

Religiöse Architekturen in multireligiösen säkularen Gesellschaften

Räumliche Governance religiöser Diversität

Anna Körs

Ausgehend von der Transformation des religiösen Feldes durch Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesse und den daraus resultierenden räumlichen Dynamiken fragt der Beitrag in umgekehrter Richtung: Wie wirken religiöse Architekturen in pluralen Gesellschaften? Dazu werden exemplarisch drei unterschiedliche Raumtypen analysiert: Citykirchen, eine Kirchen-Moschee-Umnutzung und ein Haus der Religionen. Argumentiert wird *erstens*, dass religiöse Räume Kulminationspunkte von Aushandlungsprozessen sowohl zwischen Religionsgemeinschaften als auch zwischen Religionen und Gesellschaft und damit zentraler Bestandteil der Governance religiöser Diversität sind. Sie bilden *zweitens* ein komplexes Arrangement aus menschlichen Akteuren, materiellen Elementen und sozialen Praktiken und wirken dabei *drittens* durch ihre Materialität und damit verbundene Sichtbarkeit besonders gesellschaftsproduktiv, indem sie die plurale Gesellschaft auch affektiv erfahrbar machen und wiederum Räume ihrer sozialen Aushandlung schaffen.

1. Zur Transformation des religiösen Feldes: mono-, inter- und multireligiöse Räume zwischen Präsenz, Repräsentation und Vision

Die religiöse Situation in Deutschland hat sich in den letzten Jahrzehnten erheblich verändert. Gehörten im Jahr 1950 noch rund 96 Prozent der deutschen Bevölkerung einer der beiden großen christlichen Kirchen an und waren nur 4 Prozent entweder konfessionsungebunden oder gehörten einer anderen christlichen Konfession oder einer anderen Religion an, ist sechzig Jahre später im Jahr 2010 der Anteil derjenigen mit Zugehörigkeit zur evangelischen oder katholischen Kirche auf rund 59 Prozent gesunken – und der ehemalige »Rest« von 4 Prozent ist auf einen Anteil von 40 Prozent gestiegen. Davon sind 30 Prozent ohne Religionszugehörigkeit und 10 Prozent sind Angehörige einer anderen christlichen Konfession oder einer anderen Religion,

wobei Muslim:innen mit knapp 5 Prozent die größte Gruppe darstellen.¹ Diese religiösen Wandlungsprozesse sind prägend auch für die Zukunft – so sollen die beiden großen christlichen Kirchen bis 2060 fast die Hälfte ihrer Mitglieder verlieren und der Anteil der Kirchenmitglieder an der Bevölkerung auf 29 Prozent sinken² – und finden dabei verstärkt in Städten als kulturelle Kulminationsräume statt, wo sie in der Transformation religiöser Räume erkennbar zum Ausdruck kommen. Mindestens drei räumliche Entwicklungslinien lassen sich dabei beobachten:

Erstens prägen Kirchengebäude seit Jahrhunderten vielerorts das Stadtbild. Gleichzeitig stehen die beiden großen christlichen Kirchen zunehmend vor der Herausforderung, dass sie über deutlich mehr Gebäude verfügen, als sie mit Leben füllen können. Durch erweiterte kirchliche oder kirchennahe Nutzungen versuchen sie, ihren Besitzstand auch als »symbolisches Kapital« zu bewahren. Dennoch steht eine Welle der Kirchenschließungen bevor: Allein im Kirchenkreis Hamburg-Ost, bundesweit größter Kirchenkreis der evangelischen Kirche, droht einem Drittel der 138 Kirchengebäude bis 2026 die Schließung.³ Daneben zeigt die Kirche städtische Präsenz vor allem durch die Reinszenierung ihrer Innenstadtkirchen als »Citykirchen«, mit denen sie programmatisch ihre Türen öffnet für Besucherkreise jenseits des Gemeindelebens (s. hierzu Abschnitt 3.1).

Zweitens entstehen vor allem durch migrationsbedingte Pluralisierungsprozesse zunehmend Räume nichtchristlicher Minderheitsreligionen, wie insbesondere Moscheen, aber auch Synagogen, Tempel, Gurdwaras, Cemhäuser und andere mono-religiöse Räume. Im Zentrum des öffentlichen Diskurses stehen dabei repräsentative Neubauten, wie etwa die DITIB-Zentralmoschee in Köln, oder Wiederaufbauten, wie aktuell etwa die Synagoge am Bornplatz in Hamburg. Faktisch handelt es sich bei den Gebetsräumen nichtchristlicher Minderheiten jedoch zumeist um umfunktionierte Zweckräume, wie Gewerberäume, Fabrikgebäude, Lagerhallen, Garagen, Sporteinrichtungen, Wohnhäuser etc. So sind von den bundesweit knapp 3.000 islamischen Gemeinden nur etwa 12 % nach außen überhaupt als Moschee erkennbar.⁴ Die Diskrepanz zwischen sozialer Präsenz und räumlicher Repräsentation besteht für nichtchristliche Religionsgemeinschaften somit in umgekehrter Weise: Sie sind wesentlich präsenter als sie im öffentlichen Raum sichtbar und wahrnehmbar sind. Einen speziellen Fall stellen hierbei interreligiöse Umnutzungen von religiösen Räumen dar, wie etwa die Umnutzung einer ehemaligen Kirche in eine Moschee, die sich

-
- 1 Pollack, Detlef/Müller, Olaf: Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Herausgegeben von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2013, S. 34.
 - 2 Gutmann, David/Peters, Fabian: #projektion2060 – Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer. Analysen – Chancen – Visionen, Neukirchen-Vluyn 2021.
 - 3 Die Welt, 21.04.2016.
 - 4 Schmidt, Jana/Stichs, Anja: Islamische Religionsbedienstete in Deutschland, Nürnberg 2012, S. 226f.

mit ihrer diachronen Nutzung als monoreligiöser Raum, in ihrer Genese zugleich als interreligiöser Raum fassen lässt (s. hierzu Abschnitt 3.2).

Drittens entstehen neben diesen mono- und interreligiösen Räumen zunehmend multireligiöse Räume mit synchroner Nutzung von mehreren Religionsgemeinschaften. Bekannt sind »Räume der Stille« innerhalb von öffentlichen Gebäuden, wie Universitäten, Krankenhäusern oder Flughäfen. Ein neues Phänomen der letzten zehn Jahre sind öffentlich sichtbare multireligiöse Räume, wie »Gärten der Religionen«, die als Orte der Begegnung in Städten wie Köln, Hamburg, Karlsruhe, Recklinghausen oder Wuppertal entstanden oder geplant sind. Gesteigert wird die öffentliche Sichtbarkeit in einem neuen Typus interreligiöser Sakralbauten, wie er etwa in Berlin mit dem geplanten »House of One« mit einer Kirche, einer Synagoge und einer Moschee unter einem Dach entsteht. Solche »Häuser der Religionen« lassen sich mit der Absicht, durch gebaute Toleranz gelebte Toleranz zu fördern, gleichsam als Zukunftsversprechen und Repräsentation einer »realen Utopie« einer pluralen Gesellschaft auffassen (s. hierzu Abschnitt 3.3).

