert werden kann, wurde der Frage nach den gegenwärtigen religiösen Bedeutungen von Sakralbauten empirisch nachgegangen. In diesem Kapitel werden die Ergebnisse der vorhergehenden Kapitel aufeinander bezogen und in 14 Punkten diskutiert.

(1) Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft – herausragende religiöse Formen im öffentlichen Raum

Durch die bisweilen prominente Präsenz im öffentlichen Raum tangieren Sakralbauten jeden Menschen – unabhängig von seiner religiösen Ausrichtung. Damit zählen sie zu den seltenen Formen öffentlicher Religion. Zugleich unterscheidet sich aber diese öffentliche Präsenz des ‚Sakralen‘ von den ansonsten üblichen Formen dadurch, dass – religionssoziologisch gesprochen – hier die Einheit von Transzendenz und Immanenz gegenwärtig ist. Obwohl angesichts der modernen Medienöffentlichkeiten eine zunehmende Pluralisierung derselben und von Habermas das Ende der Öffentlichkeit ausgerufen wurde, so findet sich bei Sakralbauten eine Öffentlichkeitsform von Religion, die tatsächlich die gesamte Gesellschaft ‚betrifft‘ und gerade nicht medial sowie zielgruppen- oder milieuspezifisch ausgerichtet ist. Dadurch markieren sakrale Bauten eine religiöse Präsenzform, die vielleicht auch flüchtige, zufällige oder nur implizite Kontakte ermöglicht, die zu Begegnungen zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen sowie religiösen Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit beitragen.

(2) Grundhaltungen gegenüber Kirchenbauten – eine große Bandbreite zwischen Bedeutungslosigkeit und Religiosität

In den empirischen Befunden überwiegen mehrheitlich positive und wertschätzende Äußerungen zu Kirchen. Dabei ist eine ganz erhebliche Bandbreite an Bedeutungszuschreibungen explizit und implizit religiöser sowie kulturell-sozialer Aspekte festzustellen (vgl. Katego-

riensystem). Beim Versuch, die in den empirischen Befunden vorkommenden Personen nach religiösen Profilen zu systematisieren, lässt sich einerseits eine Gruppe ausmachen, (a) die aktiv am religiösen Leben der Kirche teilnimmt und diesen Bauten in hohem Maße religiöse, aber auch nichtreligiöse, Bedeutungen zuschreibt. Dieser steht eine Gruppe von (primär konfessionslosen) Personen diametral gegenüber (b), die Kirchenbauten keine (religiösen) Bedeutungen zuerkennt und diese offenbar nie oder äußerst selten besucht. Dabei lässt sich differenzieren zwischen einer Form von bedeutungslos-negativen Assoziationen – in kirchenfeindlicher und religionskritischer Absicht – und einer Form von Bedeutungslosigkeit im Sinne einer Gleichgültigkeit oder Interesselosigkeit gegenüber diesen Bauten. Zwischen diesen beiden Positionen lässt sich ein weiterer Bereich ausmachen (c), zu dem sowohl konfessionell gebundene als auch ungebundene Personen gezählt werden können, die mit Kirchenbauten bei ‚besonderen‘ Gottesdiensten in Kontakt kommen, Menschen, die im Urlaub Kirchen besichtigen, oder Personen, die es irgendwie wichtig finden, dass diese Bauten ‚dazugehören‘. Auch jener Teil der Konfessionslosen kann hier angeführt werden, der Kirchengebäuden nicht völlig bedeutungslos gegenübersteht, sondern mit ihnen zumindest ‚kulturelles‘ Interesse verbindet. Konfessionslose, die in Deutschland knapp 40 % der Gesamtbevölkerung ausmachen, wurden somit in den Gruppen (b) und (c) mitberücksichtigt. Gerade diese Grauzone kennzeichnet auch die gegenwärtige religiöse Situation. Die ‚säkulare Gesellschaft‘ lässt sich weder mit einer atheistischen oder völlig religionsfreien Gesellschaft gleichsetzen, noch kann man sie als eine dezidiert religiöse bzw. christliche bezeichnen. Vielmehr kann ein hohes Maß an Vielschichtigkeit ausgemacht werden, geprägt von der Individualisierung und dem Verbindlichkeitsverlust religiöser Institutionen. Zugleich lässt sich noch eine Gruppe (d) von Angehörigen anderer Religionen anführen. Welche Haltungen diese gegenüber christlichen Sakralbauten aufweisen, konnte im Rahmen dieser Untersuchung nicht ermittelt werden.

Insgesamt kann aus den empirischen Ergebnissen die von Charles Taylor angeführte ‚immanente‘ Betrachtungsweise, d. h. eine in der Immanenz verbleibende Interpretation und Haltung gegenüber Sakralbauten, bei allen drei Gruppen wiedergefunden werden. Dies bringt es mit sich, dass Sakralbauten selbst von religiösen Menschen bisweilen weniger als Ausprägung des Transzendenten als hinsicht-

lich immanent-greifbarer Dimensionen (historische oder raumbildliche Aspekte) wahrgenommen werden. Dass dies – im Sinne Taylors – bereits ein Kennzeichen von Säkularität sein könnte, lassen empirische Hinweise vermuten: Besucherbefragungen in gotischen Backsteinkirchen in Polen bringen signifikant häufiger religiöse Aspekte im Zusammenhang mit dem Bau zur Sprache als das bei der vergleichbaren Studie in Deutschland der Fall ist.¹ Ein anderes Beispiel handelt von einer englischen Kathedrale, in der Besucher aus nichteuropäischen Ländern (Lateinamerika, Afrika, Asien) deutlich höhere Werte für die Nennung religiöser Dimensionen aufweisen als Europäer.²

Insgesamt liefern die empirischen Befunde kein Indiz dahingehend, dass die Bevölkerung – von einer kleinen, teils feindseligen Minderheit abgesehen – bereit wäre, auf diese Bauten zu verzichten oder diese gegen andere Bauten ‚einzutauschen‘. Vielmehr zeigt sich eine Situation, in der Menschen zwar nicht unbedingt die bisherigen religiösen Wege mitgehen, allerdings sehr wohl noch den Verlauf der Pfade von einst kennen und auch punktuell betreten.

(3) Zeitabhängige Relevanz von Sakralbauten – der Kontrast zwischen Alltag und ‚besonderen Zeiten‘

Setzt man als Relevanzkriterium für Sakralbauten den individuellen (außergottesdienstlichen) Kirchenbesuch von Menschen an, zeigen die empirischen Befunde deren hohe Bedeutsamkeit im Kontext von Tourismus und deren geringe Relevanz im Alltagsleben. Eine Alltagsrelevanz zeigt sich jedoch bei besonderen Gottesdiensten, die z. B. nur einmal pro Jahr oder einmal im Leben stattfinden. Die Schwellen der Kirchenpforten werden vorwiegend zu Schwellenmomenten im Leben überschritten. Anders formuliert: Kommt zur Heterotopie noch die Heterochronie hinzu, so steigt die Wahrscheinlichkeit eines Besuchs eines Sakralbaus signifikant. Insofern die Feier der Eucharistie „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11) darstellt, ist ein gewisser Unterschied zum Alltäglichen immer schon angelegt. Da dies nur ein kleiner Teil der Be-

¹ Vgl. KÖRS/VON LÜDE, *Backsteingotische Kirchen in Deutschland* (2008), 287; KÖRS, *Bedeutung von Kirchenräumen* (2012), 313; HERRMANN/KRÓLIKOWSKA/KOWALEWSKI, *Gotteshäuser und keine Museen* (2008), 332.

² Vgl. JACKSON/HUDMAN, *Pilgrimage Tourism* (1995), 44.

völkerung bzw. auch der Kirchenmitglieder regelmäßig in Anspruch nimmt, erweist sich die herkömmliche ‚besondere‘ christliche Zeit (der Sonntag) als nicht deckungsgleich mit jenen besonderen Zeiten der Gesamtgesellschaft. Wo immer diese aber mit jenen der Kirche einhergehen, steigt die Besuchsrelevanz. Luhmann hat dargelegt, dass Religion in der ausdifferenzierten Gesellschaft zunehmend mit dem Bereich der Freizeit in Konkurrenz tritt. Mit dem Blick auf den Sakralbautourismus lässt sich festhalten, dass Religion hier mit dem Freizeitbereich nicht in Konkurrenz steht, sondern eine Symbiose eingeht. So mag sich die Rede von einer geringen Alltagsrelevanz sakraler Bauten als nicht durchweg zutreffend erweisen, vielmehr müsste von einer veränderten Frequenz durch den Wegfall der regelmäßigen Gottesdienstteilnahme gesprochen werden. Exakt das wirkt sich wiederum auf die Verständnisweisen aus, was eine Kirche ‚ist‘ bzw. wozu sie da ist, wie die Ergebnisse der Fallstudien zeigen, in denen ‚besondere Gottesdienste‘ als selbstverständliches Argument für deren Erhalt angeführt wurden. Anders ausgedrückt: Auch Personen, die nur einmal im Jahr in die Kirche gehen, bedürfen dieser Gebäude durchaus. Theologische Deutungen und pastorale Antworten zum Phänomen des Sakralbautourismus in der säkularen Gesellschaft stehen erst am Anfang. Charles Taylor vermutet im Hinblick auf den Sakralbautourismus z. B. ein „mit Sehnsucht vermishtes Erstaunen – angesichts dieser Stätten, an denen der Kontakt mit dem Transzendenten so viel fester und gesicherter gegeben war oder ist“³. Eine Attraktivität ist unschwer zu leugnen, ebenso wenig eine Nachfrage nach dem Authentischen, Echten und Unverfälschten. Dabei erfüllen Sakralbauten optimale Bedingungen, da im Unterschied zu anderen touristischen Anziehungspunkten wie bei vielen Burgen oder antiken Tempeln der Erbauungszweck weiterhin fortgeführt wird und erfahrbar bleibt. Voraussetzung dafür ist jedoch, dass die Kirchen tatsächlich als Kirchen genutzt werden.

(4) Ein Sinn für das ‚Heilige‘ angesichts von Sakralbauten

Die in dieser Untersuchung einbezogenen religiösen Theoretiker, besonders Charles Taylor, gehen davon aus, dass das Heilige bzw. das Sakrale nicht mehr derart wahrgenommen werden kann, wie

³ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (2007/2012), 605.

das zu früheren Zeiten der Fall war. Auf Basis der empirischen Befunde stellt sich das Verhältnis der Menschen gegenüber dem Sakralen differenzierter dar. Dabei können analog zum zweiten Punkt wiederum vier Gruppen angeführt werden: (a) Es lässt sich zunächst festhalten, dass es Menschen gibt, die des Sakralen aufgrund der Funktion als Ort des Gebets, des Gottesdienstes mit dem sich daraus ergebenden Gemeindeleben bedürfen. Dies gilt nicht nur für christliche Sakralbauten, sondern kann auch als ein Grund für die Neuerrichtung von Moscheen und Synagogen angesehen werden. (b) Daneben findet sich eine Minderheit, die Sakralbauten als völlig bedeutungslos ansieht und ihnen gleichgültig gegenübersteht, wie es der Abrissfall in Berlin teilweise beleuchtet. Dazu kommen noch jene Personen, die sich in ablehnender Opposition zu sakralen Bauten befinden. (c) Als Mehrheitsgruppe lässt sich wiederum ein Teil von Menschen anführen, über deren Verhältnis zum Sakralen nur wenige Informationen vorliegen. Hervorzuheben ist gleichwohl die schon erwähnte Bedeutsamkeit erfahrungsbasierter und emotional-affektiver Qualitäten zusammen mit einem ästhetischen Erleben sowie eine Relevanz punktueller besonderer Gottesdienste. Ansonsten werden in erster Linie nichtreligiöse Aspekte von dieser Gruppe angeführt. (d) Zu einer vierten Gruppe gehören Menschen anderer Religionen, zu welchen keine näheren Informationen vorliegen.

Ein Beispiel dafür, dass das Sakrale, auch wenn es nicht unbedingt in Worte gefasst wird, dennoch intuitiv wahrgenommen wird, lässt sich im Zusammenhang des Kirchenabrisses in Ennigerloh sowie im Fall der Umwidmung von St. Bonifatius, Düren, anführen. Zahlreiche Äußerungen (unterschiedlicher religiöser Couleur) sträuben sich instinktiv gegen das Vorhaben, die Kirche abzureißen bzw. einer anderen Nutzung zuzuführen, obwohl die kirchlich Verantwortlichen dies argumentativ und teils theologisch untermauern. Die Menschen spüren intuitiv, dass hier etwas ihrer Meinung nach Falsches passiert. Vielleicht kann genau das als Sinn für das Heilige – oder mit Rudolf Otto als spontaner Ausdruck des *sensus numinis* – bezeichnet werden, der sich nicht in einer Ästhetik erschöpft, sondern einen Wert und eine Würde dieses Baus zum Ausdruck bringt. Dass dies allerdings keineswegs selbstverständlich ist, sondern mit einer religiösen Sozialisation und Prägung – selbst wenn sie nicht aktiv gelebt wird – zu tun hat, zeigt der Abrissfall St. Raphael, Ber-

lin-Gatow, wo genau dieses gefühlsmäßige Erspüren nicht in dieser Weise ausgemacht werden konnte.

(5) Die Bedeutsamkeit individueller Erfahrungen im Zusammenhang mit Sakralbauten

Für die gegenwärtige religiöse Situation stellen die einbezogenen Religionssoziologen ein Schrumpfen bzw. einen Verbindlichkeitsverlust institutioneller Formen von Religion fest, wobei sie gleichzeitig davon sprechen, dass erfahrungsbasierten religiösen Qualitäten sowie Dimensionen, die eine aktuelle Lebensnähe und Lebensrelevanz zur Entfaltung bringen, eine bleibende Bedeutung zukommen kann. Nun bringen fast alle empirischen Befunde die hohe Bedeutsamkeit emotional-erfahrungsbasierter Qualitäten zum Ausdruck. Das gilt sowohl für den Kircheninnenraum als auch für eine emotionale Verbundenheit und ein entsprechendes Verhältnis gegenüber dem Gesamtgebäude. Allerdings erweist sich dieses Erfahren und emotionale Angesprochen-Sein als äußerst vielschichtig hinsichtlich des Gegenstands der Erfahrung und umfasst u. a. explizite und implizite religiöse, ästhetische oder einfach nur emotionale Aspekte. Dabei ist dieses Erfahren selbst fundamental von Prägungen und Vorerfahrungen abhängig. Insgesamt konnte festgestellt werden: Je größer die Kirchnähe einer Person (Zugehörigkeit, Frequenz der Gottesdienstteilnahme) ist, desto eher benennt sie emotionale oder erfahrungsbasierte Qualitäten und desto eher fallen diese religiös aus. Dass dieses Erleben eines Kirchengebäudes aber auch ‚Überraschungsmomente‘ bietet, konnte immer wieder nachgewiesen werden, beispielsweise wenn Personen, die als Touristen ohne religiöse Ambitionen eine Kirche aufsuchen, nach dem Besuch angeben, eine ‚spirituelle Erfahrung‘ gehabt zu haben.⁴ Hervorzuheben ist dabei eine Studie der anglikanischen Kirche, in der als Grund für die Hinwendung zum christlichen Glauben 13 % der befragten Jugendlichen bekundeten, dass der Besuch eines Kirchengebäudes mit ihrer Konversion zusammenhinge.⁵ Das deutet darauf hin, dass dieses Erfahrungsmoment eine Substruktur aufweist, auf deren Basis ein Mensch religiös angesprochen werden kann. Mit Charles Taylor kann das so interpretiert werden, dass Sakralbauten eine Möglich-

⁴ Siehe GUTIC/CAIE/CLEGG, *In Search of Heterotopia* (2010).

⁵ Vgl. HOPE – PERCEPTIONS OF JESUS RESEARCH (2018), 175 (Frage Nr. 32).

keit bieten, das immanente Lebensgefühl (auch ästhetisch) zu vertiefen und aufzusprennen, was dem im vierten Punkt erwähnten Trend zuwiderläuft, wonach Menschen in der modernen Welt es für immer weniger plausibel erachten, das Heilige anzutreffen. Dabei vermag gerade die Ästhetik eine Atmosphäre zu erzeugen, in der einerseits die Rezeption religiöser Gehalte von einer Eindeutigkeit gelöst werden und andererseits gleichzeitig erstarrte religiöse Formen wieder Lebendigkeit gewinnen können. Auf den Aspekt der Erfahrung geht auch Thomas Erne ein, wenn er Kirchen in Bezugnahme auf Hans Joas als „Orte der Selbsttranszendenz“ qualifiziert. Dabei bleibt jedoch die subjektive Erlebnisstruktur unklar und Erfahrungen der Selbsttranszendenz in einem Kirchengebäude unterscheiden sich nicht zwangsläufig von Erfahrungen in Profanbauten, wie z. B. in einem Schloss, da letztlich die Art der jeweiligen Deutungen entscheidend ist.

Trotz der Möglichkeit und großen Bedeutsamkeit emotional-affektiver und erfahrungsbasierter Qualitäten müssen jedoch zwei Aspekte betont werden: *Zum einen* kann aus Perspektive der Theologie ein bloßes emotionales Angesprochen-Sein nur als eine Vorstufe zur Förderung und Unterstützung des Gebets und der Liturgie gewürdigt werden; d. h. dass sich ein ‚innerer Raum‘ bei den Menschen öffnet:⁶ Der äußere (materielle) Raum kann dabei helfen, in den inneren (immateriellen) Raum der Begegnung mit Gott einzutreten. Der Kirchenraum kann als ein Abbild der dreidimensionalen Projektion der inneren Erfahrung der betenden Gemeinschaft bezeichnet werden. So lassen sich Kirchenbauten gewissermaßen als ‚Selfies‘ der Gottes- und Transzendenzenerfahrung der Christen bezeichnen. *Zum anderen* muss der schon erwähnte Umstand hervorgehoben werden, dass erfahrungsbasierte und individuell-religiöse Aspekte mit der Kirchnähe einer Person (Zugehörigkeit, Frequenz der Gottesdienstteilnahme) korrelieren. Umgekehrt heißt das nicht, dass Kirchenferne oder Konfessionslose Kirchenbauten keinerlei (religiöse oder andere) Bedeutungen beimessen, da auch sie es z. B. schätzen, Kerzen anzuzünden. Vorstellungen, wonach kirchenferne Personen in größerem Umfang Kirchen aufsuchen, um diese individuell-religiös zu nutzen und dort religiöse oder ästhetische Erfah-

⁶ Siehe exemplarisch GUARDINI, Von heiligen Zeichen (1922/1927), 25.53.

runge zu machen, konnten empirisch aber nicht bestätigt werden. Rein quantitativ scheint es, als ob der individuell-religiöse Kirchenbesuch im Alltag den abnehmenden gottesdienstlichen Besuch keinesfalls kompensieren kann.⁷ Eine individuelle Bedeutsamkeit und individuelles Sinnstiftungspotential von Sakralbauten – etwa in Form einer sog. ‚Bastelreligion‘ oder von ‚Teilzeitrollen‘ – scheinen eher in kirchlichen Bahnen als außerhalb davon zu verlaufen.

(6) *Liturgie als Konstituens des Sakralbaus – weder unbedeutsam noch zentral*

Theologisch ergibt sich die ‚Sakralität‘ eines Kirchengebäudes aus der liturgischen Praxis – am dichtesten aus der Feier der Eucharistie. Losgelöst davon kann nicht von Sakralität gesprochen werden. Der abnehmende regelmäßige Gottesdienstbesuch am Sonntag spiegelt sich in den empirischen Befunden ebenso wie das Gottesdienstverhalten in Deutschland im Allgemeinen. Beispielsweise werden in den Fallstudien besondere Gottesdienste (z. B. Weihnachten, Kasualien, aber z. T. auch Schulgottesdienste) ebenso häufig als wichtige Gottesdienstformen in den Kirchenbauten angeführt wie eine regelmäßige gottesdienstliche Nutzung am Sonntag. Die Bedeutsamkeit einer individuellen religiösen Praxis konnte allerdings außerhalb von touristischen Besuchsaktivitäten nur vereinzelt nachgewiesen werden (z. B. Fallstudien Schweinheim) – auch wenn laut Allensbach 18 % der Gesamtbevölkerung angeben, Kirchen zur individuellen religiösen Praxis (z. B. Gebet) aufzusuchen,⁸ was aber nichts über eine Frequenz oder Häufigkeit aussagt.

Die Antwort auf die Frage nach dem theologischen Stellenwert von Kirchenbauten, die gegenwärtig in der katholischen Theologie zwischen *domus-Dei*- und *domus-ecclesiae*-Ansätzen schwankt, ist in den hier vorliegenden Befunden tendenziell zugunsten der *domus-Dei*-Gruppe entschieden. Die höchsten Zuschreibungswerte sind hinsichtlich der Materialität und der Gestaltung auszumachen. Eine Gemeindedimension spielt dagegen in den Fallstudien – erwartungsgemäß – eine große Rolle, insofern die Veränderung die lokale (Pfarr-)Gemeinde betrifft. Dabei ist allerdings zu unterschei-

⁷ So unter Zugrundelegung der Zahlen des individuell-religiösen Kirchenbesuchs nach ALLENSBACH (2009).

⁸ Vgl. ALLENSBACH (2009), 8.

den zwischen der Gemeinde als Gottesdienstgemeinde (und Konstituens des sakralen Raums) und der Gemeinde als umfassende Gesamtheit der betroffenen Gläubigen, Anwohner und Nutzer. Vielleicht ist die Präferenz für die Wertschätzung des Materiellen (im Sinne einer *domus Dei*) auch Kennzeichen des christlichen Lebens in einem säkularen Umfeld, in dem die Begegnung mit dem Heiligen keine Selbstverständlichkeit darstellt. Der materielle Bau kann die betende Gemeinde so ein Stück weit von der Aufgabe entlasten, allein aus der Versammlung heraus einen Bezug zum Heiligen herzustellen.

Liturgiewissenschaftlich und kirchenrechtlich verdankt sich die Sakralität einer katholischen Kirche (*locus sacer*) der Weihe, die mit der Feier der Eucharistie endgültig vollzogen wird. Die ‚Weihe‘ – die in den Fallstudien nur sehr punktuell ein Thema war – wird meist implizit als eine zu respektierende und gewissermaßen ‚wirksame‘ Handlung anerkannt, wohingegen die kirchenrechtliche Möglichkeit einer „Rückführung“ (cc. 1238 § 2, 1222 CIC/1983), d. h. die Profanierung, sehr oft weder anerkannt noch als legitim erachtet wird. Dabei zeigen die Fallstudien die Auffassung einer ‚Unantastbarkeit‘ des Kirchengebäudes. An dieser Stelle muss gefragt werden, wieweit eine entsprechende Profanierungsliturgie die Wirksamkeit der Kirchweihe neutralisieren kann, auch wenn sie natürlich nicht die Wirksamkeit der jahrelangen gottesdienstlichen Praxis aufzuheben vermag. Das Empfinden der Sakralität eines Sakralbaus kann – wie der Fall Maria Geburt zeigt – durch die Ästhetik sowohl befördert als auch deutlich erschwert werden. Die ästhetische Gestaltung erweist sich dabei als konstitutiv für das Sakralbau-Sein und entspricht dem gegenwärtigen gesellschaftlichen Trend einer Ausdifferenzierung in verschiedene (ästhetische) Geschmacksmilieus.

Die empirischen Befunde legen eine Kluft und eine Schwerpunktverlagerung liturgischer Funktionen zwischen der Theologie des Sakralbaus und – so könnte man sagen – der volksreligiösen Sichtweise offen: z. B. zwischen den liturgisch bedeutsamen ‚Orten‘ und den von vielen Menschen als bedeutsam und konstitutiv erachteten ‚Orten‘ bzw. Bestandteilen für das Sakralbau-Sein. Beispielsweise waren in der Fallstudie Maria Geburt sekundäre Ausstattungstücke oder Devotionsorte wie der Tabernakel, Statuen, Bilder und Fenster weit aus bedeutsamer als der Altar (und der Ambo). Dagegen spielt in der emotionalen Verbundenheit und ästhetischen Wertschätzung

das Gebäude eine derart intensive Rolle, wie es die Theologie weder einfordert noch nahelegt. Inhaltlich werden Bedeutungsaspekte des Erlebens sowie damit zusammenhängende emotionale Qualitäten am häufigsten genannt (aus Besucherperspektive: ‚Ruhe‘ und ‚Stille‘). In der gegenwärtigen theologischen Reflexion spielen Reliquien oder Gräber ebenso wenig eine Rolle wie in den hier einbezogenen Befunden (wurden aber auch nicht explizit abgefragt). Dies könnte angesichts der teils großen Wertschätzung dieses Elements in der Geschichte des christlichen Sakralbaus überraschen, spiegelt aber auch die gegenwärtige Praxis wider.⁹ Was Konfessionslose betrifft, sind in den Fallstudien kaum Nennungen liturgischer Ausstattungstücke belegt. Dafür werden Fenster, die ‚Halligkeit‘ (Geräuschkulisse), Raumweite, Architektur, Orgel sowie das Vorhanden-Sein des Gebäudes insgesamt häufiger angeführt.

Es wäre vermutlich zu kurz gegriffen, würde man aus den Nennungen bzw. der Nicht-Thematisierung bestimmter Ausstattunggegenstände folgern, dass Kirchenbauten auch ohne liturgische ‚Beispielung‘ als ebenso sakral angesehen werden (im Sinne eines außeralltäglichen und besonderen Ortes). Aus den Ergebnissen könnte vielmehr die Tendenz abgeleitet werden, dass sich die gottesdienstliche Nutzung in der Vorstellung vieler Kirchenbesucher als implizit relevant erweist, im Sinne eines Wissens darum, sich nicht in einem Museum, sondern an einem lebendig-authentischen Ort religiöser Praxis zu befinden,¹⁰ wohin man sich ggf. aufmachen könnte.

⁹ Wenn gegenwärtig immer wieder von einer Krise der Sakralarchitektur die Rede ist, so kann aus theologischer Sichtweise zumindest als ein ausschlaggebender Faktor die Trennung zwischen Grabesort und gottesdienstlicher Versammlung ausgemacht werden. Die Einheit zwischen Grab und Kultversammlung kennzeichnet ein christliches Alleinstellungsmerkmal und wurde erst neuzeitlich aufgehoben. Wenn beispielsweise bemängelt wird, dass viele zeitgenössische Kirchenbauten rein ‚autonome Kunst‘ seien, so trifft dies sicher nicht in gleicher Weise auf die zeitgenössische Grabgestaltung zu, die vielfach eine Würde und Dignität auszustrahlen vermag. Hans Sedlmayr hat auf den fundamentalen Zusammenhang zwischen Sakralarchitektur und Grabgestaltung für vergangene Epochen aufmerksam gemacht. Allerdings ist er nicht der Ansicht, dass sich daraus entscheidende Impulse für eine Erneuerung der sakralen Architektur heute ergeben würden: SEDLMAYR, *Verlust der Mitte* (1948/1955), z. B. 243.

¹⁰ Vgl. HUGHES/BOND/BALLANTYNE, *Designing and managing* (2013), 217; VOASE, *Visiting a Cathedral* (2007).

(7) *Die Auswirkungen konfessioneller theologischer Unterschiede in den empirischen Befunden*

Im Gegensatz zu katholischen Auffassungen beinhalten klassisch-protestantische Positionen ein rein funktionales Verständnis von Kirchengebäuden, das es ablehnt, dem Gebäude oder einzelnen materiellen Gütern ‚Heiligkeit‘ oder ‚Sakralität‘ außerhalb der jeweiligen Gemeindefeier zuzuschreiben. Diese theologische Einordnung – man könnte sagen eine ‚Halbsakralität‘ von Kirchenbauten – schlägt sich auch in den Studien nieder, welche die konfessionelle Zugehörigkeit abfragen. Wie etwa Allensbach (2009) belegt, finden zahlreiche religiöse, aber auch nichtreligiöse Bedeutungszuschreibungen, Assoziationen oder Erfahrungsgehalte bei evangelischen Christen eine um einige Prozentpunkte geringere Zustimmung als bei Katholiken. Das steht zwar einerseits in Einklang mit der protestantischen Tradition, ist allerdings angesichts der hohen Wertschätzung in den zeitgenössischen kirchenamtlichen Dokumenten und der Rezeption katholischer Sakralraumvorstellungen seitens evangelischer Kirchenraumkonzepte überraschend. Obwohl das Erleben (das Fortwirken des heiligen Gottesdienstraums) in einigen protestantischen theologischen Ansätzen sehr stark herausgestellt wird, sind emotionale und erfahrungsbasierte Dimensionen bei Katholiken signifikant höher ausgeprägt als bei Protestanten.

Dabei zeigen sich hinsichtlich der theologischen Einschätzung der Bevölkerung Auffassungen, die auf katholische wie evangelische Kirchenbauten – sowie z. T. auch auf nichtchristliche Sakralbauten – gleichermaßen zutreffen würden. Das gilt umso mehr, je weniger es sich um ‚Vollblutkatholiken‘ handelt. In erster Linie ist das von den emotional-erfahrungsbezogenen Qualitäten (z. B. touristischer Nutzung) abzuleiten, daneben jedoch auch von Nennungen in den Fallstudien. Ein Niederreißen der konfessionellen Schranken und die Ausbildung eines „überkonfessionell christlichen Milieus“¹¹ – wie Hans Joas es formuliert – lässt sich also auch für die Zuschreibungen für Kirchenbauten feststellen und zwar nicht nur im Hinblick auf die Außenperspektive, sondern teilweise auch hinsichtlich des Innenraums. In den Fallstudien melden sich stets auch evangelische

¹¹ Joas, Glaube als Option (2012), 198.

Christen öffentlich zu Wort, die sich mit dem katholischen Sakralbau irgendwie verbunden wissen. Inwieweit eine säkulare Gesellschaft hinsichtlich des Raumerlebens einen Unterschied macht bzw. inwieweit aus Sicht eines Konfessionslosen und völlig religionsdistanzierten Menschen die theologischen Differenzen der Bauten relevant bleiben, lässt sich schwer beurteilen. Ausgehend vom Fall Maria Geburt könnte man sogar folgern: Wenn selbst Katholiken mehrheitlich die Ästhetik als bedeutsamer erachten als theologische Unterschiede, wird dies vermutlich bei Konfessionslosen ähnlich sein. Im Unterschied zu katholischen und protestantischen Kirchen findet sich bei orthodoxen Kirchen ein stets ähnliches Raumkonzept und eine bestimmte, damit verbundene Ästhetik. Hier könnte wohl eine größere Alterität und heterotopische Qualität identifiziert werden als bei vielen katholischen und protestantischen Kirchen.

(8) *Christliche, jüdische und muslimische Sakralbauten – keine austauschbaren Gebäude von ‚Religionsanbietern‘*

Soweit die empirischen Befunde eine Aussage diesbezüglich zulassen, beinhalten alle Bedeutungsaspekte von Synagogen in Deutschland mehr oder weniger explizit einen Bezug zur Vernichtung jüdischen Lebens zur Zeit des Nationalsozialismus. Dieser Bezug schließt zwei Perspektiven ein: *Zum einen* eine Erinnerung an die grausamen Verbrechen und daraus den normativen Erinnerungsauftrag, dass sich dies nie mehr wiederholen darf; *zum anderen* eine Erleichterung darüber, dass es heute trotz der Schoa wieder jüdisches Leben in Deutschland gibt. Beides trägt zu einer ‚zusätzlichen‘ Sakralität der Synagoge bzw. zu einer sakralisierenden Erinnerung aufgrund einer „Sakralität der Person“¹² (Hans Joas) bei. Zur Sakralität des jüdischen Kultbaus kommt hier noch zusätzlich jene von der „Macht der Opfer“¹³ (Hans-Joachim Sander) ausgehende ‚Sakralisierung‘ hinzu. Diese ist – im Sinne von Joas – vielleicht eine noch stärkere und allgemein verständlichere Form von Sakralität in einer säkularen Gesellschaft.

Die öffentliche Wahrnehmung von Moscheen zeichnet sich hingegen dadurch aus, dass es sich in vielen Aspekten um eine Auseinandersetzung mit ‚dem Islam‘ selbst handelt. Beispielsweise wird

¹² JOAS, Sakralität der Person (2011).

¹³ SANDER, Macht im Zeichen der Opfer (2004).

die Relevanz der religiösen Praxis zwar erkannt (,Gebetshaus‘), spielt aber ansonsten keine nennenswerte Rolle.¹⁴

Obgleich in den empirischen Befunden aus Kirchenbesucherperspektive sehr oft Aspekte angeführt werden, die auch für Synagogen oder Moscheen gelten können (emotionales Angesprochen-Sein, Atmosphäre, Ästhetik), trifft dies weder auf die Bedeutung dieser Bauten als öffentliche Räume noch auf deren Status im öffentlichen Raum zu. Während bei Kirchengebäuden im öffentlichen Raum bisweilen ein ‚Dazugehören‘ zu verzeichnen ist bzw. diese Selbstverständlichkeiten darstellen, kann dasselbe nicht ohne Weiteres für Moscheen ausgesagt werden. Das mag einerseits mit dem öffentlichen Raum selbst und seiner „implizite[n] Normativität“¹⁵ zusammenhängen, zugleich aber auch damit, dass eine säkulare Gesellschaft Schwierigkeiten hat, mit einem lebendigen, sich nicht nach den herkömmlichen Grenzen zwischen öffentlich und privat richtenden religiösen Leben umzugehen. Umgekehrt könnte daraus abgeleitet werden, dass in der gegenwärtigen Gesellschaft für die Vorstellungen, was einen Sakralbau letztlich ausmacht, implizit jene christlicher Kirchen prägend sind. Deutlich wird das z. B. bei ‚Räumen der Stille‘, bei deren Gestaltung oft implizit christliche Raumbilder fortwirken. Dies deutet darauf hin, dass es erforderlich ist, jüdische Synagogen, muslimische Moscheen und christliche Kirchen hinsichtlich der Bedeutungszuschreibungen deutlich voneinander zu unterscheiden.

(9) Die öffentliche Präsenz von Sakralbauten – Kennzeichen des Einschmelzens des Christentums in die Gesamtkultur

Die deutliche öffentliche Präsenz von Sakralbauten, aber ebenso die öffentlich-medialen Diskussionen in den Fallstudien erweisen sich angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation als erklärungsbedürftig. Diese stehen dem Rückgang an Religion (Säkularisierung,

¹⁴ Es gehört zum Proprium einer ‚Moschee‘ ein multifunktionales Gebäude zu sein. Unter dem Gesichtspunkt, dass zahlreiche im Zusammenhang mit der Moschee stehenden Zuschreibungen weniger auf den ‚Sakralraum‘ zielen, sondern auf die Aktivitäten außerhalb der jeweiligen Gottesdienstzeiten, wäre zu fragen, inwieweit es weniger konfliktfähige Aspekte und negative Bedeutungsgehalte gäbe, diente eine Moschee ausschließlich einer gottesdienstlichen Nutzung.

¹⁵ BAUMANN/TUNGER-ZANETTI, Wenn Religionen Häuser bauen (2011), 172f.

Entkirchlichung und Entchristlichung) – aber ebenso einer religiösen Privatisierung – entgegen. Ihre Präsenz lässt sich in derartiger Intensität nur historisch, d. h. über vergangene religiöse Konstellationen, erklären.¹⁶ (1) Mit Casanova können Sakralbauten als eine Form des ‚staying public‘ von Religion bezeichnet werden, während neu errichtete Sakralbauten eine Form des ‚going public‘ darstellen. Sakralbauten lassen sich insofern – wie man mit Luckmann (ähnlich Luhmann und Pollack) interpretieren könnte – als ‚Relikte‘ aus einer anderen Zeit (ähnlich wie kirchliche Institutionen) beschreiben,¹⁷ die in die ‚säkulare Gesellschaft‘ hineinragen. Sie transportieren etwas von der tiefen historischen Verwurzelung der Kultur und kennzeichnen das ‚Einschmelzen des Christentums in die Gesamtkultur‘.¹⁸ Diese nichtreligiösen Aspekte sagen noch nicht viel über die individuellen religiösen Bedeutungszuschreibungen, umso mehr jedoch über die Verbindungslinien zwischen Christentum und Kultur aus. Sakralbauten gehören gewissermaßen zum Bestand, zum gesellschaftlichen ‚Inventar‘. Dabei scheint in Deutschland weniger ein derart aggressiver Laizismus gegenüber sakralen Bauten zu bestehen, wie dies z. B. beim größten Kirchenbauprojekt Westeuropas, der Sagrada Familia in Barcelona, immer wieder auszumachen ist. Religiöse und säkulare Deutungen stehen einander dort teils diametral gegenüber und Stimmen, die einen Baustopp oder gar einen Abriss fordern, sind seit Baubeginn nie verstummt.¹⁹ Allerdings unterschei-

¹⁶ Exakt das wurde auf der 10. Architektur-Biennale von Venedig 2006 anschaulich vor Augen geführt, wo das Modell einer zukunftsweisenden Stadt zu bestaunen war. Autos waren hier nicht vorgesehen; stattdessen stellten öffentliche Verkehrsmittel die Mobilität sicher. Das Zentrum dieser Stadt bildeten die öffentlichen Einrichtungen, die umgeben waren von Grünanlagen. Für Sakralbauten aber war dort kein Platz vorgesehen. Stattdessen gab es unterirdisch eine ‚Höhle der Religionen‘, in der jeder Religion eine Ecke zur Verfügung stand. Religion ist in diesem Modell buchstäblich unsichtbar geworden, abgetaucht und aus dem öffentlichen Raum verbannt. Sie steht zwar – so ließe sich interpretieren – weiterhin denen, die auf sie zurückgreifen wollen, zur Verfügung, doch besteht die Annahme, dass diese nur eine kleine Minderheit ausmachen. Siehe hierzu GERHARDS, *Identität im Wandel* (2008), 47f.

¹⁷ Vgl. SOEFFNER, *Gesellschaft ohne Baldachin* (2000), 136.

¹⁸ Vgl. LUCKMANN, *Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen* (1971), 82.

¹⁹ Vgl. WIELAND, *Die Gegenthese des Architekten Gottes* (2010); MAAK, *Illegales Wunder* (2019).

det sich die Lage in der deutschen Gesellschaft auch ebenso deutlich von der in vielen osteuropäischen Ländern, wo vielfach Kirchen und Kathedralen neu errichtet werden. Dem Bestehenden wird hierzulande eine Art religiöser Bestandschutz zuerkannt, was jedoch nichts über die allgemeine Akzeptanz öffentlicher Neubauten verrät. (2) In den empirischen Ergebnissen zeigt sich die Tendenz, dass Kirchen in hohem Maße einfach zum gewohnten Raumbild ‚dazugehören‘ bzw. als Hintergrundmotiv, Fassade oder Kulisse (engl. „*Facadism*“²⁰) geschätzt werden. Daraus ließe sich ableiten, dass sie in der gegenwärtigen Gesellschaft als ‚neutralisiert‘ angesehen werden: Christliche Sakralbauten gehören so selbstverständlich zum Raumbild, dass sie nicht zwangsläufig als religiöse Ausdrucksform wahrgenommen werden. So finden sich in den Fallstudien immer wieder Haltungen, die in etwa zum Ausdruck bringen, ‚alles soll optisch hierbei so bleiben, wie es ist‘. (3) Allerdings geht es, wie die Fallstudie St. Bonifatius belegt, nicht immer nur um die Fassade bzw. die ‚Kulisse‘ des Baus, denn dort formierte sich der Widerstand (aus Teilen der Gemeinde), obwohl die Fassade erhalten blieb und ‚nur‘ das Innere umfunktionierte werden sollte. Eine Kindertagesstätte – so ließe sich ableiten – ist zwar von erheblichem Wert, doch kann diese Funktion trotz Beibehalts des äußeren Erscheinungsbilds letztlich keine ‚Orientierung‘ für Menschen bieten. Anders verhält es sich bei Teilumnutzungen, wenn etwa ein öffentlicher Sakralraum erhalten bleibt und dieser weiterhin das Herzstück des Gebäudes bildet. Bei der Orientierung an einem Sakralbau, so konnte in den Fallstudien belegt werden, handelt es sich nicht nur um eine unmittelbare Dimension z. B. als Wahrzeichen, sondern auch um eine unbewusste und vorreflexive Orientierung. Es ist eine offene Frage, inwieweit auch andere Gebäude (und welche) diese Funktion übernehmen können. (4) Indem ein Kirchengebäude in der Raumsynthese *pars*

²⁰ Vgl. RICHARD, *Facadism* (1994/2002). – Ein Beispiel für eine derartige Auffassung, in der Architektur zur bloßen Maske wird, ist der Wiederaufbau der Garnisonkirche (bzw. vorerst des Turms) in Potsdam. Es handelt sich gewissermaßen um einen ‚säkularen Sakralbau‘, der zwar die ursprüngliche Form beibehält, von der Nutzung jedoch auch andere Funktionen erfüllen soll, oder, wie es in der Projektbeschreibung heißt: „Der wiedererstehende Garnisonskirchenturm wird im äußeren Erscheinungsbild dem zerstörten Gebäude entsprechen und im Inneren den Anforderungen zukunftsorientierter Nutzungen Rechnung tragen.“ (*Garnisonkirche Potsdam [Internetauftakt der Fördergesellschaft]*).

pro toto für eine Stadt, eine Gemeinschaft etc. stehen kann, hat es seine heterotopische Funktion auch ein Stück weit eingebüßt. Die weitgehende Übereinkunft, Sakralbauten als ‚Heimat‘ aufzufassen und ihnen Geborgenheit zuzuschreiben, wie dies in den empirischen Befunden nachweisbar ist, gehört zwar untrennbar zu jedem Sakralbau, steht aber in einem Spannungsverhältnis zur beschriebenen Andersartigkeit und Außeralltäglichkeit. Wird ein Sakralbau zu einer *domus ecclesiae* im Sinne von Heimat als Gemütlichkeit bzw. ‚verwohnzimmert‘, kommt der Charakter der Andersheit der *domus Dei* zu kurz. Dabei verdeutlichen Sakralbauten stets die Ambivalenz zwischen dem Öffentlichen und dem jeweils Privaten. Empirisch lassen sich hauptsächlich Aspekte wie Heimat und Identität nachweisen, ebenso aber Dimensionen wie Wohlfühlatmosphäre und Geborgenheit. (5) Die Öffentlichkeit bzw. öffentliche Akzeptanz neu hinzugekommener Sakralbauten hat demgegenüber einen gänzlich anderen Charakter (vgl. Moscheebaukonflikte). Öffentlicher Raum erweist sich dabei als ein sehr sensibles Terrain.

(10) *Sakralbauten – zwischen einem gesellschaftlichen Bedürfnis nach Sakralität und dem Vorhandensein eines amtlichen Orts der Liturgie und Religion*

Wenn von einer gegenwärtigen ‚Sehnsucht‘ bzw. einem ‚Bedürfnis‘ nach sakralen Orten und Bauten die Rede ist, müssen derartige Einstellungen grundsätzlich differenziert werden: Aus theologischer Perspektive gibt es letztlich keine Notwendigkeit von Sakralbauten. Entscheidend ist allein die Versammlung zum Gebet und Gottesdienst, wozu erst auf einer zweiten Ebene ein Gebäude erforderlich ist. Da es in der Religionsgeschichte stets religiöse bzw. sakrale Bauten gegeben hat, mag ein ‚Bedarf‘ an diesen Bauten phänomenologisch und anthropologisch zutreffend sein. Auf *Ebene der Einzelperson* lässt sich ein ‚Bedarf‘ an den religiösen Qualitäten sakraler Bauten unabhängig von nichtreligiösen Segmenten schwer einschätzen, wenn man den individuellen außergottesdienstlichen Kirchenbesuch als Gradmesser ansetzt. Wie äußert sich eine ‚Sehnsucht‘ oder ein ‚Bedürfnis‘ von Menschen nach sakralen Bauten oder deren religiösen Qualitäten, wenn diese nur zu besonderen Anlässen besucht werden? Insgesamt ist eine große Mehrheit der deutschen Bevölkerung Kirchenbauten gegenüber grundsätzlich sehr positiv gestimmt (siehe Punkt 12). Auf einer *kulturellen Ebene* findet, wie

Hans Joas bemerkt hat, gegenwärtig in den Prozessen von Sakralisierung, Desakralisierung, Säkularisierung und Desäkularisierung eine Neuaushandlung des Heiligen in der Moderne statt – wobei das Phänomen des Heiligen bei Joas weiter zu fassen ist als der Bereich der Religion. Sakralbauten, so lässt sich daraus ableiten, haben – auch mangels Alternativen – gute Chancen, weiterhin zu den zentralen identifikatorischen Bauten in der gegenwärtigen (deutschen) Gesellschaft zu gehören. Eine ähnliche Ansicht vertritt Thomas Sternberg, wenn er von einer „christlichen Tiefenschicht der Gesellschaft“²¹ spricht und dabei das Kirchengebäude als „bauliches Zeichen einer Tradition der gesellschaftlichen Sinngebung“²² anführt. In den Fallstudien konnten Belege ermittelt werden, die den Bau als ‚das Christliche‘ und Ausdruck der regionalen Identität und Heimat auffassen. Daraus lässt sich zumindest ein gesellschaftlicher Bedarf an Orientierung und Identität ableiten. Oft hat dies jedoch auch mit ‚Nostalgie‘ zu tun, dem Festhalten am Bisherigen, am Vertrauten und Beständigen oder einer gewohnten Idylle, wobei die religiösen Aspekte diffus und bewusst in der Schwebelage bleiben. Man könnte es als eine ‚Christentümlichkeit‘ bezeichnen, die zwar Elemente davon einbezieht – nicht jedoch unbedingt in Form gelebter Religiosität.

