

Häuser für den „obdachlosen Gott“

Sakralbauten als herausragende religiöse Vermittlungsformen in der säkularen Gesellschaft

von Maximilian Gigl

Christentum und Kirche erleben in Deutschland gegenwärtig auf verschiedenen Ebenen Schrumpfungprozesse. Im Kontrast dazu prägen Kirchenbauten Städte, Dörfer und Landschaften. Angesichts dieser religiösen Situation stellt sich die Frage, welche Bedeutungen die in der Mitte des öffentlichen Raums befindlichen Sakralbauten für die Bevölkerung haben, vor allem aber, welche religiösen Gehalte ihnen zugeschrieben werden. Der Aufsatz geht diesen Fragestellungen zuerst in theologischer Hinsicht nach, führt empirische Befunde dazu an und setzt diese Perspektiven ins Verhältnis mit Aspekten der gegenwärtigen religiösen Situation. Schließlich werden Wege für eine theologische Interpretation aufgezeigt.¹

Am Abend von Montag, dem 15. April 2019, konnte die Weltöffentlichkeit in Echtzeit verfolgen, wie das Dach der Kathedrale Notre Dame in Paris in Flammen stand. Obwohl allein ein Sachschaden zu verzeichnen war, wurde in der öffentlichen Berichterstattung von einer Katastrophe gesprochen und eine große emotionale Betroffenheit zum Ausdruck gebracht.² Dabei herrschte zwar Einigkeit darüber, dass es sich bei Notre Dame um ein in hohem Maße bedeutsames Bauwerk handelt und dass die Kathedrale auf jeden Fall wieder aufgebaut werden müsse. Höchst unterschiedlich fielen jedoch die medialen Deutungen und Bezeichnungen für dieses Gebäude aus: Beispielsweise war die Rede von einem „Monument frühgotischer Baukunst“, vom „Wahrzeichen von Paris“ oder von der „Seele der Nation“.³ So zutreffend diese Bezeichnungen auch sein mögen – explizit religiöse Bedeutungsgehalte, also etwa, dass dieses Gebäude einmal errichtet worden war, damit Christen darin Gottesdienst feiern und beten, schienen in der deutschen Berichterstattung medial eher Zuschreibungen am Rande zu sein. Allerdings war es aber auch

¹ Ausgearbeitete Fassung des Vortrags „Die religiöse Bedeutung von Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft“ bei der Akademischen Abschlussfeier der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität am Freitag, dem 13. Dezember 2019. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Der Inhalt beruht auf der im Rahmen der Feier mit dem Johann-Michael-Sailer-Preis ausgezeichneten Dissertation *Maximilian Gigl, Die religiöse Bedeutung von Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft (Kirche in Zeiten der Veränderung 3)*, Freiburg i. Br. 2020 [im Druck].

² Vgl. exemplarisch die Titelseiten: *N. N.*, Notre Dame de Paris. Le désastre, in: *Le Figaro* (15.04.2019) 1; *N. N.*, Paris weeps for its beloved Lady, in: *The Daily Telegraph* (15.04.2019) 1; siehe ferner *Rudolf Balmer*, „Ein Teil von uns steht in Flammen“. Der Brand der Kathedrale Notre-Dame löst nicht nur in Paris Bestürzung aus, in: *NZZ – Internationale Ausgabe* 240/90 (17.04.2019) 20.

³ Siehe hierzu exemplarisch aus der deutschen Berichterstattung: *N. N.*, Das Leiden der alten Dame. Wahrzeichen in Flammen, in: *Die Welt kompakt* (17.04.2019) 2–3; *Annika Joeres*, Frankreichs Mitte brennt, in: *Die Zeit* (16.04.2019), online unter: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2019-04/notre-dame-de-paris-frankreich-feuer-emmanuel-macron-kathedrale> (abgerufen am 06.12.2019).

nicht so, dass Notre Dame allein als Touristenmagnet, Symbol der Nation und Zeichen der Geschichte qualifiziert wurde, also durch Aspekte, die man auch auf andere prominente Bauten – wie etwa den Eiffelturm – hätte übertragen können. Es klingt wiederholt an, dass sich die Kathedrale der Pragmatik einer Funktionslogik entzieht, und implizit tritt immer wieder hervor, dass sie auch ein Hinweis auf etwas Anderes ist, obgleich das nicht explizit als „heilig“ oder „sakral“ benannt wird.⁴ Mit diesen wenigen kursorischen Beobachtungen ist der Fragehorizont dieses Beitrags angedeutet: Welche religiösen Bedeutungen haben sakrale Bauten in einer säkularen Gesellschaft?

In Deutschland gibt es mehr als 44.000 katholische und evangelische öffentlich sichtbare Kirchengebäude.⁵ Während jedoch Christentum und Kirche auf verschiedenen Ebenen Wandlungs- und Schrumpfungsprozesse durchlaufen, bleiben diese Bauten bestehen und prägen weiterhin Städte, Dörfer und Landschaften. Vor diesem Hintergrund steht nicht zuletzt die Theologie vor der Herausforderung zu ergründen, welche Bedeutungen diese Bauten haben – vor allem aber, welche religiösen Gehalte mit ihnen verbunden werden.

