

Zwischen Gotteshaus und Touristenort. Zur Bedeutungskonstruktion von Symbolkirchen in Kiel, Lübeck, Wismar und Stralsund

Anna Körs, Rolf v. Lüde

The article deals with the question what role church buildings play in German society and further, to which extent they hold potential for transnational identification. The sociological relevance of this question becomes evident in view of the declining church affiliation throughout the German population, particularly evident in East Germany, and the contrasting strong social commitment to the preservation of church buildings (section 1). Against this background, the article aims to find out about what meanings people actually ascribe to church buildings. To that end it draws on the findings of a comparative study that was carried out within the research project »Symbolkirchen« (section 2). Theoretical key categories such as space, cultures of remembrance, and symbolization will be explored in terms of their significance for the question raised (section 3). Then, some selected empirical findings will be presented (section 4), before drawing a conclusion (section 5).¹

Einleitung: Widersprüche – Vom Rückgang formaler Mitgliedschaft und dem zivilgesellschaftlichen Engagement für Kirchengebäude

Die religiös-kirchliche Situation in Deutschland lässt sich in Grundzügen wie folgt charakterisieren: Während im Gründungsjahr der beiden deutschen Staaten 1949 sowohl im Westen als auch im Osten Deutschlands über 90 Prozent der Gesamtbevölkerung einer der beiden Großkirchen angehörten,² ist heute in Ostdeutschland die Mehrheit der Bevölkerung, etwa 68 Prozent, ohne kirchliche Zugehörigkeit;³ in Westdeutschland gehören etwa 76 Prozent zur Evangelischen oder Katholischen Kirche und etwa 16 Prozent der Bevölkerung sind ohne Konfession.⁴ Auch wenn der dramatische Entkirchlichungsprozess in Ostdeutschland nicht monokausal zu erklären ist und zudem durch leichte Gegenbewegungen konterkariert wurde, gilt die kirchenfeindliche Politik der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED) mit ihrer politischen Repressionen, atheistischen Propaganda und Benachteiligung von Christen im gesellschaftlichen Leben der DDR als eine der Hauptursachen.⁵

Gleichzeitig haben die Kirchen in der DDR angesichts der konfrontativen Position gegenüber dem Staat und als Anwalt der politischen und sozialen Inter-

essen des Volkes eine besondere Rolle während der gesellschaftlichen Umbrüche 1989 und im Übergangsprozess vom administrativen Sozialismus zur parlamentarischen Demokratie gespielt.⁶ Exemplarisch hierfür steht die St. Nikolaikirche in Leipzig, wo bereits Anfang der 1980er-Jahre die Montagsgebete stattfanden, aus denen die Montagsdemonstrationen hervorgingen, zu denen Ende der 1980er Jahre Zehntausende, manchmal hunderttausend Menschen auf die Straßen von Leipzig gingen, um gegen das DDR-Regime zu demonstrieren. Die Nikolaikirche wie auch andere Kirchen, so auch die Nikolaikirche in Wismar und die Nikolaikirche in Stralsund, waren somit zentraler Ausgangspunkt der friedlichen Revolution in der DDR im Herbst 1989 mit anschließendem Fall der Berliner Mauer und der Wiedervereinigung Deutschlands am 3. Oktober 1990. Diese prominente Bedeutung der Kirchen war jedoch nur von kurzer Dauer. Ostdeutschland erlebte nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems kein Wiederaufleben von Religion und Kirche, wie es in fast allen anderen Ländern des ehemaligen Einflussbereiches der Sowjetunion der Fall war.⁷ Wenngleich zwischen West- und Ostdeutschland im Bereich von Religion und Kirche gravierende Unterschiede bestehen, ist der gesellschaftliche Bedeutungsverlust der Kirche, so das Fazit zur religiös-kirchlichen Situation in Deutschland, in unterschiedlicher Ausprägung für Gesamtdeutschland kennzeichnend.

Diese sozialen Prozesse spiegeln sich, wie erwartet, auch in der baulichen Verfasstheit der Kirche wider. Aufgrund sinkender Mitgliederzahlen, geringerer Steuereinnahmen, verstärkt durch demographische Entwicklungen und insbesondere Abwanderungsbewegungen in Ostdeutschland, verfügen die Landeskirchen inzwischen über wesentlich geringere finanzielle Ressourcen, als sie benötigen, und über deutlich mehr Kirchengebäude, als sie sich leisten können.⁸ Verlässliche Zahlen zum Baubestand, den Erhaltungskosten, erwarteten Veränderungen etc. sind kaum verfügbar, vielmehr gilt der Immobilienbestand der Bistümer und Landeskirchen als extrem heterogen und intransparent.⁹ Laut Statistik der EKD, basierend auf einer Erhebung im Jahr 1994, besitzt die Evangelische Kirche 21 088 Kirchengebäude;¹⁰ den Rechtstitel einer katholischen Kirche tragen laut einer Umfrage des Deutschen Liturgischen Instituts im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, an der 23 der 27 deutschen (Erz-)Bistümer teilnahmen, etwa 24 500 Kirchengebäude in Deutschland.¹¹ Während laut Informationen der Deutschen Bischofskonferenz in den nächsten zehn Jahren weniger als 3 Prozent der Kirchengebäude nicht mehr liturgisch genutzt werden,¹² hat die Evangelische Kirche bisher keine offiziellen Zahlen genannt.¹³ Ist die bauliche Situation der Kirchen somit in Zahlen nur bedingt beschreibbar, sind die Veränderungen auch daran ablesbar, dass beide Kirchen Richtlinien zum Umgang mit Kirchengebäuden entwickelt haben. Die Evangelische Kirche hat hierzu zuletzt das »Maulbronner Mandat« verabschiedet,¹⁴ die Katholische Kirche eine Arbeitshilfe zur Umnutzung von Kirchengebäuden veröffentlicht.¹⁵ Wenngleich die Frage nach dem Umgang mit Kirchengebäuden keineswegs neu ist und in der Evangelischen Kirche bereits seit

den 1980er-Jahren diskutiert worden ist,¹⁶ sind diese letzten Papiere wesentlich pragmatischer und handlungsorientierter, indem sie den Kirchengemeinden als Eigentümer der Kirchengebäude Entscheidungshilfen für beispielsweise den Fall einer bevorstehenden Umnutzung an die Hand geben. Schließlich werden diese Entwicklungen zusätzlich flankiert durch den Bau neuer Gotteshäuser, allerdings nicht der christlichen Gemeinden, sondern der muslimischen Bevölkerung in Deutschland. In Deutschland sind nach Angaben des Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland derzeit 184 »repräsentative Moscheen«, erkennbar an der Kuppel oder den Minaretten, im Bau oder in Planung und 159 sind bereits in Gebrauch.¹⁷ Zum Beispiel wird in der Stadt Köln, wo 120000 Muslime leben, derzeit eine der größten Moscheen Deutschlands gebaut und auch in anderen Großstädten wie München, Frankfurt oder Berlin sind Großprojekte geplant. Die soziale Sprengkraft, die von den islamischen Gotteshäusern ausgehen und sich in Initiativen, Protesten und Demonstrationen gegenüber diesen religiösen Bauvorhaben ausdrücken kann, hängt dabei häufig vor allem mit ihrer Größe und öffentlichen Sichtbarkeit zusammen.¹⁸

Die Fakten legen eine Deutung der gegenwärtig beobachtbaren Prozesse nahe, der zufolge die bauliche Situation die sozialen Prozesse spiegelt und die Kirche sich entsprechend ihrem veränderten Bedarf, gemessen an der religiös-kirchlichen Situation, gewissermaßen »gesund schrumpft«, wenn nicht – kontrafaktisch – das soziale Phänomen zu beobachten wäre, dass Kirchengebäude die Aufmerksamkeit von Menschen auf sich ziehen und diese sich für ihren Erhalt oder auch Wiederaufbau engagieren, ohne dabei notwendigerweise selbst religiös-kirchlich motiviert zu sein. Die Frauenkirche in Dresden stellt das wohl prominenteste Beispiel in Deutschland für ein Bauwerk mit solch hoher Identifikationskraft und – durchaus unterschiedlichen – symbolischen Bedeutungszuschreibungen dar. Der Entschluss für den »archäologischen Wiederaufbau« zog Anfang der 1990er-Jahre, wider aller rationaler Gegenargumente, einen Enthusiasmus bei Bürgern und Institutionen nach sich, der zu einem weltweiten Spendenaufkommen von etwa 100 Millionen Euro, drei Viertel der Bausumme, führte.¹⁹ Sichtbar wird das Identifikationspotenzial ebenso an den vielfältig heftigen Reaktionen, die die aktuelle Debatte um den Umgang mit Kirchengebäuden hervorruft, sei es, dass ein Kirchengebäude zur Umwandlung in eine Moschee vorgeschlagen wird, eine säkulare Umnutzung zur Diskussion steht oder Verfall und Abriss drohen:²⁰ Proteste werden artikuliert, Fördervereine gegründet, Bürgerinitiativen initiiert etc. – und zum Ausdruck kommen ein Gemeinsinn und gesellschaftliches Engagement jenseits der Grenzen von sowohl Kirchengemeinde und -mitgliedschaft als auch von städtischer, teilweise regionaler oder sogar nationaler Zugehörigkeit. Menschen engagieren sich für den Erhalt von Kirchengebäuden, häufig Menschen, die keine oder nur geringe Beziehung zur Kirche haben, die aber dennoch offenbar wollen, dass die Kirche wortwörtlich »im Dorf bleibt«. Dies trifft auf Gesamtdeutschland zu, ist jedoch besonders augenfällig in Ostdeutschland, das als einer

der areligiösesten Teile der Welt gilt,²¹ wo aber gleichzeitig inzwischen Hunderte von Bürgervereinen gegründet worden sind²² und Kirchengebäude gleichwohl offenkundig ein hohes Identifikationspotenzial besitzen.²³

Diese empirischen Tatbestände deuten darauf hin, dass Kirchengebäude offenbar mehr sind als zweckgebundene Orte für bestimmte religiös eingestellte Gruppierungen, deren Bedeutung sich nicht in ihrer unmittelbaren Nutzung und Funktion erschöpft. Vielmehr ist anzunehmen, dass die eigentliche Kraft der Kirchengebäude etwas anderes ausmacht: das Symbolische, allgemein verstanden als etwas, das Bedeutungen im Prozess des Wahrnehmens, Denkens und Fühlens von einzelnen Personen als auch von Gruppen von Menschen auslöst. Um herauszufinden, welche Bedeutungen den Kirchen von ihren Nutzern und Besuchern tatsächlich zugeschrieben werden, wurde eine empirische Studie durchgeführt, die im Folgenden skizziert wird.

Grundlagen und Methoden der empirischen Studie

Die empirische Studie, die im Rahmen des »Symbolkirchen«-Projektes aus einer soziologischen Perspektive durchgeführt wurde, untersuchte insgesamt fünf backsteingotische Kirchen in vier Städten an der deutschen Ostseeküste. Die untersuchungsrelevanten Kirchen werden im Folgenden in der hier gebotenen Kürze charakterisiert, für ausführliche Beschreibungen sei auf die weiteren Artikel zu den einzelnen Kirchen in diesem Band verwiesen.

Die Nikolaikirche in Kiel steht als »singuläre Marktkirche« im historischen Zentrum der Stadt und inmitten eines modernen städtebaulichen Umfelds, umgeben von Gebäuden der 1950er- und 1960er-Jahre, wie einem großen Kaufhaus oder gewerblich genutzten Pavillons, auf der Südseite begrenzt durch eine Hauptverkehrsstraße. Nach der fast vollständigen Zerstörung in den Jahren 1943/44 wurde die Kirche von 1950 bis 1970 wieder aufgebaut. Dabei entschied man sich für eine Neuschöpfung statt Wiederherstellung, der Überzeugung folgend, dass nur das alte Mauerwerk geschichtlichen Zeugniswert habe und die mittelalterliche Kirchenbaukunst daher nicht nachzuahmen sei. So wurde bewusst auf die Wiederherstellung der Gewölbe verzichtet, der Außenbau erhielt ein schlichtes Satteldach, im Inneren wurde eine flache Stahlbetondecke eingezogen. Hinsichtlich ihrer Nutzung hat sich die Kirche in den vergangenen Jahren von einer ehemals stark Parochie bezogenen Kirche zu einer betont »Offenen Kirche St. Nikolai« entwickelt. Die Konzeption einer »Kirche für alle« ging dabei einher mit dem Konzept der räumlichen Konzentration aller kirchlicher Arbeit in die Kirche selbst, so dass sich nach den nötigen Umbaumaßnahmen heute Amtszimmer, Gemeinderäume, Veranstaltungsräume etc. in der Kirche befinden.²⁴ Nach hauseigenen Zählungen besuchten im Jahr 2006 mit kontinuierlich steigender Tendenz etwas mehr als rund 160000 Gäste die Nikolaikirche.²⁵ Die Kirchengemeinde umfasst insgesamt 2297 Mitglieder.²⁶

Die Marienkirche in Lübeck ist die drittgrößte Kirche in Deutschland und Vorbild für etwa 80 weitere backsteingotische Kirchen entlang der Ostseeküste. Als Hauptkirche des Rates und der Bürger Lübecks wurde sie auf der Höhe des Hügelrückens nördlich neben dem Markt und dicht neben dem Rathaus errichtet. Auch sie wurde durch Luftangriffe 1942 während des Krieges schwer beschädigt, ihr Wiederaufbau begann jedoch bereits 1947 und wurde nach zwölf Jahren größtenteils abgeschlossen. Die Arbeit in St. Marien lässt sich in drei übergeordnete Funktionsbereiche differenzieren, die durch entsprechende Angebotsformen konkretisiert werden:

1. die bürgerkirchliche Arbeit (u.a. Festraum für Stadtereignisse)
2. die volkstümlich-volkskirchliche Arbeit (u.a. Kirchenmusik, Gottesdienste)
3. die touristisch-raumpädagogische Arbeit (u.a. Mittagsandacht).²⁷

Die Marienkirche umfasst 2225 Gemeindemitglieder²⁸ und wird schätzungsweise von 1 Million Besucher im Jahr aufgesucht. Mit ihren zwei hoch aufragenden Türmen bildet sie zusammen mit anderen Kirchen der Innenstadt die Silhouette Lübecks und ist wesentlicher Bestandteil der 1987 durch die UNESCO in die Liste des Weltkulturerbes aufgenommenen Altstadt Lübecks.

