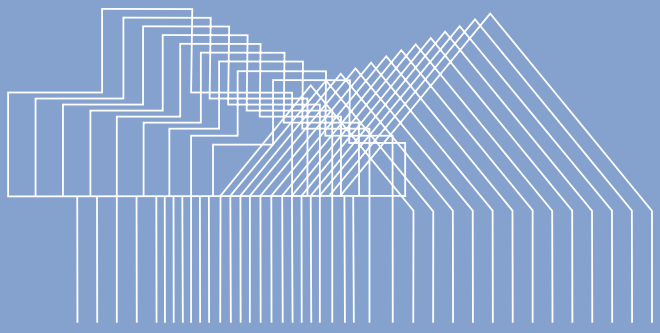
SAKRALRAUMTRANSFORMATIONEN 1

Albert Gerhards (Hg.)

KIRCHE IM WANDEL

Erfahrungen und Perspektiven



TRANSARA

Aschendorff Verlag

Kirche im Wandel
Erfahrungen und Perspektiven

SAKRALRAUMTRANSFORMATIONEN

Herausgegeben von

Sven Bienert
Alexander Deeg
Albert Gerhards
Ulrich Königs
Stefanie Lieb
Kerstin Menzel
Jörg Seip

Veröffentlichung der DFG-Forschungsgruppe
„Sakralraumtransformation“ (FOR 2733)

Bd. 1

Kirche im Wandel

Erfahrungen und Perspektiven

herausgegeben von Albert Gerhards
in Verbindung mit der
DFG-Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation“

Aschendorff
Verlag

With support of Deutsche Forschungsgemeinschaft

DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at dnb.d-nb.de

ISSN 2940-2549
ISBN 978-3-402-21260-8
ISBN 978-3-402-21261-5 (E-Book PDF)
DOI https://i.org/10.17438/978-3-402-21262-2



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/
To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.
Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2022 the authors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Inhalt

Albert Gerhards
Einführung 9

Christian Bauer
Gott, anderswo? – Zur theologischen Architektur des Wandels 19

Jörg Seip
Ereignis, Ort, Raum – Response auf Christian Bauer 33

Rob Plum
Politiken des Ereignisses – Response auf Christian Bauer 43

Albert Gerhards / Sven Bienert / Alexander Deeg / Ulrich Königs / Stefanie Lieb / Kerstin Menzel / Jörg Seip
Sakralraumtransformation – Einführung in die Untersuchungsbereiche des Forschungsprojekts . . 57

Karin Berkemann
Öffentliche Theologie für ein modernes Kulturerbe – die Idee hinter dem Kirchbauportal „invisibilis“ 93

Stefanie Lieb
Zwischen kunsthistorischer Materialität, Denkmalwert, sakralem Anspruch und Immobilienökonomie: (Nachkriegs-)Kirchenbauten in der Identitätskrise – oder in der Neu(er)findung per Transformation – Response auf Karin Berkemann 107

Hans-Otto von Danwitz
Abbruch und Aufbruch. Kirchen und Gemeindezentren im Braunkohlerevier – am Beispiel St. Clemens un St. Prankratius, Inden / Altdorf 121

Ulrich Königs
Wenn Architektur zum Trauerfall wird – Response auf Hans-Otto von Danwitz 125

Sieglinde Klie
Bestatten in Kirchen, Erinnerungslandschaften, Bestattungskultur 137

Albert Gerhards
Response zu Sieglinde Klie 151

Thomas Schüller
Hybride Nutzung von Kirchen – praktische Erfahrungen aus einem Bistum
und kirchenrechtliche Notizen 157

Alexander Deeg & Kerstin Menzel
Potentiale spannungsvoller Kooperationen. Begriff und Praxis hybrider Kirchennutzung –
Response auf Thomas Schüller 171

Stephan Wahle
Räume der Stille – ein neuer Sakralraumtyp? Überlegungen zur hermeneutischen und
empirischen Erforschung im Kontext von Muße 191

Jörg Beste
Partnerschaften für Kirchengebäude – Neunutzungen und inhaltliche Gemeindeentwicklung . . . 203

Sven Bienert
Partnerschaften für Kirchengebäude – Neunutzungen und inhaltliche Gemeindeentwicklung –
Response auf Jörg Beste 211

Dunja Sharbat Dar
Sakralität im Wandel – Emotionalität im Umnutzungsprozess: Kirchen als materielle Anker 217

Kerstin Menzel
Sakralraumtransformation als Aushandlungsprozess. Differenzierungen im Blick
auf Prozess und Akteure – Response auf Dunja Sharbat-Dar 229

David van Duinen
Church transformations in the Netherlands – Success or Myth? 245

Mariateresa Giammetti
Integrated strategic projects for the reuse of prayer spaces: Methodologies and Case Studies 249

Johannes Stückelberger
Aktuelle Kirchenneunutzungen in der Schweiz. Und wie sie den Begriff von Kirche verändern 275

Caroline Helmenstein
St. Johann Baptist in Merkstein. Ein studentisches Entwurfsprojekt 297

Niklas Irmen
Wohnen im „Haus Gottes"? Studien zu Einschränkungen und Potenzialen beim Umnutzungsmodell „Wohnen" für Nachkriegskirchen in Nordrhein-Westfalen 317

Jakob Scheffel
Kirchengebäude im Rheinischen Braunkohlerevier. Werkstattbericht zu einem Promotionsprojekt . 323

Alexander Radej
Formt Raum Ökumene? 333

Albert Gerhards
St. Helena, Bonn – ein transformierender Kirchenraum 341

Burkhard Severin
Kreuzung an St. Helena 347

Stephan Winter
(Sakral)Raum(denken) im Fluss. Essayistische Überlegungen zu neueren raumtheoreitischen Ansätzen, auch aus theologischem Interesse 357

Abbildungsnachweis 367
Autorinnen und Autoren 371

Albert Gerhards

Einführung

Die Frage nach der Zukunft der kirchlichen Immobilien, insbesondere der Sakralgebäude, ist in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend in den Fokus des öffentlichen Interesses gerückt. Während die Kirche als Institution an Akzeptanz und Mitgliedern verliert, scheint das Interesse an den Sakralgebäuden, zumindest den ortsbestimmenden, keineswegs abzunehmen. Manchmal stellen Kirchengebäude Identifikationsmarker dar, die über die jeweilige Religionsgemeinschaft hinausgehen. Erinnert sei an das Projekt des Wiederaufbaus der Frauenkirche in Dresden oder an den Brand von Notre-Dame in Paris am 15. April 2019 und die anschließende Solidaritätskampagne. Diskussionen weit über kirchliche Kreise hinaus gab es in Bezug auf das Fenster von Gerhard Richter im Kölner Dom, die Renovierung der Hedwigs-Kathedrale in Berlin[1] oder infolge der Abbaggerung des „Immerather Doms" im rheinischen Braunkohlegebiet im Januar 2018.

Sakralgebäude treten vor allem dann in das öffentliche Interesse, wenn sie sich in einem Prozess der Veränderung befinden. Dies kann noch vor ihrer Entstehung der Fall sein, etwa wenn es um Platzierung und Gestalt einer Moschee im städtischen Kontext geht, vor allem aber auch dann, wenn nach einer langen Phase der Normalität ein Einschnitt erfolgt, der das Gebäude in eine neue Nutzung überführt oder gar eliminiert. Sakralgebäude gehören zu den prägenden Bauwerken in fast allen Siedlungsgebieten Europas. Ihre Orientierungs- und Identifikationsfunktion erstreckt sich potenziell auf die gesamte Bevölkerung ringsum. Dies wird oft nicht mit bedacht, wenn zum Beispiel bei der Umwidmung einer Kirche in Wohneinheiten ein bautechnisch intakter Kirchturm aus wirtschaftlichen Gründen abgebrochen werden soll. Das allgemeine Interesse am öffentlichen Charakter von Sakralgebäuden wird bei der Vermarktung meistens nicht berücksichtigt. Dadurch werden auf Seiten der Kirchen Potenziale einer nachhaltigen Nutzung auch im Eigeninteresse verspielt. Ein Grund für die oft unbefriedigende Umnutzung von Kirchen ist der Drang bei den Verantwortlichen, möglichst schnell zu einer Lösung zu kommen und diese auf vorrangig marktorientierter Basis zu suchen. Damit wird der Blick für die Chancen partizipativer Prozesse und einer sozialen Verträglichkeit der Umnutzung versperrt.

Längst sind Aktivitäten auf unterschiedlichen Ebenen im Gange, die aus Fehlern der Vergangenheit lernen und die Prozesse der Umnutzung optimieren wollen. Hier sind zuweilen Protagonisten unterschiedlicher Herkunft im Spiel, neben kirchlichen

1 Vgl. Gerhards, Albert, Bewahren oder erneuern? Zur Auseinandersetzung um die Neugestaltung der Berliner Hedwigskathedrale, in: HerKorr 69 (2015) 483–487.

Institutionen auch solche des Staates und private Träger bzw. Einzelpersonen. Daraus können sich Synergieeffekte ergeben, die zu neuen Lösungen führen, die letztlich allen zugutekommen: den Kirchengemeinden, der Zivilgesellschaft und den Investoren. Es ist unbestreitbar, dass jeder Sakralraum in seinem geographischen, geschichtlichen und sozialen Kontext einzigartig ist. Dennoch lassen sich bestimmte Gesetzmäßigkeiten im Positiven wie im Negativen herauskristallisieren, die dabei helfen können, im konkreten Fall sowohl dem Raum als auch den beteiligten Personen und Institutionen gerecht zu werden, soweit dies eben geht. Das Endergebnis kann dabei höchst unterschiedlich ausfallen und möglicherweise auch völlig anders, als dies zu Beginn denkbar war.

Der nun schon ca. ein Vierteljahrhundert andauernde Reflexionsprozess über die Umnutzung von Kirchengebäuden findet auf zahlreichen Ebenen statt. International ist hier etwa die Vereinigung „Future of Religious Heritage" (FRH) zu nennen, auf nationaler Ebene gibt es verschiedene Internetplattformen und -foren, wovon auch in diesem Band die Rede ist. Im universitären Bereich gibt es unterschiedliche Ansätze, die aus der Perspektive verschiedener Fächer, insbesondere der Architektur, der Kunstgeschichte / Denkmalpflege, der Religionswissenschaft, der Soziologie oder der Immobilienwirtschaft die Thematik behandeln. Auch hierüber ist in diesem Band die Rede. Eher sporadisch wird das Thema in den Theologien verfolgt, in der evangelischen mehr als in der katholischen. Dies verwundert, da es sich doch um ein spezifisch kirchliches Sujet handelt. Kirchenbau und Kirchenraum spielen jedoch in der systematischen Theologie kaum eine Rolle,[2] in der praktischen Theologie in der Regel nur, insofern sie sich noch in kirchlichem Gebrauch befinden, und für die historische Theologie ist die Thematik noch zu neu. Allerdings finden sich in der Geschichte, insbesondere in der Zeit nach der Säkularisation, interessante Parallelen zu gegenwärtigen Entwicklungen.

Auf Seiten der evangelischen Theologie in Deutschland hat sich vor allem die Praktische Theologie in Marburg und das damit verknüpfte Kirchbauinstitut der EKD seit vielen Jahren mit dem Thema der Umnutzung sakraler Gebäude befasst.[3] Bedauerlicherweise wird das Institut mit dem Jahr 2022 nicht weiter finanziert. Eine Kompensation ist dringend anzuraten. Auf katholischer Seite fehlt eine vergleichbare Kooperation zwischen universitärer Theologie und Kirche, seitdem die 1985 eingerichtete „Arbeitsgruppe für kirchliche Architektur und sakrale Kunst" (AKASK) der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz mit Ende der Arbeitsperiode

2 Vgl. aber: Schindehütte, Katrin, Der Kirchenraum als Topos der Dogmatik (Dogmatik in der Moderne 19), Tübingen 2017; Gigl, Maximilian, Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft (Kirche in Zeiten der Veränderung 3), Freiburg-Basel-Wien 2020. Die Dissertation wurde allerdings im Fach Philosophie eingereicht.

3 Vgl. u.a. Erne, Thomas, Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus, Leipzig 2017.

2005 nicht wieder einberufen wurde.[4] Eines ihrer letzten Arbeitsergebnisse waren die 2003 veröffentlichten „Leitlinien für die Umnutzung von Kirchengebäuden".[5]

Das Bonner Seminar für Liturgiewissenschaft, in dem das Thema Kirchenbau traditionell einen Schwerpunkt bildet, befasste sich unter der Leitung von Prof. Dr. Albert Gerhards in der Folgezeit intensiv mit der Thematik der Umnutzung sakraler Gebäude. Neben zahlreichen Zeitschriftenartikeln sind auch Buchbeiträge und, teilweise in Kooperation, mehrere Monographien erschienen. Im Rahmen einer internationalen Europaeum Summer School im Jahr 2008 an der Universität Bonn zum Thema „Sacred Buildings in the Modern City"[6] wurde die Transformation von Sakralgebäuden erstmals eingehend thematisiert und in der Bonner Kirche St. Helena mit einer Kunstausstellung der Künstlerin Susanne Krell „attigit" visualisiert, zu der eine Monographie erschien.[7] Der Verein für christliche Kunst im Erzbistum Köln und Bistum Aachen befasst sich schon seit Ende der 1990er Jahre mit der Umnutzungsthematik. Aus gemeinsamen Tagungen ging der zusammen mit dem Kölner Diözesanbaumeister Martin Struck herausgegebene Band hervor: Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude (2008).[8] Ein prominenter Fall einer Umnutzung ist die heute unter dem Namen Böhm Chapel bekannte ehemalige Kirche St. Ursula in Hürth-Kalscheuren, deren Entwidmungsprozess vom Bonner Seminar für Liturgiewissenschaft begleitet und ausgewertet wurde: St. Ursula in Hürth-Kalscheuren. Pfarrkirche – Profanierung – Umnutzung. Fakten und Fragen (2009).[9] Die beiden folgenden Publikationen fußen auf Tagungen, die der Sondierung für ein längerfristiges Projekt zur Untersuchung von Umnutzungsprozessen

4 Sie verfasste unter Federführung des damaligen Leiters A. Gerhards u.a.: Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. 25. Oktober 1988 (Die Bischöfe – Liturgiekommission 132). 6. erg. Auflage 2002, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2002; Liturgie und Bild. Eine Orientierungshilfe. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz. 23. April 1996, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 132), Bonn 1996.

5 Vgl. Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen, hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, 24. September 2003 (Arbeitshilfen 175), Bonn 2003.

6 Vgl. https://www.zerg.uni-bonn.de/veranstaltungen-de/summer-schools/evropaevm-summer-school–2008 (letzter Zugriff: 7.1.2022).

7 Vgl. Uelsberg, Gabriele / Gerhards, Albert, (Hg.), Susanne Krell. attigit.projekt, Köln 2008.

8 Vgl. Gerhards, Albert / Struck, Martin (Hg.), Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 6), Regensburg 2008.

9 Vgl. Gerhards, Albert zsm. mit Niemann, Julia (Hg.), St. Ursula in Hürth-Kalscheuren. Pfarrkirche – Profanierung – Umnutzung. Fakten und Fragen (Ästhetik – Theologie – Liturgik 52), Berlin 2009. Vgl. dazu auch: Sakralbauten der Architektenfamilie Böhm. Fotografiert von Hartmut Junker. Mit Texten von Sefanie Lieb, Regensburg 2019, 254–227.

dienten: Der sakrale Ort im Wandel (2015)[10]; Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen (2017)[11].

Dabei ging es von Anfang an darum, Erfahrungen aus der Praxis mit der theoretischen Reflexion unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen ins Gespräch zu bringen. Dieser trans- und interdisziplinäre Ansatz wurde so im Laufe der Jahre weiterentwickelt, bis sich eine Forschungsgruppe formieren konnte, deren Antrag bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Jahr 2019 reüssierte. Im März 2020 nahm die Gruppe „Sakralraumtransformation – Funktion und Nutzung religiöser Orte in Deutschland" (FOR 2733), abgekürzt „Transara", ihre Arbeit auf. Sie besteht aus sieben Teilprojekten (TP), die sich auf die Standorte Bonn, Köln, Wuppertal und Leipzig verteilen. Vertreten sind die Fächer evangelische und katholische Theologie (Praktische Theologie, Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft), Religionswissenschaft, Kunstwissenschaft / Denkmalpflege, Architektur und Immobilienwirtschaft. Die Gruppe wählte bewusst den Begriff Transformation als Kennzeichnung, um die Intention ihrer Forschungsfrage deutlich zu machen. Es geht nicht nur um das Endprodukt einer Umnutzung, das man unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten kann, etwa in soziologischer, architektonischer, kunsthistorischer oder ökonomischer Hinsicht. Vielmehr sollen die mit einer Nutzungsänderung verbundenen Transformationsprozesse sowohl seitens des Gebäudes als auch seitens der mit ihm in irgendeiner Weise in Verbindung stehenden Personen und Institutionen untersucht werden. Best Practices oder Worst Practices lassen sich nicht allein am Gebäude, sondern nur an verschiedenen Faktoren und ihren Interdependenzen festmachen. Schließlich geht es um eine Neudefinition des Sakralen vor dem Hintergrund der gegenwärtigen globalen Veränderungen. Für die wissenschaftliche Reihe, die mit diesem Band begonnen wird, wurde daher die Pluralform „Sakralraumtransformationen" gewählt.

Der Beginn der Arbeit der Forschungsgruppe fiel mit dem ersten Lockdown der Pandemie zusammen, sodass das Arbeitsprogramm angepasst werden musste. Empirische Untersuchungen, Arbeitstreffen und Recherchen vor Ort konnten nicht oder nur in ganz geringem Maße stattfinden. Die Arbeit konzentrierte sich vor allem auf die Erstellung einer Datenbank, die Aufarbeitung und Diskussion von vorliegenden Materialien und Reflexionen sowie die Erarbeitung interdisziplinärer Ansätze. Zum ersten Mal trat die Arbeitsgruppe im Rahmen der jährlich stattfindenden Tagungen „Kirche weitergebaut" an der katholischen Akademie Schwerte am 30. November 2020 an die Öffentlichkeit mit dem Thema „Sakralraumtransformationen – Gottfried

10 Vgl. Gerhards, Albert / de Wildt, Kim (Hg.), Der Sakrale Ort im Wandel (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, Bd. 12), Würzburg 2015.

11 Vgl. Gerhards, Albert / de Wildt, Kim (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 17), Regensburg 2017.

Böhm zum 100. Geburtstag", umständehalber freilich nur online.[12] Die Forschungsgruppe hat eine eigene Homepage eingerichtet[13] und verschickt Newsletter. Außerdem befindet sich ein Netzwerk „Kirchenumnutzung in Deutschland" im Aufbau.

Die in diesem Buch dokumentierte Tagung, die ebenfalls online vom 8–10. Juli 2021 stattfand,[14] markiert ein erstes Etappenziel der Forschungsgruppe nach gut einem Jahr gemeinsamer Forschung, die sich insbesondere mit der Erstellung einer projektbezogenen Kartierung der Untersuchungsobjekte und der methodischen Abstimmung für die Entwicklung einer Kriteriologie befasste. Dies wurde und wird an ausgesuchten Beispielen exemplarisch erprobt.

Das Forschungsprojekt konzentriert sich auf zwei Untersuchungsräume, den linksrheinischen Raum, der etwa das Gebiet des Bistums Aachen und die entsprechenden Gebiete der rheinischen Landeskirche umfasst sowie ein ähnlich großes Gebiet im Umfeld von Leipzig, hier durch evangelische Kirchenkreise sowie durch Anteile der katholischen Bistümer markiert. Die Konzentration auf die beiden Gebiete hat eher pragmatische Gründe, um die schiere Fülle der Untersuchungsobjekte überschauen zu können. Allerdings hat sich gezeigt, dass die geschichtlichen, sozialen, konfessionellen und geographischen Umstände der beiden Vergleichsgebiete in ihrer Komplementarität interessante Erkenntnisse ermöglichen. Insbesondere aber sollen die Untersuchungen in den beiden Untersuchungsräumen paradigmatisch zu Ergebnissen führen, die auch auf andere Gebiete übertragbar sind. Daher weitet sich der Blick immer wieder über die Untersuchungsgebiete hinaus, national wie international. Dies ist auch in diesem Band dokumentiert.

Auf der Tagung, die ursprünglich als Präsenzveranstaltung im Universitätsclub der Universität Bonn geplant war, stand das westliche Untersuchungsgebiet im Fokus, ohne freilich den Osten Deutschlands vernachlässigen zu wollen. Wenige Monate später, am 27. und 28. September 2021, konnte unter der Federführung vom TP 2 in Leipzig vor Ort eine Tagung zum Thema diakonische Kirchennutzung durchgeführt werden.[15] Ein Grund für den Beginn der Tagungsreihe im westlichen Untersuchungsgebiet liegt darin, dass die Initiative zur Errichtung der Forschungsgruppe aus der Universität Bonn hervorgegangen ist, wo sie auch die von ihrem Sprecher Prof. Gerhards geleitete Verwaltungsstelle hat. In Bonn konnte man sich, wie bereits angedeutet, auf eine beträchtliche Zahl an Vorarbeiten stützen. Im Westen Deutschlands hat die Problematik der Umnutzung von Kirchen schon wesentlich früher und in einem größeren Umfang an Fahrt aufgenommen. Das hängt nicht nicht zuletzt damit zusammen, dass

12 Vgl. den Bericht der Organisatorin der Tagung Prof. Lieb: Stefanie Lieb, das münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft. 74. Jg., Regensburg 2 / 2021, 168–172.

13 Vgl. https://www.transara.de; dort weitere Informationen über das Forschungsprojekt.

14 Vgl. den Tagungsbericht: Lieb, Stefanie, Kirche im Wandel, in: Zwischenraum. Das Magazin der Katholischen Akademie Schwerte, 02 / 2022, Schwerte 2022, 311–333.