Deutlich wird: Gesellschaftliche Prozesse der religiösen Pluralisierung und Säkularisierung materialisieren sich im Raum und religiöse Räume sind somit Ausdruck des Sozialen und machen die Transformation des religiösen Feldes und die Verfasstheit von multireligiösen säkularen Gesellschaften erkennbar. Dabei sind bauliche Repräsentation und soziale Präsenz nicht gleichzusetzen. So kann das Bauliche dem Sozialen zeitlich hinterherhinken – wenn einerseits Kirchen leer stehen, andererseits der wachsende Anteil religiöser Minderheiten baulich kaum sichtbar wird – oder auch in die Zukunft verweisen – wenn etwa Häuser der Religionen als architektonischer Ausdruck und zugleich Vision einer pluralen Gesellschaft gebaut werden.

2. Religiöse Architekturen als räumlich-materielle Governance in pluralen Gesellschaften

Umgekehrt – so die These des Beitrags – entfalten religiöse Räume gesellschaftliche Wirkkraft und beeinflussen soziale Prozesse und sind damit zentraler Bestandteil der Governance religiöser Diversität in pluralen Gesellschaften. Mit dieser Perspektive schließt der Beitrag *erstens* an religionssoziologische Forschungen zur Governance religiöser Diversität an und geht gleichzeitig darüber hinaus bzw. verschiebt die Perspektive in zweifacher Weise: Während Governance religiöser Diversität allgemein als ein komplexes Geflecht von Akteuren, Feldern, Formen und Wirkungen⁵ zu verstehen ist und religiöse Räume dabei vor allem als »objects of the

5 Körs, Anna: Lokale Governance religiöser Diversität. Akteure, Felder, Formen und Wirkungen am Fallbeispiel Hamburg, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 28/29 (2018), S. 34–40.

public expression of religiosity«⁶ betrachtet werden, sollen sie hier zum einen insbesondere in ihrer handlungsorientierenden Funktion beleuchtet werden. Damit rücken zum anderen die Religionsgemeinschaften ins Blickfeld und der Beitrag gibt Aufschluss über ihre Selbstregulierung (*governance by religions*) durch raumbezogenes Handeln in einem zunehmend pluralen Umfeld, während die vorliegende Forschung sich bisher vornehmlich mit staatlichen Akteuren und etwa rechtlichen und politischen Modi (*governance of religions*) sowie Verflechtungsstrukturen von Staat und Religion(en) (*governance with religions*) befasst.⁷

Diese Perspektive bedeutet jedoch nicht, religiöse Architekturen als unabhängige Variable zu betrachten und als gegeben vorauszusetzen. Denn *zweitens* schließt der Beitrag an raumsoziologische Forschungen und die Annahme an, dass Räume nicht als starre Gebilde vorbestimmt, sondern als relationale (An-)Ordnungen von Lebewesen und Artefakten (zum Beispiel Architektur) in einem über Wahrnehmung und Kognition verlaufenden Syntheseprozess konstruiert werden.⁸ Andererseits konstituieren sich so produzierte Räume in einer materiellen Form als relativ dauerhafte und stabile Raumgefüge oder »Aktanten«⁹ und haben als solche für die soziale Praxis sowohl einschränkenden als auch ermöglichenden Charakter. Der Beitrag verschreibt sich insofern von vornherein weder einem konstruktivistischen noch materialistischen Raumverständnis, sondern versteht und analysiert religiöse Räume als kulturell-materielle Arrangements¹⁰ und leistet damit einen empirischen Beitrag zur vorrangig theoretisch ausgerichteten raum-, architektur- und artefaktssoziologischen Forschung.¹¹

Dazu verfolgt der Beitrag *drittens* eine vergleichende Perspektive und es werden im Folgenden empirische Einblicke zu drei unterschiedlichen religiösen Raumtypen gegeben: zu Citykirchen, einer Kirchen-Moschee-Umnutzung und einem Haus der

-
- 6 Martínez-Ariño, Julia: Conceptualising the role of cities in the governance of religious diversity in Europe, in: *Current Sociology* 66/5 (2018), S. 810–827, hier S. 814.
 - 7 Siehe u.a. Körs, Anna/Nagel, Alexander-Kenneth: Local ›formulas of peace‹. Religious diversity and state-interfaith governance in Germany, in: *Social Compass* 65/3 (2018), S. 346–362; Körs, Anna: Contract governance of religious diversity in a German city-state and its ambivalences, in: *Religion, State and Society*, 47/4-5 (2018), S. 456–473.
 - 8 Löw, Martina: *Raumsoziologie*, Frankfurt a.M. 2001.
 - 9 Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1998 (frz. Orig. 1991).
 - 10 Zur theoretischen Konzeptionierung und empirischen Fundierung siehe Körs, Anna: *Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive*, Wiesbaden 2012, S. 391–409.
 - 11 Fischer, Joachim: Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft. Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive, in: Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.), *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, Wiesbaden 2017, S. 49–69.

Religionen. Inhaltlich richtet sich die Analyse jeweils auf drei Leitfragen: Von welchen Akteuren und mit welcher Intention wird der Raum geschaffen? Wie wird der Raum konstituiert und welche Rolle spielt dabei das Materielle? Und wie wird der Raum wahrgenommen bzw. welche Wirkungen werden durch ihn erzeugt? Methodisch basieren die Betrachtungen sowohl auf quantitativen Befragungen als auch qualitativen Fallstudien mittels Diskursanalyse, Interviews und Beobachtungen sowie auf vorliegender Forschung und Literatur. Die drei Fälle geben damit einerseits in ihren Einzelbetrachtungen (Abschnitt 3) exemplarisch Auskunft zu den drei Entwicklungslinien der räumlichen Transformation des religiösen Feldes (Abschnitt 1) und sind andererseits darüber hinaus gerade in ihrer Varianz und in vergleichender Zusammenschau aufschlussreich (Abschnitt 4), wohingegen in der vorliegenden Forschung religiöse Räume bisher zumeist entlang der religiösen Traditionen und kaum empirisch-vergleichend untersucht werden.¹²