So ergeben sich drei Frage-Ebenen: *Erstens* ist systematisch-theologisch zu klären, auf welche Weise die Sakralität der Bauten im religiösen Selbstverständnis begründet und definiert wird. *Zweitens* stellt sich die Aufgabe, die gegenwärtige religiöse Situation in den Blick zu nehmen. Dabei muss auch erhoben werden, welche religiösen Bedeutungen diesen Bauten von den Menschen in der Gegenwart zuerkannt werden. Schließlich können diese Perspektiven in einem *dritten* Schritt aufeinander bezogen und theologisch interpretiert werden.

1. Das Sakrale in der Religion. Die Sakralität der Bauten im religiösen Selbstverständnis

Das „Sakrale“ kann aus der Begriffsgeschichte und mit Thomas von Aquin weniger in Abgrenzung zum Profanen identifiziert werden, es ist vielmehr positiv durch den Bezug zum Heiligen zu bestimmen.⁶ Heiligkeit ist eine allein Gott zukommende Kategorie, alles andere kann nur im abgeleiteten Sinn davon als „heilig“ bezeichnet werden.⁷ Sakralität ist im Gegensatz zum Heiligen als Ausdruck dessen zu verstehen, was auf den Heiligen hin-

⁴ Vgl. z. B. *Joseph Hanimann*, Volk-Kirche, in: SZ 91 (17.04.2019) 2; *Jürgen Kaube*, Dieser Teil von uns. Notre Dame als Symbol, in: FAZ 91 (17.04.2019) 9.

⁵ Vgl. *Katholische Kirche in Deutschland – Zahlen und Fakten 2017/18*, hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Arbeitshilfen 299), Bonn 2018, 21; *Gezählt 2018. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben*, hg. von der *Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover 2018, 31.

⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, STh II-II, q. 99, art. 1: „*Sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur*“ – „Jenes wird sakral genannt, das auf den göttlichen Kult hingeeordnet ist“ (Übersetzung M. G.); zur einflussreichen (religionswissenschaftlichen) Unterscheidung zwischen sakral und profan siehe *Mircea Eliade*, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Aus dem Französischen übertragen, Köln 1957.

⁷ Siehe auch *Maximilian Gigl*, Stichwort: Sakral und heilig, in: *Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen* 8 (2019/1) 109.

geordnet ist – insbesondere im Kult bzw. in einer gottesdienstlichen Handlung.⁸ Ein Kirchenraum dient in erster Linie als Versammlungsraum der christlichen Gemeinde für die heilige Feier. Diese kennt verschiedene Formen, bündelt sich aber in der Eucharistie, in der das Erlösungsgeschehen rituell gegenwärtig wird. Katholische Kirchenbauten können folglich als „sakral“ bezeichnet werden, da sie in ihrer gesamten räumlichen Anordnung und in ihrer Materialität (das heißt in den Steinen und Brettern, aus denen sie bestehen) auf den Heiligen bezogen sind und zu ihm hinführen sollen. Dabei stellt sich die Frage, ob dem Gebäude in seiner Materialität bloß die Funktion einer Hülle zukommt oder ob es integraler Bestandteil der Liturgie ist.⁹ So bildet gerade die Einbeziehung und Bewertung der Materialität in der gegenwärtigen Diskussion das entscheidende Kriterium, in welchem theologische Ansätze voneinander abweichen.¹⁰

Eine Theologie des Sakralen findet sich schon aus begrifflichen Gründen zuerst im Christentum. Allerdings können in diesem Begriffsverständnis auch Synagogen¹¹ und Moscheen¹² aufgrund der Gemeinsamkeit eines Bezugs zum Heiligen als „sakrale“ Bauten bezeichnet werden.

⁸ Das Sakrale steht im Christentum in engem Zusammenhang mit der Dimension des Öffentlichen. Christliche Liturgie wird öffentlich gefeiert und ist für alle vernehmbar. Das gilt auch für sakrale Bauten. Vgl. z. B. *Benedikt Kranemann*, Liturgie im öffentlichen Raum – eine Herausforderung rituell-liturgischer Bildung, in: PThI 35 (2015) 35–48.

⁹ Die Antwort auf die Frage, inwiefern eine Kirche als ‚sakral‘ bezeichnet werden kann, lässt sich anhand des Spannungsfelds zwischen *domus dei* (Haus Gottes) und *domus ecclesiae* (Haus der Gemeinde) verdeutlichen. Während viele theologische Ansätze in den 1970er- und 1980er-Jahren – aber ebenso viele der in dieser Zeit erbauten Kirchen – tendenziell eher einer *domus-ecclesiae*-Theologie folgten, welche theologisch insbesondere die versammelte Gemeinde würdigt, scheint mit dem Blick auf gegenwärtige Ansätze wieder stärker die Dimension des *domus dei* berücksichtigt zu werden. Vgl. hierzu auch *Thomas Sternberg*, Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung, in: Dirk Ansoerge; Christoph Ingenhoven; Jürgen Overdiek (Hg.), Raumerfahrungen. Raum und Transzendenz. Beiträge zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Architektur, Bd. 1 (Ästhetik – Theologie – Liturgik 7), Münster u. a. 1999, 62–81, hier 70.