15 Sie wird als Bd. 2 in der Reihe „Sakralraumtransformationen" publiziert.

dort aufgrund der anderen ökonomischen, ideologischen und religionssoziologischen Umstände ein ungleich höherer Bestand an Sakralgebäuden vorhanden ist. Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es einen Boom im Sakralbau sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche, der bis in die siebziger Jahre anhielt. Ein Grund dafür war einerseits der starke Zustrom an Aussiedlern und Geflüchteten, andererseits ein Seelsorgekonzept, das kleine Gemeinden nach dem Prinzip der Pfarrfamilie favorisierte. Die seinerzeit üppig sprudelnden Kirchensteuergelder, die seit 1950 von den Bistümern und Landeskirchen zentral verwaltet wurden, taten ihr Übriges.

Die Themen der diesem Band dokumentierten Tagung spiegeln teilweise die geographischen und soziologischen Besonderheiten der Landschaft zwischen Eifel und Niederrhein und die Kirchenlandschaft in diesem Gebiet wider, so die Themen Braunkohleumsiedlung und Kirchenkolumbarium. Die ortsbezogenen Themen werden aber innerhalb eines breiteren interdisziplinären und internationalen Horizonts reflektiert. Als Work in Progress bietet der Band auch Einblick in abgeschlossene und laufende Prozesse von akademischen Abschlussarbeiten, die in Teilprojekten angefertigt werden. Als ein Beispiel gelungener Transformation in Aktion wurde auf der Tagung live der „Dialograum für christlichen Kult und zeitgenössische Kultur" in der längst umgewidmeten, aber nicht profanierten Kirche Sankt Helena in Bonn mit einer Einführung aus theologischer Perspektive und einer musikalischen Performance präsentiert.

Die Tagung wurde federführend vorbereitet von dem in Bonn ansässigen Teilprojekt „Liturgiewissenschaftliche Kriterienfindung und Praxisorientierung aufgrund exemplarischer Fallstudien im Raum Aachen und Umgebung" (TP 1). Mit im Vorbereitungsteam waren Dr. Kim de Wildt (TP 5, zu der Zeit Stellvertretende Sprecherin der Forschungsgruppe) und Dr. Rob Plum (TP 7, zu der Zeit Koordinator der Forschungsgruppe). Aus der jeweiligen Fachperspektive ergibt sich auch ein spezifisches Verständnis von Transformation. Aus der Sicht der Liturgiewissenschaft handelt es sich auch bei der grundlegenden Umgestaltung eines Kirchenraums im Zuge eines Erneuerungsprozesses innerhalb einer Gemeinde um eine Transformation. Nicht anders verhält es sich, wenn ein monokonfessioneller Raum bikonfessionell genutzt wird. Zu diesen Themen sind unter der Mitherausgeberschaft des liturgiewissenschaftlichen Teilprojekts verschiedene Monographien erschienen, so über Kirchenraumgestaltungen des österreichischen Künstlers Leo Zogmayer[16] und, unter Mitarbeit weiterer Teilprojekte der Forschungsgruppe, über ökumenische Kirchenzentren.[17]

16 Vgl. Gerhards, Albert / Winter, Stephan (Hg.), In Church. Leo Zogmayer – Kunst für liturgische Räume, Regensburg 2020.

17 Vgl. Gerhards, Albert / Kopp, Stefan (Hg.), Von der Simultankirche zum ökumenischen Kirchenzentrum. Sakralbauten im Spannungsfeld christlicher Konfessionen (Kirche in Zeiten der Veränderung 10), Freiburg–Basel–Wien 2021.

Der theologische Ansatz zog sich durch die Tagung durch, wobei Wert auf den interdisziplinären Dialog gelegt wurde. Daher gab es auf die Referate von Gastreferentinnen und -referenten Responsen von Mitgliedern der Forschungsgruppe. Dabei ging es auch darum, durch die Impulse von außen die interdisziplinäre Verflechtung der Gruppe im Inneren zu stärken und die Forschungsfragen zu präzisieren.

Der Band beginnt mit einer perspektivischen Einordnung durch den Innsbrucker Pastoraltheologen Prof. Dr. Christian Bauer zur theologischen Architektur des Wandels. Aus zwei unterschiedlichen methodischen Ansätzen heraus antworten Prof. Dr. Jörg Seip und Dr. Rob Plum vom TP 7 („Sakralraumtransformation: Politiken der Grenze. Neubestimmung des Sakralraumbegriffs mittels Differenzdenken und *spatial turn*), das im Fach Pastoraltheologie in Bonn angesiedelt ist.

Daran schließt sich eine umfangreiche, von den Teilprojektleitenden gemeinsam verantwortete Einführung in die Untersuchungsbereiche der Forschungsgruppe an, die neben den Sachinformationen zu den Räumen Aachen und Leipzig einen Einblick in die Fragestellungen und methodischen Ansätze bietet.

Den umfangreichsten Teil des Bandes machen interdisziplinäre und transdisziplinäre Konkretisierungen aus. Zu Beginn stellt Dr. Karin Berkemann, Greifswald, das Kirchbauportal „invisibilis“ als öffentliche Theologie vor, worauf Prof. Dr. Stefanie Lieb, Köln, vom TP 3 (Kulturhistorische Prozesse der Sakralraumtransformation im Raum Aachen: kunstwissenschaftliche Kartierung und Kriterienentwicklung) aus kunstwissenschaftlicher Sicht antwortet. Das Thema der Umsiedlung von Dörfern in Braunkohlegebieten und der damit verbundenen Verluste und Neubauten von Kirchengebäuden wird von einem Pfarrer aus unmittelbarer Erfahrung referiert: Hans-Otto von Danwitz, jetzt Pfarrer von Sankt Anna in Düren. Die Response erfolgt durch den Architekten Prof. Ulrich Königs, Wuppertal, Leiter von TP 4 (Herausforderungen und Möglichkeiten der Sakralraumtransformation in Aachen und Leipzig: architektonische Perspektiven). Dr. Sieglinde Klie, Rostock, befasst sich mit dem Thema Bestatten in Kirchen. Im Bistum Aachen ist die wohl größte Dichte an Kirchenkolumbarien oder Grabeskirchen anzutreffen. Darauf antwortet Prof. Dr. Albert Gerhards (TP 1). Der Münsteraner Kirchenrechtler Prof. Dr. Thomas Schüller verbindet praktische Erfahrung und kirchenrechtliche Reflexion beim Thema hybride Nutzung von Kirchen. Dieses besonders im ostdeutschen Raum relevante Kapitel wird durch Prof. Dr. Alexander Deeg und Dr. Kerstin Menzel aus praktisch-theologischer Perspektive aufgegriffen. Prof. Deeg leitet TP 2 (Sakralraumtransformation im säkularen Kontext am Beispiel hybrider Räume. Kartierung, ermittlungleitender Logiken und Kriterienfindung in Leipzig). Der Freiburger Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. Stephan Wahle befasst sich mit Räumen der Stille als potentiellen neuen Sakralraumtyp. Für die Response war Dr. Kim de Wildt, Leiterin von TP 6 („Neue Sakralräume am Beispiel „Räume der Stille“) prädestiniert, konnte aus gesundheitlichen Gründen aber nicht in Aktion

treten. Der Architekt und Theologe Jörg Beste, Köln, nimmt die Partnerschaften für Kirchengebäude in den Blick in Zusammenhang mit Neunutzungen und inhaltlicher Gemeindeentwicklung. Die Response kommt hier von Seiten der Immobilienwirtschaft durch Prof. Dr. Sven Bienert, Regensburg, Verantwortlicher für TP 5 (Immobilienwirtschaftliche Implikationen der Sakralraumtransformation: Lösungsansätze im Kontext marktwirtschaftlicher Anforderungen und immaterieller Wertschätzung). Schließlich behandelt Dunja Sharbat Dar, Bochum, im Kontext eines interdisziplinären, ebenfalls von der DFG geförderten Projekts an der TU Dortmund und der Ruhr-Universität Bochum die Relevanz der emotionalen Dimension von Kirchengebäuden unter dem Gesichtspunkt des „materialen Ankers". Ihre Partnerin ist Dr. Kerstin Menzel aus Leipzig, wissenschaftliche Mitarbeiterin im TP 2.

An diesen umfangreichsten Teil schließen sich drei Einblicke in Erfahrungsräume anderer Länder an: David van Duinen, Amsterdam, stellt niederländische Umnutzungsmodelle, die immer wieder als beispielhaft genannt werden, auf den Prüfstand. Prof. Mariateresa Giammetti, Neapel, berichtet über italienische Erfahrungen mit Umnutzungsprojekten aus architektonischer Perspektive. Prof. Giammetti war 2021 Gastprofessorin an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn und Fellow bei der Forschungsgruppe. Der Kunsthistoriker Prof. Dr. Johannes Stückelberger, Bern, Ausrichter des Schweizer Kirchbautags, bringt Erfahrungen, Perspektiven und Kriterien aus der Schweiz ein.

Die Forschungsgruppen widmen sich auch der Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses. Eine Arbeitseinheit der Tagung und ein Abschnitt des vorliegenden Bandes trägt daher die Überschrift „Werkstattberichte aus der wissenschaftlichen Arbeit". Der erste Beitrag stammt von Dr. Caroline Helmenstein, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Architekturgeschichte der RWTH Aachen University. Dabei handelt es sich um ein abgeschlossenes studentisches Projekt zur Umnutzung der im Untersuchungsgebiet der Forschungsgruppe liegenden, außer Dienst gestellten Kirche Sankt Johann Baptist in Herzogenrath-Merkstein, das von Prof. Gerhards beratend begleitet wurde. Die folgenden Beiträge stellen Themen von wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten vor, die in Teilprojekten der Forschungsgruppe erstellt werden. Hier kommen unterschiedliche wissenschaftliche Zugänge, Fragestellungen und Nutzungsvarianten zur Sprache. Niklas Irmen (TP 3) befasst sich mit dem Thema „Wohnen" in Nachkriegskirchen, Jakob Scheffel (TP 3) mit den Kirchen in Braunkohlegebieten „zwischen Verlust und Neuanfang" und Alexander Radej (TP 1) mit der Nutzung von katholischen und evangelischen Kirchen durch orthodoxe Gemeinden.

Intention der ursprünglich als physische Veranstaltung geplanten Tagung war, das Thema Transformation in einem als Best Practice geltenden Beispiel erfahrbar zu machen. In Bonn bietet sich hier die schon seit ca. zwei Jahrzehnten nicht mehr von der Gemeinde genutzte denkmalgeschützte Kirche Sankt Helena an, die seitdem als

„Dialograum für christlichen Kult und zeitgenössische Kultur" dient. Die Präsentation des Raumkonzepts mit einer Einführung durch den Theologen und Unternehmensberater Burkart Severin und der musikalischen Performance „Transformations" des Bonner Musikers Georges Paul konnte vor Ort stattfinden und wurde im Internet übertragen. Die musikalische Intervention ist durch einen großzügigen Zuschuss der Künstler-Union Köln realisiert worden, für dessen Gewährung Prälat Josef Sauerborn ausdrücklich gedankt sei.

Die Tagung der Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation" beschränkte sich nicht auf eine Bestandsaufnahme des schon Bekannten, sondern eröffnete Fragehorizonte und Perspektiven für weitergehende Forschung. Gebündelt wurde dies in einem letzten Abschnitt „Zusammenfassung und Ausblick", in dem der Tübinger Liturgiewissenschaftler Prof. Dr. Stephan Winter Überlegungen zu neueren raumtheoretischen Ansätzen anstellt.

Am Zustandekommen der Tagung und des vorliegenden Bandes waren viele beteiligt, denen unser ausdrücklicher Dank gilt. Neben dem Vorbereitungsteam und den Referentinnen und Referenten, die zudem ihre Vorträge für die Druckfassung ausgearbeitet haben, sei insbesondere den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gedankt, die im Vorfeld und während der Tagung im Hintergrund entscheidend zum reibungslosen Ablauf beigetragen sowie an der Drucklegung diese Bandes mitgearbeitet haben: die Leiterin des Projektbüros Frau Diplom-Verwaltungswirtin Monika Federmann, der wissenschaftliche Mitarbeiter Herr Alexander Radej sowie die studentischen Mitarbeiter*innen Frau Franziska Beckmann, Herr Yannik Gran und Frau Eva Grönwoldt. Dem Verlag Aschendorff danken wir für die verlegerische Betreuung und die Einrichtung der Reihe „Sakralraumtransformationen" in der doppelten Publikationsform als Druck und als Open access, die mit diesem Band eröffnet wird.

Christian Bauer

Gott, anderswo? – Zur theologischen Architektur des Wandels

Wohnt Gott nicht mehr hier?“ – diesen architekturtheologisch[1] genialen Titel trug eine vom Päpstlichen Kulturrat im November 2018 in Rom veranstaltete Konferenz zur Kirchenumnutzung. Eine wirklich gute Frage**:** Wohnt Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, dessen Gnade noch den letzten Winkel unseres Alltags durchdringt, denn nicht mehr in einer profanierten Kirche? Wie groß muss man den Welt-Raum eines Gottes eigentlich denken, dessen verborgene Präsenz wir nur erwartungsvoll erahnen können? Und welchen Ort haben unsere gebauten Kirchen in diesem Zusammenhang? Fragen, die im Wandel der Zeit die unterschiedlichsten theologischen Antworten gefunden haben – und die in unserer Zeit des Wandels abermals neu zur Verhandlung stehen. In vier Schritten möchte ich mit Ihnen nun den Raum dieser Fragen ausschreiten: erstens mit Blick auf den bisherigen Wandel des Kirchbaus in seinen diachronen Differenzen und synchronen Analogien, zweitens mit Blick auf einen konkreten Prozess der Kirchenumgestaltung in Stuttgart, drittens mit Blick auf einen zukunftweisenden Entwurf aus diesem Kontext und abschließend in einer metatheoretischen Verknüpfung dieser drei Schritte mit Blick auf jenen Gott, um dessen ereignishaft-entzogene, aber dennoch real-präsente Gegenwart es an all diesen Orten geht. Denn ein unendlicher Gott, dessen geheimnisvolle Präsenz alle unsere menschlichen Vorstellungen übersteigt, kann schließlich sogar in einer profanierten Kirche wohnen …

1. Dieselbe Kirche anders bauen – diachrone Differenzen und synchrone Analogien

Kirchen sind gebaute Ekklesiologien[2] – ein im Wortsinn greifbarer Ausdruck dessen, wie die Kirche sich im Wechsel der Zeiten selbst verstanden hat und nach außen

1 Vgl. Bauer, Christian, Architekturen der Pastoral. Skizzen einer theologischen Theorie des Entwerfens, in: Karl, Katharina / Winter, Stephan (Hg.), Gott im Raum. Theologie und der spatial turn. Aktuelle Perspektiven, Münster 2020, 313–342 sowie die noch unveröffentlichte Habilitationsschrift meines Habilitanden: Henkel, Christian, Utopia Beyond the Concrete. Laboratories and Spaces of Transcendence, Innsbruck 2021.

2 Erwin Panofsky hat 1951 in *Gotische Architektur und Scholastik* in ähnlicher Weise das Zueinander von gebauter Kathedrale und theologischer Summe beschrieben. Wenn Philosophie Hegel zufolge die eigene Zeit in Gedanken gefasst ist, dann wäre Architektur die eigene Zeit in Baustoffe gefasst. Diese bauliche Materialisierung des Geistes einer Zeit gilt selbstverständlich auch für die ekklesiologisch relevante Architektur von Kirchen.

zeigen wollte. Durch die Jahrhunderte hindurch gab es einen permanenten Wandel dieser kirchlichen Selbstdeutungspraktiken – eine diachrone Diskontinuität, die immer auch in synchroner Kontinuität zur übrigen Architektur ihrer Zeit stand:

- Die frühchristlichen Hauskirchen der ersten Jahrhunderte, in denen sich jesusbewegte Christ*innen zum Herrenmahl trafen, standen in Kontinuität zu den profanen Wohnhäusern der griechisch-römischen Welt;
- die altkirchlichen Christusbasiliken der späten Antike, die Jesus als kosmischen Pantokrator feierten, standen in Kontinuität zu profanen Markt- und Gerichtshallen (und nicht zu den damaligen Tempeln);
- die romanischen Trutzburgen am Übergang zum Mittelalter, deren dicke Mauern Sicherheit versprachen, standen in Kontinuität zu ersten mittelalterlichen Burganlagen („Eine feste Burg ist unser Gott“);
- die gotischen Lichthallen des Mittelalters, deren himmelstrebende Leichtigkeit als Sinnbild der endzeitlichen Gottesstadt erstrahlte standen in Kontinuität zu den städtischen Rathäusern („Stadtluft macht frei“);
- die barocken Himmelssäle der Neuzeit, deren farbenfrohes Puttenspiel den Himmel auf Erden inszenierten, standen in Kontinuität zu den Thronsälen absolutistischer Schlösser („Ein Haus voll Glorie schauet“);
- die neogotischen Mittelalterkopien des 19. Jahrhunderts, die das christliche Abendland im Moment seines endgültigen Zerbrechens zu verlängern suchten, standen in Kontinuität zu staatlichen Komplementärbauten;
- und die modernen Betonzelte des Zweiten Vatikanums, deren Bauskulpturen die Formensprache ihr Zeit aufnahmen, standen in Kontinuität zum Brutalismus des 20. Jahrhunderts („Kirche in der Welt von heute“).

Frühchristliche Hauskirchen, altkirchliche Christusbasiliken, romanische Trutzburgen, gotische Lichthallen, barocke Himmelssäle, neugotische Mittelalterkopien und moderne Betonzelte – sie alle eint, dass es sich um christliche Kirchen handelt. Das Motto lautet, einen bekannten Buchtitel variierend: Dieselbe Kirche anders bauen. Daraus ergeben sich diachrone Differenzen einer Baugeschichte, deren kontextuell eingebettete Formen häufig in Verbindung zu synchronen Analogien stehen. Oft mache ich dabei mit Gruppen von Studierenden oder pastoralen Akteur*innen die Probe auf's Exempel. In einem kleinen Architekturquiz zeige ich dann Kirchenbauten und frage, in welchen lokalen Kontexten diese wohl stehen, d. h. welche synchronen Analogien sie kontextualisierend aufrufen. Häufig kommen Assoziationen wie Brasilien oder Ghana im Fall eines ersten, Schottland oder Skandinavien im Fall eines zweiten und USA oder Südkorea im Fall eines dritten Bildes. Der Clou ist: All diese Gebäude sind gar keine Kirchen. Es handelt sich vielmehr Ausschnitte der Bilder von

Moscheen, bei denen das Minarett abgeschnitten wurde: die King-Faisal-Moschee in Islamabad, eine Moschee in einem Vorort von Istanbul und die neue Ditib-Moschee in Köln-Ehrenfeld. Seitdem dieser Bau häufiger in den Medien zu sehen ist, schwant es manchen schon beim ersten Sehen des letztgenannten Bildes, dass mein kleines Ratespiel bewusst auf einen Holzweg geführt hat. Dieser erweist sich allerdings schnell als architekturtheologischer Erkenntnisgewinn.

Zumindest architektonisch gibt es zwischen christlichen Kirchen und muslimischen Moscheen derselben Zeit nämlich mehr synchrone Ähnlichkeiten als zwischen christlichen Kirchen bzw. muslimischen Moscheen unterschiedlicher Zeiten. Sychrone Analogie und diachrone Differenz sind keine Frage von Religion oder Konfession: Inkulturationsprobleme und Kontextualisierungschancen[3] gibt es überall. Muslimische Architektur ist ein religiöses Paralleluniversum, in dem sich die christlichen Konflikte um den modernen Kirchenbau spiegeln: Traditionalismus vs. zeitgenössische Bauformen. Ein muslimisches Beispiel dafür ist der „romantische Orientalismus“[4] der Großen Moschee von Paris, deren historisierend-exotisierende Bauformen Welzbacher folgendermaßen kommentiert – inklusive entsprechender Analogien zum Kirchenbau:

> „Wenn [gerade so] etwas wie ein europäischer Islam im Entstehen ist, so bildet sich mit ihm auch eine entsprechende europäisch-islamische Baukultur heraus, die sich in ihren Erscheinungsmustern von bisherigen islamischen Traditionen unterscheidet. […] [Die große Moschee von Paris aber folgt] den Vorbildern maurischer und maghrebinischer Baukunst der Vergangenheit. Die Hauptmoschee der französischen Muslime […] erscheint damit doppelt entkontextualisiert. Sie ist aus dem Raum und aus der Zeit gefallen. […] das ‚gebaute Bild‘ des Islam wird […] von der Gegenwart abgekoppelt. Der Bau von Paris ordnet den Bau symbolisch in die Epoche der Vormoderne ein.“[5]

Da man bei einem Wandel des christlichen oder muslimischen Selbstverständnisses nicht jedes Mal auch immer gleich neue Kirchen und Moscheen bauen kann, gilt es in diesem Zusammenhang, ältere Bauwerke in vielfältigen, auch spannungsreichen Prozessen der inkulturierend-rekontextualisierenden Wieder- und Weiterverwen-

3 Vgl. die informative Studie Rückamp, Veronika, Alltag in der Moschee. Eine Feldforschung jenseits von Integrationsfragen, Bielefeld 2021. Darin heißt es auch zum Sakralcharakter der Moschee: „Eine Moschee […] ist ein vielfältiger Raum. Sie ist zunächst kein Sakralgebäude, sondern Sakralität wird situativ durch das gemeinsame Ritual als performative Sakralität hergestellt. […] Die Moschee ist daher kein intrinsisch heiliger Ort, die Heiligkeit wird ihr nicht durch Weihe oder einen ähnlichen Akt verliehen, sondern sie wird situativ und performativ im Gebet hergestellt.“ (357).