3. Empirische Einblicke

3.1 Citykirchen: zwischen Profilierung und Stabilisierung

Citykirchen als der erste hier betrachtete Fall zeichnen sich beobachtbar zunächst dadurch aus, dass sie das ganze Jahr über gut besucht sind. Damit scheinen sie den kontinuierlichen religiösen Traditionsabbruch zu konterkarieren und der allgemeinen Säkularisierungsthese zu widersprechen. Doch auch Citykirchen waren nicht immer volle Kirchen. Im Gegenteil: Durch die Ökonomisierung der Innenstädte, die Verdrängung ihrer Wohnbevölkerung und den allgemeinen Rückgang der Kirchenmitglieder leerten sich auch die großen Innenstadtkirchen und es wurden neue Konzepte jenseits der Parochialgemeinde benötigt. In dieser Situation profilierten sich in den 1990er Jahren Innenstadtkirchen als Citykirchen, indem sie sich durch niedrigschwellige Zugänge und Angebote als Orte der Stadtöffentlichkeit präsentierten. Damit wurden Citykirchen zum Instrumentarium, um »gegen den Trend zu wachsen«, wie es insbesondere das EKD-Impulspapier »Kirche der Freiheit« als Vision entwarf und dazu ihre Stärkung als Profilmgemeinden gegenüber

12 Siehe jedoch: Wildt, Kim de/Radermacher, Martin/Krech, Volkhard/Löffler, Beate/Sonne, Wolfgang: Transformations of ›Sacredness in Stone: Religious Architecture in Urban Space in 21st Century Germany. New Perspectives in the Study of Religious Architecture, in: Religions 10(11): 602 (2019); Becci, Irene/Burchardt, Marian/Giorda, Mariachiara: Religious Super-Diversity and Spatial Strategies in Two European Cities, in: Current Sociology 65/11 (2017), S. 73–91.

den klassischen Ortsgemeinden vorsah.¹³ Dazu sind sie programmatisch darauf ausgerichtet, durch ihre Reinszenierung als öffentliche Räume die Grenzen der Organisation Kirche relativ durchlässig werden zu lassen und dadurch gerade auch diejenigen zu adressieren, die dem kirchlichen (Gemeinde-)Leben ansonsten eher fernstehen. Doch inwieweit funktioniert diese Selbstregulierung durch Profilierung bzw. empirisch gefragt: Welche Besucherkreise erreichen Citykirchen tatsächlich und wie werden sie wahrgenommen? Zwei Studien sind hierzu aufschlussreich, die auf quantitativen Befragungen von rund 1.600 Besucher:innen in vier Stadtkirchen an der deutschen Ostseeküste¹⁴ bzw. von rund 6.500 Besucher:innen in zwölf Citykirchen in Deutschland und der Schweiz basieren.¹⁵

Beide Studien zeigen, dass Kirchengebäuden vielfältige Bedeutungen zugeschrieben werden und gerade in dieser Bedeutungsvarianz ein Schlüssel zum Verständnis der kollektiven Bezugnahme unterschiedlicher Besuchergruppen liegt. So werden Kirchengebäude einerseits als individuelle Erfahrungsräume erlebt und andererseits auch in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung adressiert, wenn die Besucher:innen sowohl religiöses, soziales als auch gesellschaftspolitisches Engagement erwarten und den Citykirchen im öffentlichen Diskurs hohe gesellschaftliche und politische Bedeutung beigemessen wird.¹⁶ Dabei ist auffällig, dass unterschiedliche Besuchergruppen – Kirchengemeindeglieder, Stadtbewohner und Touristen – trotz großer Unterschiede im Nutzungsverhalten in ihren Bedeutungszuschreibungen sehr dicht beieinander liegen. Dies gilt insbesondere auch für die affektive Wahrnehmung des Kirchenraumes, wenn dieser bei vier Fünftel der Touristen positive Gefühle affiziert und von ihnen als emotionaler Ort erlebt wird, obgleich sie das Gebäude häufig das erste Mal betreten.¹⁷

Diese kollektiven Bedeutungszuschreibungen könnte man als Hinweis auf eine allgemeine Verständlichkeit des Kirchenraumes deuten und seiner Eigenwirkung zurechnen. Diese Deutung ist allerdings nur begrenzt plausibel und relativiert sich, wenn man sich genauer anschaut, wer die Besucher:innen und insbesondere die Touristen sind. Denn beide Studien zeigen ebenso übereinstimmend, dass die unterschiedlichen Besuchergruppen sich zwar in ihrem Nutzungsverhalten und auch hinsichtlich sozio-demografischer Merkmale deutlich unterscheiden. Gemeinsam

13 Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2016, S. 54–57.

14 Körs, Anna: Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen in Zeiten religiöser Relativierung, in: Praktische Theologie, 01 (2014), S. 29–36.

15 Rebenstorf, Hilke/Zarnow, Christopher/Körs, Anna/Sigrist, Christoph (Hg.): Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich. Leipzig 2018.

16 Körs, Anna/Rebenstorf, Hilke/Zarnow, Christopher: Zusammenfassung zentraler Ergebnisse, in: H. Rebenstorf: Citykirchen und Tourismus, S. 203–213.

17 A. Körs: Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen, S. 33f.

ist aber allen drei Besuchergruppen – und so auch den Touristen – dass sie über eine hohe Religiosität verfügen, vielfach regelmäßig Kirchen besuchen, mit dem Kirchenraum vertraut sind und sich religiös geprägt und orientiert verhalten. Das heißt, dass auch mit den Touristen als die weitaus größte Besuchergruppe kaum Kirchendistanzierte oder -ferne erreicht werden, sondern primär (stark) religiös geprägte Menschen. Hingegen machen »Areligiöse« nur einen kleinen Anteil aus, die die Citykirchen dann auch in ihren Bedeutungen am niedrigsten und ihre Wirkungen am geringsten einschätzen.¹⁸ Die Wirksamkeit des Kirchenraumes geht somit nicht allein auf dessen Eigenwirkung zurück, sondern braucht die religiöse Resonanz, ist sozial-kulturell geformt und entsteht als relationale Wirkkraft.

