

Anna Minta

Heilige Räume und das Raumerlebnis

Über die Notwendigkeit gesellschaftlicher Kultorte
und ihre Wandlungsfähigkeit

♦ In unseren Tagen gilt, dass Religion auch als ästhetische Erfahrung verstanden wird, die durch die Architektur inszeniert wird. Es geht nicht mehr nur (wie es in den Anfängen des Christentums üblich war) darum, einen Versammlungsort für die Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen. (Sakral-) Bauten in unserer Zeit sind mehr als nur die Hülle eines Raumes. Moderne (Sakral-)Bauten wollen berühren. Sie markieren das Andere, ein Gegenüber zum Alltag. Daher plädiert die Autorin dafür, dass frühzeitig ein Austausch darüber zu führen ist, welche Relevanz diese Gebäude für die Gesellschaft haben sollen und welche Werte sie vermitteln. (Redaktion)

In den Anfängen des Christentums, so der weitgehende Konsens in den kunsthistorischen Forschungen zum christlichen Sakralbau, hat es das Kirchengebäude als heiligen Raum nicht gegeben.¹ Die Urgemeinde nutzte unterschiedlichste profane Räumlichkeiten wie Katakomben und Wohnhäuser als Räume der Versammlung und gemeinschaftlichen Feier. Unabhängig vom spezifischen Ort standen im Zentrum der Zusammenkünfte die Gemeinschaft der Gläubigen und das gemeinsame Gebet als heilige Handlung. Erst über die Jahrhunderte entwickelten sich das Verständnis und die architektonische wie rituelle Praxis von Kirche als sakralem Raum. Kir-

chengebäude wurden dabei zunehmend zu einem dem alltäglichen, weltlichen Treiben entzogenen Raum, der besondere Verhaltensregeln einforderte und hierarchische Ordnungsstrukturen etablierte. Über Liturgie und Feier hinausgehend, wirken Kirche sowie die in ihm gelebte Religion als sakraler, ordnungstiftender Raum in die Gesellschaft hinein. Das in Kirchen verkündete religiöse Narrativ und Symbolsystem, so der Ethnologe Clifford Geertz bereits 1966, vermittelt den Menschen die Vorstellung einer allgemeinen Seinsordnung mit den ihr eigenen Kulturmustern, Wertsystemen und Handlungsanleitungen.² Kirchen und andere Kultorte über-

¹ Einen guten Überblick über die spätantiken-frühchristlichen Entwicklungen des Kirchenbaus im Kontext von Heiligkeitskonzepten bieten Carola Jäggi, „Heilige Räume“. Architektur und Sakralität. Geschichte einer Zuschreibung, in: Angelika Nollert u. a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 23–31; dies., Die Kirche als heiliger Raum: Zur Geschichte eines Paradoxons, in: Berndt Hamm u. a. (Hg.), Sakralität zwischen Antike und Neuzeit, Stuttgart 2007, 75–90; Miriam Czock, Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter, Berlin–Boston 2009.

² Ein ‚Klassiker‘ der kulturanthropologischen Betrachtung von Religion ist: Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller

nehmen spezifische religiöse und soziokulturelle Funktionen, die diesem System von Bedeutungen, Werten und Weltauffassung einen Ort der Vermittlung und rituellen, gemeinschaftlichen Einübung geben. Geht man von Heiligkeit als kulturanthropologischer Konstruktion und Religion als kulturellem System aus, das sich in Kirchen als gebautem Handlungsraum manifestiert, so bilden Transferprozesse des Heiligen eine fast logische Konsequenz. Es ist daher zu beobachten, dass solche Zuschreibungen als geheiligter Raum und die ihm spezifischen gesellschaftlichen (Be)Deutungsmuster im Zuge einer Säkularisierung auch auf andere Institutionen und Bauaufgaben übertragbar wurden.