4 Welzbacher, Christian, Europas Moscheen. Islamische Architektur im Aufbruch, Berlin 2017, 35.

5 Welzbacher, Europas Moscheen, 12; 22.

dung in kreativer Weise neu zu bespielen – und zwar nicht nur im heiligen Spiel der Liturgie. Damit sind wir auch schon bei meinem zweiten Punkt angelangt:

2. Zu große Kirchen neu bespielen – ein raumtheologischer Ortstermin in Stuttgart

Bitte folgen Sie mir nun für einen Moment an den Rand der Stuttgarter City. Begonnen hatte alles damit, dass ein Pastoralreferent aus dem Fenster seines Dienstzimmers blickte. Draußen auf der Straße, unter einer mehrspurigen Stadtautobahn sah er ein paar junge Leute, die eine Holzbühne, Bierbänke und Scheinwerfer aufstellen. Ausgerechnet an diesem unwirtlichen urbanen Nichtort. Sein Interesse ist geweckt, und er erinnerte sich an einen Anruf, der ihm angekündigt hatte, dass da bald ein paar junge Leute kämen, die einen Abstellraum bräuchten. Mit ein paar Tassen Kaffee bewaffnet, geht der Pastoralreferent hinaus. Im Gespräch erfährt er, dass es sich um junge Architekt*innen und Gestalter*innen des Vereins Stadtlücken handelt. Sie suchen tatsächlich einen Raum, in dem sie ihr Equipment für eine Weile unterstellen können. Und so beginnt eine spannende Reise auf pastorales Neuland. Denn der Pastoralreferent vertraut ihnen ohne Zögern den Kirchenschlüssel an – Stauraum gibt es dort genug. Auf diese Weise gewinnt er unvermutet Verbündete auf seiner Suche nach Lösungen für die anstehende Generalsanierung ‚seiner' Kirche, der baufälligen Stuttgarter Marienkirche. Diese ist der kleinen Pfarrgemeinde, die dort ihre Gottesdienste feiert, längst viel zu groß geworden. Gemeinsam mit den *Stadtlücken* entsteht nun das Motto: „Wir haben eine Kirche. Haben Sie eine Idee?" Und es beginnt die Geschichte von „St. Maria als …"[6].

Was geschieht hier? Eine Kirche öffnet sich dem Stadtteil und erfindet sich dabei selbst neu. Dieselbe Kirche wird nun ganz anders erfahrbar. Und sie lässt sich von diesen neuen Erfahrungen her nun auch theologisch ganz anders denken. Die Geschichte vom anvertrauten Schlüssel ist nämlich eine pastorale Schlüsselgeschichte. Kirche schafft Raum und macht Platz. Sie räumt ein, dass ihr die alten Hüllen längst zu groß geworden sind. Und sie räumt anderen Menschen einen Platz ein. Aus diesem zugebenden Einräumen wird ein „Freigeben"[7] – ein Freigeben des Evangeliums in die Stadtgesellschaft hinein. Die gestalterische Frage der *Stadtlücken* „Wem gehört die Stadt?" wird zur pastoralen Frage „Wem gehört die Kirche?" und zur theologischen Antwort: Gott – und daher letztlich auch allen Stadtbewohner*innen. Zusammen mit diesen hat „St. Maria als …" einen ‚dritten Weg' zwischen Sakralisierung

6 Einen guten ersten Einblick verschafft folgender Film: https://www.facebook.com/watch/?v=1976486772606266.

7 Vgl. Feiter, Reinhard / Müller, Hadwig (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012.

und Profanierung gefunden.[8] Dieser verbindet unterschiedlichste pastorale Raumnutzungen im Zeichen eines Heiligen, das jenseits der Unterscheidung von Sakralem und Profanem liegt: Denn das Heilige und das Sakrale sind nicht dasselbe[9].

Um mit dieser Differenz arbeiten zu können, muss man gängige religionssoziologische Diskurse theologisch überschreiten. Der französischen Religionssoziologie nach Durkheim zufolge liegt überall dort ein religiöser Sachverhalt vor, wo man Sakrales von Profanem trennt – so zum Beispiel auch in der sakralisierten Tabuzone eines Chorraums. Nun ist das Christentum aber eine sehr spezielle Religion[10], in der religiöse Konzepte des Sakralen permanent unterlaufen werden. Zuallererst durch Jesus von Nazareth, der als Nichtpriester mitten im Alltag auf den Straßen Galiläas – also: als profane Person zu profaner Zeit an profanem Ort – genau das tat, was dem Hohenpriester am Jom Kipur im Jerusalemer Tempel – also: einer sakralen Person zu sakraler Zeit an sakralem Ort – vorbehalten war: heilschaffende Sündenvergebung im Namen Gottes. Diese jesuanische Profanierung des Heiligen macht eine Differenz von Sakralem und Heiligem sichtbar, die im Deutschen nur sehr unzureichend zur Sprache kommt. Was im Deutschen meist unterschiedslos mit ‚heilig' übersetzt wird, heißt im Lateinischen *sacer* bzw. *sanctus,* im Französischen *sacré* bzw. *saint* oder im Englischen *sacred* bzw. *saint*. Das Deutsche kennt diese Differenzierung nicht und muss sich mit dem Fremdwort ‚sakral' behelfen, um sie zum Ausdruck zu bringen. Beim Begriff des Heiligen (im Sinne von *sanctus*) kann das Deutsche jedoch weiterhelfen. Dort ist das Heilige nämlich an das Adjektiv ‚heil' gebunden. In diesem ganzheitlichen, heilvollen Sinn steht St. Maria für faszinierend hybride, gleichzeitig sakral-heilige *und* profan-heilige Raumnutzungen, welche die herkömmliche komplementäre Dichotomie von Sakralem und Profanem auf ein Heiliges hin überschreiten, das beide Sphären zugleich umfasst, durchdringt und verwandelt.

Dieses Heilige wirkt auch außerhalb der Kirchenmauern und entgrenzt von dorther auch die kirchliche Pastoral. Hierzu gibt es eine interessante politische ‚Fremdprophetie'. Kurz nach ihrer Nominierung sagte nämlich die Kanzlerkandidatin einer mittelgroßen deutschen Partei, diese müsse sich der Gesellschaft öffnen und eine

8 Vgl. Bauer, Christian: Heiligkeit jenseits des Sakralen? St. Maria in Stuttgart – ein dritter Weg der Kirchennutzung, in: Liturgisches Jahrbuch 2022, 17–33.

9 Vgl. Bauer, Christian, Heiligkeit des Profanen? Theologien der Desakralisierung auf dem Zweiten Vatikanum, in: Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich / Montoya, Angel Méndez (Hg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert, Ostfildern 2012, 67–83. Milad Karimi bietet einen interreligiösen Ansatzpunkt, wenn er unter dem Titel *Alles ist heiliger Grund* schreibt: „Wenn wir die Welt dualistisch betrachten, indem wir sie prinzipiell in heilig und profan unterteilen, wird leicht das […] Säkulare für sekundär erachtet. Im Islam […] wird aber eine grundsätzlich andere Sicht vertreten: […] Alles Säkulare ist […] in den Wurzeln seines Seins heilig […]." (Karimi, Ahmad Milad, Alles ist heiliger Grund, in: Publik Forum (2019 / 4), 39).

10 Claude Geffré spricht von einer „Religion des Evangeliums" (vgl. Geffré, Claude, Le christianisme comme religion de l'Évangile, Paris 2013).

Bündnispartei werden. Genau das hat man auch in St. Maria versucht: sich in die Gesellschaft hinein zu öffnen und dort nach Verbündeten für das Evangelium zu suchen. Es entstehen neue pastorale Komplizenschaften einer stadtraumsensiblen Bündniskirche, die nach Außen hin barrierefreie Kontaktzonen für eine zwanglose Begegnung mit der „schöpferischen Lebensmacht“[11] des Evangeliums bietet. Kirche als offenes und vielfach vernetztes Zukunftslaboratorium einer Stadtgesellschaft, die das Evangelium Jesu hier nicht nur experimentell kennenlernen, sondern auch existenziell erproben kann. Die Rede von der Kenosis, der raumschaffenden Selbstentleerung Gottes (und der Kirche), die in der Pastoraltheologie gerade à la mode ist, gewinnt hier Kontur und Tiefenschärfe. Denn für St. Maria gilt: Die Leere der Kirche ermöglicht eine Fülle von Ideen. Kenosis und Pleroma gehören zusammen – ohne diese Verheißung eines heilvollen Lebens in Fülle[12] wäre eine „kenotische Pastoral“[13] jedoch nichts als pastoraler Masochismus. Das aus der Kirche wie aus einem ‚Schneckenhaus‘ ins Profane ausgewanderte Leben vieler Menschen von heute kann vor diesem Hintergrund erst dann wieder in den sakralen Raum der Kirche zurückkehren, wenn diese sich ‚entleert‘[14] und zu einer reichgottesfrommen ‚Bündniskirche‘ wird – in umgekehrter Richtung eines bekannten Gedichtes von Lothar Zenetti:

„am rand
am strand
der welt
liegen
schöne
bizaare
leere
schneckenhäuser
kölner dome
petersdome
hagiasofias
karolingische
romanische
gotische
byzantinische
20. jahrhundert
schneckenhäuser
daraus das leben
ausgezogen
man sieht

11 Hoff, Gregor M., Topologische Fundamentaltheologie. Band II / 1: Der theologische Raum der Gründe, Ostfildern 2021, 198.

12 Vgl. Joh 10,10 sowie Jullien, François, Ressourcen des Christentums. Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis, Gütersloh 2019. Auch Charles Taylor spricht von einem pleromatischen „Ort der Fülle“ (Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2009, 20): „Irgendwo […] liegt eine gewisse Fülle, ein gewisser Reichtum. Soll heißen: An diesem Ort (in dieser Tätigkeit oder in diesem Zustand) ist das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das, was es sein sollte. Vielleicht handelt es sich um einen Ort der Belebung, denn oft fühlt man sich dabei tief bewegt, ja beseelt.“ (ebd., 18).

13 Vgl. expl. Bucher, Rainer, Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2013.

14 Vgl. zu einer entsprechenden ‚Pastoral der Leere‘: Fuchs, Ottmar, Umkehr zu einer mystagogischen und diakonischen Pastoral, in: BiLi 61 (1988), 12–21.

schwarze ströme
touristeninsekten
heraus herein
eilen
wimmeln
in einer unbegreiflichen
hektik
europa
ist zu einem
großen
christlichen museum
geworden
[…]
europa
ein kostbares grab
das grab ist leer
der held erwacht
aber anderswo."[15]

3. Kirchen als hybride Orte planen – ein nicht realisierter Entwurf für St. Maria

Möglicherweise kehrt ER in St. Maria gerade wieder zurück. Im kürzlich entschiedenen Ideenwettbewerb zur baulichen Zukunft der Kirche galt es diese entsprechende Erfahrungsqualität von „St. Maria als …" fortzuschreiben und architektonisch auf Dauer zu stellen. Mein erster Eindruck vom Siegerentwurf: St. Maria droht eine architektonische Gentrifizierung – so wie den meisten struppig-lebendigen Orten in fast jeder Stadtgesellschaft. Die siegreiche Idee ist ein minimalistischer Entwurf, der mit besten Materialien einen ästhetisch hochwertigen Ausstellungsraum mit musealer Anmutung erschafft – siehe das entsprechende Rendering des Wettbewerbsgewinners, das eine höchst begrenzte pastorale Raumnutzung imaginiert. Ein aseptisch-clean wirkender Entwurf, in dem „St. Maria als" augenscheinlich keine Spuren hinterlassen hat und in dem auch diakonische oder gemeindliche Elemente fehlen. Er tastet die neugotische Raumsubstanz nicht an, einzig der Chorraum wird auf das Bodenniveau des Kirchenschiffs abgesenkt. Damit entspricht er bestens den Vorgaben des Landesamts für Denkmalpflege, in denen es mit Blick auf den Umraum von St. Maria sogar heißt, die ‚stadtgestalterische Dominanz' des Gebäudes solle sichergestellt werden – eine sozialräumliche Dominanzgeste, die den Vorstellungen einer neuscholastischen Ekklesiologie entspricht, die das Zweite Vatikanum mit seinen beiden Kirchenkonstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* zumindest auf der Ebene der Lehre überwunden hat.

Eine konzilstheologisch ungleich kompatiblere Alternative bietet der Entwurf des Studios *Urbane Strategien*[16] von Martina Baum und Markus Vogl, die beide in enger

15 Willms, Wilhelm, Der geerdete Himmel. Wiederbelebungsversuche, Kevelaer 1978, 2.2., ohne Seitenzahl.

16 Eine erste Idee des von mir theologisch beratenen Architekturbüros hatte darin bestanden, für die Gottesdienstgemeinde von St. Maria mitten in das riesige Kirchenschiff eine kleine ‚Hauskirche' aus gestampftem Lehm zu stellen – so etwas wie ein umgekehrtes Assisi: Von der Basilika zurück zur Portiuncula. In jedem Fall: Zurück zu den Ursprüngen.

Weise mit den ‚Stadtlücken' verbunden sind. Im Gegensatz zum kontrastfrei aufgestylten Siegerentwurf spielt hier – wie auch schon bei „St. Maria als …" – eine grundlegende Differenz im Material eine wichtige Rolle: der haptisch spürbare Kontrast zwischen dem kalten, glatten und toten Stein des vorgefundenen neugotischen Bauwerks einerseits und dem warmen, rauen und lebendigen Holz seiner pastoralen Neubelebung durch „St. Maria als …" andererseits. Glattes und Gekerbtes. Dauerhaftes und Atmendes. Holz ist ein vergleichsweise kostengünstiges, ressourcenschonendes Material, das mit dem Stein der neugotischen Architektur ganz im Sinne von Papst Franziskus kontrastiert. Im Kontrast der Materialien spiegelt sich auch eine Differenz der gebauten bzw. geplanten Ekklesiologien. Hier die unbeweglich-steinerne Kirche der Neuscholastik, die sich zum Außen der Welt nicht nur abschließt, sondern dieses in triumphaler Geste sogar zu dominieren versucht. Und dort die solidarisch-bescheidene Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich der Stadtgesellschaft mutig öffnet und das vermeintlich ‚eigene' Evangelium in die heilschaffende Dynamik des Reiches Gottes in der Welt hinein freigibt. Vatikanum I gegen Vatikanum II. Das spiegeln auch die Pläne des Studios *Urbane Strategien* wider, in denen Innenraum, Schwellenzonen und Außenöffnungen eine architekturtheologisch faszinierende Gesamtkonstellation ergeben:

(a) Innenraum: Holzdeck in Chorraum und Kirchenschiff

In seiner provisorisch-lebendigen Materialqualität hat der vorgeschlagene Holzboden bereits während der St.-Maria-als-Phase den räumlichen Gesamteindruck der Kirche geprägt. Mein Doktorand Lukas Moser erforscht in seiner Doktorarbeit zu St. Maria diese atmosphärische Qualität mit sozialgeografisch-empirischen Werkzeugen. In den von ihm geführten Interviews heißt es „Ich finde, der Boden macht's […] hell und einladend"[17]. Und weiter „… weil […] diese Kirchen so 'ne Höhe darstellen und man sich da dann doch, eigentlich – so kommt's mir oft vor – dass man sich kleiner fühlt und durch den Holzboden kam mir das gar nicht so vor"[18]. Neben diesem Materialeindruck des menschlichen Maßes in einem freundlichen, offenen Raum hätte das geplante Holzdeck auch Chorraum und Kirchenschiff in programmatischer Weise miteinander verbunden – eine sinnenfällige Brücke zwischen diesen beiden Raumzonen, die ohne großen Erklärungsbedarf nicht nur die Klerus-Laien-Differenz der vorkonziliaren Ekklesiologie hinter sich lässt, sondern auch die religiös übliche Raumökonomie von Sakralem und Profanem. Der vorliegende Entwurf ermöglicht und versinnbildlicht somit auch nichtsakrale, profane Gestalten des Hei-

17 Interview 5, Pos. 26.
18 Interview 7, Pos. 12.

ligen (z. B. im Silent Tango auf dem Holzdeck des Kirchenschiffs). Diese bringen dessen heilvolle Lebenskraft mindestens ebenso gut (oder schlecht) zum Ausdruck wie seine sakralen Gestalten.

(b) Schwellenzone: Übergangsraum für Zachäusmenschen

Während der Siegerentwurf das Panoptikum eines übergangslosen, sich auf einer planen Ebene befindlichen Gesamtraumes projektiert, arbeitet der Entwurf von Martina Baum und Markus Vogl mit einer differenzierten Zonierung, die unterschiedlichste Kontaktaufnahmen mit dem Heiligen ermöglicht. Dabei entsteht unter anderem im Eingangsbereich, zwischen Kirchentüre und Holzdeck, eine qualifizierte Schwellenzone, die einen eigenen Übergangsraum zwischen Außen und Innen definiert – ein in den Innenraum hinein verlagerter Narthex[19], der auch spätmodernen ‚Schwellenchrist*innen'[20] einen Raum zur vorsichtig tastenden, neugierig entdeckende Annäherung bietet – jesusnahen aber kirchenfremden „Zachäusmenschen" im Sinne von Tomas Halík, die wie der Zöllner Zachäus (vgl. Lk 19,1–19) aus sicherer Halbdistanz beobachten, was es mit diesem Jesus auf sich hat. Im Kreis dieser glaubensnahen Kirchenfernen lassen sich immer wieder Verbündete für das Evangelium finden.

(c) Außenöffnung: Mauerdurchbrüche und Holzeinbauten

Der nicht realisierte Entwurf von Martina Baum und Markus Vogl sieht an drei Stellen Mauerdurchbrüche vor: in der Chorraumwand und in den beiden Seitenwänden des Hauptschiffs. In einer Art Verlängerung der Fenster sollte sich auch die untere Chorraummauer in eine Glaswand verwandeln. Damit radikalisiert der Entwurf nicht nur die ursprüngliche Grundintention der Gotik, das Mauerwerk möglichst vollständig aufzulösen und transparent zu gestalten – er verheutigt dieses mittelalterliche Bauprogramm auch im Sinne einer ‚weltoffenen' Spiritualität der Großstadt. Das ‚Altarbild' besteht in dieser ungewöhnlichen Chorwandgestaltung in einem Glasfenster, das einen spirituellen Durchblick auf das Stadtleben ermöglicht. Alltagsweltliches wird somit zum ‚Gegenstand' christlicher Kontemplation. Auf ähnliche Weise holen

19 Vgl. Hastetter, Michaela, Narthex-Pastoral. Seelsorge im Zwischenraum von Kirche und Welt, in: Dies. / Hettich, Michael (Hg.), An der Bruchlinie von Kirche und Welt. Pastoral im Heute, Regensburg 2014, 30–52.

20 Bauer, Christian, Pastoral der Schwellenchristen. Erkundungen zur säkularen Bedeutung des Evangeliums, in: Evangel. Magazin für missionarische Pastoral (2013), Onlinepublikation ohne Seitenzahl.

auch die Durchbrüche der linken Seitenwand[21] das ‚profane' Außen der Stadt in das ‚sakrale' Innen der Kirche hinein – und zwar mit einem diakonischen Vorzeichen. Einfache Einbauten aus demselben Holz wie der Boden, in denen eine Beratungsstelle und eine Essensausgabe Raum finden sollen, machen die Grenze zwischen den Sphären durchlässig: Kirche in der Welt von heute und Welt in der Kirche von heute[22]. Damit korrespondiert auch die vorgeschlagene Gestaltung des Umraums von St. Maria durch einen kleinen Stadtwald. Sowohl das kathedralenartige Blätterdach im Außenraum als auch die Holzeinbauten im Innenraum überschreiten durch ihre pure Materialität die neugotisch-vorkonziliare Innen-Außen-Differenz des Mauerwerks. Diese architektonischen Ideen dienen nun abschließend als empirischer Ausgangspunkt für einige ereignistheologische Öffnungen:

4. Architekturtheologisches Resümee – zur passageren Ereignishaftigkeit Gottes

Bert Roebben verdanke ich den Hinweis auf die wunderbare Kunstinstallation („Reading Between the Lines", 2011) einer Kirchensilhouette im belgischen Borgloon, die sich in die Landschaft hinein aufzulösen scheint – ganz in der Tradition der Pariser Sainte-Chapelle, deren gotische Architektur auf einer Selbstauflösung der Kirche in pures Licht zielt. Wenn es auf dieser Tagung um Kirchen im Wandel geht, dann ist *die* theologische Wandlungsperspektive[23] der Kirche ist ihr entsprechendes allmähliches Aufgehen in jenem Reich Gottes, in dem es keinen „Tempel" (Offb 21,22) mehr gibt und Gott „alles in allem" (1 Kor 15,28) ist. Henri de Lubac zufolge nimmt die Kirche als Wirklichkeit *sui generis*, die „um zu sein, es nicht nötig hat, sich entgegenzusetzen"[24] diese eschatologische Zukunft bereits in der Gegenwart vorweg. Im Sinne dieser Haltung einer „Weltoffenheit ohne Selbstverneinung"[25] sprach Hans Urs von Balthasar bereits in *Schleifung der Bastionen* von einem „Herabsteigen der Kirche in die Fühlung mit der Welt"[26]: „Sinkende Mauern können vieles begraben, das durch sie geschützt zu leben schien; aber die Fühlung mit dem Raum, die sich herstellt, ist

21 Gedacht ist an eine Beratungsstelle mit Essensausgabe, welche die diakonische Sendung *ad extra* symbolisiert, während auf der Gegenüberliegenden Seite Gemeinderäume (für Bibelkreis, Kirchengemeinderat, Beichtgespräche) vorgesehen sind, die der koinonialen Sammlung *ad intra* einen Ort geben.

22 Das Motto von *Urbane Strategien* lautet: Kirche in der Stadt – Stadt in der Kirche.

23 Vgl. Wohlmuth, Josef, Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart, Paderborn 2005.

24 de Lubac, Henri, Glaube aus der Liebe. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1992, 263.

25 Bude, Heinz, Das Gefühl der Welt. Über die Macht von Stimmungen, München 2016, 129.

26 von Balthasar, Hans Urs, Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit, Einsiedeln 1954, 83.