Beide Studien zeigen somit, dass sich die Programmatik von Citykirchen durch ihre Reinszenierung als öffentliche Räume einlöst, indem sie in vielfältiger Weise erfahren werden – als religiöse, geschichtliche, städtische, bauwerkliche, atmosphärische, erinnerungskulturelle sowie emotionale Orte –, ihre soziale Reichweite jedoch begrenzt bleibt. Damit tragen Citykirchen wesentlich zur kirchlichen Profilierung bei, allerdings weniger dadurch, dass sie neue (kirchendistanzierte) Besucherkreise erschließen würden, als vielmehr durch die Stabilisierung derer, die der Kirche ohnehin verbunden sind. Insofern sind sie ebenso Ausdruck fortschreitender Säkularisierung. Doch gerade dadurch, dass Citykirchen offenbar weniger von einer kirchenfernen, spontanen Besucherschaft leben, sondern eine eigene religiös geprägte Besucherschaft ausbilden, übernehmen sie eine wichtige stabilisierende Funktion und können auch als Gelegenheit zu situativer Vergemeinschaftung erfahren werden.¹⁹

3.2 Kirchen-Moschee-Umnutzung: zwischen Anerkennung und Ungleichheit

Bei dem zweiten empirischen Fall handelt es sich um die Transformation einer Kirche in eine Moschee: die ehemalige Kapernaumkirche in Hamburg, die von der muslimischen Al-Nour Gemeinde umgewandelt wurde und seit 2018 als Moschee genutzt wird. Diese Umnutzung eines ehemaligen Kirchengebäudes der evangelischen Kirche in eine Moschee stellt bisher deutschlandweit einen Einzelfall dar und wurde entsprechend kontrovers wahrgenommen und diskutiert. Wie im Folgenden auf Basis von Diskurs- und Dokumentenanalyse sowie teilnehmenden Beobachtungen gezeigt wird, erfolgte die Kirchen-Moschee-Umnutzung wesentlich über ihre Deutung als interreligiöser Raum, wofür neben vielfältigen anderen Faktoren die räumlich-materielle Gestaltung von zentraler Bedeutung war.

18 A. Körs: Zusammenfassung zentraler Ergebnisse, S. 203–213.

19 Körs, Anna: Citykirchen als öffentliche Räume – Profilierung oder Selbstsäkularisierung?, in: H. Rebenstorf: Citykirchen und Tourismus, S. 68–92.

Initiator der Kirchen-Moschee-Umnutzung war die muslimische Al-Nour Gemeinde, die seit 1993 in Hamburg ansässig ist und in den Räumlichkeiten einer ehemaligen Tiefgarage untergebracht war, die für die wachsende Gemeinde von etwa 2.500 Angehörigen zunehmend zu klein wurde. Die Kapernaumkirche wurde seit 1961 von einer evangelisch-lutherischen Gemeinde betrieben, die wegen Mitglieder-rückgangs fusionierte und in 2002 aus der Kirche auszog. Das Kirchengebäude wurde daraufhin entwidmet und im Jahr 2005 an einen Investor verkauft, der darin eine Kindertagesstätte plante, diese jedoch nicht realisierte, so dass das Gebäude leer stand und über die Jahre hinweg verfiel, bis sie in einem Immobilienportal im Internet angeboten wurde. In 2012 kaufte die Al-Nour Gemeinde die Kapernaumkirche vom Investor, um sie zur Moschee umzuwandeln. Für die evangelische Kirche war dies insofern brisant, als ihrer Rechtsverordnung zufolge Kirchengebäude prinzipiell zwar anderen christlichen oder jüdischen Gemeinden übergeben werden können, nicht jedoch muslimischen oder anderen nichtchristlichen Gemeinschaften.²⁰

Entsprechend heftig waren die Reaktionen seitens der Kirchenverantwortlichen, als der Kauf der ehemaligen Kirche durch die islamische Gemeinde bekannt wurde: Der damalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland sah in der Umnutzung eine »geistliche Zumutung für die Menschen, die dort leben und sich mit der Kirche identifiziert haben«²¹; der damalige Propst des betreffenden Kirchenkreises in Hamburg hätte es besser gefunden, den Kirchenbau »abzureißen, als ihn an eine nicht-christliche Gemeinde zu verkaufen, die die ehemalige Kirche dann z.B. als Moschee nutzen könnte«²²; der ehemalige Hauptpastor des Hamburger Michels nannte die Umnutzung einen »Dammbruch«²³; und auch der damalige katholische Weihbischof in Hamburg, zuständig für den interreligiösen Dialog vor Ort sowie in der Deutschen Bischofskonferenz, kritisierte sie als »nicht im Sinne eines guten interreligiösen Dialogs«²⁴. Als zentrales Argument nannte die evangelische Kirche in einer Pressemitteilung den »symbolischen Wert« einer Kirche²⁵ und erklärte, dass nach juristischer Prüfung der Weiterverkauf der Kirche für den Investor uneingeschränkt möglich und auch der »Ausweg durch Abriss« durch den Denkmalschutz für sie versperrt gewesen sei.²⁶

20 Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche: Rechtsverordnung über die Entwidmung, Umnutzung, Fremdnutzung und Veräußerung sowie den Abbruch von Kirchen, 2007.

21 Die Welt, 16.02.2013.

22 Hamburger Abendblatt, 09.02.2013.

23 Hamburger Abendblatt, 07.02.2013.

24 Hamburger Abendblatt, 07.02.2013.

25 Zur Diskussion dieses Arguments siehe Körs, Anna: Kirchenumnutzungen aus soziologischer Sicht. Wenn eine Kirche zur Moschee wird und weshalb dies ein gesellschaftlicher Gewinn sein kann, in: Kunst und Kirche, 04 (2015), S. 55–62.

26 Evangelisch-Lutherischer Kirchenkreis Hamburg Ost: Pressemitteilung, 06.02.2013.

Als nach fünf Jahren Umbauarbeiten im Jahr 2018 die Eröffnung der Al-Nour Moschee stattfand, war hiervon nicht mehr die Rede und die Deutung hatte sich gewandelt. Der Vertreter der evangelischen Kirche, Direktor des Zentrums für Mission und Ökumene in der Nordkirche, lobte die Moschee als ein »interreligiöses Projekt« und »leuchtende(s) Beispiel interreligiöser Offenheit«²⁷; der Imam der Al-Nour Gemeinde nannte die Moschee eine »Brücke, die das Christentum und den Islam zusammenbringt«²⁸; der Vorsitzende der Al-Nour Gemeinde nannte sie »die interreligiöseste Begegnungsstätte Deutschlands«²⁹; und der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime in Deutschland sprach von der Moschee als ein »Ort der Integration«, der einen »großen Beitrag für unsere Demokratie« leisten werde.³⁰

Die Kirchen-Moschee-Umnutzung erfolgte demnach wesentlich über ihre Deutung als interreligiöser Raum und als Ort für Begegnung, Dialog und Verständigung. Dies lässt sich zurückführen auf vielfältige Faktoren wie insbesondere das konkrete Handeln auf gemeindlicher Ebene und dass die ehemalige evangelische Kirchengemeinde sich nicht den anfänglichen Deutungen der kirchlichen Repräsentanten anschloss, sondern sich hinter die Al-Nour Gemeinde stellte und am Umnutzungsprozess beteiligte, den diese in zahlreichen Veranstaltungen transparent und interaktiv gestaltete wie etwa in einer Reihe »Dialog auf der Baustelle« als eine Kooperationsveranstaltung der beiden Gemeinden. Neben diesen und weiteren rechtlichen, sozialen, kontextuellen Faktoren spielte ebenso – und dies soll im Folgenden in drei Aspekten gezeigt werden – die räumlich-materielle Gestaltung eine entscheidende Rolle.