Die St. Petrikerche in Lübeck befindet sich mit ihrem weithin sichtbaren Turm an der südwestlichen Ecke der einst größeren zentralen Marktplatzanlage der Stadt, hinter dessen nördlichem Rand sich die gewaltige Hauptpfarrkirche St. Marien über das Rathaus erhebt. Beim Blick von Westen auf die Altstadt sieht man den Turm der St. Petrikerche bollwerkartig hinter und über dem Holstentor und den Salzspeichern aufragen. Das Gebiet um St. Petri ist heute in erster Linie von schlichten Nachkriegsbauten der fünfziger Jahre bestimmt, durch die das Gebiet um Rathaus, St. Marien und St. Petri seinen einstigen Charakter weitgehend verloren hat. Allerdings stellt dieses Viertel mit Fußgängerzonen, Kauf- und Parkhäusern heute das Hauptgeschäftszentrum Lübecks dar. Auch sie wurde im Krieg 1942 durch Bombenangriffe fast völlig zerstört. Im Gegensatz zur Marienkirche wurde der Außenbau erst seit den 1960er Jahren, das Kircheninnere zwischen 1981 bis 1987 nach alter Architektur wiederhergestellt und die Kirche 1988 wieder in Dienst genommen. Das Restaurierungskonzept, das die Wiederherstellung des Kirchenraumes ohne Einbauten oder Umbauten vorsah, korrespondierte mit der Leitidee und (Vielzweck-)Nutzung von St. Petri als eine Kirche ohne Gemeinde, die sich als Kirche für die ganze Bürgergemeinde Lübecks versteht und deren Hauptzielgruppe die »kirchlich Distanzierten« sind. Der leere Kirchenraum wird somit für vielfältige Veranstaltungen genutzt und entsprechend immer wieder neu eingerichtet. Die weitgehende Selbstfinanzierung erfolgt durch Eintrittsgelder, insbesondere zum Besuch der Turmaussichtsplattform, sowie Spenden, Mieten, Sponsoring und öffentliche Zuschüsse.²⁹

Die St. Nikolaikirche in Wismar zählt zu den drei monumentalen gotischen Backsteinkirchen der Stadt und befindet sich – anders als St. Marien und St. Georgen, die in der Nähe des Marktes liegen – als ursprüngliche Pfarrkirche für den

nördlichen Teil der Stadt im Norden des Stadtkerns, in südöstlicher Nähe des alten Hafens. St. Nikolai wurde als einzige Kirche Wismars nicht zerstört, überstand den Zweiten Weltkrieg fast unbeschädigt und zeigt daher eine reiche spätmittelalterliche Ausstattung. Auch wird sie als einzige der drei großen Backsteinkirchen als Gemeindekirche genutzt. Sie versteht sich heute nach eigenen Angaben als Gemeindekirche und Kirche für die (weitgehend säkularisierte) Stadt und praktiziert dazu eine »bewusste Öffnung« gegenüber der Bürgergemeinde und den Stadtbesuchern mit entsprechenden Angeboten (zum Beispiel Gewölbeführungen, »Turmerlebnis«, »Sommerkirche«). Die Gemeinde der Nikolaikirche zählt 792 Mitglieder (2003), wobei etwa 88 Prozent der Bevölkerung in Wismar ohne Konfession sind. Zusammen mit den anderen beiden großen Backsteinkirchen bildet die Nikolaikirche ein charakteristisches architektonisches Ensemble der Stadt, das seit 2002 zum Weltkulturerbe zählt.

Die St. Nikolaikirche in Stralsund wurde als die älteste der drei Pfarrkirchen der Hansestadt und zusammen mit dem Rathaus im ältesten Teil der Altstadt auf dem Alten Markt errichtet. Die Nikolaikirche erlitt 1944 einige Kriegsschäden und wurde von 1948 bis 1954 wieder aufgebaut. Von 1971 bis 1981 wurde später das Außengebäude restauriert, die Restauration des Innengebäudes begann 1980. Mit dem Aufstieg Stralsunds zur mächtigsten Stadt im »wendischen Quartier« der Hanse wurde die Ratskirche ausgesprochen reich und mit zahlreichen Altären ausgestattet. Trotz großer Verluste besitzt St. Nikolai eine im Ostseegebiet außergewöhnlich umfangreiche, vor allem mittelalterliche Ausstattung und ist mit ihrem heutigen Inventar eine der reichsten Kirchen Nordeuropas. Die heutige Gemeinde der Nikolaikirche ist erst 2002 durch die Zusammenlegung dreier bis dahin selbstständiger Gemeinden entstanden und zählt rund 4200 Mitglieder, vorher etwa 1.000 Mitglieder, wobei in Stralsund etwa 12 Prozent der Bevölkerung zur Evangelischen Kirche gehören. Ihre praxisleitende Arbeitskonzeption ist nach eigenen Auskünften bestimmt durch »vier gleichwertige Säulen mit ständigen Querverbindungen«: Sie ist Liturgischer Ort (Gottesdienst, Andachten, Meditationen), Kulturort, Ort kulturellen Schaffens (Musik, Bildende Kunst) und Ort der Gemeinschaft und des Feierns. Bereits 1990 wurde ein Förderverein gegründet, der mittlerweile auf fast 800 Mitglieder angewachsen ist und finanzielle Unterstützung leistet. Ähnlich wie in Wismar bildet die Nikolaikirche zusammen mit den anderen beiden großen Backsteinkirchen der Stadt, St. Marien und St. Jakobi, ein herausragendes städtebauliches Ensemble, das ebenso in die Liste der UNESCO aufgenommen wurde.

Die konkrete Forschung befasste sich nun mit der Frage, welche Bedeutungen diesen Kirchen zugeschrieben werden und ob dabei Muster der Bedeutungskonstruktionen beobachtbar sind. Dazu wurden qualitative und quantitative Zugänge in verschiedenen Phasen des Forschungsprozesses verknüpft und drei aufeinander bezogene Teiluntersuchungen durchgeführt: eine Synoptische Analyse, Experteninterviews sowie eine Kirchenbesucherbefragung (siehe auch den wei-

teren Beitrag von Anna Körs und Rolf v. Lüde in diesem Band). Mit Hilfe dieser Methodik wurden die fünf Kirchen als Untersuchungsgegenstand wie in konzentrischen Kreisen, ausgehend von der Kirche über die Kirchenverantwortlichen bis hin zu den Kirchenbesuchern, gewissermaßen von innen nach außen erschlossen. Der Gewinn der dabei verfolgten sequenziellen Triangulation³⁰ von Perspektiven und Methoden liegt auf der Hand: Es konnten zunächst Anhaltspunkte für eine systematische Entwicklung von Hypothesen gewonnen werden, um diese dann in einer quantitativen Erhebung zu prüfen, das heißt Hypothesengewinnung und Hypothesenprüfung gingen hier Hand in Hand. Für die fünf deutschen Kirchen wurden insgesamt 11 Experten interviewt und 1942 Kirchenbesucher befragt. Die folgende Tabelle 1 gibt Auskunft über die Verteilung der Befragten nach Kirchen und Besuchergruppen.

Für jede Kirche wurde eine Auswahl an Veranstaltungen und Gelegenheiten zur Befragung getroffen, um die jeweils typische Besucherschaft zu repräsentieren. Gleichwohl beanspruchen die Daten keine statistische Repräsentativität. Die Wahl von zwei westdeutschen und zwei ostdeutschen Städten erfolgte auch unter der Annahme, dass die kirchlich-religiöse Situation eine zentrale Kontextvariable mit Einfluss auf die Bedeutungszuschreibungen darstellt. Die Variation des kirchlich-religiösen Kontextes erlaubt so, bei vergleichbarer Ausprägung anderer möglicher Einflussvariablen, auch Aussagen über dessen Wirkung auf die Bedeutungszuschreibungen (siehe hierzu Abschnitt 4). Gedanklicher Ausgangspunkt des »Symbolkirchen-Projektes« war die äußere Gemeinsamkeit der ausgewählten Kirchen und ihre dadurch begründete Vergleichbarkeit: Sie wurden jeweils im 13. Jahrhundert erbaut, zeigen eine backsteingotische Architekturform und befinden sich in Hansestädten entlang der Ostseeküste in zentraler Stadtlage. Um die forschungsleitende These ihrer Funktion als potentielle Orte der Verständigung und (europäischen) Identitätsbildung (vgl. die Einführung von Wolfgang Grünberg in diesem Band) zu prüfen, war zu fragen, inwieweit sich die gemeinsame Äußerlichkeit auch in einem analogen inneren Nutzungs- und Bedeutungshorizont fortsetzt. Wir werden darauf in Abschnitt 4 zu sprechen kommen, uns zuvor jedoch der Frage nach den Bedeutungen und Identität stiftenden Potenzialen von Kirchengebäuden theoretisch nähern.

	Nikolaikirche Kiel	Marienkirche Lübeck	Petrikirche Lübeck	Nikolaikirche Wismar	Nikolaikirche Stralsund
gesamt 1942	464	399	301	272	506
davon in %:					
Gemeinde	17,9	15,5	--	12,9	19,6
Stadtbewohner	49,1	25,8	54,8	19,9	16,8
Stadtbesucher	33,0	58,6	45,2	67,3	63,6

Tab. 1 Stichprobe der Kirchenbesucherbefragung, differenziert nach Besuchergruppen

Theoretische Grundlegung: Der Prozess der Symbolisierung als triadische Beziehung

Die soziologische Studie im Rahmen des »Symbolkirchen«-Projektes befasste sich allgemein mit dem Verhältnis von der gebauten Umwelt, dem Kirchenraum, und seiner Wirkung auf die Wahrnehmung, Orientierung und Identitätsbildung der Menschen. Inwieweit und auf welche Art und Weise, so ist zu fragen, können Kirchengebäude als spezifische Räume Prozesse der (kollektiven) Identitätsbildung überhaupt anregen? Um dies zu beantworten, ist zunächst ein Verständnis davon zu entwickeln, was unter einem »Raum« im Allgemeinen und einem »Kirchenraum« im Speziellen zu verstehen ist und wie dieser konkret auf die Identitätsbildung wirken könnte. Dabei stellt der Prozess des Erinnerns eine spezifische Form der Identitätsbildung dar, die durch den Raum bzw. das Kirchengebäude in seiner Funktion als Gedächtnismedium angeregt werden kann. Eine derartige Bedeutungszuschreibung zum Raum bzw. Kirchengebäude erfolgt, so die Annahme, durch einen Prozess der Symbolisierung. Von diesen Schlüsselkategorien – Raum, Identität, Erinnern und Symbol – handeln die folgenden, den empirischen Ergebnissen voran gestellten theoretischen Überlegungen.

Raum und Identität

Der Eintrag zu space in »The Cambridge Dictionary of Sociology« beginnt bezeichnenderweise mit der Feststellung bzw. Fragestellung: »The question of space is among the most perplexing questions in sociology. It is true that sociology studies objects in space, but should or could space as such be an object of sociological analysis? What would space as such mean?«³¹ Im Gegensatz zur Kategorie der Zeit, die ausführlich diskutiert worden ist, ist der Raum als Mittel zur Konstruktion menschlicher Wirklichkeit zumeist lediglich in seiner allgemeinverständlichen Bedeutung als unhinterfragte Voraussetzung sozialer Identität thematisiert worden.³² Erst in jüngerer Zeit wurde der Raum als konstituierende Kategorie sozialer Wirklichkeit vermehrt zum Untersuchungsgegenstand selbst.³³ Dies zeigen, wenn es um die gebaute Umwelt geht, insbesondere auch die aktuellen Bemühungen aus der Architektursoziologie, die nach den Grundlagen der Orientierung der Menschen im Raum fragt. Als »Soziologie nonverbaler Kommunikation« untersucht sie u.a. die Wirkungen gebauter Umwelt auf soziales Handeln, wobei die Symbole und Zeichen als »Sprache der Architektur« mit ihren Semantiken und Codierungen eine entscheidende Rolle spielen.³⁴

Folgt man den neueren soziologischen Raumkonzepten, ist Raum nicht länger als materielles Substrat, als eine Art Container aufzufassen, der mit bestimmten Inhalten gefüllt ist, sondern zu definieren, so beispielsweise mit Martina Löw, als stets neu zu konstituierende relationale (An)Ordnungen sozialer Güter und Lebewesen, wobei die Menschen in einem über Wahrnehmung und Kognition verlaufenden Syntheseprozess eingebunden werden.³⁵ Daraus folgt, dass nicht nur das Handeln im Raum zu analysieren, sondern der Raum selbst als Konstruktions-

prozess in den Blick zu nehmen ist. Genau diese Perspektive wurde in der vorliegenden Untersuchung verfolgt: Das Kirchengebäude wurde nicht als fixes und starres Gebilde vorbestimmt, sondern als soziale Konstruktion und personenbezogene Raumwahrnehmung verstanden. Erst über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erinnerungsprozesse werden Gebäude und Menschen zu einem Ganzen zusammengefasst, das sich als Raum formiert (Synthese).³⁶ Vor diesem Hintergrund war mit Blick auf den Kirchenraum weniger zu fragen, was der Kirchenraum gleichsam fotorealistisch ist, sondern vielmehr, wie dieser durch jeweilige Wahrnehmung und Interpretation konstruiert wird. Zur Frage nach der Bedeutung von Kirchenräumen liegen zwar zahlreiche Theoriemodelle insbesondere in der (Praktischen) Theologie vor³⁷ und auch innerhalb der Soziologie sind Ansätze zu einem theoretischen Verständnis von Kirchengebäuden zu finden³⁸. Historische oder aktuelle empirische Untersuchungen zur Raumnutzung und zur mentalen und emotionalen Wirkung von Kirchengebäuden fehlen jedoch bislang.