[ungleich] größer."[27] Es ist ein notwendiger Preis dieser neuen Weltfühligkeit der Kirche, dass diese „im letzten keine Mauern mehr um sich"[28] hat und daher auch „wehrlos offen zur Welt"[29] steht. Jörg Zink umreißt aus evangelischer Sicht die architekturtheologische Zielrichtung dieser dekonstruktiven Öffnungsdynamik:

„Ich träume manchmal von einer Kirche,
die ihr Dach verliert und stattdessen
nur den Himmel über sich hat
[…]
Ich träume von einer Kirche,
deren Wände sich auflösen und sich verlieren
[…]
von einer Kirche,
[…]
die ihr Dach und ihre Wände […]
dem Glanz des Himmels zum Opfer bringt.
Ich träume von einer Kirche,
die durchscheinend wie Glas ist
oder noch mehr: von einer Kirche,
die so offen und so frei ist wie die Welt selbst.
Denn die ‚Kirche' ist doch wohl
nicht eine Institution innerhalb der Welt.
Sie ist vielmehr die Welt selbst,
soweit in ihr das Wort von Christus ergeht."[30]

Gott ist überall dort präsent, wo genau das geschieht. Überall dort, wo Menschen in jesuanischer Praxis aufatmen und über sich hinauswachsen, zu sich und zueinander finden, aufrecht gehen lernen und sich ihr Leben zum Guten wendet. Mission ist dabei nicht anderes als eine Selbstentgrenzung der Kirche[31] auf ihren je größeren Gott, genauer: auf dessen heilschaffende Präsenz in der Welt. Eine solche messianische Öffnung des Sakralen ins Profane hinein findet sich bereits in der alttestamentlichen Exilstheologie nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels:

27 Balthasar, Schleifung der Bastionen, 83.
28 von Balthasar, Hans Urs, Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961, 518.
29 von Balthasar, Hans Urs, Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961, 518.
30 Zink, Jörg, Kostbare Erde. Biblische Reden über unseren Umgang mit der Schöpfung, Stuttgart 1981, 184f.
31 Vgl. Bauer, Christian, Mission, in: Büchner, Christine / Spallek, Gerrit (Hg.), Auf den Punkt gebracht. Grundbegriffe der Theologie, Ostfildern 2017, 157–169.

„Das alte Bekenntnis Israels ‚Gott wohnt in unserer Mitte' […] bekommt damit einen neuen Sinn. Es bedeutet nicht mehr: Gott wohnt in unserem Lande oder in unserem Tempel; es heißt jetzt: Gott wohnt [….] zwischen uns, […] in dem, was wir tun."[32]

Wo Kirche wie in St. Maria in dieser pastoralen Weise Stadt findet („Stadt" mit DT), da kann Gott stattfinden („statt" mit TT). Jacques Derrida weist darauf hin, wie eng beides im Französischen zusammenhängt: das Stattfinden („avoir lieu" im Sinne von ‚sich ereignen') und das Statt finden („avoir lieu" im Sinne von ‚einen Ort haben'). Stattfinden und eine Statt finden, Ereignisse und Orte gehören untrennbar zusammen. Dieser Doppelsinn von *avoir lieu* gilt auch für architekturale Orte der Präsenz Gottes. Dessen geheimnisvolle Gegenwart ist ein konkret verortetes Ereignis, das seine irdischen Orte jedoch zugleich immer auch ins Unendliche hinein übersteigt. Ein entsprechend ereignisbasiertes Offenbarungsdenken[33] wäre *der* „Konstruktionspunkt"[34], auf den hin und von dem her eine theologische Theorie des architektonischen Wandels ihre Gedankengebäude errichten könnte.

Sie bewegt sich in einem epistemischen Rahmen, den mein Tübinger Freund und Kollege Michael Schüßler als „Ereignisdispositiv"[35] bezeichnet. Architekturtheologie im vormodernen „Dispositiv der Ewigkeit"[36] scheitert an diachronen Differenzen, an denen alle baulichen Kontinuitätsfiktionen zerbrechen. Theologie im modernen „Dispositiv der Geschichte"[37] hingegen scheitert an synchronen Analogien, die jede bauliche Singularitätsfiktion auflösen. Allein im spätmodernen „Dispositiv des Ereignisses"[38] lassen sich diachrone Differenzen und synchrone Analogien weiterführend zusammendenken. Auch in diesem ereignistheologischen Kontext sollte man den „eigenen (inter)subjektiven Glaubenszugang nicht mit der Präsenz des Evan-

32 Zerfaß, Rolf, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit? Zur pastoralen Aktualität einer zentralen Erfahrung Israels, in: Bauer, Christian / Fuchs, Ottmar (Hg.), Ein paar Kieselsteine reichen. Pastoraltheologische Beiträge von Rolf Zerfaß, Ostfildern 2009, 162–177, 166.

33 Willi Marxen verdanken wir eine entsprechend ereignistheologische Deutung der Formgeschichte: „Man muss […] die Einsichten der Formgeschichte viel ernster nehmen […]. […] Die Einzeltraditionen haben kerygmatischen Charakter. Das heißt […], dass diese Einzeltraditionen von einer immer und immer wieder neu gemachten Erfahrung herkommen und auf eine immer und immer wieder neu zu machende Erfahrung aus sind. Die Erfahrung aber ist: Einbruch der Herrschaft Gottes. […] Jede Einzeltradition enthält […] das Ganze." (Marxsen, Willi, Christologie – praktisch, Gütersloh 1978, 38; 46f.)

34 Vgl. expl. Seckler, Max: „Lehrer des Christentums im Namen der Kirche" (J. S. Drey). Über das Wesen, die Aufgabe und die Stellung der Theologie in der Kirche sowie über einige Aspekte des Dissensproblems, in: ThQ (1994) 1–16, 6.

35 Vgl. Schüßler Michael, Mit Gott neu beginnen. Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.

36 Vgl. Schüßler, Mit Gott neu beginnen, 62.

37 Schüßler, Mit Gott neu beginnen, 74.

38 Schüßler, Mit Gott neu beginnen, 140.

geliums“[39] überhaupt verwechseln. Denn, so noch einmal Michael Schüßler: „Gott ist auch dort als Wirklichkeit zu vermuten, wo […] er nicht ausdrücklich benannt wird.“[40] Oder mit Ingolf Dalferth gesprochen: Die Präsenz Gottes ist eine universale „Wirklichkeit, die nicht verschwindet, wenn man nicht an sie glaubt.“[41]

Welche Funktion haben dann aber die gebauten Kirchen, wenn Gott auch außerhalb ihrer Mauern präsent sein kann? Kirchen lassen sich mit der sakramentalen Ekklesiolologie des Zweiten Vatikanums als zeichenhafte Orte bestimmen, die sakramentale Zeichen im Sinne der klassischen Definition *signum visibile invisibilis gratiae* darstellen – sichtbare Zeichen der unsichtbaren Präsenz Gottes in der Welt. Ein Innsbrucker Theologe kommt in diesem Zusammenhang nicht ohne Karl Rahner im Gepäck aus. Dieser schreibt: „Das Zeichen ist nie einfach identisch mit den Bezeichneten“ – und er wendet diese semiotische Differenz von Signifikant (also: Kirchenbau) und Signifikat (also: Präsenz Gottes) ekklesiologisch: „[Die] […] Kirche ist das *Zeichen* für das Heil der Welt – und das Heil erstreckt sich natürlich weit über dieses sakramentale Zeichen hinaus.“[42] Im Sinne einer gebauten ‚Doxologie‘ bezeugen Kirchen „positiv, nicht exklusiv“[43] diese verborgene Weltpräsenz Gottes.

Architektur kann dann auch das Unmögliche versuchen: Räume einer nichtessenzialistischen Verortung Gottes zu bauen und sich dabei auch selbst – in einer Art *material turn* der anthropologischen Wende Rahners – als eine Bedingung der Möglichkeit seiner flüchtigen Präsenz in der Welt zu erweisen. Diese Möglichkeit kann man schaffen, man kann sie aber auch im Wortsinn ‚verbauen‘. Ein faszinierender Versuch für das Schaffen dieser ‚unmöglichen Möglichkeit‘ waren die modernen Zeltkirchen

39 Schüßler, Michael, Spekulativer Realismus bei Quentin Meillassoux. Eine Provokation theologischen Denkens nach der Postmoderne, ThQ (2015) 361–378, 375. Michael Schüßler weiter: „Deshalb glauben viele kirchlich engagierte Menschen, mit ihren gewohnten Sprachsettings und Gemeindeformen zugleich auch Gott retten zu müssen, weil er eben untrennbar […] mit den ihnen bekannten Erfahrungen verbunden war. Darüber hinaus kommt ihm keine wirklich glaubhafte Realität zu. Wenn der bekannte Erfahrungs- und Sozialraum sich also verändert […], verschwindet dann nicht auch Gott?“ (ebd.). Demgegenüber wäre an der potenziell universalen Präsenz Gottes in der Welt festzuhalten. Und auch daran, dass Kirchengebäude nicht die einzigen Orte der „Präsenz von Gottes Heil“ (ebd.) darstellen, sondern bisweilen – gerade als Tatorte von sexuellem Missbrauch – sogar Orte eines gewaltigen Unheils sind.

40 Schüßler, Spekulativer Realismus bei Quentin Meillassoux, 375. Rainer Bucher spricht daher auch von Orten, an denen zwar „Gott, nicht aber die Kirche ist“ (Bucher, Rainer, Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1998, 262). In komplementärer Weise zu ergänzen wären daneben auch all jene Orte, an denen zwar die Kirche, nicht aber Gott ist.

41 Dalferth, Ingolf, Gott der Gegenwart. Was Christen heute zu sagen haben, in: Publik Forum 17 (2020) 28–33, 29.

42 Rahner, Karl, Über die Zukunft der Gemeinden, in: Ders., Schriften zur Theologie XVI, Zürich 1984, 160–177, 164.

43 Simonis, Walter, Glaube und Dogma der Kirche. „Lobpreis seiner Herrlichkeit“ (Eph 4,14). Leitfaden der katholischen Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanum, St. Ottilien 1995, 8; 26.

vor und nach dem Konzil. Sie versuchten in ihrer ganzen Paradoxalität (Stichwort: Flüchtigkeit aus Beton) das einzulösen, was Matthias Sellman heideggerisierend auf den Punkt bringt: „Gott weltet, in dem er zeltet“[44] Es ist meines Wissens ekklesiologisch noch gar nicht ausgewertet, dass Paulus – *der* neutestamentliche Gründer von Ortskirchen par excellence – in der Apostelgeschichte als „Zeltmacher“ bezeichnet wird. Auf dem Areopag sagt der lukanische Paulus jedenfalls: „Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind.“[45] (Apg 17, 24). Und schon das Alte Testament erinnert an diese passagere Weltpräsenz jenes Gottes, der gar keine Tempel aus Stein braucht, um im Leben der Menschen sein Heil zu wirken:

> „Du willst mir ein Haus bauen [lässt Gott den Propheten Nathan zum König David sagen], damit ich darin wohne? Seit dem Tag, als ich die Israeliten aus Ägypten heraufgeführt habe, habe ich bis heute nie in einem Haus gewohnt, sondern bin in einer Zeltwohnung umhergezogen? Habe ich in der Zeit, als ich bei den Israeliten von Ort zu Ort zog, jemals […] ein Wort gesagt und sie gefragt: Warum habt ihr mir kein Haus aus Zedernholz gebaut?“ (2 Sam 7,5–6).

Was wäre dem theologisch noch hinzuzufügen?

44 Sellmann, Matthias, Er weltet, indem er zeltet. Leere Kirchen, oder: Was mir heilig ist, auf: https://sinnundgesellschaft.de/leere-kirchen/?fbclid=IwAR11eL45gtaJzQKXCD7myfdbCFs_Hrzd42cI0cw7ICGD-PmbRhpU1rRcVYQ (letzter Zugriff: 17.11.2021).

45 Den Zusammenhang von St. Maria mit diesem Zitat verdanke ich meinem Doktoranden Lukas Moser.

Jörg Seip

Ereignis, Ort, Raum – Response auf Christian Bauer

„Der bestimmbare Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbeizuzitieren;
darin entspringen Konstellationen, an die allein von der Hoffnung
des Namens etwas überging."[1]

Im Folgenden greife ich Anregungen des Vortrags von Christian Bauer zum Thema der „theologischen Architektur des Wandels" seitwärts auf. Möglicherweise ergibt das eine Konstellation bzw. Konfiguration[2], mit anderen Worten gesagt: ein Nebeneinander von Diskursorten aus spätmoderner Kulturwissenschaft und Theologie. Das dient der praxeologischen Befragung von Sakralraumtransformationen mit dem Ziel einer erst noch (und stets wieder) zu konfigurierenden Kriteriologie.[3] In diskurskritischer Sicht geht es zugleich um die Rahmungen (bzw. Bedingtheiten) der Wahrnehmungs- und Beurteilungsbedingungen sämtlicher Akteur*innen.

Seitwärts greife ich aus Bauers Anregungen in zwei Schritten die Begriffe (1) Raum und Ereignis und (2) Ort und Raum auf, und indem ich manches wiederhole, versuche ich neue Verknüpfungen zu bilden. Ereignis, Raum und Ort sind Begriffe und

1 Adorno, Theordor W., Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, in: ders., Gesammelte Schriften. Hg. von Rolf Tiedemann u.a. Band 6, Frankfurt 1997, 62.

2 „Konstellation" bzw. „Konfiguration" nach Adorno bezielt – zunächst angeregt durch Walter Benjamin – eine bestimmte Stilpraktik, eine Serialität bzw. ein Nebeneinanderstellen. Neben anderem kann man unter Konstellation so etwas verstehen wie ein Herauslösen von Begriffen oder Phänomenen aus bisherigen Zusammenhängen und ein Kombinieren oder Vernetzen mit anderen bzw. ein Neueinsetzen in andere Zusammenhänge. Das setzt die gewohnten Innen-Außen-Trennungen außer kraft. Zahlreiche Anschlüsse sind möglich: an die Mikropraktiken nach Michel Foucault, an postkoloniale Ansätze, etwa Édouard Glissants „Kreolisierung", an die Akteur-Netzwerk-Theorie nach Bruno Latour, an die Montage als Erkenntnismittel bei Alexander Kluge, an das Intertextualitätsverständnis nach Julia Kristeva, an die Signifikation nach Ernesto Laclau und Chantal Mouffe u.a.m. Das Konfigurative setzt etwas Auseinanderliegendes nebeneinander (gr. pará), ohne es voneinander abzuleiten, und steht damit in gewisser Nähe zum Schußverfahren der Abduktion nach Charles S. Peirce. Vgl. Adorno, Negative Dialektik, 163–166. Bert-Christoph Streckhardt, Kluges Konstellationen. Alexander Kluges Fortsetzung der Kritischen Theorie mit narrativen Mitteln, in: Cahiers d'Études Germaniques 69 (2015) 55–68. Für die Praktische Theologie siehe Bauer, Christian, Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern, Stuttgart 2017, 53–74.

3 Statt Kriteriologie könnte man auch Schleiermachers Begriff „Kunstregeln" wählen: Schleiermacher, Friedrich, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe hg. von Heinrich Scholz, Darmstadt 1993, 102 (§265): „Alle Vorschriften der praktischen Theologie können nur allgemeine Ausdrücke sein, in denen die Art und Weise über Anwendung auf einzelne Fälle nicht schon mit bestimmt ist (vgl. § 132), d.h. sie sind Kunstregeln im engeren Sinne des Wortes."

Metaphern zugleich und sie werden von den Akteur*innen im Feld von Sakralraumtransformation auf unterschiedliche Weise benutzt. Die Benutzung freizustellen, ist immer auch ein politischer Akt. Denn der Gebrauch von Metaphern (er-)öffnet vielleicht etwas, das lohnt, in nachträgliche Begriffe oder in Konzeptionen gefaßt zu werden. Das Problem dabei ist stets das Fassen oder die Fassung, d.h. die (diskursive) Rahmung. Die Pluralität der Signifikate – Raum, Ort, Ereignis – führt in den Umwidmungsprozeß – oder welcher Signifikant wäre zu wählen: Umnutzung, Umbenennung, Entdefinierung, Re- oder Deterritorialisierung …? – einen Überschuß an Bedeutung ein, der einerseits konzeptuell Beschneidungen erliegen wird, andererseits aber geeignet ist, das Sprechen sämtlicher Akteur*innen zu schätzen und überhaupt erst zu ermöglichen.[4]

Begriffe praktizieren Teilhabe und zugleich Ausschließung. Damit geraten unweigerlich die Diskursregime in den Blick und es stellt sich nicht bloß die Frage nach dem eigenen Ort des Sprechens, sondern ebenso die Frage nach der angemessenen Art und Weise, diese Sprecher*innenpositionen „abzubilden".[5] Die Arbeit an Begriffen ist kein Selbstzweck, sondern eine Praktik, die selbst schon die Wahrnehmungs- und Wahrgebungsweisen im Prozess der Sakralraumtransformation sichtbar macht und möglicherweise verschiebt und vervielfältigt.

1. Raum als Synonym für Ereignis

In den vergangenen Jahren hat sich die Praktische Theologie verstärkt mit dem Raum- und dem Ereignisbegriff auseinandergesetzt, u.a. im Anschluß an Michel de Certeau und Jacques Derrida.[6] Raum und Ereignis können als Synonyme begriffen werden und wären für das Sakralraumprojekt zusammenzudenken, denn beide Ansätze eint die Einnahme einer prozessorientierten Perspektive. Die dabei zu diskutierende These würde lauten: Geschieht Raum, ist das ein Ereignis und umgekehrt.

4 Eine solche Kommunikationssituation ist keine technisch-pragmatische Finesse, sondern gründet im Begriff des Sakralen selber – oder umgekehrt: Das Sakrale ist Supplement der Kommunikation. Noch einmal gewendet: Welche Räume fördern ein Sprechen des Unmöglichen? Wie werden die Beziehungen der Akteur*innen, m.a.W. die Machtrelationen, etbaliert?

5 Die diskurskritische Frage „Wer spricht" wird ergänzt durch diese Frage der Ethnologie und das ist gleichsam Anfrage an unsere „Berichte": Wäre eine umfassende Aufzeichnung aller auftauchenden Positionierungen angemessen? Was sind die Kriterien der Kartierung und welche Signifikate liegen dem zugrunde? Braucht es eine Streuung der Signifikate oder deren Begrenzung?

6 Aus der Fülle der Literatur siehe aus Sicht der vier theologischen Fächergruppen (biblisch, historisch, systematisch, praktisch) das Themenheft „Das Ereignis denken – theologische Erkundungen": SaThZ 21 (1–2017). Zum Raumbegriff nach Certeau siehe Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hg.), Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern 2019.

Sowohl Raum als auch Ereignis umschreiben und verweisen auf etwas Hereinbrechendes, etwas nicht detailliert Planbares und Evaluierbares, etwas Ephemeres – mit langfristigen, epistemologischen (Bedeutungs)Umstellungen als Folge. Beide, Raum und Ereignis, entziehen sich der Machbarkeit, doch ermöglichen sie Wahrnehmungs- und Gestaltungsunterbrechungen. Diese Ermöglichungen (und Brüche) setzen allerdings eine andere Art von Theologie voraus. Um der Radikalität angemessen zu begegnen, wäre ein Theologiewechsel auf Seiten der Akteur*innen anzuregen.[7]

Raum und Ereignis kennzeichnet, daß sie sich nur „in actu" geben („Gabe" nach Derrida) und daß jede Reflexion dem Ereignis und dem Raum notwendig nachträglich ist. Ein Problem ergibt sich dann, wenn anstelle jener glückenden Unterbrechungen eine Art Falkplan der Kirchenumnutzung entworfen werden soll. Kartiert wird nämlich nie das Ereignis oder ein Raum, sondern immer ein (gewesener) Ort. Werden nun Raum und Ereignis nur als Allegorien verwendet, also als Bilder, die nichts verschieben und nichts transformieren, sondern die lediglich die eigene Sicht stabilisieren oder bestätigen? Ein solch mutmaßlich allegorischer Gebrauch ließe tief blicken, denn es ginge einer solchen Kommunikation dann entgegen allen Beteuerungen nicht um eröffnende Metaphern und konfigurierte Begriffe. Diese polemische Unterstellung ist Absicht und möchte etwas zeigen.

Dabei treten in den Diskussionen häufig zwei sehr unterschiedliche Raumverständnisse gleichzeitig nebeneinander, das euklidische im Sinn eines dreidimensionalen Raumes (Container) und das des spatial turn, eines Raumes in actu oder eines Ereignisraumes, in dem etwas geschieht, passiert und möglicherweise gehandelt wird. Das Geschehende in actu, die Passage im Passieren (vgl. passus, lat., Schritt, Schrittfolge) kann mit dem Begriff chôra (gr.) verknüpft werden, ein polysemantischer Begriff in Platons Timaios, den Jacques Derrida als eine Position des Dritten deutet. Beides, passus und chôra, überschreitet die Logik der Binarität und das gilt in ähnlicher Weise für die Fassung von Raum als space: „weder dieses noch jenes zu sein und bald zugleich dieses und jenes, doch diese Alternative zwischen der Logik der Ausschließung und der der Teilnahme […] hängt vielleicht nur an einer provisorischen Erscheinungsform und an den Zwängen der Rhetorik."[8] Was ein solcher Raumbegriff verhandeln könnte, wäre das Dispositiv, also Ausschließungen (entweder … oder …) *und* Teilnahmen (sowohl … als auch …), in dem die Gespräche zu Kirchenumnutzungen stattfinden. Zu untersuchen wäre, ob sich hier das Begehren

7 Diesen Theologiewechsel habe ich für eine pastorale Raumkritik angedeutet: Seip, Jörg, Pastorale Räume denken. Einführung in einen Theologiewechsel, in: Althaus, Rüdiger (Hg.), In verbo autem tuo, Domine. Auf dein Wort hin, Herr. Festschrift für Erzbischof Hans-Josef Becker zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, Paderborn 2018, 255–285.