Allerdings lässt sich ein *gesamtgesellschaftlicher Bedarf* an Sakralbauten dahingehend feststellen, dass diese in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft den weithin akzeptierten Raum markieren, an dem das Erscheinen des Heiligen seinen legitimen und objektiv zugewiesenen Ort hat. Wenn die Funktion Liturgie (z. B. in offiziellen Trauerakten²³) abgefragt wird oder es ein Bedürfnis nach dem ‚Heiligen‘ gibt, so sind genau diese durch die Zugänglichkeit ‚für alle‘ die adäquaten Orte. Empirisch konnte nachgewiesen werden, dass Kirchenbauten jene Orte sind, an denen bestimmte Ereignisse im Leben oder im Jahresverlauf gefeiert werden. Die Fallstudien verweisen z. T. auf eine Tendenz, wonach die Bauten allein deswegen erhaltenswert seien. Auch dem kirchlichen Selbstverständnis zufolge sind sie die amtlichen Orte der Liturgie und Religion. Der Öffentlichkeitscharakter in seiner amtlichen Dimension ist ein objektiver, nicht indoktrinierender oder sektierender Anknüpfungspunkt, der

²¹ STERNBERG, Moscheebau und Identität (2007), 11.

²² STERNBERG, Moscheebau und Identität (2007), 11.

²³ Vgl. KRANEMANN, Trauergottesdienste nach Katastrophen (2015).

es trotz einer Distanzhaltung zur Religion Menschen erleichtern kann, mit Religion in Kontakt zu treten – vielleicht auch nur als punktuelle „Dienstleistungsbeziehung“²⁴. Diese objektiv-amtliche Dimension darf aber keinesfalls überstrapaziert werden: (1) Wie insbesondere die Fallstudien belegen, werden Kirchen als Bauten der lokalen Gemeinde bzw. Bevölkerung angesehen und nicht als Filialen einer Institution. Dadurch ist die Dimension des Amtlichen zurückgebunden an die Offenheit ‚für alle‘. (2) Nimmt die Dimension des Amtlichen überhand, verliert sie sowohl den (subjektiven) Charakter der Beheimatung als auch den Charakter des ganz Anderen, der Alterität, der Zeugnisdimension als authentisch-lebendigem Ort einer christlichen Gemeinde und auch der prophetischen Dimension (*signum prognosticum*).²⁵ Im Unterschied zu religiösen Institutionen strahlen Sakralbauten – wie Hans-Georg Soeffner formuliert – „Charisma, Außeralltäglichkeit und Repräsentation von Transzendenz in einer durchorganisierten Freizeit- und Arbeitswelt“²⁶ aus. In den Abriss- und Umnutzungsdebatten brachten Menschen zum Ausdruck, dass sie auch ein Ideal von Christentum und Kirche mit den Kirchenbauten verbänden. Das entspricht durchaus dem Modell des kritischen Orts²⁷ in einer christlichen Wendung. Dabei kommt auch eine teils harsche Kirchen- bzw. Institutionenkritik zur Sprache, die bisweilen mit Erwartungen verbunden ist, dass ‚Kirche‘ – sowohl als Institution als auch als Gebäude – anders sein sollte als die Normalgesellschaft. Das zeigt, dass das Modell des kritischen Orts nur verbunden mit dem Sakralen und nicht losgelöst davon sinnvoll auf Kirchengebäude anwendbar ist. Es kann auch als ein Indiz dafür gelten, dass dieses Modell nicht ausschließlich architektonisch ausgerichtet Plausibilität erlangt, sondern erst durch die Einbeziehung der Gemeinde.

²⁴ EBERTZ, Liturgie im gesellschaftlichen Wandel (2017), 49.

²⁵ Zum Prinzip des ‚Prophetischen‘ in Anlehnung an Paul Tillich vgl. SCHWEBEL, Die Kunst und das Christentum (2002), 209–212.

²⁶ SOEFFNER, Kulturrelikt – Reservat – Grenzzeichen (1997), 78.

²⁷ Vgl. Kap. 4.5.

(11) *Sakralbauten – Relevanzsteigerung durch Bedeutungsanhäufung oder Überlagerung religiöser durch nichtreligiöse Aspekte*

In funktional differenzierten Gesellschaften sind Funktionsüberschreitungen als erklärungsbedürftig (Luhmann) anzusehen. Sakralbauten häufen Bedeutungen bzw. Funktionen an und ragen (aufgrund ihrer Materialität und Öffentlichkeit) in mehrere Teilsysteme hinein. Zugleich gehen Zuschreibungen nichtreligiöser Aspekte (z. B. historisch, architektonisch) oft einher mit der Nennung religiöser Bedeutsamkeit. Diese Mehrfachbezüge wirken sich förderlich, aber auch ungünstig auf sakrale Bauten aus: *Einerseits* erhalten Sakralbauten durch Funktionsakkumulation eine Relevanzsteigerung. Die Voraussetzungen für die touristische Attraktivität von Sakralbauten sind beispielsweise vielfach auch nichtreligiöse Gehalte. Damit (bzw. in der Materialität) zeigt sich auch der Vorteil und die Chance der Bauten gegenüber digitalen Räumen, in denen nicht ohne Weiteres eine Systemüberlagerung möglich ist. *Andererseits* besteht damit die Gefahr, dass nichtreligiöse Aspekte das ‚Sakrale‘ überlagern (Luhmann, Pollack) und Kirchenbauten zu bloßen Fassaden, abgekoppelt vom sakralen Inhalt, transformiert werden. Dies war in der Vergangenheit immer wieder der Fall und ist es unter anderen Vorzeichen auch heute, wenn Kirchengebäude in hohem Maße mit ‚kulturellen‘ Aspekten in Zusammenhang gebracht werden (im Sinne von nichtreligiösen sekundären Bedeutungen). Dabei drängt sich ein Vergleich zur römischen Religion der Spätantike auf: Nach der konstantinischen Wende und dem Verbot paganer Kulte unter Theodosius blieben die Tempel selbstverständlich erhalten und zwar – wie es in der Gesetzgebung des Theodosius heißt – als ‚Schmuck der Städte‘ (*ornamenta urbis*²⁸). Der spätantike Rhetoriker Libanios führt in einer um 386 verfassten Rede (*Pro templis*) Argumente für den Erhalt der Tempel an. Dabei nennt er nicht die lebendige Religiosität, sondern ‚kulturelle‘ Aspekte – wie die Bedeutung für das Stadtbild, die lange Tradition oder die herausragende Bedeutung als Kunstwerk.²⁹ Diese über 1 600 Jahre alten Argumente zum

²⁸ So die Bezeichnung im *Codex Theodosianus* (438), siehe BRANDS, Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung (2003), 15.

²⁹ Vgl. LIBANIOS, *Pro Templis* (2011). Die Tempel – so Libanios – waren die Seele der ländlichen Gebiete, mit ihrer Errichtung begann die Kultivierung des Landes (vgl. ebd., 49 [Nr. 9]). Angesichts der Zerstörung der Götterstatue des Asklepios

Erhalt antiker Tempel gleichen auf verblüffende Weise jenen in den Fallstudien angeführten Äußerungen (v. a. Fallstudie St. Raphael). Wie bereits in der Spätantike zeigt sich, dass nichtreligiöse Bedeutungsaspekte abgekoppelt von einer religiösen ‚Unterfütterung‘ keine nachhaltig-langfristigen Argumente für den Erhalt religiöser Bauten darstellen.

Angesichts der vielen Bedeutungszuschreibungen und der Distanz, die viele Menschen Sakralbauten entgegenbringen, muss aus einer christlichen Perspektive grundsätzlich in Erinnerung gerufen werden, dass der christliche Gott sich selbst hingegeben und der Vieldeutigkeit und Materialität der Welt ausgesetzt hat. Für eine Religion, deren Gott inkarniert ist und daher alle Bereiche des Lebens umfasst, stellen diese mehrfachen und auch nichtreligiösen Bedeutungsaspekte keinerlei Schwierigkeit dar. Sie verweisen allerdings auf die Herausforderung das hervorzuheben, worauf sakrale Bauten hinweisen wollen. Wenn sich Überlagerungen religiöser Aspekte durch nichtreligiöse gerade im Zusammenhang mit dem Tourismus finden, muss kritisch hinterfragt werden, inwieweit Kirchenbauten ein „Zeichen für eine einladende Kirche“³⁰ darstellen oder ob die ‚Betreiber‘ nicht selbst ihre ‚Musealisierung‘³¹ aktiv vorantreiben. Beispielsweise finden sich im aktuellen Lexikon für Theologie und Kirche unter ‚Kirchenbau‘ zwar Artikel zur Liturgie- sowie zur Kunstgeschichte, nicht jedoch zur pastoralen Praxis.³² Als pastorale Leitlinie ließe sich dabei die Namensgleichheit des christlichen Sakralbaus mit der Heilsgemeinschaft anführen: In der Kirche soll Kirche erfahrbar sein. Das heißt auch, sie soll als Ort einer lebendigen

in Beroia klagt Libanios nicht über das Sakrileg der Zerstörung einer heiligen Darstellung, sondern spricht nur von der Schönheit des (Kunst)Werks des Alkibiades (vgl. ebd., 55f. [Nr. 22]). Die Tempel seien ‚Hauptattraktionen‘ der Städte bzw. deren ‚Augen‘ (vgl. ebd., 68f. [Nr. 42]). Zudem führt er an, dass Tempel auch anderen Zwecken zugeführt werden können (vgl. ebd., 69 [Nr. 43]).

³⁰ *Missionarisch Kirche sein* (DBK 2003), 9.

³¹ Vgl. STOCK, *Musealization of Religion* (2011); SCHEUCHENPFLUG, *Kirchenräume als Begegnungsräume* (2009), 58.64–66. Benedikt Kranemann macht in Anschluss an den niederländischen Liturgiewissenschaftler Gerard Lukken auf drei Aspekte im Umgang mit Kirchen aufmerksam, die auch hier wiedergefunden werden konnten: Musealisierung, Ästhetisierung und Folklorisierung. Vgl. KRANEMANN, *Innensicht und Außensicht* (2008), 11.

³² Vgl. STERNBERG, Art. Kirche, Kirchenbau I. Liturgiegeschichtlich (1996); RASPE, Art. Kirche, Kirchenbau II. Kunstgeschichtlich (1996).

christlichen Gemeinde, die zum Heiligen hinführt, aufgefasst und begriffen werden können.³³ Unterdessen sind in diesem Sinne Zuschreibungen emotional-erfahrungsbasierter Qualitäten als einladendes und hinführendes Element sehr begrüßenswert.

Wenn von einer Relevanzsteigerung die Rede ist, darf die Andersheit sakraler Bauten nicht auf eine merkwürdige Gestaltung im Sinne von ‚aus der Zeit gefallenen‘ baulichen Kuriositäten reduziert werden. Dabei stellt sich auch die Frage, inwiefern die Außeralltäglichkeit von Sakralbauten (z. B. aus ästhetischen Gründen) so etwas wie eine ‚Schwellenangst‘ hervorrufen könnte, welche den Zugang unüberwindbar erscheinen lässt. Einige freikirchliche Gemeinschaften – wie etwa die Willow Creek Community Church – bevorzugen gerade deshalb für ihre Gottesdienste oft neutrale Gebäude wie z. B. Kinosäle, um kirchendistanzierte Menschen nicht sofort mit dem expliziten Charakter einer Kirche zu konfrontieren.

(12) Eine wohlwollende Einstellung der Gesamtgesellschaft gegenüber Sakralbauten

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die meisten Menschen in Westdeutschland (vermutlich ist die ostdeutsche Bevölkerung hier anders einzustufen)³⁴ eine ‚positive Neutralität‘ gegenüber christlichen sakralen Bauten (sowie deren gottesdienstlicher Funktion) empfinden. Sakralbauten sind gewissermaßen eine positive Form von Religion.

³³ Dabei ist mit dem Blick auf die gegenwärtige kirchenraumpädagogische Literatur festzustellen, dass nur in sehr begrenztem Maße der Frage nachgegangen wird, wie eine Erfahrung von ‚Kirche‘ in den Kirchen möglich sein könnte. Bisweilen bestehen die Ziele darin, einen Unterschied zu anderen Räumen wahrzunehmen, das Heilige zu erahnen oder die Vermittlung kultureller und historischer Gehalte. Vgl. exemplarisch DÖRNEMANN, Kirchenpädagogik (2011); MÜLLER, Kirchenraum als Symbol (2017). – Im Kontrast dazu kann hier Johannes von Damaskus angeführt werden, der im 7. Jh. schrieb: Εἰπέ μοι, ἄνθρωπε, ἔάν ἐκ τῶν ἐθνῶν ἔλθῃ τις λέγων σοι, Δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου, ἵνα πιστεύσω καὶ γὼ/ τί αὐτῷ δεικνύεις; [...] Φέρεις αὐτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν/ δεικνύεις αὐτῷ τὸν κόσμον, ὃν περιβέβληται. Ἀναπετάξεις αὐτὸν πρὸς τὰς τῶν ἁγίων εἰκότων μορφάς; – „Sag mir, wenn dich jemand aus der (paganen) Bevölkerung fragt: ‚Zeig mir deinen Glauben, damit ich dir glauben kann‘, was sagst du? [...] Dann nimm ihn mit in eine Kirche, zeig ihm, was ihn dort umgibt und erkläre ihm die heiligen Bilder.“ (JOHANNES VON DAMASKUS, Verteidigung der heiligen Bilder, 925c [PG 94], [Übersetzung: MG]).

³⁴ Vgl. hierzu Kap. 5.2.3.1.

Nach Joas strahlt eine Sakralisierung von Zeiten und Orten auf diejenigen aus, die diese Erfahrungen teilen, und kann daher einen gesellschaftlichen Zusammenhalt stiften. Zugleich aber bleiben andere, die diese Erfahrung nicht teilen, außen vor und werden zurückgelassen. Zwar lassen sich gemeinschaftsstiftende Wirkungen von Sakralbauten nachweisen (vgl. gesellschaftlich-öffentliche Bedeutungen), inwieweit sie jedoch auch ein Ausschlusskriterium für Nichtgläubige sein könnten, ist unklar. Kirchenfeindliche Äußerungen und – häufiger – Bekundungen von Gleichgültigkeit werden zwar getätigt, aber nur von einer kleinen Minderheit. In diesem Sinn ist Soeffner zuzustimmen, wenn er schreibt: „Eine Kirche, die solche Räume aufgibt, lockert oder zerstört freiwillig das immer dünner werdende Band zwischen sich und ihrer Gesellschaft.“³⁵ Sakralbauten bieten – wie die Ergebnisse zeigen – tatsächlich ein „Verankerungspotential“³⁶ und „identifikatorische Funktionen“³⁷, üben eine „kollektive Bindungswirkung“³⁸ aus und stabilisieren lokale Identitäten. Dies weist in die Richtung der von Grace Davie herausgearbeiteten Einschätzung einer „vicarious religion“³⁹. Diese beschreibt eine religiöse Handlung, die zwar nur von einer Minderheit aktiv ausgeübt wird, wobei jedoch eine viel größere Bevölkerungsmehrheit dieses Handeln nicht nur versteht, sondern auch wohlwollend mitträgt.⁴⁰ Auf Kirchenbauten übertragen ließe sich – mit Blick auf Westdeutschland – formulieren: Man geht zwar selbst nicht dorthin, findet es aber nicht schlecht und teilweise sogar anerkennenswert, dass andere das tun. Gleichzeitig weiß man, dass man sich ggf. dorthin aufmachen könnte, falls ein Bedürfnis in diese Richtung entstünde, weil dies die naheliegenden Orte dafür sind. Vielleicht könnte man diesen Gedanken noch weiterdenken im Sinne einer ‚Stellvertretung‘: Nicht nur beten Menschen dort stellvertretend für andere,⁴¹

³⁵ SOEFFNER, *Gesellschaft ohne Baldachin* (2000), 131.

³⁶ KOCH, *Sakralisierte Orte* (2013), 39.

³⁷ SCHMELZER, *Die gesellschaftliche Bedeutung des modernen katholischen Kirchenbaus* (2015), 169.

³⁸ KOCH, *Sakralisierte Orte* (2013), 49.

³⁹ DAVIE, *Vicarious Religion* (2007), 21–35.

⁴⁰ Vgl. DAVIE, *Vicarious Religion* (2007), 22.

⁴¹ Siehe dazu auch POST, *Fields of the sacred* (2011), 40.

sondern die Bauten selbst entlasten den Menschen zugunsten anderer Aufgaben und stehen stellvertretend für seine Gebete.⁴²

Ein Wohlwollen lässt sich mit dem Verweis auf eine Erinnerungs- und Gedächtnisdimension⁴³ hervorheben, die nicht nur in Bezug auf religiöse Aspekte und z. B. der Geschichte der jeweiligen Stadt sowie der Gemeinde (Wiederaufbau nach dem Krieg, Familie etc.) relevant ist, sondern vielleicht auf einer viel banaleren Ebene im Sinne der schon angesprochenen nostalgischen Rückschau z. B. in die Kindheit oder auf bestimmte Ereignisse. Angesichts der gegenwärtigen Erosion religiöser Sozialisationsprozesse ist fraglich, inwieweit heutige Kinder diese Erfahrungen und Bezüge machen und in Zukunft eine Erinnerungsdimension bzw. ein ähnliches Wohlwollen lebendig sein wird.

(13) Sakralbauten als religiöse Ausnahmefälle und Paradebeispiele der gegenwärtigen religiösen und kirchlichen Situation

Am Forschungsgegenstand Sakralbau lässt sich nicht nur die kirchliche, sondern die religiöse Situation in Deutschland insgesamt wie durch ein Brennglas wahrnehmen.⁴⁴ Einerseits sind Sakralbauten ein religiöser Ausnahmefall, weil sie nicht gleichermaßen das Schicksal der religiösen Institutionen teilen und vielfältige Berührungspunkte zum Leben vieler Menschen bieten. Andererseits sind sie ein Paradebeispiel der religiösen Entwicklung in Deutschland. Prozesse und Muster, die die zuvor behandelten Religionstheoretiker vorgelegt haben, können wiedergefunden werden, wobei die hier zusammengetragenen und neu hinzugewonnenen empirischen Hinweise dieses Bild ergänzen und veranschaulichen: Beispielsweise trifft das für den Verbindlichkeitsverlust institutioneller religiöser Formen und Inhalte zu. Ein Vergleich zwischen theologischen Be-

⁴² Es sei an die Tradition erinnert, im Außenbereich von katholischen Kirchen nachgebaute ‚Ölbergsszenen‘ anzubringen (vgl. Mt 26,36–46). Dabei findet sich meist eine Darstellung des betenden Jesus, während die Jünger neben ihm schlafend am Boden liegen und seiner dreifachen Aufforderung, mit ihm zu wachen und zu beten, nicht nachkommen. Ausgehend von diesem Bild – das gegenwärtig im Hinblick auf Sakralbauten eher in Vergessenheit geraten zu sein scheint – ließen sich Hinweise für eine Theologie des Sakralbaus im öffentlichen Raum anhand des Gedankens der ‚Stellvertretung‘ noch weiter entfalten.

⁴³ Vgl. Kap. 4.6.

⁴⁴ Siehe auch zur Erschließungskraft der Untersuchung von religiösen Bauten BRENNEMANN/MILLER, *When bricks matter* (2015).

deutungsaspekten und den Zuschreibungen der empirischen Befunde kann dies bestätigen, macht zugleich aber deutlich, dass dieser Verbindlichkeitsverlust nicht nur bis hin zu einem völligen Verschwinden führt, sondern erstaunlich viele Bereiche ‚dazwischen‘ kennt (vgl. Punkt 2). Für die Theologie, aber auch für das kirchlich-pastorale Handeln ergibt sich daraus die Situation, dass Verbindungslinien zwischen dem Religiösen und der säkularen Gesellschaft nicht nur neu hergestellt werden müssen, sondern auch auf bereits bestehende Brücken zurückgegriffen werden kann, wenn diese (wieder) begehbar gemacht werden.

(14) *Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft – unverzichtbare Bauten öffentlicher christlicher Präsenz*

Der Innsbrucker Pastoraltheologe Christian Bauer schließt seine „Erkundungen zum nachkonstantinischen Christentum“ mit dem Zukunftsbild von einer „Kirche im Wohnzimmer“⁴⁵. Auch wenn es vielleicht stimmt, dass „die christliche Gemeinde der Zukunft so klein sein [wird], dass sie wieder in ein Wohnzimmer passt“⁴⁶, erscheint das pastorale Ideal einer Haus- und Wohnzimmerkirche wenig erstrebenswert. Seit über 1 700 Jahren gehören öffentliche Sakralbauten zum Christentum und zur Kirche. Gerade in einer säkularen Gesellschaft bietet dieses Erbe ein Pfund, mit dem sich wuchern lässt (vgl. Lk 19,12–27). Die Aufrechterhaltung dieser Orte mit christlichen Gemeinden – selbst wenn diese vielleicht tatsächlich so klein sind, dass sie in ein Wohnzimmer passen würden – bezeugt und verweist auf den gelebten christlichen Glauben und kann nur um den Preis einer Selbstverzweigung aufgegeben werden. Indem der Kirchenbau als Realsymbol der Kirche angesehen werden kann (vgl. der Leitsatz *Ecclesia materialis significat ecclesiam spiritualem* – „Die materielle Kirche bezeichnet die geistige Kirche“), entscheidet sich im Umgang mit Kirchenbauten mehr als nur der Umgang mit einer Immobilie. Dieser Umgang kennzeichnet das Selbstverständnis der Kirche in der jeweiligen Zeit.

⁴⁵ BAUER, Alpenländische Diaspora (2014), 65.

⁴⁶ BAUER, Alpenländische Diaspora (2014), 65.

8 Häuser für den „obdachlosen Gott“ – vier Bausteine zu einer Theologie des Sakralbaus in der säkularen Gesellschaft

Diese Studie geht der Frage nach den religiösen Bedeutungen von Sakralbauten in der gegenwärtigen (säkularen) Gesellschaft nach. Dazu wurde zunächst die religionsimmanent-theologische Sichtweise auf die Bauten dargelegt. Daraufhin wurde die Frage empirisch angegangen, indem untersucht wurde, was Menschen gegenwärtig in Bezug auf diese Bauten denken, wahrnehmen und erfahren. Die daraus gewonnenen Ergebnisse rufen nach einer Deutung – schließlich sind Kirche und Theologie auch theologisch mit den Folgen konfrontiert, dass ihre Bauten sich inmitten einer säkularen und religiös pluralen Gesellschaft befinden, zu der es vielfältige Berührungspunkte gibt. Auf dieser Grundlage wird nun noch einmal gefragt: Welche religiösen Bedeutungen haben Sakralbauten prospektivisch? Das heißt: Welche Möglichkeiten für ein religiöses Selbstverständnis von Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft ergeben sich religionsphilosophisch-theologisch?

Für die gegenwärtige religiöse Situation prägte Eugen Biser (1918–2014) das Bild vom „obdachlosen Gott“¹. ‚Gott‘ ist in einer säkularen Gesellschaft – so könnte man dieses Bild weiter entfalten – aus den sozialen Strukturen und der Kultur herausgefallen und an den Rand gedrängt worden. Nicht als fester Wohnsitz, sondern nur punktuell (z. B. aufgrund einstiger Privilegien) sind die Sozialstruktur, Kultur und Öffentlichkeit sein legitimer Aufenthaltsort. So lebt Gott ortlos als ‚machtloser Bettler‘ – angewiesen darauf, dass ihn jemand beherbergt. Diese Heimatlosigkeit zeigt umgekehrt, wo ein Verbleib und eine Verwurzelung Gottes (noch) möglich sind: Abgesehen von der Privatsphäre des Einzelnen können dabei im Bereich des öffentlichen Raums in erster Linie sakrale Bauten ausgemacht werden, die ihm einen regelmäßigen Unterschlupf bieten und deshalb im Vergleich zu anderen religiösen Vermittlungs- und Bezugsformen eine bedeutsame Sonderrolle einnehmen.

¹ BISER, Der obdachlose Gott (2005).

Wenngleich Eugen Biser die Bildrede vom ‚obdachlosen Gott‘ als Ausdruck für die Gottvergessenheit der säkularen Welt konzipiert, trifft er damit zugleich die ursprüngliche Bestimmung des christlichen Gottes, wie er sich zuerst im Evangelium offenbart: Im Weihnachtsevangelium wird berichtet, dass die Eltern Jesu für die Geburt ihres Sohnes „keinen Platz in der Herberge fanden“ (Lk 2,6). Die erste ‚Behausung‘ des christlichen Gottes war demnach kein massiver Bau, sondern die Krippe im Stall. Auch im weiteren Verlauf des Lebens Jesu Christi schildert das Neue Testament – vom Jerusalemer Tempel abgesehen – keine Bauten, die sein Eigentum und für ihn oder seine Verkündigung von größerer Relevanz gewesen wären.² In dieser auffälligen Übereinstimmung zeigt sich, dass es zwischen Säkularität und christlicher Gottesvorstellung nicht nur eine Opposition, sondern auch überraschende Berührungspunkte gibt. In diesem Sinne deutete der italienische Postmoderne-Philosoph Gianni Vattimo (*1936) die Säkularität insgesamt als Wirkung des kenotischen Elements (nach Phil 2,8) im christlichen Inkarnationsgedanken.³ Schließlich fanden Säkularisierungsprozesse fast immer in christlich geprägten Gesellschaften ihren Ausgangspunkt.

Sakralbauten lassen sich so als „Häuser für den obdachlosen Gott“ verstehen. Dieses Bildwort bietet somit einen christlich begründeten Perspektivenwechsel an, denn damit lassen sich sowohl theologische Annahmen von der Sakralität der Bauten einbeziehen als auch die Bedeutsamkeit für die weitere (säkulare) Gesellschaft. Auf einer grundsätzlichen Ebene wird mit der Rede von den „Häusern für den obdachlosen Gott“ einerseits kritisch ins Gedächtnis gerufen, dass der christliche Gott in seiner freiwilligen Obdachlosigkeit niemals eines festen Wohnsitzes in Form prächtiger Bauten bedarf. Andererseits wird auch daran erinnert, dass Gott darauf angewiesen ist, dass ihm Raum und Obdach gewährt werden. Das gilt freilich für die Werke der Nächstenliebe und Diakonie; gerade aber auch

² Abgesehen vom Jerusalemer Tempel, der eine kaum zu überschätzende Rolle im NT spielt (vgl. Mk 13,1f.; Mt 21,12–17; Joh 2,13–22), werden ‚Bauten‘ in den Evangelien eher als Schauplätze von Ereignissen angeführt (z. B. Synagogen, vgl. Lk 4,16; oder Häuser, vgl. Mk 1,29). Auf die Bau-Intention des Petrus bei der Verklärung Jesu („Wir wollen drei Hütten bauen“ [Mk 9,5]) geht Jesus nicht einmal ein.

³ Vgl. VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (1996/1997).

im Hinblick auf sakrale Bauten stellt sich Christen die Aufgabe, Gott einen Raum zu gewähren und als Angebot für alle offenzuhalten.

Es ist also durchaus möglich und geboten, Säkularität und Theologie aufeinander zu beziehen und zu fragen, ob sich im ‚Säkularen‘ besondere Ausprägungen des Religiösen finden lassen oder neu zu etablieren sind. Als eine Möglichkeit dafür soll eine ‚säkulare‘ Theologie des Sakralbaus anhand von vier ‚Bausteinen‘ als systematisch-theologische Modellrede erprobt werden.⁴ Dabei sind zwei Fragestellungen leitend: (1) Finden sich im traditionellen theologischen Verständnis des Sakralbaus Elemente, die gerade im säkularen Kontext ihre eigentliche Bedeutung neu entfalten können? (2) Haben Sakralbauten daher Qualitäten, die sie zu einer herausragenden Vermittlungsform von Religion in einer säkularen Gesellschaft werden lassen? Es handelt sich hierbei um eine bestimmte theologische Grundperspektive bzw. um eine Denkrichtung, die einzuschlagen ist, um sakrale Bauten wahrzunehmen und in den Übereinstimmungen zwischen dem christlichen Gottesbild und der säkularen Situation zugleich die Übereinstimmungen zwischen säkularen und traditionell christlichen Deutungen sakraler Bauten aufzuzeigen.

Ausgangspunkt eines jeden Bausteins soll daher die säkulare Situation sein, die sich in einem ‚Weniger-Werden‘ von Religion – im quantitativen und qualitativen Sinn – sowie insbesondere in einer Distanzerfahrung zu Religion niederschlägt. Das beinhaltet die beschriebene Konsequenz, dass Religion sowohl auf Ebene der Sozialstruktur und Kultur als auch auf Ebene der Einzelperson nicht mehr derart unmittelbar zugänglich, einsehbar und erfahrbar ist, wie dies in früheren Zeiten zutraf oder gegenwärtig in anderen Teilen der Welt der Fall ist. Das Verhältnis vieler Menschen zur Religion ist folglich – so wurde aus den Ausführungen der Religionssoziologen deutlich – durch Abstand, Entfremdung und Desinteresse an Religion gekennzeichnet. Dabei ist eine in der Immanenz verbleibenden

⁴ Modelle und Hinweise zu Sakralbauten im Kontext der säkularen Gesellschaft wurden bereits oben (Kap. 4) angeführt. Dabei wurde einerseits ein Mangel an Bezug zur Säkularität konstatiert, andererseits eine meist nur sehr geringe Bezugnahme auf die Sakralität. Es wäre durchaus möglich, jede einzelne Ansatzrichtung im Hinblick auf die säkulare Gesellschaft (sowie Sakralität) weiterzuentfalten. Im Folgenden ist dies z. T. im ersten Baustein der Fall; auf weitere Ansatzdimensionen wird verwiesen.

Selbst- und Weltinterpretationen vorherrschend. Als *erster Schritt* wird für jeden Baustein exemplarisch ein Moment und Bezugspunkt aus der beschriebenen säkularen Situation (d. h. aus den empirischen und religionssoziologischen Befunden) herausgestellt. In Bezug darauf wird in einem *zweiten Schritt* versucht, ausgehend von der Sakralität des christlichen Sakralbaus einen Anknüpfungspunkt zu finden. Der *dritte Schritt* besteht darin, diesen Anknüpfungspunkt zur Theologie bzw. Sakralität des Sakralbaus im Kontext einer säkularen Gesellschaft weiter zu entfalten.

Dadurch soll gezeigt werden, dass Sakralbauten in der säkularen Gegenwart ‚Häuser für den obdachlosen Gott‘ darstellen, wenngleich die Bausteine dazu unter den Bedingungen der Säkularität anders geartet sind und anders zusammengefügt werden müssen als noch in ‚religiöseren‘ Zeiten. Die Auswahl und Kombination der vier Bausteine folgt dabei dem Prinzip, dass die grundlegenden Momente der säkularen Situation einen Ausgangspunkt für eine theologische (Um-)Deutung bilden. Daraus ergibt sich folgende Architektur: Der ‚säkulare‘ Mensch wird mit der in der Öffentlichkeit prominent platzierten Materialität der Sakralbauten unübersehbar konkret konfrontiert und muss ihnen eine Deutung nach der Art eines Symbols geben, die individuell variieren kann, theistisch oder atheistisch, im Sinne einer Glaubensgemeinschaft oder privat-religiös (*Baustein 1*). Wenn der Sakralbau wenigstens als eine ‚Spur‘ des nun nicht mehr als präsent angenommenen Gottes interpretiert wird, eröffnet sich damit eine Spannung von Distanz und Nähe (*Baustein 2*). Die Grundlosigkeit des Baus in einem religionslosen Kontext kann ihre positive Entsprechung in der Gratuität des Heilshandelns des christlichen Gottes finden, das u. a. in der verschwenderischen Opulenz der Sakralbauten (re-)präsentiert wird (*Baustein 3*). Werden die Kirchen unter säkularen Vorzeichen als Erinnerungsstätten für einen nicht mehr anwesenden Heiligen und somit als ‚Gräber des toten Gottes‘ betrachtet, so markiert dieses Bild in einer Assoziation mit dem ‚leeren Grab‘ des Karsamstags theologisch den Wendepunkt zur Auferstehung – unter der Bedingung, dass der (Grab-)Bau für eine solche Deutung offen gehalten wird und bleibt (*Baustein 4*). Der Bezug auf den Sakralbau ermöglicht es so, die negativen Momente des Rückgangs von Religiosität in der säkularen Welt zum Ansatzpunkt einer Wende hin zu einer für die Religion(en) positiven Zukunft zu machen.

8.1 Baustein 1: Symbol

8.1.1 Ein Moment der säkularen Situation

Die empirischen Befunde machen deutlich, dass die Mehrheit der Bevölkerung Sakralbauten einen hohen Stellenwert beimisst, wenngleich die einzelnen Bedeutungszuschreibungen keineswegs primär religiöser Art sind. Dass Sakralbauten allerdings als religiöse Bauwerke identifiziert werden, kann insgesamt vorausgesetzt werden.⁵ Gleichwohl ist es Kennzeichen der säkularen Gesellschaft, dass viele Menschen diesem religiösen Moment keine herausragende Bedeutung zugestehen – es sei denn in neutraler Distanz dazu, wie etwa in einer ausschließlich historischen Perspektive. Für einen ‚säkularen‘ Menschen erweist sich ein Sakralbau insofern weder als Ort der Anwesenheit Gottes noch als Ort, dessen religiöse Qualitäten eine irgendwie geartete Auswirkung auf das eigene Leben hätten. Allerdings findet diese säkulare Distanznahme zu Religion weniger Ausdruck in der Zuschreibung von völliger Bedeutungslosigkeit als vielmehr in einer Vielzahl an Bedeutungszuschreibungen. So machen die empirischen Befunde auf die Vielfalt und Pluriformität der Zuschreibungen aufmerksam – scheinbar ohne klar erkennbare Mitte und Hauptbedeutung – sowie auf die Möglichkeit, mehrere (religiöse und nichtreligiöse) Bedeutungen gleichzeitig bzw. nebeneinander zuzuerkennen.

8.1.2 Eine christliche Entsprechung

Die Hauptursache für die große Vielfalt an Bedeutungszuschreibungen liegt in der Materialität und Öffentlichkeit der Bauten. Für die Erbauer bzw. Betreiber sakraler Bauten stellte sich die Aufgabe, mittels Steinen, Brettern und Mörtel den Unbegreiflich-Ewigen, Unsagbaren in seiner geschichtlich überlieferten Selbstoffenbarung in Jesus Christus als gegenwärtig zu bezeugen. Ein geeigneter Ausdruck hierfür ist das Symbol. Im Unterschied zu jenen immer wieder im Laufe dieser Studie einbezogenen Symbol- und Zeichenbegriffen⁶ wird an dieser Stelle auf die Struktur des Symbolbegriffs des Pseudo-Diony-

⁵ Siehe hierzu auch die in Kap. 6.7.4 angeführten Modelle.

⁶ Siehe hierzu etwa Kap. 4.2.

sius Areopagita⁷ (6. Jh.) zurückgegriffen, der in der Geschichte des Sakralbaus alles andere als eine Nebenrolle gespielt hat.⁸ Das Werk des Dionysius ist weniger durch systematische Definitionen gekennzeichnet, weshalb mit ‚Symbol‘ (griech. σύμβολον) ganz unterschiedliche Aspekte bezeichnet werden und das Symbol insbesondere im Zusammenhang mit der Auslegung der Schrift und in der Liturgie bedeutsam ist.⁹ Wichtig für den Kontext dieses ‚Bausteins‘ ist der Zusammenhang der symbolischen Rede mit der Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis- und Gottesrede sowie die Position symbolischer Rede zwischen kataphatischer und apophatischer Theologie:

– *Kataphatische (affirmative, positive) Theologie* setzt bei der Zuschreibung bestimmter Eigenschaften für Gott an. Gott als der Ursprung allen Seins kann aus der Schöpfung und aus der Offen-

⁷ Zur ‚Person‘ bzw. ‚Autorschaft‘ des Dionysius siehe SUCHLA, Dionysius Areopagita (2008), 15–25.

⁸ Sakralbauten als Symbole im Sinn von Dionysius zu betrachten, steht in einer langen Tradition: Beispielsweise wurde der Bau der gotischen Kathedralen als von den Schriften des Dionysius inspiriert angesehen. Vgl. dazu u. a. MARKSCHIES, Gibt es eine Theologie der gotischen Kathedrale (1995). – Wirkungsgeschichtlich einflussreich war dieser Symbolbegriff ferner für Bildtheorien des Mittelalters und die Bilderverehrung (z. B. bei Johannes von Damaskus oder im Zweiten Konzil von Nizäa 787). Vgl. SUCHLA, Dionysius Areopagita (2008), 141–156. – Eine mystische Dimension (bzw. Negation und Sprachlosigkeit) beschäftigte hinsichtlich einer architektonischen Umsetzung auch Architekten sakraler Bauten wie z. B. Rudolf Schwarz: SCHWARZ, Liturgie und Kirchenbau (1956/2011), 73.

⁹ Während bereits oben von Zeichen und Symbolen die Rede war (Kap. 4.2), wird hier kein alltagssprachlicher oder auf gesellschaftlichen Konventionen beruhender Symbolbegriff angeführt. Die systematisch nicht einheitlich gebrauchte Verwendung des Symbolbegriffs bei Dionysius wurde vor dem Hintergrund des Neuplatonismus entwickelt und erscheint im Zusammenhang mehrerer zentralen Fragestellungen des Werkes (Ontologie, Gnoseologie, Dialektik der Möglichkeit einer philosophischen Rede von Gott). – Die Schrift ‚Symbolische Theologie‘ (*theologia symbolica*) ist zwar verloren gegangen, allerdings gut aus den anderen Schriften rekonstruierbar. Vgl. hierzu STEIN, Wege der Gotteserkenntnis (1941/1979). – Der Kontext der Rede von Symbolen umfasst insbesondere die Bibelauslegung und die (biblische) ‚Bildsprache‘ sowie den liturgischen Bereich (z. B. Ölweihe), die Sakramente (griech. *hieron symbolon*), die Glaubenspraxis und die ‚Hierarchie‘ als Teil der ganzen Seins- und Erkenntnisordnung. Vgl. NIENTIED, Reden ohne Wissen (2010), 64–85; DREWS, Methexis (2011), 239–242.

barung erfasst werden. Alle auf dieser Basis gemachten Aussagen erweisen sich zwar als zutreffend, gleichwohl kann das Wesen Gottes damit nie endgültig erfasst werden.¹⁰

- *Apophatische (negative) Theologie* setzt demgegenüber bei der Annahme an, dass von Gott nichts ausgesagt werden und der Mensch nichts von Gott begreifen kann. Apophatische Redemodi bezeichnen eine Sprachform des Glaubens, welche die positiv gemachten Aussagen zunächst in Frage stellen und damit am konsequentesten die Transzendenz, Unfassbarkeit und Absolutheit Gottes thematisieren.¹¹

Diese beiden Wege sind von Dionysius nicht als Alternativen gedacht, sondern als Wege, die immer wieder ineinander übergehen und sich gegenseitig ergänzen. Apophatische Rede setzt die kataphatischen Aussagen voraus, an denen sie sich verneinend abarbeitet und sie damit übersteigt. Auf dem Gipfel der Gotteserkenntnis fallen beide Wege zusammen, so dass der mystischen Theologie in einem völligen Verstummen ob der Vereinigung mit dem Unaussprechlichen Raum gegeben wird.¹² Zwischen diesen beiden Redeweisen steht vermittelnd die *symbolische Theologie*, die nach Dionysius beiden überlegen ist. Das Symbol hat in seiner Sinnlichkeit einen Rückbezug auf positive Aussagen, wodurch es existiert; zugleich aber verweist es auf die Unerkennbarkeit Gottes. Die Materialität eines Sakralbaus, d. h. das Aussehen, die Gestaltung und ‚Zeichenhaftigkeit‘, verdankt sich einem bestimmten Denken von Gott (*kataphatische Dimension*) und stammt aus der Offenbarung (d. h. biblischen Tradition). So verweist ein sakraler Bau in seiner ansprechenden Schönheit, seiner Atmosphäre aus Licht und Farbgebung als Symbol auf ein Intelligibles, welches Schönheit, Licht und Farben hervorbringt.¹³ Zugleich schützen Symbole durch die verhüllende Weise auch die Wahrheit vor Missverständnissen und geben sie nur den Eingeweihten preis (*apophatische Dimension*).¹⁴ Dionysius führt hierzu die Konzeption

¹⁰ Vgl. SUCHLA, Dionysius Areopagita (2008), 114f.

¹¹ Vgl. SUCHLA, Dionysius Areopagita (2008), 115; HALBMAYR, Renaissance der negativen Theologie (2003), 69.

¹² Vgl. STEIN, Wege der Gotteserkenntnis (1941/1979), 25.

¹³ Vgl. DREWS, Methexis (2011), 68.

¹⁴ Vgl. NIENTIED, Reden ohne Wissen (2010), 77.

der *hieroplastia* an.¹⁵ Dabei handelt es sich um materiell gebildete Symbole, die für das transzendente Heilige stehen. So geht er der Frage nach, wie sich das Nicht-Darstellbare darstellen lässt, vor allem aber, wie die heiligen Gebilde der Offenbarung, wie etwa die biblischen Tiergestalten, als Bilder für den Unaussprechlichen dienen können.¹⁶ Dionysius betont, dass die dem Göttlichen unähnlichen Dinge dem unsichtbaren Heiligen sogar angemessener seien und gerade die scheinbar unpassenden Vergleiche den Geist besser emporzuheben vermöchten als positive Aussagen. Das eigentlich Gemeinte bleibe so stets abwesend und verborgen. Dies sei erforderlich, da die Sinnfülle nie in der gewöhnlichen Sprache artikuliert werden könne, sondern nur im Mangel und Unvermögen. Symbole verkörpern bei Dionysius daher auch „Rätselbilder“¹⁷, die die göttlichen Geheimnisse mit ihrer sinnlichen Gestalt wie unter einem Schleier verbergen. So zeigt sich eine paradoxe Struktur, wobei das Materiell-Sinnliche eines Symbols auch als ein „Schutzschild“¹⁸ für das Unaussprechliche dient, da das Heilige nicht jeder beliebigen Person mitgeteilt werden darf. Der Mensch begehre zwar – so Dionysius – die ‚Fülle‘ oder das ‚Heilige‘ zu sehen, woran das Symbol Anteil habe. Das sei aber nicht in ungeschützter Reinheit, sondern nur aus sicherer Distanz möglich.¹⁹ Letztlich dreht sich der ganze Ansatz von Dionysius um Aussagen über den Menschen: Symbole sind Zugeständnisse und Mittel an die sinnliche Wahrnehmung der Menschen, die auf diese angewie-

¹⁵ Zum Konzept der *hieroplastia* (griech. ἱεροπλαστικά) vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia* II, 3 (PTS 67: 13); siehe auch DIONYSIUS AREOPAGITA, IX. Brief an den Bischof Titus, I (ESGA 17: 269f.): „Deshalb können wir oft den Worten über die hl. Geheimnisse kaum Glauben schenken, denn wir schauen sie nur durch die sinnfälligen Symbole, die damit zusammenhängen. Man muß sie aber auch entblößt, wie sie in sich selbst sind, nackt und rein sehen. So nämlich könnten wir den Quell des Lebens schauend verehren, der sich in sich selbst ergießt [...]. Wir hielten es also für gut, für uns selbst und für andere, soweit wie möglich, die Gestaltungen aller Art auseinanderzusetzen, die die heilige Sinnbildformung (συμβολικὴ ἱεροπλαστικά) im Hinblick auf Gott bietet.“ – In Bezug auf den orthodoxen Kirchenbau vgl. u. a. BOGDANOVIC, *The Framing of the Sacred* (2017), 297.

¹⁶ Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia* II, 3 (PTS 67: 13).

¹⁷ DIONYSIUS AREOPAGITA, IX. Brief an den Bischof Titus, I (ESGA 17: 269).

¹⁸ DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (1987/1989), 43.

¹⁹ Vgl. DREWS, *Methexis* (2011), 114.

sen sind, um das Göttliche zu erfassen bzw. gerade nicht ganz zu begreifen.²⁰ Wichtig ist dabei, dass Symbole nach Dionysius nicht nur eine Wissensvermittlung bieten und Gott beschreiben, sondern auch die Leidenschaften des Menschen bewegen.²¹ Theoretisches Erkennen und emotional-affektives Erleben schließen sich daher nicht aus, sondern sind miteinander verknüpft, wenngleich beide im letzten Sinn übersteigert werden.

Wenn dieser Symbolbegriff, der bei Dionysius in der Liturgie und in der Schriftauslegung angesiedelt ist, hier auf Sakralbauten angewandt wird, ist Materialität damit in einem sehr viel intensiveren Maße gegeben und damit der Abstand zwischen dem Symbolisierten und Intendierten nochmals vergrößert. Dabei ist wiederum das Konzept der plastisch-poetischen Gestaltungen des Heiligen anzuführen (*hieroplastia*). Mit dem Element der Plastizität zielt diese Vorstellung auf Materialität und damit auch in Richtung Sakralbau. Für Dionysius ist die Liturgie insgesamt ‚symbolisch‘, dadurch dass das menschliche Erkenntnisvermögen zum Göttlichen aufsteigen soll, d. h. eine anagogische Funktion besitzt.²² In diesem anagogischen Charakter zeigt sich auch eine Strukturanalogie zum Begriff der *Sakralität*, der bei Dionysius im Griechischen keine Entsprechung kennt. Symbole sollen zum Heiligen hin(auf)führen – das Heilige wiederum strahlt auf die niedrigeren Stufen aus.²³ Die konkrete Materialität wird dadurch einerseits aufgewertet, insofern sie anagogisch zum Heiligen hinführt, andererseits aber relativiert bzw. sogar gegenstandslos, insofern die sinnlichen Aspekte bei einem Aufstieg ab einem gewissen Punkt ihre Bedeutung verlieren.²⁴

²⁰ Vgl. NIENTIED, *Reden ohne Wissen* (2010), 78.

²¹ Vgl. NIENTIED, *Reden ohne Wissen* (2010), 78; vgl. auch DIONYSIUS AREOPAGITA, *Von den göttlichen Namen I*, 4 (ESGA 17: 88f.): „Dabei verhüllt aber jetzt, unserm Fassungsvermögen entsprechend, die göttliche Menschenfreundlichkeit in gewissen heiligen Schleiern der Worte und hierarchischen Mitteilungen, in sinnlichen Zeichen geistiger Dinge, in wirklichen Wesen die Überwesentlichen“.

²² Vgl. DREWS, *Methexis* (2011), 68.