Wie ist nun der Zusammenhang von Raum und Identität näher zu denken? Identität soll hier nicht als ein Selbstentwurf einer widerspruchsfreien, vereinheitlichenden Person, sondern als ein ständiger Prozess der Reflexion und Interaktion verstanden werden, mittels derer Individuen Selbstbilder und Gruppenbilder herstellen.³⁹ Die zentrale Annahme ist, dass für die Ausbildung von Identität nicht nur die Interaktion mit der sozialen, sondern vor allem auch der räumlichen Umwelt entscheidend ist.⁴⁰ Diese räumliche Dimension hat im letzten Jahrzehnt für die gesellschaftliche Entwicklung an Bedeutung gewonnen, gerade weil sich eine zunehmende Beschleunigung und Verdichtung der Zeit sowie eine Abnahme des Raumwiderstandes für die Bewegung von Finanzen, Gütern, Menschen und Informationen vollzogen hat.⁴¹ Generell sind mit Blick auf das Kirchengebäude und den Kirchenraum viele Möglichkeiten denkbar, wie diese Prozesse der Orientierung, der Symbolisierung oder der Identifizierung anzuregen vermögen. Sie können als Orte des Gottesdienstes und anderer liturgischer Nutzungen die religiöse Identität des Einzelnen oder als Orte des Gemeindelebens ein kollektives Gefühl religiöser Zugehörigkeit vermitteln; sie können als Orte kultureller Veranstaltungen für eine breitere Besucherschaft aus der Stadtbevölkerung zu ihrer städtischen Identität beitragen oder allein als visuelle Elemente des Stadtbildes das Gefühl von Heimat hervorrufen; sie können für ehemalige Bewohner und heutige Besucher der Stadt Herkunft vermitteln oder an konkrete Erlebnisse, beispielsweise aus der Kindheit, erinnern. Betrachtet man das Erinnern als eine spezifische soziale Funktion des Raums, kann dem Kirchengebäude eine besondere Bedeutung zur Vergegenwärtigung von Vergangenen und als Medium des kollektiven Gedächtnisses zugesprochen werden, wie im Folgenden gezeigt wird.

Gedächtnis und Erinnerungskulturen

Bereits für Maurice Halbwachs, Begründer der Gedächtnistheorie, »gibt es kein kollektives Gedächtnis, das sich nicht innerhalb eines räumlichen Rahmens bewegt«⁴², das heißt der Raumdimension wird eine zentrale Bedeutung für das Erinnern zugesprochen. Er entwirft zwei grundlegende Konzepte vom kollektiven Gedächtnis: Zum einen das kollektive Gedächtnis als sozial bedingtes Gedächtnis des Individuums, das sich unter Rückgriff auf die »cadres sociaux«, die sozialen Bezugsrahmen, herausbildet, zum anderen das kollektive Gedächtnis als Gedächtnis von Gruppen wie beispielsweise der Familie, Religionsgemeinschaft oder sozialen Klasse.⁴³ Die räumliche Komponente spielt in beiden Fällen eine wichtige Rolle. Zum einen beinhalten die sozialen Rahmungen, auf die das individuelle Gedächtnis und Erinnern angewiesen sind, immer auch eine räumliche Rahmung (»cadre spatial«), ohne die ein Erinnern nicht möglich wäre. Kirchengebäude ließen sich somit zunächst als räumliche Anhaltspunkte auffassen, die dem Individuum helfen, Erinnerungen in Ort, Zeit und sozialem Kontext zu verankern.⁴⁴ Aber auch für das kollektive Gedächtnis vermögen Kirchengebäude eine zentrale Funktion zu übernehmen, folgt man Halbwachs in seiner Argumentation, dass die Gruppe, wie insbesondere die religiöse Gruppe, zur Ausbildung eines kollektiven Gedächtnisses konkreter Orte bedarf, an denen sich Erinnerung konkretisiert und materialisiert und die zu ihrer Identitätsbildung beitragen.

Aufgenommen und weitergeführt wurde die These der Identitätsstiftung durch kollektiv geteilte Erinnerungen vor allem durch Pierre Nora und dessen Bestandsaufnahme der französischen »Lieux de mémoire« (1984–1992)⁴⁵ sowie später auch durch Nachfolgeprojekte in Deutschland⁴⁶ und anderen Ländern.⁴⁷ Anders als bei Halbwachs sind Erinnerungsorte keine Basis für Erinnerungsgemeinschaften und nicht in der Lage, ein kollektives Gedächtnis zu konstituieren. Vielmehr begreift Nora Erinnerungsorte als Symptome eines historischen Bruchs, der das Ende der kontinuierlichen Überlieferung bezeichnet: »Es gibt ›lieux de mémoire‹, weil es keine ›milieux de mémoire‹ mehr gibt.«⁴⁸ Die Funktion der Erinnerungsorte ist es somit, das kollektive Gedächtnis vor seinem eigenen Verfall, vor seiner Metamorphose zur bloßen »Geschichte« zu bewahren.⁴⁹ Die »lieux« funktionieren als Spuren solcher »milieux« in einer von ihren Ursprüngen abgeschnittenen Gesellschaft; diese gedenkt und fixiert die Spuren als Mittel zur Aufrechterhaltung verlorener Traditionen einerseits und zur Bewahrung kollektiver Identität andererseits.⁵⁰ Mit den Überlegungen von Nora wird deutlich, dass die Kirchen nur dann im Gedächtnis bleiben und nicht zur »bloßen Geschichte« werden, wenn eine erinnerungskulturelle Aktivierung stattfindet. Kirchen sind, zumal sie funktionieren, ihrem Anspruch nach gerade keine Erinnerungsorte im Sinne Noras. Insbesondere jedoch vor dem Hintergrund der religiös-kirchlichen Situation in Ostdeutschland, wo weniger als 30 Prozent einer der beiden Großkirchen angehören (siehe Abschnitt 1), lassen sich Kirchengebäude auch als Erinnerungsorte in dem hier skizzierten Sinne interpretieren. Sie bieten Menschen

die Möglichkeit, an scheinbar bereits abgebrochene christliche Traditionen wieder anzuknüpfen.⁵¹

Solche Wandlungsmöglichkeiten und -prozesse der Kirchen als Medien des kulturellen Gedächtnisses werden durch die Unterscheidung von »Speichergedächtnis« und »Funktionsgedächtnis« – und ihrer wechselseitigen Durchlässigkeit – verstehbar. Um die Prozesse der Aktivierung und des Vergessens von Inhalten des kulturellen Gedächtnisses beschreibbar zu machen, unterscheidet Aleida Assmann in ihrem 1999 erschienenen Buch »Erinnerungsräume« zwischen Funktions- und Speichergedächtnis. Das Funktionsgedächtnis ist das »bewohnte Gedächtnis« und besteht aus »bedeutungsgeladenen Elementen«, die zu einer kohärenten Geschichte konfiguriert werden können. Das Speichergedächtnis hingegen ist das »unbewohnte Gedächtnis«, eine »amorphe Masse« ungebundener, »bedeutungsneutraler Elemente«, die keinen »vitalen Bezug« zur Gegenwart aufweisen. Auch wenn das Funktionsgedächtnis zentrale Aufgaben wie die Identitätskonstruktion erfüllt, ist das Speichergedächtnis ebenso von Bedeutung. Es dient als »Reservoir zukünftiger Funktionsgedächtnisse«, als »Ressource der Erneuerung kulturellen Wissens«. Entscheidend ist die »Durchlässigkeit der beiden Gedächtnisse« und die dadurch gegebene Möglichkeit von Veränderung und Erneuerung. Alle Elemente des Speichergedächtnisses können, wenn sie für die Gesellschaft eine zusätzliche Sinndimension erhalten, in das Funktionsgedächtnis übergehen. Bezogen auf die Kirchen ist einerseits zu beobachten, dass bestimmte Gruppierungen die Kirchen vornehmlich als Kunstwerke und kulturelle Relikte längst vergangener Zeiten betrachten. Diese als »Musealisierung« bezeichnete Tendenz würde die Bedeutungsabnahme der Kirche als Funktionsgedächtnis zugunsten einer stärkeren Funktion als Speichergedächtnis bezeichnen. Andererseits ist zu beobachten, wie sich Bürger einer Stadt oder eines Dorfes in teilweise »atheistischen Bürgervereinen« zusammenschließen, um sich für den Erhalt scheinbar »nutzloser« Kirchengebäude zumindest als Speichergedächtnis, vielleicht sogar als Funktionsgedächtnis zu engagieren. Auch Assmanns Ansatz betont somit die soziale Konstruktion jeder Erinnerung und ihre Angewiesenheit auf menschliche Anstrengungen: »Ein Ort [...] hält Erinnerungen nur dann fest, wenn Menschen auch Sorge dafür tragen.«⁵² Dies gilt selbst für Kirchengebäude von herausragender architektonischer und (kunst-) historischer Bedeutung, wie sie im »Symbolkirchen«-Projekt vertreten sind. Die Frage, wie bzw. auf welche Art und Weise der Raum mit Bedeutungen versehen und möglicherweise auch mit Erinnerungen verbunden wird, wird im folgenden Abschnitt behandelt.

Symbol, Symbolisierung, Symbolkirche

Grundsätzlich wird davon ausgegangen, dass jedwede Bedeutsamkeit des Kirchengebäudes einen Prozess der Konstruktion und Zuschreibung erfordert, der als Prozess der Symbolisierung konzeptualisiert wird. Selbstverständlich gibt es, darauf weist Soeffner hin, für alle Gesellschaften das Repertoire der überlieferten,

die Möglichkeit, an scheinbar bereits abgebrochene christliche Traditionen wieder anzuknüpfen.⁵¹

Solche Wandlungsmöglichkeiten und -prozesse der Kirchen als Medien des kulturellen Gedächtnisses werden durch die Unterscheidung von »Speichergedächtnis« und »Funktionsgedächtnis« – und ihrer wechselseitigen Durchlässigkeit – verstehbar. Um die Prozesse der Aktivierung und des Vergessens von Inhalten des kulturellen Gedächtnisses beschreibbar zu machen, unterscheidet Aleida Assmann in ihrem 1999 erschienenen Buch »Erinnerungsräume« zwischen Funktions- und Speichergedächtnis. Das Funktionsgedächtnis ist das »bewohnte Gedächtnis« und besteht aus »bedeutungsgeladenen Elementen«, die zu einer kohärenten Geschichte konfiguriert werden können. Das Speichergedächtnis hingegen ist das »unbewohnte Gedächtnis«, eine »amorphe Masse« ungebundener, »bedeutungsneutraler Elemente«, die keinen »vitalen Bezug« zur Gegenwart aufweisen. Auch wenn das Funktionsgedächtnis zentrale Aufgaben wie die Identitätskonstruktion erfüllt, ist das Speichergedächtnis ebenso von Bedeutung. Es dient als »Reservoir zukünftiger Funktionsgedächtnisse«, als »Ressource der Erneuerung kulturellen Wissens«. Entscheidend ist die »Durchlässigkeit der beiden Gedächtnisse« und die dadurch gegebene Möglichkeit von Veränderung und Erneuerung. Alle Elemente des Speichergedächtnisses können, wenn sie für die Gesellschaft eine zusätzliche Sinndimension erhalten, in das Funktionsgedächtnis übergehen. Bezogen auf die Kirchen ist einerseits zu beobachten, dass bestimmte Gruppierungen die Kirchen vornehmlich als Kunstwerke und kulturelle Relikte längst vergangener Zeiten betrachten. Diese als »Musealisierung« bezeichnete Tendenz würde die Bedeutungsabnahme der Kirche als Funktionsgedächtnis zugunsten einer stärkeren Funktion als Speichergedächtnis bezeichnen. Andererseits ist zu beobachten, wie sich Bürger einer Stadt oder eines Dorfes in teilweise »atheistischen Bürgervereinen« zusammenschließen, um sich für den Erhalt scheinbar »nutzloser« Kirchengebäude zumindest als Speichergedächtnis, vielleicht sogar als Funktionsgedächtnis zu engagieren. Auch Assmanns Ansatz betont somit die soziale Konstruktion jeder Erinnerung und ihre Angewiesenheit auf menschliche Anstrengungen: »Ein Ort [...] hält Erinnerungen nur dann fest, wenn Menschen auch Sorge dafür tragen.«⁵² Dies gilt selbst für Kirchengebäude von herausragender architektonischer und (kunst-) historischer Bedeutung, wie sie im »Symbolkirchen«-Projekt vertreten sind. Die Frage, wie bzw. auf welche Art und Weise der Raum mit Bedeutungen versehen und möglicherweise auch mit Erinnerungen verbunden wird, wird im folgenden Abschnitt behandelt.

Symbol, Symbolisierung, Symbolkirche

Grundsätzlich wird davon ausgegangen, dass jedwede Bedeutsamkeit des Kirchengebäudes einen Prozess der Konstruktion und Zuschreibung erfordert, der als Prozess der Symbolisierung konzeptualisiert wird. Selbstverständlich gibt es, darauf weist Soeffner hin, für alle Gesellschaften das Repertoire der überlieferten,

kollektiv tradierten und gewussten oder auch implizit wirksamen Symbole, insbesondere in der Religion und den Künsten. Aber auch sie verdanken ihre Existenz letztlich der symbolischen Arbeit, die der menschliche Akteur zu leisten hat.⁵³ Symbole müssen also gedeutet werden und die Bedeutung von Symbolen kann erst durch Interpretationsarbeit erschlossen werden. Das Symbol besteht damit nicht schon vor der Sinnbildung, sondern entsteht immer erst im Prozess der Sinnbildung⁵⁴, weshalb auch der Ausdruck der Symbolisierung mit seinem Hinweis auf eben diesen Prozesscharakter und auf dessen Subjektivität als angemessener betrachtet wird als die Rede von Symbolen als etwas scheinbar a priori Gegebenes oder eindeutig Objektivierbares.⁵⁵ Im Hinblick auf die untersuchungsrelevanten Kirchen und die Frage nach ihren Bedeutungen wird der Prozess der Symbolisierung verstanden als eine triadische Beziehung zwischen einerseits dem Objekt, also dem Kirchengebäude an sich, andererseits dem Subjekt und seinem wahrnehmenden und konstruierenden Bewusstsein, und drittens den zugeschriebenen Bedeutungen als Resultat dieses interaktiven Prozesses.