8 Derrida, Jacques, Chōra (1987). Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek. Herausgegeben von Peter Engelmann, Wien 1990, 12. Vgl. Quadflieg, Dirk, Differenz und Raum. Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida, Bielefeld 2007, 250–279.

nach einem Raum im ersten, euklidischen Sinn findet, der ein „Entweder … oder …“ in gleicher Weise wünscht wie er ein „Sowohl … als auch …“ in den allegorischen Praktiken homogenisiert.[9] Eine Analyse der Rhetoriken könnte zeigen, wie der erste Raumbegriff in den zweiten Raumbegriff überführt (transformiert) würde, denn kunsthistorische und architektonische Forschungen verbinden mit Zuschreibungen wie „Atmosphäre“ oder „Sakraler Raum“ beide Raumverständnisse und bilden so eine Konstellation.[10]

Eine ähnliche Doppelheit findet sich im Gebrauch des Ereignisbegriffes, der gleichzeitig ein gemachtes, evaluierbares Event meinen kann – etwa eine Laserlichtshow im Kirchenraum – und daneben eben auch jene Rede vom Ereignis, das sich der Machbarkeit entzieht: das Ereignis, das stattfindet, und eine Stätte findet. Christian Bauer faßt dieses Paradox aus Entziehen und Geben so: „das Stattfinden („avoir lieu“ im Sinne von ‚sich ereignen‘) und das Statt finden („avoir lieu“ im Sinne von ‚einen Ort haben‘). Stattfinden und eine Statt finden, Ereignisse und Orte gehören untrennbar zusammen.“[11] Wenn auch Ereignisse nicht planbar sind, so gibt es doch Bedingungen, die die Möglichkeit einer Stätte – jenes Statt findens – fördern oder verhindern. Ob diese Bedingungen dann ein Dispositiv bilden oder zu bilden haben, ist eine Frage wert, denn die Redewendung „Ereignisdispositiv“ erscheint auf den ersten Blick wie ein Oxymoron oder sie könnte in gewissen Lesarten zumindest nahelegen, als wäre ein nomadisches Ereignis bloß in ein seßhaftes Dispositiv einzusetzen oder einzukerben und schon würde das Residuum oder das Residieren gestört. Aber kennt das Ereignis ein Dispositiv? Wie ist der Ort, die Stätte konkret beschaffen (konfiguriert), um Gast des Ereignisses zu sein? Läßt sich ein Dispositiv so leicht stören, versetzen oder gar transformieren? Das scheint mir eine politische Grundfrage zu sein. Ein Weg wäre es, die Zeitdimension des Ereignisses näher zu bedenken als eine Art dispositive Grundlage[12], etwa indem die „diachronen Differenzen und synchronen Analogien“ als wirkende Diskurse sichtbar gemacht und weitergeführt werden.

Das hier praktizierte Plädoyer für ein radikales Ereignis- und Raumverständnis ist mit theologischen Transformationen verbunden. Ein erster Schritt könnte das Anschauen der weitläufigen und in kirchlichen Sprachspielen perfide ausgebildeten Allegorisierungen sein.[13] Diese wirken transformationsverhindernd und hegen ein,

9 Die alternative Logik des „Weder … noch …“ ist Thema im zweiten Kapitel.

10 Vgl. hierzu die Arbeiten und Beiträge von TP 3 und TP4, aber auch zur Raumökonomie von TP5.

11 Vgl. in diesem Band den Beitrag von Christian Bauer, 30.

12 Ich verweise hier weiterführend auf den ereignisbasierten Ansatz einer Praktischen Theologie von Michael Schüßler, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Pastoral in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013.

13 Eine Kritik der allegorischen Rede von Peripherie und Zentrum ist für das transara-Projekt bedeutsam im Blick auf die Akteur*innen und auf die statthabenden Innen-Außen-Praktiken: Seip, Jörg, Ein Zentrum herumdrehen oder Die Peripherie des Denkens suchen. Eine Gebrauchsanleitung,

beziehen ihre Sprechposition im Innen und grenzen das Außen ab; sie zwingen das Außen in ihr Innen und lesen an allen Orten immerzu das eigene Innen, also dasselbe.[14] Der radikale Raumbegriff ist jedoch ein Gemisch, eine Melange, ein Hybrid, eine Kreolisierung – gemeint ist mit diesen Metaphern ein Wechsel im Denken, nämlich ein Denken des Dritten, das die offenen und verborgenen Essentialisierungen kirchlicher und theologischer Praktiken konstitutiv infrage stellt.[15]

Der anknüpfende zweite Schritt könnte lauten: Wie können Akteur*innen – das sind all die Menschen, die mit Kirchengebäuden zu tun haben – ein radikaleres Ereignis- bzw. ein Raum-Denken ausbilden? Und sollen sie das überhaupt? Diese Frage eröffnet uns etwas nach vorne.

2. Vom Ort zum Raum und wieder zurück

Wie geht das, vom Ort zum Raum zu kommen und auch wieder zurück? Das ist eine wesentliche Frage des transara-Projektes. Dabei erweist sich die von Michel de Certeau getroffene Unterscheidung als hilfreich. Unter Ort versteht er das Eigene, das Feststehende, „eine momentane Konstellation von festen Punkten."[16] Raum macht Bewegung, die entsteht, wenn jemand etwas mit diesem Ort tut. Auf der Sprachebene gibt es eine ähnliche Unterscheidung, die zwischen konstativer und performativer Rede. Ort und Raum bilden für Certeau keine Dichotomie, sondern eine Heuristik, um die statthabenden Praktiken zu analysieren. Es ergibt sich eine Relation aus (sich) behauptendem Ort, eine Stätte finden, *und* aus durchschrittenem Raum, mit dem

in: Leimgruber, Ute / Lohausen, Michael / Seip, Jörg / Spielberg, Bernhard (Hg.), Die Leere halten. Skizzen zu einer Theologie, die loslässt, Würzburg 2021, 185–190.

14 Milieustudien erweitern diese allegorische Praktik mit Hilfe des Begriffes „Ekelschranke" und meinen damit Milieu-Schließungen aufgrund gravierender Stilunterschiede und Ästhetiken. Vgl. Hempelmann, Heinzpeter, Der Spur des heruntergekommenen Gottes folgen. Mission im Milieu und wie sozialwissenschaftliche Forschung dabei helfen kann, in: Hempelmann, Heinzpeter / Herbst, Michael / Weimer, Markus (Hg.), Gemeinde 2.0. Neukirchen-Vluyn 2011a, 35–61, hier: 42. Zur Differenzerfahrung aus soziopolitischer und existentialistischer Sicht siehe auch Plum, Rob, Eine Theologie für die offene Stadt. Ansätze zu einer Theologie des Sakralraums, in: Kreutzer, Ansgar / Loiero, Salvatore / Möhring-Hesse, Matthias / Odenthal, Andreas (Hg.), Pragmatik christlicher Heilshoffnung unter den Bedingungen der Säkularität. Zugänge zu einer differenzsensiblen Pragmatik erfahrungsbezogener Theologie, Basel 2021, 201–220.

15 Eine Textanalyse der pastoralen Konzepte bzw. Leitbilder in Aachen (TP1) und Leipzig (TP2) steht aus und hätte das dort grundgelegte Verständnis von Transformation herauszuarbeiten und in Beziehung mit jenem des transara-Projektes zu setzen. Ein Analyseraster der Praktischen Theologie könnte dabei Bezug auf die Akteur-Netzwerk-Theorie nehmen: vgl. Bogner, Daniel / Schüßler, Michael / Bauer, Christian (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021.

16 de Certeau, Michel, Kunst des Handelns. Aus dem Französischen übersetzt von Ronald Voullié, Berlin 1988, 179–238, hier: 218.

etwas gemacht wird, ein Stattfinden. Der Raum macht Transformationen, der Ort archiviert diese, hebt sie auf – bis auch dieser Ort wieder aufgehoben wird, räumlich praktiziert wird und dann wiederum zu einem Ort wird, nur anders als zuvor. Certeau beschreibt diesen Prozeß in anderen Zusammenhängen – und das wäre anregend für eine innerkirchliche Adaption der entstehenden Kriteriologie – als Tradierung und versteht darunter ein Offenhalten für räumliches Denken: denn da der Ort, die Gründung, die Feste entzogen bleibt derart, daß alle Schriften lediglich hinweisen auf ihn, der nicht da ist, also auf diese Leerstelle, auf das Fehlen des ersten Signifikanten, ergibt sich daraus konstitutiv die Aufgabe des Weiterschreibens und -erfindens, das von einer – auf ein Drittes offenhaltenden – Logik des „Weder … noch …" signiert ist.[17] Sakralraumtransformationen stehen *auch* in dieser Tradition, deren Aufgabe es ist, die Kette des Weiterschreibens, also der Vermehrung von Signifikanten, nicht abreißen zu lassen. Ausgehend hiervon stellt sich eine diskussionswürdige Frage: Wie weit ist der Begriff Signifikanten für eine auszuarbeitende Kriteriologie zu fassen und ist er auch auf Dinge und Artefakte zu beziehen? Welche Transformation vollziehen die Dinge und Artefakte bei der Bewegung vom Ort zum Raum und zurück zum Ort?

Kirchengebäude sind zunächst Orte, sie werden zum Raum, wenn Menschen etwas mit ihnen machen: eine Feier begehen, ein Kulturevent oder eben eine Umwidmung. Danach sind sie wieder Orte. Bei der Umwidmung stellt sich die Frage, welcherart Ort sich ergeben hat oder anders gesagt: Kann man an den Ort zurück gelangen, mit dem man auf die Weise der Umwidmung Raum machte?

Zwei Fragerichtungen für das weitere Forschungsprojekt deute ich an. Die pragmatische Frage lautet: Gibt es dazu einen Plan? Wie macht man das? Wer macht das? Wo passiert das? Wie sieht das aus? Was braucht man dazu? Ein entscheidender Punkt wird von Christian Bauer in die Diskussion gebracht: Das Ereignis ist zwar nicht kartierbar, aber die Kartierungen und auszuarbeitenden Kriteriologien wären offen zu halten für das Ereignis. Der (formalen) Kriteriologie zur Umwidmung wäre eine Ereignissensibilität einzuschreiben: Gibt es Bedingungen, die dem Ereignis, wenn es denn kommt, in Gastfreundschaft begegnen? Certeau nennt das in seinen Überlegungen zur Tradierung ein „Zu-lassen" aufgrund eines Mangels.[18] Im Anvertrauen des Schlüssels an Andere, Christian Bauer erzählt vom Pastoralreferenten in Stuttgart, scheint etwas auf und das ist ein Zulassen und eine Teilhabe an der Macht über diesen Ort. Werden Kirchengebäude auf solche Weise, in glückenden Momenten, als Orte

17 Vgl. de Certeau, Michel, GlaubensSchwachheit. Hg. von Luce Giard (1987). Aus dem Französischen von Michael Lauble, Stuttgart 2009, bes. 155–187.

18 Unter Bezug auf Certeau zur Leere bzw. zur weißen Wand als kirchenbauliches Konzept siehe Gerhards, Albert, Zukunftsvisionen von Kirche und ihre Verräumlichung. Beispiele aus Vergangenheit und Gegenwart, in: Kopp, Stefan / Kranemann, Benedikt (Hg.), Gottesdienst und Kirchenbilder, Freiburg 2021, 287–305.

eines „Weder … noch …“ denkbar gemacht, unterbricht das eine bestimmte Signifikantenkette im Stil des „Entweder … oder …“ und des „Sowohl … als auch …“.

Damit ist die zweite, grundsätzlichere Frage angesprochen und sie befragt das Verständnis bzw. die Praktik von Religion im Zuge einer Sakralraumtransformation, also des Raummachens mit einem Ort: Praktizieren wir – also die Akteur*innen – Religion als Ort, als Feste, als Sacrum, als (essentiellen) Inhalt – oder versuchen wir so etwas wie Raum, wie Verflüssigung (eine liquide Kirche), wie Konstellationen. Kurz: Praktizieren wir Kirchengebäude als Abbildung (wessen auch immer) oder als eine ereignishafte Entstehung für ein Anderes?

Religion kuratiert den „leeren Signifikanten“ (und ist selber einer).[19] Sie sorgt sich um das Offenhalten des Signifikats, also dessen, was dieser Ort bedeutet, und macht darin unentwegt Raum. Das meine ich mit Raum in Bezug auf Religion.[20] Ernesto Laclaus Begriff „leerer Signifikant“ meint – sehr verknappt gesagt – einen Signifikanten, der mindestens *einen* Sinn hat und doch ist ihm *jeder* Sinn zuschreibbar.[21] Beispiele leerer Signifikanten wären unter anderem Freiheit, Literatur, Religion oder Gott. Auch der Begriff (oder je nach Gebrauch der Akteur*innen die Metapher) Sakral ist ein leerer Signifikant, konstruiert „um einen leeren Platz“ (lieu), einem „bestimmten Ort“.[22] Ein Sakralgebäude zeigt in diesem Sinn eine „positive Unmöglichkeit“ an, eine Spannung aus Ort und Fehlen: es ist Verweis und Verwais zugleich, es verweist auf das Verwaiste. Mit Laclaus Worten: „Es kann leere Signifikanten innerhalb des Felds der Signifikation deshalb geben, weil jedes Signifikationssystem um einen leeren Platz herum konstruiert ist, der aus der Unmöglichkeit resultiert, ein

19 Das Bild bzw. Wort „kuratieren“ sprach Christian Bauer an und wurde von Michael Schüßler in die Diskussion eingebracht als mögliche praktisch-theologische Aufgabe in der Spätmoderne. Vgl. Schüssler, Michael, Ereignisse des Evangeliums kuratieren. Über die pastorale Semiotisierung religiöser Räume, in: Bründl, Jürgen / Laubach, Thomas / Lindner, Konstantin (Hg.), Zeichenlandschaften. Religiöse Semiotisierungen im interdisziplinären Diskurs, Bamberg 2021, 195–229.

20 Das heißt nicht, dass Religion ortlos wäre: Religion bedarf aber Orte, die ständig die Aufgabe des Raummachens auf sich nehmen. Religion, die nur Ort wäre, würde sich fundamentalisieren und schlösse sich ab in eine negative Unmöglichkeit, also in ein permanentes Ausschließen durch Grenzwächter und Türsteher. Religion hingegen als Raummachen mit dem Ort führt zu einer „positiven Unmöglichkeit“ (Ernesto Laclau) und zu Teilhabe: die Grenzwächter und Türhüter sind Teil der Eschatologie und nicht der Ekklesiologie.

21 Vgl. Laclau, Ernesto, Emanzipation und Differenz. Aus dem Englischen von Oliver Marchart, Wien / New York 2002, 65–66: „Wir haben es nicht mit einem Überschuß oder einem Mangel an Signifikation zu tun, sondern mit der präzisen theoretischen Möglichkeit von etwas, das von innerhalb des Bezeichnungsprozesses die diskursive Gegenwärtigkeit seiner eigenen Grenzen anzeigt.“

22 Für Sakralraumtransformationen werden „Räume der Stille“ (TP6) unweigerlich zu einer Art Seismograph, zum einen, weil sie diesen „leeren Platz“ interreligiös und nachsäkular an „bestimmten Orten“ auszuhandeln haben (Kommunikationssetting) und zum anderen, weil sie in ihrer architektonischen Semantik jene Leere forcierter aufgreifen (Signifikationssetting). Zur „Leere“ siehe auch de Wildt, Kim, Räume der Stille (Multifaith Spaces), in: Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo, Handbuch der Religionen 68. EL 2021, 1–24.

Objekt zu produzieren, welches die Systemhaftigkeit des Systems trotz alledem erfordert. So haben wir es nicht mit einer Unmöglichkeit ohne bestimmten Ort zu tun, wie im Fall eines logischen Widerspruchs, sondern mit einer *positiven* Unmöglichkeit, einer *realen* Unmöglichkeit, auf die das X des leeren Signifikanten zeigt."[23]

Das könnte sich für das transara-Projekt als hilfreich erweisen: Ginge man davon aus, daß die Kirchbauten einen leeren Signifikanten kuratieren, ist das transformative Tun möglicherweise weniger ein Umwidmen, Umnutzen oder Umbenennen, sondern eher ein Entdefinieren oder ein Re- und Deterritorialisieren[24], also etwas, das im Verständnis des Sakralen selber längst liegt. Aber wohl eben nur als Raum tun sie das und nicht als essentialisierter Ort.

Ausblick: Das Kuratieren des „leeren Signifikanten"

Den Kirchen steht eine Epoche der Abrüstung bevor. Der Wechsel, der noch kommt, zumindest für europäisches Denken, wird epochal gewesen sein. Und die Frage, eine Frage, die sich stellt, könnte lauten: Kuratieren wir – die Akteur*innen – Gebäude *oder* einen leeren Signifikanten? Insofern geraten mit Hilfe des transara-Projektes weit größere Transformationen in den Blick, nämlich ein Neudenken und Neuerfinden von Kirche, Christentum bzw. Religion.

23 Laclau 2002, 70. Struktureller Hintergrund scheint die Negative Theologie zu sein, ähnlich wie bei Certeaus Rede vom österlichen „Gründungsverschwinden".

24 Die Begriffe stammen von Gilles Deleuze und Félix Guattari und beschreiben Praktiken ähnlich wie die Certeaus Begriffe vom Ort und Raum. Während das Reterritorialisieren eher das Begehren nach dem Eigenen verfolgt, also eine Einhegung und das Unterbrechen des Fließens, greift das Deterritorialisieren die Differenzen ohne Eingemeindung auf und setzt sie über Fluchtlinien in Gang. Von Seiten der Diskursmacht wird versucht, jede Fluchtlinie zu reterritorialisieren. Beide Bewegungen gehören zusammen und können bei der Beschreibung von Sakralraumtransformationen die verschiedenen Begehren der Akteur*innen ansichtig machen. Weil das Fassen von Begriffen ein politischer Akt der Reterritorialisierung ist, bedarf es zugleich der Öffnung einer Fluchtlinie über nomadisierende Metaphern – ansonsten blieben alle Gespräche zu Kirchenumwidmungen einem juridischen Diskurs verhaftet. Vgl. Deleuze, Gilles / Guattari, Félix, Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I, Frankfurt 1977. Dies., Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II, Berlin 1992.

„Der Ort, an dem wir recht haben

An dem Ort, an dem wir recht haben,
werden niemals Blumen wachsen
im Frühjahr.

Der Ort, an dem wir recht haben,
ist zertrampelt und hart
wie ein Hof.

Zweifel und Liebe aber
lockern die Welt auf
wie ein Maulwurf, wie ein Pflug.

Und ein Flüstern wird hörbar
an dem Ort, wo das Haus stand,
das zerstört wurde."[25]

Das Gedicht von Jehuda Amichai steht in anderem Kontext als unserem und jede Übertragung wäre eine Vereinnahmung der dort geschilderten Kriegserfahrungen mittels Allegorisierung. Ich möchte nur ein Wort hervorheben und mit diesem schließen im Blick auf das, *was* sich und *wie* es sich transformiert: „Flüstern".

25 Amichai, Jehuda, Zeit. Gedichte. Aus dem Hebräischen von Lydia Böhmer und Paulus Böhmer, Frankfurt 1998, 21.

Rob Plum

Politiken des Ereignisses – Response auf Christian Bauer

Das immer deutlicher zutage tretende Problem, was mit den Kirchengebäuden geschehen soll – angesichts des offensichtlich unaufhaltsamen Rückgangs der regelmäßigen Kirchenbesucher, der Finanzen und der Priesterberufungen – wirft ein entscheidendes Problem der Interpretation unserer Kultur und Gesellschaft auf: auf welches Dispositiv können und sollen Gesellschaften wie die unsere zurückgreifen, wenn das religiöse Dispositiv anscheinend immer mehr an Boden verloren hat?

Man könnte die Frage ekklesiologisch angehen, Kirchen als „gebaute Ekklesiologien" auffassen, die sich im Laufe der Geschichte (diachron) sowie im Dialog mit allen möglichen Entwicklungen der jeweiligen Gegenwart, die nicht auf Kirche oder Religion beschränkt sind (synchron), auskristallisieren.[1] Ich sehe Bauers Vortrag am prägnantesten in dem Gedanken ausgedrückt, dass „Stattfinden und Statt finden, Ereignisse und Orte" zusammengehören, dass Gott dort statt finden kann, wo Kirche in der von ihm beschriebenen pastoralen Weise Statt findet.[2]

Jede Ekklesiologie setzt eine bestimmte Theologie voraus. Aber ist die Theologie noch ein Dispositiv, das bei der Frage nach der Zukunft von Kirchengebäuden eine Rolle spielen kann, und wenn ja, welche Theologie? Wenn wir zum Beispiel an eine ihrer progressivsten[3] Formen denken, die der politischen und die der Befreiungstheologien, muss sich die Theologie dann nicht einen ähnlichen Vorwurf gefallen lassen, den Theodor W. Adorno zu Beginn der „Negativen Dialektik" an die Philosophie gerichtet hat: dass sie es nicht geschafft haben, die Wirklichkeit zu verändern? Oder vielleicht gilt für die Theologie, was Adorno über die Philosophie schrieb, dass sie „einmal überholt schien", sich „aber am Leben erhält, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward".[4]

In meiner Response geht es darum, zu zeigen wie die Theologie in den letzten Jahrzehnten eine neue „Form" bekommen hat, jenseits jener sogenannten modernen

1 Aufsatz in diesem Band: Bauer, Christian: Gott, anderswo? – Zur theologischen Architektur des Wandels, 19–32.

2 Ebd., 30.

3 Ich verwende das Wort „progressiv" hier, wie es Jon Sobrino in einem Artikel verwendete, in dem er die modernsten europäischen und lateinamerikanischen Theologien der Befreiung zu dieser Zeit verglich. (Sobrino, J., Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie, in: Rahner, Karl, Modehn, Christian, Zwiefelhofer, Hans (Hrsg.), Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart, Stuttgart 1977, 123–144.)

