

Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen in Zeiten religiöser Relativierung

Anna Körs

Zusammenfassung

In Zeiten von Globalisierung, Pluralisierung und Säkularisierung werden auch religiöse Räume und ihre Bedeutungen neu verhandelt. Kirchenräume sind nicht nur Gotteshäuser, sondern – gerade durch ihre Bedeutungsvarianz sowie als Erinnerungs- und Gefühlsräume – wichtige symbolische Orte der Gesellschaft. Dabei ist ihre Wirksamkeit weder materialistisch durch den Kirchenraum noch konstruktivistisch durch den Kirchenbesucher zu erklären, sondern entsteht erst in der interrelationalen Verbindung aus beiden. In einer netzwerktheoretischen Deutung des Kirchenraums wird seine relationale Wirkungskraft deutlich sowie sein besonderes Potential als gesellschaftliche Gestaltungskraft und im interreligiösen Dialog.

1. Einleitung: Vom Bedürfnis nach Anker im Meer der Kontingenzen

„Der Raum (...) ist eine Realität, die andauert“, schreibt Maurice Halbwachs¹ und bringt damit seine wesentliche Funktion auf den Punkt, sozialen Gruppen ein Gefühl der Kontinuität und Permanenz und den Eindruck einer stabilen Ordnung in einer sich ständig verändernden Gesellschaft zu vermitteln. Im Zuge der Globalisierung und Enträumlichung scheint dieses Bedürfnis zu wachsen, „verankern sich Menschen in Orten und rufen ihr historisches Gedächtnis auf“² und stellen so der fluiden Netzwerkgesellschaft eigenständige Ausdrucksformen kollektiver Identität gegenüber. Damit gewinnen lokale Orte an Bedeutung, und gerade architektonische Räume können zu einer „Art Anker im Meer der Kontingenzen“³ werden. Mag dies auch für viele Räume gelten, so gibt es doch eine Raumstruktur, die wie wohl kaum eine andere vielen Menschen genau das vermittelt, was der Anker allegorisiert: Treue, Halt und Beständigkeit – und das sind Kirchengebäude.

Dies gilt offensichtlich auch in einer Situation der religiösen Relativierung, wenn – einerseits – der zunehmende Bedeutungsverlust der kirchlich-institutionalisierten Religion nicht auch die Aufgabe der Kirchengebäude nach sich zieht, sondern im Gegenteil das soziale Phänomen eines starken zivilgesellschaftlichen Engagements zu deren Erhalt hervorbringt. Zu beobachten ist dies insbesondere in Ostdeutschland als dem am stärksten atheistisch geprägten Teil der Welt, in dem sich gleichzeitig viele Menschen in mehr als 1.000 Vereinen zum Erhalt vom Kirchengebäuden engagieren, die offenbar auch als Kirchenfremde das Kirchengebäude als „symbolischen Ort“⁴ erhalten wollen. Die religiöse Relativierung zeigt sich aber nicht nur in der Säkularisierung, sondern – anderer-

¹ Maurice Halbwachs: Das kollektive Gedächtnis, Stuttgart 1967/1939, 142.

² Manuel Castells: Die Macht der Identität, Opladen 2002, 3.

³ Markus Schroer: Materielle Formen des Sozialen. Die „Architektur der Gesellschaft“ aus Sicht der sozialen Morphologie, in: Joachim Fischer / Heike Delitz (Hg.): Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie, Bielefeld 2009, 19–48, 46.

⁴ Arnaud Liska: Heimweh nach einer besseren Welt – Die Kraft der Wiederverzauberung an symbolischen Orten, in: Peter A. Berger / Klaus Hock / Thomas Klie (Hg.): Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten, Wiesbaden 2013, 135–150.

seits – auch in der Pluralisierung und dabei hierzulande vor allem in dem wachsenden Anteil der muslimischen Bevölkerung und ihrer räumlichen Materialisierung. „Eine Gruppe, die in einem bestimmten räumlichen Bereich lebt, formt ihn nach ihrem eigenen Bild um; gleichzeitig aber beugt sie sich denjenigen materiellen Dingen, die ihr Widerstand leisten“, schreibt Halbwachs⁵ und macht damit deutlich, dass Räume immer auch gestaltbar und Ausdruck sozialen Wandels sind, wobei die räumlichen den sozialen Veränderungen häufig zeitlich hinterherhinken und zumeist nicht beliebig, sondern in Grenzen möglich sind. Genau dies ist die Situation, wie sie sich in den aktuellen Aushandlungsprozessen zwischen Muslimen und Mehrheitsgesellschaft um angemessene Räume und ihre damit verbundene Sichtbarkeit als „Übersetzung von Präsenz in Repräsentation“⁶ darstellt. So einvernehmlich wie auch konflikthaft dies geschehen kann – brisant wird es jedenfalls, wenn eine Kirche zur Moschee werden soll, wie dies in Hamburg aktuell der Fall ist durch die Übernahme eines nicht mehr genutzten evangelisch-lutherischen Kirchengebäudes durch eine muslimische Gemeinde. Wieder wird das Symbolische ins Feld geführt und wieder werden Kirchengebäude als „Symbolräume“ gedeutet, womit diesmal jedoch eine ganz bestimmte, die christliche Symbolik gemeint ist, die für die Kirchenfördervereine bestenfalls randständig sein dürfte.