Erstens war von zentraler Bedeutung, dass das Äußere des Gebäudes weitgehend unverändert blieb. Zwar waren schon faktisch durch den Denkmalschutz nur wenige Änderungen am Gebäude überhaupt möglich, deutungswirksam aber war, dass dies auch diskursiv geframt wurde, indem die Moscheegemeinde erklärte, man wolle mit der Umnutzung auch eine denkmalgeschützte Kirche erhalten und die Umgestaltung folge daher dem Motto »Außen Kirche, innen Moschee«.³¹ Dies erklärte der Vorsitzende der Moscheegemeinde bezeichnenderweise bereits in 2013 und damit von Beginn an, so dass dies nicht das Resultat von Aushandlungen war, sondern sich hierin die von der Moscheegemeinde antizipierte Erwartungshaltung ihr gegenüber ausdrückte. Dies galt am Ende des Bauprozesses schließlich auch für das Kreuz auf dem Dach des ehemaligen Kirchturms, das nicht durch einen Halbmond,

27 Mitschnitt der Eröffnung der Al Nour Moschee: <https://www.youtube.com/watch?v=3ISz6JH4VrY> (Zugriff 22.02.2022).

28 Mitschnitt der Eröffnung der Al Nour Moschee: <https://www.youtube.com/watch?v=3ISz6JH4VrY> (Zugriff 22.02.2022).

29 Die Welt, 26.09.2018.

30 Mitschnitt der Eröffnung der Al Nour Moschee: <https://www.youtube.com/watch?v=3ISz6JH4VrY> (Zugriff 22.02.2022).

31 Die Welt, 05.02.2013.

sondern durch den Schriftzug »Allah« als arabisches Wort für Gott ersetzt wurde, da man, so erklärte der Vorsitzende, »keine Differenzierungssymbole fördern«³² wolle.

Zweitens hat man im Inneren des Gebäudes zum einen christliche Elemente erhalten wie etwa ein goldenes Kreuz in den denkmalgeschützten Buntglasfenstern. Zum anderen hat man verbindende Elemente neu geschaffen wie etwa eine Kalligrafie der Sure »Maria« aus dem Koran als Zeichen ihrer gemeinsamen Verehrung im Islam wie im Christentum. Diese Kalligrafie zierte eine Empore, die den Frauen zum Gebet vorbehalten und nach ihren Wünschen gestaltet worden sei, so der Vorsitzende, der dies kommentiert: »So können die Frauen auf ihre Männer hinabsehen. Die Männer müssen zu ihren Frauen aufsehen.«³³

Und *drittens* materialisiert sich der Prozess der Umnutzung wiederum in Formen der Re-Materialisierung, mit denen die gemeinsame Deutung als interreligiöser Raum festgeschrieben wird. So ist auf Initiative eines Angehörigen der Al-Nour Gemeinde eine umfangreiche multimediale Dokumentation³⁴ entstanden, der hierfür den Auftrag und eine Finanzierung von der Evangelischen Kirche bekam und erklärt: »Gerade, dass ein Muslim für evangelisch.de (das Internetportal der evangelischen Kirche, Anm. AK) ein Projekt realisiert, dass eine Kirche zu einer Moschee umgebaut wird, ist maximal interreligiös und interkulturell und ein ideales Beispiel für gemeinsames Zusammenleben.«³⁵ Ebenso als ein Kooperationsprojekt entstand ein Materialheft für Unterricht und Jugendarbeit, in dem die Umnutzung als ein »auf Dialog hin konzipierter Lernort«³⁶ vermittelt wird. Beide Dokumentationen rekonstruieren die Geschichte der Umnutzung seit der Entstehung der Kapernaumkirche und stellen sie damit in einen historischen Kontext und Kommunikationszusammenhang über die Generationen hinweg. Bei der Eröffnung der Moschee verleiht schließlich die Al-Nour Gemeinde einen hierzu eigens angefertigten Ehrenpreis mit einem eingelassenen Bild der Al-Nour Moschee, der vom Vorsitzenden an ausgewählte Vertreter aus Religionsgemeinschaften und Politik als so bezeichneter »islamischer Bambi« übergeben wird und damit die erreichte Anerkennung und Position in der Rolle des nun Gastgebernden zum Ausdruck bringt.³⁷

Die Kirchen-Moschee-Umnutzung hat damit als – auch räumlich-materiell konstituierter – interreligiöser Raum zunächst für beide beteiligten Religionsge-

32 NDR.de, 03.09.2015.

33 <https://www.bambooblog.de/allah-auf-der-kirchturmspitze-al-nour-moschee/> (Zugriff 22.02.2022).

34 <http://pageflow.evangelisch.de/eine-kirche-wird-zur-moschee#618> (Zugriff 22.02.2022).

35 Özgür Uludag: Interview, Mine Aktas: <https://blog.grimme-online-award.de/2018/06/ein-irtuelles-denkmal> (Zugriff 22.02.2022).

36 Landesinstitut für Lehrerbildung und Schulentwicklung (LI): Eine Kirche wird Moschee, Hamburg 2016, S. 4.

37 Mitschnitt der Eröffnung der Al Nour Moschee. <https://www.youtube.com/watch?v=3lS26JH4VrY> (Zugriff 22.02.2022).

meinschaften zu deren Positionierungen im religiösen Feld geführt. So konnte einerseits die evangelische Kirche die Kirchen-Moschee-Umnutzung gegenüber Mitgliedern und Öffentlichkeit als interreligiöses Projekt legitimieren und hat mit dem Verlust ihrer rechtlichen Ansprüche auf das Gebäude nicht auch ihre Deutungsansprüche aufgeben müssen. Denn andererseits hat die muslimische Gemeinde diese antizipiert und darauf vielfältig und eben auch räumlich-materiell reagiert, indem sie die religiösen Differenzen in der baulichen Außengestaltung im Kern durch die Nicht-Sichtbarwerdung der Moschee sowie im Inneren durch islamisch-christlich verbindende Elemente und dabei auch eine räumliche Adressierung der Geschlechterfrage einzuebnen versucht hat. Sie hat sich dadurch im religiösen Feld selbst als interreligiöser Akteur positionieren und zudem mit ihrem Verhalten entlang der Ideale von Offenheit, Transparenz und Beteiligung sich auch öffentlich bewähren und dadurch für die lokale Gemeinde wie auch für die muslimische Gemeinschaft gesellschaftliche Anerkennung gewinnen können. Dass der Ausgangspunkt der Deutung als interreligiöser Raum die fehlende rechtliche Handhabe der evangelischen Kirche war, um die Kirchen-Moschee-Umnutzung zu verhindern, erscheint als normativ widersprüchlich und verweist zugleich deskriptiv auf die Regulierungsfunktion des interreligiösen Dialogs, der zur schrittweisen Anerkennung durch Anpassung der muslimischen Minderheit bei gleichzeitiger Wahrung und Fortführung des christlich dominierten Ungleichheitsverhältnisses geführt hat.