²³ Heiligkeit ist bei Dionysius eine allein Gott zukommende Qualität: Er ist „der Heilige der Heiligen, der König der Könige, der Herr der Herren, der Gott der Götter“ (DIONYSIUS AREOPAGITA, *Von den göttlichen Namen*, XII [ESGA 17: 153]).

²⁴ Vgl. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis* (1941/1979), 54.

8.1.3 Sakralbauten als Symbole in der säkularen Gesellschaft

Versteht man Sakralbauten in Anschluss an Dionysius als Symbole, so ergeben sich zunächst drei mögliche Konstellationen, mit denen sich das Verhältnis zwischen Mensch und Sakralbau beschreiben lässt: In einer *ersten* Möglichkeit sind Sakralbauten insbesondere für religiöse Menschen (mit Dionysius gesprochen für „Liebhaber der Heiligkeit“²⁵) bestimmt und ermöglichen einen Aufstieg zu Gott, d. h. sie erlauben es, die sinnlich-wahrnehmbare Materialität zu überschreiten und so zur mystischen Begegnung mit dem unbegreiflichen Gott emporzusteigen.²⁶ Daneben kann diese anagogische Funktion des Aufstiegs als *zweite* Möglichkeit auch von Personen ‚vollzogen‘ werden, die diese kataphatisch-dogmatische Verankerung nicht in einem christlich-dogmatischen Sinne befürworten.²⁷ Der Symbolbegriff des Dionysius beinhaltet, dass der Sakralbau bei seiner Errichtung mit einer bestimmten Sinnggebung ausgestattet wurde. Das bedeutet nicht, dass es nur einen Rückbezug bzw. bei einem Symbol nur eine Art der Auslegung, d. h. nur eine symbolische Konkretisierung, geben könnte, sondern dass dieser symbolische Zusammenhang zwischen symbolischer Instanz und dem durch sie angezeigten Intelligiblen ein prinzipiell offener Transzendenzbezug ist. Dank der Konkretheit und Materialität (wie auch der Dimension Öffentlichkeit) des Baus kann die ‚Sprungbrett-Dimension‘ auch nach der je individuellen Façon ‚gebraucht‘ werden. Gleichzeitig besitzt dieser Symbolbegriff aber eine Offenheit für das ganz Andere. In ihrer auf Transzendenz hin offenen Materialität erfordern die im Sinne des Dionysius als Symbole verstandenen Sakralbauten eine deutende Formgebung, in die der moderne Mensch sich mit seinem je individuellen (religiösen) Sinnhorizont einschreiben kann. Während der dogmatische Gehalt Deutungen definierend festlegt, eröffnet die materiale Gestalt der Bauten die Möglichkeit einer Deutungsvielfalt. Dies mag – verstärkt mit den sinnlich-affektiven Aspekten, die mit dem Symbolbegriff einhergehen, – dem Menschen

²⁵ DIONYSIUS AREOPAGITA, IX. Brief an den Bischof Titus, I (ESGA 17: 271).

²⁶ Vgl. STEIN, Wege der Gotteserkenntnis (1941/1979), 67f.

²⁷ Vgl. STEIN, Wege der Gotteserkenntnis (1941/1979), 64f.; zu einer aktuellen Entsprechung dieser Möglichkeit finden sich Hinweise bei GERHARDS, Wo Gott und Welt (2011), 11; SOEFFNER, Baldachin (2000), 133.

in der säkularen Gesellschaft entgegenkommen und könnte gerade ein Anknüpfungspunkt für diejenigen sein, die sich nicht mehr an das Bekenntnis einer bestimmten religiösen Institution oder an Aspekte davon binden wollen. Eine *dritte* Möglichkeit besteht darin, die symbolische Qualität sakraler Bauten gar nicht erst anzunehmen. Dionysius spricht davon, dass viele Menschen an der ‚Hülle‘ des Symbols stehenzubleiben scheinen.²⁸ Vermutlich würde er mehrere Auffassungen der empirischen Befunde – wie rein architektonisch-bauwerkliche oder rein raumbildliche Bedeutungen – als ein derartiges Verharren vor der Hülle deuten.²⁹

An dieser Stelle soll eine grundlegende *vierte* Möglichkeit aufgezeigt werden, wobei der Symbolbegriff des Dionysius erweitert werden muss. Entscheidend bleibt dabei die Anlage des Symbolbegriffs zwischen apophatischer und kataphatischer Theologie. Die apophatische Redeweise weist darauf hin, dass Gott stets größer ist als die Vorstellung über ihn und dass das Göttliche prinzipiell unerkennbar bleibt. Dadurch verweigert sie sich vorschnellen Antworten und Zuschreibungen und bietet so einen kommunikativen Vorteil in der säkularen Gesellschaft.³⁰ An dieser Stelle ist ein Rückgriff auf die Dionysius-Interpretation durch Jacques Derrida (1930–2004) – also einen, zumindest nach traditionellem Verständnis, religionslos-säkularen Denker, der von der ‚Abwesenheit‘ Gottes ausgeht – gewinnbringend.³¹ Bevor dieser Gedanke im Zusammenhang mit Sakralbauten entfaltet werden kann, müssen noch einige Erläuterungen vorangestellt werden: Derrida bezieht sich zur Bestimmung seines eigenen Standpunkts immer wieder auf die negative Theologie und Dionysius Areopagita. Wie bei Dionysius ist die Auffassung von Derrida dadurch gekennzeichnet, jede falsche Sicherheit im Hinblick auf die Affirmation auszuschließen. Allerdings ist Derridas dekonstruktivistische Negativität darauf ausgelegt, eine Metaphysik der

²⁸ Vgl. STEIN, Wege der Gotteserkenntnis (1941/1979), 63f.

²⁹ Vgl. STEIN, Wege der Gotteserkenntnis (1941/1979), 65. Edith Stein spricht dabei auch davon, dass Menschen aus „Trägheit und Stumpfheit des Geistes oder Leichtfertigkeit“ (ebd.) nicht zu Gotteserkenntnis gelangen.

³⁰ Vgl. HALBMAYR, Zur Renaissance der negativen Theologie (2003), 70.

³¹ Dieser Frage geht Jacques Derrida in einem Vortrag 1987 in Jerusalem nach. Der Vortragsort zeigt bereits den Rückbezug der negativen Gottesrede auf den Ursprungsort der großen religiösen Traditionen des abendländischen Monotheismus.

Präsenz zu überwinden. Negative Theologie – so Derrida – ist bei Dionysius stets mit einem Gebet verbunden³² und zwar nicht als Nebensächlichkei, sondern als ein „wesentliches Moment“³³. Damit wird ausgedrückt, dass die Verneinungen der apophatischen Theologie nicht leere und mechanisch gesprochene Verneinungen sind, sondern ein dialogisches Sich-Wenden an eine Andersheit.³⁴ Dies deutet Derrida sprachphilosophisch: Das Sprechen (bzw. Verneinen) in der negativen Theologie setzt stets die Sprache als solche voraus: „Die Sprache hat begonnen ohne uns, in uns vor uns. [sic] Das ist dies, was die Theologie Gott nennt“³⁵. Dieser Schritt ist für Derrida besonders wichtig, denn die Sprache wird damit zum Ort einer eigenartigen Gegebenheit, er nennt das: „Eine Spur hat Statt gefunden“³⁶. Zumal diese ‚Spur‘ aus der Vergangenheit gegeben ist,³⁷ setzt sie keine unmittelbare Präsenz einer ‚Stimme‘ mehr voraus. Deshalb sieht Derrida diese Spur mehr noch als in der gesprochenen Sprache in der Schrift gegeben, in welche die Spur ‚eingeschrieben‘ ist.³⁸ Derrida will damit (in Anschluss an Heidegger) eine Metaphysik der Präsenz überwinden.³⁹ Er interpretiert das eröffnende Gebet (in seiner schriftlichen Fassung) als ‚Code‘ einer niedergeschriebenen Negativität.⁴⁰

Derrida entfaltet diese Gedanken im Zusammenhang der negativen *Gottesrede* (d. h. des gesprochenen Wortes und der Schrift bzw. des gesprochenen Gebets). Überträgt man diese Interpretation auf Sakralbauten und deren Symbolhaftigkeit, lassen sich drei Kon-

³² Vgl. DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (1987/1989), 12f.62f.75f.

³³ DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (1987/1989), 75. Negative *Gottesrede* – so Derrida – spreche, um nichts zu sagen, „allein um zu sprechen“ (ebd., 13). Das sei allerdings etwas anderes, als nicht zu sprechen oder zu niemandem zu sprechen, da Wirkungen aus dem Nichts gegeben seien. Derrida versteht diesen Charakter der negativen *Gottesrede* als eine Art Gottesbeweis. Allerdings nicht als Beweis der Existenz Gottes, sondern als Beweis Gottes „durch Wirkungen ohne Ursache“ (ebd., 15).

³⁴ Vgl. DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (1987/1989), 75.

³⁵ DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (1987/1989), 55.

³⁶ DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (1987/1989), 55.

³⁷ Vgl. DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (1987/1989), 55; diese Spur bezeichnet er als ‚Asche‘.

³⁸ Vgl. DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (1987/1989), 55.

³⁹ Vgl. DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (1987/1989), 39–48.109.

⁴⁰ Vgl. DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (1987/1989), 109.

sequenzen ableiten. Dieser Schritt ist nicht nur folgerichtig, sondern höchst legitim, denn Dionysius selbst versteht seine symbolische Theologie in erster Linie im Zusammenhang mit der Schrift (bzw. der darin beschriebenen hieroplastischen, also materiell gebildeten Symbole für das transzendente Heilige), und Derridas Weg vom Wort zur Schrift findet seine stringente Fortführung im Bau, weil dort die Präsenz einer Stimme in noch geringerem Maße gegeben ist als in der Schrift.

Erstens: Die Distanz bzw. Abwesenheit oder Nicht-Mehr-Anwesenheit Gottes in der säkularen Gesellschaft könnte mit Hilfe der negativen Theologie in Anschluss an Dionysius und Derrida säkulartheologisch als Wirkung seiner nur im Modus der Negation fassbaren absoluten Transzendenz interpretiert werden. *Zweitens:* Inmitten der Immanenz einer säkularen Gesellschaft stellen Sakralbauten sich als jene Orte heraus, an denen die Spuren Gottes präsent sind – allerdings weder auf Ebene einer positiven Präsenz Gottes – wie dies der Symbolbegriff des Dionysius intendiert –, noch allein im Sinne eines ‚Überbleibels‘. Stattdessen können mit Dionysius und Derrida Sakralbauten als Orte einer negativen Präsenz aufgefasst werden, die im Modus der ‚Spur‘ auch dann gegeben ist, wenn deren Ursache nicht mehr angenommen wird, also in der Situation nach dem von Nietzsche konstatierten ‚Tod Gottes‘. Sakralbauten sind insofern steingewordene Gebete an eine Andersheit und Spuren der Transzendenz, wobei offenbleiben muss, ob es diese nur als Spur präsen- te Transzendenz tatsächlich nicht (mehr) gibt oder ob sie nur nicht mehr wahrgenommen wird. *Drittens:* Wiederholt wurde in dieser Studie auf die öffentliche Präsenz und Materialität von Sakralbauten hingewiesen. Diese massive materielle, öffentliche Präsenz ist auch der Grund dafür, dass dem ‚säkularen‘ Menschen das am weitesten von der Geistigkeit Gottes entfernte Symbol am präsentesten ist, weil es auch dann für ihn unübersehbar ist, wenn er weder das Wort Gottes hört noch die Schrift liest oder an gottesdienstlichen Handlungen teilnimmt. Der Bau repräsentiert und schafft eine Negativität, Differenz und Andersheit zum geistig-transzendenten Gehalt in noch höherem Maße als dies Sprache und Schrift tun. Der ‚säkulare‘ Mensch kann in den Sakralbauten also zunächst seine Erfahrung des Entzugs des Heiligen wiederfinden, wobei er damit zugleich die Materie des Baus symbolisch transzendiert. Hierdurch tritt er in die Offenheit eines Deutungsprozesses ein, in dem sich

entscheiden muss, ob er den Bau als Symbol für die Gegenwart oder Abwesenheit Gottes sieht und welche individuelle Ausformung er der einen oder anderen Möglichkeit gibt. Damit erweisen sich Sakralbauten als herausragende religiöse Vermittlungsformen in der säkularen Gesellschaft.

8.2 Baustein 2: Distanz – Nähe

8.2.1 Ein Moment der säkularen Situation

Es gehört zu den paradoxen Kennzeichen der säkularen Gesellschaft im Zusammenhang mit Sakralbauten, dass Menschen auf der einen Seite in unmittelbarer Nähe zu diesen Bauten leben, ihnen tagtäglich begegnen und von ihnen umgeben sind. Auf der anderen Seite aber stehen viele dieser Menschen in einer bewussten oder unbewussten Distanz zu den Inhalten, die diesen Bauten von der Religion zugeschrieben werden. Empirisch findet diese Auffassung etwa darin Niederschlag, dass implizit religiöse Dimensionen weitaus höhere Zustimmungswerte erzielen als explizit religiöse. Noch einmal deutlicher wird dieser Befund im Hinblick auf die hohen – überwiegend touristisch motivierten – Besucherzahlen von Sakralbauten.⁴¹ Eigentlich befinden Menschen sich in den Herzkammern des christlichen Glaubens und ein intensiverer Kontakt zu Religion scheint kaum möglich. Trotz dieser unmittelbaren Nähe behält aber vielfach ein Distanzmoment die Oberhand. Das zeigt sich beispielsweise, wenn sakrale Bauten zwar als historisch-museale Bauwerke geschätzt werden, diese aber mit dem eigenen Leben nur sehr wenig zu tun haben und so letztlich fremd bleiben. Das verdeutlichen hohe Zustimmungswerte zu Aussagen wie „Kirchen wirken auf mich wie Zeugnisse aus einer anderen Zeit“⁴² oder einige Diskussionsbeiträge in den Fallstudien, die ebenso beim Abriss eines profanen, kulturell relevanten Gebäudes angeführt werden könnten.

⁴¹ Vgl. hierzu Kap. 5.3.1.

⁴² Siehe ALLENSBACH (2009), Tab. 6a.

8.2.2 Eine christliche Entsprechung

Sakralbauten sind stets der materielle und räumliche Versuch, sowohl eine Distanz und Alterität des transzendenten Gottes als auch zugleich eine Nähe zu diesem Gott zu veranschaulichen. Dieses Spannungsfeld zwischen *Nähe* und *Distanz* ist bereits im biblischen Sprachgebrauch des ‚Heiligen‘ angelegt. Im Alten Testament findet sich die Vorstellung, dass der heilige Gott einerseits überall gegenwärtig ist und „selbst der Himmel und die Himmel der Himmel“ (1 Kön 8,27) ihn nicht fassen können. Andererseits wohnt er bzw. sein Name im Tempel in Jerusalem (vgl. Dtn 12,5). Im Neuen Testament ist Heiligkeit am dichtesten in der Person Jesus von Nazareth präsent und konkret antreffbar. Wenn in vielen Szenen beschrieben wird, wie die Begegnung mit Jesus Menschen von ihrer Blindheit, Lahmheit oder Taubheit heilt oder er Dämonen austreibt, wird deutlich, dass Heiligkeit, Heil und Heilung etwas mit Nähe und der Erfahrung dieser Nähe zu tun haben. Der Heilige erweist sich einerseits als der Nahe und Identität-Gebende. Andererseits bleibt er zugleich der ganz Andere, vor dem Mose sein Gesicht verhüllt und sich fürchtet, ihn anzuschauen (vgl. Ex 3,7).⁴³ Wenn Heiligkeit im Christentum – wie oben – als eine von Gott herkommende absteigende Bewegung aufgefasst wird, die weiter ausstrahlt, so kann Sakralität als eine aufsteigende Bewegung verstanden werden. Sakralbauten lassen sich als der Versuch beschreiben, Menschen die Möglichkeiten zu eröffnen, die Nähe Gottes zu erfahren und Distanz zu überwinden – mit dem Bewusstsein der bleibenden Entzogenheit und Andersheit Gottes.

Dieses sakrale Spannungsfeld findet architektonisch Ausdruck in der Anordnung sakraler Räume. Einerseits sind Raumhöhe und -weite Ausdruck der Erhabenheit und Andersheit Gottes. Auf diese Weise wahrt der christliche Sakralbau die Alterität und Entzogenheit Gottes – ohne dass Gott sich in dieser Unbegreifbarkeit auflösen würde. Andererseits bleibt er auch der ewig Andere. Das findet im Bau architektonisch Ausdruck in unterschiedlichen Nähe- bzw. Inti-

⁴³ Nähe und Distanz sind im christlichen Sakralbau nicht ontologisch, sondern als Verweis einer Nähe aufzufassen. Eine Strukturanalogie von Nähe und Distanz findet sich auch in den Wegen der Gotteserkenntnis. Siehe hierzu SUCHLA, Dionysius Areopagita (2008), 106–113.

mitätsstufen zu Gott bzw. zum ‚Heiligen‘. Mit Nähe und Distanz wird in gewisser Weise architektonisch und räumlich gespielt: Bereits oben wurde kurz darauf hingewiesen, dass die ersten christlichen Basiliken im Unterschied zu profanen Basiliken an den Seitenwänden geschlossen waren, womit eine Ausrichtung oder ein ‚Sog‘ vom Eingang hinten zum vorderen Teil der Kirche – zum Altar und der Apsis – eröffnet wurde. Dadurch war ein Wegcharakter im Sakralbau vorgegeben.⁴⁴ Die Chiffre des Unterwegs-Seins, des Auf-dem-Weg-Seins und des Aufbruchs gehört zu den häufigsten biblischen und urchristlichen Motiven.⁴⁵ Exakt dieser Erfahrung wird im Kirchenbau ein materieller Ausdruck verliehen – als Moment der Nähe, da sich darin der Weg des christlichen Gottes zu Tod und Auferstehung manifestiert, aber auch als ein Moment der Distanz und des ganz Anderen. Diese Merkmale sind keine zusätzlichen künstlerisch-architektonischen ‚Accessoires‘, sondern sollen gutes Beten und Hören auf Gott ermöglichen – sowohl individuell als auch gemeinschaftlich – und dabei helfen, dieses Spannungsfeld im Inneren des Menschen auszubalancieren.⁴⁶ Sakralbauten vermögen es dadurch, sowohl Heimat und Geborgenheit als auch Alterität widerzuspiegeln.⁴⁷

⁴⁴ Vgl. hierzu ADAM, Wo sich Gottes Volk versammelt (1984), 21f.; sowie Kap. 2.1.2. Diese Grunddimensionen des Kirchenbaus in der westlichen Tradition wurde durch alle Stilepochen stets fortgeführt und war wohl vor dem Einbau fester Bestuhlungen in Kirchen noch weitaus intensiver wahrnehmbar.

⁴⁵ Zum Pilgerstand des Menschen (*status viatoris*) siehe PIEPER, Über die Hoffnung (1949), 11; vgl. auch den Wegcharakter im Werk von Dionysius Areopagita SUCHLA, Dionysius Areopagita (2008), 107–111. – Insgesamt erweist sich das Begriffsfeld sowohl zutreffend für die Erfahrung der Fremdheit in der Welt als auch für die Ausrichtung auf das ewige Leben sowie einen geistlichen Weg. Gemäß Joh 14,16 begreift sich der christliche Gott selbst als ‚Weg‘. Als eine der ältesten Bezeichnungen für Christen findet sich „Leute des neuen Weges“ (Apg 9,2).

⁴⁶ Romano Guardini hat immer wieder ins Gedächtnis gerufen, dass die Begehung des Kirchenraums und liturgische Handlungen stets einen Niederschlag im Inneren des Menschen finden müssen: „Höre den Ruf. Was hilft dir das Haus von Holz und Stein, wenn du nicht selbst lebendiges Haus Gottes bist? Was hilft es dir, wenn die Tore sich hoch wölben, und schwere Flügel sich voneinander tun, aber drinnen in dir öffnet sich keine Pforte, und der König der Herrlichkeit kann nicht einziehen?“ (GUARDINI, Von heiligen Zeichen [1922/1927], 25).

⁴⁷ Vgl. hierzu Kap. 4.5 sowie 4.8.

8.2.3 Sakralbauten als Bauten der Nähe und Distanz in der säkularen Gesellschaft

Die Auffassung eines Sakralbaus, angelegt zwischen der inneren Erfahrung des bleibend Differenten und Anderen und der Erfahrung einer möglichen Nähe und Intimität, ist zunächst die Sichtweise eines jeden Gläubigen, wie sie auch der Theologie entspricht. Insofern jedoch dieses größtmögliche Nähe- und größtmögliche Distanzmoment im christlichen Sakralbau das beschriebene Spannungsfeld zwischen positiver und negativer Theologie fortführt und konkretisiert, kann dies einen Anknüpfungspunkt für eine säkulare Erfahrung bieten. Die denkerische Hintergrundfolie kennzeichnet dabei wiederum das, was zuvor über die negative Gottesrede gesagt wurde: Für einen religionslosen Besucher repräsentiert die Nähe Gottes oder die Nähe zum Heiligen (bzw. genauer gesagt der Verweis auf diese Nähe) vermutlich etwas Fremdes, Vergangenes, das nicht bejaht werden kann. Möglicherweise vermag diese Erfahrung Menschen zum Staunen, Nachdenken oder zu einer Begegnung mit sich selbst zu bringen.⁴⁸ Das wäre allerdings primär eine philosophische Ebene.⁴⁹ Für die kirchlich-theologische Praxis stellt sich daher zumindest die Aufgabe, Menschen aus ihrer Distanz zu dieser Nähe zu führen und diesen Übergang zu erleichtern.

Entscheidend für diesen theologischen Baustein ist jedoch, dass Sakralbauten paradoxerweise auch die Nähe zum bleibend Differenten und Anderen eröffnen und repräsentieren.⁵⁰ Die säkulare Abwesenheit und Distanz Gottes findet hier ein analoges Moment in der speziellen Abwesenheit und Distanz (und gleichzeitigen Nähe) des christlichen Gottes – in der Entgrenzung und Grenzenlosigkeit (und zugleich begrenzenden Menschwerdung). Sakralbauten ma-

⁴⁸ Im Sinne eines Sich-Selber-Näher-Kommens oder einer Selbstbegegnung kann auch Aussagen zugestimmt werden wie, „[d]er heilige Raum betreibt Seelsorge.“ (KERN, *Offene Kirche St. Klara* [2009], 309).

⁴⁹ Siehe zum Staunen als Ursprung der Philosophie PLATON, *Theaitetos* 155c/d (OTTO/GRASSI/PLAMBÖCK [1957], 120); ARISTOTELES, *Metaphysik*, 982b (ROLFES [1903], 23).

⁵⁰ Siehe STERNBERG, *Suche nach der neuen Sakralität* (1999), 74. Bei einem Kirchenbau – so Sternberg – gehe es letztlich darum, dass „nur eine Spur Gottes aufleuchtet in der Erkenntnis der prinzipiellen Unerreichbarkeit des Transzendenten, mit dem Ziel, das nicht Darstellbare als nicht Darstellbares darzustellen“ (ebd.).

chen den prinzipiell Abwesenden atmosphärisch ‚spürbar‘ und verweisen darum auf eine eigentümlich anwesende Abwesenheit, die auf eine Wirklichkeit hindeutet, von der her diesen Bauten ihre Deutbarkeit zuallererst zu teil wird.⁵¹ An diese (letztlich apophatische) Erfahrung der Heterotopie, der Andersheit und der Differenz kann auch eine säkulare Erfahrung anknüpfen. Dies heißt keineswegs, dass Sakralbauten nicht als etwas Vergangenes angesehen werden können. In der säkularen Gesellschaft vermag die unmittelbare (d. h. öffentlich-räumlich-materielle) Nähe zu Sakralbauten den Menschen zu einer religionsbezogenen Entscheidung herauszufordern, was in dieser Hinsicht bei anderen religiösen Vermittlungsformen nur für Religionsmitglieder intern veranschlagt werden kann. Aus einer Distanzerfahrung kann so eine Naherfahrung werden.

8.3 Baustein 3: Gratuität

8.3.1 Ein Moment der säkularen Situation

Ogleich als Argumente für den Erhalt der Sakralbauten in den Fallstudien besonders häufig funktionale Aspekte angeführt werden, bringen einige Aussagen zum Ausdruck, dass die Kirchen einen über die Funktionalität und Brauchbarkeit hinausgehenden Wert hätten.⁵² Sakralbauten – so wird aus einigen Meinungen deutlich – erschöpfen sich nicht in einer Logik der Zweckrationalität.⁵³ In eine ähnliche Richtung deuten Reaktionen auf die Frage, ob in Kirchen Eintrittsgelder erhoben werden sollten. Immer wieder kommt in diesbezüglichen Untersuchungen zur Sprache, dass die Zahlung einer Gebühr dem Charakter der Bauten widersprechen würde.⁵⁴ Eine Kostenfreiheit und Unentgeltlichkeit scheint dabei von den Menschen intuitiv erwartet und eingefordert zu werden. Die Frage, warum diese Bauten überhaupt für alle da sind und weshalb diese so groß, opulent und schön gebaut wurden, scheint die Menschen in der säkularen Gesellschaft auf gewisse Weise zu beschäftigen. Zu-

⁵¹ Vgl. THURNER, Rez. Marksches (1998), 95.

⁵² Vgl. hierzu Kategorie 8 der Fallstudien.

⁵³ Siehe hierzu Kap. 4.5.

⁵⁴ Vgl. hierzu: Kap. 5.2.2.3 (Anm. 131).

gleich mag es zum Nachdenken anregen, ob diese Bauten nicht eine Verschwendung von Geld, Material, Energie und Zeit darstellen und sich andere Investitionen als sinnvoller erwiesen hätten. ‚Säkulare‘ Antwortversuche darauf finden sich z. B. in vielen Reiseführern. Nicht selten werden darin Erklärungen angeführt, die den Bau zualterererst als Ergebnis politischer Konstellationen beschreiben, so dass sich das Gebäude wiederum auf rational einsehbare Faktoren wie Macht, Ruhm und Geld zurückführen lässt.⁵⁵

Dieser doppeldeutige Befund findet eine überraschende Parallele in den Ausführungen des französischen Philosophen Georges Bataille (1897–1962). Er weist – in kulturkritischer Absicht – darauf hin, dass die heutige technisch-rationale Welt vor allem von einem Primat der Produktion und des Konsums gekennzeichnet sei und der Bereich der Verausgabung und Verschwendung zu kurz komme bzw. nur selten gelebt werde.⁵⁶ Daher macht er für die Gegenwart ein Ungleichgewicht im Leben des Menschen aus. Der Mensch wolle aus dem durchrationalisierten und produktiven Planen ausbrechen und sehne sich nach den verausgabenden und verschwenderischen Bereichen des Lebens. Dazu zählen nach Bataille u. a. Exzess, Rausch, Feste und Kulte.⁵⁷ In eine ähnliche Richtung geht Charles Taylor, wenn er mit dem Begriff der ‚Fülle‘ das Sehnsuchtsmoment des Menschen ausfindig macht. Weniger kulturkritisch beschäftigt sich eine ‚Philosophie der Gabe‘ mit der Verschwendung sowie Funktions- und Absichtslosigkeit. Gaben bzw. Geschenke seien gerade ‚nicht nötig gewesen‘. Diesem Phänomen des Geschenks oder der Gabe sei in den verschiedensten Zeiten und Kulturen stets tiefere Bedeutung zuerkannt worden, so dass es zu den menschlichen „Grunderfahrungen“ oder „Urphänomenen des Seins“⁵⁸ gezählt werden könne, „von dem her sich das Ganze des Seins in der mensch-

⁵⁵ Vgl. exemplarisch die Darstellungen vieler Kirchen in Reiseführern wie SCHA-CHERL/BILLER, München (ADAC-Reiseführer 2017); REINCKE, Paris (Baedeker 2016).

⁵⁶ Vgl. BATAILLE, Der Begriff der Verausgabung (1933/1985), 12; BERGFLETH, Theorie der Verschwendung (1975/1985), 30.

⁵⁷ Vgl. BATAILLE, Der Begriff der Verausgabung (1933/1985), 12.

⁵⁸ THURNER, Philosophie der Gabe (2002), 153. Die ‚Philosophie der Gabe‘ versteht die ‚Gebung allen Seins‘ als eine Basiskategorie zum Zugang zur Wirklichkeit. Wenngleich sich derartiges Denken gegenwärtig v. a. in der französischen Phänomenologie großer Beliebtheit erfreut, können diese Vorstellungen ebenso

lichen Selbsterfahrung erschließt⁵⁹. Es geht um eine Erfahrung des Beschenkt-Seins, des Überflusses im Leben, des Mehr-als-Notwendigen, um einen Überschuss, wobei jeder Beschenkte in einem Ungleichgewicht zurückgelassen wird.

Infolgedessen dürfte es nicht zu weit gegriffen sein, dies auf Sakralbauten zu übertragen, da sie ja vielfach ‚Gegebenheiten‘, d. h. ‚Gaben‘ der Vorfahren und der Religion an die gesamte Gesellschaft sind. Dazu passt, dass Sakralbauten mitunter in den verschwenderischen und verausgabenden Phasen des Lebens (Reisezeit, Kasualien oder Festzeiten) eine besondere Rolle spielen.

8.3.2 Eine christliche Entsprechung: ‚Gratuität‘

Was anthropologisch grundgelegt ist, erfährt aus christlich-theologischer Perspektive eine Vertiefung durch die religiöse Erfahrung und theologische Reflexion: ‚Verschwendung‘, ‚Verausgabung‘ und ‚Gabe‘ kennzeichnen einen Grundzug des christlichen Gottes, der die Schöpfung als Gabe und Geschenk hervorgerufen hat. Gottes Heiligkeit, so wurde eingangs gesagt, strahlt aus, fließt über und verschenkt sich (vgl. Joh 7,38). Die Menschwerdung Gottes, sein Leben und Tod am Kreuz sind nach menschlichen Maßstäben eine sinnlose Verschwendung – nach christlichen Maßstäben jedoch das Prinzip, wie Gott die Welt erlöst hat. Gerade Jesu Reich-Gottes-Verkündigung erscheint im Modus der Geschenkhafteit, der Unentgeltlichkeit und des Übermaßes.⁶⁰ Diese Feststellungen lassen sich prägnant mit dem Begriff *Gratuität* beschreiben. ‚Gratuität‘ (lat. *gratuitus* ‚unbegründet‘, ‚ungeschuldet‘, ‚ohne Entgelt‘, ‚uneigennützig‘) meint den Vorgang des Schenkens bzw. Gebens ohne Zwang, ohne Gegenleistung bzw. Reziprozität.⁶¹ Theologisch steht *Gratuität* daher eng in Zusammenhang mit ‚Gnade‘ und ist dabei Ausdruck

reich entfaltet auch bei früheren, genuin christlichen Autoren wie Meister Eckart und Nicolaus Cusanus gefunden werden.

⁵⁹ THURNER, Philosophie der Gabe (2002), 153.

⁶⁰ Dazu ließen sich zahlreiche neutestamentliche Beispiele anführen wie Brotvermehrungen (vgl. Mk 6,30–44), das ruinöse Opfer der Witwe (vgl. Mk 12,41–44) oder die Salbung in Bethanien (vgl. Joh 12,1–11). Siehe hierzu auch OCHS, Verschwendung (1995), 256–262.

⁶¹ Zum Begriff ‚Gratuität‘ finden sich weder Einträge im LThK (³1993–2001) noch in TRE (1976–2004) oder RGG (⁴1998–2005), jedoch im HWPh: HENRICI,

der alle Menschen umfassenden Zuwendung Gottes zur Welt, seiner verschenkenden Heiligkeit und unbedingten Heilszusage.⁶² Dieser geschenkte ‚Zustand‘ ist vom Menschen zu vergegenwärtigen, zu beantworten und ins eigene Leben zu übersetzen – nicht weil Gott es nötig hätte, sondern als ein antwortender und Heil schaffender Imperativ, der aus dem grundlosen Indikativ der Zuwendung folgt.⁶³ Am dichtesten kommt diese Gratuität in Gebet und Liturgie zum Ausdruck, die sich stets als unentgeltlich verstehen. Liturgie (und die Sakramente) werden nicht ‚produziert‘, sondern ‚gespendet‘ und ‚gefeiert‘.⁶⁴ Romano Guardini fasst die Zweckfreiheit der Liturgie als „heiliges Spiel“⁶⁵ auf, worin sich ihre Schönheit erst manifestiert und in der sich der Sinn des Menschseins erfüllt. Sakralität kann (analog zur Liturgie) als Antwort des Menschen auf Gottes gebende und verschenkende Heiligkeit bzw. als ein Zurückschenken der Gratuität bezeichnet werden. Daher hat die reiche Materialität sakraler Bauten letztlich nichts zu tun mit Glamour oder Luxus, sondern verleiht diesem Modus des verschwenderischen Handelns Gottes an den Menschen in den dort gefeierten und gespendeten Sakramenten den angemessenen Ausdruck von Eleganz.⁶⁶ Josef Pieper hat das folgendermaßen formuliert:

„[J]ene zunächst fragwürdig und fast ungebührlich erscheinende Prachtentfaltung ist es, die uns gleichfalls daran hindern könnte,

Art. Gratuität (1974); sowie in englischsprachigen Lexika wie z. B. KELLY, Art. Gratitude (NCE 2003).

⁶² Vgl. exemplarisch VON BALTHASAR, Theodramatik IV (1983), 465.

⁶³ Zum ‚Prinzip der Unentgeltlichkeit‘ (lat. *principium gratuitatis*) und der ‚Logik des Geschenks‘ als grundlegendes Ethos christlichen Tuns und Handelns siehe BENEDIKT XVI., Caritas in Veritate (2009), 52f. (Nr. 34). – Ausführlich geht Martin Lintner auf Gratuität in ethischer Perspektive ein (Unentgeltlichkeit, Kostenfreiheit, Grundlosigkeit, Erfahrung des vorbehaltlosen Angenommen-Seins). Vgl. LINTNER, Ethik des Schenkens (2006), bes. 241–279.

⁶⁴ Gott gibt und verschenkt sich in den Gaben von Brot und Wein – einerseits als Ausdruck der elementar-lebenserhaltenden Brotgestalt und andererseits im verschwenderischen Wein: „Nicht als brav-vernünftiges Getränk, sondern als Übermaß göttlicher Köstlichkeit.“ (GUARDINI, Von heiligen Zeichen [1922/1927], 40).

⁶⁵ GUARDINI, Vom Geist der Liturgie (1918/2007), 66.

⁶⁶ Daher wird einer neuen Kirche – als einzigem materiellen Gegenstand neben Glocken – die Würde der Salbung zuteil. Vgl. *Die Feier der Kirchweihe* (Pontifikale IV 1994), 28 (Nr. 15).

etwas Wesentliches aus dem Gedächtnis zu verlieren: daß es nämlich, fernab von aller rein ökonomischen Brauchbarkeit und Rationalität, eine Daseinsfülle gibt, ein – freilich nur als Geschenk zu habendes – existentielles Reichsein, das sich natürlicherweise nicht anders als im Überschwang darzulegen vermag, nur in der zweckfreien Überschreitung des bloß Haushälterischen, in der Vergeudung des kostbaren Salböls, das zwar weit besser zugunsten der Armen verkauft werden könnte, wie im Johannes-Evangelium Judas zu bedenken gibt, der aber die magistrale Antwort zu hören bekommt, daß es unvergleichlich sinnvoller sei, durch den nutzlos verströmenden Duft das über die Maßen Unalltägliche göttlicher Gegenwart feiernd zu bezeugen.⁶⁷

Gratuität kann ebenfalls als die tiefste Begründung für den Öffentlichkeitscharakter des Christentums angesehen werden, denn Gottes Heiligkeit beschränkt sich nicht auf eine exklusive Gegenwart in der Cella eines Tempels, sondern sie erweist sich als für alle erfahrbar und verschenkend.

Bei manchen Sakralbauten haben Generationen von Menschen mitgewirkt, und haben ihr Bestes und Wertvollstes an Arbeitskraft, Geld und Kreativität gegeben, um diese Bauten zu ermöglichen.⁶⁸ Sakralbauten können so als ‚Werke des Volkes‘ und auf diese Weise im Vollsinn des Wortes als ‚Liturgie‘ (griech. λαὸς ἔργον, *laos ergon*)⁶⁹ bezeichnet werden. Die immer schon bestehende Bereitschaft einer Gesellschaft, Kirchen über einen langen Zeitraum zu bauen, selbst wenn die Initiatoren die Fertigstellung nicht immer miterlebten, verdeutlicht diese Dimension und zeigt zudem, dass angesichts Gottes übermäßiger Fülle kein Platz für Absicherungsstrategien bleibt.

Je mehr sakrale Bauten als Bauten der Gratuität erfahrbar sind, desto mehr können sie auch als ‚kritische‘ bzw. ‚heterotopische Orte‘ angesehen werden, die einerseits die Logik der Produktivität und Rationalität durchbrechen, andererseits aber die tiefsten menschlichen Sehnsüchte, wie Heimat und Geborgenheit, ansprechen, so-

⁶⁷ PIEPER, Das Gedächtnis des Leibes (1975), 80.

⁶⁸ Besonders deutlich wird diese Dimension der Verschwendung und Verausgabung, wenn bei Sakralbauten oft auch Bereiche, die außerhalb der Blicke von jedem Betrachter sind, eine aufwändige Gestaltung aufweisen.

⁶⁹ Vgl. ADAM/HAUNERLAND, Grundriss Liturgie (2018), 19.

wie sinnstiftende Orientierung für alle bieten.⁷⁰ Möglicherweise lässt sich in der Gratuität sogar die tiefste Begründung für die Attraktivität dieser Bauten – auch in der säkularen Gesellschaft – ausfindig machen.

8.3.3 Sakralbauten als Bauten der Gratuität in der säkularen Gesellschaft

Wenn es zutrifft, was Bataille sagt, dann stellt das Verschwenderische, die Logik der Verausgabung und des Geschenks nicht nur ein allgemeines Sehnsuchtsmoment des Menschen dar, sondern findet noch einmal eine signifikant gesteigerte Nachfrage in der Gegenwart. Für einen nicht (mehr) glaubenden Menschen (mit säkular-religionslosem Standpunkt) verkörpert die Opulenz von Sakralbauten möglicherweise lediglich eine Verschwendung, die abstoßend oder anziehend auf ihn wirken kann. Zunächst ist für ihn der Sakralbau – ebenso wie das Moment einer einladenden Gemeinschaft – von jener transzendenten Ursache gelöst, die sich für den Glaubenden als Begründung anbietet.

Die Philosophie der Gabe macht mit den Fragen nach dem Ursprung und Ziel allen Gebens und Empfangens darauf aufmerksam, dass alle Menschen mehr oder weniger ‚Beliehene‘ sind, konfrontiert „mit der nie ganz zu verdrängenden Frage nach ihrem ‚Ursprung‘“⁷¹. André Comte-Sponville ruft dabei in Erinnerung, dass jedem Menschen ein Bedürfnis nach selbstloser und zweckfreier Liebe innewohnt. Jeder – so Comte-Sponville – sehne sich nach einem Erspüren des Umsonst-Angenommen-Seins.⁷² Erfahrungen des Beschenkt-Werdens, der Grundlosigkeit und der Verschwendung vermögen unmittelbar daran anzuknüpfen. Sie können ein Ungleichgewicht und ein Staunen, welches die Basis von Neugier darstellt, hervorrufen. In der Philosophie besteht seit alters her die Auffassung, dass das Staunen der Anfang einer Einsicht ist.⁷³ Das Staunen führt an das Wesen der Dinge heran, jedoch nicht bis zu ihrem letzten Grund. Diesen erschließt erst die Dankbarkeit, die

⁷⁰ Vgl. hierzu die in Kap. 4 angeführten Modelle und Ansätze.

⁷¹ WOLF, Philosophie der Gabe (2006), 196; siehe auch THURNER, Philosophie der Gabe (2002), 156.

⁷² Vgl. WOLF, Philosophie der Gabe (2006), 56.

⁷³ Vgl. zum Staunen als Ursprung der Philosophie Anm. 49 in diesem Kapitel.

nicht nur begreift, dass etwas ist, sondern dass es dem Menschen gegeben ist und darauf wartet, verstehend und würdigend empfangen zu werden. Diese Erfahrungen mögen sich auch bei Kirchenbesuchern einstellen, die als Beschenkte zurückgelassen werden. So kann sich die (philosophische) Frage nach dem Urheber und Geber dieser Gratuität stellen; warum es der jeweiligen Gemeinschaft etwas wert ist, so viel in diese Gebäude zu investieren.

Als erster (zunächst binnentheologischer) Schritt stellt sich daher die Aufgabe, den Menschen diese Gratuität begrifflich und erfahrbar zu machen. Dies sollte nicht ausschließlich vermittelt über die Materialität geschehen – denn dies allein könnte auch ein abschreckender Eindruck sein – und auch nicht einzig hinsichtlich dem für alle Geöffnet-Sein. Vielmehr stellt sich die Aufgabe, einen Raum der Gratuität zu eröffnen, so dass auch an den Menschen, den Handlungen und der Kommunikation das unentgeltliche Angenommen-Sein hervortreten und erfahren werden kann (in einem Blick, einem Gruß, einem Gesang, einer Geste). Das beinhaltet auch den Auftrag des Willkommen-Heißens, ein ‚Apostolat der Pforte‘, der Gastfreundschaft⁷⁴ sowie die Verpflichtung der Christen, ihre Bauten mit ihren Gebeten und der Liturgie zu ‚füllen‘. Gratuität macht dabei auch den Unterschied zu einer bloßen ‚Kunst für die Kunst‘ deutlich, denn bei einem Sakralbau geht es im eigentlichen Sinne nicht um die Zwecklosigkeit des *l'art pour l'art*.⁷⁵ Einen Erklärungshinweis dafür findet sich bei Jean-Luc Marion im Zusammenhang mit Ex 32–34: Das goldene Kalb, das die Israeliten als ‚Idol‘ produzierten, war aus Massivgold und es stand gewissermaßen für sich selbst. Das Heiligtum Israels hingegen, das Innere des Jerusalemer Tempels, war leer und machte Platz für etwas anderes bzw. für den

⁷⁴ Vgl. GLETTLER, *Gastfreundschaft im Kirchenraum* (2017); DAELEMANS, *Spiritus Loci* (2015), 156; SCHEUCHENPFLUG, *Von einladenden Räumen* (2012); McNAMARA, *Church Architecture* (2009), 74; *Missionarisch Kirche sein* (DBK 2003).

⁷⁵ Vgl. BALTHASAR, *Haus des Gebets* (1975), 14; und weiter schreibt Balthasar: „Um wahrhaft Schönes zu schaffen, braucht es – irgendwo in der Tiefe der Seele – etwas von der Absichtslosigkeit, die das Kunstwerk nachher ausstrahlt, so raffiniert seine künstlerische Vernunft auch sein mag. Und diese Absichtslosigkeit ist, im allerletzten, ein Sinn für das Religiöse: für die unbegreifliche Gnädigkeit Gottes. Jede vom Religiösen abgelöste Ästhetik ist zum Verdorren bestimmt“ (ebd.).

Anderen.⁷⁶ Ebenso treten christliche Sakralbauten in ihrer materiellen Gestalt zugunsten der Begegnungen von Gott und den Menschen, wofür sie Räume eröffnen möchten, zurück und nehmen eine rein dienende Funktion ein. Vielleicht können sie aber gerade so in der säkularen Gesellschaft ein Hoffnungszeugnis sein, indem sie darauf verweisen, dass Gratuität ‚existiert‘.

Die Philosophie der Gabe kann über diese theologische Ebene hinausgehen und deutlich machen, dass sich aus dem Geschenkcharakter nicht bloß ein Hervorrufen von Staunen und Bewunderung (eines möglichen Gebers) ergibt, also darüber, dass und warum ‚etwas ist und nicht vielmehr nichts‘. In der Fokussierung darauf macht sich mit Kurt Wolf gesprochen ein „Anruf des Anderen“⁷⁷ bemerkbar. Wie Derrida betont, kann eigentlich nur etwas Gutes gegeben werden, alles andere wäre eine Pervertierung der Güte.⁷⁸ Die Idee des Guten (also der Grund der Gratuität) kann, wie Platon es in der *Politeia* ausdrückt, nur ‚jenseits des Seins‘ – also in der Transzendenz – erkannt werden.⁷⁹ Diese Platon-Stelle ist geschichtlich der Ursprung der negativen Theologie und so stellt sich die Frage, inwieweit zwischen dem Phänomen Gratuität und der vorher skizzierten negativen Präsenz des Transzendenten im Modus der Spur ein Zusammenhang besteht.⁸⁰ Die im Sakralbau präsentierte Gratuität erweist sich für den säkularen Menschen als eine ebenso grundlose und verschwenderische ‚Gabe‘ wie z. B. ein Königspalast nach dem Ende der Monarchie oder viele andere Prachtbauten. Wovon unterscheidet sich dann dieser Erfahrungscharakter von anderen Gaben bzw. Bauten? Anders als bei einem Königspalast ist bei

⁷⁶ Vgl. MARION, *The Idol and the Distance* (2011).

⁷⁷ WOLF, *Philosophie der Gabe* (2006), 187 (so unter Verweis auf Jean-Luc Marion und Emmanuel Lévinas).

⁷⁸ Vgl. WOLF, *Philosophie der Gabe* (2006), 33.

⁷⁹ Vgl. DERRIDA, *Wie nicht sprechen* (1987/1989), 59 (unter Verweis auf PLATON, *Politeia*, 509b). – Die Philosophie der Gabe vermag gerade aufgrund der ihr zugrundeliegenden Frage nach dem Ursprung und Ziel allen Lebens und Empfangens zwischen dem Sein und dem Guten zu vermitteln.