Während somit offensichtlich ist, dass Kirchengebäude von symbolischer und damit besonderer gesellschaftlicher Relevanz sind, bleibt meist unklar, welche Bedeutungen damit eigentlich gemeint sind, wer sie zuschreibt bzw. inwieweit sie verallgemeinerbar sind und wie diese Bedeutungen entstehen (oder auch verschwinden). Dies gilt umso mehr, wenn man wie hier nach empirischen Antworten sucht und die gesellschaftliche Bedeutung der Kirchenräume an den gegenwärtigen Bedeutungszuschreibungen misst und dabei zudem primär die Perspektive der Kirchenbesucher statt der kirchlich Verantwortlichen verfolgt.⁷

Hierzu wird im folgenden Abschnitt zunächst der raumsoziologische Theorieansatz skizziert, mit dem Kirchenräume als soziale Konstruktionen verstanden und als solche einer empirischen Untersuchung zugänglich gemacht werden (2). Anschließend wird ein Einblick in die empirischen Befunde gegeben (3) und darauf basierend eine theoretische Deutung des Kirchenraums als „Hybrid-Akteur“ entworfen (4), um am Ende einige Schlussfolgerungen zum aktuellen Geschehen zu ziehen (5).

2. Theoretische und methodische Grundlagen

Ausgangspunkt ist die zentrale Annahme, dass Räume nicht als eine Art Container aufzufassen sind, mit bestimmten Inhalten gefüllt, sondern zu verstehen sind 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.⁸ Das Kirchengebäude wird somit nicht als starres Gebilde vorbestimmt, sondern als soziale Konstruktion verstanden. Vor diesem Hintergrund ist

⁵ Halbwachs 1967/1939, 129.

⁶ Alexa Färber / Riem Spielhaus / Beate Binder: Von Präsenz zu Artikulation: Islamisches Gemeindeleben in Hamburg und Berlin aus der Perspektive der Stadtforschung, in: Jörg Pohlan / Herbert Glasauer / Christine Hanemann / Andreas Pott (Hg.): Jahrbuch StadtRegion 2011/2012. Schwerpunkt: Stadt und Religion, Opladen/Berlin/Toronto 2012, 61–79, 63.

⁷ Für eine ausführliche Darstellung siehe: Anna Körs: Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive, Wiesbaden 2012.

⁸ Vgl. Martina Löw: Raumsoziologie, Frankfurt a.M. 2001.

weniger zu fragen, was der Kirchenraum ist, sondern vielmehr, wie dieser entsteht. Analog wird das Symbolische nicht als gegeben oder eindeutig bestimmbar verstanden, sondern es entsteht erst in einem subjektiven Prozess der „Appräsentation“⁹: als Syntheseleistung des Bewusstseins, bei der von etwas Präsentem auf ein Nicht-Präsenten geschlossen wird. In einer solchen Perspektive zählen Kirchengebäude zwar zum gesellschaftlichen „Repertoire der überlieferten, kollektiv tradierten und gewußten oder auch implizit wirksamen Symbole“, aber auch sie „verdanken ihre Existenz (...) dem Tatbestand, dass sich letztlich nichts, was menschlicher Erfahrung und Mitteilung zugänglich ist, der symbolischen Arbeit, die wir zu leisten gelernt haben, entziehen kann.“¹⁰ Aufgabe ist es daher, das Bedeutungsspektrum von Kirchenräumen offen zu legen und die Muster ihrer Konstruktion aufzuzeigen.