¹⁰ Zu katholisch-theologischen Ansätzen vgl. z. B. *Klemens Richter*, Kirchenräume und Kirchräume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde, Freiburg 1998; *Albert Gerhards*, Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen, Kevelaer 2011; *Denis R. McNamara*, Catholic Church Architecture and the Spirit of the Liturgy, Mundelein 2009; *Bert Daelemans*, Spiritus Loci. A theological Method for Contemporary church Architecture, Diss. (Studies in Religion and the Arts 9), Leiden 2015; zur protestantischen Diskussion zur theologischen Stellung des Kirchengebäudes siehe z. B. *Thomas Erne*, Neue Wahrnehmung des Kirchenraums im Protestantismus. Theologische Reflexionen und Impulse, in: Manfred Keller; Kerstin Vogel (Hg.), Erweiterte Nutzung von Kirchen – Modell mit Zukunft, Berlin 2008, 42–60; *Andreas Martin*, Zur theologischen Bedeutung des Kirchenraumes. Eine Auseinandersetzung, in: *tà katoptrizómena* 55 (2008), online unter: <https://www.theomag.de/55/am260.htm> (abgerufen am 06.12.2019); *Horst Schwebel*, Kirchenbau, heiliger Raum und architektonische Gestalt, in: *KuKi* 68 (2005) 148–154.

¹¹ Zur theologischen Bedeutung der Synagoge aus jüdischer Perspektive vgl. z. B. *Seth D. Kunin*, God's Place in The World. Sacred Space and Sacred Place in Judaism, London u. a. 1998.

¹² Zur theologischen Bedeutung der Moschee aus islamischer Perspektive vgl. z. B. *Mohamad T. Rasdi*, Rethinking the Mosque in the modern muslim society, Kuala Lumpur 2014.

2. Das Säkulare und das Sakrale. Sakralbauten und die gegenwärtige religiöse Situation

Um die gegenwärtige religiöse Situation in Deutschland nicht nur in Zahlen wahrzunehmen, sondern auch eine Deutung davon zu erhalten, erweist sich die Einbeziehung religionssoziologischer Modelle als gewinnbringend. Dabei wird unter Säkularisierung und Säkularität in den meisten religionssoziologischen Modellen keineswegs ein unumkehrbarer und linear fortschreitender Prozess bis hin zu einem völligen Verschwinden von Religion¹³ verstanden. Vielmehr sprechen religionssoziologische Modelle¹⁴ von den Konsequenzen der funktionalen Differenzierung, von einer Veränderung der Sozialgestalt von Religion, von einem Verbindlichkeitsverlust institutioneller religiöser Formen und von Prozessen religiöser Individualisierung, Privatisierung und Subjektivierung. Zudem kann eine Abnahme an Transzendenzbezüge festgestellt werden. Thomas Luckmann konstatiert eine Verlagerung hin zu kleinen und mittleren Transendenzen,¹⁵ Charles Taylor spricht von einem ‚immanenten Rahmen‘, der die Zugänglichkeit zum Heiligen erschwert.¹⁶ Außerdem macht besonders Hans Joas darauf aufmerksam, dass eine (Re-)Sakralisierung oder Verzauberung nicht nur im Bereich des Religiösen, sondern auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen stattfinden kann (wie z. B. Politik, Wirtschaft).¹⁷

Unter einer ‚säkularen Gesellschaft‘ lässt sich also weder eine religionsfreie oder atheistische Gesellschaft verstehen, noch eine dezidiert christliche, sondern die Situation, in der Prozesse eines ‚Weniger-Werdens‘ sowie einer ‚Distanzierung‘ von Religion wahrnehmbar sind. Das gilt im Vergleich zu einem früheren Zeitpunkt, zu anderen Ländern und Kulturen oder anderen Möglichkeiten und wird erkennbar in den Prozessen einer Entkirchlichung und Entchristlichung.

Angesichts von Säkularisierung und religiösen Wandlungsprozessen nehmen Sakralbauten eine bemerkenswerte Sonderstellung ein. Zwar spiegeln Sakralbauten die gegenwärtige religiöse Situation gut wieder. Beispielsweise lassen Kirchenschließungen bzw.