Vor dem Hintergrund dieser theoretischen Überlegungen wurde der Begriff der »Symbolkirche« – als einer der Schlüsselbegriffe des gesamten »Symbolkirchen«-Projektes – als eine Art Arbeitshypothese aufgefasst. Aufgabe der empirischen Forschung war es, ihn inhaltlich näher zu bestimmen und aufzuzeigen, ob und in welcher Weise backsteingotische Stadtkirchen zu Recht als »Symbolkirchen« angesprochen werden können. Zentrale Ergebnisse hierzu werden im Folgenden dargelegt.

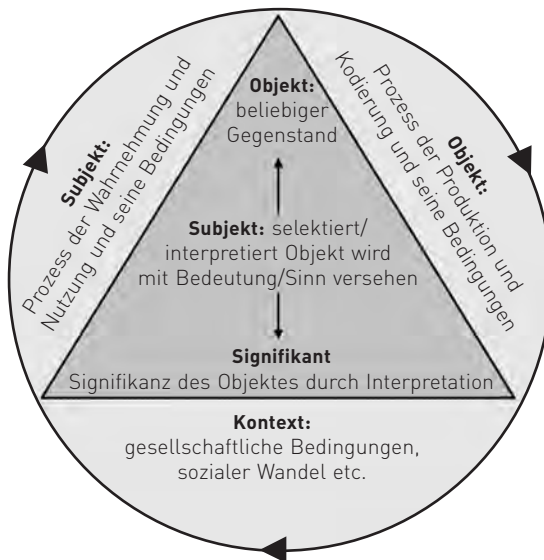


Abb. 1

Prozess der Symbolisierung

Empirische Ergebnisse: Zur Evidenz der Bedeutungsvielfalt backsteingotischer Kirchen

Backsteingotische Kirchen als symbolische Räume

Die empirischen Ergebnisse legen zunächst grundsätzlich eine Deutung der backsteingotischen Kirchen als symbolische Räume nahe, bei der die Produktion von Symbolverweisen und damit die Bedeutung von Kirchengebäuden als eine veränderliche und mit anderen gesellschaftlichen Strukturen in Beziehung stehende soziale Aktivität zu begreifen ist. Die backsteingotische Architektur bietet eine Art Projektionsfläche für Bedeutungszuschreibungen nicht beliebiger, aber vielfältiger Art. Diese entstehen in einem komplexen Wirkungsgefüge von Einflussfaktoren im kirchlichen Kontext sowie auch auf Seiten des Besuchers und vor dem Hintergrund des städtischen/kirchlichen Umfeldes und sozialer/kirchlicher Entwicklungen. Nicht der Raum bzw. das Kirchengebäude alleine vermag zu »sprechen« noch Identität zu stiften, sondern nur durch die Beziehung von Raum und Mensch können Bedeutungszuschreibungen entstehen und der Kirchenraum für eine Person oder eine Gruppe Bedeutung erlangen.

Insbesondere durch die Expertenbefragung konnte das Spektrum möglicher Einflussvariablen auf die Bedeutungszuschreibungen sowie auch ihre Vernetztheit untereinander offen gelegt und systematisiert werden. Im Ergebnis ist dabei deutlich geworden, dass das Kirchengebäude selbst mit seinen spezifisch medialen Eigenschaften wie der Architektur, dem Inventar, dem Turm, der Atmosphäre, dem Licht etc. zwar wesentlich für die Bedeutungszuschreibungen ist. Einzu-beziehen sind jedoch ebenso Faktoren, die sich auf das Geschehen in der Kirche beziehen, wie etwa die verantwortlichen Personen, die finanziellen und organisatorischen Rahmenbedingungen, das Nutzungskonzept, die Vermittlung, die öffentliche Wirkung und anderes mehr. Mit Blick auf das Individuum ist zu fragen nach der kirchlich-religiösen Sozialisation und Einstellung, dem Alter, dem Wohnort etc. Die entscheidende Frage bleibt: Was passiert zwischen Mensch und Raum – also in welcher Weise und in welcher Intensität gelangt eine Person mit der jeweiligen Kirche zu einer Beziehung? Diese kann durch offizielle Formen der Nutzung entstehen wie zum Beispiel den Besuch von Gottesdiensten oder anderen Veranstaltungen, sie kann jedoch ebenso durch emotional-mentale Nutzungen begründet sein wie durch die Erinnerung an die verstorbene Großmutter, mit der man als Kind diese Kirche besucht hat. Entsprechend vielfältig sind die inhaltlichen Bedeutungszuschreibungen, bei denen das Kirchengebäude vornehmlich als Bauwerk, als religiöser, städtischer, geschichtlicher Ort oder als Ort des kirchlichen Lebens und der Gemeinde etc. gedeutet werden kann. Dies soll im folgenden Abschnitt differenziert betrachtet werden.

Backsteingotische Kirchen als vieldeutige Räume

Während die qualitative Expertenbefragung das vermutete Bedeutungsspektrum der Kirchengebäude ermittelte, zielte die quantitative Kirchenbesucherbefragung darauf ab, zu überprüfen, inwieweit die von den kirchlich Verantwortlichen erwarteten Bedeutungszuschreibungen tatsächlich zutreffend sind und auch aus Sicht der Besucher Gültigkeit beanspruchen können. Anhand einer Liste von 23 Bedeutungen, die durch eine qualitative Inhaltsanalyse⁵⁶ aus dem Interviewmaterial extrahiert wurden, wurden die Kirchenbesucher gefragt: »Wenn Sie einmal überlegen, was Sie persönlich mit der Kirche [St. Nikolai] verbinden, inwieweit treffen die folgenden Aussagen auf Sie zu? Mit der [St. Nikolaikirche] verbinde ich ...« Mittels einer Faktorenanalyse⁵⁷ wurden sechs zugrunde liegende Bedeutungsdimensionen ermittelt, die im Folgenden beschrieben werden, wobei ein besonderes Augenmerk dem Vergleich zwischen den Kirchen in Kiel, Lübeck und Wismar, Stralsund gilt (»Ost-West-Vergleich«).⁵⁸

Die Kirchengebäude werden zuallererst wahrgenommen in ihrer architektonisch-atmosphärischen Bedeutung, wobei das äußere Bauwerk gegenüber dem Kircheninneren tendenziell eine noch stärkere Wirkung auf die Menschen zeigt. Durchschnittlich 90 Prozent der befragten Kirchenbesucher verbinden mit der jeweiligen Kirche »das Kirchengebäude und dass es ein beeindruckendes Bauwerk ist«; 86 Prozent assoziieren »den Innenraum der Kirche und seine besondere Atmosphäre«. Dabei wird auch die Nikolaikirche in Kiel, obgleich diese aufgrund ihrer Neugestaltung statt Rekonstruktion ein im Vergleich zu den anderen Kirchen wesentlich schlichteres Gebäude zeigt und von geringerer kunsthistorischer Qualität ist, dennoch von den befragten Kirchenbesuchern vor Ort fast gleichermaßen als ein beeindruckendes Gebäude (78 Prozent) mit einem Innenraum von besonderer Atmosphäre (84 Prozent) wahrgenommen. Vermutlich trägt hierzu bei, dass die Nikolaikirche als das einzige historische Gebäude inmitten moderner 60er-Jahre Architektur erscheint und sich in diesem Fall das wenig beeindruckende städtebauliche Umfeld »positiv« auf ihre architektonisch-atmosphärische Wahrnehmung auswirkt. Die Kirchengebäude zeigen somit weitestgehend übereinstimmend eine zunächst starke visuelle Wirkung auf die Kirchenbesucher, die ihrerseits wiederum, dies wird deutlich in den qualitativen Äußerungen, zu elementaren menschlichen Erfahrungen führen kann, beispielsweise wenn die Größe des Kirchengebäudes ein »Gefühl der Geborgenheit«, ein »Gefühl der Erhabenheit« hervorruft und deutlich macht »wie klein und nichtig der Mensch ist«, was durchaus auch »beruhigt, weil man nicht Nabel der Welt sein muss«. Zu fragen ist also weiterhin: Worauf verweisen diese Kirchen, was bedeuten sie über ihre visuelle Evidenz hinaus? Oder, wie es einer der zur Nikolaikirche in Wismar befragten Experten formulierte: »Und jetzt das hinzukriegen, dass diese Kirche nicht nur als imposantes Bauwerk wahrgenommen wird, sondern doch auch von ihrer inneren Aussage her. Sie will ja auf Gott hinweisen.«

Dies ist insofern zutreffend, da die Kirchengebäude von den Kirchenbesuchern mit zweiter Priorität in ihrer religiösen Bedeutung wahrgenommen werden. Durchschnittlich verbinden etwa zwei Drittel der befragten Kirchenbesucher insgesamt mit der jeweiligen Kirche »Gott und den christlichen Glauben« (68 Prozent) oder »dass es etwas gibt, das über uns Menschen hinausgeht« (69 Prozent). Für einen etwas kleineren Teil der Kirchenbesucher beeinflusst die Kirche das subjektive Lebensgefühl insofern, weil sie auch dafür steht, »dass es etwas gibt, das meinem Leben Sinn und Halt gibt« (59 Prozent). Auffallend sind dabei die Unterschiede mit Blick auf den Ost-West-Vergleich: Bei der Nikolaikirche in Stralsund wie auch der Nikolaikirche in Wismar ist die religiöse Bedeutungsdimension schwächer ausgeprägt als bei der Nikolaikirche in Kiel und der Marienkirche in Lübeck. Die Zustimmungswerte für die o.g. drei Items liegen in den ostdeutschen Kirchen rund 14, 13 bzw. 18 Prozentpunkte unter den Werten der westdeutschen Kirchen. Eine genauere Betrachtung der drei Besuchergruppen zeigt, dass diese Unterschiede wesentlich begründet sind durch die Unterschiede zwischen den Teilgruppen der Stadtbevölkerung, während die Unterschiede zwischen den befragten Kirchengemeindemitgliedern an den jeweiligen Kirchen eher marginal sind und die Unterschiede zwischen den befragten Touristen auch eher geringer ausfallen. So werden die Kirchengebäude in Wismar und insbesondere in Stralsund vor allem von den Stadtbewohnern der jeweiligen Stadt wesentlich weniger mit »Gott und dem christlichen Glauben« assoziiert (45 Prozent), als dies für die Nikolaikirche in Kiel und die Marienkirche in Lübeck der Fall ist (78 Prozent). Ähnliches gilt für die zwei weiteren Indikatoren, »dass es etwas gibt, das über uns Menschen hinausgeht« (46 Prozent zu 82 Prozent) und »dass es etwas gibt, das meinem Leben Sinn und Halt gibt« (34 Prozent zu 74 Prozent).

Drittens beinhalten die Kirchen darüber hinaus städtische Bedeutungen, wenn sie als Wahrzeichen ihrer Stadt wahrgenommen oder mit dem Geschehen in der Stadt, den aktuellen Entwicklungen oder ihrer Geschichte, assoziiert werden. Auch hierbei steht zunächst der visuelle Eindruck im Vordergrund, der von einem Großteil der Befragten geteilt wird: Fast zwei Drittel der befragten Kirchenbesucher geben an, dass sie mit der jeweiligen Kirche »den Kirchturm und die Silhouette der Stadt« verbinden (65 Prozent). Für fast die Hälfte der Befragten verweist das jeweilige Kirchengebäude darüber hinaus auf »die Stadt, ihre Entwicklung und das aktuelle Stadtgeschehen« (47 Prozent) sowie auf »die Stadt und ihre Geschichte im Mittelalter und zur Hansezeit« (50 Prozent). Abgesehen von einem etwas niedrigeren Zustimmungsniveau der Kirchenbesucher der Nikolaikirche in Kiel, insbesondere in Bezug auf den Verweis auf die Stadt und ihre mittelalterliche Geschichte (32 Prozent), sind die Unterschiede zwischen den Kirchen eher gering. Die städtischen Bedeutungen werden jeweils von der Mehrheit der Gemeindemitglieder sowie der Stadtbewohner und etwa der Hälfte der Stadtbesucher zugeschrieben.

Im Unterschied zur o.g. architektonisch-atmosphärischen Bedeutungsdimension, die auf die Kirchen selbst bezogen war, haben die Kirchen zudem kirchlich-

bauwerkliche Bedeutungen, in dem sie sowohl auf andere Kirchen im Allgemeinen als auch auf andere backsteingotische Kirchen im Besonderen verweisen. Während etwa ein Drittel der Kirchenbesucher die jeweilige Kirche mit »anderen Kirchen an anderen Orten« (35 Prozent) in Verbindung bringt, assoziiert etwa die Hälfte der Kirchenbesucher »andere backsteingotische Kirchen im Ostseeraum« (53 Prozent). Insbesondere der Verweis auf andere backsteingotische Kirchen trifft in höherem Maße für die Kirchen in Ostdeutschland zu, vor allem auf die Nikolaikirche in Wismar (65 Prozent). Mitbegründet ist dies vermutlich dadurch, dass man den Kirchen insbesondere in Wismar nach der Wendezeit einen hohen Wert als Objekte lokaler Identifikation beigemessen hat. Die Wende habe, so erklärte ein zur Nikolaikirche in Wismar befragter Experte, zunächst vor allem Identitätsprobleme erzeugt, und zwar sowohl für die Stadtbevölkerung, die Kirche bzw. die Kirchengemeinde als auch die Stadt. Die Menschen hätten sich neu orientieren und lernen müssen, mit der veränderten Wirklichkeit umzugehen. Die Kirchen mussten ein neues Selbstverständnis jenseits ihrer Gegenüberstellung zum Staat finden und auch die Stadt sei mit der Frage nach ihrer Identität konfrontiert gewesen und habe hierbei die backsteingotischen Kirchen als etwas Besonderes entdeckt: »Jede Stadt versucht ja – gerade wir jetzt nach der Wende, weil wir uns irgendwie etablieren mussten, irgendwo auch unseren Weg und unser Standing finden mussten. Wo ist eigentlich unser Alleinstellungsmerkmal? Was ist eigentlich ... was unterscheidet uns von anderen? Was verbindet uns auch? Aber das sind die backsteingotischen Kirchen, das sind ... die sind etwas Besonderes, nicht nur in Wismar, auch in Rostock, auch in Stralsund.« Als das Bemühen um die backsteingotischen Bauten und dabei insbesondere um die backsteingotischen Kirchen zur Aufnahme in das UNESCO-Weltkulturerbe führte, seien nicht nur verstärkt Touristen angezogen worden. Vielmehr sei dies insbesondere für die Stadtbevölkerung selbst wichtig gewesen, die dadurch einen neuen Stolz auf ihre Stadt erleben und sich stärker mit ihr identifizieren konnte.