Hierzu wurden durch den kombinierten Einsatz von qualitativen und quantitativen Methoden die Perspektiven sowohl der kirchlich Verantwortlichen (Experten) als auch unterschiedlicher Gruppen von Kirchenbesuchern beleuchtet: der Gemeindemitglieder, der Stadtbevölkerung und der Touristen. Im Zentrum stand dabei die Mikroperspektive der Kirchenbesucher, die, aufbauend auf den Erkenntnissen der qualitativen Expertenbefragung, durch die quantitative Befragung von 1.641 Kirchenbesuchern mittels eines teilstandardisierten Fragebogens erhoben und durch statistische (multivariate) Verfahren analysiert wurde. Ort und damit auch Gegenstand der Befragung waren vier backsteingotische Stadtkirchen entlang der Ostseeküste – die Marienkirche in Lübeck sowie die Nikolaikirchen in Kiel, Wismar und Stralsund – womit der Geltungsbereich der Ergebnisse auf eben diesen Typ von Stadtkirche eingrenzt bleibt, durch ihre Ähnlichkeit und dadurch gewährleistete Vergleichbarkeit die Ergebnisse jedoch als sehr valide gelten können.¹¹

3. Empirische Befunde

Kirchenräume als bedeutungsvariante Räume zwischen Architektur und Gotteshaus

Um das Bedeutungsspektrum der Kirchengebäude zu ermitteln, wurden die Kirchenbesucher zu 23 einzelnen Bedeutungen, die sich auf Basis der Experteninterviews als besonders relevant herausstellten, gefragt, inwieweit sie diese mit der jeweiligen Kirche verbinden. Insgesamt zeigt sich eine hohe Übereinstimmung und das Bedeutungsspektrum der Kirchengebäude bewegt sich zwischen den Polen eines architektonisch herausragenden Bauwerkes, das aufgrund seiner Außeralltäglichkeit ein besonderes ästhetisches Erleben vermittelt, und eines Gotteshauses, in dem der christliche Glaube zum Ausdruck kommt und praktiziert wird. Dabei lassen sich die unterschiedlichen Bedeutungszuschreibungen zusammenfassen zur religiösen, kirchlich-gemeindlichen, geschichtlichen, städtischen, kirchlich-baulichen und bauwerklich-atmosphärischen Dimension.¹²

⁹ Alfred Schütz: Gesammelte Aufsätze. Bd. 1. Das Problem der sozialen Wirklichkeit, Den Haag 1971, 339ff.

¹⁰ Hans-Georg Soeffner: Zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: Ders.: Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen, Weilerswist 2000, 180–208, 180.

¹¹ Dabei sind sie nicht repräsentativ, da dies die Kenntnis der Grundgesamtheit der Besucher sowie eine zufällige Stichprobenziehung vorausgesetzt hätte und beide Grundbedingungen nicht gegeben waren.

¹² So umfasst z. B. die religiöse Bedeutungsdimension den Verweis auf „Gott und den christlichen Glauben“, „dass es etwas gibt, das meinem Leben Sinn und Halt gibt“ und „dass es etwas gibt, das über uns Menschen hinausgeht“, oder beinhaltet die geschichtliche Dimension den Verweis auf konkrete Ereignisse wie „den Zweiten Weltkrieg und seine Zerstörungen“, „den Wiederaufbau der Kirchen“, „Zeiten der politischen Wende in den

Erwartungsgemäß treffen diese teilweise für unterschiedliche Gruppierungen in unterschiedlichem Maße zu. So werden etwa die kirchlich-gemeindlichen Bedeutungen vor allem von Kirchengemeindemitgliedern zugeschrieben, wenn mit dem Kirchengebäude z. B. auch „persönliche oder familiäre Ereignisse“ assoziiert werden. Hingegen sind geschichtliche und gerade auch religiöse Bedeutungen interessanterweise unbeeinflusst vom Besuchertyp, und es ist insgesamt erstaunlich, dass Kirchengemeindemitglieder, Stadtbewohner und Touristen trotz großer Unterschiede im Nutzungsverhalten in ihren Bedeutungszuschreibungen sehr dicht beieinander liegen. Dabei verfügen die Touristen zudem über ein hohes Bildungsniveau und eine starke religiöse Orientierung, werden in ihren Besuchsabsichten von den kirchlich Verantwortlichen jedoch häufig als eher oberflächlich abgewertet. Indem sie diesem Bild kaum entsprechen, stellen sie sich als unterschätzte Besuchergruppe heraus. Mehr Aufschluss über gerade diese Gruppe könnte lohnenswert sein für Kirchen, deren Zukunftsfähigkeit verstärkt auch vom Tourismus abhängt.