1 Von der Urkirche als Gemeinschaft zur Kirche als geheiligtem Raum

Die Bezeichnung von Versammlungsstätten als sakrale Räume war den Mitgliedern der christlichen Urkirche fremd. Sie versammelten sich zum Gebet und zu liturgischen Feiern in alltäglichen, anfänglich meist im Verborgenen liegenden Räumen: Die sonst profan genutzten Räumlichkeiten besaßen keine besondere Wertigkeit, stattdessen war es die Gemeinschaft der Gläubigen, die zum Gottesdienst versammelte Ekklesia, die heilige Handlungen vollzog. Die Ortsungebundenheit von

Gott und seiner Verehrung im Gebet wird auch in den Evangelien und der Apostelgeschichte immer wieder hervorgehoben. So kritisierte Paulus in seiner Rede auf dem Areopag zu Athen die materiell-räumlich verhaftete Religionspraxis: „Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind.“ (Apg 17,24) Doch auch wenn beispielsweise Johannes die Ortsunabhängigkeit der heiligen Handlung des Gebets betont – „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,24) –, so ist bereits in den frühen Versammlungsräumen der urchristlichen Gemeinden in der Spätantike die Tendenz zur Errichtung eigenständiger christlicher Kulträume als *domus Dei* und eine zunehmende religionsbezogene Dekorationspraxis zur Aus- und Kennzeichnung zu beobachten.³ Mit dem Verständnis, dass die christliche Gemeinschaft durch den Vollzug heiliger Handlungen auch den Ort heiligt, setzte im 3. Jahrhundert eine Entwicklung ein, die den Gebetsraum und damit auch Kirchen immer stärker zu einem heiligen Gebäude, zu einem Bauwerk höherer sozialer Bedeutung und Ordnung werden ließ. Erste Altar- und Kirchweihriten datieren aus dieser Zeit; mit dem Akt der Weihe erfolgte die Sakralisierung des Kultraumes und damit die Materialisierung von Heiligkeitsvorstellungen.⁴ In konstantinischer Zeit er-

Systeme, Frankfurt a. M. 1983, 44–95 (engl. Original 1966). Zum Konzept von Religion und Ordnungstiftung vgl. *Matthias Sellmann*, Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt–New York 2007.

³ *Paul Corby Finney* hat den Prozess der Sakralisierung bereits für die vorkonstantinische Zeit nachgewiesen: *ders.*, Topos hieros und christlicher Sakralbau in vorkonstantinischer Überlieferung, in: *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie* 7 (1984), 193–225. Vgl. auch *Ann Marie Yasin*, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean: Architecture, Cult and Community*, Cambridge 2009, die für die Definition eines heiligen Raumes im frühen Christentum in der Spätantike die rituelle und soziale Dimension miteinbezieht.

⁴ Vgl. *Carola Jäggi*, Heilige Räume (s. Anm. 1), 23.

fuhr die Vorstellung vom Heiligen einen starken Ortsbezug. Kaiser Konstantin und seine Mutter Helena lokalisierten zahlreiche mutmaßliche Wirkungs- und Sterbeorte Christi und der Apostel im Heiligen Land sowie in Rom und gründeten an diesen Stätten monumentale Kirchengebäude wie die Geburtskirche in Bethlehem, die Grabeskirche in Jerusalem und Alt-Sankt-Peter in Rom. Mit dem einsetzenden Reliquienkult, wozu vor allem die Beigabe von Reliquien im oder unter dem Altar zählten, wurden der Sakralbau als Präsenzort des Heiligen und zugleich eine Topografie des Heiligen vorrangig in Memorialorten weiter ausgebaut.⁵ Mit der Eucharistie und der Aufbewahrung der konsekrierten Hostien im Tabernakel erfuhr Gott selbst eine dauerhafte Präsenz im Kirchenraum. Dabei setzte sich eine Hierarchie der Raumteile im Inneren der Kirchen durch: Zonen unterschiedlicher Heiligkeit finden im Chorraum mit dem Altar, dem Tabernakel, den Reliquien ihren Platz. Die Hierarchie des Raumes hatte zugleich eine Hierarchisierung der Gemeinschaft und eine Reglementierung von Verhaltensweisen zur Folge, denn nur bestimmte Gruppen dürfen die einzelnen Grenzen überschreiten und das ‚Allerheiligste‘ betreten. Im Mittelalter fand insbesondere die Trennung zwischen Laien und Klerus in dem massiven Ausbau von Chorschranken und Lettnern ihren architektonisch-räumlichen Ausdruck.