⁸⁰ Vgl. WOLF, *Philosophie der Gabe* (2006), 196: „Alle Menschen sind mehr oder weniger ‚Beliehene‘ [...] in Verantwortung gegenüber anderen und der ‚Urgabe‘ des Lebens (Marion, Henry) mit der nie ganz zu verdrängenden Frage nach ihrem ‚Ursprung‘.“ Kennzeichen der Religionen sei es, auf das Entgegenkommen Gottes bzw. den Geber dieser Gabe hinzuweisen.

einem Sakralbau die grundlose Gegebenheit des Baus nicht erst der säkularen Situation geschuldet, sondern vielmehr eine wesentliche Eigenschaft jenes Gottes, für den das Haus ursprünglich errichtet wurde. Überraschenderweise kann so die säkulare Erfahrung der negativen Grundlosigkeit des Sakralbaus im Selbstverständnis des (christlichen) Gottes eine positive Entsprechung finden. Können Sakralbauten als Bauten der Gratuität also darauf aufmerksam machen, dass hier eine in Entzogenheit gebende Transzendenz (als Urheber der Gratuität) zugegen ist? Verweist der Sakralbau in seiner Gratuität auf den ganz Anderen, auf den Grundlosen, so dass Spuren des Absoluten und Unendlichen hervortreten können?

An Batailles Gedanken der Verschwendung und an der Philosophie der Gabe kann gezeigt werden, dass diesem zunächst negativen Gedanken der Grundlosigkeit und Verschwendung innerhalb eines säkularen Kontexts – wenn auch wie bei Bataille in kulturkritischer Absicht – doch eine eminent positive Bedeutung zuerkannt werden kann. Diese positiv-säkulare Sicht der Grundlosigkeit bildet dann eine mögliche, auch unter säkularen Umständen begehbare Brücke zur Grund- und Absichtslosigkeit des sich selbst kenotisch schenkenden christlichen Gottes der Liebe, der in der Gratuität des Sakralbaus präsent wird.

8.4 Baustein 4: Offenes Grab

8.4.1 Ein bzw. ‚das‘ Moment der säkularen Situation

Als Inbegriff der säkularen Gesellschaft und eines säkularen Erfahrungsmoments gilt das Diktum Friedrich Nietzsches vom ‚Tod Gottes‘. „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?“⁸¹, fragte der tolle Mensch nach der Diagnose des Todes Gottes in der angeführten Parabel von Nietzsche. Nietzsche intendiert mit der Rede vom Tod Gottes keineswegs – so wurde bereits eingangs erläutert – eine Aussage zur Existenz Gottes, sondern konstatiert den kulturellen und gesellschaftlichen Relevanzverlust von Religion und Gottesglaube. Der ‚Tod Gottes‘ chiffriert

⁸¹ NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 125 (KSA 3), 480–482, hier: 482.

den religionsphilosophischen Grundtext zu den Wandlungen der Gottesfrage in der jüngsten Vergangenheit mit dem Ende der Metaphysik und dem Einsetzen eines neuen Denkens über Mensch und Welt mit einem atheistisch-nihilistischen Grundzug. Gott wird dabei als nicht mehr unmittelbar erfahrbar gedacht. Zugleich wird eine ‚Funktionslosigkeit‘ Gottes angesprochen, da Gott nicht länger als Begründung für naturwissenschaftliche Zusammenhänge dienen könne.⁸² So beschreibt der ‚Tod Gottes‘ auch eine Einschätzung der Gegenwart, dass Religion keine Rolle spiele und ihre Zeit vorbei sei.

Grabmäler und Gräfte – so wurde eingangs gesagt – sind Orte der Toten, der Verwesung, des Abschieds vom Leben, der ‚ewigen Ruhe‘. Sakralbauten sind demnach Monumente von einmal Geglaubtem und markieren, was nicht mehr da ist. Im Unterschied zu Gräften sind Grabmäler – wie sakrale Bauten – öffentlich sichtbar. Die säkulare Welt – so ließe sich Nietzsche fortführen – habe Religion und damit auch die religiösen Gebäude ‚überwunden‘. Sakralbauten werden – ähnlich wie Pyramiden oder griechische Tempel – aufgrund ihrer materialen Gestaltung und Kunst als kulturell interessante Bauwerke, „die man gesehen haben muss“⁸³ wertgeschätzt, nicht jedoch aufgrund ihrer religiösen Bestimmung. Beispiele für eine derartige Haltung lassen sich den empirischen Befunden entnehmen. Einige öffentliche Äußerungen zur Fallstudie von St. Raphael machen das besonders deutlich. Das Kirchengebäude wird fast ausschließlich aufgrund architektonischer und historischer Aspekte bzw. einer damit verknüpften Erinnerungsdimension wahrgenommen, nicht jedoch aufgrund der Sakralität.

8.4.2 Eine christliche Entsprechung

Aus einer christlichen Perspektive lassen das Bild einer Gruft bzw. eines Grabmals Gottes sowohl das Bild des ‚Karsamstags‘ als auch das leere Grab des Auferstandenen assoziieren. Dabei muss bedacht werden, dass das Grab Jesu eine der wenigen Stellen im Neuen Testament ist, an dem Jesus Christus im Zusammenhang mit einem materiellen ‚Bau‘ steht, der eine größere Rolle spielt. In den Evan-

⁸² Siehe hierzu BEHLER, Nietzsches Wort vom Tod Gottes (1976); ferner BÖHME, Nietzsches Phantasien über Architektur (2001).

⁸³ PAX-BRUDERHILFE U. A., Religion und Tourismus (2011), Folie 2.2.

gelen markiert das leere Grab jenen Ort, an dem die Jünger und Jüngerinnen die Botschaft von der Auferstehung Jesu erreichte. Man könnte gemäß dem Markusevangelium fast sagen, aus der Erfahrung des leeren Grabes entstand ‚Kirche‘, insofern die Jüngerschaft Jesu dort und in den anschließenden Begegnungen anfang, die Botschaft von der Auferstehung zu begreifen (vgl. Mk 16,1–8).

Die christliche Liturgie vollzieht als Feier des Paschamysteriums die Vergegenwärtigung des Erlösungsgeschehens von Tod und Auferstehung Jesu. Es scheint daher sachgerecht zu sagen, der Gläubige befindet sich während der Feier der heiligen Messe auf Golgotha und im leeren Grab. Das Ende der Eucharistie hingegen bezeichnet gewissermaßen das Heraustreten aus dem Grab, das Auferstehen als Glied am Leib Christi und das Zurückkehren in den Alltag „nach Galiläa“ (Mk 16,7).⁸⁴ Das Verständnis von Sakralität des liturgischen Baus lässt sich gut mit dem leeren Grab veranschaulichen: Das leere Grab am Ostermorgen kann als ‚sakral‘ bezeichnet werden, weil es unmittelbar mit dem Auferstandenen in Relation steht und auf ihn verweist – im Sinne einer Anwesenheit in Abwesenheit (*absens praesens*). Gegenwärtig ist der Auferstandene als derjenige, der vorausgegangen ist nach Galiläa bzw. der gegenwärtig ist in der Auslegung der Schrift, im Brechen des Brotes und in der Gemeinschaft der Jünger (vgl. Lk 24,13–36). Zahlreiche Vorstellungen vom leeren Grab Christi wurden in die Liturgie einbezogen und symbolisch gedeutet: das Leinentuch als Leichentuch⁸⁵ oder der Altar als Symbol für das Grab Christi.⁸⁶ Besonders deutlich wird die Bedeutsamkeit der Grab-symbolik bei Baptisterien: Es finden sich zahlreiche Beispiele antiker Baptisterien, die Bestattungsorten ähneln, wie etwa das Baptisterium

⁸⁴ Antonio Gaudí hat diesen Gedanken einigen Interpretationen zufolge in der Gestaltung der Außenfassade („La fachada de la pasión“) der Sagrada Familia in Barcelona implementiert. Der Gläubige, der an der sonntäglichen Eucharistie teilnimmt, tritt aus der Kirche heraus wie die Jünger aus dem leeren Grab am Ostermorgen und kehrt zurück nach ‚Galiläa‘ – in den Alltag der Stadt Barcelona. Gemäß Gaudí sollten die Menschen entdecken, dass die Begegnung mit dem Auferstandenen überall im Alltag möglich sei. Vgl. HERNÁNDEZ, Antonio Gaudí (2010), 153.

⁸⁵ Vgl. BRAUN, Handbuch der Paramentik (1912), 215 (mit zahlreichen Belegen); siehe ebenfalls die Deutung des Korporales als Grabtuch ebd., 238.

⁸⁶ Siehe BRAUN, Der christliche Altar (1924), 753f.; bes. deutlich in der orthodoxen Tradition: ΕΥΔΟΚΙΜΟΒ, L'Orthodoxie, 203f.211–215.

von Dura Europos, das an ein Arkosolium (Nischengrab) erinnert. Darüber hinaus erwecken die ersten öffentlich sichtbaren Baptisterien auch von außen den architektonischen Eindruck antiker Grabmonumente.⁸⁷ Dabei war der Katechumene eingeladen, die Erfahrung zu machen, dass das scheinbare Grabmonument das Taufbecken beinhaltet. Begräbnis und Auferstehung Jesu erweisen sich damit als Begräbnis und Auferstehung eines jeden Getauften (vgl. Röm 6) und das Grab als Architektur der Auferstehung.

Das Wort von den „Grüften und Grabmälern Gottes“ stellt sich auch hinsichtlich des christlichen Umgangs mit Gräbern als aufschlussreich heraus: Als einzige Sakralbauten der monotheistischen Religionen beherbergen christliche Kirchen die Gräber und Knochen der Verstorbenen und überwinden somit auch die in der römischen Antike übliche Trennung von Kult- und Grabesort.⁸⁸ Diese urchristliche Tradition von Reliquien und auch Gräbern in und um Kirchengebäude macht Ernst mit dem Gedanken, dass die Auferstehung den gesamten Leib Christi – Tote und Lebende – und damit auch tote Knochen umfasst.⁸⁹ Die ersten Zeugnisse christlicher Kunst stammen aus den Katakomben. Christliche Bau-, Kunst- und Architekturgeschichte beginnt damit an und in den Gräbern.⁹⁰

Diese Aspekte machen deutlich, dass Nietzsches Diktum von „Grüften und Grabmälern Gottes“ auf nichts Geringeres als den Kern des Christentums abzielt. Die Vermutung, dass Nietzsche selbst eine Auferstehung Gottes intendiert haben könnte, wie dies die sog. „Auferstehungstexte“⁹¹ nahelegen, ließe sich auch für diese Textstelle erhärten: Auffälligerweise entspricht die Dopplung „Grüfte und Grabmäler“ genau dem Vokabular aus Mt 28,1–8, der Perikope der Auffindung des leeren Grabes: In V. 1 wird das Grab Jesu als τάφος (*táphos*) bezeichnet, was sich als ‚Grab(höhle)‘, ‚Gruft‘, ‚Begräbnisort‘ übersetzen lässt, während in V. 8 von μνημεῖον (*mne-*

⁸⁷ Siehe hierzu Kap. 2.1.2.

⁸⁸ Vgl. BURKERT, Griechische Religion (1977/2011), 293; AUFFARTH, Wie kann man von Heiligkeit in der Antike sprechen (2012), 20f.; DIHLE, Art. Heilig (1988), 21.

⁸⁹ Daher zählt ein Friedhof kirchenrechtlich zu den *loca sacra* (vgl. c. 1205 CIC/1983).

⁹⁰ Vgl. SCHWEBEL, Die Kunst und das Christentum (2002), 16–26.

⁹¹ Unter dem Titel „Auferstehungstexte“ wurden Aussagen Nietzsches in diese Richtung von Reinhard Margreiter gesammelt: MARGREITER, Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche (1978), 147–154.

meion ‚Grabmal‘, ‚Gedächtnisort‘) die Rede ist. Schließlich lässt Nietzsche den tolleren Menschen, der in die Kirchen eindringt, das „*requiem aeternam Deo*“⁹² anstimmen, also eine Abwandlung des Introitusverses der katholischen Begräbnis- und Totenliturgie, die das Einzelschicksal des Verstorbenen mit dem universellen Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu in Bezug setzt.

8.4.3 Sakralbauten als ‚offene Gräber‘ in der säkularen Gesellschaft

Nietzsches Bild von den „Grüften und Grabmälern Gottes“ macht darauf aufmerksam, dass Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft von nicht wenigen Menschen als tote Strukturen und museale Bauwerke angesehen werden. Sie stellen Orte der Abwesenheit Gottes dar und erinnern an das, was einmal geglaubt wurde. In diesem Sinn gleichen sie leeren Gräbern, in denen nur noch atmosphärisch und architektonisch die Erinnerung an die gefeierte Liturgie und die Hoffnungen der Menschen (*requiem aeternam*) aufrechterhalten wird und diese ähnlich wie bei Denkmälern und Erinnerungsstätten im Sinne einer musealen Erinnerung durchscheinen kann.

Aus christlicher Perspektive sind Sakralbauten, indem sie auf den Herrn verweisen und ihn bezeugen, Bauten des Todes und der Auferstehung Jesu und so ein offenes und öffentliches Angebot in der säkularen Gesellschaft.⁹³ Das leere Grab steht für den Kern des Osterglaubens, dass der Tod nicht das Ende des Gottesbezugs ist, sondern ein Durchgangs- und Übergangsmoment, aus dem heraus Auferstehung überhaupt erst möglich ist. Aus theologischer Perspektive stellt sich die Frage: Wie können Sakralbauten als solche baulichen ‚Relikte‘ Räume für neue Erfahrungen des Glaubens werden? Wie kann das Auferstehungszeugnis Menschen heute ergreifen? Wie bei den ersten Jüngern am Ostermorgen wird es selbstverständlich nicht

⁹² NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 125 (KSA 3), 480–482, hier: 482.

⁹³ Vgl. GERHARDS, Wir gedenken (2010), 34: „Vielleicht helfen die scheinbar überflüssigen Kirchengebäude den christlichen Gemeinden, ihr einzigartiges Profil wiederzuentdecken und der Gesellschaft Lebensräume anzubieten, die man nicht kaufen kann und die als Raummarken in der säkularen Umwelt eine Verkündigung des Osterglaubens in Stein und Beton darstellen: ‚Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Der Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?‘ (1 Kor 15,54f.).“; siehe auch ODENTHAL, Topographien des Sakralen (2014), 83f.

nur auf das ‚leere Grab‘ ankommen, sondern – damit verbunden – auf die Begegnung mit authentischen Zeugen.⁹⁴

Das ‚leere Grab‘ ist in einer säkularen Gesellschaft (und in einer säkularen Deutung) zumindest das ‚offene Grab‘. Die Frage, wer den Stein weggerollt hat (vgl. Mt 28,2), fordert offen zu einer Antwort heraus. Ob der verschwundene Leichnam gänzlich verwest ist, gestohlen wurde (Mt 28,13) oder auferstanden ist, bleibt eine Frage des Glaubens. In diesem Sinne könnte gerade die säkulare Deutung der Sakralbauten als Gräber Gottes ihre religiöse Bedeutung – ja sogar heilsgeschichtliche Relevanz – darin offenbaren, dass sie nach dem Tod Gottes eine ‚Auferstehung‘ der Religion in gewandelter Gestalt offenhält – unübersehbar konkret-materiell, öffentlich und für alle.

⁹⁴ Nach Einreichung dieser Untersuchung ist auf zwei Ereignisse zu verweisen, die im Hinblick auf die Fragestellung dieser Untersuchung einer tieferen Durchdringung wert wären:

Am Montag, den 15. April 2019, konnte die Weltöffentlichkeit in Echtzeit verfolgen, wie das Dach von Notre-Dame Paris in Flammen stand. Ein Blick auf die deutsche – und westeuropäische – Berichterstattung zeigt zwar eine große Einigkeit darüber, dass es sich bei Notre Dame um ein höchst bedeutsames Bauwerk handelt und die Kathedrale auf jeden Fall wiederaufgebaut werden müsse. Höchst unterschiedlich fielen jedoch die medialen Bedeutungszuschreibungen für das brennende Gebäude aus, die von Bezeichnungen wie „nationales Wahrzeichen“ über „Touristenattraktion“ oder „Monument frühgotischer Baukunst“ reichten. Religiöse Dimensionen schienen allerdings keinesfalls in der Überzahl. Siehe hierzu GIGL, Häuser für den ‚obdachlosen Gott‘ (2020), 66f. – Darüber hinaus hat es den Anschein, als ob durch den Brand von Notre-Dame die Frage nach dem religiösen Stellenwert sakraler Bauten angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation stärker in den Fokus von Theologie, Kirche und Öffentlichkeit gerückt ist. Vgl. hierzu exemplarisch HANIMANN, Volks-Kirche (Süddeutsche - Zeitung 17.04.2019); SOMERVILLE, Cathedrals like Notre-Dame are woven into the fabric of our society, however secular it has become (*The Daily Telegraph* 16.04.2019). – Schließlich wurden im Frühjahr 2020 aufgrund der Corona-Pandemie – nicht nur in Deutschland – öffentliche Gottesdienste vorübergehend eingestellt. Dabei wurde vor Augen geführt, welch unersetzbaren Faktor sakrale Bauten nicht nur für das Leben christlicher Gemeinden, sondern auch für die öffentliche Wirkung in einer säkularen Gesellschaft einnehmen und dass Sakralbauten gerade aufgrund ihrer Öffentlichkeit und Materialität sich keinesfalls durch digitale öffentliche Räume ersetzen lassen.

Resümee

Die Ausgangsperspektive dieser Studie war die markante öffentliche Präsenz von Sakralbauten in Deutschland, die zunächst als Widerspruch zu den gegenwärtigen religiösen Wandlungs- und Schrumpfungsprozessen wahrgenommen werden kann. Diese Beobachtung führte zu der Frage nach den religiösen Bedeutungen dieser Gebäude.

Dass mit dem Forschungsgegenstand Sakralbau keineswegs Neuland betreten wird, zeigen die zahlreichen bisherigen Veröffentlichungen aus den verschiedenen, weit über die Theologie hinausreichenden Disziplinen. Ziel dieser Untersuchung war es jedoch, Sakralbauten angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation, wie sie sich in Deutschland zeigt, in den Blick zu nehmen. Allerdings liegen dazu bisher kaum Untersuchungen vor. Deshalb war es erforderlich, zwei getrennte Felder aufeinander zu beziehen – die gegenwärtige religiöse Situation als (religions-)soziologisches Forschungsfeld auf der einen und die Sakralität sakraler Bauten als theologisches Thema auf der anderen Seite. Da die gegenwärtige religiöse Situation in Deutschland und der Stellenwert sakraler Bauten im öffentlichen Raum unter Ausblendung anderer Konfessionen bzw. Religionen nicht sinnvoll in den Blick genommen werden kann, wurde soweit möglich und erforderlich eine ökumenische Perspektive angelegt. Zudem wurden an einzelnen Stellen Moscheen und Synagogen einbezogen. Im Kontrast zur säkularen Gesellschaft weisen die verschiedenen Sakralbauten mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede auf.

Ansatzpunkt der Untersuchung war ein Begriff von ‚Sakralität‘, der es ermöglicht, den vielschichtigen Gegenstand Sakralbau unabhängig von der je konkreten Erscheinungsform zu erfassen. Sakralität wurde dabei positiv durch die Relation zum Heiligen bestimmt und nicht in Abgrenzung zum Profanen (*Kapitel 1*). Indem zugleich die Begriffe ‚Öffentlichkeit‘, ‚Raum‘ und ‚Materialität‘ eingeführt wurden, konnten die verschiedenen Perspektiven auf den Forschungsgegenstand – sowohl theologisch als auch sozialwissenschaftlich – vereint werden.

Da die Frage nach den religiösen Bedeutungen sakraler Bauten aus theologischer Sicht zunächst unabhängig von der gesellschaftlichen Situation zu beantworten ist, wurde die religionsimmanente

Sicht auf sakrale Bauten skizziert (*Kapitel 2*). In der katholischen Theologie konnten zwei Ansatzgruppen ausgemacht werden (*domus Dei* und *domus ecclesiae*), wobei in jüngster Zeit verstärkt erstere hervortritt. Insgesamt zeigte sich, dass die Frage nach der Sakralität engstens mit der Vorstellung verknüpft ist, Materialität die Fähigkeit einer Vermittlung geistig-transzendenter Gehalte zuzugestehen. Während die protestantischen Traditionen gerade dies in Frage stellen und daher ihre Kirchen systematisch-theologisch nicht als ‚sakral‘ qualifizieren können, ist das Sakrale für Katholiken und orthodoxe Christen ein legitimer und folgerichtiger Ausdruck.

Säkularisierung wird oft gleichgesetzt mit dem Verschwinden des Religiösen aus dem öffentlichen Raum. Die dazu in Widerspruch stehende massive öffentliche Präsenz von sakralen Bauten erforderte eine Klärung der gegenwärtigen religiösen Situation, wozu sechs ausgewählte Religionssoziologen hinsichtlich der zentralen Begrifflichkeit dieser Studie untersucht und systematisiert wurden (*Kapitel 3*). Unter säkularer Gesellschaft wurde demzufolge nicht etwa eine atheistische verstanden, sondern eine, die von einem Modus des Weniger-Werdens und einer Distanz zur Religion auf den Ebenen der Einzelperson, der Kultur und der Gesamtgesellschaft bei einem hohen Maß an Vielschichtigkeit gekennzeichnet ist.

Zu den gegenwärtigen religiösen Bedeutungen von Sakralbauten gibt es zwar verschiedene Hinweise (*Kapitel 4*), die allerdings nur selten empirisch validiert sind. Daher wurden in *Kapitel 5* zunächst die Ergebnisse von 43 bisherigen empirischen Studien, die Auskunft über die religiösen Bedeutungen von Kirchengebäuden geben, in einem systematischen Überblick dargestellt. In zwei kurzen Seitenblicken wurden die weniger zahlreichen empirischen Daten zu Synagogen und Moscheen ausgewertet. Anschließend wurden diese Ergebnisse erweitert und hinsichtlich einer alltäglichen Situation vertieft. Dies geschah in der Durchführung von vier Fallstudien (*Kapitel 6*), die jeweils eine Veränderung des Sakralen zum Gegenstand haben (Kirchenumgestaltung, Kirchenumnutzung, zwei Kirchenabbrisse). Die aus diesen Konfliktfällen resultierende öffentliche Kommunikation wurde qualitativ-inhaltsanalytisch ausgewertet, so dass Bedeutungen und Muster gewonnen werden konnten. Obgleich diese Herangehensweise limitiert war, ergaben sich aussagekräftige empirische Tendenzen zu den gegenwärtigen religiösen Bedeutungen von Sakralbauten. Die aus den Fallstudien gewonnenen Ergebnisse

konnten so zusätzlich zu bisherigen Befunden insbesondere Aufschluss über die Bedeutungen der Außenansicht sakraler Bauten im öffentlichen Raum geben, wodurch etwa raumbildliche und sozial-öffentliche Bedeutungen erheblich konkretisiert wurden. Außerdem wurde die umfassende Bedeutung dieser Bauten zu ‚besonderen Zeiten‘ (Lebenswenden, Kasualien, Urlaub) deutlich. Wenngleich die Mehrheit der gewonnenen Profile eine ausgeprägt wohlwollende Einstellung gegenüber Kirchenbauten aufweist, fand sich eine kleine, aber deutlich vernehmbare Gruppe, die ihre Interesselosigkeit gegenüber diesen Gebäuden zum Ausdruck brachte.

Insgesamt kann festgehalten werden, dass Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft in ihrer Materialität und öffentlichen Präsenz zu den herausragenden religiösen Vermittlungsformen zu zählen sind, da mit ihnen ein Bindeglied zwischen Religion und der säkularen Gesellschaft gegeben ist (vgl. *Kapitel 7*).

Diese gegenwärtige Sicht auf die religiöse Situation fordert zu der Frage heraus, ob sich im traditionellen theologischen Verständnis des Sakralbaus Elemente finden, die im säkularen Kontext eine spezifische Bedeutung entfalten können, und Sakralbauten daher Qualitäten haben, die sie zu besonderen Mittlern von Religion in einer säkularen Gesellschaft werden lassen (*Kapitel 8*). Dazu wurde mit der Konzeption „Häuser für den obdachlosen Gott“ eine Grundperspektive zu sakralen Bauten vorgelegt, die nicht nur die gegenwärtige religiöse Situation trifft, sondern ebenso die ursprüngliche Bestimmung des christlichen Gottes. Diese Sichtweise wurde in vier theologischen Bausteinen konkretisiert, wobei grundlegende Momente der säkularen Situation einen Ausgangspunkt für die theologischen Deutungen bildeten. Dazu gehört, dass der ‚säkulare‘ Mensch in Sakralbauten zunächst seine Erfahrung eines Entzugs des Heiligen wiederfinden kann, wobei er damit zugleich die Materie des Baus symbolisch transzendiert und in die Offenheit eines Deutungsprozesses eintritt. Ein anderer Hinweis kann mit dem Verweis auf die Grundlosigkeit bzw. ‚Verschwendung‘ gegeben werden, die sakrale Bauten darstellen. Diese findet eine positive Entsprechung und eine mögliche, auch unter säkularen Umständen begehbbare Brücke in der Grund- und Absichtslosigkeit des sich selbst kenotisch schenkenden christlichen Gottes der Liebe, der in der Gratuität des Sakralbaus (re)präsentiert ist.

Grundsätzlich eröffnet die Studie mit den beiden Polen ‚Sakralbauten‘ und ‚säkulare Gesellschaft‘ einen Gesamtfokus auf diese

Bauten und blendet zugleich viele Einzelfragen aus. Das ist beispielsweise durch die starke Fokussierung auf Sakralität gegeben, wodurch der Blick auf den Kern der jeweiligen Religion bzw. Konfession gerichtet werden konnte und eine Vergleichbarkeit ermöglicht wurde. Allerdings musste dadurch die Einbeziehung von Architektur und Symbolisierungen sehr allgemein bleiben, wozu eine genuin theologische Perspektive aufschlussreich wäre.

Indem die Studie insgesamt einen Beleg für die hohe Bedeutsamkeit von Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft liefert, ergeben sich zahlreiche Rückschlüsse für die Forschung, aber auch für das kirchliche Handeln. Ansatzpunkte dazu wurden bereits angeführt.

Kurzum: Sakralbauten zählen nicht zu jenen alten Schläuchen, die neuer Wein zum Bersten bringen würde (vgl. Mk 2,22), sondern vielfach gehören sie trotz ihres teils hohen Alters zu den bleibend neuen Schläuchen, die das immer Neue der christlichen Botschaft in einer säkularen Gesellschaft öffentlich wachzuhalten vermögen.

Wichtige Abkürzungen

Angl./angl.	Anglikaner/anglikanisch
BA	Fallstudie Berlin-Gatow, St. Raphael, Zeitungsartikel
BEA	Fallstudie Berlin-Gatow, St. Raphael, extrahierte Aussage
BLB	Fallstudie Berlin-Gatow, St. Raphael, Leserbrief
DBK	Deutsche Bischofskonferenz
DEA	Fallstudie Düren, St. Bonifatius, extrahierte Aussage
DA	Fallstudie Düren, St. Bonifatius, Zeitungsartikel
DFBK	Fallstudie Düren, St. Bonifatius, Facebookkommentar
DGK	Fallstudie Düren, St. Bonifatius, Gästebucheintrag
DLB	Fallstudie Düren, St. Bonifatius, Leserbrief
DOB	Fallstudie Düren, St. Bonifatius, offener Brief
EBZ	Fallstudie Ennigerloh, St. Ludgerus, Bild-Zeitung
EEA	Fallstudie Ennigerloh, St. Ludgerus, extrahierte Aussage
EFBK	Fallstudie Ennigerloh, St. Ludgerus, Facebookkommentar
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
ELB	Fallstudie Ennigerloh, St. Ludgerus, Leserbrief
ELK	Fallstudie Ennigerloh, St. Ludgerus, Leserkommentar
EYou	Fallstudie Ennigerloh, St. Ludgerus, Youtubekommentar
GS	II. Vatikanum, <i>Gaudium et spes</i> . Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 07.12.1965, hier zit. nach: RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg ²⁷ 1998.
Kath./kath.	Katholiken/katholisch
KKK	<i>Katechismus der Katholischen Kirche</i> : Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, (1997). Korrigierter Nachdruck der Ausgabe von 2003, Oldenbourg u. a. 2005.
LG	II. Vatikanum, <i>Lumen gentium</i> . Dogmatische Konstitution über die Kirche, 21.11.1964, hier zit. nach: RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg ²⁷ 1998.
Prot./prot.	Protestanten/protestantisch
SA	Fallstudie Aschaffenburg-Schweinheim Maria Geburt, Zeitungsartikel
SC	II. Vatikanum, <i>Sacrosanctum Concilium</i> . Konstitution über die heilige Liturgie, 04.12.1963, hier zit. nach: RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg ²⁷ 1998.
SInt	Fallstudie Aschaffenburg-Schweinheim, Maria Geburt, Interviews
SLBM	Fallstudie Aschaffenburg-Schweinheim, Maria Geburt, Leserbrief MainEcho
SLBS	Fallstudie Aschaffenburg-Schweinheim, Maria Geburt, Leserbrief Sonntagsblatt
SZu	Fallstudie Aschaffenburg-Schweinheim, Maria Geburt, Zuschrift

Literaturverzeichnis

Neben den angeführten Abkürzungen richten sich die in der Studie und in Literaturangaben verwendeten Abkürzungen nach: SCHWERTNER, Siegfried M., IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin – New York³ 2014.

Kirchenamtliche Dokumente

- BENEDIKT XVI., Enzyklika *Caritas in Veritate* an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen gottgeweihten Lebens, an die christgläubigen Laien und an alle Menschen guten Willens über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, 29. Juli 2009 (= VApS 186).
- Built of Living Stones*. Art, Architecture, and Worship. Guidelines of the National Conference of Catholic Bishops. The United States Conference of Catholic Bishops, Washington D.C. 2000.
- Codex iuris canonici* = *Codex des kanonischen Rechtes*. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und von Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und Metz. 8., aktualisierte Auflage, Kevelaer 2017.
- Codex Iuris Canonici* = *The Code of Canon Law in English translation*. Prepared by The Canon Law Society of Great Britain and Ireland in association with The Canon Law Society of Australia and New-Zealand and The Canadian Canon Law Society, London u. a. 1983.
- Codex Iuris Canonici Pii X. Pontificis maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Praefatio, Emi. Petro Card. Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus, Rom 1917.
- Consecrated for Worship. A directory for worshipping*. Catholic Bishops' Conference of England & Wales. Published by the Catholic Truth Society and Colloquium, London 2006.
- Die Feier der heiligen Messe. Messbuch*. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres. 1. Auflage Freiburg i. Br. u. a. 1975, ²1988.
- Die Weihe der Kirche und des Altares. Die Weihe der Öle*. Pontifikale IV. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Freiburg u. a. 1994 (editio typica: *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* 1977).
- Entwurmung von Kirchen und Gottesdiensträumen*. Liturgische Gestaltung. Herausgegeben vom Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche, Bielefeld 2007 (= Materialien vom Dienst 2/2007).
- Environment and Art in Catholic Worship*. Bishop's Committee on Liturgy. National Conference of Catholic Bishops, Washington D.C. 1977.

- FRANZISKUS, Botschaft von Papst Franziskus an die Teilnehmer des Kongresses „Wohnt Gott nicht mehr hier? Veräußerung von Gotteshäusern. Integrierte Verwaltung der kirchlichen Kulturgüter“ an der Päpstlichen Universität Gregoriana 29. November 2018, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181129_messaggio-convegno-beniculturali.html (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- Gezählt 2019. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben.* Herausgegeben von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2019.
- Gottesdienstordnung der Kirchweihe* (nach dem Typikon der Großen Kirche Christi), in: EGKAINIA – Kirchweihe. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von Theodor Nikolaou, München 1995 (= Liturgische Texte und Studien 1), 10–79.
- Grundordnung des römischen Messbuchs.* Vorpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), Bonn 2007 (= ADBK 215).
- Katholische Kirche in Deutschland – Zahlen und Fakten 2018/19.* Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2019 (= ADBK 306).
- Kirchen – Gottes Häuser für die Menschen.* Einladung zum lebendigen Gebrauch von Kirchengebäuden. Orientierungshilfe herausgegeben von der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Berlin 2006.
- Kirchen umbauen, neu nutzen, umwidmen.* Herausgegeben vom Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen. 2. Auflage, Bielefeld 2004.
- Klarheit und gute Nachbarschaft.* Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD. Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2006 (= EKD.T 86).
- Konzeption zur Nutzung von Kirchen in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs.* Beschluss der Kirchenleitung der Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs vom 4. Dezember 2004, Schwerin 2004.
- Leipziger Erklärung.* „Nehmt eure Kirchen wahr!“ Erklärung des 24. Evangelischen Kirchbautages 2002, Leipzig 2003, in: http://kirchbauinstitut.de/wp-content/uploads/2017/12/Leipziger_Erklarung.pdf (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen.* Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn ⁶2002 (= Liturgiekommission 9) [Erstveröff. 1988].
- Leitsätze des dritten Kirchenbaukongresses,* Evangelischer Kirchenbautag Magdeburg 1928, in: <http://kirchbauinstitut.de/kirchbauprogramme/> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- Missionarisch Kirche sein.* Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte, 28. April 2003. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003 (= DtBis 72).
- Moscheebau in Deutschland.* Eine Orientierungshilfe (25. September 2008). Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009 (= DtBis 88).
- Pontificale Romanum.* Editio Typica. 1961–1962. Edizione anastatica e Introduzione a cura di Manlio Sodi, Allesandro Toniolo, Vatikanstadt 2008.
- Pontificale Romanum.* Ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Dedicacionis Ecclesiae et Altaris. Editio Typica, Vatikanstadt 1977.

- Pontificale Romanum*. Summorum Pontificum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum, Vatikanstadt 1941 (= approbatio 1895).
- Räume der Stille*. Gedanken zur Bewahrung eines bedrohten Gutes in unseren Kirchen, 14. Februar 2003. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003 (= Liturgiekommission 26).
- Richtlinie für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie*. Im Auftrag und unter Mitwirkung der „liturgischen Kommission“ zusammengestellt, Fulda 1949, in: KLAUSER, Theodor, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung. Mit zwei Anhängen: Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses. Ausgewählte bibliographische Hinweise, Bonn 1965, 161–172.
- Umnutzung von Kirchen*. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen, 24. September 2003. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003 (= ADBK 175).
- Unsere Kirche, unsere Kirchen*. Eine Praxishilfe zur Nutzung und Umnutzung von Kirchengebäuden. Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig. In Zusammenarbeit mit der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Braunschweig 2011.
- Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird?* Leitlinien des Theologischen Ausschusses der VELKD und des DNK/LWB, o. O. November 2003 (= TVELKD 122/2003).
- Wiesbadener Programm*, Berlin 1891 [orig.: *Dritte evangelische Kirche für Wiesbaden*. Verkündigungsblatt des Verbandes Deutscher Architekten- und Ingenieurvereine, in: DBZ 43 {30.05.1891}, 257], in: <http://kirchbauinstitut.de/kirchbauprogramme/> (letzter Zugriff: 31.01.2020).

Weitere Literatur

- AARTS, Otto u. a., Die St. Ludgerus Kirche erinnert sich, in: *Erinnerung an St. Ludgerus Ennigerloh*, Ennigerloh 2013.
- ABMEIER, Karlies/BORCHARD, Michael/RIEMENSCHNEIDER, Matthias (Hg.), Religion im öffentlichen Raum, Paderborn u. a. (= Religion – Staat – Gesellschaft 1).
- ACQUAVIVA, Sabino S., Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft, Essen 1964 [ital. Erstveröff. 1961].
- ADAM, Adolf, Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus, Freiburg i. Br. 1984.
- ADAM, Adolf/HAUNERLAND, Winfried, Grundriss Liturgie. 3., überarbeitete und ergänzte Auflage der Neuausgabe 2012, Freiburg i. Br. 2018.
- ADOLPHSEN, Helge/NOHR, Andreas (Hg.), Sehnsucht nach Heiligen Räumen – eine Messe in der Messe. 24. Evangelischer Kirchenbautag, 31.10.–3.11.2002 in Leipzig, Darmstadt 2003.
- ADORNO, Theodor W., Meinungsforschung und Öffentlichkeit, in: ADORNO, Theodor W. (Hg.), *Gesammelte Schriften* 8. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1972, 532–537 [Erstveröff. 1964].
- ALBERTZ, Rainer, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1. Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit, Göttingen ²1996 (= GAT 8/1) [Erstveröff. 1992].

- AL-BUHARI, Sahih, Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad. Ausgewählt, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Dieter Ferchl, Stuttgart 1991 (= Reclams Universal-Bibliothek 4208).
- ALLENSBACH = *Reaktion der Bevölkerung auf die Umwidmung von Sakralbauten*. Qualitative und quantitative Untersuchung durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach, Allensbach am Bodensee 2009, in: https://www.ifd-allensbach.de/fileadmin/studien/7442_Sakralbauten.pdf (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- AMMANN, Ludwig, Privatsphäre und Öffentlichkeit in der muslimischen Zivilisation, in: GÖLE, Nilufer/AMMANN, Ludwig (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Aus dem Englischen von Henning Thies, Bielefeld 2004 (= *Globaler, lokaler Islam*), 69–117.
- ANGENENDT, Arnold, Säkularisationen der Vergangenheit und ihre Folgen für Bau- und Kunstwerke, in: *Nichts für die Ewigkeit? Kirchengebäude zwischen Wertschätzung und Altlast*. Dokumentation der Tagung des Deutschen Nationalkomitees für Denkmalschutz vom 5.–7. Oktober 2000 in Erfurt. Herausgegeben vom deutschen Nationalkomitee für Denkmalschutz, Bonn 2001, 55–60.
- AP SIÓN, Tania, Ministry of the Cathedral Prayer Board: Studying Ordinary Prayer, in: FRANCIS, Leslie J. (Hg.), *Anglican Cathedrals in modern life. The science of cathedral studies*, New York 2015, 131–153.
- AP SIÓN, Tania, Ordinary prayer and the rural church. An empirical study of prayer cards, in: *Rural Theology Journal* 7 (2009/1), 17–31.
- AP SIÓN, Tania, Prayer Requests in an English Cathedral, and a New Analytic Framework for Intercessory Prayer, in: GIORDAN, Giuseppe/WOODHEAD, Linda (Hg.), *A Sociology of Prayer*, Franham 2015 (= Ashgate religion and society series), 169–189.
- AP SIÓN, Tania, The Church of England's Pray One for Me Intercessory Prayer Site. A Virtual Cathedral?, in: *Journal of beliefs and values* 37 (2016/1), 78–92.
- ARENDT, Hannah, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München ¹¹1999 [engl. Erstveröff. 1958].
- ARISTOTELES, *Metaphysik*. Übersetzt und erläutert von Eugen Rolfes. Erste Hälfte. Buch I – VII, Leipzig 1904 (= PhB 2).
- Aschaffener Kalender der Kulturen und Religionen 2017*, Herausgegeben von der Stadt Aschaffenburg, in: http://www.aschaffenburg.de/dokumente/Buerger-in-Aschaffenburg/Integration/Kalender_Kulturen_2017_Druck.pdf (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- ATZENI, Gina, Interaktion/Organisation/Gesellschaft, in: JAHRAUS, Oliver u. a. (Hg.), *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart u. a. 2012, 88–90.
- AUFFARTH, Christoph, Wie kann man von Heiligkeit in der Antike sprechen? Heiligkeit in religionswissenschaftlicher Perspektive, in: GEMEINHARDT, Peter/HEYDEN, Katharina (Hg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, Göttingen 2012 (= RVV 61), 1–33.
- AUGUSTINUS, *Quaestionum in Heptateuchum*. Rezensiert und herausgegeben von Joseph Zycha, Wien 1985 (= CSEL 28/2).
- AXNER, Marta, Studying public religions. Visibility, authority and the public/private distinction, in: HJELM, Titus (Hg.), *Is God Back? Reconsidering the new visibility of religion*, London – New York 2015, 19–31.

- AYISH, Muhammad I., *The New Arab Public Sphere*, Berlin 2008 (= Medien und politische Kommunikation – Naher Osten und islamische Welt 15).
- AYMANN, Winfried/MÖRSDORF, Klaus, *Verkündigungsdienst und Heiligungsdienst Bd. III. Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici*, Paderborn u. a. 2007 (= KanR 3).
- AYYAD, Essam S., The „house of the prophet“ or the „mosque of the prophet“, in: *Journal of Islamic Studies* 24 (2013/3), 273–334.
- BAHR, Hans-Eckehard (Hg.), *Kirchen in nachsakraler Zeit*, Hamburg 1968 (= Konkretionen 2).
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Haus des Gebetes*, in: SEIDEL, Walter (Hg.), *Kirche aus lebendigen Steinen*, Mainz 1975, 11–29.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
- BARBIERI, William A. (Hg.), *At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life*, Grand Rapids/Michigan – Cambridge/UK 2014.
- BARRIE, Thomas, *The domestic and the numinous in sacred architecture*, in: BERMUDEZ, Julio (Hg.), *Transcending Architecture contemporary views on sacred space*, Washington D.C. 2015, 33–46.
- BARTOLOMEI, Luigi u. a., *Italian debates, studies and experiences concerning reuse projects of dismissed religious heritage*, in: GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen*, Regensburg 2017 (= Bild – Raum – Feier 17), 107–135.
- BASTIAN, Hans-Dieter, *Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert*, Berlin 1972 (= ThTh 13).
- BATAILLE, George, *Der Begriff der Verausgabung*, in: BATAILLE, George, *Das theoretische Werk I. Die Aufhebung der Ökonomie (Der Begriff der Verausgabung – Der verfemte Teil – Kommunismus und Stalinismus.) Aus dem Französischen von Traugott König und Heinz Aboesch. Mit einer Studie von Gerd Bergfleth*, München 2¹⁹⁸⁵ [franz. Erstveröff. 1933].
- BAUER, Christian, *Alpenländische Diaspora? Erkundungen zum nachkonstantinischen Christentum*, in: BUCHER, Rainer (Hg.), *Nach der Macht. Zur Lage der Kirche in Österreich*, Innsbruck 2014 (= TKD 30), 35–73.
- BAUER, Dieter R. u. a. (Hg.), *Heilige – Liturgie – Raum*, Stuttgart 2010 (= BzH 8).
- BAUER, Katrin, *Gotteshäuser zu verkaufen. Gemeindefusionen, Kirchenschließungen und Kirchenumnutzungen*, Münster 2011 (= Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 117).
- BAUMANN, Martin, *Religionswissenschaft, Entzauberung und die neue Öffentlichkeit von Religion(en)*, in: *Vereinigung Schweizer Hochschuldozenten-Bulletin* 36 (2010/1), 29–36.
- BAUMANN, Martin/TUNGER-ZANETTI, Andreas, *Ansehen und Sichtbarkeit. Religion, Immigration und repräsentative Sakralbauten in Westeuropa*, in: *HK* 65 (2011/8), 407–409.
- BAUMANN, Martin/TUNGER-ZANETTI, Andreas, *Wenn Religionen Häuser bauen. Sakralbauten, Kontroversen und öffentlicher Raum in der Schweizer Demokratie*, in: BAUMANN, Martin/NEUBERT, Frank (Hg.), *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*, Zürich 2011 (= CULTUREL. Religionswissenschaftliche Forschungen im Auftrag der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft 1), 151–188.

- BEBEL, August, *Die Frau und der Sozialismus*, Berlin ⁴⁰1990 [Erstveröff. 1879].
- BECKFORD, James A., *Social Theory and Religion*, Cambridge 2003.
- BEHLER, Ernst, Nietzsches Wort vom Tod Gottes, in: GILLESPIE, Gerland/LOHNER, Edgar (Hg.), *Herkommen und Erneuerung. Essays für Oskar Seidlin*, Tübingen 1976, 256–267.
- BEHRENS, Jan, *Kirchengebäude als touristische Attraktion. Werte und Zahlungsbereitschaft im Kirchentourismus* [Diss.], Eberswalde 2014, in: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa-144299> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- BEILSCHMIDT, Theresa, *Gelebter Islam: Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland* [Diss.], Bielefeld 2015 (= Globaler, lokaler Islam).
- BEINERT, Wolfgang, *Heilige Stätten im Christentum*, in: StZ 224 (2006/2), 112–124.
- BEINHAUER-KÖHLER, Bärbel/LEGGEWIE, Claus, *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München 2009 (= Beck'sche Reihe 1892).
- BENZ, Ernst, *Geist und Leben der Ostkirche*, München ³1988 München (= Forum Slavicum 30) [Erstveröff. 1957].
- BERGER, Peter A. u. a., *Fazit – Ergebnisse des Forschungsprojekts*, in: BERGER, Peter A./HOCK, Klaus/KLIE, Thomas (Hg.), *Hybride Religiosität – posttraditionale Gemeinschaft. Kirchenbauvereine, Gutshausvereine und alternative Gemeinschaften in Mecklenburg-Vorpommern*, Berlin u. a. 2014 (= RThSt 26), 155–166.
- BERGER, Peter L., *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1973 (= *Conditio Humana*).
- BERGER, Peter L./LUCKMANN, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. ³1972 (= *Conditio Humana*) [engl. Erstveröff. 1966].
- BERGFLETH, Gerd, *Theorie der Verschwendung. Einführung in George Batailles Antiökonomie. Zweite Auflage mit einem Nachwort*, München ²1985 (= *Debatte* 10) [Erstveröff. 1975].
- BERGMANN, Sigurd, *Der sakrale Ort als kritischer Ort. Skizzen zur befreienden Ästh/Ethik heiliger Räume und Atmosphären*, in: GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen*, Regensburg 2017 (= *Bild – Raum – Feier* 17), 279–305.
- BERGMANN, Sigurd, *Raum und Geist. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästh/Ethik des Raumes*, Göttingen 2010 (= *Research in contemporary religion* 7).
- BERGUNDER, Michael, *Art. Säkularisation/Säkularisierung. I. Religionswissenschaftlich*, in: RGG⁴ 7 (2004), 774–775.
- BERKOVITS, Eliezer, *From the Temple to the Synagogue and Back*, in: PETUCHOWSKI, Jakob J., *Understanding Jewish Prayer*, New York 1972, 138–151 [Erstveröff. 1959].
- BERMUDEZ, Julio (Hg.), *Transcending Architecture contemporary views on sacred space*, Washington D.C. 2015.
- BETHGE, Clemens W., *Kirchenraum. Eine raumtheoretische Konzeptualisierung der Wirkungsästhetik*, Stuttgart 2015 (= PThE 140).
- BEYER, Franz-Heinrich, *Geheiligte Räume. Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes*, Darmstadt 2008.
- BIHLER, Michael, A., *Stadt, Zivilgesellschaft und öffentlicher Raum. Das Beispiel Berlin-Mitte, Münster u. a. 2005* (= *Region – Nation – Europa* 26).