4 Adorno, Theodor W., Negative Dialektik, (Idem, Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 (Gesammelte Schriften, Herausgegeben von Rolf Tiedemann u.a., Band 6), 15.

Denk- und Redeweisen über Gott, die von einigen als die ausgefeiltesten und anspruchsvollsten theologischen und philosophischen Denkweisen angesehen wurden; also jenseits jener Denkweisen, die Gott relational, in Beziehung zu jedem Aspekt der Wirklichkeit setzten, wie klein oder fern er auch sein mag, und die auch dem Leiden einen Platz einzuräumen wussten. Ich werde dies tun, indem ich kurz das Schicksal eines solchen „-ismus", nämlich des Panentheismus, im Denken des Amerikanischen Theologen David Tracy skizziere und zeige, dass und welcher Gott es ist, der seiner Meinung nach in die postmoderne Theologie ganz anders zurückgekehrt ist, ganz anders nämlich als in den modernen Theismen, Atheismen, Pantheismen oder Panentheismen. Begriffe wie „Unterbrechungen", „Andersartigkeit", „Differenz" und „Frag-events", und regelmäßig bei ihm anzutreffende Adjektive wie „erschütternd" und „verstörend" zeigen die Verwandschaft seines Denkens mit Bauers Theologie, insofern als der Begriff des „Ereignisses" darin eine zentrale Rolle spielt. In Tracys immer wiederkehrenden Worten wie der „verborgene" und „unbegreifliche" Gott und, vor allem dem Denken Derridas entlehnt, das „Unmögliche", wird Tracy's Engagement für eine postmoderne Theologie deutlich. Die Frage für diese Theologie wird immer sein, inwieweit sie in der Lage ist, ein Dispositiv über Gott zu entwickeln, das nicht wieder der Versuchung erliegt, den Anderen zu identifizieren[5], oder die Differenz zu übergehen.

Inspiriert von Bauers ex-zentrischer Denkweise und dem Konzept des „Ereignisses" – im Sinne von: „Gott ist überall dort präsent, wo genau das geschieht. Überall dort, wo Menschen in jesuanischer Praxis aufatmen und über sich hinauswachsen, zu sich und zueinander finden, aufrechten Gang lernen und sich ihr Leben zum Guten wendet."[6] – lege ich hier einen Versuch vor, seine anregenden Gedanken aus dem Blickwinkel der postmodernen Kritik am Panentheismus zu lesen, weil diese Neulektüre etwas zu unserem Thema beitragen und dieses in einen anderen Horizont stellen wird. Mein Ausgangspunkt ist eine Distanznahme, die Tracy selber zu seinem früheren Werk eingenommen hat. Diese macht einen Aspekt von „Ereignis" deutlich, der es meiner Meinung nach verdient, zu Bauers Vision hinzugefügt oder zumindest nicht vergessen zu werden.[7]

5 Susanne Lüdemann sieht in „Heideggers Kritik des Seins als Vorhandenheit" und in seiner „Bestimmung des Daseins als „Zwischen", in Adornos negativer Dialektik, in Levinas' Phänomenologie des Anderen und in Derridas radikalisiertem Denken der „différance", trotz der Unterschiede, diesen gemeinsamen Nenner, dass sie alle eine „Kritik des Identitätsprinzips" beinhalten, als „einer zugleich logischen, ontologischen, kulturellen und politischen Grundnorm unseres Denkens und Handelns". (Lüdemann, Susanne, Jacques Derrida. Zur Einführung, Hamburg 2011 (2013), 47–48.)

6 Aufsatz in diesem Band: Bauer, Christian: Gott, anderswo? – Zur theologischen Architektur des Wandels, 19–32.

7 Zum Thema Ereignis und die Theologie: siehe die Aufsätze von Jörg Seip, Michael Schüssler und Peter Zeilinger, in: Das Ereignis denken – theologische Erkundungen. Salzburger Theologische Zeitschrift 21 (2017), 1.

Im Hintergrund der (gebauten) Ekklesiologien, sind bestimmte Theologien, „logoi" über „theos", am Werk. Die Frage nach Gott kann entweder als die Frage nach Gottes „Existenz und Wesen"[8], oder sie kann als die Frage nach der „Identität" Gottes gestellt werden. Tracy zufolge tritt die Frage nach der Identität Gottes in unserer Zeit – nennen wir sie der Einfachheit halber die Postmoderne[9] – wieder stärker in den Vordergrund als in der „modernen" Zeit, die alle möglichen „-ismen"[10] (Deismus, Agnostizismus, Atheismus, Pantheismus, und Panentheismus) entwickelt hatte, um über Gott zu denken und zu sprechen. Wenn ich mir hier erlaube, die von Bauer getätigte Sprech- und Denkweise über Gott, die versucht, Gott auch dort zu sehen, wo es keine Kirche gibt oder wo Gott nicht explizit erwähnt wird, als ein Beispiel für eine panentheistische Denkweise zu sehen, dann deshalb, weil sie uns dann vielleicht auch zu einer anderen Art des Denkens über Gott aufbrechen lässt. Die Verwendung des Wortes „Panentheismus" für dieses Denken, zumindest in dem Sinne, in dem David Tracy es verwendet, kann es uns ermöglichen, frei zu werden für diese andere Art des Denkens über Gott.

Während Tracy in seinen frühesten Veröffentlichungen, insbesondere in „Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology" (1975), noch den Panentheismus zusammen mit dem „Prozess"-Denken von Alfred North Whitehead und Charles Hartshorne als eine der großen, klassischen Errungenschaften der modernen Philosophie und Theologie betrachtete, weil er den „höchsten Standards der modernen Rationalität" entspreche, weil er die inhärent relationale Natur Gottes und der Wirklichkeit betone und weil er Gott als leidend sehen könne und damit mit der Vorstellung eines unantastbaren Gottes gebrochen hatte, wurde sein Denken in den folgenden Jahren mehr und mehr von der immer stärker werdenden Einsicht un-

8 Tracy, David, Literary Theory and Return of the Forms for Naming and Thinking God in Theology, in: Journal of Religion, 74 (1994), 309. Siehe auch: Tracy, David, The Return of God in contemporary Theology, 37.

9 Tracy ist sich der verschiedenen, konfliktierenden, Bezeichnungen unserer Zeit durchaus bewusst, siehe zum Beispiel: Tracy, David, On Naming the Present, in: Idem, On Naming the Present. Reflections on God, Hermeneutics, and Church, New York 1994, 3–27. Für eine Kritik an – und einen Dialog zwischen Derrida und Tracy über – Tracys manchmal verdinglichende Rede von „vormodern", „modern" und „postmodern", siehe Jacques Derridas Antwort, in: Caputo, John D. / Scanlon, Michael J., God, The Gift, and Postmodernism, Bloomington 1999, 181–185.

10 Tracy spricht über „die Herrschaft dieser -ismen" (the reign of these isms"), wofür gilt, dass jeder -ismus von einer modernen Form des Arguments ermöglicht wird und Gott durch eine moderne Form von abstrakten Aussagen benennt. Für Tracy lautet der Hauptvorwurf gegen die moderne Form des Arguments, dass „die Modernen (…) ihre Wahl der Form abstrakter Sätze, die durch rationale Argumente zustande kommen, nicht begründet haben und begründen." („the moderns did not and do not argue for (…) their choice of the form of abstract propositions arrived at through rational argument.") (Tracy, David, Literary Theory and Return of the Forms for Naming and Thinking God in Theology, in: Journal of Religion, 74 (1994), 302–319, 307.)

terbrochen[11], dass Theologie und Religion mit Begriffen wie „das Andere" und das „Differente" zu tun haben sollten, Begriffe die auch im transara-Projekt mehrfach epistemologisch aufgegriffen wurden und als „point of view" begriffen werden können. Der Panentheismus – in einem Atemzug mit Deismus, Theismus, Pantheismus, Agnostizismus und Atheismus – ist danach bei Tracy immer mehr zu einem Beispiel par excellence für alle modernen „-ismen" geworden, für die charakteristisch ist, dass eine ganz bestimmte „Form" das Denken über Gott bestimmt, eine Form die, dadurch, dass sie als Form kaum reflektiert wurde, als diejenige Gestalt vorausgesetzt wurde, in der Gott erscheinen sollte. Es ist dies die Form des Arguments, das im Mittelpunkt steht und das Denken und Sprechen über Gott kolonisiert, kontrolliert.[12]

Tracy fing zunehmend an, die Pluralität der Formen, die die Theologie eigentlich immer schon kannte, zu rehabilitieren und die vielen, so genannten „postmodernen", Reflexionen als „Wiederkehr Gottes" zu lesen, dann aber nicht im Sinne eines Referenten oder Garanten einer modernen sozial-evolutionären Erzählung, die die moderne Religiosität trösten kann, sondern als ein verborgener, unmöglicher Gott.[13]

Die panentheistische Auffassung, dass Gott ein „einzigartig relationales Individuum" ist, „das mit der gesamten Wirklichkeit als deren Ursprung, Träger und Ziel verbunden ist", ist für Tracy zu einer fragwürdigen Errungenschaft der modernen Theologie geworden.[14] Von nun an ist bei ihm immer häufiger von einer beängstigenden, unterbrechenden Wirklichkeit Gottes die Rede. Zwar hatten die modernen Theologien Geschichte und Leiden thematisiert, Geschichte wurde hier faktisch eher als Kontingenz betrachtet und das Leiden wurde meistens in Form eines leidenden oder barmherzigen Gottes thematisiert. Beeinflusst unter anderem durch die Theologie von Johann Baptist Metz, sah Tracy es als Fehler dieser Theologien an, dass sie die Geschichte nicht als radikale Unterbrechung thematisierten, dass sie nicht gesehen

11 „Unterbrechung", als Übersetzung von „interruption", spielt in Tracy's Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope (London 1987) (ins Deutsche übersetzt von: Susanne Klinger als „Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993) eine zentrale Rolle: hier sind es, nacheinander, die Methode, die Sprache und Geschichte die als Unterbrechungen thematisiert werden. Siehe auch: The Return of God in Contemporary Theology, 42: hier ist die Rede von „Geschichte" und „Sprache" als „zwei der zentralen Kategorien der Moderne, die durch die Analysen des postmodernen Denkens „zerschlagen" („shattered") worden sind."

12 Tracy ist der Meinung, dass die modernen Formen des Redens und Denkens über Gott die Absicht hatten, die Verwirrung und die chaotische Vermehrung von Gottesnamen in der Vormoderne nicht zu zu lassen. (siehe: Kim, Younhee, David Tracy's Postmodern Reflection on God, 167.)

13 Kim, Younhee, David Tracy's Postmodern Reflection on God. Towards God's Incomprehensibility and Hidden Infinity, in: Louvain Studies 30 (2005), 3, 159–179, 165; Tracy, David, On Naming the Present. God, Hermeneutics, and Church, New York 1994, 50.

14 Tracy, David, The Return of God in Contemporary Theology, in: Tracy, David, On Naming the Present, 36. Gibt es nicht auch in Bauers Vortrag Reminiszenzen an dieses Gottesbild, wenn von Gott als „Schöpfer des Himmels und der Erde, dessen Gnade noch den letzten Winkel unseres Alltags durchdringt" die Rede ist?

hatten, wie tief das Böse (Kriege, Völkermord, Kolonialisierung usw.) in unserer Geschichte verwurzelt ist, und dass die Erinnerung an die Opfer der Geschichte keine Rolle in deren Theologien spielte. Den bereits erwähnten Whitehead zum Beispiel, dessen Prozessphilosophie Tracy einen wichtigen Platz im panentheistischen Paradigma zuweist, lobt Tracy für seine Einsicht, dass alle Religionen mit der Erkenntnis beginnen, dass etwas grundlegend falsch („awry") ist, nicht jedoch ohne hinzuzufügen, wie raffiniert, fast unschuldig und allzu nett das Wort ist, das Whitehead dafür wählt.[15] Tracy selbst scheut seither Worte wie „Horror" und „Tragödie"[16] nicht und stellte rhetorisch die Frage, wo die moderne Theologie und Philosophie in dieser ganzen Geschichte von Holocaust, Kolonisation, Archipel Gulag, Aids-Seuche, Bosnienkrieg, Völkermord an den Armeniern usw. geblieben sei, und forderte, statt eine neue rationale Form, sc. die Theodizee, zu erfinden, dass alles Denken durch die großen Kontrast-Erfahrungen des Leidens unterbrochen werde. Tracy wirft der modernen Theologie also vor, dass sie trotz ihres Wunsches, dem Bösen zu widerstehen und den Leidenden zu helfen, letztlich über das Geheimnis des Bösen und Gottes schweigt, und sich erneut dem Studium der Sendung, der Botschaft und des Schicksals Jesu Christi widmet, um das Erbarmen Gottes wieder erkennen zu können.[17]

Es veranlasste Tracy dazu, die Forderung zu formulieren, dass jede Theologie heute mit einer Auseinandersetzung mit dem Leiden beginnen muss. Da die modernen Philosophien und Theologien glaubten, von der Konkretheit des Leidens abstrahieren zu können, konnte das Leiden nicht als negative Kontrasterfahrung funktionieren, die die Kontinuitäten und den Optimismus der modernen Theorie unterbrach. Man lebte in der Annahme, dass durch „die Form der modernen Theorie in der Theodizee – nämlich klar, systematisch, argumentativ und vor allem rational – andere Formen, so wie zum Beispiel Gebet, Liturgie, Sakrament, Gesang, Erzählung, Klage, Tragödie, überflüssig sein würden, um das Problem des Bösen zu erfassen und Hoffnung oder Gott zu benennen oder zu denken.[18]

Der von ihm bemängelte Mangel an Aufmerksamkeit für das subtile Verhältnis zwischen Form und Inhalt – ein Thema, das er im Übrigen vor allem von zwei Theologen abgeleitet hat, von deren Theologien er sich ansonsten distanzierte, nämlich

15 Whiteheads Wort „awry" – „all religions begin with a sense of awry" – wird von Tracy als „the kind of word an Edwardian British gentleman politely employs to avoid the more accurate word „horrible" beurteilt. (Tracy, David, Horrors and Horror: The Response of Tragedy, in: Social Research 81 (2014), 4, 739–767, 743).

16 Tracy spricht also nicht von einer Postmoderne, die primär durch „Ennui" oder durch eine selbstgewählte, eher ästhetisch anmutende Abkehr vom modernen, geradlinigen Weg geprägt ist, sondern von einer Postmoderne, die eine ethische Reaktion auf die Ambivalenzen der Moderne sein will. (Vgl.: Tracy, David, Theology and the Many Faces of Postmodernity, in: Theology Today 51 (1994), 104–114, 107 / 108.)

17 Tracy, David, Evil, Suffering, Hope: The Search for New Forms of Contemporary Theodicy, 15.

18 Vgl. Tracy, David, Evil, Suffering, Hope, 18.

Karl Barth und Hans-Urs von Balthasar – hat sich seither in seinen zahlreichen Veröffentlichungen über die Bedeutung der „Form" niedergeschlagen[19]; seine Odyssee durch die sogenannte – vor allem philosophische, literarische und theologische – postmoderne Literatur hat ihn zu der Erkenntnis geführt, dass das „Fragment" die geeignetste Form für eine Theologie unserer Zeit ist.

Obwohl man sich sicherlich fragen muss, ob das Wort „Fragment" tatsächlich das leisten kann, was Tracy sich von ihm wünscht[20], nämlich nicht Fragment eines Totalitätssystems zu sein, sondern messianisch als „dialektisches Bild" à la Walter Benjamin verstanden zu werden, sind es vor allem die für Tracy zwei spezifischen fragmentarischen Formen der apokalyptischen und der apophatischen Theologie, die für unser Thema von Bedeutung sind.

Mit diesen beiden Formen reinterpretiert Tracy eine Unterscheidung, die bereits sein Kollege in Chicago, Paul Ricoeur, getroffen hatte. 1978 hatte Ricoeur einen im Rückblick einflussreichen Artikel „Manifestation and Proclamation"[21] veröffentlicht, in dem er die Religionsphänomenologie – vor allem die von Mircea Eliade – der Hermeneutik der religiösen Sprache und dem Entmythologisierungsprogramm – vor allem bei Rudolf Bultmann entlehnt – gegenüberstellte und, wie Ricoeur es immer gewohnt war, miteinander zu vermitteln versuchte. Obwohl er als Protestant dem Wort – der Dimension der Verkündigung – von Anfang an sehr zugetan war, versuchte Ricoeur, die beiden Aspekte einer Religion, die sich in etwas manifestiert – einem Felsen, einem Baum oder einem Berg, wie Eliade gezeigt hatte – und die vor allem betont, dass man als Gläubiger in etwas Größerem aufgeht, und einer Religion, die sich davon durch das Wort distanziert, miteinander zu versöhnen, indem er sich fragte: „Können wir eigentlich ohne eine ursprüngliche Orientierung leben? Ist es nur ein Restphänomen oder ein existenzieller Protest, der aus den Tiefen unseres Wesens aufsteigt und uns dazu bringt, privilegierte Orte aufzusuchen, sei es der Ort unserer Geburt, der Ort, an dem wir unsere erste Liebe kennengelernt haben, oder der Schauplatz eines wichtigen historischen Ereignisses?"[22] Auch Kirchengebäude manifestieren so etwas, und viele Versuche heutzutage, die zeigen, welche warmen Erinnerungen die Menschen noch an diese Orte haben, könnten, wie die Orte, an denen sie getauft oder getraut wurden oder die sie jahrelang als Kirchenmitglieder besucht haben, leicht in

19 Siehe zum Beispiel die Ausstellung „Zeit für Fragmente", mit Künstlern wie Joseph Beuys, Marianna Castillo Deball, Anish Kapoor, William Kentridge, Sam Taylor-Johnson, Cy Twombly und Andy Warhol. Der Titel geht zurück auf eine Aussage des Künstlers Marcel Duchamp, 1934.

20 Siehe hierzu das Gespräch zwischen Jacques Derrida und David Tracy, in: Caputo, John D. / Scanlon, Michael J. (eds.), God, the Gift, and Postmodernism, Bloomington 1999, 181–185.

21 Ricoeur, Paul, Manifestation and Proclamation, in: Idem, Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination, Minneapolis 1995, 48–68 (ursprünglich in: Blaisdell Institute Journal 11 (1978), 13–35.)

22 Ricoeur, Paul, Manifestation and Proclamation, in: Idem, Figuring the Sacred, 65.

diese Reihe von Fragen aufgenommen werden. Damit werfen auch sie eine Frage auf, die Ricoeur in dieser Weise gestellt hat: „Kann der Akt des Bauens und des Wohnens völlig desakralisiert werden, ohne seinen Sinn zu verlieren?“[23]

Ricoeur stellt viel mehr Fragen als er hier beantwortet, er ist aber am klarsten in dieser Feststellung: „Da sich die Welt des Heiligen von uns distanziert hat, oder besser gesagt, da wir uns von ihr distanziert haben, ist die einzige Religion, deren Botschaft noch gehört werden kann, eine, die es versteht, die Ressourcen in sich selbst nicht nur anzuzapfen, um zu überleben, sondern um den Niedergang des Heiligen positiv zu begleiten.“[24]

Mit seinen „eigenen“ Fragmenten der apokalyptischen und apophatischen Theologie, die als eine Fortentwicklung der beiden Ricoeurschen „klassischen Formen des religiösen Ausdrucks“[25] aufzufassen sind, nimmt Tracy die von Ricoeur angesprochene Thematik von Marginalisierung und vom Niedergang des Religiösen auf einer neuen Weise auf. Er stellte zunächst fest, dass der Manifestationsaspekt von Religion, der vor allem die meditativen und sakramentalen Aspekte der Religion betont, zur Ästhetik zu werden droht, wenn sie verallgemeinert wird, während eine Generalisierung der Verkündigungs- oder prophetischen Dimension zur Ethik werden kann. Tracy geht es aber darum Religion nicht mehr mit Hilfe dieser Art Reduzierungen einzuhegen, zu kontrollieren. Seine Offenheit für postmoderne Denker hat ihm die Augen dafür geöffnet, dass er gerade für dasjenige offen sein muss, was in und von der religiösen Tradition verdrängt, an den Rand gedrängt wurde. Da ist zum einen die mystische, und zwar vor allem die apophatische Dimension, die schon Michel de Certeau wieder in den Vordergrund gerückt hatte[26], und zum anderen die apokalyptische Dimension, die Tracy vor allem im Dialog mit Martin Luther weiterentwickelt hat. Diese beiden fragmentarischen Äußerungen verstärken Tracys Einsicht, dass Religion „das Andere ist, das nicht assimiliert werden kann, sondern bestenfalls korreliert und, was noch

23 Ebd., 63.

24 Ebd., 62.

25 So heisst es in: Tracy, David, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism, New York 1981 (2000), 202. Danach bezieht sich Tracy mit einiger Regelmäßigkeit auf diese Dialektik, und es wird deutlich, dass er seine eigenen Konzepte aus einer intensiven Auseinandersetzung mit ihr ableitet; siehe zum Beispiel: David Tracy, Plurality and Ambiguity, 29; siehe auch: Holland, Scott, This Side of God: A Conversation with David Tracy, in: Cross Currents 52, 2002, 1, 54–59, und, neuerdings auch: „ Ricoeur, Paul. Hermeneutics and the Dialectic of Religious Forms, in: Tracy, David, Fragments: The Existential Situation of Our Time: Selected Essays, Vol. 1, Chicago 2020, vor allem: 221–235.

26 „The reality of God was recast as a modern question in order to be properly understood by a modern mind. Those who still possessed a strong sense of God's reality as central to their lives became, as Michel de Certeau has shown, marginal to the modern centralizing project. Indeed such intensely religious persons became what moderns now called „mystics“. An adjectival dimension to life and culture (the „mystical“) now became a modern noun, the „mystic“. (Tracy, David, On Naming the Present, 40).