3.3 Interreligiöser Sakralbau: zwischen Imagination und Empirie

Im dritten hier betrachteten Fall wird der Dialog zur zentralen Intention erklärt: Mit dem »House of One« in Berlin sollen eine Kirche, eine Synagoge und eine Moschee unter einem Dach entstehen mit der Vision, damit zum interreligiösen und gesellschaftlichen Dialog in der vor allem säkular geprägten Metropole wesentlich beizutragen. Solcherart Häuser der Religionen sind mit ähnlicher Intention und in unterschiedlichen Konzeptionen in den letzten Jahren auch in anderen Städten entstanden oder in Planung.³⁸ Das Besondere am »House of One« in Berlin ist, dass damit erstmals weltweit ein interreligiöser Sakralbau entstehen soll, der als Neukonstruktion eigens dafür geplant und gebaut wird und damit verspricht, insbesondere durch seine Architektur wirksam zu werden. Die folgende Betrachtung zeigt auf Basis von Diskurs- und Dokumentenanalysen sowie vorliegender Literatur und Forschung, dass das »House of One« – obwohl der Bau erst noch entsteht – bereits produktive Diskurse und interreligiöse Imaginationen hervorbringt, die einerseits auf dessen soziale Konstruktion verweisen, für die andererseits gerade dessen materielle Repräsentationen von zentraler Bedeutung sind.

38 Rötting, Martin (Hg.): Houses of Religions, Experiences, Visions and Formats, Wien 2021.

Initiatorin des »House of One« in Berlin war die Evangelische Kirchengemeinde St. Petri-St. Marien, die sich anlässlich archäologischer Ausgrabungen im Jahr 2007 – und dabei freigelegter Funde von der Petrikirche aus dem Jahr 1230 als ältester Ort der Stadt Berlin, die mehrmals um- und neugebaut und 1964 von der ostdeutschen Regierung abgerissen wurde – dazu entschloss, an dieser Stelle einen neuen Sakralbau zu errichten. Es sollte ein zukunftsweisendes Sakralgebäude entstehen, das die »guten Erfahrungen mit offener Stadtkirchenarbeit weiterführt und auf die religiös pluralistische und tendenziell säkulare Stadt hin neu entfaltet«³⁹. Geplant wurde dazu ein Sakralbau als gemeinsames Gotteshaus für Juden, Christen und Muslime und zugleich ein Ort des Dialogs zwischen den Religionen wie auch mit der mehrheitlich säkular geprägten Stadtgesellschaft. Dazu fand man in den folgenden Jahren mit der Jüdischen Gemeinde Berlin und dem Abraham Geiger Kolleg jüdische Partner sowie mit dem Forum für Interkulturellen Dialog e.V. muslimische Partner, mit denen die Evangelische Kirchengemeinde St. Petri-St. Marien im Verbund mit dem Evangelischen Kirchenkreis Berlin-Stadtmitte in 2011 eine Charta beschloss sowie gemeinsam mit dem Land Berlin einen Trägerverein gründete, aus dem in 2016 die Stiftung »House of One – Bet- und Lehrhaus Berlin« hervorging. Zur Finanzierung der veranschlagten Baukosten von rund 47 Millionen Euro, die zunächst über Spenden erfolgte, wurden infolge erhebliche staatliche Mittel im Rahmen der Förderung des interreligiösen Dialogs in Höhe von 20 Millionen Euro vom Bund und weitere 10 Millionen Euro vom Land Berlin zugesagt, womit entsprechend hohe Erwartungen an das Projekt und seine friedensstiftenden Potenziale auch von politischer Seite verbunden werden.

Auch wenn die Grundsteinlegung erst in 2021 erfolgte und die bauliche Umsetzung des Projektes noch in der Zukunft liegt, hat das »House of One« bereits (inter-)nationale Präsenz und Wirksamkeit erreicht. Diese ist zurückzuführen auf vielfältige Aktivitäten, Veranstaltungen, Kooperationen und Netzwerke der Beteiligten und deren Medialisierung, Visualisierung und Zirkulation über verschiedene Kommunikationskanäle, an denen wiederum – und dies wird im Folgenden prozesshaft skizziert – das Räumlich-Materielle als Übersetzung der Bauplanung in das architektonische Design und dessen materiellen Repräsentationen wesentlichen Anteil hat.

Erstens war zunächst wichtig, dass die Bauplanung nicht als dem Projekt vorausgehend, sondern als zentraler Bestandteil des Projektes verstanden wurde, indem dieses bewusst so angelegt war, dass der zu gestaltende Raum »schon im Entstehungs- und Bauprozess« in der Stadt wirken und die Einlösung der Idee des »House

39 Hohberg, Gregor/Stolte, Roland: Das Bet- und Lehrhaus Berlin. The House of One. Drei Religionen – Ein Haus, in: Beinbauer-Köhler, Bärbel/Roth, Mirko/Schwarz-Boenneke, Bernadette (Hg.): Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte, Berlin 2015, S. 177–193, hier S. 183.

of One« nicht »erst nach Fertigstellung des Gebäudes beginnen, sondern (...) der Herzschlag des Projekts seit 2010« sein sollte.⁴⁰ Hierzu fand ein langer gemeinsamer Planungsprozess der drei beteiligten Religionsgemeinschaften statt, der sich schließlich manifestierte in einem gemeinsamen Auslobungstext für einen »architektonischen Realisierungswettbewerb« in 2012, in dem die Vorstellungen und Erwartungen an den Sakralbau und seine Architektur, das Material, die Archäologie, das Licht, die Technik, die Eingänge bereits sehr präzise und als »Aufgabenstellung« formuliert wurden, dem Grundgedanken des Projektes folgend: »(J)e konsequenter die Öffnung zur Stadt und zur anderen Religion, desto intensiver wird zur Selbstverständigung über die je eigene Identität angeregt.«⁴¹