¹³ Unter dem Begriff ‚Religion‘ lässt sich vermittelnd zwischen einer substantialistischen und einer funktionalistischen Religionsdefinition der ganzheitliche Transzendenzbezug des Menschen verstehen, der institutionelle, rituelle, erfahrungsbezogene, kognitive und ethische Aspekte umfasst. Vgl. hierzu die bis heute maßgebende Definition von *Charles Y. Glock*; *Rodney Stark*, *Religion and society in tension*. A publication from the research program in the Sociology of Religion Research Center University of California, Chicago 1965.

¹⁴ Vgl. exemplarisch *Niklas Luhmann*, *Religion der Gesellschaft*, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000; *Thomas Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch (stw 947), Frankfurt a. M. 1991; *José Casanova*, *Die religiöse Lage in Europa*, in: Hans Joas; Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 322–357; *Hans Joas*, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. u. a 2012; Detlef Pollack gehört dabei zu den wenigen Religionssoziologen, die am Erklärungspotential der Säkularisierungsthese festhalten; vgl. *Detlef Pollack*, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* (Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa 1), Tübingen 2003; *ders.*, *Rückkehr des Religiösen?* (Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa 2), Tübingen 2009.

¹⁵ Vgl. *Thomas Luckmann*, *Über die Funktion von Religion*, in: Peter Koslowski (Hg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien* (Civitas Resultate 8), Tübingen 1985, 26–41, hier 28–33.

¹⁶ Vgl. *Charles Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter* Aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2012, 899.

¹⁷ Vgl. *Hans Joas*, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 415.

der Neubau von Sakralbauten Rückschlüsse auf die jeweilige religiöse Praxis oder auf den Stellenwert und die öffentliche Anerkennung zu.¹⁸ Allerdings können die gegenwärtigen religiösen Bedeutungen von sakralen Bauten nicht ohne Weiteres aus bisherigen religionssoziologischen Modellen abgeleitet werden. Die Vertreter einer religiösen Privatisierung gehen etwa davon aus, dass Religion aus Bereichen der Öffentlichkeit ins Private verlagert wird. Auf Sakralbauten – sichtbar im öffentlichen Raum – trifft das hingegen nicht bzw. auf eine andere Weise zu. Zugleich können Sakralbauten gerade aufgrund ihrer öffentlichen Präsenz und infolge von Prozessen religiöser Individualisierung und Subjektivierung auch religiöse Bedeutungen behalten oder neu gewinnen. Daher war es erforderlich, die Aussagen zu gegenwärtigen religiösen Bedeutungen von Sakralbauten auf eine solide empirische Basis zu stellen.

Hierzu wurden *in einem ersten Schritt* 43 bisherige empirische Studien, die Auskunft über religiöse Bedeutungen von Kirchengebäuden geben, systematisch ausgewertet.¹⁹ Viele dieser Studien stammen aus dem Bereich Tourismus und untersuchen die Besuchsmotivationen von Kirchenbesuchern.²⁰ Der Kontext von Urlaub und Reise stellt jedoch eine ganz spezielle Situation dar. Das gilt sowohl im Blick auf die Bauten, bei denen es sich überwiegend um touristisch relevante Sehenswürdigkeiten handelt, als auch im Blick auf die hohe Offenheit von Touristen für Kirchenbesuche.²¹

Deshalb wurden diese Ergebnisse in einem *zweiten Schritt* erweitert und hinsichtlich alltäglicher Situationen vertieft: So wurden vier Fallstudien durchgeführt, die jeweils eine Veränderung des Sakralen zum Gegenstand haben: eine massive Kirchenumgestaltung, eine Kirchenumnutzung und zwei Kirchenabbrisse.²² Das heißt, es handelt sich jeweils um Konfliktfälle, wodurch Menschen herausgefordert wurden, neu über Kirchengebäude nachzudenken.²³ Die dadurch hervorgerufene öffentliche Kommunikation (unter anderem

¹⁸ Vgl. hierzu *Robert Brenneman; Brian J. Miller*, When Bricks Matter. Four Arguments for the Sociological Study of Religious Buildings, in: *Sociology of Religion* 77 (2016/1) 82–101; *Marc Breuer*, Religiöse Architektur im Säkularisierungsprozess. Katholische Kirchengebäude der Nachkriegsmoderne, in: Uta Karstein; Thomas Schmidt-Lux (Hg.), *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen* (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), Wiesbaden 2017, 73–92.

¹⁹ Vgl. exemplarisch *Anna Körs*, *Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive*, Diss., Wiesbaden 2012; *Reaktion der Bevölkerung auf die Umwidmung von Sakralbauten. Qualitative und quantitative Untersuchung durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach*, Allensbach am Bodensee 2009.

²⁰ Vgl. hierzu exemplarisch *Leslie J. Francis* (Hg.), *Anglican Cathedrals in modern life. The science of cathedral studies*, New York 2015; *Pax-Bruderhilfe; Thomas-Morus-Akademie; Universität Paderborn*, *Religion und Tourismus. Ergebnisse einer bundesweiten Repräsentativuntersuchung*, Kassel – Bensberg – Paderborn 2011; *Emyr Williams u. a.*, Visitor experiences to St Davids' Cathedral: The two worlds of pilgrims and secular tourists, in: *Rural Theology Journal* 5 (2007) 111–123.

