

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.



FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder unter Verwendung des
Zukunftsbeeld-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
5.2.2.2 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 Ausgangmaterials	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 Ausgangmaterials	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: Wenig öffentliches Interesse an der Profanierung und dem Abriss von Kirchen</i>	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 Neuakzentuierungen 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. Zum mindest 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); JOSS, 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 steigernder 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 GRELLOERT, 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 gemeinschaftlicher 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 Bedeutungs- zuschreibungen 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 1*.

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 Verbindungslien 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/SCHMIDT-LUX (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).

giöse 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 *Grimm'sches 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; GERNHARDS, 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: Kirchenumgestaltung, 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 raumssoziologische 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 (4^{1998–2005}); TRE (1976–2004); vgl. den kurzen Eintrag in LThK (3^{1993–2001}): 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 (2003).

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 Neutrumbegriff 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 einführend SCHLETTÉ, *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. SCHLETTÉ, *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*, קָדוֹשׁ), der im Alten Testament eine zentrale Rolle spielt. Dadurch wurde der Begriff nicht für das Judentum, 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/RINGGREN, Art. QDS (1989); LENZEN, Jüdisches Leben (2002), 37.

¹² Vgl. KELLERMANN, Art. Heiligkeit (1985), 698; ausführlich KORNFELD/RINGGREN, Art. QDS (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 Bundeschluss 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* (שָׁׁדוֹךְ) mit dem griechischen ἅγιος (*hagios*) übersetzt wird (vgl. Jes 6 „heilig, heilig, heilig“),¹⁶ denn zum griechischen Heiligkeitssokabular gehört üblicherweise ἀγνός (*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 ἀζομαί (*hazomai*, ‚verehren‘, ‚opfern‘, ‚Scheu haben‘).