Dass Kirchen sich als räumlich umgrenzte Sakralräume durchgesetzt haben, ist folglich auf die Institutionalisierung der Gemeinschaft von Gläubigen als Kultge-

meinschaft sowie die Materialisierung von Heiligkeitsvorstellungen in Form von Sakraltopografien und Reliquienkulten zurückzuführen. Gemeinschaft, Raum und Ritual bedingen einander und lassen die Kirche zur architektonischen Manifestation des Heiligen und Metapher für die Gemeinschaft der Gläubigen werden. Der sakrale Raum ist aus dieser Perspektive zuvorderst eine soziale Konstruktion von Raum und Bedeutung. Durch die Jahrhunderte wurde über die Architektur und ikonografische Programme im Sakralbau sowie durch begleitende Weiherituale versucht, dessen ortsspezifische Heiligkeit festzuschreiben. Erst die Reformation im frühen 16. Jahrhundert sowie nachfolgend die Kirchenbaudebatten auf evangelischer wie auch katholischer Seite im 19. und 20. Jahrhundert haben den Historismus und erstarrende Traditionen sowie das Konzept von Kirche als sakralem und hierarchisch strukturiertem Raum immer wieder in Frage gestellt. Entgegen der mittelalterlichen Auslegung des heiligen Raums als reale oder symbolische Präsenz Gottes in der Eucharistie und in Reliquien treten insbesondere in der protestantischen Religionspraxis und den Liturgischen Bewegungen beider Kirchen wieder die Predigt und das Gebet in den Vordergrund, die in ihrem Vollzug vor allem die Gemeinschaft der Gläubigen und darüber den Ort des Geschehens heiligen. Diese Verschiebung vom Raum zum Gebet und zur Handlung kennzeichnet vor allem auch die Moderne. Prägend für den Kirchenbau nach dem Ersten Weltkrieg ist der Architekt Otto

⁵ Sible L. de Blaaw, Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom: Ritual als Instrument der Sakralisierung eines Ortes, in: Berndt Hamm u. a. (Hg.), *Sakralität* (s. Anm. 1), 91–100. Vgl. auch Miriam Czock, Gottes Haus (s. Anm. 1), Kapitel 2: Das Kirchengebäude in der Spätantike – ein heiliger Ort?, 27–50; Hanns Peter Neuheuser, *Mundum consecrare*. Die Kirchweihliturgie als Spiegel der mittelalterlichen Raumwahrnehmung und Weltaneignung, in: Elisabeth Vavra (Hg.), *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter*, Berlin 2005, 259–280.

Bartning, der vor allem im evangelischen Sakralbau aktiv ist. In seiner 1919 erschienenen Schrift „Vom neuen Kirchbau“ bezeichnet Bartning die Kirche zwar weiterhin als „sakralen Ort“, jedoch „nicht aus örtlicher Gebundenheit der Religionsausübung [...nicht] in der materiell gebundenen katholischen Raumhaftigkeit“, also nicht durch einen räumlich definierten Ortsbezug, sondern als „zur Raumform drängende[n] religiöse[n] Idee“: die Kirche gewinnt ihre Bedeutung nicht als Gehäuse einer Versammlung von Gläubigen, der Kirchenbau ist die „sichtbare Form und Gestalt der Gemeinschaft“⁶. Bartning spricht in diesem Zusammenhang von der Selbstaufopferung des Ichs in der Gemeinschaft, von einer Selbstdarbringung durch die Baukunst um der Erlösung willen. Die Architektur ist das Medium, menschliche Stimmung und emotionales Erleben als heilige Handlung in der gottesdienstlich versammelten Gemeinschaft zu erfahren. Ähnlich argumentierte der im katholischen Kirchenbau tätige Architekt Rudolf Schwarz.⁷ Das 1959 von Otto Bartning und Willy Weyres herausgegebene Handbuch für den Kirchenbau griff nach dem Zweiten Weltkrieg diese Entwicklung