²¹ Vgl. z. B. *Wolfgang Isenberg*, Neue Sinnfenster. Zum Verhältnis von Tourismus und Religion, in: *HerKorr* 67 (11/2013) 586–591; *Wolfgang Isenberg; Albrecht Steinecke*, Kirchen und Klöster – touristische Dimensionen und Perspektiven, in: *Zeitschrift für Tourismuswissenschaft* 5 (2013) 141–159.

²² Hierzu wurden einbezogen: *Maria Geburt* (Schweinheim), *St. Bonifatius* (Düren), *St. Ludgerus* (Ennigerloh) und *St. Raphael* (Berlin-Gatow).

²³ Siehe auch *Stephan Wahle; Nicole Stockhoff*, Der Sakralraum Kirche in der Moderne. Von Rückzugsort und Transzendenzerfahrung, in: *Albert Gerhards; Kim de Wildt* (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen* (Bild – Raum – Feier 17), Regensburg 2017, 319–334, hier 326; *Albert*

Kommentare und Leserbrief) der lokalen Bevölkerung wurde qualitativ-inhaltsanalytisch ausgewertet. Auf diese Weise konnten aussagekräftige empirische Tendenzen aus nichttouristischen Situationen ermittelt werden. Diese Ergebnisse konnten die bisherigen Befunde teils deutlich erweitern und konkretisieren.

Auf diese Weise ergab sich insgesamt ein Panorama an explizit und implizit religiösen sowie nichtreligiösen Bedeutungsgehalten. Vereinfacht gesagt gilt: Je deutungsöffener und impliziter religiöse Gehalte sind (wie Stille oder Kerzenanzünden), desto häufiger werden sie genannt. Was die Profile angeht, so ist die religiöse Sozialisation (messbar anhand von Kirchenmitgliedschaft und Gottesdienstbesuch) direkt proportional zu religiösen Zuschreibungen. In den durchgeführten Fallstudien konnten aber auch Aussagen von Personen ermittelt werden, die den Kirchengebäuden keinerlei Bedeutungen beimessen – sei es im Sinne einer Gleichgültigkeit oder mit kirchen- und religionskritischer Tendenz.

3. Das Sakrale im Säkularen. Ergebnisse und Interpretation

3.1 Sakralbauten als religiöse Vermittlungsformen

Diese ermittelten empirischen Befunde sollen in einem dritten Schritt mit dem theologischen Selbstverständnis und den religionssoziologischen Deutungsmodellen in Bezug gesetzt und diskutiert werden. Dabei lassen sich eine gesamtgesellschaftliche Ebene, eine kulturelle Ebene und die Ebene der Einzelperson unterscheiden und einige Gesichtspunkte anführen:²⁴

Auf einer *gesamtgesellschaftlichen Ebene* finden sich in der Literatur teilweise Annahmen, die von einem „Bedürfnis nach sakralen und stillen Orten“²⁵ oder einer „Sehnsucht“²⁶ nach sakralen Bauten sprechen. Diese Einschätzung kann nach den vorliegenden Befunden lediglich für die Urlaubs- und Reisezeit gelten. Hier steigt z. B. die Wahr-

Gerhards, Transformation von Kirchenräumen. Ein zukunftsweisendes Projekt für Kirche und Gesellschaft, in: ebd., 13–29, hier 13.

²⁴ Vgl. zur Unterscheidung dieser Ebenen Michael N. Ebertz, Säkularisierung, Entchristlichung oder Entkirchlichung? Eine religionssoziologische Perspektive, in: Thomas Dienberg; Thomas Eggenberger; Ulrich Engel (Hg.), *Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und der Rückkehr des Religiösen*, Münster 2010, 17–42.

²⁵ Wahle; Stockhoff, *Der Sakralraum Kirche in der Moderne* (wie Anm. 23), 323.

²⁶ Helge Adolphsen; Andreas Nohr (Hg.), *Sehnsucht nach Heiligen Räumen – eine Messe in der Messe*. 24. Evangelischer Kirchenbautag, 31.10.–3.11.2002 in Leipzig, Darmstadt 2003.

scheinlichkeit signifikant, dass eine religionslose Person Kirchengebäude besucht,²⁷ und es liegt nicht fern, dies in Anschluss an Hans Joas als eine punktuelle „implizite[...] Religiosität“²⁸ zu bezeichnen.