- BISER, Eugen, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben*, Freiburg i. Br. 2005.
- BISER, Eugen, *Glaubenserweckung. Das Christentum an der Jahrtausendwende*, Düsseldorf 2000.
- BISER, Eugen, *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?*, Darmstadt 2002.
- BOGDANOVIC, Jelena, *The Framing of the Sacred. The canopy and the Byzantine Church* [Diss.], New York 2017.
- BOGLER, Theodor (Hg.), *Das Sakrale im Widerspruch. Gesammelte Aufsätze*, Limburg 1967 (= LuM 41).
- BÖHME, Hartmut, „Auch die Gottlosen brauchen Räume, in denen sie ihre Gedanken denken können.“ *Nietzsches Phantasien über Architektur im postreligiösen Zeitalter*, in: *Der Architekt* 3 (2001), 16–23.
- BOLLNOW, Otto Friedrich, *Der Mensch und der Raum*, in: *Zeitschrift Universitas* 18 (1963), 499–514.
- BONGARDT, Michael, *Einmal heilig – immer heilig? Zur Bedeutung von Orten für den christlichen Glauben*, in: *Cardo. Ein Bazar für das Theologische Studienjahr Jerusalem* 4 (2006), 4–15.
- BOUSQUET, Georges-Henri, Art. 'Ibādāt, in: *EI²* 3 (1971), 647–648.
- BRANDS, Gunnar, *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung*, in: BRANDS, Gunnar/SEVERIN, Hans-Georg (Hg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung. Symposium vom 14. bis 16. Februar 2000 in Halle/Saale, Wiesbaden 2003* (= Spätantike – frühes Christentum – Byzanz 11), 1–26.
- BRAUN, Joseph, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Erster Bd., München 1924.
- BRAUN, Joseph, *Handbuch der Paramentik. Mit 150 Abbildungen*, Freiburg i. Br. 1912.
- BRENNEMAN, Robert/MILLER, Brian J., *When bricks matter. Four Arguments for the Sociological Study of Religious Buildings*, in: *SoRel* 77 (2016/1), 82–101.
- BREUER, Marc, *Religiöse Architektur im Säkularisierungsprozess. Katholische Kirchengebäude der Nachkriegsmoderne*, in: KARSTEIN, Uta/SCHMIDT-LUX, Thomas (Hg.), *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, Wiesbaden 2017 (= Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), 73–92.
- BROWN, David, *God and Enchantment of Place. Reclaiming Human Experience*, New York – Oxford 2004.
- BRUCE, Steve, *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002 (= *Religion in the modern world*).
- BÜCHSE, Angelika u. a. (Hg.), *Kirchen – Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen. Internationales Symposium zur Umnutzung von Kirchen vom 22.–24. September 2010 in Mülheim an der Ruhr*, Münster 2012.
- BULLINGER, Heinrich, *Schriften*. Bd. 5. *Im Auftrag des Zwinglivereins und in Zusammenarbeit mit Hans Ulrich Bächtold, Ruth Jörg, Peter Opitz*. Herausgegeben von Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stolz in Zusammenarbeit mit Hans Ulrich Bächtold, Zürich 2006.
- BURKERT, Walter, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage*, Stuttgart 2011 (= RM 15) [Erstveröff. 1977].

- BURTON, Lewis, Encountering Ordinary Visitors through Cathedral Visitors' Books, in: FRANCIS, Leslie J. (Hg.), *Anglican Cathedrals in modern life. The science of cathedral studies*, New York 2015, 155–170.
- CAPUTO, John D./VATTIMO, Gianni, *After the Death of God*. Edited by Jeffrey W. Robbins. With an Afterword by Gabriel Bahanian, New York 2009.
- CARD, Noel A., *Applied meta-analysis for social science research*, New York – London 2012 (= *Methodology in the social sciences*).
- CASANOVA, José, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: KALLSCHEUER, Otto (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996, 181–210.
- CASANOVA, José, Der Ort der Religion im säkularen Europa (2004), in: <https://www.eurozine.com/der-ort-der-religion-im-sakularen-europa/> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- CASANOVA, José, Die religiöse Lage in Europa, in: JOAS, Hans/WIEGANDT, Klaus (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 322–357.
- CASANOVA, José, Private und öffentliche Religionen, in: MÜLLER, Hans-Peter/STIGMUND, Steffen (Hg.), *Zeitgenössische amerikanische Soziologie*, Opladen 2000, 249–280 [engl. Erstveröff. 1992].
- CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, Chicago – London 1994.
- CASANOVA, José, Public religions revisited, in: GROSSE KRACHT, Hermann-Josef/SPIESS, Christian (Hg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zur Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn 2008, 313–338.
- CASANOVA, José, Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-West-Vergleich, in: GABRIEL, Karl/REUTER, Hans-Richard (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, Paderborn u. a. 2004 (= UTB 2510), 271–293.
- CASANOVA, José, The Two Dimensions, Temporal and Spatial of the Secular. Comparative reflections on the Nordic-Protestant and Southern Catholic Patterns from a Global Perspective, in: WYLLER, Trygve E./VAN DEN BREEMER, Rosemarie/CASANOVA, José (Hg.), *Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*, Göttingen – Bristol/CT 2014 (= *Research in Contemporary Religion* 15), 9–21.
- CASANOVA, José, What Is a Public Religion?, in: HECCLO, Hugh/McCLAY, Wilfried M. (Hg.), *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*, Washington D.C. – Baltimore 2003, 111–139.
- CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen* (3 Bände), Darmstadt ¹⁰1994 [Erstveröff. 1923–1929].
- CLEMENS-SCHIERBAUM, Ursula, *Mittelalterliche Sakralarchitektur in Ideologie und Alltag der Nationalsozialisten* [Diss.], Weimar 1995.
- COLPE, Carsten, Art. Das Heilige, in: HRWG 3 (1993), 80–99.
- COLPE, Carsten, Art. Heilig (sprachlich), in: HRWG 3 (1993), 74–80.
- CORBY FINNEY, Paul, Sacred Place again. Sacralidad y Arqueología, in: *AntCr* 21 (2004), 69–74.
- CORBY FINNEY, Paul, Topos Hieros und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung, in: *Boreas* 7 (1984), 193–225.
- CORIDASS, Michael E. (Hg.), *Gebauter Aufbruch. Neue Synagogen in Deutschland*. Herausgegeben von der Stiftung Baukultur Rheinland-Pfalz, Regensburg 2010.

- CROSBIE, Michael J., The Sacred becomes Profane, in: BARRIE, Thomas/BERMUDEZ, Julio/TABB, Phillip J. (Hg.), *Architecture, Culture and Spirituality*, Farnha/Surrey 2015, 59–69.
- CZOCK, Miriam, *Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter* [Diss.], Göttingen 2012 (= *Millenium Studien* 38).
- DAELEMANS, Bert, *Spiritus Loci. A theological Method for Contemporary church Architecture* [Diss.], Leiden 2015 (= SRA 9).
- DALFERTH, Ingolf U., Religion als Privatsache: Zur Öffentlichkeit von Glaube und Theologie, in: *ThPQ* 149 (2001/3), 284–297.
- DAMREL, David, *Baraka Besieged. Islamism, Neofundamentalism, and Shared Sacred Place in South Asia*, in: CORMACK, Margaret (Hg.), *Muslims and other in Sacred Space*, Oxford 2013 (= *Religion, culture and history*), 15–39.
- DANE, Gerhard, *Erfahrungen eines Landpfarrers*, in: GERHARDS, Albert/STRUCK, Martin (Hg.), *Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude*, Regensburg 2008 (= *Bild – Raum – Feier* 6), 53–56.
- DANNOWSKI, Hans Werner, „Gebt uns unsere Geschichte wieder!“ Der Dom von Königsberg/Kaliningrad, in: GRÜNBERG, Wolfgang (Hg.), *Wie roter Bernstein. Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad. Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche*, München – Hamburg 2008, 336–351.
- Das ist keine Kirche mehr. Reaktionen zur Neugestaltung der Kirche Maria Geburt in Aschaffenburg/Schweinheim*. Herausgegeben von der Gemeinde Maria Geburt, Aschaffenburg 1999.
- DAVIE, Grace, *Vicious Religion. A methodological challenge*, in: AMMERMAN, Nancy T. (Hg.), *Everyday Religion. Observing modern religious lives*, Oxford 2007, 21–35.
- DE MAIZIÈRE, Thomas, *Leitkultur für Deutschland. Was ist das eigentlich?*, in: *BILD am Sonntag* (30.04.2017), in: <http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Interviews/DE/2017/05/namensartikel-bild.html> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- DE WILDT, Kim/KRANEMANN, Benedikt/ODENTHAL, Andreas (Hg.), *Zwischen-Raum Gottesdienst. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft* (FS für Albert Gerhards), Stuttgart 2016 (= PThE 144).
- DEACY, Christopher/ARWECK, Elisabeth (Hg.), *Exploring religion and the sacred in media age*, Abindon 2009 (= *Theology and religion in Interdisciplinary Perspective Series*).
- DENK, Andreas, *Kritischer Raum – Zinn und Blei, Beton und Rauch – Bruder-Klaus-Kapelle von Peter Zumthor in Wachendorf*, in: *Der Architekt* 3 (2007), 16–17.
- Der Koran*. Aus dem Arabischen übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München 2010.
- Der Neue Georges*. Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet von Karl-Ernst Georges. Herausgegeben von Thomas Baier. Bearbeitet von Tobias Dänzer, Darmstadt ⁸2013 [Erstveröff. 1913].
- DERRIDA, Jacques, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Herausgegeben von Peter Engelmann. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien 1989 [franz. Erstveröff. 1987].
- DETEL, Wolfgang: *Art. Materie I. Antike*, in: *HWP* 5 (1980), 870–880.

- Die Moschee. Das Islamische Gotteshaus.* Internetauftritt von DITIB – Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (o. J.), in: <http://www.ditib.de/default.php?id=7&sid=21&lang=de> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- DIHLE, Albrecht, Art. Heilig, in: RAC 14 (1988), 1–63.
- DIONYSIUS AREOPAGITA, Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De mystica Theologia. Epistulae. 2., überarbeitete Auflage. Herausgegeben von Günter Heil und Adolf Martin Ritter, Göttingen 2012 (= PTS 67).
- DIONYSIUS AREOPAGITA, Von den göttlichen Namen, in: STEIN, Edith, Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke. Bearbeitet und eingeleitet von Beate Beckmann und Viki Ranff, Freiburg i. Br. 2003 (= ESGA 17), 85–157.
- DIONYSIUS AREOPAGITA. Briefe. IX. Brief (an den Bischof Titus), in: STEIN, Edith, Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke. Bearbeitet und eingeleitet von Beate Beckmann und Viki Ranff, Freiburg i. Br. 2003 (= ESGA 17), 269–276.
- DITTRICH, Monika, Sakrale Gebäude in Deutschland. Wenn die Kirche zur Moschee wird, in: Deutschlandfunk (07.06.2017), in: https://www.deutschlandfunk.de/sakrale-gebäude-in-deutschland-wenn-die-kirche-zur-moschee.2540.de.html?dram:article_id=387731 (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- DOHMEN, Christoph, Zur theologischen Konzeption des Jerusalemer Tempels, in: WUB 13 (1999), 26–32.
- DÖRING, Jörg/THIELMANN, Tristan (Hg.), Spatial turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Berlin 2008 (= Sozialtheorie).
- DÖRING, Jörg/THIELMANN, Tristan, Einleitung. Was lesen wir im Raume? Der Spatial turn und das geheime Wissen der Geographen, in: DÖRING, Jörg/THIELMANN, Tristan (Hg.), Spatial turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Berlin 2008 (= Sozialtheorie), 7–48.
- DÖRNEMANN, Holger, Kirchenpädagogik. Ein religionsdidaktisches Prinzip. Grundannahmen, Methoden, Zielsetzungen [Habil.], Berlin 2011 (= Kirche in der Stadt 18).
- DÖRNEMANN, Holger, Phänomenologie der Räumlichkeit sakraler Bauten, in: GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel, Bonn 2015 (= Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12), 39–47.
- DPA, „Haben Sie schon einmal eine Moscheegemeinde in Deutschland besucht?“ (2016), in: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/560444/umfrage/umfrage-zum-besuch-einer-moscheegemeinde-in-deutschland/> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- DREIER, Horst, Staat ohne Gott. Die Religion in der säkularen Moderne, München 2018 (= Edition der Carl Friedrich von Siemens Stiftung).
- DREWS, Friedemann, Methexis, Rationalität und Mystik in der Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita [Habil.], Berlin u. a. 2011 (= Aktuelle Antike 5).
- DRIPPS, Robin D., The first house. Myth, Paradigm, and the Task of Architecture, Cambridge/Mass. 1997.
- Dürener Geschichtswerkstatt. Zeittafel.* Internetauftritt der Dürener Geschichtswerkstatt e. V. (o. J.), in: <http://www.geschichtswerkstatt-dueren.de/2016-01-28-10-52-07/dueren-16-11-1944/67-zeittafel> (letzter Zugriff: 31.01.2020).

- DURKHEIM, Émile, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 2007 [franz. Erstveröff.: 1912].
- DÜZGÜN, Şaban Ali, Art. Heilig (isl.), in: *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*. Bd. 1. Im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung herausgegeben von Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes, Martin Thurner, Muala Selçuk und Halis Albayrak, Freiburg i. Br. 2014, 318–319.
- EAGLETON, Terry, Der Tod Gottes und die Krise der Kultur. Aus dem Englischen von Ulrike Strerath-Bolz, München 2015.
- EBERTZ, Michael N., Dispersion und Transformation, in: POLLACK, Detlef u. a. (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018 (= Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), 411–436.
- EBERTZ, Michael N., Art. Religion, in: HÄMEL, Beate-Irene/SCHREIßACK, Thomas (Hg.), *Basiswissen Kultur und Religion*. 101 Grundbegriffe für Unterricht, Studium und Beruf, Stuttgart 2007, 116–118.
- EBERTZ, Michael N., Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung [Diss.], Ostfildern 2004 (= Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 14).
- EBERTZ, Michael N., Liturgie im gesellschaftlichen Wandel – zur Dienstleistung?, in: WAHLE, Stephan/LEVEN, Benjamin (Hg.), *Liturgie und Glaube. Gottesdienstliche Feiern und persönliche Formen des Glaubens* (Trierer Sommerakademie 2016), Trier 2017, 32–51.
- EBERTZ, Michael N., Offene Kirchen – Ästhetische Schließung und Ausschließung, in: „*Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte*“. Herausgegeben vom Freiburger Materialdienst für die Gemeindepastoral, Freiburg i. Br. 2004, 13–18.
- EBERTZ, Michael N., Säkularisierung, Entchristlichung oder Entkirchlichung? Eine religionssoziologische Perspektive, in: DIENBERG, Thomas/EGGENSPERGER, Thomas/ENGEL, Ulrich (Hg.), *Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und der Rückkehr des Religiösen*, Münster 2010, 17–42.
- EBERTZ, Michael N., Spurwechsel. Gott auf der Autobahn, in: EBERTZ, Michael N./LEHNER, Günter (Hg.), *Kirche am Weg – Kirchen in Bewegung*, Berlin 2012 (= KirchenZukunft konkret 8), 87–99.
- EBNER, Martin, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, Göttingen 2012 (= GNT 1,1).
- EISENSTADT, Shmuel N., Die Öffentlichkeit in muslimischen Gesellschaften, in: GÖLE, Nilufer/AMMANN, Ludwig (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Aus dem Englischen von Henning Thies, Bielefeld 2004 (= Globaler, lokaler Islam), 311–325.
- ELIADE, Mircea, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Aus dem Französischen übertragen, Köln 1957.
- E MEIS, Dieter, Pastoraltheologische Aspekte zum Kirchenbau, in: GERHARDS, Albert/STRUCK, Martin (Hg.), *Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude*, Regensburg 2008 (= Bild – Raum – Feier 6), 57–65.
- Empfehlungen der Deutschen Islam Konferenz zum Moscheebau* (2008), in: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Gemeindeleben/AG2Moscheebau/ag2-moscheebau-inhalt.html?nn=3335120> (letzter Zugriff: 31.01.2020).

- ENGELKE, Katharina, Zwischen Sakralität und Stille. Eine empirische Untersuchung zum Raum der Stille am Hildesheimer Klinikum [Diss.], Münster 2013 (= FTHP Beihefte 6).
- ERENZ, Benedikt, Wer stoppt diesen Wahnsinn? Ein Dom wird abgerissen, in: *Zeitonline* (10.01.2018), in: <http://www.zeit.de/2018/03/dom-immerath-abriss-rwe> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- ERNE, Thomas, *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus*, Leipzig 2017.
- ERNE, Thomas, Kirchen als öffentliche Zeichen der Transzendenz, in: *Die Alte Stadt. Vierteljahreszeitschrift für Stadtsoziologie, Stadtgeschichte, Denkmalpflege und Stadtentwicklung* 35 (2008/3), 205–215.
- ERNE, Thomas, Neue Wahrnehmung des Kirchenraums im Protestantismus. Theologische Reflexionen und Impulse, in: KELLER, Manfred/VOGEL, Kerstin (Hg.), *Erweiterte Nutzung von Kirchen – Modell mit Zukunft*, Münster 2008 (= *Evangelische Hochschuldialoge* 3), 42–60.
- ERNE, Thomas, Orte der Selbsttranszendenz. Warum wir Kirchen brauchen, in: *DtPfrBl* 115 (2015/12), in: <http://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/archiv.php?a=show&id=3951> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- ERNE, Thomas/SCHÜZ, Peter, Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, in: ERNE, Thomas/SCHÜZ, Peter, (Hg.), *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, Göttingen 2010 (= *APTLH* 63), 9–22.
- ETHAN, Anthony, The third revival. New Gothic and Romanesque Catholic architecture in North America, in: TWOMEY, D. Vincent/RUTHERFORD, Janet E. (Hg.), *Benedikt XVI. and Beauty in Sacred Art and Architecture. Proceedings of the Second Fota International Liturgical Conference 2009, Dublin – New York 2011* (= *Fota Liturgy Series* 2), 176–185.
- ETIENNE, Françoise, Kirchen, in: MARKSCHIES, Christoph/WOLF, Hubert (Hg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, 707–725.
- EUSEBIUS VON CÄSAREA, *Kirchengeschichte* [= *Historia ecclesiastica*]. Herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Kraft. Die Übersetzung von Philipp Haeuser wurde durchgesehen von Hans Armin Gärtner, Kempten 1967.
- EUSEBIUS VON CÄSAREA, *Kirchengeschichte* [= *Historia ecclesiastica*]. Herausgegeben von Eduard Schwartz. Kleine Ausgabe, Leipzig 1908.
- EVDOKIMOV, Paul, *L'Orthodoxie*, Paris 1959.
- FAILING, Wolf-Eckart, „In den Trümmern des Tempels“. Symbolischer Raum und Heimatbedürfnis als Thema der praktischen Theologie. Eine Annäherung, in: *PTh* 86 (1997), 375–391.
- FEHÉRVÁRI, Geza, Art. *Mihrab*, in: *EI*² 7 (1993), 7–15.
- FERRARO, Giuseppe, *Cristo Cristo è l'altare. Liturgia della dedicazione della Chiesa e dell'altare*, Rom 2004.
- FINDIKYAN, Michael D., The Armenian Ritual of the Dedication of a Church. A Textual and Comparative Analysis of Three Early Sources, in: *OCP* 64 (1998), 75–121.
- FINE, Steven, From Meeting House to Sacred Realm. Holiness and the ancient Synagogue, in: FINE, Steven, *Sacred Realm. The Emergence of the synagogue in the Ancient World*, Oxford u. a. 1996, 21–47.
- FINE, Steven, *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Notre Dame 1997.

- FINKE, Roger/STARK, Rodney, The Dynamics of Religious Economies, in: DILLON, Michele (Hg.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge 2003, 96–109.
- FINSTER, Barbara, Art. Moschee, in: LIW ²1992, 188–192.
- FISCH, Rainer, Umnutzung von Kirchengebäuden in Deutschland. Eine kritische Bestandsaufnahme [Diss.], Bonn 2008 (= *Monumente Studien*).
- FISCH, Rainer, Wie wohnt Gott? Christliche Sakralarchitektur auf dem Prüfstand, in: BÜCHSE, Angelika u. a. (Hg.), *Kirchen – Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen. Internationales Symposium zur Umnutzung von Kirchen vom 22.–24. September 2010 in Mülheim an der Ruhr, Münster 2012*, 83–98.
- FISCHER, Joachim, Architektur als „schweres“ Kommunikationsmedium der Gesellschaft, in: APuZ 25 (2009), 6–10.
- FOUCAULT, Michel, Andere Räume (1967), in: BARCK, Karlheinz u. a. (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektivum einer anderen Ästhetik*, Leipzig ⁷2002, 34–46 [Erstveröff. 1967].
- FRANCIS, Leslie J. u. a., Understanding Cathedral Visitors. Psychological Type and Individual Differences in Experience and Appreciation, in: *Tourism Analysis* 13 (2008/1), 71–80.
- FRANCIS, Leslie J./ANNIS, Jennie/ROBBINS, Mandy, The Gospel of Inclusivity and Cathedral Visitors, in: FRANCIS, Leslie J. (Hg.), *Anglican Cathedrals in modern life. The science of cathedral studies*, New York 2015, 189–214.
- FRANCIS, Leslie J./ANNIS, Jennie/ROBBINS, Mandy, The Spiritual Revolution and the Spiritual Quest of Cathedral Visitors, in: FRANCIS, Leslie J. (Hg.), *Anglican Cathedrals in modern life. The science of cathedral studies*, New York 2015, 171–188.
- FRANCIS, Leslie J./MANSFIELD, Simon/WILLIAMS, Emyt/VILLAGE, Andrew, Applying Psychological Type Theory to Cathedral Visitors. A Case Study of Two Cathedrals in England and Wales, in: *Visitor Studies* 13 (2010), 175–186.
- FRANCIS, Leslie J./MARTINEAU, Jeremy, *Rural Visitors. A parish workbook for welcoming visitors to the country church*, Stoneleigh 2001.
- FRANKE, Patrick, Khidr in Istanbul: Observations on the Symbolic Construction of Sacred Spaces in Traditional Islam, in: STAUTH, Georg (Hg.), *On Archeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam. Past and Present Crossroads of Events and Ideas*, Bielefeld 2004 (= *Yearbook of the Sociology of Islam* 5), 37–58.
- FRASER, Nancy, Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, in: CALHOUN, Craig (Hg.), *Habermas and the public sphere*, Cambridge – London 1992 (= *Studies in contemporary German social thought*), 109–142.
- FRATEANTONIO, Christa, *Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum. Öffentliche Religionen im Kontext römischer Rechts- und Verwaltungspraxis* [Diss.], Tübingen 2003 (= STAC 19).
- FRERK, Carsten, *Violettbuch Kirchenfinanzen. Wie der Staat die Kirche finanziert*, Aschaffenburg 2010.
- FREYER, Walter/BEHRENS, Jan, Zahlungsbereitschaft. Zahlungsbereitschaften im Spirituellen Tourismus. Ergebnisse einer Befragung touristischer Kirchenbesucher, in: *Zeitschrift für Tourismuswissenschaft* 6 (2013), 199–203.
- FRH-EUROPE, *Secular Europe backs religious heritage*. Survey report with key results. Future for religious heritage and Sociovision (2014), in: <https://www.frh-europe>.

- org/cms/wp-content/uploads/2017/11/2014-06-Secular-Europe-backs-religious-heritage-report.pdf (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- FRICK, Eckhard, Spielräume des Heiligen, in: NOLLERT, Angelika u. a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 41–49.
- FÜLLINGER, Ernst, Moscheebaukonflikte in Österreich. Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter, Göttingen 2013 (= Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 7).
- FÜRST, Alfons, Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie, Münster 2008.
- FUSS, Martin, Die Konstruktion der heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam [Diss.], Stuttgart 2012 (= SBB 68).
- GALLHOFF, Joachim (Hg.), Erweiterte Nutzung von Kirchen. Konzeption und Wirtschaftlichkeit, Berlin–Münster 2009 (= Initiative Kirchen öffnen und erhalten 1).
- GANTNER, Verena/HARTMANN, René/BERKEMANN, Karin (Hg.), Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung. Herausgegeben von der Wüstenrot Stiftung, Ludwigsburg 2017, 8–21.
- Garnisonkirche Potsdam, Projektbeschreibung*. Internetauftritt der Fördergesellschaft für den Wiederaufbau der Garnisonkirche Potsdam e. V. (o. J.), in: <https://garnisonkirche-potsdam.de/das-projekt/wiederaufbau/> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- GAUDERNACK, Dorothea, Muslimische Kultstätten im öffentlichen Baurecht. Der Bau von Moscheen im Spannungsfeld von Religionsfreiheit und einfachem Recht [Diss.], Berlin 2011 (= Schriften zum Öffentlichen Recht 1191).
- Gedenkbuch Bundesarchiv*. Opfer der Verfolgung der Juden unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft in Deutschland 1933–1945 (2006), in: <https://www.bundesarchiv.de/gedenkbuch/einfuehrung.html.de?page=2> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- GENSICKE, Dietmar, Luhmann, Stuttgart 2008 (= Grundwissen Philosophie 20321).
- GERHARDS, Albert, „Wir gedenken – gedenke du“ – Der Kirchenbau als Ort liturgischer Anamnese und seine Gedächtnisorte, in: KAPPEL, Kai/MÜLLER, Matthias/JANSON, Felicitas (Hg.), Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte, Regensburg 2010 (= Bild – Raum – Feier 9), 19–37.
- GERHARDS, Albert, Der Kirchenraum als „Liturge“. Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche, in: KOHLSCHIEIN, Franz Xaver/WÜNSCHE, Peter (Hg.), Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, Münster 1998 (= LWQF 82), 225–242.
- GERHARDS, Albert, Heilsame „Leerstellen“. Kirchen-Räume sollten neu wahrgenommen und erfahren werden, in: Journal der Thomas Morus Akademie Bensberg 23 (2012/1), 6.
- GERHARDS, Albert, Identität im Wandel. Zur Interpendenz von Sakralbauten und Gesellschaft, in: HERRMANN, Henner/TAVERNIER, Ludwig (Hg.), Das letzte Abendmahl. Umnutzung, Verkauf und Abriss von Kirchengebäuden in Deutschland, Weimar 2008 (= studies in european cultures 6), 47–58.
- GERHARDS, Albert, Liturgischer Raum und Gebetsrichtung, in: WAHLE, Stefan/HOPPING, Helmut/HAUNERLAND, Winfried (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg i. Br. 2013, 221–242.

- GERHARDS, Albert, Transformation von Kirchenräumen, in: GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen, Regensburg 2017 (= Bild – Raum – Feier 17), 13–29.
- GERHARDS, Albert, Verortung der Suche nach dem Anderen in multireligiösen und religiös indifferenten Kontexten, in: GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel, Bonn 2015 (= Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12), 15–30.
- GERHARDS, Albert, Vom jüdischen zum christlichen Gotteshaus? Gestaltwerdung des christlichen Liturgie-Raumes, in: VODERHOLZER, Rudolf (Hg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, Regensburg 2009 (= Ratzinger-Studien 1), 111–138.
- GERHARDS, Albert, Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen, Kevelaer 2011.
- GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel, Bonn 2015 (= Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12).
- GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen, Regensburg 2017 (= Bild – Raum – Feier 17).
- GERHARDS, Albert/STERNBERG, Thomas/ZAHNER, Walter (Hg.), Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestaltung katholischer Liturgie, Regensburg 2003 (= Bild – Raum – Feier 2).
- GERHARDS, Albert/STRUCK, Martin (Hg.), Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude, Regensburg 2008 (= Bild – Raum – Feier 6).
- GERHARDS, Albert/STÜCKELBERGER, Johannes, Liturgie und Raum – in konfessioneller Perspektive, in: JEGGLE-MERZ, Birgit/KRANEMANN, Benedikt (Hg.), Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, Freiburg i. Br. 2013, 255–273.
- GERHARDS, Jürgen/NEIDHARDT, Friedhelm, Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze, Berlin 1990.
- GERHARDS, Jürgen/NEIDHARDT, Friedhelm, Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze, in: LANGENBUCHER, Wolfgang R. (Hg.), Politische Kommunikation, Wien 1993 (= Studienbücher zur Publizistik- und Kommunikationswissenschaft 2), 52–88.
- GERHARDT, Volker, Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins, München 2012.
- GESIS, „Wie stark befürworten Sie den Bau von Moscheen in Deutschland?“, durchgeführt von TNS Infratest (2012), in: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/276975/umfrage/meinung-bau-von-moscheen-in-deutschland/> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- GHARAIBEH, Mohammad, Moscheen als sakrale Orte, in: GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen, Regensburg 2017 (= Bild – Raum – Feier 17), 223–237.
- GIGL, Maximilian, Häuser für den „obdachlosen Gott“. Sakralbauten als herausragende religiöse Vermittlungsformen in der säkularen Gesellschaft, in: MThZ 71 (2020), 66–75.
- GIGL, Maximilian, Sakral und Heilig, in: Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen 8 (2019/1), 109–110.

- GLENZ, Tobias, Kirchenabbrisse. „Wir stehen erst am Anfang“, in: *katholisch.de* (06.10.2017), in: <https://www.katholisch.de/artikel/14773-kirchenabbrisse-wir-stehen-erst-am-anfang> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- GLETTLER, Hermann, Gastfreundschaft im Kirchnraum, in: *ThPQ* 165 (2017), 123–131.
- GLOCK, Charles. Y./STARK, Rodney, Religion and society in tension. A publication from the research program in the Sociology of Religion Research Center University of California, Chicago 1965.
- GOETZ, Christine, Zur Erinnerung. Nachrufe auf zwei Kirchen, in: *Jahrbuch für das Erzbistum Berlin 2008*, Köln 2008, 18–26.
- GOITEIN, Shelomo Dov, The origin and nature of the muslim Friday worship, in: *MW* 49 (1959), 183–195.
- GOLDSTEIN, Jürgen, Öffentlichkeit, in: SCHMIDT, Thomas M./PITSCHMANN, Annette (Hg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart – Weimar 2014, 237–244.
- GÖLE, Nilufer, Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit, in: GÖLE, Nilufer/AMMANN, Ludwig (Hg.), Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Aus dem Englischen von Henning Thies, Bielefeld 2004 (= Globaler, lokaler Islam), 11–44.
- GÖLE, Nilufer, The public visibility of Islam and European politics of resentment. The minarets-mosque debate, in: *Philosophy and Social Criticism* 37 (2011/4), 383–392.
- GRÄB, Wilhelm, Art. Kirchweihe IV. Evangelische Kirche, in: *RGG*⁴ 4 (2001), 1382.
- GRAF, Friedrich Wilhelm, Art. Säkularisation/Säkularisierung. II. Geschichtlich, 2. Religionskulturell, in: *RGG*⁴ 7 (2004), 778–782.
- GRELLERT, Marc, Immaterielle Zeugnisse. Synagogen in Deutschland. Potentiale digitaler Technologien für das Erinnern zerstörter Architektur, Bielefeld 2007 (= Schriften zum Kultur- und Museumsmanagement).
- GRIFFITH, Maureen, Those who come to pray and those who come to look. Interactions between visitors and congregations, in: *Journal of Heritage Tourism* 6 (2011), 63–72.
- Grimmsches Wörterbuch*. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bände in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961 (Quellenverzeichnis: Leipzig 1971).
- GROSSE KRACHT, Hermann-Josef, Öffentliche Religionen im säkularen Staat (Casanova), in: SCHMIDT, Thomas M./PITSCHMANN, Annette (Hg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart – Weimar 2014, 114–126.
- GUARDINI, Romano, Vom Geist der Liturgie. 21. Auflage 2007. Unveränderter Nachdruck der 19. Auflage, Freiburg i. Br. 1957, Mainz 2007 (= Romano Guardini Werke) [Erstveröff. 1918].
- GUARDINI, Romano, Von heiligen Zeichen. Neue erweiterte Ausgabe, Mainz 1927 [Erstveröff. 1922].
- GUIDETTI, Mattia, Churches Attarcting Mosques. Religious Architecture in Early Islamic Syria, in: GHARIPOUR, Mohammad (Hg.), Sacred Precincts. The religious Architecture of Non-Muslim Communities across the Islamic world, Leiden – Boston 2015 (= Arts and Archeology of the Islamic World 3), 11–26.
- GUSKI, Chajm, Synagoge. Religiöse Begriffe aus der Welt des Judentums, in: *Jüdische Allgemeine* (05.07.2012), in: www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/13379 (letzter Zugriff: 31.01.2020).

- GUTIC, Jorge/CAIE, Eliza, Tourism donations in sacred settings. An exploratory study of visitor donations in an English cathedral, in: *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing* 21 (2016), 242–252.
- GUTIC, Jorge/CAIE, Eliza/CLEGG, Andy, In Search of Heterotopia? Motivations of Visitors to an English Cathedral, in: *International Journal of Tourism Research* 12 (2010/6), 750–760.
- GUTMANN, Joseph, *The Jewish sanctuary*, Leiden, 1983.
- HABERMAS, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1992.
- HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1962 (= *Politica* 4).
- HÄDER, Michael/KRETZSCHMAR, Gerald, Die „Religion“ der Dresdner Frauenkirche. Empirische Befunde zur Bindung an ein schillerndes Phänomen, in: *IJPT* 9 (2005), 4–24.
- HAHNEN, Peter, Raum als Chance, in: ISENBERG, Wolfgang (Hg.), *Freizeit und Tourismuspastoral in der Erlebnisgesellschaft*, Bensberg 1999 (= BPr 79), 41–69.
- HALBMAYR, Alois, Renaissance der negativen Theologie, in: *SaThZ* (2003), 69–71.
- Handbuch Islam und Muslime*. Herausgegeben vom Mediendienst Integration. Ein Projekt des „Rat für Migration e. V.“, Berlin 2019.
- HANIMANN, Joseph, Volks-Kirche, in: *Süddeutsche Zeitung* 91 (17.04.2019), 2.
- HANS, Christina, Calculating Economic Effects – Which Benefits Do Church Visitors Bring to the City of Naumburg?, in: TRONO, Anna (Hg.), *Sustainable Religious Tourism. Commandments, Obstacles and Challenges*, Lecce 2012, 143–154.
- HANS, Christina, Das Image des Naumburger Doms im Spannungsfeld von Wissensaneignung und Ergriffenheit – Implikationen für die Gestaltung des Produktes Kirchenbesichtigung, in: *Zeitschrift für Tourismuswissenschaft* 5 (2013), 161–178.
- HASLINGER, Herbert, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn u. a. 2008 (= UTB L 8397).
- HAUNERLAND, Winfried, Abschiedsfeier oder Übergangsritual? Zur Liturgie anlässlich der Profanierung einer Kirche, in: HAUNERLAND, Winfried, *Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes*, Regensburg 2016 (= StPaLi 41), 67–85.
- HAUNERLAND, Winfried, Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse, in: *MThZ* 57 (2006), 253–270.
- Haus der Heiligkeit. Neue Synagoge in Mainz steht*, in: Hagalil. Jüdisches Leben Online (06.10.2010), in: <http://www.hagalil.com/2010/10/mainz/> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- HÄUSSERMANN, Helmut/SIEBEL, Walter, *Stadtsoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 2004.
- HEID, Stefan, *Altar und Kirche. Prinzipien christlicher Liturgie*, Regensburg 2019.
- HEIDEGGER, Martin, Bauen Wohnen Denken, in: CONRADS, Ulrich/NEITZKE, Peter (Hg.), *Mensch und Raum. Das Darmstädter Gespräch 1951*. Neuausgabe, Braunschweig 1991 (= *Bauwelt Fundamente* 94), 88–102 [Erstveröff. 1951].
- HEILER, Friedrich, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961 (= RM 1).
- HENRICI, Peter, Art. Gratuität, in: *HWP* 3 (1974), 863.
- HERNÁNDEZ, Jean-Paul, Antonio Gaudí. La palabra en la piedra. Los símbolos y el espíritu de la Sagrada Familia, Bilbao 2010.

- HERNÁNDEZ, Jean-Paul, Nel grembo della Trinità. L'immagine come teologia nel battistero più antico di Occidente. Napoli IV secolo, Alba 2004.
- HERRMANN, Justyna/KRÓLIKOWSKA, Anna/KOWALEWSKI, Maciej, Gotteshäuser und keine Museen. Symbolkirchen in Szczecin und Gdansk aus der Perspektive der Kirchenbesucher. Unter Mitarbeit von Bogna Dowgiatto und Magdalena Zadkowska, in: GRÜNBERG, Wolfgang (Hg.), Wie roter Bernstein. Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad. Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche, München – Hamburg 2008, 319–334.
- HERRMANN, Henner, „Deutschland schleift seine Gotteshäuser“. Abriss und Verkauf von Kirchengebäuden, in: HERMANN, Henner/TAVERNIER, Ludwig (Hg.), Das letzte Abendmahl. Umnutzung, Verkauf und Abriss von Kirchengebäuden in Deutschland, Weimar 2008 (= Studies in European culture 6), 9–20.
- HERRMANN, Henner/TAVERNIER, Ludwig (Hg.), Das letzte Abendmahl. Umnutzung, Verkauf und Abriss von Kirchengebäuden in Deutschland, Weimar 2008 (= Studies in European culture 6).
- HERZIG, Arno, Jüdisches Leben in Deutschland, Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2010 (= Informationen zur politischen Bildung 307).
- HEUSER, August, Ortsgewinnung im spirituellen Raum. Die neu gestaltete Kirche Maria Geburt in Aschaffenburg – Schweinheim, in: Mün. 53 (2000), 71–74.
- HICKS, Dan/BEAUDRY, Mary C. (Hg.), The Oxford Handbook of Material Culture Studies, Oxford 2010.
- HILLENBRAND, Robert, Art. Manāra, Manār, in: EI² 6 (1991), 361–370.
- HILLENBRAND, Robert, Islamic Architecture. Form Function, Meaning, Edinburgh 1994.
- HIRCHE, Bernhard, Das Sakrale im Profanen – Das Profane im Sakralen, in: *Kirchenräume – Kunsträume*. Hintergründe, Erfahrungsberichte, Praxisanleitungen für den Umgang mit zeitgenössischer Kunst in Kirchen. Ein Handbuch. Herausgegeben vom Zentrum für Medien, Kunst, Kultur im Amt für Gemeindedienst der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers, Münster 2002 (= Ästhetik – Theologie – Liturgik 17), 48–55.
- HOBURG, Ralf, Der anonyme Kirchenbesucher, Ergebnisse einer Befragung in offenen Kirchen in der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers, Handout zur Präsentation bei der Studienkonferenz „Destination Ich – Sinnsuche in Freizeit und Tourismus. Die Angebote des touristischen Marktes der Kirchen und Klöster“ der Thomas-Morus-Akademie und Akademie Bruderhilfe-Pax-Familienfürsorge. 17./18. Oktober 2011, Würzburg 2011.
- HOBURG, Ralf, Evaluationsstudie. Der Markt der Kirchenführungen als Angebot und Ausbildung, in: HOBURG, Ralf (Hg.), Zwischen Ortsgemeinde und Tourismus. Der Markt der Kirchenführungen als Herausforderung für die Kirche, Erlangen 2009, 91–141.
- HOHAGE, Christoph, Moschee-Konflikte. Wie überzeugungsbasierte Koalitionen lokale Integrationsgesetze bestimmen [Diss.], Wiesbaden 2013.
- HÖHN, Hans-Joachim, Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg i. Br. 2012.
- HÖLSCHER, Lucian, Art. Öffentlichkeit, in: GGB 4 (1993), 413–467.

- HÖLSCHER, Lucian, Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit [Diss.], Stuttgart 1979 (= Sprache und Geschichte 4).
- HOMOLKA, Walter, Brüchige Renaissance. Zur Situation der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland, in: HerKorr 71 (2017), 35–39.
- HONECKER, Martin, Art. Öffentlichkeit, in: TRE 25 (1995), 18–26.
- HOPE – PERCEPTION OF JESUS RESEARCH, ComRes interviewed 2 000 people aged 11–18 online between 7th–19th December 2016, London 2018, in: www.comres-global.com/wp-content/uploads/2017/05/Hope-Church-of-England-Perceptions-of-Jesus-Survey-Data-Tables.pdf (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- HOPF, Matthias/OSWALD, Wolfgang/SEILER, Stefan (Hg.), Heiliger Raum. Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40, Stuttgart 2016 (= ThAkz 8).
- HUBEL, Achim/KOHLSCHEIN, Franz, Kirchen – Widmung, Nutzung, Umnutzung, in: Mün. 56 (2003/3), 161–163.
- HUBER, Wolfgang, Kirche als Zeichen der Zeit – kulturelles Erbe und individuelle Sinnvermittlung für das 21. Jahrhundert, in: ADOLPHSEN, Helge/NOHR, Andreas (Hg.), Glauben sichtbar machen. Herausforderungen an Kirche, Kunst und Kirchenbau. Berichte und Ergebnisse des 25. Evangelischen Kirchbautages, 29.09.–02.10.2005 in Stuttgart, Hamburg 2006, 29–46.
- HUBER, Wolfgang, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998.
- HUGHES, Aaron W., Muslim Identities. An introduction to Islam, New York 2013.
- HUGHES, Karen/BOND, Nigel/BALLANTYNE, Roy, Designing and managing interpretive experiences at religious sites: Visitors' perceptions of Canterbury Cathedral, in: Tourism Management 36 (2013), 210–220.
- HÜTTENMEISTER, Frowald G., Art. Synagoge, in: NBL 3 (2001), 754–757.
- HUTTER, Manfred, Art. Sakralisierung, Sakralität, in: LThK³ 8 (1999), 1437.
- HÜTTERMANN, Jörg, „Moscheekonflikte im Figurationsprozess der Einwanderungsgesellschaft. Eine soziologische Analyse“, in: KRÜGER-POTRATZ, Marianne/SCHIFFAUER, Werner (Hg.), Migrationsreport 2010. Fakten – Analysen – Perspektiven, Frankfurt a. M. – New York 2011, 39–81.
- HÜTTERMANN, Jörg, Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole, Weinheim 2006 (= Konflikt und Gewaltforschung).
- ICE, Thomas/PRICE, Randall, Ready to rebuild. The imminent plan to rebuild the last days temple, Eugene/Oregon 1992.
- INGE, John, A Christian Theology of Place, Aldershot u. a. 2003 (= Explorations in practical, pastoral and empirical theology).
- IRLENBORN, Bernd, Was sind sakrale Orte. Skizze einer theologischen Topologie, in: IKaZ 47 (2018/3), 276–289.
- ISENBERG, Wolfgang, Neue Sinnfenster. Zum Verhältnis von Tourismus und Religion, in: HerKorr 67 (11/2013), 586–591.
- ISENBERG, Wolfgang, Reisen ist Leben. Reisen verändert. Schnittpunkte zwischen Tourismus, Kirche und Religion, in: WuA(M) 57 (2016/3), 109–116.
- ISENBERG, Wolfgang, Tourismus und Kirche: Aufgaben, Abgrenzungen, Schwerpunkte, in: *Kirche und Tourismus. Beispiele erfolgreicher Zusammenarbeit*. Herausgegeben vom deutschen Seminar für Tourismus, Berlin 2002, 1–18.

- ISENBERG, Wolfgang/STEINECKE, Albrecht, Kirchen und Klöster – touristische Dimensionen und Perspektiven, in: *Zeitschrift für Tourismuswissenschaft* 5 (2013), 141–159.
- JACKSON, Richard H./HUDMAN, Lloyd, Pilgrimage Tourism and English Cathedrals. The Role of Religion in Travel, in: *The Tourists Review* 50 (1995/4), 40–48.
- JAMMER, Max, Art. Materie I. Philosophisch, in: *RGG*⁴ 5 (2002), 907–908.
- JANSEN, Mechthild M./KEVAL, Susanne, Die multireligiöse Stadt. Religion, Migration und urbane Identität, in: JANSEN, Mechthild M./KEVAL, Susanne (Hg.), *Die multireligiöse Stadt. Religion, Migration und urbane Identität*, Frankfurt a. M. 2004 (= *Polis* 40), 7–15.
- JASAREVIC, Alen, Anders! Das islamische Forum in Penzberg. Meine Erfahrung als Architekt einer Moschee, in: BEINHAUER-KÖHLER, Bärbel/LEGGEWIE, Claus, *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. Mit einem Essay von Alen Jasarevic und einem Foto-Essay von Mirko Krizanovic. Ein Projekt der Herbert Quandt-Stiftung*, München 2009, 99–111.
- JOAS, Hans, Braucht der Mensch Religion über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004 (= *Herder-Spektrum* 5459).
- JOAS, Hans, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017 (= *Stw* 2303).
- JOAS, Hans, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Prophetie und Prognose. Wie reden wir über die Zukunft?*, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* (2018/4), 31–34.
- JOAS, Hans, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.
- JOAS, Hans, *Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen*, in: *DZPh* 57 (2009), 293–300.
- JOAS, Hans, *Eine Rose im Kreuz der Vernunft*, in: *Die Zeit* (07.02.2002/7), 32.
- JOAS, Hans, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. 2012.
- JOAS, Hans, *Kirche als Moralagentur*, München 2016.
- JOHANNES VON DAMASKUS, *Verteidigung der heiligen Bilder [= De sacris imaginibus adversus Constantinum Cabalinum]*, in: *Joannis Damasceni Opera Omnia*. Herausgegeben von M. Lequien. Bd. 2, Paris 1864 (= PG 95).
- JOHNS, Jeremy, *The „house of the prophet“ and the concept of the mosque*, in: JOHNS, Jeremy (Hg.), *Bayt al-maqdis. Jerusalem and Early Islam*, Oxford 1999, 59–112.
- JOOSS, Elisabeth, *Raum – eine theologische Interpretation [Diss.]*, Gütersloh 2005 (= *BEvT* 122).
- JOOSS, Elisabeth, *Theologie*, in: GÜNZEL, Stephan (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2009 (= *Stw* 1891), 386–399.
- JOSUTTIS, Manfred, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München 1991.
- JOSUTTIS, Manfred, *Gespräche in Atmosphären*, in: GROSSHEIM, Michael/WASCHKIES, Hans-Joachim/SCHMITZ, Hermann (Hg.), *Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift für Hermann Schmitz*, Bonn 1993, 267–279.
- JOSUTTIS, Manfred, *Vom Umgang mit heiligen Räumen*, in: KLIE, Thomas/DRESSLER, Bernhard (Hg.), *Der Religion Raum geben, Kirchenpädagogik und religiöses Lernen*, Münster 2003 (= *Grundlegungen* 3), 36–44.