Wichtiger noch ist die Erkenntnis, dass es hierbei statt eindeutiger und ausschließlicher Zuordnungen vielmehr vielfältige Verbindungen gibt: Das Kirchengebäude wird in der empirischen Realität kaum je z. B. rein religiös oder rein ästhetisch erfahren. Gerade in dieser Bedeutungsvarianz liegt ein Schlüssel zum Verständnis der kollektiven Bezugnahme auf Kirchengebäude: Sie lassen eine Vielfalt unterschiedlicher Bedeutungszuschreibungen zu, die häufig kumulativ erfolgen und in ihrer Gesamtheit daher eher diffus oder zumindest uneindeutig erscheinen. Kirchengebäude gehören, dies kann somit bekräftigt werden, „zu der kleinen, aber bedeutsamen Gruppe der kollektiven Identitätssymbole, über die eine Gesellschaft verfügt. Die entscheidende Bedeutung eines solchen Kollektivsymbols besteht in der *allgemeinen* sozialen Reaktion, die es bei fast allen Gesellschaftsmitgliedern hervorruft.“¹³

Verschiedene Nutzung, ähnliche Bedeutung

Gleichwohl sollte dies nicht suggerieren, Kirchenräume könnten universale Bedeutungen konservieren. Selbst der Verweis auf das Christentum kann nicht als allgemeingültig angenommen werden. Entgegen dem Anspruch der kirchlich Handelnden und der Auffassung, „natürlich stehen Kirchen auch immer für den christlichen Glauben“, wie es ein Experte formuliert, zeigt die Kirchenbesucherbefragung, dass dies zwar (noch) für einen Großteil von etwa zwei Drittel der Befragten zutrifft, das andere Drittel jedoch dem Verweis des Kirchenraumes auf „Gott und den christlichen Glauben“ nur teilweise oder eher nicht bzw. gar nicht zustimmt. Gleiches gilt für die (Nicht-) Zustimmung zur Aussage, die Kirchenräume würden darauf verweisen, „dass es etwas gibt, das über uns Menschen hinausgeht“, so dass auch der Verweis auf das Religiöse in einem weiter gefassten Sinne nicht allgemeingültig ist. Kirchenräume vermögen somit keine universalen Aussagen zu treffen, denn auch solche Bedeutungen, die als selbstverständlich gelten, können sich wandeln, marginal werden oder sogar verschwinden – wenn sie nicht immer wieder aktiv hergestellt werden.

■ 80er und 90er Jahren“ sowie auch allgemein auf „das menschliche Leben und die Generationen, die vor uns gelebt haben“ sowie „die Zukunft und was da kommen mag“.

¹³ Hans-Georg Soeffner: Kulturrelikt – Reservat – Grenzzeichen. Kirchen in der offenen Gesellschaft, in: Ders.: Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen, Weilerswist 2000, 124–144, 134.

Kirchenräume als Medien des kollektiven Gedächtnisses

Gleichzeitig zeichnen sich Kirchengebäude – und hierin liegt ein zweiter Schlüssel zum Verständnis der „*allgemeinen* sozialen Reaktion“ – dadurch aus, dass sie es in besonderer Weise vermögen, menschliche Erinnerungen anzuregen. Sie tun dies, indem sie einerseits als „*cadres spatial*“¹⁴ an individuellen sowie kollektiven Erinnerungsprozessen beteiligt sind, wenn sie in vielfältiger Weise die eigene und familiäre Vergangenheit, aber auch die Stadt- und letztlich Menschheitsgeschichte erinnerbar machen. Deutlich wird dies an den frei formulierten Antworten einzelner Besucher wie z. B.: „Als ich ein Kind war, nahm meine Großmutter mich mit dorthin, um für meinen verstorbenen Großvater zu beten. Ich habe ihn nicht gekannt, aber sie hat mir von ihm erzählt“ oder „Gehört zu meinen Kindheitserinnerungen. Die abgestürzten Glocken gleich nach dem Angriff 1942. ... Einmaliges Stadtbild, kam, als ich viele Jahre in Italien war, in meinen Träumen vor.“ Die Erinnerungsfunktion trifft dabei auch für breitere Besucherkreise zu, wenn jeder fünfte der befragten Kirchenbesucher „bestimmte persönliche oder familiäre Ereignisse“ und jeder zweite „die Stadt und ihre Geschichte“ und „das menschliche Leben und die Generationen, die vor uns gelebt haben“ mit der Kirche verbindet. Als „*cadres spatial*“ ermöglichen Kirchengebäude dem Menschen, sich gleichsam auch sozial zu verorten, und können somit auf individueller wie kollektiver Ebene Identität stiftende Funktionen übernehmen. Andererseits bieten sie Menschen als Erinnerungsorte – „*lieux de mémoire*“¹⁵, die erst dann entstehen, wenn es keine „*milieux de mémoire*“ mehr gibt – die Möglichkeit, an bereits abgebrochene christliche Traditionen anzuknüpfen, so z. B. wenn eine Malerinnung in Wismar scheinbar ohne jeden kirchlichen Bezug anfragt, ob sie ihre zum 100-jährigen Jubiläum neu gestaltete Fahne in der Kirche weihen lassen könne. Auch hierbei gilt: Finden solcherart erinnerungskulturelle Aktivierungen nicht mehr statt, können selbst Kirchengebäude von herausragender architektonischer und historischer Bedeutung keine Erinnerungen mehr festhalten, verlieren ihren lebendigen Bezug zur Gegenwart und werden zur „bloßen Geschichte“.