Im normalen Alltag können Kirchen beschrieben werden als jene gesellschaftlich akzeptierten Räume, in denen das Heilige seinen legitimen Platz hat. Das heißt, wenn es ein Bedürfnis in diese Richtung gibt, dann macht man sich am ehesten dorthin auf. Dabei bleibt die gottesdienstliche Nutzung relevant als Kriterium dafür, dass es sich um einen authentisch-religiösen Ort handelt. Gerade weil Religion in den meisten gesellschaftlichen Bereichen nicht mehr erwartet wird, gewinnen Kirchengebäude zur Verortung spezifisch religiöser Kommunikation an Bedeutung.²⁹ Insgesamt lässt sich eine überwiegend positive Haltung gegenüber Kirchen – auch jenseits religiöser Zugehörigkeiten – nachweisen.³⁰ Dabei werden auch die Annahmen von Hans Joas bestätigt, wonach Säkularisierung nicht zwangsläufig mit einer Desakralisierung einhergehen muss: Im Sinne einer Neuaushandlung dessen, was in modernen Gesellschaften zum jeweiligen Repertoire des Heiligen gezählt werden kann, haben Kirchenbauten gute Chancen, hier eingeschlossen zu werden, wenngleich sie damit in eine Reihe mit Profanbauten gestellt werden können.³¹ Die eingangs erwähnten Hinweise zu Notre Dame weisen in diese Richtung. Insgesamt leisten Sakralbauten daher aufgrund ihrer öffentlichen und materiellen Präsenz und mehrfachen Verankerung einen entscheidenden Beitrag zur gesamtgesellschaftlichen Integration von Religion.³²

Auf einer *kulturellen Ebene* transportieren Kirchengebäude trotz einer Entkirchlichung und Entchristlichung etwas von der tiefen historischen Verwurzelung und sie manifestieren – wie es Thomas Luckmann ausdrückt –, dass das Christentum in die Gesamtkultur „eingeschmolzen“³³ ist. Wenn Kirchengebäude Bedeutungszuschreibungen anhäufen, so

²⁷ Vgl. hierzu auch Charles Taylor, der angesichts des Sakralbautourismus konstatiert, dass viele Menschen „eine gewisse Bewunderung – ein mit Sehnsucht vermishtes Erstaunen – angesichts dieser Stätten [empfinden], an denen der Kontakt mit dem Transzendenten so viel fester und gesicherter gegeben war oder ist“ (Taylor, Ein säkulares Zeitalter [wie Anm. 16], 862).

²⁸ Joas, Glaube als Option (wie Anm. 14), 191.

²⁹ Vgl. hierzu auch Breuer, Religiöse Architektur im Säkularisierungsprozess (wie Anm. 18), 81.

³⁰ Vgl. z. B. auch Albert Gerhards, Verortung der Suche nach dem Anderen in multireligiösen und religiös indifferenten Kontexten, in: ders.; Kim de Wildt (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12), Bonn 2015, 15–30.

³¹ Vgl. hierzu Joas, Die Macht des Heiligen (wie Anm. 17), 444; ähnlich auch José Casanova, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2007, 118.

³² Vgl. im Hinblick auf den Bau öffentlich sichtbarer Synagogen in Deutschland Simone Lässig, Anerkennungsdiskurse und Integrationsstrategien: Staat und Juden im 19. Jahrhundert, in: Gisbert Gemein (Hg.), Kulturkonflikte – Kulturbegegnungen. Juden, Christen und Muslime in Geschichte und Gegenwart (Bundeszentrale für politische Bildung 1062), Bonn 2011, 462–482; vgl. hierzu auch die Konfliktdimensionen bei gegenwärtigen öffentlichen Moscheeneubauten Thomas Schmitt, Moschee-Konflikte und deutsche Gesellschaft, in: Dirk Halm; Hendrik Meyer (Hg.), Islam und die deutsche Gesellschaft (Islam und Politik), Wiesbaden 2013, 145–166; Ernst Furlinger, Moscheebaukonflikte in Österreich. Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 7), Göttingen 2013; Martin Baumann; Andreas Tunger-Zanetti, Ansehen und Sichtbarkeit. Religion, Immigration und repräsentative Sakralbauten in Westeuropa, in: HK 65 (2011/8) 407–409.

³³ Thomas Luckmann, Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?, in: Oskar Schatz (Hg.), Hat die Religion Zukunft? (SHuG 5), Granz – Wien – Köln 1971, 69–82, hier 79.

erhalten sie einerseits dadurch eine Relevanzsteigerung (Niklas Luhmann), andererseits besteht gerade damit die Gefahr, dass nichtreligiöse Gehalte (wie Architektur, Kunst) das Sakrale überlagern, so dass die Zuschreibungen auch auf andere öffentliche oder historische Bauten zutreffen würden. Das gilt für Synagogen und Moscheen in Deutschland auf eine andere Weise als für Kirchen.³⁴ Insgesamt kommt in einer nicht nur säkularen, sondern auch pluraler werdenden Situation besonders den christlichen Sakralbauten die Aufgabe zu, „Statthalter des kollektiven Gedächtnisses der Dörfer und Städte“³⁵ zu sein.