üblicher ist, einfach ignoriert oder übergangen wird", und dass „Religion nie eine Bedingung der Möglichkeit für die Realität war", schon bei Kant nicht.[27]

Tracy zufolge ist es Denkern wie Kristeva, Bataille, Irigaray, Certeau, Lacan und Derrida zu verdanken, dass einige radikale und weitgehend an den Rand gedrängte Figuren und Themen aus der christlichen Tradition wiederbelebt wurden: So ist zum Beispiel ein Fokus auf die Liebesmystik entstanden, in der die Liebe nicht mehr als Relationalität – man denke auch an Tracys eigene Beschreibung des Panentheismus – oder als Emanation im Stil des Neuplatonismus verstanden wird, sondern als „schierer Exzess und Transgression".[28] Und Derrida hat eine Rehabilitierung der apophatischen Mystik eingeleitet, die von der Unbegreiflichkeit Gottes spricht, jetzt aber nicht im Sinne unseres mangelnden Wissens als Folge unserer Endlichkeit, sondern „als eine positive Bejahung der Wirklichkeit Gottes".[29]

Etwas Ähnliches, so Tracy, ist in den neueren politischen Theologien geschehen: Auch hier haben die traditionellen prophetischen Formen, auf die die politischen und Befreiungstheologien immer zurückgegriffen haben, eine radikale Überschreitung erfahren. Diese neueren Theologien sind weniger geneigt, die Offenbarung Gottes in der Erfahrung des Kreuzes als eine Entfremdung des entfremdeten Selbst der Moderne zu interpretieren. Das Kreuz wird hier als Offenbarung Gottes in der Schwäche gelesen, als konkrete Realität derjenigen, die von der herrschenden Kultur als „non-persons" bezeichnet werden: die Unterdrückten und Ausgegrenzten der Geschichte.[30]

Wie mit den Kirchengebäuden in Zukunft umzugehen, nachdem die Distanz zwischen uns und diesen Objekten immer größer geworden ist? „Eine Frage zu beantworten bedeutet, die geistige Ebene zu bestätigen, auf der die Frage gestellt wird", hat der Literaturwissenschaftler Northrop Frye einmal gesagt.[31] Es ist vielleicht die schwierigste, aber eine der notwendigsten Aufgaben, diese so genannte geistige Ebene zu verstehen und anzusprechen, anstatt sie sofort zu beantworten. Ich habe einen kurzen, ersten Versuch dazu unternommen über einen Umweg, der aus einer Auseinandersetzung mit einer Theologie bestand, die mal als „einladend" und „intellektuell gastfreundlich"[32] beschrieben wurde, und die, inhaltlich gesprochen, im intensiven

27 Tracy, David, Fragments: The Existential Situation of Our Time: Selected Essays, Chicago 2020 (Vol. 1), 27; 22.

28 Tracy, David., Literary Theory and Return of Forms for Naming and Thinking God in Theology, in: Journal of Religion 74 (1994), 314.

29 Idem, op.cit., 315.

30 Tracy, David., Literary Theory, 318.

31 Frye, Northrop, De Grote Code. De bijbel en de literatuur, Nijmegen: SUN 1986, 24 (Frye, Northrop, The Great Code. The Bible and Literature, New York: Harcourt 1981, Niederländische Übersetzung: Leon Stapper)

32 Otten, Willemien, De constructieve theologie van David Tracy. Impressies, contouren, gesprekken, in: Kerk en Theologie 72 (2021), 317–332, 318.

Dialog mit dem neuesten Stand der Theologie, Philosophie und Kulturwissenschaften steht und das Gespräch mit der Geschichte nicht scheut.

Im Gegensatz zu Tracy räume ich aber zusätzlich der Idee vom Tod oder der Abwesenheit Gottes, die inzwischen fast zu einem geflügelten Wort geworden ist, eine heuristische Rolle ein, wenn es darum geht, unsere Zeit zu verstehen, die mit diesem Thema zu kämpfen hat. Die Behauptung vom Tod und der Abwesenheit Gottes ist hier nicht im Sinne des Wortes „atheistisch" gemeint; sie soll nicht den diametralen Gegensatz zu der Position darstellen, die noch an Gott glaubt oder Gott noch für gegenwärtig hält. Der Gedanke vom Tod Gottes, den Nietzsche am berühmtesten gemacht hat, der aber auf Hegel und in gewissem Sinne, früher noch, auf Meister Eckhart und Dionysius zurückgeht, ist für eine Reihe postmoderner Denker, darunter auch Theologen, ein unverzichtbares Element unserer Kultur; es ist eine Aussage jenseits der einfachen Opposition von Glauben und Nichtglauben.

Für diese Denker*innen ist das Ernstnehmen dieser Idee nicht das Ende, sondern der Anfang einer anderen Einstellung zur Idee Gottes, und, eng verbunden damit, zu so vielen anderen Konzepten, die für das abendländische Denken konstitutiv sind, wie Identität, Geschichte, Sprache, und Präsenz (Gottes) usw. Nach Ansicht mancher ist unser Gefühl für diese Abwesenheit nämlich eng verbunden mit unserer Wahrnehmung der Welt, unserem Geschichts- und Identitätsbewusstsein, mit der Art und Weise, wie wir Kunst verstehen. Wenn alles, was wir schreiben und lesen, wie wir über Geburt und Tod denken, über Krieg und Frieden, mit unseren Vorstellungen vom Göttlichen verknüpft ist, wenn es also nicht nur ein paar Ereignisse hier und da sind, die davon zeugen, dass die Menschen an Gott glauben, dann müssen wir sagen, dass alles in der Menschheit nach diesem Glauben organisiert ist.[33]

Die prekäre Lage von Kirchengebäuden kann einerseits – unterstützt durch Tracys „Theologie als Gespräch"[34] – als Anlass gesehen werden, gründliche und intensive Interpretationsfragen über unsere Kultur und den Platz des Sakralen in ihr zu stellen. Die Tatsache, dass (bestimmte) Kirchengebäude zunehmend Teil des kulturellen und gesellschaftlichen Erbes werden, unterstreicht nochmals die Bedeutung solcher Fragen, damit sich der Denkmaldiskurs und der politisch-theologische Diskurs über das Heilige und die Öffentlichkeit gegenseitig befruchten können. Darüber hinaus – und darum geht es hier – sollte die Frage nach dem „Sterben" von Kirchengebäuden auch dazu führen, dass wir diesen Gebäuden jetzt nicht den Rücken kehren, um zu überdenken, wofür sie standen, welche Bedeutung sie wie darstell(t)en, sondern als konkrete Formen betrachten, die der Glaube hier angenommen hat.

33 Vgl. Erickson, Gregory, The Absence of God in Modernist Literature, New York: Palgrave Macmillan 2007, 7.

34 Deutsche Übersetzung von: Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope, London 1988.

Die Frage der Transformation von Kirchengebäuden steht also einerseits im Lichte einer ebenso unbestreitbaren Transformation der Religion, der schon seit einiger Zeit im Gange ist. Hier geht es weder um das Verschwinden oder die Wiederkehr der Religion noch um Theismus oder Atheismus, sondern um ihre „Transformation". Es stellt sich nun die Frage, was es bedeutet, Kirchengebäude in einer Zeit zu übersetzen und zu „wiederholen", in der sich die Religion im Wandel befindet. Durch die Arbeit eines führenden zeitgenössischen Theologen, für den der Dialog mit der Religions- und Theologiegeschichte ebenso wichtig ist wie das Hören darauf, wie in unserer Zeit von Gott gesprochen wird, ist deutlich geworden wie sehr die zeitgenössische Theologie auch von der Arbeit von DenkerInnen geprägt sein muss, für die der „Andere" und die „Differenz" zu unausweichlichen Themen geworden sind, Themen, die überdies alle traditionellen Vorstellungen von Gott, Selbst, Geschichte und Präsenz auf den Kopf stellen. Interessant ist in diesem Zusammenhang der konstruktive Gedanke des amerikanischen Philosophen John Caputo, der sich an den Arbeiten von Jacques Derrida orientiert.

Er spricht von „Religion ohne Religion" und meint damit eine Religion, die „von der allgemeinen und übersetzbaren Struktur des Religiösen geprägt ist, ohne den bestimmten Inhalt einer der spezifischen religiösen Übersetzungen oder Konfessionen aufzugreifen „.[35] Vor diesem Hintergrund ist es interessant zu sehen, wie Caputo „Dekonstruktion" versteht, nämlich als „eine bestimmte Art des Denkens, und zwar nicht nur des Denkens, sondern auch des Tuns, die sich gegenüber der Kontingenz dessen, was sie denkt, äußerst wachsam verhält, und zwar nicht aus einem Gefühl der Skepsis oder gar der *Epoche* heraus, sondern um sich für die Ankunft des Unvorhersehbarsten, Unvorstellbaren, für die *l'invention de tout autre* offen zu halten. Diese Struktur der absoluten Hoffnung und Erwartung, der maximalisierten Erwartung dessen, was er das „Ereignis" nennt, des Kommenden oder Ein-Kommenden („l'in-vention"), nennt Derrida nun gerne das „Messianische"."[36] Caputo deutet die Dekonstruktion als eine „verallgemeinerte Form und eine Wiederholung dessen, was in der Religion vor sich geht" an; mit Religion ist hier nicht mehr eine bestimmte Re-

35 „is informed by the general and translatable structure of the religious without taking up the determinate content of any of the specific religious translations or denominations" (Caputo, John D., Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion, in: Caputo, John D. / Scanlon, Michael J. (eds.), God, the Gift, and Postmodernism, Bloomington 1999, 185–223, 198.)

36 „Deconstruction is a certain way of thinking, and not only thinking but doing, which keeps itself intensely alert to the contingency of what it thinks, and this not from a sense of skepticism or even *epoche*, but in order to keep itself open to the coming of the most unforeseeable, unimaginable, to the *l'invention de tout autre*. This structure of absolute hope and expectation, of the maximalized expectation of what he calls the „event", of what is coming or incoming („l'in-vention") Derrida is now happy to call the „messianic"." (Caputo, John D., Apostles of the Impossible. On God and the Gift in Derrida and Marion, in: Caputo, John D. / Scanlon, Michael J. (eds.), God, The Gift, and Postmodernism, Bloomington 1999, 197.)

ligion oder eine Konfession gemeint – das ist die Bedeutung der Hinzufügung „ohne Religion" – sondern einen Glauben, der sich immer wieder die berühmte Frage des Augustinus stellt: „quid ergo amo cum deum meum amo": was liebe ich, wenn ich Gott liebe? Für Derrida, wiederum nach Caputo, hat der Name Gottes eine gewisse „unkontrollierbare Übersetzbarkeit", so dass wir nie sicher sind, ob Gott ein Beispiel für Gerechtigkeit ist, oder umgekehrt, dass Gerechtigkeit ein Beispiel für Gott ist.

Tracys Beharren auf der Bedeutung der Beachtung der Form, die den Inhalt immer wiedergibt, „macht" – zunächst noch mal abgesehen von der konkreten Form des Fragments -, kann uns lehren, die Pluriformität von Kirchengebäuden auf eine etwas spezifischere Weise zu betrachten. Dieser neue Weg wird nicht nur durch die Transformation der Religion, wie z. B. kurz von John Caputo angedeutet, bestimmt, sondern – und in einer Theologie wie der von Tracy ist dies ein integraler Bestandteil – auch durch die Dialektik von Form und Inhalt, jene Dialektik, die der modernen Theologie und Philosophie zum größten Teil entgangen zu sein scheint. Die Moderne hat im Laufe der Zeit eine bestimmte, und zwar dekontextualisierte, abstrakte Form, nämlich die des Arguments, als die Form schlechthin angenommen, in der Gott erscheinen muss, und so die Kategorie der Form kaum noch beachtet.

Zu den „Formen" rechnet Tracy neben dem Symbol, wie es zuerst von Kant in der dritten Kritik rehabilitiert wurde als etwas, das mehr zu denken vermag, mehr als ein Begriff fassen kann, und wie es später von den Romantikern aufgegriffen wurde, auch den Mythos (zum Beispiel bei Schelling), Gedankenexperimente mit Gattungen, bei Kierkegaard, Stilexperimente, bei Nietzsche, und, zum Beispiel bei Ricoeur, Metaphern, Mythen und Erzählungen – die bei ihm, im Gegensatz zu Hegel, nicht in einer allmählich aufsteigenden Reihe zum absoluten Begriff führen, sondern als „unhintergehbare" Formen angesprochen werden.[37]

Unsere Gesellschaft entfernt sich immer mehr von den Kirchengebäuden, indem sie uns nicht nur mit der Frage konfrontiert, wie sie zu interpretieren sind, sondern vor allem mit der Frage, was man in Zukunft mit ihnen machen soll, wie man sie wieder nutzen kann. Sollten wir sie als „Fragmente einer einst lebendigen und intakten"[38] christlichen Kultur betrachten oder sollten wir die Distanz, die wir zu diesen Gebäuden und zu dem, was sie repräsentieren, haben, ernst nehmen? Paul Ricoeur sieht eine solche Haltung der Distanz, der Fremdheit, sogar als notwendig für jeden Übersetzungsversuch an. In „Sur la traduction" (Paris 2004) betrachtet er die Erfahrung von Fremdheit als notwendig um „die Sensibilität für die Fremdheit unserer eigenen Sprache" wiederzuerlangen. Ohne diese Erfahrung von Fremdheit könnten

37 Tracy, David, Literary Theory and Return of the Forms for Naming and Thinking God, in: Journal of Religion 74 (1994), 309.

38 Tracy, David, Fragments: The Existential Situation of our Time: Selected Essays, Vol. 1, Chicago 2020, 8.

wir Gefahr laufen, uns „in der „Bitterkeit" eines Monologs zu verschließen (…)".[39] Tracy unternimmt etwas Ähnliches in seinem Versuch, das Fragment nicht als ein abgebrochenes Stück eines verlorenen Ganzen, nach dem man sich nostalgisch sehnt zu verstehen. Für ihn ist das Fragment nicht mehr, wie bei den Romantikern, „ein Mittel zur Heilung der negativ fragmentierten, nicht holistischen modernen Kultur"; hier betrifft es Formen, die „alle geschlossenen Systeme aufbrechen und uns für das Andere und die Differenz zu öffnen wissen".

Zu diesem Zweck hat Tracy den Neologismus „frag-event" erfunden, der sowohl zum Ausdruck bringt, dass Fragmente nicht als Substanzen gedacht sind – „Fragmente als Frag-Events finden ihre philosophische Grundlage in modernen Ontologien des Ereignisses, nicht der Substanz", und: „die wichtigen Fragmente werden Frag-Event genannt, und nicht nur Substanzen (Fragmente)"[40] – wie auch, dass die Ereignisse, von denen hier die Rede ist, mehr sind als bloße Überraschungen, mehr als der Auftakt zu einer Art von impliziten Theologie.[41] Die Fragmente, von denen Tracy in Anlehnung an Walter Benjamin spricht, dienen dazu, „Hoffnung auf eine bessere Zukunft" zu wecken, indem sie mit der Vorstellung brechen, dass jene Kulturen, auf die konservative Vorstellungen vom Fragment zurückgehen, ganzheitliche Kulturen waren, denen es an Dunkelheit, Spannung und Anerkennung von Leid und Schicksal fehlte.[42]

Die Frage, was mit Kirchengebäuden geschehen soll, deren Fortbestehen als Kirchengebäude nicht mehr selbstverständlich ist, stellt sich oft als eine sehr „praktische", alles andere als theoretische Frage dar; als eine Frage, die „nun einmal" wenig oder kein Ausweichen duldet, weil „einfach" keine Zeit zu verlieren ist, etwa weil die Kosten steigen, je länger die Entscheidung hinausgezögert wird, oder weil es immer mehr Entführer an der Küste gibt, wenn es um neue Ziele geht. In diesem Artikel habe ich mir erlaubt, diese praktische Frage, deren Ernsthaftigkeit nicht unterschätzt werden darf, im Lichte eines Differenzdenkens zu stellen. Nun enthält diese Art des Denkens eine scharfe Kritik an jedem Denken, das sich als identifizierendes Denken versteht oder

39 „sans l'épreuve de l'étranger, serions nous sensibles à l ,étrangeté de notre proper langue? Enfin, sans cette épreuve, ne serions nous pas menacés de nous enfermer dans l'aigreur d'un monologue (…)" (Ricoeur, Paul, Sur la traduction, Paris 2004, 52)

40 Tracy, David, Fragments: The Existential Situation of our Time: Selected Essays, Vol. 1, Chicago 2020, 2.

41 In meine Dissertation habe ich versucht eine solche implizite Theologie im Gespräch mit Paul Ricoeur und Ernst Bloch und ausgehend von der Form des Symbols zu entwickeln: Plum, Rob, Spreken over God. Een theologische vergelijking tussen het symboolbegrip van Paul Ricoeur en Ernst Bloch, Kampen 2005.

42 Tracy, David, Fragments: The Existential Situation of our Time: Selected Essays, Vol. 1, Chicago 2020, 1–15.

verhält[43], nicht weil es sich nicht festlegen will, weil es sich der Frage und der daraus resultierenden Verantwortung für die Neunutzung lieber durch Ausweichbewegungen entzieht, sondern weil es im Einklang mit den Entwicklungen des letzten Jahrhunderts innerhalb verschiedener Geisteswissenschaften zu der Einsicht gelangt ist, dass Methode, Sprache und Geschichte als „Unterbrechungen" verstanden werden müssen und dass Sprache oder Zeichen alles andere als Abbilder der Wirklichkeit sind.

Und das ist vielleicht die größte Herausforderung für eine Theologie, die sich der Ernsthaftigkeit der praktischen, pragmatischen Frage nach der Zukunft eines bestimmten Kirchengebäudes bewusst ist: Was bedeutet es für eine Theologie, die dem Differenzdenken verpflichtet ist, die Frage zu stellen: „Was ist konkret zu tun, hier und jetzt?".

Diese praktische Frage kann sich zum einen aus den Errungenschaften einer empirischen Theologie speisen, die gewissenhaft und akribisch ermittelt, was die beste Umverteilung für welche neuen, zukünftigen Akteure und Interessenten ist. Es ist daneben auch und unverkennbar eine Frage für diejenigen, die nicht umhinkönnen, eingedenk der Gegebenheit, dass Philosophen über die Natur der Frage selbst nachgedacht haben, sich mit der Frage selbst zu beschäftigen und z.B. zu betonen, dass keine Frage „von außen", auf uns zukommt.

David Tracys bevorzugte Formen des Apophatischen und des Apokalyptischen zeichnen sich dadurch aus, dass sie beide jede Identifikation in letzter Instanz durchbrechen: Während für die Befreiungstheologien das Religiöse mit dem Politischen identisch zu sein schien, durchbricht Tracys Lesart des Apokalyptischen letztlich auch diese Identifikation. Und während die apophatische Form Gott mit dem Ästhetischen zu identifizieren droht, zeigt Tracys Lektüre dieser zur Tradition des Christentums gehörenden Formen, dass der unbegreifliche Gott eher in den Randfiguren unserer Kultur zu finden ist, in einer radikalen Art von Andersartigkeit, einer Andersartigkeit, die, um mit Levinas zu sprechen, auf eine andere Weise anders ist. Wer versucht, diese Art von Einsicht in die konkrete, praktische Frage, was mit einem Kirchengebäude geschehen soll, „einzuspeisen", ist zwar nicht besser in der Lage, konkrete Lösungen zu finden, aber sie / er kann dafür sorgen, dass all jene Identifikationen, die bei der Umwidmung von Kirchengebäuden allzu automatisch mitgedacht werden – wie etwa der Gottesbegriff und das Verständnis dessen, was eine (religiöse) Gemeinschaft ist -, hinterfragt werden können, nicht um der Destruktion willen, sondern um einer wirklichen Zukunft willen, einer Zukunft, die nicht das Ergebnis einer intelligenten, wissenschaftlichen Prognose ist, sondern einer Zukunft, die offen ist für das Andere und Differente.

43 Adorno, Theodor W., Negative Dialektik, (Idem, Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 (Gesammelte Schriften, Herausgegeben von Rolf Tiedemann u.a., Band 6), 15.

Albert Gerhards / Sven Bienert / Alexander Deeg /
Ulrich Königs / Stefanie Lieb / Kerstin Menzel / Jörg Seip

Sakralraumtransformation – Einführung in die Untersuchungsbereiche des Forschungsprojekts

1. Untersuchungsräume

Das Forschungsprojekt konzentriert sich auf zwei Untersuchungsräume, den linksrheinischen Raum, der etwa das Gebiet des Bistums Aachen und die entsprechenden Gebiete der rheinischen Landeskirche umfasst, sowie ein ähnlich großes Gebiet im Umfeld von Leipzig. Dabei hat sich gezeigt, dass die geschichtlichen, sozialen, konfessionellen und geographischen Umstände der beiden Vergleichsgebiete in ihrer Komplementarität interessante Erkenntnisse ermöglichen. Insbesondere aber sollen die Untersuchungen in den beiden Untersuchungsräumen paradigmatisch zu Ergebnissen führen, die auch auf andere Gebiete übertragbar sind. Daher weitet sich der Blick immer wieder über die Untersuchungsgebiete hinaus, national wie international.