- JUNGEWELTER, Thomas, Der Schweinheimer Kirchenkrieg, in: Main Echo (12.03.2001).
- JUNGMANN, Josef Andreas, Symbolik der Katholischen Kirche. Mit Anhang: Ekkehart Sausser. Symbolik des katholischen Kirchengebäudes, Stuttgart 1960 (= SyR).
- KÄCKENMEISTER, Thomas, Exkurs. Vergleich der Forschungsprojekte „Kirchenbaufördervereine“ an der Universität Halle und „Religionshybride“ an der Universität Rostock, in: BERGER, Peter A./HOCK, Klaus/KLIE, Thomas (Hg.), Hybride Religiosität – posttraditionale Gemeinschaft. Kirchenbauvereine, Gutshausvereine und alternative Gemeinschaften in Mecklenburg-Vorpommern, Berlin u. a. 2014 (= RThSt 26), 49–52.
- KÄCKENMEISTER, Thomas/LISZKA, Arnaud/SCHRÖDER, Marlen, Ergebnisse der quantitativen Befragung, in: BERGER, Peter A./HOCK, Klaus/KLIE, Thomas (Hg.), Hybride Religiosität – posttraditionale Gemeinschaft. Kirchenbauvereine, Gutshausvereine und alternative Gemeinschaften in Mecklenburg-Vorpommern, Berlin u. a. 2014 (= RThSt 26), 35–48.
- KÄCKENMEISTER, Thomas/SPARRE, Sieglinde, „... Weil das so eine verwunschene Schönheit war“. Lebendige Steine – Kirchenruine Satow e. V., in: BERGER, Peter A./HOCK, Klaus/KLIE, Thomas (Hg.), Hybride Religiosität – posttraditionale Gemeinschaft. Kirchenbauvereine, Gutshausvereine und alternative Gemeinschaften in Mecklenburg-Vorpommern, Berlin u. a. 2014 (= RThSt 26), 65–80.
- KALAYCI, Mehmet, Art. Religion/Din (isl.), in: *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*. Bd. 2. Im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung herausgegeben von Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes, Martin Thurner, Muala Selçuk und Halis Albayrak, Freiburg i. Br. ²2014, 577–578.
- KALLIS, Anastasios, Orthodoxy, Was ist das?, Münster 1999 (= OrthPer 1).
- KALTHOFF, Herbert/CRESS, Torsten/RÖHL, Tobias (Hg.), Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften, Paderborn 2016.
- KAPPEL, Kai/MÜLLER, Matthias/JANSON, Felicitas (Hg.), Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte, Regensburg 2010 (= Bild – Raum – Feier 9).
- KARP, Abraham J., Overview. The Synagogue in America – A Historical Typology, in: WERTHEIMER, Jack (Hg.), *The American Synagogue. A Sanctuary Transformed*, Cambridge u. a. ²2003, 1–34 [Erstveröff. 1995].
- KARSTEIN, Uta/SCHMIDT-LUX, Thomas (Hg.), Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen, Wiesbaden 2017 (= Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie).
- KAUPP, Angela (Hg.) unter Mitarbeit von Andrea SPANS, Raumkonzepte in der Theologie. Interdisziplinäre und interkulturelle Zugänge, Ostfildern 2016.
- KELLER, Manfred (Hg.), „So viel Aufbruch war nie ...“. Neue Synagogen und jüdische Gemeinden im Ruhrgebiet. Chancen für Integration und Dialog, Berlin 2011.
- KELLER, Sonja, Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive [Diss.], Berlin 2016 (= PThW 19).
- KELLERMANN, Diether, Art. Heiligkeit. II. Altes Testament, in: TRE 14 (1985), 697–703.
- KELLY, Catriona, Socialist Churches. Radical Secularization and the preservation of the Past in Petrograd and Leningrad, 1918–1988, DeKalb/Illinois 2016.
- KELLY, Paul J, Art. Gratitude, in: NCE 6 (2003), 709.
- KERN, Karl, Offene Kirche St. Klara, in: LS 60 (2009/5), 308–312.

- KERNER, Hanns, Lebensraum Kirchenraum. Wahrnehmungen aus einer neuen empirischen Untersuchung unter evangelisch Getauften finanziert von der für den Gottesdienst zuständigen Abteilung im Landeskirchenamt der Evangelischen Lutherischen Landeskirche Bayern, vom Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, in: KERNER, Hanns (Hg.), Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane, Leipzig 2008, 7–15.
- KERTELGE, Karl, Art. Kirche I. Neues Testament, in: LThK³ 5 (1996) 1453–1458.
- KILDE, Jeanne H., Reading Megachurches. Investigating the Religious and Cultural Work of Church Architecture, in: NELSON, Louis P. (Hg.), American Sanctuary. Understanding Sacred Spaces, Bloomington – Indianapolis 2006, 225–249.
- KINDERMANN, Katharina/RIEGEL, Ulrich, Experiencing churches as spiritual and religious places. A study on children's emotions in church buildings during scholastic field trips, in: BJRE 40 (2018/2), 136–147.
- Kirche St. Ulrich in Haßloch wird profaniert*. Internetauftritt Bistum Speyer (07.09.2017), in: https://www.bistum-speyer.de/news/nachrichten/1&tx_ttnews%5B (letzter Zugriff: 15.02.2019).
- Kirchengebäude erhalten statt abreißen*. Antrag der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen. Landtag Nordrhein-Westfalen. 14. Wahlperiode, Drucksache 14/1108 (24.01.2006), in: <https://www.landtag.nrw.de/Dokumentenservice/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMD14-1108.pdf> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- Kirchgangshäufigkeit in Deutschland 1980–2016*. Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (05.06.2018), in: <https://fowid.de/meldung/kirchgangshaeufigkeit-deutschland-1980-2016> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- KLAMT, Martin, Öffentliche Räume, in: ECKHARDT, Frank (Hg.), Handbuch Stadtsoziologie, Wiesbaden 2012, 775–804.
- KLIE, Thomas/DRESSLER, Bernhard (Hg.), Der Religion Raum geben, Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, Münster 2003 (= Grundlegungen 3).
- KLIE, Thomas/SCHEPS, Simone, „Das kann doch so nicht bleiben ...“. Kirchenbauvereine in Mecklenburg-Vorpommern, in: ERNE, Thomas/SCHÜZ, Peter (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen 2010 (= APTLH 63), 133–149.
- KLUGE, Friedrich, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Straßburg ⁶1899 [Erstveröff. 1881].
- KNOBLAUCH, Hubert, Einleitung, in: LUCKMANN, Thomas, Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a. M. 1991 (= Stw 947), 7–44.
- KNOBLAUCH, Hubert, Religionssoziologie, Berlin 1999 (= SG 2094).
- KNUFINKE, Ulrich, „Erinnertes Vergessen“ – ein Foto- und Ausstellungsprojekt zu Standorten zerstörter Synagogen in Deutschland, in: *Der Umgang mit der Erinnerung. Jüdisches Leben im deutschen Südwesten*. Laupheimer Gespräche 2005. Herausgegeben vom Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Heidelberg 2010, 137–159.
- KNUFINKE, Ulrich, Architektur und Erinnerung. Synagogenbau in Deutschland nach der Shoah, in: KAPPEL, Kai/MÜLLER, Matthias/JANSON, Felicitas (Hg.), Geschichtsbilder und Erinnerungskultur in der Architektur des 20. und 21. Jahrhunderts, Regensburg 2014, 93–108.
- KNUFINKE, Ulrich, Synagogen in deutsch-jüdischer Geschichte und Gegenwart. Vorstellungen, Wahrnehmungen, Deutungen, in: GEMEIN, Gisbert (Hg.), Kulturkonflikte –

- Kulturbegegnungen. Juden, Christen und Muslime in Geschichte und Gegenwart, Bonn 2011 (= Bundeszentrale für politische Bildung 1062), 443–461.
- KOCH, Andreas, Sakralisierte Orte. Raum als (religiöser) Sinnstifter und Medium der Exklusion in postsäkularer Zeit, in: GMAINER-PRANZL, Franz/RETTEBACHER, Sigrid (Hg.), Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven, Frankfurt a. M. u. a. 2013 (= Salzburger interdisziplinäre Diskurse 3), 35–55.
- KÖHRSEN, Jens, How religious is the public sphere? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity, in: Acta Sociologica 55 (2012/3), 273–288.
- KÖNIGER, Maribel, Mario Bottas Kathedralneubau in Evry, Frankreich, in: Mün. 48 (1995/4), 357–359.
- KOOK, Abraham Isaac, The Holiness of a synagogue, in: Arutz Sheva. Israel International News (21.11.2014), in: <http://www.israelnationalnews.com/Articles/Article.aspx/16028> (letzter Zugriff: 31.01.2020) [Erstveröff. 1992].
- KOPP, Stefan (Hg.), Gott begegnen an heiligen Orten, Freiburg i. Br. 2018 (= ThIDia 23).
- KOPP, Stefan, Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts [Diss.], Münster 2011 (= Ästhetik – Theologie – Liturgik 54).
- KOPP, Stefan, Spirituelle und sakrale Räume. Liturgiewissenschaftliche Differenzierungen im Kontext von Spiritual Care, in: Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen 8 (2019/1), 11–19.
- KORNFELD, Walter/RINGGREN, Helmer, Art. QDŠ, in: ThWAT 6 (1989), 1179–1203.
- KÖRS, Anna, Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive [Diss.], Wiesbaden 2012.
- KÖRS, Anna, Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen in Zeiten religiöser Relativierung, in: PrakTh 49 (2014), 29–37.
- KÖRS, Anna/von LÜDE, Rolf, Backsteingotische Kirchen in Deutschland, Polen und Kaliningrad als Orte der transnationalen Identitätsbildung. Eine empirisch-soziologische Studie, in: GRÜNBERG, Wolfgang (Hg.), Wie roter Bernstein. Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad. Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche. In Zusammenarbeit mit Alexander Hörner, München – Hamburg 2008, 282–289.
- KÖRS, Anna/von LÜDE, Rolf, Zwischen Gotteshaus und Touristenort. Zur Bedeutungskonstruktion von Symbolkirchen in Kiel, Lübeck, Wismar und Stralsund, in: GRÜNBERG, Wolfgang (Hg.), Wie roter Bernstein. Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad. Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche. In Zusammenarbeit mit Alexander Hörner, München – Hamburg 2008, 290–318.
- KORVIN-KRASINSKI, Cyrill von, Untergang des Sakralen, in: BOGLER, Theodor (Hg.), Das Sakrale im Widerspruch. Gesammelte Aufsätze, Limburg 1967 (= LuM 41), 11–32.
- KRAFT, Sabine, Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten [Diss.], Münster u. a. 2002 (= Ästhetik – Theologie – Liturgik 21).
- KRAFT, Sabine, Räume der Stille, in: *Raum und Religion. Europäische Positionen im Sakralbau. Deutschland Österreich Polen*. Herausgegeben von ORTE Architekturnetzwerk Niederösterreich und Marcus Nitschke, Salzburg 2005, 47–52.

- KRÄMER, Peter, Art. Pfarrei. I. Begriff u. Geschichte, in: LThK³ (1999), 162–164.
- KRÄMER, Stefan, Kirchen und ihre Zukunft. Herausforderung und Verantwortung für die ganze Gesellschaft, in: GANTNER, Verena/HARTMANN, René/BERKEMANN, Karin (Hg.), Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung. Herausgegeben von der Wüstenrot Stiftung, Ludwigsburg 2017, 8–21.
- KRANEMANN, Benedikt, Der Kirchenraum als Lebensraum. Ein liturgietheologisches Statement, in: Mün. 56 (2003/3), 164–168.
- KRANEMANN, Benedikt, Innensicht und Außensicht – „Heilige Räume“, ihre Spiritualität und Nutzung heute, in: KERNER, Hanns, Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane, Leipzig 2008, 7–16.
- KRANEMANN, Benedikt, Liturgie im öffentlichen Raum – eine Herausforderung rituell-liturgischer Bildung, in: PThI 35 (2015/1), 35–48.
- KRANEMANN, Benedikt, Mehr als ein Denkmal. Der Kirchenraum in säkularer Welt, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern (2007/1), 30–31.
- KRANEMANN, Benedikt, Symbole des Religiösen im Urbanen, in: NOLLERT, Angelika u. a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 175–181.
- KRANEMANN, Benedikt, Trauergottesdienste nach Katastrophen, in: HerKorr 8 (2015), 414–417.
- KRAUS, Wolfgang/EBERHARDT, Barbara (Hg.), „Mehr als Steine ...“. Synagogengedenkband Bayern, Bde. 1–3, Lindenberg i. A. 2007–2015 (= Gedenkbuch der Synagogen in Deutschland 3).
- KRAUSE, Boris, Religion und die Vielfalt der Moderne. Erkundungen im Zeichen neuer Sichtbarkeit von Kontingenz, Paderborn u. a. 2012 (= Christliche Sozialethik im Diskurs 2).
- KRAUTH, Markus, Unwahrscheinlich wahr. Zeit – Raum – Liturgie, in: KRAUTH, Markus, (Hg.), Raumlichtung. Die Neugestaltung der Kirche Maria Geburt in Aschaffenburg, Münster 1999, 50–63.
- KRETZSCHMAR, Gerald, Über die Strahlkraft einer Kirche. Impulse der Dresdner Frauenkirche für eine praktisch-theologische Hermeneutik des Kirchenraums, in: PrakTh 40 (2005), 15–19.
- KREUTZER, Ansgar/GRUBER, Franz, Einleitung der Herausgeber, in: KREUTZER, Ansgar/GRUBER, Franz (Hg.), Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie, Freiburg i. Br. 2013 (= QD 258), 17–22.
- KÜCHLER, Max, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt, Göttingen 2007 (= OLB 4,2).
- KUNIN, Seth D., God's Place in The World. Sacred Space and Sacred Place in Judaism, London u. a. 1998.
- KUNZ, Ralph, Vom Sprachspiel zum Spielraum. Die Verortung des Heiligen und die Heiligung der Orte in reformierter Perspektive, in: STGRIST, Christoph (Hg.), Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010, 21–37.
- KUSCHEL, Karl-Josef, Multireligiöse Andachtsräume – eine Problemanzeige. Theologische und interreligiöse Perspektiven, in: KuKi 73 (2010), 5–11.
- LANCZKOWSKI, Günter, Art. Heiligkeit I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 14 (1985), 695–697.

- LANG, Uwe Michael, *Conversi ad Dominum*. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger, Einsiedeln u. a. 2003 (= *Neue Kriterien* 5).
- LANG, Uwe Michael, What makes Architecture „sacred“?, in: *Logos*. Zeitschrift für systematische Philosophie 17 (2014), 44–64.
- LANGER, Ruth, *Jewish Liturgy*. A guide to research, Lanham u. a. 2015 (= *Illuminations*).
- LANGER, Susanne K., *Philosophie auf neuem Wege*. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, Mittenwald ²1979 [engl. Erstveröff. 1941].
- Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland – evangelische und katholische Kirche*. Eine Studie des Forschungszentrums Generationenverträge an der Albert-Ludwig-Universität Freiburg. Übersicht der Ergebnisse (02.05.2019), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/2019-05-02_Projektion-2060_EKD-VDD_FactSheets_final.pdf (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- LANGLOTZ, Ernst, *Der architekturgeschichtliche Ursprung der christlichen Basilika*, Opladen 1970 (= *ARWAWR* 172).
- LÄSSIG, Simone, Anerkennungsdiskurse und Integrationsstrategien. Staat und Juden im 19. Jahrhundert, in: GEMEIN, Gisbert (Hg.), *Kulturkonflikte – Kulturbegegnungen*. Juden, Christen und Muslime in Geschichte und Gegenwart, Bonn 2011 (= Bundeszentrale für politische Bildung 1062), 462–482.
- LEDERER, Arno, Konfirmation oder Transformation, in: GOTHE, Kerstin u. a. (Hg.), *Vom Sakralen zum Banalen*. Heilige Räume im Wandel. Beiträge der Tagungen „Zukunft und Entwicklung Kirchlicher Liegenschaften“ im Haus der Katholischen Kirche, 23. Juni 2009 in Stuttgart und „Vom Sakralen zum Banalen?“ in der Evangelischen Akademie Baden, 20.–21. November 2009 in Bad Herrenalb, Karlsruhe 2011 (= *Herrenalber Forum* 66), 89–103.
- LEFEBVRE, Henri, *The production of space*. Translated by Donald Nicholson-Smith, Oxford 1998 [franz. Erstveröff. 1974].
- LEGGEWIE, Claus/JOOST, Angela/RECH, Stefan, *Der Weg zur Moschee*. Eine Handreichung für die Praxis, Ein Projekt der Herbert-Quandt-Stiftung, Bad Homburg 2002.
- LEHMANN, Hartmut, *Säkularisierung*. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004 (= *Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung* 5).
- LEHR-ROSENBERG, Stephanie, Die Bedeutung des sakralen Raumes für die gelebte Religion, in: *Mün*. 55 (2002/1), 22–32.
- LEISCH-KIESL, Monika, Eine Herausforderung der Neugotik. Die Neugestaltung der Pfarrkirche Maria Geburt in Aschaffenburg durch Leo Zogmayer, in: *KuKi* (2000), 108–110.
- LENGELING, Emil J., *Sakral-profan*. Bericht über die gegenwärtige Diskussion, in: *LJ* 18 (1968), 164–188.
- LENZEN, Verena, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem). Überarbeitete Neuauflage, Zürich 2002.
- LEONHARD, Clemens/SCHÜLLER, Thomas (Hg.), *Tot in der Kirche? Rechtliche und liturgische Aspekte der Profanierung von Kirchen und ihre Umnutzung zu Kolumbarien*, Regensburg 2012.

- LÉVINAS, Emmanuel, Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen, Frankfurt a. M. 1998 [franz. Erstveröff. 1977].
- LEVINE, Lee L., Art. Synagoge, in: TRE 32 (2001), 499–508.
- LIBANIOS, Pro Templis. Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel. Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Nesselrath, Heinz-Günther u. a., Tübingen 2011 (= SAPE-RE 18).
- LINTNER, Martin M., Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe (und ihrer Aporien) [Diss.], Wien u. a. 2006 (= Studien der Moralthologie 35).
- LIPTAU, Ralf, Nachsakralisierung durch Neuhistorisierung, in: KuKi (2017/3), 42–47.
- LITTLER, Keith/FRANCIS, Leslie J./MARTINEAU, Jeremy. I was glad. Listening to visitors to country churches, in: Rural Theology Journal 2 (2004), 53–60.
- LÖW, Martina, Raumsoziologie [Habil.], Frankfurt a. M. 2001 (= Stw 1506).
- LÖW, Martina/STEETS, Silke/SOETZER, Sergej, Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie, Opladen 2007 (= UTB 8348).
- LÜBBE, Hermann, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. 3. Aufl., um ein Nachwort erweiterte Neuauflage, Freiburg i.Br. – München 2003 (= Alber-Studienausgabe) [Erstveröff. 1965].
- LUCKMANN, Thomas, Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a. M. 1991 (= Stw 947) [engl. Erstveröff. 1967].
- LUCKMANN, Thomas, Nachwort, in: LUCKMANN, Thomas, Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a. M. 1991 (= Stw 947), 164–183.
- LUCKMANN, Thomas, Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften, in: GABRIEL, Karl/REUTER, Hans-Richard (Hg.), Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie, Paderborn u. a. 2004 (= UTB 2510), 136–148 [Erstveröff. 1996].
- LUCKMANN, Thomas, Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft, in: IEZW 12 (1964), 1–15, in: http://www.ezw-berlin.de/downloads/Information_12.pdf (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- LUCKMANN, Thomas, Säkularisierung – ein moderner Mythos, in: LUCKMANN, Thomas, Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen, Paderborn u. a. 1980 (= UTB 1011), 161–172.
- LUCKMANN, Thomas, Über die Funktion von Religion, in: KOSLOWSKI, Peter (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985 (= Civitas Resultate 8), 26–41.
- LUCKMANN, Thomas, Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?, in: SCHATZ, Oskar (Hg.), Hat die Religion Zukunft?, Graz u. a. 1971 (= SHuG 5), 69–82.
- LUDWIG, Matthias, Neue Synagogen in Deutschland. Zwischen Zukunft und Vergangenheit, in: HerKorr 59 (2005), 140–144.
- LUHMANN, Niklas, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977.
- LUHMANN, Niklas, Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung, in: LUHMANN, Niklas, Soziologische Aufklärung 5, Opladen 1990 (= Konstruktivistische Perspektiven 5), 170–182.

- LUHMANN, Niklas, Öffentliche Meinung, in: LUHMANN, Niklas, (Hg.), Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung, Opladen 1971, 9–34.
- LUHMANN, Niklas, Religion als Kommunikation, in: TYRELL, Hartmann/KRECH, Volkhard/KNOBLAUCH, Hubert (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998 (= Religion in der Gesellschaft 4), 135–146.
- LUHMANN, Niklas, Religion der Gesellschaft. Herausgegeben von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000.
- LUHMANN, Niklas, Vom Sinn religiöser Kommunikation, in: GABRIEL, Karl/REUTER, Hans-Richard (Hg.), Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie, Paderborn u. a. 2004 (= UTB 2510), 180–194 [Erstveröff. 1997].
- LUKATIS, Ingrid/HIEBER, Astrid, Tourismus und Kirche in Ostfriesland. Kirchlicher Dienst in Freizeit, Erholung und Tourismus der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover, Arbeitskreis „kirchlicher Dienst in Freizeit, Erholung und Tourismus“ Region Ostfriesland-Oldenburg in Zusammenarbeit mit der Pastoralsoziologischen Arbeitsstelle der Ev.-luth. Landeskirche Hannover, Hannover 1996.
- LUKATIS, Ingrid/LUKATIS, Wolfgang, „Hier dauert die Schöpfung noch fort ...“. Urlaub in Ostfriesland – Zeit für Kirche?, in: FECHTNER, Kristian (Hg.), Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag, Marburg 1996, 219–228.
- LUTHER, Martin, Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883–2009 (= WA).
- LÜTKE-DALTRUP, Engelbert, Kirchen im öffentlichen Raum – aktuelle Herausforderungen, in: KELLER, Manfred/VOGEL, Kerstin (Hg.), Erweiterte Nutzung von Kirchen – Modell mit Zukunft, Münster 2008, (= Evangelische Hochschuldialoge 3), 23–41.
- MAAK, Niklas, Illegales Wunder. Barcelonas Wahrzeichen, in: FAZ (12.06.2019), in: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/barcelonas-illegales-wunder-die-kathedrale-sagrada-familia-16231730.html> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- MACCANNELL, Dean, The tourist. A new theory of the leisure class. With a new foreword by Lucy R. Lippard and a new epilogue by the author, Berkeley – Los Angeles – London 1999 [Erstveröff. 1976].
- MAIER, Hans, Verlust des Sakralen? Liturgie und Kultur, in: WAHLE, Stephan/HOPING, Helmut/HAUNERLAND, Winfried (Hg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg i. Br. 2013, 201–220.
- MAIER, Johann, Judentum, Göttingen ²2012 (= Studium Religionen) [Erstveröff. 2007].
- MALIK, Jamal/RÜPKE, Jörg/WOBBE, Theresa (Hg.), Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual, Münster 2007 (= Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 4).
- MANNION, Francis M., Ten Theses on a church door (1997), in: <https://www.catholic-culture.org/culture/library/view.cfm?recnum=121> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- MANNION, Francis M., Towards a new Era in Liturgical Architecture, in: MANNION, Francis M., Masterworks of God. Essays in Liturgical Theory and Practice, Chicago 2004, 144–175.
- MARGREITER, Reinhard, Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer „Neuentdeckung Gottes“ im Spätwerk, Meisenheim am Glan 1978 (= MPF 160).
- MARINIS, Vasileios, Defining Liturgical Space, in: STEPHENSON, Paul (Hg.), The Byzantine World, London – New York 2012 (= The Routledge Worlds), 284–302.

- MARKSCHIES, Christoph, Gibt es eine „Theologie der gotischen Kathedrale“? Nochmals: Suger von Saint-Denis und Sankt Dionys vom Areopag, Heidelberg 1995 (= SPHKHAW).
- MARKSCHIES, Christoph/WOLF, Hubert, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Das Christentum als Erinnerungsreligion, in: MARKSCHIES, Christoph/WOLF, Hubert (Hg.), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, 10–27.
- MARKUS, Robert, How on Earth Could Places become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places, in: JECS 2 (1994/3), 257–271.
- MAYRING, Philipp, Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 12., überarbeitete Auflage, Weinheim – Basel 2015.
- McNAMARA, Denis R., Catholic Church Architecture and the Spirit of the Liturgy, Mundelein 2009.
- Mediae Latinitatis Lexicon Minus* = Mittellateinisches Wörterbuch, composuit Jan Frederik Niermeyer. 2 Bände, 2. überarbeitete Auflage zusammen mit C. van de Kieft, überarbeitet von J. W. J. Burgers, Leiden – Darmstadt ²2002 [Erstveröff. 1954].
- MELL, Ulrich, Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians, Göttingen 2010 (= NTOA 77).
- MENKE, Karl-Heinz, Sakramentalität: Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012.
- MENNEKES, Friedhelm, Künstlerisches Sehen und Spiritualität, Zürich u. a. 1999.
- MENNEKES, Friedhelm, Zur Sakralität der Leere, in: NOLLERT, Angelika u. a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 236–245.
- MERTIN, Andreas, „... und räumlich glaubet der Mensch“. Der Glaube und seine Räume, in: KLE, Thomas/DRESSLER, Bernhard (Hg.), Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, Münster 1998 (= Grundlegungen 3), 51–76.
- MERTIN, Andreas, Die Kirche als Jurassic Park. Oder: Lässt sich religiöses Raumgefühl pädagogisch klonen?, in: GLOCKZIN-BEVER, Sigrid/SCHWEBEL, Horst (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster 2002 (= Ästhetik – Theologie – Liturgik 12), 115–145.
- MERTIN, Andreas, Freiräume(n)! Zur Diskussion um den religiösen Raum, in: *tà katoptrizómena* 16 (2002), in: <https://www.theomag.de/16/am51.htm> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- MERTIN, Andreas, Raum-Lektüren. Suchbewegungen, in: *tà katoptrizómena* 54 (2008), in: <https://www.theomag.de/54/am248.htm> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- MERTIN, Andreas, Vom heiligen zum religiösen Raum. Überlegungen zum Subjekt des Kirchenbaus, in: SCHWEBEL, Horst (Hg.), Über das Erhabene im Kirchenbau. Symposium mit Meinhard von Gerkan u. a., Münster 2004 (= Ästhetik – Theologie – Liturgik 37), 83–88.
- MERTIN, Andreas, Zur theologischen Bedeutung des Kirchenraumes. Eine Auseinandersetzung, in: *tà katoptrizómena* 55 (2008), in: <https://www.theomag.de/55/am260.htm> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- MEYER-BLANCK, Michael, Heilige Räume als Zeichen, in: GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel, Bonn 2015 (= Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12), 31–38.

- MINUCIUS FELIX, Octavius. Übersetzt und erklärt von Christoph Schubert, Freiburg i. Br. 2014 (= KFA 12).
- MLITZ, Andrea, Dialogorientierter Journalismus. Leserbriefe in der deutschen Tagespresse, Konstanz 2008 (= Forschungsfeld Kommunikation 26).
- MÖDL, Ludwig (Hg.), Der Funke im Stein. Ein Gespräch zu „Kunst und Kirche“, München 1999 (= Im Dialog. Kirche und Kunst).
- MÜHLEN, Heribert, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen, Paderborn 1971.
- MÜLLER, Andreas, Kirchenbau als Symbol. Zur Grundlegung der Religions- und Liturgiedidaktik des christlichen Kirchenraums [Diss.], St. Ottilien 2017 (= DissT 105).
- MÜLLER, Hans-Peter, Art. qds, heilig, in: ThWAT 2 (1979), 589–609.
- MUSKETT, Judith A., Reflections on the shop-windows of the Church of England. Anglican cathedrals and vicarious religion, in: Journal of Contemporary Religion 30/2 (2015), 273–289.
- NACHAMA, Andreas/HOMOLKA, Walter/BOMHOFF, Hartmut, Basiswissen Judentum. Mit einem Geleitwort von Rabbiner Henry G. Brandt, Freiburg i. Br. 2015.
- NASSEHI, Armin, „Zutritt verboten!“. Über die politische Formierung privater Räume und die Politik des Unpolitischen, in: LAMNEK, Siegfried/TINNEFELD, Marie-Theres (Hg.), Privatheit, Garten und politische Kultur. Von kommunikativen Zwischenräumen, Opladen 2003, 26–39.
- NATRUP, Susanne, Die Sehnsucht nach Verzauberung. Religion wahrnehmen, in: FECHTNER, Kristina (Hg.), Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag, Marburg 1996, 229–235.
- NEIDHARDT, Friedhelm, Auf der Suche nach „Öffentlichkeit“, in: NUTZ, Walter (Hg.), Kunst, Kommunikation, Kultur. Festschrift zum 80. Geburtstag von Alphons Silbermann, Frankfurt a. M. 1989, 25–36.
- NEU, Rainer, Das Mediale. Die Suche nach der Einheit der Religionen in der Religionswissenschaft, Stuttgart 2010.
- NEUGEBAUER, Grietje, Wiederherstellung der symbolischen Mitte des Ortes. Einblick in eine laufende Untersuchung zu Kirchbaufördervereinen in Ostdeutschland, in: PrakTh 44 (2009), 57–66.
- NEUSNER, Jacob, Symbol and Theology in Early Judaism, Minneapolis 1992.
- NEUWIRTH, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.
- Nichts für die Ewigkeit? Kirchengebäude zwischen Wertschätzung und Altlast.* Dokumentation der Tagung des Deutschen Nationalkomitees für Denkmalschutz vom 5.–7. Oktober 2000 in Erfurt. Herausgegeben vom deutschen Nationalkomitee für Denkmalschutz, Bonn 2001, 55–60.
- NIEMANN, Julia, Kulturelles Gedächtnis in räumlicher Perspektive. Synagogenbau und seine Bedeutung am Beispiel der Geschichte der Synagoge Ahrweiler, in: BOSCHKI, Reinhold/GERHARDS, Albert (Hg.), Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, Paderborn u. a. 2010 (= Studien zu Judentum und Christentum), 269–288.
- NIENTIED, Mariele, Reden ohne Wissen. Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Lévinas. Mit einem Exkurs zu Niklas Luhmann, Regensburg 2010 (= RaFi 42).

- NIETZSCHE, Friedrich, Die fröhliche Wissenschaft, in: NIETZSCHE, Friedrich, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 3, München Neuausgabe 1999, 343–651 [Erstveröff. 1882].
- NIKOLAOU, Theodor, Die Stellung der Ikone. Bedeutung im liturgischen Leben der orthodoxen Kirche. Teil III, in: ÖI 51 (14.12.1983), 5–8.
- NIKOLAOU, Theodor, Zur Geschichte und Bedeutung der Kirchweihe, in: EGKAINIA – Kirchweihe. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von Theodor Nikolaou, München 1995 (= LitTS 1), 3–8.
- NOLAN, Mary L./NOLAN, Sidney, Religious Sites as Tourism Attractions in Europe, in: Annals of Tourism Research 19 (1992/1), 68–78.
- NOLLERT, Angelika u. a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011.
- NORTH, Philip/NORTH, John (Hg.), Sacred Space. House of God, Gate of Heaven, London 2007.
- NUSSBAUM, Otto, Die Aufbewahrung der Eucharistie, Bonn 1979 (= Theoph. 29), 427–454.
- OCHS, Robert, Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille [Diss.], Frankfurt a. M. u. a. 1995 (= BaThS 2).
- ODENTHAL, Andreas, Topographien des Sakralen. Eine praktisch-theologische Spurensuche im (ehemaligen) Reich der Kathedralen, in: Diak. 45 (2014), 81–87.
- Olath Tamid*. Gebetbuch für Israelitische Reform-Gemeinden. 3. deutsche Ausgabe von Rabbiner David Einhorn, Baltimore ³1862.
- OMER, Spahic, Studies in the Islamic built environment, Batu Caves ³2013 [Erstveröff. 2002].
- OMER, Spahic, The concept of God, man, and the environment in Islam. Implications for Islamic architecture, in: Journal of Islamic Architecture 2 (2012), 1–12.
- OMER, Spahic, The Mosque as a Community Center. A Concept and Evolution, Kuala Lumpur 2014.
- OMER, Spahic, Towards Understanding Islamic Architecture, IslSt 47 (2008/4), 483–510.
- OTTO, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963 [Erstveröff. 1917].
- ÖZDİL, Ali-Özgür, Wenn sich Moscheen öffnen. Moscheepädagogik in Deutschland, Münster 2001 (= Religionspädagogik in einer multikulturellen Gesellschaft 3).
- PAPADOPOULOU, Alexandre, Le mihrâb dans l'Architecture et la Religion musulmanes, in: PAPADOPOULOU, Alexandre (Hg.), Le Mihrâb dans l'architecture et la religion musulmanes. Actes du colloque international tenu à Paris en mai 1980, Leiden u. a. 1988, 1–34.
- PARSCH, Pius/KRAMREITER, Robert, Neue Kirchenkunst im Geist der Liturgie. Neu eingeleitet von Rudolf Pacik, Würzburg 2010 (= PPS 9) [Erstveröff. 1939].
- PAX-BRUDERHILFE/THOMAS-MORUS-AKADEMIE/UNIVERSITÄT PADERBORN, Religion und Tourismus. Ergebnisse einer bundesweiten Repräsentativuntersuchung, Kassel – Bensberg – Paderborn 2011, in: https://www.domradio.de/sites/default/files/pdf/05_2011_pr_sentation_studie_spiritualit_t_im_urlaub_17_05_2011.pdf (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- PEDERSEN, Jens, Art. Masjid I, in: EI² 6 (1991), 644–677.

- PEHNT, Wolfgang, Deutschland schleift seine Gotteshäuser, in: FAZ (29.08.2005), in: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kirchensterben-deutschland-schleift-seine-gotteshaeuser-1257880.html> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- PEHNT, Wolfgang, Möglichkeitsorte. Die Kirche als verdichtete Stadt und was daraus zu lernen wäre, in: GOTHE, Kerstin u. a. (Hg.), Vom Sakralen zum Banalen. Heilige Räume im Wandel. Beiträge der Tagungen „Zukunft und Entwicklung Kirchlicher Liegenschaften“ im Haus der Katholischen Kirche, 23. Juni 2009 in Stuttgart und „Vom Sakralen zum Banalen?“ in der Evangelischen Akademie Baden, 20.–21. November 2009 in Bad Herrenalb, Karlsruhe 2011 (= Herrenalber Forum 66), 19–42.
- PEHNT, Wolfgang, Rudolf Schwarz 1897–1961. Architekt einer anderen Moderne. Werkverzeichnis von Hilde Strohl, Ostfildern 1997.
- PEHNT, Wolfgang, St. Raphael in Berlin war nur der Anfang. Hunderten von Kirchenbauten droht Verkauf oder Abriss, in: Main Post (07.03.2006).
- PETUCHOWSKI, Jakob J., Zur Geschichte der jüdischen Liturgie, in: HENRIX, Hans Hermann/MAIER, Johann (Hg.), Jüdische Liturgie. Geschichte, Struktur, Wesen, Freiburg i. Br. 1979 (= QD 86), 13–32.
- PICKEL, Gert, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011.
- PICKEL, Gert/SAMMET, Kornelia, Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung, Wiesbaden 2014.
- PIEPER, Josef, Das Gedächtnis des Leibes, in: SEIDEL, Walter (Hg.), Kirche aus lebendigen Steinen, Mainz 1975, 68–83.
- PIEPER, Josef, Sakralität und „Entsakralisierung“, in: PIEPER, Josef, Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden, München 1974, 25–61 [Erstveröff. 1969].
- PIEPER, Josef, Über die Hoffnung, München 1949.
- PIEPER, Josef, Was heißt „sakral“? Klärungsversuche, Ostfildern bei Stuttgart 1988 (= Anstöße).
- PIEPER, Josef, Was ist eine Kirche? Vorüberlegungen zum Thema „Sakralbau“, in: PIEPER, Josef, Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden, München 1974, 105–135 [Erstveröff. 1969].
- PINCUS-STUDIE = BEN-RAFAEL, Eliezer/STERNBERG, Yitzhak/GLÖCKNER, Olaf, Juden und jüdische Bildung im heutigen Deutschland. Eine empirische Studie im Auftrag des L.A. Pincus Fund for Jewish Education in the Diaspora, o. O. 2010.
- PLATON, Sämtliche Werke Bd. 4. Phaidon, Parmenides, Theaitetos, Sophistes. Nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung herausgegeben von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Hamburg 1958 (= Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft 39).
- POLLACK, Detlef, Öffentliche Wahrnehmung des Islam in Deutschland, in: HALM, Dirk/MEYER, Hendrik (Hg.), Islam und die deutsche Gesellschaft, Wiesbaden 2013 (= Islam und Politik), 89–118.
- POLLACK, Detlef, Rückkehr des Religiösen?, Tübingen 2009 (= Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa 2).
- POLLACK, Detlef, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003 (= Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa 1).

- POLLACK, Detlef, Vom Tischrücken zur Psychodynamik. Formen ausserkirchlicher Religiosität in Deutschland, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 8 (1990), 107–134.
- POLLACK, Detlef, Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung?, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 36 (2006/2), 5.
- POLLACK, Detlef/ROSTA, Gergely, Religion und Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. – New York 2015 (= Religion in der Moderne 1).
- POST, Paul, Fields of the Sacred. Reframing Identities of Sacred Places, in: Post, Paul/MOLENDIJK, Arie L./KROESEN, Justin E. A. (Hg.), Sacred Place in Modern Western Culture, Löwen 2011, 13–59.
- POST, Paul/MOLENDIJK, Arie L./KROESEN, Justin E. A. (Hg.), Sacred Place in Modern Western Culture, Löwen 2011.
- PRZYWARA, Erich, Schön, sakral, christlich, in: CADIN, Francesco (Hg.), La filosofia della arte sacra, Padua 1957, 22–29.
- RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br 1961.
- RAINER, Michael J., Anstößige Kirche. Eindrücke aus Aschaffenburg/Schweinheim, in: KRAUTH, Markus (Hg.), Raumlichtung. Die Neugestaltung der Kirche Maria - Geburt in Aschaffenburg, Münster 2000, 43–49.
- RAPPAPORT, Roy A., Ritual, Sanctity, and Cybernetics, in: AmA 73 (1971), 59–76.
- RASCHZOK, Klaus, „... an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden“ (Martin Luther). Zur Frage des heiligen Raumes nach lutherischem Verständnis, in: KuKi 79 (2001), 2–7.
- RASCHZOK, Klaus, „... geöffnet, für alle übrigens“ (Heinrich Böll). Evangelische Kirchenbauten im Spannungsfeld zwischen Religion und Gesellschaft, in: KERNER, Hanns (Hg.), Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane, Leipzig 2008, 17–36.
- RASCHZOK, Klaus, Der Feier Raum geben. Zu den Wechselbeziehungen von Raum und Gottesdienst, in: KLIE, Thomas/DRESSLER, Bernhard (Hg.), Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, Münster 1998 (= Grundlegungen 3), 112–135.
- RASCHZOK, Klaus, Evangelischer Kirchenraum, in: Cardo. Ein Bazar für das Theologische Studienjahr Jerusalem 4 (2006), 16–20.
- RASCHZOK, Klaus, Kirchenbau und Kirchenraum, in: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen³2003, 387–407 [Erstveröff. 1995].
- RASCHZOK, Klaus, Kirchenbau, in: GRÄB, Wilhelm/WEYEL, Birgit (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 566–577.
- RASDI, Mohamad Tajuddin Mohamad, Rethinking the Mosque in the modern muslim society, Kuala Lumpur 2014.
- RASPE, Martin, Art. Kirche, Kirchenbau II. Kunstgeschichtlich, in: LThK³ 5 (1996), 1483–1487.
- RATZINGER, Joseph, „Auferbaut aus lebendigen Steinen“. Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung, in: JRSg 11 (2010), 443–462 [Erstveröff. 1975].
- RATZINGER, Joseph, Antwort auf den offenen Brief von Olivier Bauer, in: JRSg 11 (2008), 683–693 [Erstveröff. 2003].

- RATZINGER, Joseph, Haus. Haus Gottes, in: JRSG 8,1 (2010), 284–285 [Erstveröff. 1960].
- RATZINGER, Joseph, Kirche und Liturgie, in: JRGS 8,1 (2010), 157–177 [Erstveröff. 2008].
- RATZINGER, Joseph, Stätte der gott-menschlichen Communio. Predigt anlässlich der Kirchweihe von St. Bonifatius, Haar-Jagsfeld, am 25. September 1977, in: JRGS 8,1 (2010), 1321–1325 [Erstveröff. 1977].
- RATZINGER, Joseph, Vom Sinn des Kirchbaus, in: JRSG 8,2 (2010), 1203–1213 [Erstveröff. 1977].
- RAWLS, John, Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. ³2009 (= Stw 1642) [engl. Erstveröff. 1993].
- REINCKE, Madeleine, Reiseführer Paris. Mit großem Cityplan, Ostfildern ¹⁸2016 (= Baedeker-Reiseführer).
- Resolution zur Frage der Um- und Weiternutzung von Kirchengebäuden in Deutschland.* Vereinigung der Landesdenkmalpfleger in der Bundesrepublik Deutschland und Deutsche Stiftung Denkmalschutz, Mühlhausen – Bonn – Wiesbaden 2009.
- REUTER, Wolfgang/ODENTHAL, Andreas, „Orts-Veränderung“. Zu Dynamik und Ambivalenz des Ortsverlustes bei der Umnutzung von Kirchenräumen, in: GERHARDS, Albert/STRUCK, Martin (Hg.), Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude, Regensburg 2008 (= Bild – Raum – Feier 6), 113–127.
- RICHARD, Jonathan, Facadism, London – New York 2002 [Erstveröff. 1994].
- RICHTER, Klemens, Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg 1998 (ebenfalls in: https://www.unimuenster.de/imperia/md/content/fb2/d-praktischetheologie/liturgiewissenschaft/richter/kirchenr__ume-richter.pdf [letzter Zugriff: 31.01.2020]).
- RICHTER, Klemens, Leben ist Wandel. Theologische Hinweise zu Kirchenumnutzungen, in: *Kirche leer – was dann? Neue Nutzungskonzepte für alte Kirchen.* Herausgegeben von der Deutschen Stiftung Denkmalschutz/Vereinigung der Landesdenkmalpfleger, Petersberg 2009, 66–72.
- RIEGEL, Ulrich/KINDERMANN, Katharina, Field trips to the church. Theoretical Framework, Empirical Findings, Didactic Perspectives, Münster – New York 2017 (= Research on religious and spiritual education 9).
- ROGGENBUCK-AZAD, Ulrike, Gedanken zum Umgang mit kirchlichen Liegenschaften aus Sicht der Denkmalpflege, in: GOTHE, Kerstin u. a. (Hg.), Vom Sakralen zum Banalen. Heilige Räume im Wandel. Beiträge der Tagungen „Zukunft und Entwicklung Kirchlicher Liegenschaften“ im Haus der Katholischen Kirche, 23. Juni 2009 in Stuttgart und „Vom Sakralen zum Banalen?“ in der Evangelischen Akademie Baden, 20.–21. November 2009 in Bad Herrenalb, Karlsruhe 2011 (= Herrenalber Forum 66), 104–122.
- ROLOFF, Jürgen, Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993 (= GNT 10).
- RÖSEL, Hartmut N., Art. Tor, das, in: NBL 3 (2001), 897–899.
- RÖSSLER, Patrick, Inhaltsanalyse. 3., völlig überarbeitete Auflage, Konstanz 2017.
- RUH, Ulrich, Art. Säkularisierung, Säkularisation, Säkularismus. I. Terminologie, in: LThK³ 8 (1999), 1467–1468.
- RÜPKE, Jörg, Art. Sakralrecht, II. Griechisch-römische Antike“, in: DNP 10 (2001), 1238.