Auf der *Ebene der Einzelperson* spiegeln sich Prozesse religiöser Individualisierung und Subjektivierung deutlich wieder. Allerdings können in den vorliegenden Befunden jene Annahmen, wonach Konfessionslose im Alltag in größerem Umfang Kirchen aufsuchen, um diese individuell-religiös zu nutzen, empirisch nur sporadisch bestätigt werden. Individuelle religiöse Nutzungen scheinen eher innerhalb religiös-sozialisierter und kirchlicher Bahnen als außerhalb davon zu verlaufen. Demgegenüber kann die hohe Bedeutsamkeit emotional-erfahrungsbasierter Qualitäten jenseits konfessioneller Zugehörigkeit angeführt werden und eine Offenheit, sich auch davon ansprechen zu lassen.³⁶ Das gilt nicht nur für den Kircheninnenraum (mit Aspekten wie Atmosphäre und Stille), sondern – wie die Fallstudien belegen – auch gegenüber dem Gesamtgebäude in seiner Außenansicht. Demgegenüber verblasst ihre Alltagsrelevanz und liturgische Bestimmung. Dieses Ergebnis findet eine Entsprechung in dem von Religionssoziologen veranschlagten Verbindlichkeitsverlust institutioneller Formen und einer Individualisierung religiöser Gehalte.³⁷ Je höher die religiöse Sozialisation einer Person (im Sinne einer institutionellen Zugehörigkeit und der Frequenz der Gottesdienstteilnahme) ist, desto eher benennt sie emotionale oder erfahrungsbasierte Qualitäten und desto eher fallen diese auch religiös aus.

³⁴ Vgl. hierzu z. B. *Ulrich Knufinke*, Architektur und Erinnerung: Synagogenbau in Deutschland nach der Shoah, in: Kai Kappel; Matthias Müller (Hg.), *Geschichtsbilder und Erinnerungskultur in der Architektur des 20. und 21. Jahrhunderts*, Regensburg 2014, 93–108; *Baumann; Tunger-Zanetti*, Ansehen und Sichtbarkeit (wie Anm. 32).

³⁵ *Hans-Georg Soeffner*, Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen, Göttingen 2000, 125; zur Erinnerungsdimension vgl. auch *Benedikt Kranemann*, Symbole des Religiösen im Urbanen, in: Angelika Nollert u. a. (Hg.), *Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit*, Regensburg 2011, 175–181; *Kerstin Wittmann-Englert*, Starke Zeichen, in: Verena Gantner; René Hartmann; Karin Berkemann (Hg.), *Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung*, hg. von der Wüstenrot Stiftung, Ludwigsburg 2017, 22–37.

³⁶ Thomas Erne trägt dieser Einschätzung Rechnung, indem er Kirchengebäuden, zusätzlich zur (christlichen) Dimension des *domus ecclesiae*, noch eine zusätzlich nicht explizit christliche Bedeutungsdimension als „*domus hominis spiritualis et aethetici*“ zuerkennt: „Kirchen sind als Bauwerk eine Heimat, ein Ort der Daseins-erweiterung für Besucher, die den Raum ästhetisch erleben. [...] Sie sind ein öffentlicher Ort, wo Menschen mit dem Raum und seiner Aura eine Weitung und Überschreitung ihres Daseins verbinden, die sie nicht mehr, jedenfalls nicht mehr ausschließlich, religiös interpretieren.“ (*Thomas Erne*, *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus*, Leipzig 2017, 136 f.)

³⁷ Vgl. etwa *Detlef Pollack; Gergely Rosta*, Religion und Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. – New York 2015, 30; *Thomas Luckmann*, Religiöse Strukturen in der säkularisierten Gesellschaft, in: *IEZW* 12 (1964) 1–15.

3.2 Sakralbauten als „Häuser für den ‚obdachlosen Gott‘“

Die Frage nach der religiösen Bedeutung sakraler Bauten in einer säkularen Gesellschaft stellt sich jedoch noch tiefergehend und drängt nach einer religionsphilosophischen Durchleuchtung.

Für die gegenwärtige religiöse Situation prägte Eugen Biser (1918–2014) das Bild vom „obdachlosen Gott“³⁸. ‚Gott‘ ist in einer säkularen Gesellschaft – so könnte man dieses Bild weiter entfalten – aus den sozialen Strukturen herausgefallen und an den Rand gedrängt worden. Nicht als fester Wohnsitz, sondern nur punktuell (z. B. aufgrund einstiger Privilegien) erweist sich die Sozialstruktur, Kultur und Öffentlichkeit als sein legitimer Aufenthaltsort und er ist immerzu darauf angewiesen, dass ihn jemand beherbergt.