Auch weisen die Kirchen geschichtliche Bedeutungen auf, wenn sie entweder allgemein eine geschichtliche Kontinuität verkörpern und es den Menschen ermöglichen, sich eingebunden zu sehen in einen zeitlich-räumlichen Zusammenhang, oder wenn sie konkret zentrale Ereignisse der Deutschen Geschichte in Erinnerung rufen, wie insbesondere den Zweiten Weltkrieg und seine Zerstörungen, von denen auch die Kirchen betroffen waren, sowie die Deutsche Wiedervereinigung und die vorangehenden sozial-politischen Ereignisse, in die die Kirchen verwoben waren. Während die Kirchen in ähnlicher Weise die Kontinuität der Menschheitsgeschichte symbolisieren, das heißt für die Kirchenbesucher auf »das menschliche Leben und die Generationen, die vor uns gelebt haben« (50 Prozent) und »die Zukunft und was da kommen mag« (39 Prozent) verweisen, sind deutliche Unterschiede im Hinblick auf ihren Verweis auf die zwei Wendepunkte der Deutschen Geschichte auszumachen. Die Kirchen in Westdeutschland ste-

hen im Vergleich zu den Kirchen in Ostdeutschland eher für »den Zweiten Weltkrieg und seine Zerstörungen« (49 Prozent zu 26 Prozent) sowie auch für »den Wiederaufbau der Kirche« (47 Prozent zu 39 Prozent); die Kirchen in Ostdeutschland repräsentieren im Vergleich zu den Kirchen in Westdeutschland stärker »die Zeiten der politischen Wende in den 80er- und 90er-Jahren« (28 Prozent zu 12 Prozent). Dies ist wenig erstaunlich, da die Kirchen in Kiel und Lübeck wesentlich härter von den Kriegszerstörungen betroffen waren und umgekehrt die Kirchen in Wismar und Stralsund wesentlich stärker in die gesellschaftlichen Entwicklungen der Wendezeit involviert waren. Dass die gesellschaftlich revolutionären Entwicklungen, die zur Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten führten, im Bewusstsein der Menschen nicht stärker mit den Kirchen verankert sind, mag unterschiedliche Gründe haben. Die Friedensgebete in Stralsund, so berichtete ein Experte, begannen zwar in der St. Nikolaikirche, initiiert durch den derzeit amtierenden und politisch stark engagierten Pastor. Da zu dem Zeitpunkt jedoch der Innenraum der Nikolaikirche bereits restauriert wurde und mit Baugerüsten versehen war, sei man aus räumlichen Gründen in die Marienkirche gewechselt, in der dann später die großen Friedensgebete mit zwei- bis dreitausend Menschen stattgefunden haben und die daher vermutlich stärker als die Nikolaikirche mit der Wendezeit und den Friedensgebeten verbunden werde. Außerdem, so ein anderer Experte, passierte lokal das Gleiche, was für die Kirchen in Ostdeutschland auch insgesamt beobachtet werden konnte. Nachdem die Kirchen für eine kurze Zeit Sprachrohr der Menschen gegenüber dem SED-Staat waren, konnten sie ihre Position nicht dauerhaft halten, sondern verloren alsbald ihre repräsentative Funktion und öffentliche Aufmerksamkeit (siehe auch Abschnitt 1). Ähnlich wie in Stralsund habe auch die Nikolaikirche spezifische Funktion als Versamlungs- und Besinnungsraum zur Wendezeit übernommen. So sei die Nikolaikirche am Reformationstag 1989 als Versammlungsort für eine Veranstaltung des Neuen Forums, einer damals noch nicht zugelassenen Bürgerbewegung, genutzt und dabei von so vielen Menschen besucht worden wie seit Jahrzehnten nicht mehr. Inwieweit sie dabei bloß Raumgeber für politische Zwecke gewesen sei oder selbst politische Bedeutung erlangt habe, sei unterschiedlich beurteilt worden. Während die meisten, die ansonsten nicht in die Kirche gegangen seien, das Ereignis mit der Nikolaikirche bloß als Versamlungsraum verbunden und ihr keine weiteren (politischen) Bedeutungen zugeschrieben hätten, sei es für andere vor allem aus den Kirchengemeinden von nachhaltiger Wirkung gewesen. »Also, die Kirche hat in diesen Tagen und Wochen sozusagen eine Funktion gehabt. Und die hat man auch relativ schnell wieder vergessen. Die Einzigen, die es weniger vergessen haben oder nicht vergessen haben, sind die Kirchengemeinden selbst.« Die besondere Position der Gemeinde zeigt sich auch in den Daten, denn von den befragten Gemeindemitgliedern der Kirchen in Wismar und Stralsund ziehen 44 Prozent die Verbindung zwischen Kirchengebäude und den Veränderungen in 1989/90, während dies nur für jeden Dritten

der dort befragten Stadtbewohner (33 Prozent) und jeden Fünften der Stadtbesucher (21 Prozent) zutrifft.

Schließlich werden den Kirchen kirchlich-gemeindliche Bedeutungen zugeschrieben, die sich auf das kirchliche Leben und die liturgischen Nutzungen der Kirche beziehen. Wie erwartet, sind es vor allem die Gemeindemitglieder, die »bestimmte Veranstaltungen« wie Gottesdienste, Feiern etc. mit ihr verbinden (82 Prozent), ebenso »bestimmte persönliche oder familiäre Ereignisse, die ich dort erlebt habe« (60 Prozent), »den Pastor der Kirche« (64 Prozent), »meine Heimat und dass ich hier zuhause bin oder es früher einmal war« (67 Prozent) oder »die Kirchengemeinde« (59 Prozent), während für die Touristen solche Bedeutungen kaum eine Rolle spielen. Die Stadtbevölkerung teilt hingegen diese Bedeutungszuschreibungen zu einem gewissen Grad. Jeweils mehr als die Hälfte der befragten Stadtbewohner assoziieren mit der jeweiligen Kirche ihre »Heimat« (55 Prozent) oder »bestimmte Veranstaltungen« (56 Prozent), die sie dort erlebt haben, wobei die anderen o.g. Items von geringerer Bedeutung sind. Deutlich wird daran, dass auch sie zu einem guten Teil aktiv am kirchlichen Leben teilnehmen und damit eine spezifische Gruppe der Stadtbevölkerung repräsentieren mit einer relativ starken religiösen Orientierung (siehe auch Abschnitt 5). Mit Blick auf die Zustimmungswerte der Gemeinden fällt auf, dass die Gemeinde in Wismar überdurchschnittlich hohe Zustimmungswerte für jedes Item zeigt, mit einer Differenz von bis zu 28 Prozentpunkten gegenüber den befragten Gemeinden in Kiel und Lübeck. Religionssoziologischen Studien zufolge besitzen die Kirchenmitglieder im Osten Deutschlands trotz der Minoritätensituation kaum ein intensiveres Verhältnis zu ihrer Kirche als die Kirchenmitglieder im Westen.⁵⁹ Dieser Befund würde jedoch nicht der Vermutung widersprechen, dass dennoch gerade die aktiven Kirchenmitglieder, wie sie hier befragt wurden, in Ostdeutschland eine vergleichsweise stärkere Beziehung zu ihrer Kirche haben als dies für westdeutsche Gemeinden der Fall ist, zumal, wenn sie die DDR-Zeit selbst als Gemeindemitglied miterlebt haben. In diese Richtung deuten jedenfalls die Aussagen der befragten Experten in Wismar, wenn sie berichten, dass vor dem Hintergrund der DDR-Zeit die Frage der Vereinbarkeit des Öffnungsprozesses mit der Kirchengemeinde immer eine besondere Rolle für die Arbeit an der Nikolaikirche gespielt habe, auch weil sie unter den Backsteinkathedralen von Wismar die einzige Gemeindekirche ist. Zum einen seien bei den Gemeindemitgliedern Bedürfnisse vorhanden, so beispielsweise eine große Sehnsucht nach Heimatgefühlen, einer Gruppe, in der man zuhause sei, einem Stück Familie und danach, in einer sich verändernden Zeit durch die Kirche Kontinuität zu erleben, die einer Öffnung gegenüber einer breiteren Öffentlichkeit teilweise entgegen gestanden hätten. Zum anderen sei es für einige aus der Gemeinde vor dem Hintergrund der persönlichen Erfahrung, selbst auch während der DDR-Zeit für die Kirche die Fahne hochgehalten und treu geblieben zu sein, nicht einfach gewesen, die erst nach der Wende neu Hinzukommenden vorbehaltlos aufzunehmen. »Also, es ist für uns als Gemeinde auch ein

Stück Lernfeld, also es ist ja auch nicht nur ein Problem der Leute, die von außen vielleicht vorsichtig jetzt dazukommen, sondern es ist ja auch eine Mentalitätsveränderung von uns, die wir diesen Raum immer besetzt hatten, und es gibt durchaus auch Leute in der Gemeinde, die nicht nur gestrahlt haben, als jetzt die Neuen dazukamen, weil sie das Gefühl hatten, also wir haben die ganze Zeit die Fahne hochgehalten, wir sind treu geblieben, und jetzt, wo es nichts mehr kostet, da kommen die einfach, ne?« Dass Ähnliches nicht für die Gemeinde in Stralsund zutrifft, die im Bereich der kirchlich-gemeindlichen Bedeutungen eher vergleichbare bzw. etwas niedrigere Zustimmungswerte als die Gemeinden in Kiel und Lübeck aufweist, mag dadurch mitbegründet sein, dass die heutige Gemeinde der Nikolaikirche erst im Jahr 2002 durch die Zusammenlegung mit zwei weiteren Gemeinden entstanden ist (siehe Abschnitt 2).

Backsteingotische Kirchen als emotionale Räume

Wurden im Vorangegangenen neben den Ähnlichkeiten insbesondere auch die Unterschiede in den Bedeutungszuschreibungen der einzelnen Kirchen deutlich, soll das Augenmerk im Folgenden auf eine den empirischen Ergebnissen zufolge bestehende Gemeinsamkeit der Kirchengebäude gerichtet werden, und zwar auf ihr besonderes Potenzial, Menschen emotional anzuregen. Kirchen werden aufgrund ihrer besonderen Architektur vor allem durch ihre Lage, ihre Größe und Höhe als stadtweit herausragende Bauwerke wahrgenommen. Dabei haben Kirchen, insbesondere auch von innen erlebt und wahrgenommen, eine spezifische Qualität als Emotionsraum, der in hohem Maße im Stande ist, Gefühle anzuregen, und dies selbst bei Touristen, die das Gebäude das erste Mal betreten.

Rund drei Viertel oder mehr der insgesamt befragten Besucher der jeweiligen Kirche gaben an, die Kirche rufe bei ihnen »positive Gefühle« hervor (Kiel: 84 Prozent, Lübeck, Marien: 75 Prozent, Lübeck, Petri: 76 Prozent, Wismar: 80 Prozent, Stralsund: 75 Prozent). Wie ist dies zu erklären? Qualitativ betrachtet zeigt sich, dass die Emotionen ganz unterschiedlicher Art sein können. In den Antworten auf die Frage, welche Gefühle hervorgerufen werden, wurden einerseits persönliche Erlebnisse bzw. Erinnerungen angesprochen, wie beispielsweise Erlebnisse in der Gemeinde, gemeinsame Besuche mit der Familie, Erinnerungen an den verstorbenen Mann, Erinnerungen an die eigene Kindheit oder sogar Träume, in denen die Kirche als wieder erkennbarer Teil der Stadt auftaucht, in der man längst nicht mehr lebt. So antwortete ein Kirchenbesucher auf die Frage, was er mit der Marienkirche in Lübeck verbinde: »Gehört zu meinen ersten Kindheits-erinnerungen. Die abgestürzten Glocken gleich nach dem Angriff 1942. Die Ruine und der Wiederaufbau«. Und er fügt zur Erläuterung seiner positiven Gefühle durch die Marienkirche hinzu: »Einmaliges Stadtbild, kam, als ich viele Jahre in Italien war, in meinen Träumen vor.« Indem die Kirche das Wissen um diese positiv belegten Erfahrungen wachruft, ist sie mittelbar beteiligt an dem Entstehen von Gefühlen wie Zugehörigkeit, Heimat oder Liebe, die mit den Erfahrun-

gen verbunden sind und die durch die Erinnerungen an diese wieder aufgerufen werden können. Die Kirchengebäude geben somit den räumlichen Rahmen ab, durch die Erfahrungen aus der Vergangenheit erinnert, gewusst und für die Gegenwart nutzbar gemacht werden können.⁶⁰

Zum anderen ist in den Antworten die Rede von Empfindungen, die scheinbar unmittelbar durch den Raum hervorgerufen werden, so zum Beispiel von der Bewunderung für das Bauwerk und seine Erbauer, von der Erhabenheit, Größe und Schönheit der Kirche, vom Licht und den Farben, von der Verbundenheit mit früheren Generationen sowie häufig auch von Empfindungen wie Geborgenheit, Stille, Wärme, Hoffnung oder Dankbarkeit. Hiermit wird der Raum in seiner Stofflichkeit bzw. dessen Wirkung angesprochen und eine bestimmte Potenzialität des Raumes bezeichnet, die sich als »Atmosphäre« fassen lässt. Diese vermag offenbar, auch dann positive Gefühle anzuregen, selbst wenn Menschen keine durch Erfahrungen, Erlebnisse, Erzählungen konstituierte Beziehung zu der jeweiligen Kirche haben, sondern sie ggf. sogar das erste Mal betreten. Die Metapher von der »Sprache des Raums« meint vermutlich genau dieses Phänomen. Was aber ist unter der »Atmosphäre« zu verstehen und ist ihr Entstehen tatsächlich dem Kirchenraum zuzurechnen?