auf und beschrieb sowohl für den katholischen als auch den evangelischen Sakralbau die Kirche als den Ort des Anderen, geschieden vom Profanen, in dem Gott in der Feier der Kultgemeinde erfahren werden könne.⁸ Die lange Entwicklung liturgischer und kirchenräumlicher Reformdiskussionen fand im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) ihren Niederschlag: Das zentrale Dokument „Sacrosanctum Concilium: Konstitution über die heilige Liturgie“ von 1963 hob die Gemeinde in ihrer liturgischen Bedeutung hervor und forderte „beim Bau von Kirchen [...] sorgfältig darauf zu achten, daß sie für die liturgischen Feiern und für die tätige Teilnahme der Gläubigen geeignet sind.“ (SC 124)⁹ Im Bereich des Kirchenbaus entstanden architektonische Experimente, wurden neue räumliche Gemeinschaftskonzepte entwickelt, die aktive Partizipation fördern und Kirche wieder im Leben verankern, indem die Grenzen zwischen dem Profanen und dem Sakralen aufgehoben oder zumindest reduziert werden. In der radikalen Konsequenz führten multifunktionale Raumhüllen in den späten 1960er- und 1970er-Jahren zum „Ende des Kirchenbaus“.¹⁰ Die grundlegende konfessio-

⁶ Otto Bartning, *Vom neuen Kirchbau*, Berlin 1919, 119–120. Vgl. auch Martin Röttger, *Protestantischer Kirchenbau und säkulare Freiheit*. Otto Bartning: *Vom neuen Kirchenbau* (1919), in: Dirk Bockermann u. a. (Hg.), *Freiheit gestalten. Zum Demokratieverständnis des deutschen Protestantismus. Kommentierte Quellentexte 1789–1989*, Göttingen 1996, 214–222.

⁷ Vgl. beispielsweise Rudolf Schwarz, *Rudolf Schwarz – Denken und Bauen: Schriften und Bauwerke*, Heidelberg 1963; Walter Zahner, *Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung*, Altenberge 1992.

⁸ Willy Weyres / Otto Bartning, *Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau*, München 1959, 11–32 und 209–214.

⁹ Deutsche Übersetzung, Vatikan-website: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html [Abruf: 26.01.2017].

¹⁰ Peter Poscharsky, *Ende des Kirchenbaus?*, Stuttgart 1969; vgl. beispielsweise auch Günter Rombold (Hg.), *Kirchen für die Zukunft bauen. Beiträge zum neuen Kirchenverständnis*, Wien-Freiburg i. Br.-Basel 1969; ders., *Gegenwärtige Tendenzen im Kirchenbau. Kirchenbau in der Krise*: in: *Festschrift der Akademie der bildenden Künste*, Wien 1972, 208–212; Hans Graß /

nelle Unterscheidung der beiden christlichen Kirchen – von Sakralräumen als dauerhaftem Präsenzort Gottes vorrangig in katholischer Sicht und dem protestantischen Verständnis göttlicher Präsenz im Gottesdienst – ging in den häufig gestalterisch reduzierten Mehrzweckbauten weitgehend verloren. Bereits Ende der 1960er-Jahre konstatierten und kritisierten engagierte Theologen und Kunsthistoriker wie Günter Rombold, Christof Werner u. a. im Kirchenbau eine Verunklarung der Scheidung zwischen Sakral und Atmosphärisch, aus der ein eher abstraktes, emotionales oder ästhetisch motiviertes Bedürfnis nach Raumstimmung entstehe.¹¹ Diese Entwicklung setzte sich fort: In der Postmoderne und vor allem im zeitgenössischen Kirchenbau ist ein intensives Interesse an stimmungsvollen Sakralräumen zu beobachten, das Kirchen wieder als klar definierten Raum des Anderen vom Profanen unterscheidet. Über architektonische Qualitäten wird versucht, Aspekte des Spirituellen, Religiösen, Mystischen und Kontemplativen zu fördern.