Zweitens wurde anschließend durch das architektonische Design die Idee des »House of One« von ihrer textlichen zur gestalterischen Repräsentation überführt. Als Gewinner des Architekturwettbewerbs ging der Entwurf des Berliner Architekturbüro Kuehn Malvezzi hervor, dessen Erfolg laut Architekt in der Übersetzung des als »extremely well written«⁴² bezeichneten Ausschreibungstextes in einen »conceptual approach to the relationship between the three religions«⁴³ lag. Durch eine »kuratorische Architektur« sollte ein »beziehungsreicher Raum« geschaffen und dabei die Autonomie der Positionen nicht relativiert, sondern sogar verstärkt werden.⁴⁴ Im Inneren wurden dazu drei getrennte Sakralbereiche für die Religionsgemeinschaften konzipiert mit einem vierten Zentralraum in der Mitte als der wichtigste Raum, der sich bis nach oben in eine Stadtloggia zieht: »Hier kippt die Architektur das Machtgefüge, das im klassischen Monument angelegt ist, von der hohen zur niedrigen Bedeutung um. Und ganz oben ist die Stadtloggia, der am weitesten geöffnete Raum; dieser meditative Raum gehört nicht mehr den institutionalisierten Religionen.«⁴⁵ Das Äußere wurde als »starke skulpturale Figur in der Stadt«⁴⁶ entworfen, wobei insbesondere das Fassadendesign – verstanden als »Aus-

40 G. Hohberg/R. Stolte: Das Bet- und Lehrhaus Berlin, S. 181 und S. 186.

41 Bet- und Lehrhaus Petriplatz Berlin e.V.: Architektonischer Realisierungswettbewerb. Bet- und Lehrhaus Petriplatz Berlin, Berlin 2012, S. 12.

42 Kuehn, Wilfried: Interview. Andrew Ayers: House of One, Tous pour Un. A Home for All Faiths, in: L'Architecture d'Aujourd'hui, Nr. 442/04 (2021), S. 74–77, hier S. 77.

43 Kuehn, Wilfried: Interview. Laura Raskin, in: Harvard University Graduate School of Design, 06 (2019), <https://www.gsd.harvard.edu/2019/06/architecture-of-impossibility-kuehn-malvezzi-on-liberating-institutional-design-from-all-that-is-dark-serious-deeply-moral/> (Zugriff 22.02.2022).

44 Kuehn, Wilfried: Zwischenraum. Zur Gestaltung des House of One, in: Stiftung House of One – Bet- und Lehrhaus Berlin (Hg.): 10 Jahre House of One. Von der Idee zur Grundsteinlegung, Berlin 2021, S. 33–35.

45 Kuehn, Wilfried/Malvezzi, Simona: Architektur ist Kontextproduktion, in: Arch+ Features Frühjahr 2014, S. 4–11, hier S. 11.

46 W. Kuehn: Zwischenraum. Zur Gestaltung des House of One, S. 33.

druck des Öffentlichen«⁴⁷ – das Verhältnis zur Stadt zum Ausdruck bringen soll: »Nicht die drei Religionen drücken sich daher spezifisch in der Fassade aus, sondern das House of One als Gesamtbaukörper, der sich so zu seiner Umgebung verhält, dass die drei Gotteshäuser im Stadtraum volumetrisch aber nicht symbolisch artikuliert werden.«⁴⁸ Während mit diesen Designstrategien das »House of One« sowohl in seinen baulichen Anordnungen als auch beabsichtigten Wirkungen konstruiert wird, werden insbesondere deren Materialisierung und Sichtbarwerdung in Form von Entwürfen und Zeichnungen auf dem Papier von dem Architekten als sowohl ideell wie auch finanziell wirksam beschrieben:

»They told me they'd worked for three years on the concept but couldn't really bring it together: only once they had the architectural form did everything start to make sense. It became a project you could really communicate, even though it wasn't built, and fundraising became possible. Architecture has this incredible ability, even on paper, to crystallise a concept. Initially everyone was saying, ›Yeah that's a lovely idea, but ...‹ and then the moment we had the design scepticism fell away and the idea really started to acquire substance.«⁴⁹

Drittens wurde das architektonische Design als materiell-körperliche Repräsentation auch plastisch greifbar und (medial) vermittelbar. Hierzu konzipierte das Berliner Architekturbüro einerseits den Zentralraum des künftigen »House of One« als Holzkonstruktion fast im Maßstab 1:1, der als Pavillon zunächst im Rahmen des Reformationsjubiläums 2017 in Lutherstadt Wittenberg aufgebaut wurde und anschließend bis 2019 neben der Baufläche des »House of One« als »Labor« für Informationen und Veranstaltungen genutzt wurde. Während dieser an den Ort gebunden war, wurden andererseits zahlreiche verschiedene Modelle des »House of One« angefertigt, die von den Architekten auf internationalen Ausstellungen etwa in London, Chicago, Los Angeles gezeigt wie auch von den beteiligten Religionsgemeinschaften lokal in Szene gesetzt werden und durch deren mediale Zirkulation das »House of One« weltweite Präsenz und Imaginationskraft entwickelt hat, ohne dass das eigentliche Haus existiert.

Das »House of One« hat damit eingelöst, bereits vor Baubeginn und nicht erst nach Fertigstellung wirksam zu werden, was nicht allein auf das architektonische Design und dessen materiellen Repräsentationen zurückzuführen ist, ohne sie jedoch nicht möglich gewesen wäre. Das Projekt hat damit zu Verständigungsprozessen zwischen den religiösen Partnern sowie auch zu kritischen Diskursen insbesondere zu Fragen der (Nicht-)Repräsentation und Beteiligung geführt, wie etwa

47 Kuehn, Wilfried: Die europäische Stadt, in: *Bauwelt*, 03 (2015), S. 38–39, hier S. 38.

48 W. Kuehn: *Zwischenraum. Zur Gestaltung des House of One*, S. 34.

49 W. Kuehn: Interview. Andrew Ayers. *House of One*, S. 77.

zur Nähe des muslimischen Partners zur umstrittenen »Gülen-Bewegung« des islamischen Predigers Fetullah Gülen oder zur Nicht-Beteiligung der vielen anderen Religionsgemeinschaften in der Stadt, womit das »House of One« ebenso zu Gegenreaktionen, Ausschlüssen und Marginalisierungen⁵⁰ führen kann. Ob und wie das »House of One« die produzierten interreligiösen Imaginationen und gesellschaftspolitischen Erwartungen empirisch einzulösen vermag, bleibt mit der Entstehung des Baus weiter zu beobachten und zu untersuchen.