Mit Bezug auf die Phänomenologie der Atmosphären von Hermann Schmitz⁶¹ beschreibt der Philosoph Gernot Böhme exemplarisch charakteristische Atmosphären des Kirchenraumes wie etwa die Atmosphäre des Lichts, die Atmosphäre der Stille und der Erhabenheit oder die Atmosphäre des Steinernen.⁶² Dabei versteht er Atmosphären als »Zwischenphänomene«, die »etwas zwischen Subjekt und Objekt«⁶³ bezeichnen und »die gemeinsame Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen«⁶⁴ sind. Die Atmosphären der Kirchengebäude entstehen damit weder allein durch die menschliche Gefühlswelt, der die Kirche als Projektionsfläche dient, noch durch die bloße Außenwirkung des Kirchengebäudes. Sie setzen sich zusammen aus der Wirkung des wahrgenommenen Objekts und dem leiblichen Spüren des wahrnehmenden Subjekts. Allerdings folgert Böhme aus der Machbarkeit von Atmosphären eine allgemeingültige Wirkung.⁶⁵ Die backstein-gotischen Kirchen müssten so aufgrund ihrer inszenierten Atmosphären von den Besuchern in gleicher Weise wahrgenommen werden. Dies scheint auf den ersten Blick hier der Fall zu sein, wenn Besucher auf die Frage, welche positiven Gefühle durch die Kirche hervorgerufen werden, ähnlich antworten, indem sie entweder Bezug auf die stoffliche Seite des Atmosphärenbegriffs nehmen (zum Beispiel Farbe, Licht) oder auf ihre Empfindungen (zum Beispiel Freude, Geborgenheit). Allerdings lässt der Befund, dass Atmosphären von Gruppen von Menschen in analoger Weise wahrgenommen werden und in diesem Fall größtenteils positive Gefühle erzeugen, nicht darauf schließen, dass sie universell sind. Vielmehr hängt die kollektiv als positiv wahrgenommene Atmosphäre vermutlich zusammen mit den sozial-strukturellen Gemeinsamkeiten der befragten Besucherschaft.⁶⁶ Nicht nur die Gemeindemitglieder, sondern auch die Besucher aus der Stadtbevölkerung

sowie die Touristen zeigen eine tendenziell starke religiös-kirchliche Prägung bzw. Orientierung. Zu vermuten ist, dass dies ihre Erwartungshaltung an den Kirchenbesuch und ihre Wahrnehmung in ähnlicher Weise prägt.⁶⁷

Festzuhalten ist, dass Kirchengebäude, wenn auch nicht universell, so doch in hohem Maße als Emotionsorte gedeutet werden können, sei es, dass sie Erinnerungen wachrufen, sei es, dass sie durch ihre atmosphärische Wirkung menschliche Gefühle und Gedanken anregen. Diese besondere Potenzialität haben die backsteingotischen Kirchen gemeinsam – und zwar von Kiel bis nach Stralsund (und darüber hinaus über Szczecin und Gdańsk bis nach Kaliningrad) und über alle Besuchergruppen, also Gemeinde, Stadtbewohner und Touristen, hinweg.⁶⁸ Auf einer in diesem Sinn positiven Gestimmtheit bauen, ob bewusst oder unbewusst, Projekte wie insbesondere die »Europäische Route der Backsteingotik« bereits erfolgreich auf.⁶⁹ Dies auch gezielt zu nutzen im Sinne der Erfahrung, Vermittlung und Bewahrung eines Zusammengehörigkeitsgefühls im Ostseeraum bzw. Europa scheint nahe liegend – und außerdem lohnenswert vor dem Hintergrund der folgenden Befunde zu den Einstellungen zum Zusammenwachsen Europas bzw. des Mare Balticum und dessen Voraussetzungen.

Backsteingotische Kirchen als Orte transnationaler Identitätsbildung

Die Ausgangsidee und die Zukunftsvision des Gesamtprojektes waren, dass die backsteingotischen Kirchen an der Bernsteinküste im Ostseeraum als Orte der Verständigung einen spezifischen Beitrag zum europäischen Integrationsprozess leisten könnten. Die Voraussetzungen dafür sind den Ergebnissen der soziologischen Forschungen zufolge zunächst dadurch gegeben, dass sowohl die untersuchungsrelevanten Kirchen als auch die Besucherschaften bei aller Unterschiedlichkeit angesichts jeweiliger Besonderheiten ein hohes Maß an Gemeinsamkeiten aufweisen: die Kirchen hinsichtlich ihrer Baulichkeit und ihrer Nutzungskonzepte, die Besucherschaft hinsichtlich ihrer sozialstrukturellen Merkmale und Bedeutungszuschreibungen. Neben dem baulichen Potenzial, der geschichtlich hervorgebrachten backsteingotischen Architekturform, besteht somit auch ein soziales Potenzial. Dieses zeigt sich zum einen in den Ähnlichkeiten der jeweiligen (kirchlichen) Nutzungen, zum anderen in einer relativen Homogenität der Besucherschaft, insbesondere hinsichtlich ihrer tendenziell stark ausgeprägten kirchlich-religiösen Prägung sowie ihrer zumindest teilweise geteilten Bedeutungszuschreibungen. Die gemeinsame Äußerlichkeit setzt sich somit in einem zumindest teilweisen gemeinsamen inneren Nutzungs- und Bedeutungshorizont fort. Dies wiederum kann als Voraussetzung dafür gelten bzw. bestärkt die hier vorgeschlagene Perspektive, die Kirchen nicht nur als singuläre, lokale Orte wahrzunehmen, sondern sie in einem geschichtlichen und gegenwartsbezogenen Zusammenhang zu sehen und von daher als potentielle Orte gemeinsamer Verständigung zu nutzen.

Gleichwohl ist festzustellen, dass das bestehende bauliche sowie soziale Potenzial der projektbeteiligten Kirchen zur Ausbildung einer »kollektiven Identität«

im Mare Balticum zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht ausgeschöpft wird. Dies begründet sich nicht durch inhaltliche Vorbehalte gegenüber dem Prozess der Europäischen Integration – weder seitens der kirchlich Verantwortlichen noch seitens der Kirchenbesucher – sondern durch institutionelle, organisatorische und personelle Ausrichtungen und Kapazitätsgrenzen innerhalb der Kirche selbst. Empirisch zeigt sich, dass zum aktuellen Zeitpunkt zwar tendenziell eher wenige Kontakte und Vernetzungen der einzelnen Kirchen bestehen, die über das jeweils Lokale oder Regionale hinausgehen. Als Gründe hierfür sind vielfältige Aspekte zu nennen wie beispielsweise institutionelle Prioritätensetzungen, mangelnde Ressourcen, Sprachschwierigkeiten etc. – nicht jedoch etwaige inhaltliche Vorbehalte in den Einstellungen der kirchlich Verantwortlichen gegenüber dem europäischen Einigungsprozess. Ebenso besteht auch auf der Seite der Kirchenbesucher eine – sowohl kirchen- als auch gruppenübergreifend – positive Grundeinstellung gegenüber dem Zusammenwachsen Europas bzw. des Ostseeraumes. Rund 80 Prozent der Befragten in Deutschland und ebenso ein Großteil der Befragten in Polen (siehe den Beitrag von Justyna Herrmann et al. in diesem Band) halten das Zusammenwachsen Europas bzw. des Ostseeraums für »eine gute Sache«. Dass dies als eine äußerst positive Grundstimmung zu bewerten ist und damit auch ein Potenzial für weiteres Handeln bietet, zeigt auch ein Blick auf die Ergebnisse des Eurobarometers zu den Einstellungen gegenüber der Mitgliedschaft des eigenen Landes in der Europäischen Union, die zwar keinen direkten Vergleich erlauben, wohl aber einen Anhaltspunkt zur allgemeinen Stimmungslage in der Bevölkerung bieten. Festgestellt wurde dort, dass in 2005 zum Zeitpunkt der Durchführung der empirischen Untersuchung im »Symbolkirchen«-Projekt 58 Prozent der Deutschen und 53 Prozent der Polen die Mitgliedschaft des eigenen Landes in der Europäischen Union für »eine gute Sache« halten⁷⁰, wobei die Anteile inzwischen auf 65 Prozent bzw. 67 Prozent gestiegen sind und die nationale Unterstützung der EU-Mitgliedschaft des eigenen Landes mit einem Durchschnittswert von 57 Prozent insgesamt den höchsten Stand seit 1994 erreicht hat.⁷¹

Bereits heute sind die Kirchen Orte internationaler Begegnungen, ohne dass der »europäische Gedanke« jedoch explizit geäußert würde. Zukünftig können die Kirchen zu Orten des bewussten Erlebens des Mare Balticums werden, wenn es gelingt, einen Kommunikationsprozess darüber zu führen, erstens, was eine europäische Perspektive der jeweiligen Kirche beinhalten könnte, und zweitens, wie dies in jeweils geeigneten Formen vermittelbar wäre. Ein solcher Kommunikationsprozess könnte zweierlei Perspektiven verfolgen: Zum einen könnten die Möglichkeiten ausgelotet werden, »das Gemeinsame« transparent und bewusst zu machen, zum anderen könnte ausgehend von der jeweiligen Kirche und ihren Besonderheiten wie Nutzung, Besucherschaft, städtisches Umfeld etc. nach jeweils spezifischen Inhalten und Vermittlungsformen gefragt werden. Lohnenswert erscheint die Mühe der weiteren Überlegungen und konkreten Handlungsversuche hierzu auch deshalb, weil sich die Kirchenbesucher – wiederum kirchen- sowie

gruppenübergreifend – gegenüber dem Thema »Europa« nicht nur aufgeschlossen zeigen, sondern auch ein hohes Maß an Interesse an konkreten kirchlichen Angeboten mit einer solchen Zieldimension bekunden. Die große Mehrheit von rund zwei Drittel bis zu 90 Prozent der befragten Besucher der jeweiligen Kirche halten kirchliche Angebote zum Zusammenwachsen der Länder im Ostseeraum für »interessant« oder sogar »sehr interessant«.

Schlussbemerkung

Die hier untersuchten gotischen Backsteinkirchen lassen sich insofern als kollektiv geteilte gesellschaftliche Symbole deuten. Sie werden von einer breiten Besucherschaft als herausragende Orte wahrgenommen, wobei ihr spezifisches Potenzial darin besteht, dass sie eine Vielfalt unterschiedlicher Bedeutungszuschreibungen zulassen und hervorrufen und dabei stets diffus bleiben statt eindeutig definierbar zu sein. Dieses hohe symbolische Potenzial korrespondiert mit ihrer spezifischen Qualität als emotionale Orte. Selbst wenn, so zeigen die weiteren Datenauswertungen, die Bedeutung der Kirchen für das eigene Leben, also die persönliche Bedeutung, als eher gering eingestuft wird, werden sie dennoch als wichtige gesellschaftliche Orte anerkannt und ihnen eine hohe gesellschaftliche Bedeutung beigemessen. Durch diese breite gesellschaftliche Wirkung eignen sie sich in besonderer Weise dazu, ein Gemeinschaftsgefühl auszubilden oder zu stärken und eine Zugehörigkeit in verschiedener Hinsicht (religiös, städtisch, geschichtlich etc.) und mit unterschiedlichen Reichweiten (lokal, regional, national, europäisch) zu vermitteln.

Gleichwohl sollte dies nicht darüber hinweg täuschen, dass im Einzelnen auch wesentliche Unterschiede zwischen den Kirchen und den ihnen zugeschriebenen Bedeutungen bestehen, oder gar suggerieren, die Kirchen könnten universale Bedeutungen konservieren. Was theoretisch angenommen wurde, hat sich empirisch bestätigt: Die Konstruktion von Symbolverweisen und damit die Bedeutung von Kirchengebäuden ist eine sich stets wandelnde soziale Aktivität, die immer auch mit anderen Strukturen interagiert. Angesichts ihrer symbolischen Ladung wurden die Kirchen in Ostdeutschland während der Transformationsprozesse zu besonderen Orten und entwickelten dadurch eine spezifische neue symbolische Bedeutung, verloren jedoch gleichzeitig während der DDR-Zeit ihre Signifikanz als religiöse Orte. Dass die Kirchengebäude somit keinen automatischen Wissenstransfer leisten können, wird umso deutlicher erkennbar daran, dass selbst das Wissen um ihren Verweis auf das Christentum, also dem Anspruch nach der Elementaraussage eines jeden Kirchengebäudes, aktiv herzustellen ist. Dies trifft vermutlich auf die typische Stadtbevölkerung in Ostdeutschland noch deutlich stärker zu, als es sich hier für die befragten Stadtbewohner zeigte. Selbst solche Bedeutungen, die als selbstverständlich gelten wie »Gott und der christliche Glaube«, können sich wandeln, marginal werden oder sogar verschwinden.

Kirchengebäude vermögen, so ist zu folgern, allein keine universalen Aussagen zu vermitteln.⁷²

Damit angesprochen ist schließlich die Aussagekraft der Daten und ihre Begrenztheit, die sich aus der ausgewählten Stichprobe aus Gemeindemitgliedern, Stadtbewohnern und Stadtbesuchern ergibt – die in jedem Fall Besucher dieser Kirchen waren. Die hier zugrunde liegende empirische Studie fokussierte mit den Experteninterviews zunächst die kirchliche Perspektive sowie mit der Kirchenbesucherbefragung einen kirchennahen Personenkreis. Durch dieses bisher einzigartige Datenmaterial wurden erstmalig empirisch gesicherte Aussagen zur Frage nach den gegenwärtigen Symbolgehalten von Stadtkirchen aus Sicht der Kirchenbesucher möglich. Es wird die Aufgabe der zukünftigen Forschung sein, weitere Perspektiven offen zu legen und dabei auch diejenigen zu betrachten, die, sei es als Gemeindemitglied, als Stadtbewohner oder als Tourist, normalerweise keine Kirchen besuchen und den Großteil der Gesellschaft ausmachen. Gerade der Vergleich von Besuchern und Nicht-Besuchern würde Aufschluss darüber geben können, inwieweit die hier vorgelegten Ergebnisse generalisierbar sind für größere Teile der Bevölkerung.