Kirchenräume als emotionale Orte

Diese erinnerungskulturelle Funktion geht häufig einher mit einer zweiten Potentialität, und zwar menschliche Gefühle anzuregen. Zu erklären ist dies zunächst durch den wechselseitigen Zusammenhang von Erinnerungen und Gefühlen: Indem Kirchengebäude Erfahrungen wachrufen, sind sie beteiligt an dem Entstehen von z. B. Gefühlen der Zugehörigkeit, Heimat oder Liebe, die mit diesen verbunden sind und wieder aufgerufen werden können (wie umgekehrt die Gefühle Erinnerungen steuern, indem das erinnert wird, was emotional bedeutsam ist). Wie aber ist es zu erklären, dass auch von den Erstbesuchern fast vier Fünftel angeben, mit der jeweiligen Kirche „positive Gefühle“ zu verbinden? Statt von Erfahrungen ist hier häufig die Rede von Empfindungen, die scheinbar unmittelbar durch den Raum hervorgerufen werden, so z. B., wenn eine Frau schreibt:

¹⁴ Damit bezeichnet Halbwachs die räumliche Rahmung, ohne die ein Erinnern nicht möglich wäre, und begründet damit den Vorgang des Erinnerns nicht mehr als bloße Reproduktion, sondern als einen sozial bedingten Rekonstruktionsakt.

¹⁵ Anders als Halbwachs meint, sind Erinnerungsorte gerade nicht in der Lage, ein kollektives Gedächtnis zu konstituieren, vielmehr Symptome eines historischen Bruchs. Ihre Funktion ist es daher, das kollektive Gedächtnis vor seinem eigenen Verfall zu bewahren und (fast) verlorene Traditionen aufrechtzuerhalten, so *Pierre Nora*: Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin 1990, 11.

„Das Licht, die Farben, der Geruch, die Größe. Ich fühle mich geborgen und spüre wie klein und unbedeutend die Menschen sind, was manchmal sehr beruhigend sein kann.“ Hiermit wird der Raum in seiner Stofflichkeit bzw. dessen Wirkung angesprochen und eine bestimmte Potentialität des Raumes tritt zutage, die sich als Atmosphäre, als „etwas zwischen Subjekt und Objekt“¹⁶ fassen lässt. Diese vermag es offenbar, auch dann positive Gefühle anzuregen, wenn Menschen keine durch Erfahrungen, Erlebnisse, Erzählungen vermittelte Beziehung zu der jeweiligen Kirche haben, sondern sie das erste Mal betreten.

Gibt es also doch eine „Sprache des Raums“ und hat das Kirchengebäude eine universelle Wirksamkeit jenseits des Sozialen? Nein, vielmehr ist die hier kollektiv als positiv wahrgenommene Atmosphäre durch die sozial-strukturellen Gemeinsamkeiten der Befragten begründet wie insbesondere ihre starke religiös-kirchliche Prägung bzw. aktuelle Orientierung. In diese Richtung weisen auch die Antworten von 135 Schülern aus Wismar und Stralsund, die diese Prägung gerade nicht oder sehr viel weniger mitbringen¹⁷: Ein Drittel gibt an, dass die Kirche „gar keine“ Gefühle hervorruft und knapp ein weiteres Fünftel antwortet mit „weiß nicht“; dass die Kirche „positive Gefühle“ hervorruft, geben hingegen nur 37 % der Schüler in Wismar und sogar nur 16 % der Schüler in Stralsund an. Damit gilt für die Erklärung der Atmosphäre des Kirchenraumes und dadurch entstehender Gefühle das Gleiche wie für ihre Erinnerungsfunktion und letztlich jeden anderen Bedeutungsgehalt: Aus soziologischer Perspektive ist stets auf die Gefahr hinzuweisen, „einer Art Unmittelbarismus das Wort zu reden, der souverän ignoriert, dass wir keinen unmittelbaren, sondern einen immer schon vermittelten Zugang zu den Dingen, Räumen und Körpern haben.“¹⁸ Auch hier gilt also der Einwand, dass keine unmittelbare, pure Eigenwirkung des Kirchenraumes existiert, sondern vielmehr auch das emotionale Erleben des Kirchenraumes sozial-kulturell geformt ist.