2 Vom geheiligten zum atmosphärischen Raum

Aller Kirchenferne in weiten Teilen der Bevölkerung zum Trotz zeichnet sich eine Tendenz der wirkungsästhetischen Re-Sakralisierung von Kirchenräumen ab. An-

lass dafür sind weniger religiöse oder liturgische Reformbewegungen, sondern häufig ein zunehmendes Bedürfnis nach kontemplativen Rückzugsorten aus dem Alltag. Die Kunsthistorikerin Carola Jäggi spricht in diesem Zusammenhang von der „Sehnsucht nach dem Heiligen“¹². Auch der Architekturkritiker Rudolf Stegers beschreibt diesen Trend 2008 in seinem Entwurfsatlas Sakralbau: „Auf jeden Fall scheint es, als ob heute für Architekten die Suche nach ‚Sakralität‘ und ‚Atmosphäre‘ ein starkes Motiv sei. Was immer das Sakrale sei, man will es durch Gestaltung zur Anschauung bringen: durch Maß und Zahl, also Proportion; durch extreme Reinheit oder Rauheit eines bestimmten Baustoffes, so dass er bar jeden Nutzens, also um seiner selbst willen wirkt; durch etwas ungemein Schwebendes oder Wuchtiges, dessen Kraftquelle sich dem Augenschein entzieht; durch transluzente statt transparente Flächen, bei denen das Licht ganz Licht sein darf und nicht bloß dieses oder jenes Objekt zu erhellen hat.“¹³ Religiöses Erleben wird hier zur ästhetischen Erfahrung, die durch eine entsprechende architektonisch-räumliche Inszenierung evoziert werden soll. Entwurfstheoretisch steht dabei das Erzeugen von einer Raumstimmung im Vordergrund, die Räume zwar zu etwas stimmungsvoll Anderem jenseits des Alltäglichen werden lassen, jedoch nicht mehr spezifisch an die Institution oder Gemeinschaft der Kirche gebunden sein muss.

Karl-Wilhelm Dahm (Hg.), Funktionswandel und Raumstruktur. Zur Mehrzwecknutzung gottesdienstlicher Räume. Eine Untersuchung des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart an der Philipps-Universität Marburg, Marburg 1974. Vgl. auch *Rainer Bürgel* (Hg.), Raum und Ritual. Kirchenbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, Göttingen 1995.

¹¹ *Günter Rombold*, Anmerkungen zum Problem des Sakralen und des Profanen, in: *ders.* (Hg.), Kirchen für die Zukunft bauen (s. Anm. 10), 69–96; *Christof Werner*, Sakralität – was ist das?, in: *Hans-Eckehard Bahr* (Hg.), Kirchen in nachsakraler Zeit, Hamburg 1968, 64–80.

¹² *Carola Jäggi*, Heilige Räume (s. Anm. 1), 27.

¹³ *Rudolf Stegers*, Entwurfsatlas Sakralbau, Basel 2008, 27.

Architekten wie der Schweizer Peter Zumthor prägen aktuell die Diskussionen um ästhetische und affektive Stimmungsqualitäten in der Baukunst. In seiner Schrift „Atmosphären: Architektonische Umgebungen. Die Dinge um mich herum“, die 2006 erschien, spricht Zumthor von transzendierenden Phänomenen und dem „Geheimnis der Architektur, dass sie Dinge aus der Welt, Materialien aus der Welt zusammenführt“¹⁴. Architektonische Qualität setzt er dabei einer emotio-