4. Schlussfolgerungen

Ausgehend von der Transformation des religiösen Feldes durch Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesse und den daraus resultierenden räumlichen Dynamiken fragte der Beitrag in umgekehrter Richtung, wie religiöse Architekturen in pluralen Gesellschaften wirken. Dazu wurden exemplarisch drei unterschiedliche Raumtypen analysiert: Citykirchen, eine Kirchen-Moschee-Umnutzung und ein Haus der Religionen. Drei zentrale Erkenntnisse lassen sich in Zusammenschau festhalten:

Erstens wurde deutlich, dass religiöse Räume als Kulminationspunkte von Aushandlungsprozessen sowohl zwischen Religionsgemeinschaften als auch zwischen Religionen und Gesellschaft zentraler Bestandteil der Governance religiöser Diversität sind. Wie die drei Fallbetrachtungen exemplarisch zeigten und in Tabelle 1 zusammengefasst ist, geschieht dies in unterschiedlichen Akteurskonstellationen, mit unterschiedlichen Intentionen, durch verschiedene räumlich-materielle Programmatiken und Strategien, in unterschiedlichen Kontexten und mit unterschiedlichen Wirkungen. So stellen Citykirchen eine Form der religiösen Selbstregulierung dar, indem mit der Reinszenierung des Kirchengebäudes als öffentlicher Raum eine kirchliche Profilierung in einem zunehmend säkularen Kontext verfolgt wird, die sich empirisch eher als Stabilisierung erweist. Die Kirchen-Moschee-Umnutzung erforderte eine Positionierung beider beteiligter Religionsgemeinschaften sowohl zueinander als auch im gesellschaftlichen Feld und führte als eine Form der interreligiösen Regulierung über die räumliche Anpassung in einem christlich dominierten Kontext zur schrittweisen Anerkennung der muslimischen Gemeinschaft. Das »House of One« in Berlin begann mit dem Ziel der Toleranzförderung als ein interreligiöses Projekt und entwickelte sich mit der politischen Beteiligung zu einer Form der staatlich-interreligiösen Regulie-

50 Siehe hierzu Burchardt, Marian/Häring, Johanna: Das Versprechen der Architektur. Schaffen Multireligiöse Räume Toleranz?, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 5 (2021), S. 111–139.

nung, die über das architektonische Design interreligiöse Imaginationen in einer zunehmend multireligiösen säkularen Gesellschaft befördert hat.

Tabelle 1: Räumliche Governance religiöser Diversität

	Citykirchen	Kirchen-Moschee-Umnutzung	Haus der Religionen
Akteurskonstellation	Religiöse Selbstregulierung	Interreligiöse Regulierung	Staatlich-interreligiöse Regulierung
Intention	Profilierung	Positionierung	Toleranz
Räumlich-materielle Programmatik	Reinszenierung	Anpassung	Design
Kontext	säkular	christlich	plural
Wirkung	Stabilisierung	Anerkennung	Imagination

Zweitens wurde deutlich, wie religiöse Räume ihre Wirkkraft weder allein als soziale Konstruktionen noch materialistisch determiniert, sondern als kulturell-materielle Arrangements entfalten: Citykirchen verfügen über besondere materielle Raumqualitäten, deren Anziehungskraft und Erleben auf eine kulturell-religiöse Prägung angewiesen sind; bei der Kirchen-Moschee-Umnutzung verbinden sich materiell-diskursive Strategien und soziale Praktiken zu ihrer Deutung als interreligiöser Raum; das »House of One« entsteht bereits vor Baubeginn als soziale Konstruktion, die auf dessen materiellen Repräsentationen basiert. Religiöse Räume sind somit als interdependente Konstellationen zu begreifen und wirken zugleich, so wurde argumentiert, insofern besonders gesellschaftsproduktiv, indem sie als materielle Orte die plurale Gesellschaft darstellbar, anerkennbar wie auch kritisierbar machen und wiederum Räume ihrer sozialen Aushandlung schaffen.

Wenn also religiöse Räume zentraler Bestandteil der Governance religiöser Diversität sind, in welchem Verhältnis stehen sie dann zu anderen politischen, rechtlichen, zivilgesellschaftlichen Governanceformen? Dies verweist *drittens* auf die besondere Potenzialität religiöser Räume, die plurale Gesellschaft auch affektiv und dabei über Zeithorizonte hinweg erfahrbar zu machen. So werden Citykirchen gerade über ihre Atmosphäre als »etwas zwischen Subjekt und Objekt«⁵¹ erlebt und können religiöse und kulturelle Zugehörigkeiten und Traditionen vermitteln

51 Böhme, Gernot: Atmosphären kirchlicher Räume, in: Adolphsen, Helge/Nohr, Andreas (Hg.): Sehnsucht nach heiligen Räumen, Darmstadt 2003, S. 112–124, hier S. 112.

oder als »Erinnerungsorte«⁵² wachhalten, andererseits aber auch als fremde Orte der Nicht-Zugehörigkeit empfunden werden. Kirchen-Moschee-Umnutzungen können gerade diese vertrauten Traditionen infrage stellen und dadurch Ängste hervorrufen, andererseits aber auch als ein besonders authentischer pluraler Ort wahrgenommen werden, der »Verflechtungen (und damit auch Widersprüche und Bindungen) räumlich und zeitlich erlebbar« und »Zusammenhalt (...) als gegenseitige Verwiesenheit erfahrbar«⁵³ machen kann. Das »House of One« verspricht, sowohl Religionen als auch Zeithorizonte zu verbinden, indem es auf der kirchlichen Vergangenheit aufbaut und gleichzeitig eine normative Vision einer pluralen Zukunft entwirft, deren imaginative Wirkkraft sich in ihrer empirischen Relevanz noch erweisen muss. Gerade in ihrer affektiven Dimension zeigt sich damit auch die Ambivalenz religiöser Räume, als Ermöglichungs- wie auch als Ausschlussräume sowohl stabilisierend wie auch destabilisierend auf soziale Ordnungen wirken zu können,⁵⁴ deren weitere empirische Erforschung als »affective spaces« auch methodisch innovativ sein könnte.⁵⁵ Damit wird schließlich auch deutlich, dass religiöse Räume nicht frei sind von Macht und hierarchischen Verhältnissen und sich nicht isoliert voneinander, sondern in Relation zueinander entwickeln, wozu gerade weitere empirisch-vergleichende Forschungen aufschlussreich sein könnten. Sie alle sind Ausdruck einer pluralen Welt und fordern als Resonanzräume gleichzeitig dazu auf, dass Religionen sich zueinander und gegenüber einer zunehmend pluralen Gesellschaft verhalten.

52 Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1990, S. 11.

53 Löw, Martina: *Vielfalt und Repräsentationen*, in: Dies. (Hg.): *Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund 2012*, Frankfurt a.M. 2014, S. 27–37, hier S. 34f.

54 Reckwitz, Andreas: *Affective spaces: a praxeological outlook*, in: *Rethinking History*, 16:2 (2012), S. 241–258.

55 A. Körs: *Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen*, S. 407ff.