4. Zur Deutung des Kirchenraums als Hybrid-Akteur

Ist der Kirchenraum also reine Konstruktionsleistung und zu deuten als bloße Projektionsfläche menschlicher Zuschreibungen? Nein, denn eine Deutung, bei der den sozial-kulturellen Bedingtheiten als „dahinter liegende“ Faktoren *alleinige* Erklärungskraft zugesprochen wird, würde in Abrede stellen, dass der Kirchenraum nicht nur Ausdruck des Sozialen ist, sondern auch auf das Soziale zurückzuwirken vermag. Gerade dies *tut* er aber, wenn er, wie gezeigt, Erinnerungen *wachruft* oder Gefühle *anregt* oder, wie Besucher schreiben, Ruhe *vermittelt* oder Kraft *gibt*, oder wie ein Experte ausführt, durch ihr Fehlen eine „Art nationale Katastrophe“ *auslösen* würde. Geradezu lehrstückhaft deutlich wird dieses Potential zur eigenständigen Handlungskraft an den derzeitigen Moscheekonflikten. Wie aber ist diese Wirksamkeit religiöser Räume theoretisch zu fassen, ohne sie weder dem Kirchengebäude noch dem Kirchenbesucher ausschließlich zu-

¹⁶ Gernot Böhme: Atmosphären kirchlicher Räume, in: Helge Adolphsen / Andreas Nohr (Hg.): Sehnsucht nach heiligen Räumen, Darmstadt 2003, 112–124.

¹⁷ Sie haben im Rahmen ihres Religionsunterrichtes die jeweilige Kirche besucht und an der Befragung teilgenommen und sind aufgrund dieser besonderen Erhebungssituation ansonsten in der Auswertung unberücksichtigt geblieben.

¹⁸ Markus Schroer: „Bringing space back in“ – Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie, in: Jörg Döring / Tristan Thielmann (Hg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008, 125–148, 144.

zurechnen, sondern in ihrer Verbindung zu verorten, wie es die empirischen Ergebnisse nahelegen?

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein soziologischer Ansatz, der umstritten wie aber auch fruchtbar ist und eine Deutung des Kirchenraums eröffnet, die über die hier verfolgte konstruktivistische Sichtweise hinausgeht, ohne dabei in eine materialistische Perspektive zurück zu verfallen: die seit Mitte der 1980er Jahre federführend von dem französischen Soziologen Bruno Latour entwickelte „Akteur-Netzwerk-Theorie“

Machtvolles Potential des Kirchenraums

(ANT). Ausgehend von dem Vorwurf an die Soziologie, das Soziale allein auf die Beziehungen zwischen Menschen zu reduzieren, verfolgt Latour demgegenüber das Ziel, den ausgegrenzten Bereich der Dinge und damit auch Räume in das Nachdenken über das Soziale und die Gesellschaft wieder hinein zu holen. Der Kerngedanke der ANT ist es, die Welt der Menschen und der Dinge nicht als getrennt, sondern als ineinander verwoben aufzufassen und das traditionelle Konzept des Sozialen als Beziehungen zwischen Menschen durch eine Netzwerksoziologie als die Assoziationen menschlicher und nicht-menschlicher Wesen zu ersetzen. Was bedeutet dies für das Verständnis der Relation von Kirchenraum und Besucher?

Ausgehend von der Nicht-Differenzierbarkeit der beiden Sphären lassen sich Kirchenraum und Besucher gar nicht erst als Objekt und Subjekt betrachten, als zwei voneinander unabhängige Entitäten, wobei entweder der Kirchenraum auf den Kirchenbesucher wirkt oder umgekehrt der Kirchenraum bloße Projektion sozialer Konstruktionen ist. Statt zu „wählen zwischen Bedeutung ohne Objekt und Objektivität ohne Bedeutung“¹⁹, kann keiner der Elemente, weder Kirchenraum noch Kirchenbesucher, als gegeben vorausgesetzt werden, um den jeweils anderen zu erklären, vielmehr sind beide als abhängige Variable zu behandeln, die im Prozess ihres Zusammentreffens in einem Maße verändert werden, dass etwas Drittes entsteht: in der Sprache Latours ein „Kirchenraum-Besucher“ (oder „Besucher-Kirchenraum“) als ein hybrider Akteur aus menschlichen und nicht-menschlichen Anteilen. Weder der Kirchenraum noch der Kirchenbesucher bestimmt das Geschehen, sondern die interrelationale Mischung aus beiden.