- RÜPKE, Jörg, Art. Säkularspiele, in: RGG⁴ 7 (2004), 790.
- RÜPKE, Jörg, Die Religion der Römer. Eine Einführung, München ²2006 [Erstveröff. 2001].
- SAHAS, Daniel J., The Face to Face Encounter between Patriarch Sophronius of Jerusalem and the Caliph 'Umar ibn al-Khattab. Friends or Foes?, in: GRYPEOU, Emmanuela/SWANSON, Mark/THOMAS, David (Hg.), The Encounter of Western Christianity with Early Islam, Leiden – Boston 2006, 34–44.
- SANDER, Hans-Joachim: Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte, in: EGGENSBERGER, Thomas u. a. (Hg.), Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive, Münster u. a. 2004 (= Kultur und Religion in Europa 1), 75–101.
- SARCINELLI, Ulrich, Öffentliche Meinung, in: ANDERSON, Uwe/WOYKE, Wichard (Hg.), Handwörterbuch des politischen Systems in der Bundesrepublik Deutschland. 7. vollständig aktualisierte Auflage, Heidelberg 2013, 411–427.
- SAUNDERS, Venelina Dali, The Churches of Venice: Sacred Places or Museum Spaces?, in: Journal of Interpretation Research 19 (1996), 61–64.
- SAUNDERS, Mark/LEWIS, Philip/THORNHILL, Adrian, Research methods for business students. Fifth edition, Harlow u. a. 2009.
- SAVRAMIS, Demosthenes, Zwischen Himmel und Erde. Die orthodoxe Kirche heute, Stuttgart 1982.
- SCHACHERL, Lillian/BILLER, Josef H., München. Kunst und Architektur, Shopping, Nachtleben, Museen, Biergärten, Hotels, Restaurants. Die Top Tipps führen Sie zu den Highlights, München 2017 (= ADAC Reiseführer plus).
- SCHAEFFLER, Richard, Profanität, Säkularität, Verlust des Sakralen – Plädoyer für die Unterscheidung dreier Begriffe, in: KIENZLER, Klaus/REITER, Josef/WENZLER, Ludwig (Hg.), Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper, Münster 2005 (= RGG^e 23), 33–61.
- SCHÄFER, Rolf, Art. Kirche. IV. Alte Kirche bis Reformation, in: RGG⁴ 4 (2001), 1004–1008.
- SCHUCHENPFLUG, Peter, Kirchenräume als Begegnungsräume. Reflexionen über das pastorale Potential von Kirchenräumen im Kontext der modernisierten Gesellschaft, Hamburg 2009 (= Schriften zur praktischen Theologie 11).
- SCHUCHENPFLUG, Peter, Von einladenden Räumen und ihrer Erschließung. Kirche als Gastgeberin, in: FUCHS, Guido (Hg.), Gastlichkeit. Ihre Theologie, Spiritualität und Praxis im Gottesdienst, Regensburg 2012 (= Liturgie und Alltag), 84–92.
- SCHIEDER, Rolf, Dorfkirchen als Orte der Identifikation. Kirchbaufördervereine in praktisch-theologischer Perspektive, in: PTh 95 (2006/10), 440–453.
- SCHIMMEL, Annemarie, Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam, München ³2002 [Erstveröff. 1995].
- SCHIMMEL, Annemarie, Sacred Geography in Islam, in: SCOTT, James/SIMPSON-HOUSELEY, Paul (Hg.), Sacred Places and Profane Spaces. Essays in the geographics of Judaism, Christianity and Islam, New York u. a. 1991, 163–176.
- SCHLETTE, Magnus, Das Heilige, in: SCHMIDT, Thomas M./PITSCHMANN, Annette (Hg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart – Weimar 2014, 200–210.

- SCHLIEFER, Frank, Die vielen Tode. Privatisierung und Individualisierung im Kontext von Sterben, Tod und Trauer in der Moderne, Münster 2007 (= Studien zur interdisziplinären Thanatologie 9).
- SCHLIMBACH, Guido, Für einen lange währenden Augenblick. Die Kunst-Station Sankt Peter Köln im Spannungsfeld von Religion und Kunst, Regensburg 2009 (= Bild – Raum – Feier 7).
- SCHMELZER, Monika, Die gesellschaftliche Bedeutung des modernen katholischen Kirchenbaus, in: GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel, Bonn 2015 (= Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12), 169–178.
- SCHMID, Hansjörg, Neue Sichtbarkeit. Wenn in Deutschland Moscheen gebaut werden, in: HK 58 (2004/9), 452–457.
- SCHMIDT, Thomas M./PITSCHMANN, Annette (Hg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart – Weimar 2014.
- SCHMITT, Thomas, Moschee-Konflikte und deutsche Gesellschaft, in: HALM, Dirk/MEYER, Hendrik (Hg.), Islam und die deutsche Gesellschaft, Wiesbaden 2013 (= Islam und Politik), 145–166.
- SCHMITT, Thomas, Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung [Diss.], Flensburg 2003 (= Forschungen zur Deutschen Landeskunde 252).
- SCHMITZ, Achim, Umbau der denkmalgeschützten Kirche St. Bonifatius Düren zu einem Kindergarten (o. J.), in: <https://www.hypothese-achim-schmitz.com/kitabonifatius> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- SCHMITZ, Hermann, Das Göttliche und der Raum, Bonn 1977 (= System der Philosophie 3,4).
- SCHMOLKE, Michael, Art. Öffentlichkeit. I. Sozialwissenschaftlich, in: LThK³ 7 (1998), 1004–1005.
- SCHNELLE, Udo, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion, Göttingen 2015 (= UTB 4411).
- SCHÖCH, Nikolaus, Umnutzung von Kirchen. Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem aktuellen Problem, in: AKathKR 173 (2004), 42–91.
- SCHÖNBERGER, Agnes, Der karge Innenraum soll im Gegensatz zur Bilderflut des Alltags stehen, in: FAZ (08.04.1999), 71.
- SCHOPPENGERD, Johanna, Moscheebauten in Deutschland. Rahmenbedingungen, Fallbeispielanalyse, Empfehlungen für die kommunale Ebene, Dortmund 2008 (= Dortmunder Beiträge zur Raumplanung 131).
- SCHREIER, Margrit, Qualitative Content Analysis in Practice, Los Angeles u. a. 2012.
- SCHRÖDER, Winfried, Der Tod Gottes und die Neuzeit. Philosophiehistorische Anmerkungen zum Zusammenhang von Atheismus und Moderne, in: GÄRTNER, Christel/POLLACK, Detlef/WOHLRAB-SAHR, Monika (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz, Opladen 2003 (= Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der DGS 10), 23–40.
- SCHROER, Markus, Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums, Frankfurt a. M. 2006 (= Stw 1761).
- SCHRÖRS, Tobias, Wie sicher sind Synagogen in Deutschland?, in: FAZ (10.10.2019), in: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/debatte-ueber-schutz-von-synagogen-nach-anschlag-in-halle-16426095.html> (letzter Zugriff: 31.01.2020).

- SCHÜLER, Sebastian, Religiöser Pluralismus und unsichtbare Religion in der säkularen Gesellschaft (Berger, Luckmann), in: SCHMIDT, Thomas M./PITSCHMANN, Annette (Hg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart – Weimar 2014, 63–76.
- SCHULLER, Josef Peter, Die verborgene Moschee. Zur Sichtbarkeit muslimischer Gebetsräume in Wien, Marburg 2013 (= Anwendungsorientierte Religionswissenschaft 4).
- SCHULTE, Christian, Art. Säkularisierung, Säkularisation, Säkularismus. III. Historisch, in: LThK³ 8 (1999), 1469–1472.
- SCHULZE, Gerhard, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. – New York⁶ 1996 [Erstveröff. 1992].
- SCHÜTZ, Alfred, Gesammelte Aufsätze. I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Mit einer Einführung von Aron Gurwitsch und einem Vorwort von H. L. van Breda, Den Haag 1971.
- SCHÜTZ, Alfred/LUCKMANN, Thomas, Strukturen der Lebenswelt II, Frankfurt a. M. 1990 (= Stw 428).
- SCHÜTZEICHEL, Rainer, Gedächtnisverlust. Zum Abriß der Kirche St. Raphael (2007), in: http://www.architektursprache.de/pdf/02.01.03_gedaechtnisverlust.pdf (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- SCHWAKE, Paul, St. Jakobus Ennigerloh, Ennigerloh 2002.
- SCHWARZ, Rudolf, Eucharistischer Bau, in: GUARDINI, Romano (Hg.), Kirchenbau heute. Haus Gottes – Haus der Gemeinde, Würzburg 1962 (= Arena-Bild-Taschenbuch 5), 32–39.
- SCHWARZ, Rudolf, Liturgie und Kirchenbau, in: NOLLERT, Angelika u. a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 68–79 [Erstveröff. 1956].
- SCHWEBEL, Horst, Die Bedeutung der Kirchengebäude für die Kirchen – Kirchenbau und Identität, in: GERHARDS, Albert/STRUCK, Martin (Hg.), Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude, Regensburg 2008 (= Bild – Raum – Feier 6), 91–99.
- SCHWEBEL, Horst, Die Kirche und ihr bauliches Erbe – aus Sicht der Evangelischen Kirche, in: *Nichts für die Ewigkeit? Kirchengebäude zwischen Wertschätzung und Altlast*. Dokumentation der Tagung des Deutschen Nationalkomitees für Denkmalschutz vom 05. bis 07. Oktober 2000 in Erfurt. Herausgegeben vom Deutschen Nationalkomitee beim Beauftragten der Bundesregierung für Angelegenheiten der Kunst und der Medien, Bonn 2001 (= Schriftenreihe des Deutschen Nationalkomitees für Denkmalschutz 63), 15–21.
- SCHWEBEL, Horst, Die Kirche und ihr Raum. Aspekte der Wahrnehmung, in: GLOCKZIN-BEVER, Sigrid/SCHWEBEL, Horst, (Hg.), Kirchen – Raum – Pädagogik, Münster 2002 (= Ästhetik – Theologie – Liturgik 12), 9–30.
- SCHWEBEL, Horst, Die Kunst und das Christentum. Geschichte eines Konflikts, München 2002.
- SCHWEBEL, Horst, Kirchenbau, heiliger Raum und architektonische Gestalt, KuKi 68 (2005), 148–154.
- SCHWEBEL, Horst, Liturgischer Raum und menschliche Erfahrung, in: MAHLKE, Rainer (Hg.), Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit. Festschrift für Hans-Jürgen Greschat, Frankfurt a. M. u. a. 1997, 369–385.

- SCHWEBEL, Horst, Von der Kirche in der Stadt zur City-Kirche, in: SCHWEBEL, Horst/LUDWIG, Matthias (Hg.), Kirchen in der Stadt. Bd. 1. Erfahrungen und Perspektive, Marburg 1994 (= SIKKG A.1), 9–21.
- SCHWERHOFF, Gerd, Sakralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: RAU, Susanne/SCHWERHOFF, Gerd (Hg.), Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne. Kongress Dresden 30.11.–02.12.2006, München u. a. 2008, 38–69.
- SEASOLTZ, Kevin, A Sense of the Sacred. Theological Foundations of Christian Architecture and Art, London u. a. 2005.
- SEASOLTZ, Kevin, The christian church building, in: BERMUDEZ, Julio (Hg.), Transcending Architecture. Contemporary Views on Sacred Space. Foreword by Randall Ott, Washington D.C. 2015, 113–129.
- SEDLMAYR, Hans, Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit, München 1955 [Erstveröff. 1948].
- SEIPP, Bettina, China löst Deutschland als Reiseweltmeister ab, in: Die Welt (30.03.2011), in: <https://www.welt.de/reise/Fern/article13013343/China-loest-Deutschland-als-Reiseweltmeister-ab.html> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- SENDLER-KOSCHEL, Birgit, In Kommunikation mit Wort und Raum. Bibelorientierte Kirchenpädagogik in einer pluralen Kirche und Gesellschaft [Diss.], Göttingen 2016 (= ARPäd 58).
- SENNETT, Richard, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt a. M. ¹⁴2004 [engl. Erstveröff. 1974].
- SHACKLEY, Myra, Managing Sacred Sites. Service Provision and Visitor Experience, London 2001.
- SHACKLEY, Myra, Space, Sanctity and Service. The English Cathedral as Heterotopia, in: International Journal of Tourism Research 4 (2002/5), 345–352.
- SHARPLEY, Richard/SUNDARAM, Priya, Tourism. A Sacred Journey? The Case of Ashram Tourism, India, in: International Journal of Tourism Research 7 (2005), 161–171.
- SHELDRAKE, Philip, Spaces for the Sacred, London 2001.
- SIEBENROCK, Roman A., Diakonia, Leiturgia, Martyria, Koinonia. Grunddimensionen christlicher und kirchlicher Existenz als Ausdruck der Kirche als universalem Sakrament des Heils, in: FÖRSTL, Johannes/SCHÖTTLER, Heinz-Günther (Hg.), Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende und kirchliche Mitarbeiter, Berlin 2012 (= Lehr- und Studienbücher zur Theologie 7), 47–65.
- SIGRIST, Christoph, Diakonische Räume als Bildungsorte, in: SIGRIST, Christoph/HOFSTETTER, Simon (Hg.), Kirchen Bildung Raum. Beiträge zu einer aktuellen Debatte, Zürich 2014, 21–42.
- SIGRIST, Christoph, Kirchen Diakonie Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchengebäuden, Zürich 2014.
- SIGRIST, Christoph, Kirchen Macht Raum. Beiträge zur kontroversen Debatte über Kirchenräume. Einführung, in: SIGRIST, Christoph (Hg.), Kirchen Macht Raum. Beiträge zur kontroversen Debatte über Kirchenräume, Zürich 2010, 7–19.
- SIGRIST, Christoph/HOFSTETTER, Simon, Einführung, in: SIGRIST, Christoph/HOFSTETTER, Simon (Hg.), Kirchen Bildung Raum. Beiträge zu einer aktuellen Debatte, Zürich 2014, 7–20.

- SILVANOS, Ayub, The Rite of Consecration of the Church According to the Syrian Orthodox Tradition [Diss.], Manchester 2014, in: <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:240762&datastreamId=FULL-TEXT>. PDF (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- SIMPFENDORFER, Werner, Profanität und Provisorium. Thesen zum Kirchenbau, in: BAHR, Hans-Eckehard (Hg.), Kirchen in nachsakraler Zeit, Hamburg 1968 (= Konkretionen 2), 106–113.
- SOEFFNER, Hans-Georg, Geleitwort. Konstruktive Erfahrungsräume, in: KÖRS, Anna, Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive [Diss.], Wiesbaden 2012, 5–7.
- SOEFFNER, Hans-Georg, Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen, Göttingen 2000.
- SOEFFNER, Hans-Georg, Kirchliche Gebäude. Orte der christlichen Religion in der pluralistischen Kultur, in: DONNER, Helmut (Hg.), Kirche und Kultur in der Gegenwart. Beiträge aus der Evangelischen Kirche. Im Auftrag des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1996, 127–133.
- SOEFFNER, Hans-Georg, Kulturrelikt – Reservat – Grenzzeichen. Kirchen in der offenen Gesellschaft, in: VOLP, Rainer (Hg.), „Denkmal Kirche?“ Erbe – Zeichen – Vision. Die öffentliche Verantwortung für ein akut gefährdetes Kulturerbe. Analysen, Modelle und Dokumentationen zur zukünftigen Nutzung und Finanzierung, Darmstadt 1997 (= GEP-Buch), 67–79.
- SOMERVILLE, Christopher, Cathedrals like Notre-Dame are woven into the fabric of our society, however secular it has become, in: The Daily Telegraph (16.04.2019), in: <https://www.telegraph.co.uk/news/2019/04/16/cathedrals-like-notre-dame-woven-fabric-society-however-secular/> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- SPARRE, Sieglinde, Bestatten in Kirchen. Eine praktisch-theologische Interpretation gegenwärtiger Kirchenkolumbarien und Urnenkirchen, Stuttgart 2018 (= PTHE 145).
- SPI-INSTITUT, Unterschiedliche Menschen teilen einen Kirchenraum. Profile, Motive und Bedürfnisse der Besucherinnen und Besucher der Kathedrale St. Gallen. Eine empirische Untersuchung zwischen September 2014 und Januar 2015 des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts unter der Projektleitung von Eva Baumann-Neuhaus, St. Gallen 2015, in: <https://spi-sg.ch/wp-content/uploads/2016/09/baumann-neuhaus-e-2015-abschlussbericht-kathedrale-sg.pdf> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- SPLETT, Jörg, Das Heilige, München 2017.
- Statistisches Jahrbuch 2019. Deutschland und Internationales, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden 2019, in: https://www.destatis.de/DE/Themen/Querschnitt/Jahrbuch/statistisches-jahrbuch-2019-dl.pdf?__blob=publicationFile (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- STAUSBERG, Michael, Religion und moderner Tourismus, Berlin 2010.
- STAUTH, Georg/SCHIELKE, Samuli (Hg.), Dimension of Locality. Muslims Saints, their Place and Space, Bielefeld 2008 (= Yearbook of the Sociology of Islam 8).
- STREETS, Silke, Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie [Habil.], Berlin 2015 (= Stw 2139).
- STEIN, Edith, Wege der Gotteserkenntnis, Dionysius der Areopagit und seine symbolische Theologie. Vorwort von Waltraud Herbstrith und Veronika Elisabeth Schmitt, München 1979 [Erstveröff. 1942].

- STEINHÄUSER, Martin, „Zu Weihnachten ist es die perfekte Umgebung“. Das Kirchengebäude als Wahrnehmungszone 10 bis 16-Jähriger. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Mecklenburg-Vorpommern, in: CRP 55 (2002/1), 7–18.
- STENMANS, Bernhard, Das Kirchliche Immobilienmanagement (KIM) im Bistum Aachen und seine Auswirkungen auf die Gebäudelandschaft, in: GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen, Regensburg 2017 (= Bild – Raum – Feier 17), 59–67.
- STERNBERG, Thomas, Art. Kirche, Kirchenbau I. Liturgiegeschichtlich, in: LThK³ 5 (1996), 1480–1483.
- STERNBERG, Thomas, Moscheebau und Identität, in: Kulturpolitische Mitteilungen 119 (2007), 10–11.
- STERNBERG, Thomas, Statement, in: NOLLERT, Angelika u. a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 244.
- STERNBERG, Thomas, Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung, in: ANSORGE, Dirk/INGENHOVEN, Christoph/OVERDIEK, Jürgen (Hg.), Raumerfahrungen. Raum und Transzendenz. Beiträge zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Architektur. Bd. 1, Münster u. a. 1999 (= Ästhetik – Theologie – Liturgik 7), 62–81.
- STERNBERG, Thomas, Unalltägliche Orte. Sind katholische Kirchen heilige Räume?, in: KuKi (2002/3), 138–142.
- STERNBERG, Thomas, Von hehrer Absicht zum konkreten Verlust, in: BÜCHSE, Angelika u. a. (Hg.), Kirchen – Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen. Internationales Symposium zur Umnutzung von Kirchen vom 22.–24. September 2010 in Mülheim an der Ruhr, Münster 2012, 59–70.
- STICHS, Anja, Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Herausgegeben vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2016 (= Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Working Paper 71).
- STOCK, Alex, Bilderstreit als Kontroverse um das Heilige, in: STOCK, Alex, (Hg.), Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, St. Ottilien 1990 (= PiLi 6), 63–86.
- STOCK, Alex, Temple of Tolerance. On the Musealization of Religion, in: POST, Paul/MOLENDIJK, Arie L./KROESEN, Justin E. A. (Hg.), Sacred Place in modern western Culture, Löwen 2011, 61–70.
- STRACK, Christoph, Zahl der Moscheen und Gebetsräume unbekannt, in: Deutsche Welle (08.10.2018), in: <https://p.dw.com/p/36Bp8> <https://www.dw.com/de/zahl-der-moscheen-und-gebetsraeume-unbekannt/a-45804430> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- STROIK, Duncan G., The Church Building as a Sacred Place. Beauty, Transcendence and the Eternal, Chicago 2012.
- STRUCK, Martin, Räume lebendig halten (Editorial), in: Mün. 62 (2009/1), 2.
- STÜCKELBERGER, Johannes, Architecture Parlante. Zeitgenössischer Kirchenbau in China, in: KuKi (2018/2), 42–47.
- STÜCKELBERGER, Johannes, Transformation städtischer Sakraltopographien. Wie wird es mit den Kirchen weitergehen?, in: PrakTh 51 (2016), 6–11.

- SUCHLA, Beate Regina, Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung, Freiburg i. Br. 2008.
- TAYLOR, Charles, Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2012 [engl. Erstveröff. 2007].
- TAYLOR, Charles, Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus, in: MENDIETA, Eduardo/VAN ANTWERPEN, Jonathan (Hg.), Religion und Öffentlichkeit. Aus dem Englischen von Michael Adrian, Berlin 2012 (= Edition Suhrkamp 2641), 53–88.
- TAYLOR, Charles, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M. 1994 [engl. Erstveröff. 1989].
- TAYOB, Abdulkader, Negotiating a Sacred Space in the Sirah. Finding the masjid for the Prophet, in: MIR, Mustansir (Hg.), Literary heritage of classical Islam. Arabic and Islamic studies in honor of James A. Bellamy, Princeton/NJ 1993, 227–254.
- THACKSTON, Wheeler M., The role of Caligraphy, in: FRISHMAN, Martin/KHAN, Hassan-Uddin/AL-ASAD, Mohammad (Hg.), The Mosque. History, architectural development and regional diversity, London 1994, 43–53.
- THEOS AND THE GRUBB INSTITUTE, Spiritual Capital. The Present and Future of English Cathedrals. Findings of a Research Project carried out by Theos and The Grubb Institute. Commissioned by The Foundation for Church Leadership. The Association of English Cathedrals, London 2012.
- THIESSEN, Joel/MACALPINE, Bill, Sacred space. Function and mission from sociological and theological perspective, in: International Journal for the Study of the Christian Church 13 (2013), 133–146.
- THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae = Die Deutsche Thomasausgabe. Vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologia. Übersetzt und kommentiert von Dominikaren und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln, Salzburg u. a. 1933–1964 (= DThA).
- THOMAS, Günter, Art. Öffentlichkeit, in: MLexR 2 (2005), 586–589.
- THURNER, Martin, „Dionysos“ oder „der Gekreuzigte“? Überlegungen anhand von sechs Neuerscheinungen zum Thema „Nietzsche und das Christentum“, in: Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik. Bd. 1 [Ursprung und Gegenwart], Augsburg 2004, 275–310.
- THURNER, Martin, Cultura agri intellectualis. Der gemeinsame Ursprung von Religion und Kultur nach Nikolaus von Kues, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 3 (2004), 59–83.
- THURNER, Martin, Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus, in: THURNER, Martin (Hg.), Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni vom 28.03.–01.04.2001, Berlin 2002 (= VGI 48), 153–184.
- THURNER, Martin, Rez. Chr. Marksches, Gibt es eine „Theologie der gotischen Kathedrale“? Nochmals: Suger von Saint-Denis und Sankt Dionys vom Areopag, Heidelberg 1995, in: MThZ 49 (1998), 94–95.
- THURNER, Martin, Selbsterniedrigung Gottes und schwache Vernunft. Zu Gianni Vattimos postmoderner Interpretation des Christentums. In: ThPh 79/2 (2004), 174–187.

- TIETZE, Nikola, Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich [Diss.]. Aus dem Französischen von Ilse Utz, Hamburg 2001.
- TILLICH, Paul, Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II, Stuttgart 1970 (= Gesammelte Werke 8).
- TILLICH, Paul, Wesen und Wandel des Glaubens, Berlin 1961.
- TSAKALIDIS, Georg, Orthodoxie, in: TWORUSCHKA, Udo (Hg.), Heilige Stätten, Darmstadt 1994, 28–43.
- TÜRÇAN, Talip, Art. Religiös Erlaubte, Das (isl.), in: *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*. Bd. 2. Im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung herausgegeben von Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes, Martin Thurner, Muala Selçuk und Halis Albayrak, Freiburg i. Br. ²2014, 593.
- TÜRÇAN, Talip, Art. Religiös Verbotene, Das (isl.), in: *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*. Bd. 2. Im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung herausgegeben von Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes, Martin Thurner, Muala Selçuk und Halis Albayrak, Freiburg i. Br. ²2014, 593–594.
- TURNER, Harold W., From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship, The Hague 1979 (= RelSoc 16).
- TWOMEY, D. Vincent/RUTHERFORD, Janet E. (Hg.), Benedikt XVI. and Beauty in Sacred Art and Architecture. Proceedings of the Second Fota International Liturgical Conference 2009, Dublin–New York 2011 (= Fota Liturgy Series 2).
- UMBACH, Helmut, Heilig – in Christus. Studien zu Raumaspekten der Christologie im Neuen Testament, zur Kirchenraum-Pädagogik und zum Protestantischen Kirchenbau heute, Göttingen 2014.
- UMBACH, Helmut, Heilige Räume – Pforten des Himmels. Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen [Habil.], Göttingen 2005.
- Umnutzung von Gotteshäusern schreitet voran*, in: [katholisch.de](https://www.katholisch.de/artikel/22129-schon-jede-fuenfte-kirche-in-den-niederlanden-ist-zweckentfremdet) (26.06.2019), in: <https://www.katholisch.de/artikel/22129-schon-jede-fuenfte-kirche-in-den-niederlanden-ist-zweckentfremdet> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- ÜNAL, Halit, Art. Kaaba (isl.), in: *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*. Bd. 1. Im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung herausgegeben von Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes, Martin Thurner, Muala Selçuk und Halis Albayrak, Freiburg i. Br. ²2014, 390–391.
- ÜNAL, Halit, Art. Reinheit (isl.), in: *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*. Bd. 2. Im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung herausgegeben von Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes, Martin Thurner, Muala Selçuk und Halis Albayrak, Freiburg i. Br. ²2014, 575.
- UNI MÜNSTER/TNS-EMNID, „Deutsche sind viel weniger tolerant gegenüber Muslimen“ Umfrage zu religiöser Vielfalt in Europa zeigt integrationspolitisch brisante Ergebnisse. Pressemitteilung (2010), in: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2010/pm_zur_pressekonferenz_02.12.2010.pdf (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- URRY, John/LARSEN, Jonas, The tourist Gaze 3.0, Los Angeles u. a. ³2011.
- VATTIMO, Gianni, Glauben – Philosophieren. Aus dem Italienischen von Christiane Schultz, Stuttgart 1997 (= Reclams Universal-Bibliothek 9664) [ital. Erstveröff. 1996].

- VERKAAIK, Oskar (Hg.), *Religious Architecture. Anthropological Perspectives*, Amsterdam 2013.
- VOASE, Richard, *Visiting a Cathedral. The Consumer Psychology of a Rich Experience*, in: *International Journal of Heritage Studies* 13 (2007), 41–55.
- Voll Gott*. Eine Gemeinde schreibt, wie sich Raum, Liturgie und sie selbst seit der Umgestaltung ihrer Kirche 1999 wandeln. Herausgegeben von der Katholischen Kirchengemeinde Maria Geburt Aschaffenburg, Regensburg 2019.
- VOLP, Rainer, *Gastfreie Orte. Über die stille Botschaft von Kirchenräumen*, in: DEGEN, Roland/HANSEN, Inge (Hg.), *Lernort Kirchenraum. Erfahrungen – Einsichten – Anregungen*, Münster u. a. 1998, 257–261.
- VOLP, Rainer, *Kirchenbau und Kirchenraum*, in: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph (Hg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Leipzig 1995, 490–509.
- VON BRANCA, Emanuela, *Kirchennutzungen der Zukunft. Reflexion über Diskussionsprozesse und deren Ergebnisse im Erzbistum Paderborn*, in: GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen*, Regensburg 2017 (= *Bild – Raum – Feier* 17), 43–52.
- VON MOOS, Peter, *Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus*, in: MELVILLE, Gert/von MOOS, Peter (Hg.), *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, Köln – Weimar – Wien 1998 (= *Norm und Struktur* 10), 3–83.
- VON MOOS, Peter, *Die Begriffe „öffentlich und „privat“ in der Geschichte und bei den Historikern*, in: *Saec.* 49 (1998), 161–192.
- VORGRIMLER, Herbert, *Neues theologisches Wörterbuch*. Mit CD-Rom, Freiburg i. Br. 2000.
- WAGNER-RAU, Ulrike, *Gotteshaus und Gottesbeziehung. Kirchen als Segensräume*, in: ERNE, Thomas/SCHÜZ, Peter (Hg.), *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, Göttingen 2010 (= *APTLH* 63), 151–163.
- WAHLE, Stephan/STOCKHOFF, Nicole, *Der Sakralraum Kirche in der Moderne. Von Rückzugsort und Transzendenzerfahrung*, in: GERHARDS, Albert/DE WILDT, Kim (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen*, Regensburg 2017 (= *Bild – Raum – Feier* 17), 319–334.
- WALLNER, Karl, *Profanierung des Sakralen, Sakralisierung des Profanen*, in: RATZINGER, Georg/ZÖRB, Roger (Hg.), *Zum 90. Geburtstag. Festschrift der Gesellschaft für christliche Verantwortung e. V. für den Heiligen Vater em. Benedikt XVI.*, Hamburg 2017, 297–315.
- WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922 (= *Grundriss der Sozialökonomik* 3).
- WEILAND, Maria, *„Was kein Auge geschaut und kein Ohr gehört hat“ (1 Kor 2,9). Materialität und Sakramentalität gottesdienstlichen Handelns*, in: WAHLE, Stefan/HOPPING, Helmut/HAUNERLAND, Winfried (Hg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg i. Br. 2013, 243–268.
- WELLMANN, Birgit, *Dura Europos ist die älteste, uns bekannte erhaltene Hauskirche (Mitte 3. Jh.)*, in: *WUBS* (2000), 15.
- WENZ, Gunther, *Art. Kirche I. Zum Begriff*, in: *RGG*⁴ 4 (2001), 997–999.
- WIELAND, Leo, *Die Gegenthese des Architekten Gottes. Papst weiht „Sagrada Familia“*, in: *FAZ* (07.11.2010), in: <https://www.faz.net/aktuell/politik/papst-weiht-sagrada-fa>

- milia-die-gegenthese-des-architekten-gottes-11068508-p2.html?printPageArticle=true#pageIndex_1 (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- WILLIAMS, Emyr u. a., Visitor experiences to St. Davids' Cathedral: The two worlds of pilgrims and secular tourists, in: *Rural Theology Journal* 5 (2007), 111–123.
- WINANDY, Julien, Wiederkehr der Götter? Die These von der Revitalisierung der Religion (Riesebrodt, Pollack), in: SCHMIDT, Thomas M./PITSCHMANN, Annette (Hg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart – Weimar 2014, 139–150.
- WINTER, Michael/GASSON, Ruth, Pilgrimage and Tourism. Cathedral Visiting in Contemporary England, in: *International Journal of Heritage Studies* 2 (1996), 172–182.
- WIRTH, Eugen, Zur Konzeption der islamischen Stadt. Privatheit im islamischen Orient versus Öffentlichkeit in Antike und Okzident, in: *WI* 33 (1991), 50–92.
- WITTMANN-ENGLERT, Kerstin, Fragementiert oder geschlossene Stadtsilhouetten im 20. und 21. Jahrhundert, in: *KuKi* (2008/2), 28–32.
- WITTMANN-ENGLERT, Kerstin, Starke Zeichen, in: GANTNER, Verena/HARTMANN, René/BERKEMANN, Karin (Hg.), Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung. Herausgegeben von der Wüstenrot Stiftung, Ludwigsburg 2017, 22–37.
- WOHLRAB-SAHR, Monika, Religion, in: FARZIN, Sina/JORDAN, Stefan (Hg.), *Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2015 (= Reclams Universal-Bibliothek 19297), 238–241.
- WOLF, Kurt, Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartphilosophie, Stuttgart 2006 (= Ursprünge des Philosophierens 13).
- WOYDACK, Tobias, Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch? [Diss.], Hamburg 2005 (= Kirche in der Stadt 13).
- WÜTHRICH, Matthias D., Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Göttingen 2015 (= FSÖTh 143).
- WÜTHRICH, Matthias D., Raumtheoretische Erwägungen zum Kirchenraum, in: SIGRIST, Christoph (Hg.), *Kirchen Macht Raum. Beiträge zur kontroversen Debatte über Kirchenräume*, Zürich 2010, 71–87.
- YASIN, Ann Marie, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean Architecture, Cult and Community*, Cambridge 2009.
- YIN, Robert K., *Case Study Research. Design and Methods*, Los Angeles u. a. ⁵2014.
- ZAHNER, Walter, Art. Kirchengebäude. II. Katholisch, in: *LKStKR* 2 (2002), 479–480.
- ZAHNER, Walter, Raumkonzepte der Liturgischen Bewegung, in: GERHARDS, Albert/STERNBERG, Thomas/ZAHNER, Walter (Hg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, Regensburg 2003 (= Bild – Raum – Feier 2), 70–94.
- Zensus Berlin – Spandau* (2011). Detailaufschlüsselung nach Stadtteilen, in: <https://www.statistik-berlin-brandenburg.de/webapi/jsf/tableView/tableView.xhtml#> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- Zensus Düren* (2011). Bevölkerung und Haushalte. Gemeinde Düren, Stadt am 09. Mai 2011, in: https://ergebnisse.zensus2011.de/#StaticContent:05358000800_8,BEK_4_1_6,m,table (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- Zensus Ennigerloh* (2011). Bevölkerung und Haushalte. Gemeinde Ennigerloh, Stadt, Kreis Warendorf, am 09. Mai 2011, in: <https://ergebnisse.zensus2011.de/#StaticContent:055700020020,Religion> (letzter Zugriff: 31.01.2020).

- ZOCHE, Stephanie, Hybrid Modernism. Churches in Kerala (2016), in: <http://www.haubitz-zoche.de/churches> (letzter Zugriff: 31.01.2020).
- ZULEHNER, Paul, Religion im Leben der österreichischen Bevölkerung. Tabellenband (2010), in: <http://www.zulehner.org/site/forschung/religion/article/347.html> (letzter Zugriff: 31.01.2020).

Abbildungsnachweise

Abb.	Nachweis
<i>Abb. 1</i>	Zusammenstellung: Maximilian Gigl.
<i>Abb. 2</i>	Zusammenstellung: Maximilian Gigl.
<i>Abb. 3</i>	Zusammenstellung: Maximilian Gigl.
<i>Abb. 4</i>	Zusammenstellung: Maximilian Gigl.
<i>Abb. 5</i>	Rekonstruktionszeichnung entnommen aus: HILLENBRAND, Robert, Islamic Architecture. Form Function, Meaning, Edinburgh 1994, 39.
<i>Abb. 6</i>	Zusammenstellung: Maximilian Gigl.
<i>Abb. 7</i>	Zusammenstellung: Maximilian Gigl.
<i>Abb. 8</i>	Zusammenstellung: Maximilian Gigl.
<i>Abb. 9</i>	Urheberrechte: Deutsche Stiftung Denkmalschutz.
<i>Abb. 10</i>	Zusammenstellung: Maximilian Gigl.
<i>Abb. 11</i>	Zusammenstellung: Maximilian Gigl.
<i>Abb. 12</i>	Urheberrechte: Markus Krauth, Maria Geburt Aschaffenburg.
<i>Abb. 13</i>	Urheberrechte: Markus Krauth, Maria Geburt Aschaffenburg.
<i>Abb. 14</i>	Urheberrechte: Markus Krauth, Maria Geburt Aschaffenburg.
<i>Abb. 15</i>	Urheberrechte: Markus Krauth, Maria Geburt Aschaffenburg.
<i>Abb. 16</i>	Urheberrechte: Maximilian Gigl (Foto vom 10.10.2017).
<i>Abb. 17</i>	Urheberrechte: Abels/Medienhaus Aachen.
<i>Abb. 18</i>	Urheberrechte: Maximilian Gigl (Foto vom 10.10.2017).
<i>Abb. 19</i>	Urheberrechte: Maximilian Gigl (Foto vom 10.10.2017).
<i>Abb. 20</i>	Urheberrechte: Maximilian Gigl (Foto vom 10.10.2017).
<i>Abb. 21</i>	Urheberrechte: Richard Müller, Ennigerloh.
<i>Abb. 22</i>	Urheberrechte: Richard Müller, Ennigerloh.
<i>Abb. 23</i>	Urheberrechte: Richard Müller, Ennigerloh.
<i>Abb. 24</i>	Urheberrechte: Harald Hübl/Anke Rautenstrauch, Tageszeitung „Die Glocke“.
<i>Abb. 25</i>	Urheberrechte: akg / Cordia Schlegelmilch.
<i>Abb. 26</i>	Urheberrechte: akg / Cordia Schlegelmilch.
<i>Abb. 27</i>	Urheberrechte: akg / Cordia Schlegelmilch.
<i>Abb. 28</i>	Urheberrechte: Historisches Archiv des Erzbistums Köln (AEK), Nachlass Rudolf und Maria Schwarz.
<i>Abb. 29</i>	Urheberrechte: Maximilian Gigl (Foto vom 20.11.2017).
<i>Abb. 30</i>	Zusammenstellung: Maximilian Gigl.
<i>Abb. 31</i>	Zusammenstellung: Maximilian Gigl.

Anhang

*Zitationsbelege – soweit nicht anders angegeben – siehe Literaturverzeichnis

Anhang 1: Übersicht der in Kapitel 5.2 einbezogenen Studien zu christlichen Sakralbauten

Land/Jahr	Quelle	Art des Sakralbaus	Art der Untersuchung
D 2009	ALLENSBACH, INSTITUT FÜR DEMOSKOPIE	allgemein, kein konkreter Bau	bundesweite Repräsentativ- umfrage (1 853 befragten Per- sonen, 35 qualitative Tiefen- interviews); leitende Frage: „Was bedeutet der Verlust von Kirchengebäuden für die Glau- bengemeinschaften und für die Gesellschaft insgesamt?“
D 2014	BEHRENS	Kirchen am Elbe- radweg (Sachsen), (<i>prot.</i> , <i>kath.</i>)	Besucherbefragungen (Werte- und Zahlungsbereitschaft)
D 2010– 2014	BERGER/HOCK/KLIE; KÄCKENMEISTER/ LISZKA/SCHRÖDER; KÄCKENMEISTER/ SPARRE/KLIE/ SCHEPS (Projekt 'Religionshybride' Universität Rostock)	Kirchenbauvereine (Mecklenburg-Vor- pommern)	Untersuchung durch teilneh- mende Beobachtung, qualitative Interviews, Befragungen
D 2012	EBERTZ (EBERTZ/ WERNER [2007] im Auftrag von ‚Die Akademie. Bruder- hilfe-Pax-Familien- fürsorge‘)	Autobahnkirchen (<i>kath.</i>)	Besucherbefragungen
D 2013	ENGELKE	Raum der Stille, Klinikum Hildes- heim	Untersuchung durch Auswer- tung von Interviews sowie von Einträgen aus Fürbittenbuch
D 2013	FREYER/BEHRENS	Kathedrale Dresden (<i>kath.</i>) und Dom St. Marien zu Frei- berg, Sachsen (<i>prot.</i>)	Besucherbefragungen (Zahlungsbereitschaft Eintrittsgelder)
D 2005	HÄDER/ KRETSCHMAR	Dresdner Frauen- kirche (<i>prot.</i>)	Expertenbefragung (Unterstüt- zung Wiederaufbau)

Land/Jahr	Quelle	Art des Sakralbaus	Art der Untersuchung
D 2012	HANS	Naumburger Dom (<i>prot.</i>)	Spontanassoziationen zum Bauwerk von Stadtbesuchern
D 2011	HOBURG (in Kooperation mit dem Arbeitsbereich Kirche und Tourismus der Ev.-luth. Landeskirche Hannover)	18 ausgewählten Kirchen der ev.-luth. Landeskirche Hannover (<i>prot.</i>)	Besucherbefragungen mit dem Ziel, über den ‚anonymen Kirchenbesucher‘ Auskunft zu erlangen (Besuchsmotivation, Profil)
D 2009	HOBURG (Ev.-luth. Landeskirche Hannover)	Evaluation von Kirchenführungen (<i>prot.</i>)	Überprüfung hinsichtlich der Nachfrage und Qualität von Kirchenführungen
D/CH 2016	KELLER	Abriss und Umnutzung von Kirchen (<i>prot.</i>)	Untersuchung durch die Auswertung von Fokusgruppendifkussionen zur Frage nach der Umnutzung von Kirchen (in Berlin, Basel und Zürich)
D 2008	KERNER (im Auftrag der Evangelisch-lutherische Kirche in Bayern)	allgemein, kein konkreter Sakralbau	Teilfragen in qualitativen Interviews von evangelisch Getauften
D 2017/2018	KINDERMANN/RIEGEL bzw. KINDERMANN/RIEGEL	Kontext Schule, kein Fokus auf konkrete Bauten (<i>kath.</i>)	Befragungen von Grundschulkindern zu schulischen Kirchenbesuchen im Religionsunterricht (<i>field trips to the local church</i>)
D 2012	KÖRS	gotische Backsteinkirchen in Wismar, Stralsund, Kiel (<i>prot.</i>)	Besucherbefragungen (1 641 Kirchenbesucher), in Zusammenhang stehend mit dem Forschungsprojekt ‚Symbolkirchen in religiösen und politischen Umbrüchen im Ostseeraum‘
D 1996	LUKATIS/HIEBER LUKATIS/LUKATIS (Ev.-luth. Landeskirche Hannover)	Urlaubsorte in Ostfriesland (<i>prot.</i>)	Befragungen von 4 370 Urlaubsgästen (Passanten- und Besucherbefragungen)
D 2009	NEUGEBAUER (Forschungsprojekt an der Universität Halle-Wittenberg)	Kirchenbauvereine (Sachsen-Anhalt, Thüringen, Sachsen, Brandenburg)	Untersuchung durch teilnehmende Beobachtung, qualitative Interviews, Befragungen
D 2011	PAX-BRUDERHILFE/THOMAS-MORUS-AKADEMIE BENSBERG/UNIVERSITÄT PADERBORN	allgemein, kein konkreter Bau	bundesweite telefonische Repräsentativuntersuchung (1 709 Bundesbürger über 14 Jahre) zu religiösen Aktivitäten im Tourismus und v. a. zur Frage nach dem Stellenwert von Kirchen und Klöstern

Land/Jahr	Quelle	Art des Sakralbaus	Art der Untersuchung
D 2002	STEINHÄUSER	Kontext Schule, kein Fokus auf konkrete Bauten	Befragung von 10–16-jährigen Schülern bzgl. der Wahrnehmung von Kirchengebäuden im Rahmen des Unterrichts (Mecklenburg-Vorpommern)
CH 2015	SPI-INSTITUT (BAUMANN-NEUHAUS)	Kathedrale St. Gallen (<i>kath.</i>)	Besucherbefragung (strukturierte Interviews) und teilnehmende Beobachtung
GB* 2015 (*alle angl.)	BURTON	„a cathedral in the north west of England“	Auswertung von Gebetsanliegen
GB 2018	HOPE – PERCEPTION OF JESUS RESEARCH (ComRes)	allgemein, kein konkreter Bau	Teilantwortmöglichkeit in einer Repräsentativumfrage zu den Konversionsgründen von Jugendlichen (11–18 Jahre)
GB 2010	FRANCIS/MANSFIELD/WILLIAMS/VILLAGE	Kathedrale von St. Davids' und Chester	Besucherbefragungen
GB 2001	FRANCIS/MARTINEAU	Kirchen im ländlichen Raum (<i>rural churches</i>)	Besucherbefragungen
GB 2015	FRANCIS/ANNIS/ROBBINS	Kathedrale von St. Davids'	Besucherbefragungen
GB 2010	GUTIC/CAIE/CLEGG	Kathedrale Chichester	Besucherbefragungen
GB 2012	HUGHES/BOND/BALLANTYNE	Kathedrale von Canterbury	Besucherbefragungen
GB 1995	JACKSON/HUDMAN	Kathedralen von Canterbury, Salisbury, York, sowie St. Paul's Cathedral und Westminster Abbey, London	Besucherbefragungen
GB 2004	LITTLER/FRANCIS/MARTINEU	Kirchen im ländlichen Raum (<i>rural churches</i>)	Besucherbefragungen
GB 2017	AP SIÓN	Kathedrale Bangor	Auswertung Gebetsanliegen
GB 2016	AP SIÓN	Kathedralen von Lichfield, Southwark, Bangor	Auswertung Gebetsanliegen (Kathedralen und Online)
GB 2015	AP SIÓN	Kathedrale von Lichfield	Auswertung Gebetsanliegen
GB 2009	AP SIÓN	Kirchen im ländlichen Raum (<i>rural churches</i>)	Auswertung Gebetsanliegen

Land/Jahr	Quelle	Art des Sakralbaus	Art der Untersuchung
GB 2012	THEOS AND THE GRUBB INSTITUTE (Commissioned by the Foundation for Church Leadership [The Association of English Cathedrals])	Kathedralen von Canterbury, Durham, Leicester, Lichfield, Manchester und Wells	Besucherbefragungen
GB 2007	VOASE	Kathedrale Lincoln	Untersuchung durch die Auswertung von Fokusgruppendifkussionen
GB 2007	WILLIAMS U. A.	Kathedral von St. Davids'	Besucherbefragungen
GB 1996	WINTER/GASSON	Kathedralen von Coventry, Ely, Lichfield, Wells	Besucherbefragungen
Ö 2010	ZULEHNER	allgemein, kein konkreter Bau	Teilfrage nach dem Stellenwert des Erhalts von Kirchen (Repräsentativuntersuchung)
PL 2008	HERRMANN/KRÓLIKOWSKA/KOWALEWSKI	gotische Backsteinkirchen in Stettin und Danzig (<i>kath.</i>)	Besucherbefragungen (Teil des Forschungsprojekts 'Symbolkirchen in religiösen und politischen Umbrüchen im Ostseeraum')
RUS 2008	DANNOWSKI	'Dom' Kaliningrad (keine kirchl. Trägerschaft)	Besucherbefragungen (Teil des Forschungsprojekts 'Symbolkirchen in religiösen und politischen Umbrüchen im Ostseeraum')
EU 2014	FRH-EUROPE (Sociovision)	allgemein, kein konkreter Sakralbau	Online-Befragung von 6 000 Personen aus D, BEL, E, F, GB, NL, PL, SWE zu ihrem Verhältnis zu Kirchen und anderen religiösen Bauwerken
CDN 2013	THIESEN/MCALPINE	kein Fokus auf konkrete Sakralbauten (<i>kath., prot.</i>)	Untersuchung durch Interviews
AUS 2011	GRIFFITH	Kathedralen Melbourne und Bendigo (<i>kath.</i>)	Besucherbefragungen

Anhang 2: Übersicht zu empirischen Studien zu Synagogen

einbezogenen Studien

Quelle	Jahr	Art der Untersuchung
D 2009	ALLENSBACH, INSTITUT FÜR DEMOSKOPIE	Teilfragen zum Bau von Synagogen sowie der Umnutzung von Kirchen in Synagogen
D 2010	PINCUS-STUDIE	Studie zu jüdischem Leben und jüdischer Bildung in Deutschland mit Perspektiven auf Synagogengemeinden

Anhang 3: Übersicht zu empirischen Studien zu Moscheen

einbezogene empirische Hinweise zur Bedeutung von Moscheen

Land/Jahr	Quelle	Art der Untersuchung
D 2009	ALLENSBACH, INSTITUT FÜR DEMOSKOPIE	Teilfragen zum Bau von Moscheen sowie der Umnutzung von Kirchen in Moscheen
D 2015	BEILSCHMIDT	empirische Untersuchung zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland
D 2009	BPB, INFRATEST DIMAP (statista)	„Sollte Ihrer Meinung nach der Bau von Moscheen grundsätzlich verboten werden?“
D 2016	DPA (statista)	„Haben Sie schon einmal eine Moscheegemeinde in Deutschland besucht?“
D 2012	GESIS/TNS INFRATEST (statista)	„Wie stark befürworten Sie den Bau von Moscheen in Deutschland?“
D 2010	UNIVERSITÄT MÜNSTER/TNS-EMNID	Umfrage zu religiöser Vielfalt in Europa

einbezogene Studien zu Moscheebaukonflikten

Land/Jahr	Quelle	Art der Untersuchung
D 2013	HOHAGE	Moscheebaukonflikt Dortmund
D 2006	HÜTTERMANN	Moscheebaukonflikte (insb. Duisburg-Marxloh, Halle/Westfalen)
D 2003	SCHMITT	Moscheebaukonflikte (Lauingen, Bobingen, Lünen, Duisburg)
D 2008	SCHOPPENGERD	Moscheebaukonflikte (Duisburg-Marxloh, Essen-Kalternberg)
CH 2008/2011	BAUMANN/TUNGER-ZANETTI	vergleichende Perspektiven, u. a. zu Moscheen in Genf, Volketswil, Wangen, Winterthur, Zürich (Teil des Forschungsprojekts ‚Kuppel – Tempel – Minarett‘, Universität Luzern)
Ö 2013	FÜRLINGER	Moscheebaukonflikte (bes. Bad Vöslau)
Ö 2013	SCHULLER	Studie zur Sichtbarkeit muslimischer Gebetsräume in Wien

weitere, nichteinbezogene exemplarische Studien zu Moscheebaukonflikten und Moscheen

- ALLIEVI, Stefano (Hg.), *Mosques in Europe. Why a solution has become a problem*. In collaboration with Ethnobarometer, London 2010 [*Moscheebaukonflikte und Alltagsleben von Moscheen aus zahlreichen europäischen Ländern*].
- BECK, Hermann L., The mosque as a statement. The Sülemaniye mosque in Tilburg as a case in point, in: POST, Paul/MOLENDIJK, Arie L./KROESEN, Justin E. A. (Hg.), *Sacred Places in modern western culture, Löwen – Paris – Walpole 2011*, 157–162 [*Moscheebaukonflikt Tilburg, Niederlande*].
- BERNHARDT, Reinhold/FÜRLINGER, Ernst (Hg.), *Öffentliche Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Zürich 2015* (= Beiträge zu einer Theologie der Religionen 12) [*Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz*].
- BIERMANN, André, *Das diskursive Verschwinden der Religionsfreiheit. Der Moscheebau zu Köln-Ehrenfeld im Spiegel der politischen Kultur, Wiesbaden 2014* (= Theorie und Praxis der Diskursforschung) [*Moscheebaukonflikt Köln-Ehrenfeld*].
- BRUNN, Christine, *Moscheebau-Konflikte in Deutschland. Eine räumlich-semantische Analyse auf der Grundlage der Theorie der Produktion des Raumes von Henri Lefebvre, Berlin 2006* [*Moscheebaukonflikt Schlüchtern/Hessen*].
- FOROUTAN, Naika u. a., *Hamburg postmigrantisch. Einstellungen der Hamburger Bevölkerung zu Musliminnen und Muslimen in Deutschland*. Naika Foroutan, Coşkun Canan, Benjamin Schwarze, Steffen Beigang, Sina Arnold, Dorina Kalkum. *Länderstudie Hamburg*. Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung, Berlin 2014 [*Länderstudie Hamburg*].
- HAUCAP, Justus/HEIMESHOF, Ulrich, *Sind Moscheen in Deutschland NIMBY-Güter?, Düsseldorf 2012* (= DICE ordnungspolitische Perspektiven 23) [*Untersuchung, inwiefern Moscheen in Deutschland Beispiele für sogenannte NIMBY-Güter sind („Not In My Backyard“)*].
- HOHMANN, René Peter, *Konflikte um Moscheen in Deutschland. Eine Fallstudie zum Moscheebauprojekt in Schlüchtern (Hessen), Saarbrücken 2007* [*Moscheebaukonflikt Schlüchtern/Hessen*].
- LEGGEWIE, Claus, *Warum es Moscheebaukonflikte gibt, und wie man sie bearbeiten kann*, in: BEINHAEUER-KÖHLER, Bärbel/LEGGEWIE, Claus, *Moscheen in Deutschland (2009)*, 117–180 [*Beispiele aus Deutschland*].
- JONKER, Gerdien, *The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: An Unsolved Conflict*, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 3176 (2005), 1067–1081 [*Moscheebaukonflikt Berlin-Kreuzberg*].
- MAUSSEN, Marcel, *Constructing mosques. The Governance of Islam in France and the Netherlands* [= Diss.], Amsterdam 2009 [*Beispiele von Moscheebaukonflikten aus den Niederlanden und Frankreich, insbesondere Rotterdam*].
- SCHRÖTER, Susanne, *„Gott näher als der eigenen Halsschlagader“. Fromme Muslime in Deutschland, Frankfurt a. M. 2016* [*Untersuchung zum Alltag von Moscheegemeinden in Wiesbaden*].