Indem Eugen Biser die Bildrede vom ‚obdachlosen Gott‘ als Ausdruck für die Gottvergessenheit der säkularen Welt konzipiert, trifft er damit zugleich die ursprüngliche Bestimmung des christlichen Gottes, wie er sich zuerst im Evangelium offenbart (vgl. Lk 2,6). Die erste ‚Behausung‘ des christlichen Gottes war demnach gar kein massiver Bau, sondern die Krippe im Stall. In dieser auffälligen Übereinstimmung zeigt sich, dass es zwischen Säkularität und christlicher Gottesvorstellung nicht nur eine Opposition, sondern auch überraschende Berührungspunkte gibt. In diesem Sinne deutete der italienische Postmoderne-Philosoph Gianni Vattimo (*1936) die Säkularität insgesamt als Wirkung des kenotischen Elementes (nach Phil 2,8) im christlichen Inkarnationsgedanken.³⁹ Das heißt, indem Jesus Christus in seiner Menschwerdung auf göttliche Eigenschaften verzichtet und sich selbst ‚verweltlicht‘ hat, ist nach Vattimo der Ausgangspunkt von Säkularisierung und Säkularität zu suchen.

Es ist also durchaus geboten, Säkularität und Theologie aufeinander zu beziehen und zu fragen, ob sich im Säkularen besondere Ausprägungen des Religiösen finden lassen. Das ist methodisch möglich, indem Momente einer säkular-religionsfreien Betrachtung mit Elementen der Theologie des Sakralbaus zusammengeführt werden und eine erneute theologische Antwort versucht wird. Ein Beispiel kann nur angedeutet werden: An die säkulare Erfahrung einer Nichtanwesenheit Gottes lässt sich mit der Theologie des Sakralbaus an der Symbolizität und der negativen Theologie anknüpfen. Der ‚säkulare‘ Mensch kann in Sakralbauten zunächst eine Erfahrung des Entzugs des Heiligen wiederfinden, wobei er damit zugleich die Materie des Baus symbolisch transzendiert und in die Offenheit eines Deutungsprozesses eintritt. Sakralbauten können infolgedessen als jene Orte aufgefasst werden, an denen den Spuren Gottes nachgegangen werden kann, allerdings weder allein im Sinne einer positiven Präsenz, noch im Sinne eines Überbleibens, sondern im Sinne einer negativen Präsenz im Modus einer Spur, die auch dann gegeben

³⁸ Eugen Biser, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben*, Freiburg i. Br. 2005.

³⁹ Vgl. Gianni Vattimo, *Glauben – Philosophieren*. Aus dem Italienischen von Christiane Schultz, Stuttgart 1997.

ist, wenn die Ursache nicht mehr bejaht wird.⁴⁰ Auf diese Weise lassen sich Momente des Rückgangs von Religiosität zu einem Ansatzpunkt religiöser Möglichkeiten wenden. Dann können Sakralbauten als „Häuser für den ‚obdachlosen Gott‘“ wiederentdeckt werden.

Abschließend lässt sich formulieren: Sakrale Bauten gehören zu den herausragenden religiösen Vermittlungsformen. Sie sind Bindeglieder zwischen dem Religiösen und dem Säkularen. Ausgangspunkt und Voraussetzung ist jedoch ein Verständnis von Sakralität im Sinne eines lebendigen Bezugs zu dem einen Heiligen. Erst dadurch eröffnen sakrale Bauten Zukunftsmöglichkeiten für und in einer säkularen Gesellschaft.

In this day and age, christianity and church in Germany are experiencing processes of religious change and secularization at different levels, whereas churchbuildings continue to form citycenters, villages and landscapes. This current religious situation leads to the question of the relevance and meaning of these sacred buildings nowadays, these buildings that are omnipresent in the public sphere. In this context it is especially important to ask about the religious meanings that are attributed to sacred buildings. This paper contains a theological approach, as well as empirical results that are both related to the current religious situation. Based on these findings, ways for a theological interpretation are shown.

⁴⁰ Die Bedeutungen von Sakralbauten werden vielfach mit Hilfe von Symbol- oder Zeichenbegriffen erklärt, um auszudrücken, dass Unaussprechliches mit der Materialität und Vieldeutigkeit des Baus eine Einheit eingehen. Im Hinblick auf die gegenwärtige religiöse Situation erweist sich das Symbolverständnis des neuplatonischen Denkers Dionysius Areopagita (6. Jh.) von großer Relevanz. Symbole stehen bei Dionysius vermittelnd zwischen einer positiv-kataphatischen und einer negativ-apophatischen Rede von Gott. Daran knüpfte Jaques Derrida (1930–2004) an – also ein, zumindest nach traditionellen Verständnis, religionslos-säkularer Denker, der von der säkularen Situation einer ‚Abwesenheit‘ Gottes ausgeht; vgl. *Jacques Derrida*, *Wie nicht sprechen*. Verneinungen, hg. von Peter Engelmann. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien 1989. Der ‚säkulare‘ Mensch wird mit der Materialität der Sakralbauten unübersehbar konfrontiert und mag diesen eine Deutung nach Art eines Symbols geben, die individuell variabel ausfallen kann, theistisch oder a-theistisch, im Sinne einer Glaubensgemeinschaft oder privat-religiös. In Anschluss an Dionysius und Derrida können Sakralbauten aber auch als jene Orte einer Transzendenz aufgefasst werden, die im Modus einer Negation fassbar sind.