Trotz grundsätzlicher Ergebnisoffenheit verläuft dieser Prozess nicht beliebig, denn Dinge ermöglichen nicht nur bestimmte Übersetzungen, sondern führen sie auch aus. „Jedes Artefakt hat sein Skript, seinen Aufforderungscharakter, sein Potential, Vorbeikommende zu packen und sie dazu zu zwingen, Rollen in seiner Erzählung zu spielen.“²⁰ In dieser Perspektive ist der Kirchenraum kein neutraler Handlungsträger, der der Handlung nichts hinzufügt oder sie nur ermöglicht. So gehe z. B. von der Nikolaikirche in Kiel eine Sogwirkung aus, wenn sie mit ihren geöffneten Toren den Vorbeigehenden „zuruft ... ‚Ach komm doch rein, komm doch, hier ist es warm. Zieh dich zurück, geh mal raus aus dem Trubel‘“, oder werden in der Nikolaikirche in Wismar „die Blicke ... hochgezogen, wenn die Leute reinkommen. Und das geschieht ja auch innerlich“, so die Kirchenverantwortlichen.

Dieses Potential, die Menschen zu beeinflussen, sie zu bestimmten Handlungen aufzufordern, geht zurück auf ihr Skript, das sie beziehen aus ihrem Anteil an der Institu-

¹⁹ Bruno Latour: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M. 2007, 355.

²⁰ Bruno Latour: Über technische Vermittlung: Philosophie, Soziologie und Genealogie, in: *Andréa Belliger / David J. Krieger* (Hg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, 483–528, 485.

tion Kirche, die als Aktanten-Netzwerk auch aus nicht-menschlichen Elementen wie Glaubensinhalten, religiösen Praktiken, Regeln und Normen etc. und dazu wesentlich auch aus Kirchenräumen besteht. Zwar werden die kirchlich-institutionellen Handlungsprogramme in Zeiten religiöser Relativierung zunehmend mit Gegenprogrammen, wie Prozessen der Entkirchlichung und der Pluralisierung, konfrontiert und dadurch teilweise auch modifiziert. Jedoch bilden die Assoziationen zwischen dem Kirchenraum und den Menschen noch immer stabilisierte Netzwerke, wie es etwa die anhaltenden Diskussionen zum Umgang mit Kirchenräumen sehr deutlich machen, und gilt die „überlegene Moralität“, wie sie Latour für technische Artefakte begründet, auch für Kirchenräume. Zugleich vermögen sie die Gesellschaft umgekehrt auch aufzusprennen, wie es die teilweise strittigen Diskussionen um den Bau von Moscheen in den deutschen Großstädten zeigen. Die vermittelnde Rolle der Kirchenräume präzise einzuschätzen, ist deshalb so schwierig, „(w)eil die Handlung, die wir einzuschätzen versuchen, dem ‚Blackboxing‘ unterliegt, einem Prozess, der die vereinte Produktion von Akteuren und Artefakten völlig undurchsichtig macht.“²¹

Die Kirchenraum-Besucher-Relation ist als Resultat einer Abfolge von Übersetzungen zu einem stabilisierten Netzwerk geworden, das die daran beteiligten Aktanten und die vielschichtigen Prozesse ihres Zusammenwirkens in Black Boxes versteckt, die es empirisch wieder zu öffnen gilt. Die ANT ist daher dem eigenen Anspruch nach weniger Theorie als vielmehr Methode mit dem Ziel, das „fluide Soziale“²² nachzuzeichnen, indem sie den netzwerkartigen Verknüpfungen von menschlichen und nicht-menschlichen Wesen nachspürt und zeigt, wie Dinge und auch Räume das Zusammenleben der Menschen beeinflussen, sie zum Handeln bringen und somit über eigenständige Handlungskraft verfügen. In dieser Perspektive können Kirchenräume zwar nicht sprechen und Steine nicht predigen, sie sind aber auch nicht „bloß die glücklosen Träger symbolischer Projektion“²³, sondern Teil des Hybrid-Akteurs „Kirchenraum-Besucher“, in dem sich Akteur und Aktant symmetrisch ergänzen.