Anhang 4: Ausgewertetes Material Fallstudie Maria Geburt, Schweinheim

Leserbriefe

SLBM1	KOLB, Günter, Dunkelste Stunden in der Kirchengeschichte, in: Main Echo (08.03.1999).
SLBM2	WÖHLTE, Jürgen, Ganze Bauepoche wurde verschandelt, in: Main Echo (12.03.1999).
SLBM3	NEUKAMM, Andrea, Ratschläge für Pfarrer Krauth überflüssig, in: Main Echo (12.03.1999).
SLBM4	KOLB, Walter, Der Pfarrer hat seine Macht demonstriert, in: Main Echo (16.03.1999).
SLBM5	NICKEL, Engelbert, Etwas mehr Toleranz wäre wünschenswert, in: Main Echo (18.03.1999).
SLBM6	KOLB, Walter, Stimmigkeit in der Gemeinde verfehlt, in: Main Echo (18.03.1999).
SLBM7	WÖHLTE, Jürgen, Bedauernswerter und überheblicher Priester, in: Main Echo (23.03.1999).
SLBM8	TRAUTMANN, Irmtraud, Gratulation an den Pfarrer, in: Main Echo (23.03.1999).
SLBM9	HESBACHER, Peter, Freude nur bei einigen Ja-Sagern, in: Main Echo (26.03.1999).
SLBM10	SCHNEIDER, Anni, Viel Wärme strahlt die Kirche nicht aus, in: Main Echo (26.03.1999).
SLBM11	KRUGLER, Monika, Zaubertrank und Willenskraft, in: Main Echo (26.03.1999).
SLBM12	RAUB, Wolfgang, Gesamtkonzept statt Sammelsurium, in: Main Echo (26.03.1999).
SLBM13	RADY, Peter, In sich stimmiges Kunstwerk, in: Main Echo (27.03.1999).
SLBM14	BÜDEL, Herbert, Hinter den Altar tritt alles zurück, in: Main Echo (31.03.1999).
SLBM15	HUBERT, Christel, Keine Privatsache, Mitchristen beteiligt, in: Main Echo (31.03.1999).
SLBS16	KOLB, Walter, Zwietracht und Spaltung, in: Würzburger katholisches Sonntagsblatt 21 (23.05.1999).
SLBS17	KOLB, Günter, Eine unglaubliche, aber leider wahre Geschichte, in: Würzburger katholisches Sonntagsblatt 22 (30.05.1999).
SLBS18	BALLING, Edgar, Kein Gotteshaus mehr, in: Würzburger katholisches Sonntagsblatt 22 (30.05.1999).
SLBS19	KARN, Angelika, Überwältigt, in: Würzburger katholisches Sonntagsblatt 24 (13.06.1999).
SLBM20	BÜTTNER, Johann, Die Kirche der Pfarrei, nicht die des Pfarrers, in: Main Echo (25.11.2000).
SLBS21	SYNDIKUS, Rainer, Neue Wallfahrtsorte?, in: Würzburger katholisches Sonntagsblatt 5 (04.02.2001).

Leserbriefe

SLBS22	ENDRES, Birgit, Nur für Entspannung?, in: Würzburger katholisches Sonntagsblatt 5 (04.02.2001).
SLBS23	BLATT, Lothar, Mehr Toleranz ist nötig, in: Würzburger katholisches Sonntagsblatt 7 (18.02.2001).
SLBS24	SYNDIKUS, Rainer, Nur ein großes Bündel dünner Stängel, in: Main Echo (22.02.2001).
SLBS25	SEIDEL, Matthias, Schilfstängel sind Geschöpfe Gottes, in: Main Echo (26.02.2001).
SLBM26	RADY, Peter, Grenzen des guten Anstands verlassen, in: Main Echo (27.02.2001).
SLBM27	SAALBACH, Christel, Gemeinsam um Gottes Geist beten, in: Main Echo (11.03.2001).
SLBM28	ENDRES, Birgit, Sektenmäßig anmutendes Treiben in Schweinheim, in: Main Echo (02.03.2001).
SLBM29	KOLB, Walter, Gute und gerechte Sache, in: Main Echo (02.03.2001).
SLBM30	HESBACHER, Peter/HESBACHER, Sigrid, Maria Geburt. Die Pfarrei gespalten, in: Main Echo (03.03.2001).
SLBM31	LANG, Karin, Ein Stück Heimat wegmodernisiert, in: Main Echo (03.03.2001).
SLBM32	KOLB, Hella, Schafft wieder eine Kirche für alle, in: Main Echo (08.03.2001).
SLBM33	NICKEL, Engelbert, Leeres Stroh gedroschen, hohle Phrasen herunter geleiert, in: Main Echo (08.03.2001).
SLBM34	DIETRICH, Helmut, Die Messe in Maria Geburt besuchen: es lohnt sich, in: Main Echo (08.03.2001).
SLBM35	KRUGLER, John, Ausdruck der lebendigen katholischen Kirche, in: Main Echo (08.03.2001).
SLBM36	ABB, Wilfried, Den Herrn anbeten oder einen Architekten?, in: Main Echo (08.03.2001).
SLBM37	DZIURA-HOCK, Christel, Keine Zeit zum Streiten, in: Main Echo (10.03.2001).
SLBM38	REINFURTH, Franz, Setzt euch zusammen, in: Main Echo (10.03.2001).
SLBM39	KORMANN, Josef, Dringend nötig: miteinander reden, in: Main Echo (12.03.2001).
SLBM40	AULBACH, Doris, Konzept wichtiger als die Menschen, in: Main Echo (12.03.2001).
SLBM41	ROTH, Frederik, Angriffe auf Pfarrer stoppen, in: Main Echo (12.03.2001).
SLBM42	GÖBEL, Guido, Religion wandelt sich im Laufe der Zeit, in: Main Echo (20.03.2001).
SLBM43	MAIDHOF, Friedrich, Gemeinsam vor der eigenen Tür kehren, in: Main Echo (28.03.2001).

veröffentlichte Zuschriften

SZu1	LAUBACH, Hiltrud, [Zuschrift], Eine Kirche, die den Namen Kirche verdient, in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 39.
SZu2	GRASER, Ulrich, [Zuschrift] Ein heiliger Raum – Ort der Gottesbegegnung, in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 39.
SZu3	DEUTSCH, Walter, [Zuschrift], in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 40–41.
SZu4	KERZ, Angela, [Zuschrift], in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 41.
SZu5	STÜRMER, Erwin, [Zuschrift], in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 42–43.
SZu6	KRASS-FENZ, Hedwig, [Zuschrift], in: Das ist keine Kirche mehr, 44.
SZu7	KIENER, Helmut, [Zuschrift] Stellungnahme zur Kirchenrenovierung, in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 44.
SZu8	HEFTER, Ferdinand, [Zuschrift] Mein Eindruck von der neu renovierten Kirche Maria Geburt in Schweinheim, in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 45–46.
SZu9	HOFFMANN, Melitta, [Zuschrift], in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 47–48.
SZu10	KOLB, Walter/KOLB/Christl, [Zuschrift], in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 49.
SZu11	MAHNKE, Sigrid, [Zuschrift], in: Das ist keine Kirche mehr, 49.
SZu12	HOCK, Brigitte, [Zuschrift], in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 50.
SZu13	BOHNERT-HEUSSNER, Felicitas, [Zuschrift], in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 51.
SZu14	HEUSSNER, Wolfgang G., [Zuschrift] Der erste Eindruck, in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 52.
SZu15	ADOLF, Peter, [Zuschrift] Eine Kirche für Perlentaucher, in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 53–54.
SZu16	RAUCHENECKER, Franziska, [Zuschrift] Mein erster Besuch der Kirche Maria Geburt in Schweinheim nach der Renovierung, in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 55–56.
SZu17	RUDOLPH, Christian, [Zuschrift] Anmerkungen zur Umgestaltung der Kirche St. Maria Geburt, in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 57–58.
SZu18	ABRAHAM, Andrea, [Zuschrift] Aufbruch in eine neue Dimension, in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 59–61.
SZu19	STÜRMER, Erwin, [Zuschrift], in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 62–64.
SZu20	LAUBACH, Hiltraud, [Zuschrift] Ein Raum der Sammlung, in: Das ist keine Kirche mehr (1999), 64.
SInt	<i>Wie gefällt den Schweinheimern ihre neue Kirche?</i> Interviews der Firmlinge, in: Das Netz (Pfarrbrief März 1999), 24–25, hier zit. nach: Das ist keine Kirche mehr (1999), 8–10.

Artikel, die nicht in die Auswertung, aber in die Darstellung einbezogen wurden

SA1	DIE REDAKTION, Mitteilung, in: Main Echo (31.03.1999).
SA2	SCHÖNBERGER, Agnes, Der karge Innenraum soll im Gegensatz zur Bilderflut des Alltags stehen, in: FAZ (08.04.1999), 71.
SA3	LEISCH-KIESL, Monika, Eine Herausforderung der Neugotik. Die Neugestaltung der Pfarrkirche Maria Geburt in Aschaffenburg durch Leo Zogmayer, in: KuKi (2000), 108–110.
SA4	HEUSER, August, Ortsgewinnung im spirituellen Raum. Die neu gestaltete Kirche Maria Geburt in Aschaffenburg – Schweinheim, in: Mün. 53 (2000), 71–74.
SA5	JUNGWELTER, Thomas, Der Schweinheimer Kirchenkrieg, in: Main Echo (12.03.2001).

Anhang 5: Ausgewertetes Material Fallstudie St. Bonifatius, Düren**Leserbriefe**

DLB1	LOCHER, Peter, Gemeinde braucht eine Kirche, in: Aachener Zeitung (23.05.2012), 20.
DLB2	PECK, Ursula, Ein reges Gemeindeleben in St. Bonifatius, in: Aachener Zeitung (01.06.2012), 14.
DLB3	LOCHER, Peter, Einfachen Gläubigen eine Stimme geben, in: Aachener Nachrichten (05.07.2012), 16.
DLB4	PECK, Ursula, Gemeinsam das religiöse Leben stärken, in: Aachener Nachrichten (11.07.2012), 15.
DLB5	BERGRATH, Alfred, Nicht nachvollziehbar, in: Aachener Zeitung (28.12.2012), 16.
DLB6	PECK, Ursula, Ein Kapellchen reicht nicht, in: Aachener Zeitung (02.04.2013), 26.
DLB7	LANZERATH, Hiltrud, Die Kirche nicht zur Markthalle machen, in: Aachener Zeitung (04.11.2014), 20.
DLB8	HESSLER, Friedhelm, London-Gap statt Tabernakel, in: Aachener Zeitung (05.11.2014), 16.
DLB9	ZOLK, Luci, Das unwürdige Gezänk lassen, in: Aachener Zeitung (18.11.2014), 17.
DLB10	PECK, Ursula, Ursula Peck aus Düren schreibt zum Artikel „Eine dicke Finanzspritze für den Kirchturm“, in: Aachener Nachrichten (22.01.2014), 17.
DLB11	SEIFFERT, Michael, „Ein Jahr des Unterganges“, in: Dürener Zeitung (05.01.2017), 20.
DLB12	FÖRDERVEREIN ST. BONIFATIUS, „Die Entwidmung von Bonifatius ist ein großer Fehler“, in: Dürener Zeitung (07.01.2017), 17.
DLB13	ALTDORF, Stefan, Stefan Altdorf aus Düren schreibt zur Entwidmung der Bonifatiuskirche, in: Dürener Zeitung (12.01.2017), 20.
DLB14	DRENCKBERG, Monika, Monika Drenckberg aus Düren hat sich ebenfalls Gedanken zur Entwidmung der Kirche gemacht, in: Dürener Zeitung (12.01.2017), 20.

Leserbriefe

DLB15	KORNMANN, Luzie, Luzie Kornmann aus Düren merkt zum Thema an, in: <i>Dürener Zeitung</i> (12.01.2017), 20.
DLB16	CREMER, Maria, Schließen der Kirchen: „Es ist eine Schande, ein Drama“, in: <i>Aachener Nachrichten</i> (18.01.2017), 16.
DLB17	SEIFFERT, Michael, Teure neue Kindergartenplätze, in: <i>Aachener Nachrichten</i> (21.01.2017), 20.
DLB18	ESSER, Karl-Albert, Gratwanderung zwischen eigenem Anspruch und Gefahr, in: <i>Aachener Nachrichten</i> (21.02.2017), 16.
DLB19	HEIDBÜCHEL, Hein, Sinnvolle Nutzung der Marienkirche muss garantiert werden, in: <i>Aachener Zeitung</i> (03.03.2017), 17.

weitere öffentlich geäußerte Meinungen

DOB	CREMERS, Manfred u. a., Offener Brief an den Hochw. Herrn Bischof von Aachen Dr. Heinrich Mussinghoff (11.04.2012), in: https://www.bonifatius-kirche-dueren.de/der-verein/offener-brief-an-den-bischof/ (Zugriff: 06.01.2018).
DGK	<i>48 Gästebucheinträge</i> , Förderverein St. Bonifatius-Kirche Düren e. V. (09.01.2016–15.01.2017), in: https://www.bonifatius-kirche-dueren.de/gaestebuch/ (Zugriff: 06.01.2018).
DFBKa	<i>Acht Kommentare auf Facebook</i> (03.11.2014–06.11.2014), in: https://www.facebook.com/search/str/St.+Bonifatius+dürens/keywords_blended_posts (Zugriff: 06.01.2018).
DFBKb	<i>Fünf Kommentare auf Facebook</i> (29.12.2016–07.01.2017), in: https://www.facebook.com/search/top/?q=St.%20Bonifatius%20d%C3%Bcren (Zugriff: 06.01.2018).

Zeitungartikel (extrahierte Aussagen)

DEA1	SCHRÖDER, Fred, Kirche schrumpft sich kaputt, in: <i>Aachener Zeitung</i> (03.04.2012), 19.
DEA2	KINKEL, Sandra, Angemerkt: Einiges spricht gegen St. Bonifatius, in: <i>Aachener Nachrichten</i> (20.04.2012), 13.
DEA3	KINKEL, Sandra, Wie kann es gelingen, St. Bonifatius dauerhaft zu retten?, in: <i>Aachener Nachrichten</i> (20.04.2012), 13.
DEA4	JOHNEN, Stephan, Übernehmen die Christen im Dürener Osten ihr Kirche?, in: <i>Aachener Zeitung</i> (20.04.2012), 18.
DEA5	KINKEL, Sandra, Erhalt von St. Bonifatius auf der Agenda des Stadtrates, in: <i>Aachener Nachrichten</i> (14.05.2012), 13.
DEA6	N. N., Appell an den Bischof. CDU und FDP fordern den Erhalt Dürener Kirchen, in: <i>Aachener Zeitung</i> (16.05.2012), 22.
DEA7	KINKEL, Sandra, Die Präsenz von Kirche hängt nicht an einem Gebäude. Regionaldekan Hans-Otto von Danwitz im DN-Interview über die Zukunft von St. Bonifatius und die Chancen, die daraus entstehen, in: <i>Aachener Nachrichten</i> (19.05.2012), 13.
DEA8	ABELS, Jörg, Innerkirchliche Frage. SPD lehnt Resolution zum Kirchenhalt ab, in: <i>Aachener Zeitung</i> (23.05.2012), 13.

Zeitungsartikel (extrahierte Aussagen)

DEA9	JOHNEN, Stephan, Dürener wollen ihre Kirche übernehmen, in: Aachener Nachrichten (23.06.2012), 5.
DEA10	LATOTZKI, Ingo, Kurz notiert, in: Aachener Nachrichten (20.12.2013), 13.
DEA11	KINKEL, Sandra, Kirche schließt weitere Gebäude, in: Aachener Nachrichten (21.01.2014), 13.
DEA12	KINKEL, Sandra, „Aus der Ausgrenzung in die Heimat“. Pfarrer Hans-Otto von Danwitz predigt zur Eröffnung der Annaoktav, in: Aachener Nachrichten (28.07.2014), 18.
DEA13	KINKEL, Sandra, Wird St. Bonifatius jetzt zu einer Skaterhalle? „Projekt Wintergarten“: Junge Leute suchen ein Domizil für ihren Sport und könnten die Kirche im Dürener Osten von Januar bis März zum Skaten nutzen, in: Aachener Nachrichten (01.11.2014), 17.
DEA14	JOHNEN, Stephan, Kurz notiert. Die Dürener Bonifatiuskirche soll zu einer barrierefreien Wohnanlage mit betreutem Wohnen umgebaut werden, in: Aachener Zeitung (27.11.2012), 15.
DEA15	SCHRÖDER, Fred, Förderverein gibt Widerstand nicht auf, in: Aachener Zeitung (14.12.2012), 15.
DEA16	KINKEL, Sandra, Denkmalschutz soll jetzt helfen. Für Bonifatius-Kirche im Dürener Osten, in: Aachener Nachrichten (19.12.2012), 13.
DEA17	N. N., Wandkalender zeigt Bilder von St. Bonifatius Düren, in: Aachener Zeitung (19.12.2012), 15.
DEA18	KINKEL, Sandra, Zwei weitere Kirchen werden geschlossen, in: Aachener Zeitung (30.05.2015), 19.
DEA19	KINKEL, Sandra, Wird St. Bonifatius Heimat für neue Kita?, in: Dürener Nachrichten (25.11.2015), 15.
DEA20	ABELS, Jörg, Bischof bestätigt die Umbaupläne für St. Bonifatius, in: Dürener Nachrichten (29.12.2016), 17.
DEA21	MIEBACH, Alina, Letzter Akt im Streit um St. Bonifatius. Die Kirche wird in einem Gottesdienst entwidmet. Eine Kindertagesstätte soll entstehen, in: Aachener Nachrichten (09.01.2017), 21.

Artikel, die nicht in die Auswertung, aber in die Darstellung einbezogen wurden

DA22	N. N., Kirchen: SPD gegen Resolution, in: Aachener Nachrichten (23.05.2012), 13.
DA23	KINKEL, Sandra, Die Kirche setzt auf das Engagement der Laien, in: Aachener Nachrichten (04.01.2013), 13.
DA24	KLINKEL, Sandra, Bonifatius: Kirche darf umgebaut werden, in: Aachener Nachrichten (15.05.2015), 15.
DA25	ABELS, Jörg, Bonifatius-Kita: Droht der Pfarre neue Klage?, in: Dürener Zeitung (30.06.2017), 15.

Anhang 6: Ausgewertetes Material Fallstudie St. Ludgerus, Ennigerloh

Leserbriefe bzw. Leserkommentare

ELK1	<i>Leserkommentar</i> [Elke Groschke] (07.02.2012), zu: HÜBL, Harald, Kirche verkauft: 720 000 Euro für St. Ludgerus (06.02.2012), in: http://www.die-glocke.de/lokalmnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Kirche-verkauft-720000-Euro-fuer-St-Ludgerus-05949d41-1e54-4323-81e9-ad79fe3afd78-ds (Zugriff: 13.11.2018).
ELK2	<i>Leserkommentar</i> [W K] (15.02.2012), zu: HÜBL, Harald, Kirche verkauft: 720 000 Euro für St. Ludgerus (06.02.2012), in: http://www.die-glocke.de/lokalmnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Kirche-verkauft-720000-Euro-fuer-St-Ludgerus-05949d41-1e54-4323-81e9-ad79fe3afd78-ds (Zugriff: 13.11.2018).
ELK3	<i>Leserkommentar</i> [Martin Löne] (09.06.2013), zu: HAUNHORST, Eva, Emotionaler Abschied von St. Ludgerus (09.06.2013), in: http://www.die-glocke.de/lokalmnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Emotionaler-Abschied-von-St-Ludgerus-8ab1f9e3-5ba2-44f6-9677-e23e52cdf2c5-ds (Zugriff: 13.11.2018).
ELK4	<i>Leserkommentar</i> [Klaus K] (10.06.2013), zu: HAUNHORST, Eva, Emotionaler Abschied von St. Ludgerus (09.06.2013), in: http://www.die-glocke.de/lokalmnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Emotionaler-Abschied-von-St-Ludgerus-8ab1f9e3-5ba2-44f6-9677-e23e52cdf2c5-ds (Zugriff: 13.11.2018).
ELK5	<i>Leserkommentar</i> [Wolfgang K] (13.06.2013), zu: HAUNHORST, Eva, Emotionaler Abschied von St. Ludgerus (09.06.2013), in: http://www.die-glocke.de/lokalmnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Emotionaler-Abschied-von-St-Ludgerus-8ab1f9e3-5ba2-44f6-9677-e23e52cdf2c5-ds (Zugriff: 13.11.2018).
ELK6	<i>Leserkommentar</i> [Jens Roth] (15.06.2013), zu: HAUNHORST, Eva, Emotionaler Abschied von St. Ludgerus (09.06.2013), in: http://www.die-glocke.de/lokalmnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Emotionaler-Abschied-von-St-Ludgerus-8ab1f9e3-5ba2-44f6-9677-e23e52cdf2c5-ds (Zugriff: 13.11.2018).
ELK7	<i>Leserkommentar</i> [Peter Johannleveling] (13.09.2013), zu: HAUNHORST, Eva, Emotionaler Abschied von St. Ludgerus (09.06.2013), in: http://www.die-glocke.de/lokalmnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Emotionaler-Abschied-von-St-Ludgerus-8ab1f9e3-5ba2-44f6-9677-e23e52cdf2c5-ds (Zugriff: 13.11.2018).
ELK8	<i>Leserkommentar</i> [Gerd-Frederic Lummerzheim] (25.08.2013), zu: HAUNHORST, Eva, „Tiefe Verbundenheit mit der Kirche“ (23.08.2013), in: http://www.die-glocke.de/lokalmnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Tiefe-Verbundenheit-mit-der-Kirche-6ac10f78-fb37-4f41-b76d-ba75e61e265e-ds (Zugriff: 13.11.2018).
ELK9	GRAF, Wolfgang, Stört ein Kreuz mit dem für uns gestorbenen Christus?, in: Die Glocke (13.06.2013), o. S.

Soziale Medien

EYoua	BRIESEMEISTER, Thomas, Mein Ennigerloh. Ludgerus-Kirche, (26.07.2013), in: https://www.youtube.com/watch?v=JU-zFvcKqso&t=333s (Zugriff: 13.11.2018) [Auswertung des Textes im Video].
EYoub	<i>Vier Kommentare</i> (2013–2017), zu BRIESEMEISTER, Thomas, Mein Ennigerloh. Ludgerus-Kirche, (26.07.2013), in: https://www.youtube.com/watch?v=JU-zFvcKqso&t=333s (Zugriff: 13.11.2018).
EFBKa	<i>17 Facebook-Kommentare</i> (09.10.2017–12.11.2017), in: https://www.facebook.com/groups/heimatennigerloh/search/?query=st.%20ludgerus (Zugriff: 13.11.2018).
EFBKb	<i>Sechs Facebook-Kommentare</i> (28.11.2017–19.12.2017), in: https://www.facebook.com/groups/heimatennigerloh/search/?query=st.%20ludgerus%20 (Zugriff: 13.11.2018).

Zeitungsartikel (extrahierte Aussagen)

EEA1	RAUTENSTRAUCH, Anke, Geteiltes Echo auf die Pläne für die Ludgeruskirche, in: <i>Die Glocke</i> (12.06.2008), o. S.
EEA2	RAUTENSTRAUCH, Anke, Zukunft der Kirchengemeinde St. Jakobus, in: <i>Die Glocke</i> (12.06.2008), o. S.
EEA3	SCHOMAKER, Dieter, Nicht an Steinen, sondern am Glauben festhalten, in: <i>Die Glocke</i> (24.08.2009), o. S.
EEA4	HÜBL, Harald, Kirche verkauft: 720 000 Euro für St. Ludgerus, in: <i>Die Glocke</i> (06.02.2012), 10.
EEA5	SCHOMAKER, Dieter, Mit neuer Führung in gemeinsame Zukunft, in: <i>Die Glocke</i> (06.12.2012), in: http://www.die-glocke.de/lokalnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Mit-neuer-Fuehrung-in-gemeinsame-Zukunft-eb4c86b6-3761-418f-9775-de0a1a1a7b88-ds (Zugriff: 13.11.2018).
EEA6	RAUTENSTRAUCH, Anke, „Profanierung gleicht einer Beerdigung“, in: <i>Die Glocke</i> (09.02.2013), 29.
EEA7	RAUTENSTRAUCH, Anke, Kirchenbau kostete 625 000 Mark, in: <i>Die Glocke. Warendorfer Tageblatt</i> (20.04.2013), 10.
EEA8	RAUTENSTRAUCH, Anke, Kein Verkauf von Gegenständen, in: <i>Die Glocke</i> (20.04.2013), 10.
EEA9	RAUTENSTRAUCH, Anke, Glocken läuten künftig woanders, in: <i>Die Glocke. Warendorfer Tageblatt</i> (24.04.2013), 10.
EEA10	HAUNHORST, Eva, Kleine Schwester von St. Ludgerus soll ewig halten, in: <i>Die Glocke</i> (23.05.2013), in: http://www.die-glocke.de/lokalnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Kleine-Schwester-von-St-Ludgerus-soll-ewig-halten-5d7fdee4-a655-499c-9f9d-7b25cf43dff1-ds (Zugriff: 13.11.2017).
EEA11	RAUTENSTRAUCH, Anke, „Wir geben die Kirche auf, nicht unseren Glauben“, in: <i>Die Glocke</i> (30.05.2013), 12.
EEA12	RAUTENSTRAUCH, Anke, Wenn die Mauern von St. Ludgerus sprechen könnten, in: <i>Die Glocke</i> (01.06.2013), 10.

Zeitungsartikel (extrahierte Aussagen)

EEA13	RAUTENSTRAUCH, Anke, Entnahme von Reliquien ist Teil der Profanierung, in: Die Glocke (08.06.2013), 13.
EEA14	N. N. [Autorenkürzel AMW], Das letzte Stündlein schlägt. Heute Abend Profanierung der St. Ludgerus Kirche in Ennigerloh, in: Stadtanzeiger Ahlen (09.06.2013), 9.
EEA15	HAUNHORST, Eva, „Es gibt einen Weg durch die Erschütterung“, in: Die Glocke (11.06.2013), 6.
EEA16	HAUNHORST, Eva, Gemeinsame Gestaltung, in: Die Glocke (11.06.2013), 6.
EEA17	RAUTENSTRAUCH, Anke, Kircheninventar aus St. Jakobus verschwunden. Pfarrer steht vor Rätsel, in: Die Glocke (02.08.2013), 9.
EEA18	HAUNHORST, Eva, Abrissbagger besiegelt Ende von St. Ludgerus, in: Die Glocke (23.08.2013), in: http://www.die-glocke.de/lokalnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Abrissbagger-besiegelt-Ende-von-St-Ludgerus-2011f53b-af3a-4958-9c0c-44637c97e84c-ds (Zugriff: 13.11.2018).
EEA19	HAUNHORST, Eva, „Tiefe Verbundenheit mit der Kirche“, in: Die Glocke (23.08.2013), in: http://www.die-glocke.de/lokalnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Tiefe-Verbundenheit-mit-der-Kirche-6ac10f78-fb37-4f41-b76d-ba75e61e265e-ds (Zugriff: 13.11.2018).
EEA20	HELMERS, Stefanie, „Gemeinschaft in Ludgeruskirche war das Größte“, in: Die Glocke (26.10.2013), 14.
EEA21	RAUTENSTRAUCH, Anke, Erinnerungen an das Leben in und um St. Ludgerus. Broschüre von Dr. Paul Schwake und Otto Aarts, in: Die Glocke (15.11.2013), 13.
EEA22	HELMERS, Stefanie, Bau der Versöhnungskirche trotzte Widerständen, in: Die Glocke (08.08.2014), in: http://www.die-glocke.de/lokalnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Bau-der-Versoehnungskirche-trotzte-Widerstaenden-386905e0-be41-4dd9-854d-51f9237fc117-ds (Zugriff: 13.11.2018).
EEA23	N. N. [Autorenkürzel CLU], Kirche erhält Denkmal für die Ewigkeit, in: Die Glocke (03.04.2016), in: http://www.die-glocke.de/lokalnachrichten/kreiswarendorf/ennigerloh/Kirche-erhaelt-Denkmal-fuer-die-Ewigkeit-2ac3ffd6-80e7-486c-a9b0-bd664c299858-ds (Zugriff: 13.11.2018).

überregionale Berichterstattung

EBZ	KINDEL, T./ENGELBERG, M., Mein Gott; jetzt machen sie die 1. Kirche dicht. Auch im Münsterland gehen immer weniger Menschen zum Gottesdienst, in: Bild (13.06.2008), o. S.
-----	--

Anhang 7: Ausgewertetes Material Fallstudie St. Raphael, Berlin

Leserbriefe

BLB1	REINICKE, Ulrich, Konkrete Hoffnungen, in: Berliner Morgenpost (23.06.2005), 2.
BLB2	BERNAU, Nikolaus, Nachruf auf eine Kirche, in: Berliner Zeitung (09.07.2005), 27 (= Feuilleton Tagebuch).
BLB3	REINICKE, Ulrich, St. Raphael, Pfarrer Jurytko und Rudolf Schwarz, in: Berliner Morgenpost (o. J. [2005]), 5.
BLB4	BERNAU, Nikolaus, Erinnern als Wegweiser, in: Berliner Zeitung (10.09.2005), 31 (= Feuilleton Tagebuch).

Zeitungsartikel (extrahierte Aussagen)

BEA1	KELLER, Claudia, Bistum opfert seine Kirchen. Weil den Katholiken Geld fehlt, werden 97 Gotteshäuser verkauft – oder abgerissen, in: Der Tagesspiegel (13.02.2003), o. S.
BEA2	LABENSKI, Helga, Raphael-Kirche wird zum Supermarkt umgebaut, in: Berliner Morgenpost (04.05.2005), o. S.
BEA3	N. N. [Autorenkürzel DU], Kirche an Discounter verkauft, in: Spandauer Volksblatt (04.05.2005), o. S.
BEA4	JAHR-WEIDAUER, Konrad, Die beiden großen Kirchen verkaufen Gotteshäuser, in: Berliner Morgenpost, 123 (07.05.2005), 15.
BEA5	LOY, Thomas, Shoppen statt beten, in: Der Tagesspiegel (21.06.2005), 12.
BEA6	LABENSKI, Helga, Gatow: Initiative für die Erhaltung der St. Raphael Kirche gestartet, in: Die Welt (22.06.2005), 34.
BEA7	LABENSKI, Helga, Raphael-Kirche abgerissen, in: Berliner Morgenpost (08.07.2005), o. S.
BEA8	LABENSKI, Helga, Denkmalrat will Kirchen retten, in: Berliner Morgenpost (12.07.2005), 9.
BEA9	LABENSKI, Helga, Gatower gegen Supermarkt auf Kirchengelände, in: Berliner Morgenpost, (13.07.2005), 14.
BEA10	KELLER, Claudia, Kirchen auf wackligem Fundament, in: Der Tagesspiegel (17.07.2005), 13.
BEA11	AMERSBACH, Verena/FLATAU, Sabine, Kreuzberg/Tempelhof: Neue Nutzung für alte Kirchen, in: Berliner Morgenpost (03.09.2005), 17.
BEA12	N. N. [Autorenkürzel cs], Kirchen-Abriß hat Folgen. Landesdenkmalrat will alte Gotteshäuser jetzt besser schützen, in: Spandauer Volksblatt (20.07.2005), o. S.

Artikel, die nicht in die Auswertung, aber in die Darstellung einbezogen wurden

BA13	LABENSKI, Helga, Baubeginn für umstrittenen Supermarkt verzögert sich, in: Berliner Morgenpost (21.12.2005), 20.
BA14	N. N. [Autorenkürzel DU], Protest stoppte Säge. Anwohner verhinderten Fällung einer alten Linde, die einem umstrittenen Supermarkt im Weg steht, in: Der Tagesspiegel (07.03.2006), 12.

Artikel, die nicht in die Auswertung, aber in die Darstellung einbezogen wurden

BA15	LABENSKI, Helga, Anwohner klagen gegen Bau eines Supermarktes in Gatow, in: Berliner Morgenpost (24.03.2006), 17.
BA16	LABENSKI, Helga, Supermarkt wird auf Kirchengelände gebaut, in: Berliner Morgenpost (01.04.2006), 18.
BA17	LABENSKI, Helga, Supermarktbau: Verdacht auf Umweltverschmutzung, in: Die Welt (23.06.2006), 37.
BA18	LABENSKI, Helga, Belasteter Boden auf der Gatower Flur, in: Berliner Morgenpost (01.07.2006), o. S.
BA19	LABENSKI, Helga, Schutz für Kirchenbauten. Richtfest für einen Supermarkt nach dem Abriss von St. Raphael, in: Berliner Morgenpost (05.08.2006), 16.
BA20	LABENSKI, Helga, Kühlregal statt Kirchenglocke. Gatow hat nun auch einen Supermarkt – der Bau entstand auf dem Areal der katholischen Gemeinde, in: Der Tagesspiegel (08.08.2006), 11.

Anhang 8: Exemplarische Auswertung

	Textaussage ¹	Paraphrasierung und Generalisierung ²	Deduktive Zuordnung ³	Induktive Konkretisierung	Kategorie ⁴
DLBna.0	Die Kirche nicht zur Markthalle machen, in: Aachener Zeitung [...] (= DLBna).				
DLBna.1	[N. N.] aus Düren schreibt zum Vorhaben, die Dürener Kirche St. Bonifatius zur Skaterhalle zu machen:				
DLBna.2	„Macht das Haus meines Vaters nicht zur Markthalle“.	Wort Jesu „Macht das Haus meines Vaters nicht zur Markthalle“ hat auch heute Gültigkeit	religiös-ethisch	Religiös-ethische Bewertung; göttliches Recht ⁵	Kat 5.5
DLBna.3	Diese Warnung Jesu gilt auch heute noch in diesem Sinne.				
DLBna.4	Und dennoch wird solch ein Vorschlag unterbreitet und findet auch noch Unterstützung.				
DLBna.5	Meine Familie und ich sind mehr als entsetzt und empfinden diesen Vorschlag als Demütigung.	Entsetzen, Umnutzungsvorschlag als Demütigung		Emotional-affektive Verbundenheit und Verletztheit	Kat 4.1; Kat 4.4

¹ In der Darstellung dieser exemplarischen Auswertung wurde Namensnennungen und Angaben, die Rückschlüsse auf die Verfasser zulassen, anonymisiert. – Die Textaussage beginnt jeweils mit dem Titel des Leserbriefs (z. B. DLBna.0), es folgt die redaktionelle Einleitung (DLBna.1) und der ausgewertete Text (DLBna.2–9).

² Siehe zum Vorgehen Kap. 6.1.6.2.

³ Die Schritte der deduktiven Zuordnung und induktiven Konkretisierung sind eng miteinander verbunden. Zunächst wurden die einzelnen Analyseseinheiten – soweit wie möglich – den aus bisherigen empirischen Befunden ermittelnden Kategorien (siehe Kap. 5.2.1–5.2.2) deduktiv zugeordnet. Konnten Analyseseinheiten keiner der bisherigen Kategorie zugeordnet werden, wurden in einem folgenden Schritt Kategorien neu gebildet und/oder modifiziert (induktive Konkretisierung). Dabei erfolgte die Kodierung bei gleichzeitiger Revision sowie Modifizierung der Kategorien und des Kategoriensystems in mehrfacher Wiederholung und mit dem Material eines jeden Fallbeispiels bzw. mit dem Vorwissen der Kodierung des vorherigen Falls aufeinander aufbauend. Siehe Kap. 6.1.6.2.

⁴ Zum Kategoriensystem siehe Kap. 6.1.6.5.

DLBna.6	<i>Gerade heute in dieser hektischen und turbulenten Zeit brauchen wir einen Raum der Ruhe, um Kraft zu tanken, oder auch mal eine Kerze anzuzünden.</i>	Kirche wird gebraucht als Andachtsraum	religiös-rituell	individuelle religiöse Praxis	Kat 2.4
DLBna.7	<i>Eine Skaterhalle in der Kirche würde dies alles zerstören.</i>				
DLBna.8	<i>Christlich wäre es, einem Obdachlosen einen Schlafplatz anzubieten.</i>	eine diakonische Nutzung wäre eine christliche Nutzung		der Umgang mit dem Gebäude als Frage der kirchlichen Glaubwürdigkeit	Kat 14.4
DLBna.9	<i>Wenn dieser Wahnsinn Unterstützung findet, dann falle ich vom Glauben ab.</i>	Umnutzungsfrage betrifft persönlichen Glauben	religiös-ethisch		Kat 1.1 und Kat 5.5
DLBnb.0	London-Gap statt Tabernakel, in: Aachener Zeitung [...] (= DLBnb).				
DLBnb.1	<i>[N. N.] aus Niederau schreibt zu den Überlegungen, die Kirche St. Bonifatius im Osten der Stadt Düren in den kommenden Wintermonaten als Skaterhalle zu benutzen:</i>				
DLBnb.2	<i>Ambo, Tabernakel und Kreuz ab in die Taufkapelle, transportable Skateranlage rein!</i>	Umwandlung durch Entfernung von Ambo, Tabernakel und Kreuz.		Bedeutung der Ausstattung für das Sakralbau-Sein	Kat 15.5

DLBnb.3	Zum ersten Mal ist in Deutschland angedacht worden, dass ein Sakralraum in eine Skaterhalle umfunktioniert werden soll!					
DLBnb.4	Curb, Bank-Kombi, Bowl, Pyramide und London-Gap, das sind dann die Anlagenteile, die in der Bonifatiuskirche zu Düren das neue Zuhause für Skater bilden sollen.	Umnutzung einer Kirche als Skaterhalle und liturgische Nutzung an Weihnachten und Ostern als Affront; Empörung	religiös-ethisch und emotional	Bedeutung einer Pietät und Achtung vor dem Kirchenraum; emotionale Verbundenheit	Kat 5.1; Kat 4.1	
DLBnb.5	Auf gut Deutsch handelt es sich hier um Rampen-, Treppen- und Geländerkonstruktionen, die das ehemalige Gotteshaus ausfüllen sollen.					
DLBnb.6	Weihnachten und Ostern könnten wie bisher in der Kirche gefeiert werden, sagt [N.N.].					
DLBnb.7	Was für ein Wahmwitz [N.N.]					
DLBnc.0	Das unwürdige Gezänk lassen, in: Aachener Zeitung [...]. (= DLBnc).					
DLBnc.1	[N. N.] aus Düren schreibt zur Berichterstattung zum Thema Kirche St. Bonifatius:					
DLBnc.2	Da soll nach dem Artikel die Kirche St. Bonifatius für ein paar Monate in eine Skaterhalle umfunktioniert werden,	sakraler Raum ist nicht beliebig umwandelbar; Kirche keine Mehrzweckhalle	religiös-ethisch; religiös-kognitiv	Bedeutung einer Pietät und Achtung vor dem Kirchenraum; Bedeutung des Kirchenraums als etwas Beständiges	Kat 5.1; Kat 18.1	
DLBnc.3	auch das Fragezeichen in der Überschrift nimmt dem Artikel nichts von seiner Brisanz,					
DLBnc.4	um dann wieder pünktlich zu Ostern die Auferstehungsmesse in der Kirche zu feiern (passt!!).					

DLBnc.5	<i>Hier wird so getan, als ob ganz selbstverständlich ein sakraler Raum nach Belieben umfunktioniert werden könne;</i>					
DLBnc.6	<i>so als ob eine Kirche eine Mehrzweckhalle wäre.</i>					
DLBnc.7	<i>Nur gut, dass im nachfolgenden Artikel die Kirche St. Bonifatius laut Beschluss des GdG-Rates</i>					
DLBnc.8	<i>dann doch nicht zu einer Skaterhalle umfunktioniert wird.</i>	Beschluss eines Gremiums			Sonstiges	Kat 22.2
DLBnc.9	<i>Mit dem weiteren Ergebnis, dass sich alle Beteiligten jetzt aktiv dem Anliegen der Jugendlichen widmen wollen.</i>					
DLBnc.10	<i>Und wer kümmert sich noch um die schweigende Mehrheit, die im Streit der Pro und Contra-Befürworter untergehen?</i>	die schweigende Mehrheit	öffentlich-soziale Bedeutungen	Beteiligung der Bevölkerung		Kat 11.3
DLBnc.11	<i>Ach ja, da wird versprochen, „die Gefühle der Menschen zu berücksichtigen“.</i>	Gefühle der Menschen		emotionale Verbundenheit		Kat 11.3; Kat 4.1
DLBnc.12	<i>Was wollen die Gläubigen, die sich vor keinen Karren spannen lassen?</i>	der Wille der Gläubigen; sie eine würdige Stätte, um Glauben zu leben	religiös-institutionell; religiös-kognitiv	eine gemeindlich-pfarrliche Bedeutung; eine Bedeutung als Ort des Glaubens		Kat 1.1; Kat 6.1
DLBnc.13	<i>Ich denke, eine würdige Stätte, um ihren Glauben in der Gemeinde St. Bonifatius leben zu dürfen.</i>					
DLBnc.14	<i>Da alle Beteiligten dem Ansehen der Kirche einen Bärendienst erwiesen haben, appelliere ich an die Kontrahenten, ihr unwürdiges</i>					Kat 22.3