Im Allgemeinen können einzelne empirische Untersuchungen sich der Wirklichkeit immer nur in Ausschnitten nähern, und können im Besonderen Einstellungen immer nur bedingt etwas über das tatsächliche soziale Handeln aussagen. Empirische Forschung kann Fragen beantworten, wirft aber gleichzeitig immer neue Fragen (und Rückfragen) auf. Das hängt in unserem Forschungskontext damit zusammen, dass der Prozess der Symbolisierung sich auf mehreren Ebenen interaktiv, affektiv, erlebnisbezogen, gestisch, mimisch und verbal vollzieht. Der Prozess von Deutung und Bedeutung, der hier vonstatten geht, kann als Identifizierung beschrieben werden, mittels dessen sich die Individuen in Beziehung zu ihrer Umwelt setzen. Diese Identifizierungen sind jedoch als Prozesse von Benennung und symbolischer Markierung nie von Dauer. Sie sind Entwürfe, vorübergehende Suggestionen, die immer wieder bestätigt und durch die permanente, Wirklichkeit suggerierende Verwendung von Symbolen stabilisiert werden müssen.⁷³ Darin liegt eine Chance für die Gesellschaft, für die Institution der Kirchen, der Kirchbauten und damit auch für eine transnationale Identitätsbildung im Mare Balticum, deren Nutzung nicht zuletzt vom gesellschaftlichen Innovationswillen und ihrer Innovationsbereitschaft abhängt.

- 1 Für weitere Ausführungen zum Thema siehe Anna Körs, Raum und Identität. Symbolisierungsprozesse am Beispiel von Kirchengebäuden (Dissertation, in Vorbereitung).
- 2 Vgl. Detlef Pollak, Der Wandel der religiös-kirchlichen Lage in Ostdeutschland nach 1989. In: ders., Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen 2003, S. 108–131, hier S. 109.
- 3 Gewiss ist die kirchliche Nicht-Zugehörigkeit nicht identisch mit Religionslosigkeit, jedoch gibt es einen relativ engen Zusammenhang. Vgl. Detlef Pollak, Die religiös-kirchliche Situation in Deutschland – eine Bestandsaufnahme. In: ders., Säkularisierung (vgl. Fußnote 2), S. 77–94, hier S. 90. Während in Deutschland etwa ein Drittel der Bevölkerung konfessionslos ist, sind wiederum gut zwei Drittel dieser Konfessionslosen anhand verschiedener Indikatoren auch aus dem Bereich der außerkirchlichen Religiosität als klar »religionslos« einzustufen. Vgl. Monika Wohlrab-Sahar, Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland. In: Bertelsmann Stiftung: Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2007, S. 95–102, hier S. 98.
- 4 Vgl. ALLBUS, Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften. Datenhandbuch ALLBUScompact – 1980–2006 ZA4242. Köln: Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität zu Köln 2007, S. 418, Variable 487.
- 5 Vgl. Detlef Pollak, Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit am Beispiel der evangelischen Kirchen in der DDR. In: ders., Säkularisierung (vgl. Fußnote 2), S. 95–107, hier S. 95ff.
- 6 Vgl. Pollack, Wandel der religiös-kirchlichen Lage (vgl. Fußnote 2), S. 108.
- 7 Vgl. Ebd.
- 8 Vgl. Andreas Nohr, Vom Umgang mit Kirchen. Streit um die Pforten des Himmels? Hamburg 2006, S. 114ff.
- 9 Vgl. Süddeutsche Zeitung, Die Kirchen haben Probleme mit ihren Immobilien. 3.8.07, S. 41.
- 10 Vgl. Kirchenamt der EKD, Evangelische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben. Hannover 2007, S. 32.
- 11 Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 700 Kirchen werden anders genutzt. 21.12.05, S. 4.
- 12 Diese Angabe basiert auf derselben im Text genannten Umfrage unter 23 deutschen (Erz-) Bistümern. Gleichzeitig jedoch sollen allein im Bistum Essen die Gottesdienste in 96 von 350 Kirchen eingestellt und die Gebäude anderweitig genutzt werden. Vgl. Süddeutsche Zeitung, Verlassen von allen guten Geistern. 15.4.06, S. 3.
- 13 Die Aussage aus den eigenen Reihen, dass die Evangelische Kirche in Deutschland zukünftig fast die Hälfte der mehr als 20000 Kirchengebäude nicht mehr für Gottesdienste brauche und diese in den kommenden Jahren verkaufen müsse, wurde jedenfalls von der EKD dementiert. Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), EKD dementiert Bericht über Verkäufe von Kirchengebäuden. In: http://www.ekd.de/aktuell_presse/news_2005_03_13_1_gebaeudeverkaeufe.html. 13.03.2005.
- 14 Vgl. Helge Adolphsen, Andreas Nohr (Hg.), Glauben sichtbar machen. Herausforderung an Kirche, Kunst und Kirchenbau. Berichte und Ergebnisse des 25. Evangelischen Kirchenbautages 29. September bis 2. Oktober in Stuttgart. Hamburg 2006, S. 5.
- 15 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen. Arbeitshilfen 175. Bonn 2003.
- 16 Vgl. Nohr, Vom Umgang mit Kirchen (vgl. Fußnote 8), S. 114ff.
- 17 Vgl. Süddeutsche Zeitung, 184 Moscheen in Bau. 9.10.07, S. 5.
- 18 Die FAZ beispielsweise fragt in der Überschrift »Wofür steht die Kölner Moschee?« (14.6.07, S. 39) und weiter »Geht es nicht auch mit einer kleineren Kuppel?« (31.5.07, S. 3). Zwar stellen die so genannten »Minarettstreits« ein anderes Forschungsobjekt dar und bedürfen gewiss einer gesonderten Untersuchung (siehe hierzu u.a. Jörg Hüttermann, Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole. Weinheim und München 2006; Thomas Schmitt, Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung. Flensburg 2003; Claus Leggewie, Angela Joost, Stefan Rech, Der Weg zur Moschee. Eine Handreichung für die Praxis. Bad Homburg 2002). Gleichwohl hängen sie mit der Frage nach der Bedeutung von Kirchengebäuden insofern zusammen, als dass jede Wahrnehmung und Interpretation immer kontextuell stattfindet (siehe Abschnitt 3). Außerdem ist damit auch die Frage nach der Übergabe von Kirchengebäuden an andere nicht-christliche Religionen angesprochen, die bislang von der Katholischen Kirche negiert wird, ebenso auch vom Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche und bewusst im o.g. »Maulbronner Mandat« ausgespart wur-

- de. Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Umnutzung (vgl. Fußnote 15), S. 20; Wolfgang Huber, Kirche als Zeichen in der Zeit – Kulturelles Erbe und Sinnvermittlung für das 21. Jahrhundert. In: Adolphsen, Nohr (Hg.), Glauben sichtbar machen (vgl. Fußnote 14), S. 29–46, hier S. 43; Nohr, Vom Umgang mit Kirchen (vgl. Fußnote 8), S. 150.
- 19 Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, Wieder ein Wunder von Dresden. 28.10.05, S. 9.
- 20 Für Beispiele zur Umnutzung von Kirchengebäuden in Bürogebäude, Restaurants, Nachtclubs, Banken oder Sporthallen etc. siehe u.a. das münster, Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft. Heft 1/2008. Schwerpunkt: Räume zur Disposition?; Der Spiegel, Kopfsprung ins Taufbecken. 13/2005, S. 46–47.
- 21 Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, Thomas Schmidt, Still the Most Areligious Part of the World: Developments in the Religious Field in Eastern Germany since 1990. In: International Journal of Practical Theology 7, 2003, S. 86–100.
- 22 Zum Beispiel gibt es allein in der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz rund 200 Kirchbaufördervereine, in der Kirchenprovinz Sachsen 150, in Mecklenburg-Vorpommern 35 und in Thüringen rund 70. Vgl. Rolf Schieder, Dorfkirchen als Orte der Identifikation. Kirchbaufördervereine in praktisch-theologischer Perspektive. In: Pastoraltheologie, 2006/10, S. 440–453, hier S. 443.
- 23 Die im Rahmen der empirischen Studie erhobenen Daten von mehr als 170 Mitgliedern des Vereins zur Förderung der St. Nikolaikirche in Stralsund bleiben in diesem Artikel vorerst unberücksichtigt und bedürfen einer gesonderten Auswertung. Für aktuelle Forschungsprojekte, die Kirchbaufördervereine in Ostdeutschland zum Gegenstand haben, siehe zum Beispiel das Projekt »Kirchbaufördervereine« in Sachsen an der Universität Halle/Leipzig oder das Projekt »Religionsproduktivität der Moderne« an der Universität Rostock. Vgl. Grietje Stender, Interdisziplinäres Forschungsprojekt Kirchbau-Fördervereine. Wiederherstellung der symbolischen Mitte des Ortes? In: Universitätszeitung Halle. Mai 2005, S. 6–7.
- 24 Vgl. Klaus Blaschke, Matthias Wünsche, Kirche – Mittelpunkt aller Gemeindeaktivitäten. In: Wilfried Härle, Bernd-Michael Haese, Kai Hansen, Systematisch Praktisch. Festschrift für Reiner Preul zum 65. Geburtstag. Marburg 2005, S. 315–323. Siehe auch insbesondere den Beitrag von Lennart Berndt in diesem Band.
- 25 Vgl. <http://www.st-nikolai-kiel.de> (siehe unter Menüpunkt »Konzept«, »Statistik«).
- 26 Vgl. Evangelisch-Lutherischer Kirchenkreis Kiel, Altersgruppenstatistik, Stand 1.4.2003.
- 27 Vgl. Bernd Schwarze, St. Marien zu Lübeck. Referat auf der Auftaktkonferenz des »Symbolkirchen«-Projektes in Gdańsk, Oktober 2003.
- 28 Vgl. Evangelisch-Lutherischer Kirchenkreis Lübeck, schriftliche Auskunft, Stand: 1.4.04.
- 29 Vgl. Günter Harig, St. Petri zu Lübeck: Realität und Idee einer Stadtkirche. In: epd-Dokumentationen, Nr. 1/94, S. 1–49.
- 30 Der Begriff der Triangulation, ursprünglich ein mathematisches (trigonometrisches) Konzept der Landvermessung zur Bestimmung eines unbekanntes Punktes C durch Messung von zwei bekannten Punkten A und B, bezeichnet in der Sozialforschung keine einheitliche Methode, sondern ist vielmehr eine »methodische Metapher mit einem weiten Bedeutungsfeld ...«, das sich auf unterschiedliche Anwendungen und Problembereiche bezieht.« Vgl. Udo Kelle, Christian Erzberger, Die Integration qualitativer und quantitativer Forschungsergebnisse. In: Susann Kluge, Udo Kelle (Hg.), Methodeninnovation in der Lebenslauforschung. Integration qualitativer und quantitativer Verfahren in der Lebenslauf- und Biographieforschung. Weinheim, München 2001, S. 89–134, hier S. 96. Sequenzielle Triangulation bezeichnet hier die aufeinander folgende Verknüpfung von unterschiedlichen Perspektiven und entsprechend gewählten Methoden zum Zweck einer umfassenderen und vielschichtigeren Erkenntnis über den Forschungsgegenstand der Kirchen und die ihnen zugeschriebenen Bedeutungen.
- 31 Engin Isin, Space. In: Bryan S. Turner, The Cambridge Dictionary of Sociology. Cambridge u.a. 2006, S. 604.
- 32 Begründet wird dies zumeist mit der Tabuisierung des Raumbegriffs durch den Nationalsozialismus, der gerade die deutschsprachige Soziologie nach 1945 den Raum hat systematisch vergessen lassen. »Raum haftet nicht nur die Vorstellung des Starren an, sondern erinnert auch an die geopolitischen Argumentationen im 2. Weltkrieg.« Martina Löw, Raumsoziologie. Frankfurt/M. 2001, S. 11. Für eine ausführliche Begründung siehe Markus Schroer, Räume, Orte, Grenzen.

- Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums. Frankfurt/M. 2006, S. 17–28.
- 33 Als Monographien sind beispielsweise zu nennen Löw, Raumsoziologie (vgl. Fußnote 32); Gabriele Sturm, Wege zum Raum. Methodologische Annäherungen an ein Basiskonzept raumbezogener Wissenschaften. Opladen 2000; Schroer, Räume (vgl. Fußnote 32). Als Sammelband ist zum Beispiel erschienen Thomas Krämer-Badoni, Klaus Kuhm, Die Gesellschaft und ihr Raum. Raum als Gegenstand der Soziologie. Opladen 2003.
- 34 Vgl. Bernhard Schäfers, Architektursoziologie. Grundlagen – Epochen – Themen. Opladen 2003, S. 18–22; ders., Zur Begründung einer Architektursoziologie. In: Soziologie, 33. Jg. (2004), Heft 2, S. 35–48, hier S. 45.
- 35 Vgl. Löw, Raumsoziologie (vgl. Fußnote 32), S. 224f. Siehe auch Dieter Läßle, Essay über den Raum. Für ein gesellschaftswissenschaftliches Raumkonzept. In: Hartmut Häußermann, Walter Siebel, Stadt und Raum. Soziologische Analysen. Pfaffenweiler 1991, S. 157–207.
- 36 Vgl. Löw: Raumsoziologie (vgl. Fußnote 32), S. 158f.
- 37 Übersichtsartig zum Beispiel Klaus Raschok, Kirchenbau und Kirchenraum. In: Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck, Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Göttingen 32003, S. 391–412; Klaus Raschok, Kirchenbau. Kirchengebäude/Kirchenraumfrömmigkeit/Raumwirkung/Atmosphären. In: Wilhelm Gräß, Birgit Weyel (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Gütersloh 2007. S. 566–577.
- 38 So versteht Hans-Georg Söffner Kirchengebäude als kollektive Identitätssymbole und unverzichtbaren Bestandteil des kollektiven kulturellen Gedächtnisses einer Gesellschaft, innerhalb dessen sie die Grenzsteine zwischen alltäglicher Lebenswelt und möglicher Erfahrung von Transzendenz bilden würden. Vgl. Hans-Georg Söffner: Kulturrelikt – Reservat – Grenzzeichen. Kirchen in der offenen Gesellschaft, in: ders.: Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen, Weilerswist 2000, S. 124–144, hier S. 134–141. Fruchtbar gemacht wurde, insbesondere seitens der Theologie, für die Frage nach der gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen auch das von Michel Foucault formulierte Theorem der Heterotopie, verstanden als eine spezielle Klasse von Räumen in der Gesellschaft, an denen sich zeigt, dass der Raum sich nicht als ein rein funktionaler erklären lässt, sondern ideelle Aufladungen beinhaltet, und Kirchen Qualitäten so genannter »anderer Räume« besitzen. Michel Foucault, Die Heterotopien. In: ders., Die Heterotopien – der utopische Körper. Frankfurt/M. 2005, S. 8–22 (Zwei Radiovorträge aus dem Jahr 1966). Zur theologischen Rezeption siehe zum Beispiel das Themenheft »Andere Räume. Heterotopien der Privatreligion und Kirche« der Zeitschrift Pastoraltheologie 95. Jg. 2006/10 Oktober; Huber, Kirche als Zeichen in der Zeit (vgl. Fußnote 18), S. 35f.; Hans-Werner Dannowski, »Suchet der Stadt Bestes«. In: Evangelische Kirche Deutschland: Internationale Citykirchenkonferenz vom 8. bis 10. Mai 2005 in Berlin. Bericht und Dokumentation 2005, ohne Seitenangaben; Tobias Woydack, Der räumliche Gott: Was sind Kirchengebäude theologisch? Schenefeld 2005, S. 14–18.
- 39 Vgl. Aleida Assmann, Heidrun Friese (Hg.), Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität. Frankfurt/M. 21999; Hartmut Esser, Soziologie. Spezielle Grundlagen. Bd. 6: Sinn und Kultur. Frankfurt/M. 2001 (Kapitel 8: Identität); Heiner Keupp, Renate Höfer (Hg.), Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt/M. 21998.
- 40 Zum Zusammenhang von Raum und Identität siehe zum Beispiel Sabine Thabe (Hg.), Räume der Identität – Identität der Räume. Dortmunder Beiträge zur Raumplanung 98. Dortmund 1999; Detlev Ipsen, Ort und Landschaft. Wiesbaden 2006.
- 41 Vgl. Detlev Ipsen, Was trägt der Raum zur Entwicklung der Identität bei? In: Thabe, Identität (Fußnote 40), S. 150–159, hier S. 150.
- 42 Maurice Halbwachs, Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart 1967, S. 142.
- 43 Zusammenfassend siehe hierzu auch Astrid Erll, Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Stuttgart, Weimar 2005, S. 14f.
- 44 »Der Raum indessen ist eine Realität, die andauert: unsere Eindrücke jagen einander, nichts bleibt in unserem Geist haften, und es wäre unverständlich, dass wir die Vergangenheit wiedererfassen können, wenn sie nicht tatsächlich durch das materielle Milieu aufbewahrt würde, das uns umgibt«, so heißt es bei Halbwachs, Kollektives Gedächtnis (vgl. Fußnote 42), S. 142.

- 45 Pierre Nora (Hg.), *Les Lieux de mémoire*, Bd. I (La République), Bd. II in 3 Bdn. (La Nation), Bd. III in 3 Bdn. (Les France). Paris 1984–1992.
- 46 Etienne François, Hagen Schulze (Hg.), *Deutsche Erinnerungsorte*. Bd. 1–3. München 2001.
- 47 Siehe zusammenfassend Etienne François, *Kollektives Gedächtnis, europäisches Gedächtnis*. In: Hermann Krapoth, Denis Laborde (Hg.), *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877–1945)*. Jahrbuch für Soziologiegeschichte. Wiesbaden 2005, S. 275.
- 48 Pierre Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin 1990, S. 11.
- 49 Vgl. Klaus Große-Kracht, *Gedächtnis und Geschichte: Maurice Halbwachs – Pierre Nora*. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*. Jahrgang 47, 1996, S. 21–31, hier S. 26.
- 50 Vgl. Peter Carrier, *Pierre Noras Les Lieux de mémoire als Diagnose und Symptom des zeitgenössischen Erinnerungskultes*. In: Gerald Echterhoff, Martin Saar (Hg.), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*. Konstanz 2002, S. 141–162, hier S. 144.
- 51 Ein Beispiel hierfür ist, so berichtete ein Experte aus Wismar, die Anfrage einer Malerinnung, ob man in der Nikolaikirche ihre sich zum 100jährigen Jubiläum neu gegebene Fahne weihen könne. Auf die zunächst verhaltene Reaktion der Kirche, dass dies doch eher katholisch üblich sei und im protestantischen Raum nur Menschen oder religiöse Gegenstände gesegnet werden, habe die Malerinnung entgegnet, dass man zwar nicht in der Kirche sei, aber wenn, dann sei man doch eigentlich evangelisch. Dies wiederum sei für die Kirche ein Signal dafür gewesen, dass sich die Malerinnung in dem Wissen, dass Mecklenburg ein protestantisches Land sei, mit der Weihung ihrer Fahne an die eigene Tradition anschließen wollten, auch wenn man sie selbst nicht mehr aktiv lebe.
- 52 Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München 1999, S. 327.
- 53 Vgl. Hans-Georg Soeffner, *Zur Soziologie des Symbols und des Rituals*. In: Jürgen Oelkers, Klaus Wegenast (Hg.), *Das Symbol – Brücke des Verstehens*. Stuttgart u.a. 1991, S. 63–81, hier S. 63.
- 54 Vgl. Dirk Hülst, *Symbol und soziologische Symboltheorie*. Opladen 1999, S. 22.
- 55 Vgl. Johannes Anderegg, *Symbol und ästhetische Erfahrung*. In: Oelkers, Wegenast (Hg.), *Das Symbol* (vgl. Fußnote 53), S. 46–54, hier S. 49.
- 56 Sie dient hier der Zusammenfassung und Strukturierung inhaltlicher Aussagen durch die systematische, das heißt regelgeleitete und theoriegeleitete Analyse sprachlichen Materials. Vgl. Philipp Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim und Basel 2003.
- 57 Primäres Ziel der Faktorenanalyse ist es, einem größeren Variablensatz eine ordnende Struktur zu unterlegen. Den Ausgangspunkt einer Faktorenanalyse bildet somit eine größere Anzahl von Variablen, wie sie hier gegeben ist, von denen vorab nicht bekannt ist, ob und in welcher Weise sie miteinander zusammenhängen, von denen aber vermutet wird, dass sie bestimmte komplexe Sachverhalte, hier verschiedene Bedeutungsdimensionen, repräsentieren. Die Faktorenanalyse untersucht nun, ob sich unter den betrachteten Variablen solche Gruppen von Variablen befinden, denen jeweils eine komplexe Hintergrundvariable (Faktor) zugrunde liegt. Vgl. Jürgen Bortz, *Statistik für Sozialwissenschaftler*. Berlin u.a. 1999, S. 495ff.
- 58 Die Faktorenanalyse basiert auf den Daten von insgesamt 1641 gültigen Fällen (Kiel = 464, Lübeck = 399, Wismar = 272, Stralsund = 506). Der Text bezieht sich auf die zusammengefassten Häufigkeiten der Antwortkategorien »stimmt genau«, »stimmt ziemlich genau«. Die Petrikerche bleibt hierbei unberücksichtigt, weil sie sich in mehreren Merkmalen von den anderen Kirchen deutlich unterscheidet (siehe Abschnitt 2).
- 59 Vgl. Pollack, *Die religiös-kirchliche Situation in Deutschland* (vgl. Fußnote 3), hier S. 87.
- 60 Mit Halbwachs könnte man sagen, die Kirche ist in diesem Fall die räumliche Komponente der »cadres sociaux« und Medium des »Gefühlsgedächtnisses«. Auch die Erinnerung an Gefühle bedarf nach Halbwachs der Einordnung in soziale Bezugsrahmen: »Wenn es ein Gefühlsgedächtnis gibt, dann darum, weil die Gefühle nicht gänzlich ersterben, und weil irgend etwas aus unserer Vergangenheit bestehen bleibt. Aber die Gefühle fallen genauso wie unsere übrigen Bewußtseinszustände unter dieses Gesetz: um sich an sie zu erinnern, müssen wir sie in ein Gesamt von Tatsachen, Wesen und Ideen einordnen, das einen Teil unserer Gesellschaftsanschauung bildet.« Maurice

- Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Berlin 1966, S. 61.
- 61 Vgl. Hermann Schmitz, System der Philosophie, 3. Bd., Der Raum. Teil 2: Der Gefühlsraum. Bonn 1981.
- 62 Vgl. Gernot Böhme, Atmosphären kirchlicher Räume. In: Helge Adolphsen, Andreas Nohr (Hg.), Sehnsucht nach heiligen Räumen. Eine Messe in der Messe, 24. Evangelischer Kirchbautag, 31. Oktober – 3. November 2002 in Leipzig. Darmstadt 2003, S. 111–124, hier S. 117–122. Oder in: ders., Architektur und Atmosphäre. München 2006, S. 143–147.
- 63 Ders., Atmosphären (vgl. Fußnote 62), S. 112.
- 64 Ders., Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt/M. 1995, S. 34.
- 65 Vgl. Löw, Raumsoziologie (vgl. Fußnote 32), S. 209.
- 66 Dieser empirische Befund ist vor dem Hintergrund neuerer Forschungen zur Emotionssoziologie, insbesondere der Appraisal Theorie, nicht überraschend und belegt nachdrücklich den auch theoretisch zu erwartenden Zusammenhang von Kognitionen und Emotionen, in denen Schemata oder Rahmungen auf vergangenen Erfahrungen aufbauen, sozial erlernt und internalisiert werden und deshalb überindividuell als »schematic emotions« zum Beispiel angesichts einer Backsteinkirche abgerufen werden. Vgl. Christian v. Scheve, Rolf v. Lüde, Emotion and Social Structures: Towards an Interdisciplinary Approach. In: Journal for the Theory of Social Behaviour (2005), 35(3), S. 303–328, hier S. 317.
- 67 Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Antworten von Schulklassen, die in Wismar und Stralsund im Rahmen ihres Religionsunterrichtes und somit unter völlig anderen Bedingungen die jeweilige Kirche (teilweise) besuchten und als spezielle (nicht vergleichbare und daher für die weitere Auswertung außer Acht gelassene) Gruppe an der Befragung teilnahmen. Von den insgesamt 135 Schülern gab etwa ein Drittel an, dass die Kirche »gar keine« Gefühle hervorrufe und knapp ein weiteres Fünftel antwortete mit »weiß nicht«. Dass die Kirche positive Gefühle hervorrufe, gaben mit rund 37 Prozent der Schüler in Wismar und 16 Prozent der Schüler in Stralsund vergleichsweise wesentlich weniger an.
- 68 Hermann Hipp ging in seinem Vortrag »Gotik als sprechende Architektur« beim Kunsthistorischen Kolloquium, das im Rahmen des »Symbolkirchen«-Projektes im Warburg-Haus Hamburg am 29.3.2006 abgehalten und auf Tonband aufgezeichnet wurde sogar so weit zu sagen, alle architekturgeschichtlichen Lesarten der Backsteinkirchen würden wenig zur Entschlüsselung ihrer heutigen Bedeutung beitragen können. Vielmehr seien die Faszinations- und Identifikationspotenziale dieser Kirchen zurückzuführen auf die »platte Evidenz der schwachen Wirkung«, womit er ihre architektonisch konkurrenzlose Präsenz und ihre materielle Wirkung unabhängig von kirchlich-religiöser Sozialisation, der Kirchennutzung oder anderen Faktoren bezeichnete, die möglicherweise eine Beziehung zwischen Mensch und Kirchenraum konstituieren könnten (siehe auch den Beitrag von Hermann Hipp in diesem Band).
- 69 Das Projekt »Europäische Route der Backsteingotik« ist ein Modellvorhaben im Rahmen der europäischen Raumentwicklung (Interreg III B-Projekt EuRoB I) vor dem Hintergrund der EU-Osterweiterung. Siehe hierzu <http://www.denkmalschutz.de/backsteingotik.html> sowie <http://www.eurob.org>.
- 70 Vgl. European Commission: Eurobarometer 63. Public opinion in the European Union. First Results, S. 11. Abrufbar unter http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb63/eb63_4_en_first.pdf.
- 71 Vgl. European Commission: Eurobarometer 67. Public opinion in the European Union. First Results, S. 15f. Abrufbar unter http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb67/eb_67_first_en.pdf.
- 72 Ähnliches zeigen auch die Ergebnisse aus der liturgiewissenschaftlichen Forschung, wenn festgestellt wird, dass die Kirchengebäude keine normative Qualität bezüglich ihrer Nutzung besitzen, sie grundsätzlich Nutzungen nicht widersprechen oder befürworten, sondern es immer die Menschen sind, die über sie verfügen, sie aneignen, ihnen etwas zu- oder absprechen, sie besetzen, nutzen oder meiden und die auch bestimmen, wer und zu welchem Zweck sie betritt (siehe Beitrag von Annegret Reitz-Dinse in diesem Band).
- 73 Vgl. Rolf v. Lüde, Die Bedrohung der Identität in Zeiten der Globalisierung und ihre Rekonstruktion. In: Christian Scholz (Hg.), Identitätsbildung: Implikationen für globale Unternehmen und Regionen. Mering 2004, S. 169–183, hier S. 181.