5. Schlussfolgerung

So wie dieser Beitrag insgesamt als ein empirischer Beleg für die hohe Bedeutung von Kirchengebäuden und ihre vielfältigen sinn- und identitätsstiftenden Potentiale gelten kann, so ist er gleichzeitig ein Widerleg feststehend oder inhärent geglaubter Bedeutungen und damit vor allem ein Votum für die Akteurs- bzw. Aktantenperspektive. Was bedeutet dies in einem „Zeitalter der Relativität“, in der keine (religiöse) Weltanschauung mehr als selbstverständlich erachtet werden kann, vielmehr sich der Einzelne zwischen ihnen entscheiden muss und auch auf institutioneller Ebene „verschiedene Überzeugungsgemeinschaften (sowohl religiöse als auch nicht-religiöse) Wege des Zusammenlebens finden müssen“²⁴?

Genau dies ist der Fall, wenn etwa eine Kirche zur Moschee umgewandelt werden soll und damit die Frage nach der *relationalen* Wirkkraft religiöser Gebäude aufgeworfen wird. Dabei kann es hilfreich sein zu sehen, und hierfür schärft Latour den Blick, dass

²¹ A.a.O., 491.

²² Latour 2007, 301.

²³ A.a.O., 25.

²⁴ Peter L. Berger: Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität, Tübingen 2011, 15.

religiöse Räume eben nicht nur Permanenz vermitteln und zudem Ausdruck der sozialen Veränderungen sind, sondern darüber hinaus das Potential zur eigenständigen, nicht deterministischen Handlungskraft haben. Sie selbst können Gesellschaft mitgestalten und so zu Handlungsträgern im Umgang mit religiöser Vielfalt werden.

Dieses Potential scheint erkannt, wenn neben multireligiösen Räumen etwa an Flughäfen, Universitäten etc. nun auch sichtbare und damit öffentlich wirksame Räume entstehen: „Gärten der Weltreligionen“ wie in Hamburg oder Köln oder sogar ein multireligiöser Sakralbau, wie er in Berlin in Planung ist – Räume, die verstärkt die säkulare Stadtgesellschaft einbeziehen. Diese Räume sind nicht nur Ausdruck menschlich veränderter Realität, sie sind selbst Gestalter im Umgang mit religiöser Vielfalt. Was könnte es dann wohl bewirken, wenn aus Kirchengebäuden immer öfter Moscheen werden würden? In der hier entworfenen Perspektive würden sie damit eine netzwerkartige Verbindung eingehen, an dem nicht nur Kirchenraum, Moschee und die Gläubigen beider Religionen beteiligt sind, sondern auch die säkulare Öffentlichkeit, was gerade in religiös relativierten Städten mit großen Anteilen an Menschen ohne religiöse Bindung wichtig ist. Sie wären damit nicht nur Ausdruck eines offensichtlich gelungenen interreligiösen Dialogs, sondern würden diesen selbst aktiv mitgestalten. Ob und wie dieses Potential genutzt wird, liegt wiederum in menschlicher Hand.

„Woran dein Herz hängt, das ist dein Gott“

Die Dinge – Zwischen Fetischismus, Kultur und Religion¹

Inge Kirsner

Zusammenfassung

Zur Moderne gehört die – nicht zuletzt von Luther artikuliert – Überzeugung, die materiellen Dinge seien für Glauben und Lebensführung entweder irrelevant oder – im Fetischismus – sogar gefährlich. Diese ‚Abwendung von den Dingen‘ wird durch moderne Literatur wie durch aktuelle Filme in Frage gestellt; sie kann auch philosophisch und praktisch-theologisch bestritten werden. Die Dinge machen die Welt bewohnbar – auch und gerade für den Christusglauben.

Was immer man von Eric Tills „Luther“-Film von 2003 halten mag – diese Szene, spielend etwa in der Mitte des Films, ist einfach zu schön:

Peter Ustinov spielt hier in seiner letzten Filmrolle Friedrich den Weisen, jenen Kurfürsten, der spätestens ab 1518 seine Hand schützend über Martin Luther hielt. Bekannt ist seine Leidenschaft für Reliquien – die Kamera streift ausführlich über seine beeindruckende Sammlung. Ihren Grundbestand bildeten die von einer Wallfahrt ins Heilige Land 1493 mitgebrachten Reliquien, die er bald so erweiterte, dass er sich schließlich im Besitz der drittgrößten Sammlung seiner Zeit befand.

¹ Antrittsvorlesung am 21. Juni 2013 in Paderborn im Rahmen des Seminars „Ethische Fragen am Lebensbeginn und am Lebensende“ (stark gekürzte Fassung).