nen Wirkungsmacht gleich: „dass ich von einem Bauwerk berührt bin [...] Der Begriff dazu ist die Atmosphäre. [...] Atmosphäre spricht die emotionale Wahrnehmung an, das ist die Wahrnehmung, die unglaublich rasch funktioniert [...] Sofortiges Verständnis, sofortige Berührung.“¹⁵ Auch wenn Zumthor es selbst zur Frage stellt, ob Atmosphäre architektonisch planbar und damit im Entwurf praktisch konstruierbar sei, so schlägt er systematisch neun Punkte plus drei Ergänzungen („Überschreitungen/Transendenzen“) als weitgehend objektivierbare Handlungsanleitung für das Entstehen von atmosphärischen Räumen vor. Unter diesen Punkten subsumiert er den gestalteten Baukörper durch materielle Präsenz, den Klang, die Temperatur und Lichtstimmung des Raumes, das harmonische Zusammenspiel von Raum und Objekten, die Diversität der physischen und emotionalen Raumeindrücke, die Spannung zwischen Offenheit und Intimität / zwischen innen und außen, die in ihrer Gesamtheit zur Bewegung im Raum verführen und zugleich Mensch und Architektur atmosphärisch zusammenführen. So wie Zumthor von der Konstruierbarkeit von Atmosphären ausgeht, so verleiht auch der Architekt Mark Wigley in seinem Aufsatz „Die Architektur der Atmosphäre“ von 1998 Architektinnen und Architekten die Verantwortung, Atmosphäre durch die physische Form eines Bauwerks zu erzeugen: „Sie ist gewissermaßen eine sinnlich wahrnehmbare Emission von Schall, Licht, Wärme, Geruch und Feuchtigkeit: ein wirbelndes Klima nicht greifbarer Effekte, die von einem stationären Objekt erzeugt werden. Ein Gebäude konstruieren heißt solch eine At-

Weiterführende Literatur:

Exemplarische Studien zum Kirchenbau und Grundwissen zum Architekturverständnis sowie religiöser Praxis versammelt Thomas Erne (Hg.), Kirchenbau (Grundwissen Christentum 4), Göttingen 2012. Einen Überblick über die frühchristlichen Entwicklungen des Kirchenbaus im Kontext von Heiligkeitskonzepten bieten Carola Jäggi, „Heilige Räume“. Architektur und Sakralität. Geschichte einer Zuschreibung, in: Angelika Nollert u.a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 23–31; Miriam Czock, Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter, Berlin–Boston 2009. Die Vielfalt von Transformationsprozessen im Heiligkeitsverständnis und dessen Auswirkungen auf die Baukunst in der Moderne vgl. Frank Schmitz / Anna Minta (Hg.), Auratische Räume der Moderne, in: kritische berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften (2016), Heft 2.

¹⁴ Peter Zumthor, Atmosphären: Architektonische Umgebungen. Die Dinge um mich herum, Basel 2006, 23.

¹⁵ Ebd., 11–13.

mosphäre zu konstruieren.¹⁶ Architektinnen und Architekten entwerfen folglich ein Bauwerk nicht nur als materielle Raumhülle, sondern sie zeichnen auch wesentlich für die Konstruktion einer emotionalen Präsenz und die atmosphärische Wirkung des Gebäudes auf die zukünftige Nutzung verantwortlich. Der stark objektimmanenten Vorstellung von Atmosphäre als architektonische Qualität, die aus der Könnerschaft der Architektinnen und Architekten entsteht, stellt der Philosoph Gernot Böhme eine Theorie der affektiven und vielmehr subjektiven Rezipientenverantwortlichkeit entgegen: „In der Wahrnehmung der Atmosphäre spüre ich, in welcher Art Umgebung ich mich befinde. Diese Wahrnehmung hat also zwei Seiten: auf der einen Seite die Umgebung, die eine Stimmungsqualität ausstrahlt, auf der anderen Seite ich, indem ich in meiner Befindlichkeit an dieser Stimmung teilhabe und darin gewahre, dass ich jetzt hier bin. [...] Umgekehrt sind Atmosphären die Weise, in der sich Dinge und Umgebungen präsentieren.“¹⁷ Atmosphäre löst sich hier aus der alleinigen Urhebererschaft des Objektes und wird zu einer gemeinsamen Wirklichkeit zwischen Wahrnehmenden und Wahrgenommenen.

3 Auratische Alternativorte

Unabhängig von der Frage, ob räumliche Stimmungen wie Atmosphäre, Aura, das

Mystische, Spirituelle und Erhabene architekturimmanent sind oder in Beziehung und emotionaler Disposition der Nutzerinnen und Nutzer entsteht, sind solche kontemplativen oder gar transzendierenden Räume und Qualitäten in aktuellen Entwurfsdebatten und der Baupraxis nicht mehr an die Bauaufgabe Kirche oder Kultbau gebunden. Zumthor und Wigley beispielsweise übertragen ihre Entwurfsanleitung einer atmosphärischen Architektur sowohl auf den Sakral- als auch den Profanbau.¹⁸ Dies ist auch das Ergebnis einer sich über Jahrhunderte erstreckenden Entwicklung der gesellschaftlichen Modernisierungs- und Säkularisierungstendenzen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert. In der Vormoderne hatten vor allem die Religionen über ihre Institutionen wie beispielsweise Kirchen die sozialen Funktionen der Vermittlung kollektiver Deutungs- und Wertsysteme übernommen. Kirchen als symbolisch verdichtete Orte heben sich aus den alltäglichen Ordnungsstrukturen, aus der gebauten Umwelt des Alltags, heraus und prägen als Räume übergeordneter gesellschaftlicher Bedeutung das soziale Handeln der Gemeinschaft. Als Raum sozialer Praxis und Alteritätswahrnehmung tragen sie zur Stiftung distinktiver Gemeinschaften bei.¹⁹ Die hier eingangs genannten kulturanthropologischen Theorien definieren Religion als integralen Bestandteil eines kulturellen (Symbol)Systems, eines komplexen und dynamischen

¹⁶ Mark Wigley, Die Architektur der Atmosphären, in: Daidalos 68 (Juni 1998), 18–27, hier: 18.

¹⁷ Gernot Böhme, Atmosphären. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt a. Main 1995, 96.

¹⁸ Exemplarisch für eine sakral anmutende Profanarchitektur wird immer wieder Peter Zumthors 1996 eröffneten Therme in Vals, Graubünden, genannt, vgl. beispielsweise Nadine Haepke, Sakrale Inszenierungen in der zeitgenössischen Architektur. John Pawson – Peter Kulka – Peter Zumthor, Bielefeld 2013.

¹⁹ Vgl. zum Beispiel Edward W. Soja, Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory, London–New York 1989; Marc Augé, Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit, Frankfurt a. M. 1994; Johan Frederik Hartle, Der geöffnete Raum. Zur Politik der ästhetischen Form, München 2006.

Geflechts von vielschichtigen Werten und Bedeutungen, die von Gemeinschaften verhandelt und interpretiert werden und im Menschen emotionale und handlungsleitende Dispositionen auslösen. Diese Bedeutungskonstruktionen manifestieren sich, so der französische Anthropologe Marc Augé, als gebauter Handlungsrahmen in bedeutungsverdichteten Orten.²⁰ Michel Foucault bezeichnet solche anderen Orte als „Gegenorte“ zur Realität.²¹ In der Moderne erfahren diese anderen Orte eine neue Vielfalt.

Säkulare Religionskritik und Profanierungstendenzen in der Moderne schafften die Sehnsucht nach besonderen Orten und das soziale Bedürfnis nach zeitlosen Sinn- und Ordnungsstrukturen nicht ab, sondern transformierten sie und ließen die Semantik des Nicht-Alltäglichen auf neue Orte übertragbar werden.²² Neue Deutungsmuster ideeller Weltanschauung und (säkularisierter) Heiligkeit wurden in der Durchdringung von Religion, Politik und Nationalismus respektive Religion, Kunst und Bildung entwickelt, die gemeinschaftlichen Sinn stiften sollten. Zur Konstituierung und Stabilisierung gemeinschaftlicher Ordnung und ihrer soziomoralischen Grundlagen werden – allen Globalisierungstendenzen zum Trotz – exklusive gemeinschafts- und identitätsstiftende Kultur-, Politik- und Nationskonzepte herangezogen, die teils in Konkurrenz zueinander, teils in enger Durchdringung miteinander auftreten. Um sich gesellschaft-

lich – national wie international – behaupten zu können, entstehen zur architektonischen Manifestation Bauten meist mit auratischem Wirkungsanspruch, die der visuellen Präsenz und der Legitimation zugleich dienen sollen. Baupolitik ist immer auch Kultur- und Symbolpolitik. In aktuellen Diskussionen um Sakralbauten oder andere öffentliche Bauaufgaben sollten zunächst weniger die architektonisch-atmosphärischen Qualitäten im Zentrum stehen, sondern zuvorderst sollten sich die öffentlichen Institutionen, darunter die Kirchen, darüber verständigen, welche gesellschaftliche Relevanz sie für die Gemeinschaft-, Sinn- und Wertstiftung übernehmen können. Das Bereitstellen von Räumen zur gemeinschaftlichen Aneignung dieser Systeme und ihre spezifische Form wie Ausstattung müssen diesen Diskussionen folgen und nicht als losgelöstes Formproblem ihnen vorangehen.

Die Autorin: Anna Minta, geb. 1970, ist seit März 2016 Professorin für Geschichte und Theorie der Architektur an der Katholischen Privat-Universität Linz. Zuvor war sie SNF-Professorin am Kunsthistorischen Institut der Universität Zürich und wissenschaftliche Assistentin am Institut für Kunstgeschichte in Bern. Seit 2014 leitet sie das vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierte Forschungsprojekt „Heilige Räume in der Moderne. Transformationen und architektonische Manifestationen“; wichtige Publikationen: *Auratische Räume der Mo-*

²⁰ Vgl. dazu Marc Augé, Orte und Nicht-Orte (s. Anm. 19).

²¹ Michel Foucault, Andere Räume, 1967, in: Karlheinz Barck u. a. (Hg.), Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1992, 34–46; vgl. auch Jürgen Mohn, Heterotopien in der Religionsgeschichte. Anmerkungen zum „Heiligen Raum“ nach Mircea Eliade, in: Theologische Zeitschrift 63 (2007), H. 4, 331–357.

²² Anna Minta / Frank Schmitz (Hg.), Auratische Räume der Moderne, in: kritische berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften (2016), H. 2; vgl. insbesondere Anna Minta, Auratische Orte der Gemeinschaftsstiftung. Universitäten als nationale Bauaufgabe, in: ebd., 34–46.

derne, in: *kritische berichte* (2016), Heft 2, hrsg. mit F. Schmitz; *Staatsbauten und Sakralarchitektur in Washington/DC. Stilkonzepte patriotischer Baukunst, Berlin 2015.*

(= *Habil.-Schrift*); *Israel bauen. Architektur, Städtebau und Denkmalpolitik nach der Staatsgründung 1948, Berlin 2004* (= *Diss.-Schrift*).

Islam und Christentum

CHRISTIAN STRÖBELE / MOHAMMAD GHARAIBEH /
TOBIAS SPECKER / MUNA TATARI (HG.)

Kritik, Widerspruch, Blasphemie

Anfragen an Christentum und Islam

Religion ist (wieder) ein gesellschaftlich umstrittenes Thema. Dabei stehen nicht nur einzelne Formen religiöser Praxis im Fokus, sondern auch grundlegende Glaubensüberzeugungen. Wie kritikfähig sind Religionen? Welches Veränderungspotenzial wird durch die Kritik in den Religionen mobilisiert? Oder reagieren sie mit Abschottung und Gegenwehr?

292 S., kart., ISBN 978-3-7917-2887-2
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de