Mit den beiden Untersuchungsräumen haben wir in vieler Hinsicht auf maximale Differenz in unserer Fallauswahl gesetzt. Wir untersuchen den äußersten Westen der Bundesrepublik Deutschland und eine Region im Osten: mit Aachen eine mehrheitlich katholische Gegend, in der es nach dem Zweiten Weltkrieg eine Welle von Kirchenneubauten und Wiederaufbauprojekten gab; mit Leipzig eine ehemals mehrheitlich evangelische Gegend, die aufgrund der Geschichte der DDR kaum Wiederaufbau- und Neubauaktivitäten nach dem Zweiten Weltkrieg, dafür aber eine massive Restaurierungs- und Wiederinstandsetzungswelle nach dem Jahr 1989 kennt. Die Situation einer (langsam abbrechenden) Volkskirchlichkeit im Westen setzt im Blick auf die Logik des Verhältnisses von ‚Kirche' und ‚Gesellschaft' einen anderen Rahmen, als dies angesichts der inzwischen jahrzehntelangen kirchlichen Minderheitensituation in Ostdeutschland der Fall ist. Das gilt einerseits in finanzieller und personeller Hinsicht, denn ausgedehnte Verantwortungsbereiche verbinden sich in Ostdeutschland mit sehr kleinen Gemeindegrößen, anderseits aber auch im Blick auf die Haltung zur Institution Kirche unter Konfessionslosen, bei denen häufig Gleichgültigkeit und Unwissen statt kritischer Abgrenzung zu beobachten ist. Andere Akteure für die Nutzung von Kirchengebäuden zu gewinnen, setzt im Osten langsame Annäherungsprozesse und konkrete Anknüpfungspunkte voraus, die in ihrer kontingenten Entwicklung für eine gezielte Prozessgestaltung eine Herausforderung sind. Auf der anderen Seite gibt es an vielen Stellen einen unvorein-



Abb. 1: Translozierung der Emmauskirche von Heuersdorf nach Borna, Sachsen im Oktober 2007

genommenen Einsatz für die Kirchengebäude als soziale Orte, was vor allem im Kontext der Peripherisierungsprozesse ländlicher Räume im Osten erklärbar wird. Das Rheinland war dagegen bis auf wenige evangelische Enklaven katholisch-volkskirchlich geprägt. Der gesellschaftliche Wandel führt die christlichen Gemeinden aber auch hier zunehmend in eine Minderheitensituation. In den letzten Jahren wird dieser Trend durch interne Probleme vor allem der römisch-katholischen Kirche noch verstärkt. Demzufolge wächst der Druck auf die Gemeinden, ihren meist viel zu groß dimensionierten kirchlichen Immobilienbestand zu reduzieren. Auch hier begegnet man je nach geographischer Situierung im Untersuchungsraum und konkreten örtlichen Traditionen höchst unterschiedlichen Einstellungen und Initiativen.

Sowohl der Raum Leipzig als auch der Raum Aachen sind bzw. waren durch Braunkohletagebau gekennzeichnet, der sehr öffentlichkeitswirksame Sakralraumtransformationen in Gang setzt – im Leipziger Raum etwa die Umsetzung der ursprünglich romanischen Kirche von Heuersdorf 2007, die ins ca. 15 km entfernte Borna verlegt wurde, da das ganze Dorf dem Tagebau weichen musste.

Für den Aachener Raum kann der sehr medienwirksame Abriss des sogenannten „Immerather Doms“ im Rheinischen Braunkohlerevier 2018 genannt werden, der im Vorfeld eine große bürgerschaftliche Protestwelle auslöste, sich aber dennoch aufgrund der ökonomischen Interessen des fortschreitenden Tagebaus nicht verhindern ließ. Seit den letzten Jahren hat sich die politische Situation jedoch geändert, und es stehen für einige der bereits abgeschriebenen Kirchenbauten im Revier plötzlich



Abb. 2: Abriss des „Immerather Domes“ (St. Lambertus) im Braunkohlerevier Garzweiler, Januar 2018

neue Transformationskonzepte zum Erhalt zur Diskussion, wie z. B. für die Kirche St. Albanus und Leonardus in Kerpen-Manheim (Erzbistum Köln), die bereits leer in einem teilabgeräumten Dorfareal überdauert.

Die Auswahl der Untersuchungsräume ermöglicht einen mehrdimensionalen Vergleich, der klischeehafte und simple konfessionelle und Ost-West-Unterscheidungen unterläuft. So hat sich die jeweilige Mehrheitskirchlichkeit in den beiden konkreten Räumen historisch mit unterschiedlichen Konfessionen verbunden, was Folgen für die baukulturelle Ausgangssituation hat: Während im Raum Aachen die ortsbildprägenden Kirchen häufig katholisch sind, sind diese im Osten zumeist evangelisch. Die Analyse von Differenzen wird damit komplex: Ist der Verkauf vieler kleiner katholischer Kirchen im Raum Leipzig ein konfessionelles Spezifikum, oder sind diese ebenso städtebaulich marginal wie etliche der evangelischen Kirchen, die im Raum Aachen verkauft wurden? Differenzen sind daher intersektional zu analysieren.

1.1 Siedlungsstruktur und demographische Entwicklung

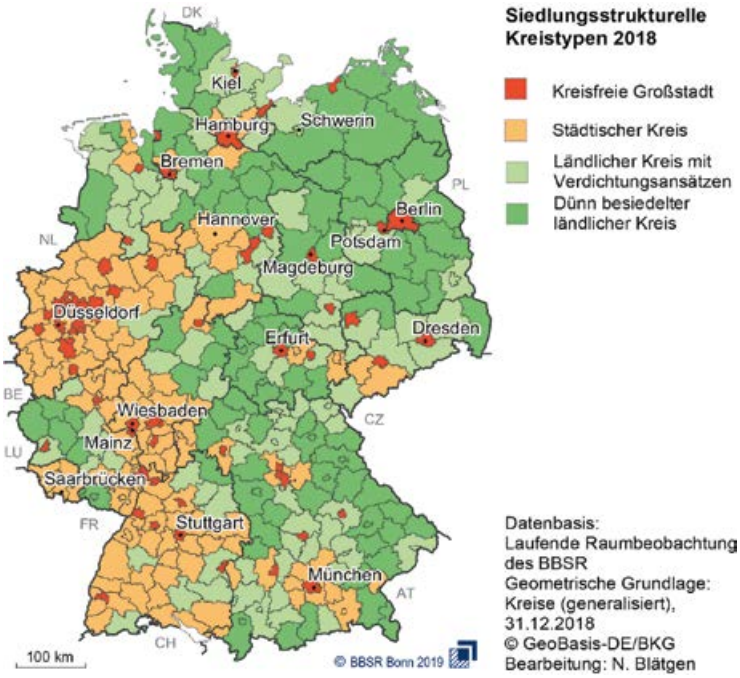


Abb. 3: Siedlungsbezogene Kreistypen 2018

Der westdeutsche Untersuchungsraum auf dem Gebiet des Bistums Aachen erstreckt sich linksrheinisch in ca. 120 km Länge von der Nordeifel bis zum Niederrhein und grenzt westlich an Belgien und an die Niederlande. In Deutschland grenzt er an die Bistümer Münster, Köln und Trier an. Während die Eifel durchwegs ländlich geprägt ist, verteilen sich auf die mittleren und nördlichen Teile drei Großstädte sowie eine Reihe von Mittel- und Kleinstädten.

Die Region des Bistums Aachen umfasst die Städteregion Aachen (Bev.: 555.130), die kreisfreien Städte Krefeld (Bev.: 226.513) und Mönchengladbach (Bev.: 260.276), sowie die Kreise Viersen (Bev.: 298.565), Düren (Bev.: 265.560), Heinsberg (Bev.: 257.437), Teile vom Kreis Euskirchen (Bev.: 194.697) und dem Rhein-Kreis Neuss (Bev.: 451.911), was eine ungefähre Anzahl von etwa 2 Millionen Menschen im Gebiet des Bistums Aachen ergibt.[1] Ein Spezifikum des Landes NRW ist der rela-

1 Quelle: Landesbetrieb IT.NRW – Statistik und IT-Dienstleistungen. Stand: 2021. Die Grenzen der Landkreise sind nicht identisch mit der Bistumsgrenze. Die Landkreise erstrecken sich über die Bistumsgrenzen hinaus, sodass von einer geringeren Bevölkerungszahl im Bistum ausgegangen werden muss.

tiv hohe Anteil der ausländischen Bevölkerung, vor allem türkischer, syrischer, polnischer, rumänischer und italienischer Staatsangehörigkeit.[2]

Der ostdeutsche Untersuchungsraum umfasst eine Region um die Städte Leipzig, Halle und Gera mit Anteilen der Bundesländer Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen. Bereits innerhalb dieses Raumes liegen daher große Differenzen in der Siedlungsstruktur: zwei Großstädte, etliche Mittel- und Kleinstädte (Naumburg, Merseburg, Altenburg, Delitzsch, Eilenburg etc.), aber auch sehr ländliche und dünn besiedelte Regionen.

Im Blick auf die Bevölkerungsentwicklung zeigen sich für den Leipziger Untersuchungsraum divergierende Entwicklungen. Während Leipzig selbst in den ersten Jahren nach der Wiedervereinigung kontinuierlich Einwohner verlor (1998: 437.101), stieg ab 1999 die Zahl wieder an. Seit etwa zehn Jahren gehört Leipzig zu den stark wachsenden Großstädten Deutschlands (2021: 598.129 Einwohner).[3] Demgegenüber gehörten die Regionen jenseits der Stadt (und etwa auch Halle) seit der Wiedervereinigung eher zu den von Abwanderung und Überalterung geprägten ostdeutschen Regionen. So hat etwa der Burgenlandkreis südwestlich von Leipzig seit 1990 kontinuierlich und insgesamt 28% der Bevölkerung verloren (1990: 244.426; 2020: 177.590).[4] Im Vergleich zu anderen Regionen Ostdeutschlands sind die demographischen und infrastrukturellen Rahmenbedingungen im Leipziger Raum jedoch vergleichsweise günstig. In NRW wird mit einem leichten Zuwachs der Bevölkerung bis 2040 gerechnet (+ 0,9 %), wobei auch hier die Überalterung zunimmt. Während die kreisfreien Städte anwachsen, wird die Bevölkerung in den ländlichen Regionen voraussichtlich schrumpfen.

1.2 Kirchliche Entwicklungen

Das erst 1930 gegründete Bistum Aachen (nach einem Vorspiel in napoleonischer Zeit), auf dessen Fläche sich das Untersuchungsgebiet im Westen in etwa erstreckt, gehört aufgrund seines geringen Alters zu den finanzschwachen Bistümern in Deutschland. Dies wirkte sich nach der „Wende" im Jahr 1990 dahingehend aus, dass die Finanzkrise, die in vielen Bistümern unter anderem aufgrund von Ausgleichszahlungen an die ostdeutschen Bistümer ausgelöst wurde, dieses Bistum besonders hart traf. Im Zuge der notwendigen Sanierungsmaßnahmen wurde 2003 ein Kirchliches Immobilien-Management eingerichtet, der sogenannte KIM-Prozess,[5] der zu der Herausnahme einer großen Zahl von Kirchengebäuden aus der Kirchensteuerfinanzierung führte.

2 Landesbetrieb IT.NRW – Statistik und IT-Dienstleistungen. Stand: 2020.
3 Quelle: Statistisches Landesamt des Freistaates Sachsen.
4 Quelle: Statistisches Landesamt Sachsen-Anhalt.
5 Vgl. Stenmans, Bernhard, Das Kirchliche Immobilienmanagement (KIM) im Bistum Aachen und seine Auswirkungen auf die Gebäudelandschaft, in: Gerhards, Albert / de Wildt, Kim (Hg.), Wandel

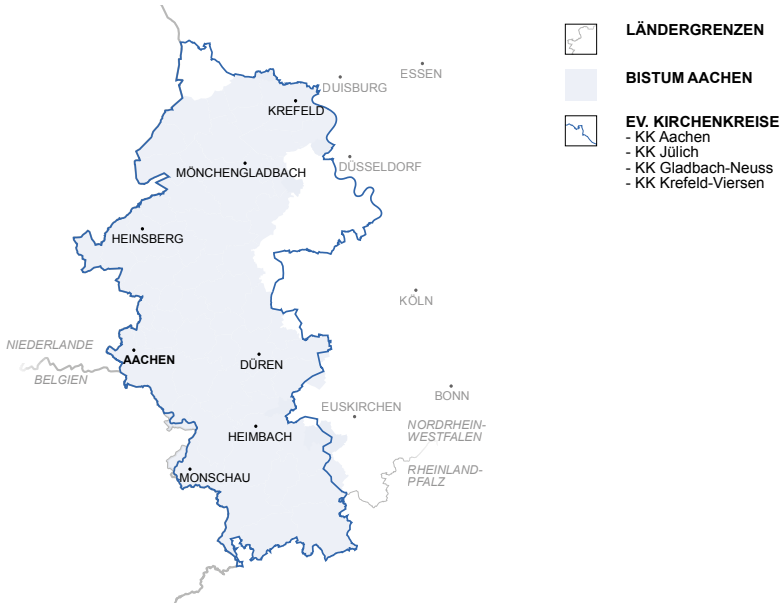


Abb. 4: Karte des Untersuchungsraums Aachen unter Berücksichtigung der Grenzen des Bistums Aachen und der Evangelischen Kirche im Rheinland

Der Entscheidungsprozess als solcher ist abgeschlossen, die Auswirkungen sind aber noch nicht vollständig absehbar. Jedoch sind jetzt schon viele Gebäude entweder bereits einem Transformationsprozess unterzogen worden oder befinden sich mitten darin. Ein beschleunigendes Moment ist neben der allgemeinen religionssoziologischen Entwicklung der eklatante Priestermangel, der zu einer immer größeren Konzentration der Seelsorgeeinheiten führt und damit auch zu einer Dezimierung der Gottesdienstorte. Damit ist das Schicksal einer noch weit größeren Anzahl von Kirchengebäuden ungewiss. Ähnlich verhält es sich in der evangelischen Kirche im Rheinland aufgrund von Struktur- und Finanzierungsproblemen wegen des Mitgliederschwunds.

Der Untersuchungsbereich war schon seit Jahrhunderten gemischt konfessionell. Zwar bestand mit wenigen Ausnahmen eine katholische Majorität, aber selbst in Dörfern existierten evangelische Gemeinden, die infolge der Migration nach dem Zweiten Weltkrieg stark anwuchsen. So entstand auch in den ländlichen Gebieten, etwa der Eifel, ein flächendeckendes Netz von evangelischen Kirchengebäuden. Im Unterschied zu den beiden dominanten christlichen Konfessionen, die an starkem Mitgliederschwund leiden, gibt es wachsende christliche Gemeinden, einerseits im

und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 17), Regensburg 2017, 59–67.

evangelikalen Bereich, andererseits auf Seiten der orthodoxen Kirchen. Auch davon ist in diesem Buch die Rede.[6]

Der Anteil der katholischen Christen liegt im Raum Aachen bei 49,96% (1.003.987 eingetragene Gläubige). 2019 umfasste das Bistum 326 Pfarreien und 71 Gemeinschaften der Gemeinden (GdG).[7] Im Bereich des Bistums befanden sich ca. 850 liturgisch genutzte Kirchen- und Kapellengebäude, 301 Kindertagesstätten und 26 Schulen.

	Mitgliederzahl	Bevölkerung[8]	Zahl der Kirchen[9]
Bistum Aachen (Stand 31.12.2020)[10]			
Region Aachen Stadt	111.959	247.324	42
Region Aachen Land	142.668	307.806	71
Region Düren	141.973	265.560	118
Region Eifel[11]	65.060	194.697	77
Region Heinsberg	144.431	257.437	99
Region Kempen-Viersen	149.873	298.565	48
Region Krefeld	101.746	226.513	39
Region Mönchengladbach	146.187	260.276	52
Ev. Kirche im Rheinland (Stand 2021)[12]			
Kirchenkreis Aachen	73.900		25 Kirchen (21 genutzt) 35 Gemeindehäuser 18 Pfarrhäuser
Kirchenkreis Gladbach-Neuss	116.600		28 Kirchen (26 genutzt) 43 Gemeindehäuser 24 Pfarrhäuser 7 Friedhofskapellen
Kirchenkreis Jülich	76.800		34 Kirchen (29 genutzt) 34 Gemeindehäuser 23 Pfarrhäuser 2 Friedhofskapellen
Kirchenkreis Krefeld-Viersen	93.800		37 Kirchen (32 genutzt) 38 Gemeindehäuser 22 Pfarrhäuser 4 weitere Kapellen

6 S. den Beitrag von Alexander Radej in diesem Band, 333–340.
7 Pfarrverbände. Sogenannte GdGs (Gemeinschaften der Gemeinden).
8 Quelle: Landesbetrieb IT.NRW. Statistik und IT-Dienstleistungen. Stand 30. Juni 2021.
9 Bischöfliches Generalvikariat, Handbuch des Bistums Aachen. Aachen 1994.
10 Quelle: Das Bistum Aachen – Zahlen, Daten, Fakten, Informationen des Bistums Aachen, in: https://www.bistum-aachen.de/das-bistum/ueberblick/Zahlen-Daten-Fakten/? (letzter Zugriff: 14.04.2022).
11 Die Region Eifel des Bistums Aachen gehört zum Kreis Euskirchen, deren Zentrum im Erzbistum Köln liegt.
12 Quelle: Statistik zur Synode 2022. Landeskirchenamt, Arbeitsbereich Statistik.

Die Evangelische Kirche im Rheinland erstreckt sich weit über die Grenzen des Bistums Aachen hinweg. Mit dem Bistum Aachen überschneiden sich die vier evangelischen Kirchenkreise Aachen, Gladbach-Neuss, Jülich und Krefeld-Viersen, mit einer Gesamtanzahl von 361.700 eingetragen Gläubigen.[13]

Folgende Umnutzungen im Untersuchungsraum Aachen konnten ermittelt werden: Im katholischen Bistum Aachen, das die größere Konfession in der Region repräsentiert, wurde in den Jahren 2000–2010 für 26 Gebäude eine Umnutzung beschlossen, in den Jahren 2010–2020 38 Umnutzungen und seit 2020 fünf Umnutzungen. In Planung für eine Umnutzung befinden sich soweit bekannt zurzeit drei weitere Kirchen. Demgegenüber wurden im Zuge des Braunkohletagebaus vier Neubauten errichtet. Die Evangelischen Kirchenkreise verzeichneten von 2000–2010 17 geplante Umnutzungen, 2010–2020 20 und von 2020–2022 zwei Umnutzungen. Hier gab es nur einen Neubau in der Stadt Aachen, aufgrund der Zusammenlegung zweier Gemeinden, die ihre alten Gebäude aufgegeben haben.

Kirchlicherseits umfasst der ostdeutsche Untersuchungsraum Teile von je zwei Landeskirchen und Bistümern. Durch die ausgedehnten Verantwortungsbereiche war es hier deutlich komplizierter, im Zuschnitt des Untersuchungsgebiets eine konfessionelle Deckung herzustellen. Dieser Untersuchungsraum ist über lange Zeit evangelisch geprägt gewesen, aufgrund von Migration gab es vor allem im 20. Jahr-

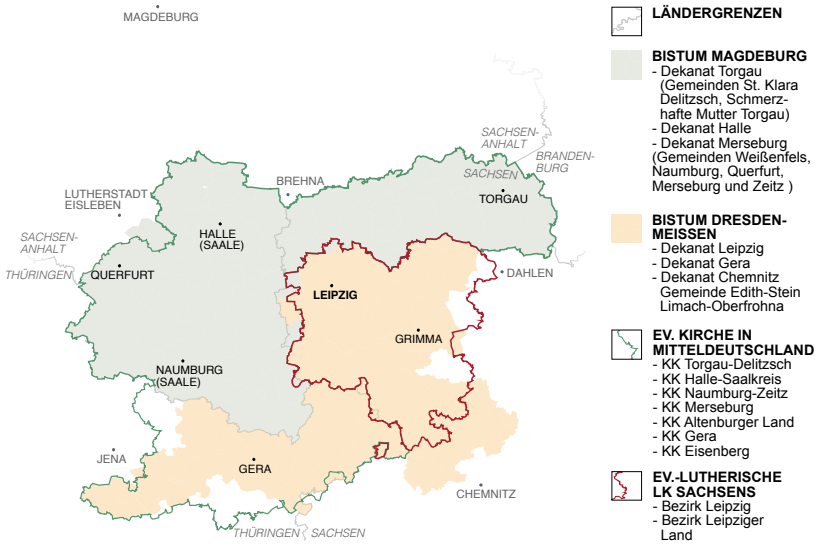


Abb. 5: Karte des Untersuchungsraums Leipzig unter Berücksichtigung der Grenzen der Bistümer Dresden-Meißen und Merseburg sowie der Ev.-luth. Landeskirche Sachsens und der Ev. Kirche in Mitteldeutschland

13 Quelle: Statistik zur Synode 2022. Landeskirchenamt, Arbeitsbereich Statistik.

hundert in verschiedenen Wellen regional auch die Ansiedlung katholischer Christen. Aufgrund der forcierten Säkularität in der DDR sind beide Großkirchen jedoch in der deutlichen Minderheit in der konfessionslosen Mehrheitskultur. Aufgrund abgebrochener Sozialisationsweitergabe und einer stärkeren Überalterung unter den Kirchenmitgliedern sowie – regional spezifisch – Abwanderungsprozessen setzt sich die Schrumpfung seit 1990 kontinuierlich fort.

	Mitgliederzahl	Anteil an der Bevölkerung	Zahl der Kirchen und Kapellen
Ev.-luth. Landeskirche Sachsens[14]			
Kirchenbezirk Leipzig	73.514	Stadt Leipzig: 11,1%	81 Kirchen 23 Kapellen
Kirchenbezirk Leipziger Land	32.599	Landeskirche: 17,4%	176 Kirchen 15 Kapellen
Ev. Kirche in Mitteldeutschland[15]			
Kirchenkreis Altenburger Land	13.348	13,62%	100
Kirchenkreis Gera	124.963	11,82%	92
Kirchenkreis Eisenberg	77.449	18,65%	130
Kirchenkreis Merseburg	179.056	9,37%	162
Kirchenkreis Naumburg Zeitz	119.212	13,67%	198
Kirchenkreis Halle-Saalkreis	320.484	8,85%	143
Kirchenkreis Torgau-Delitzsch	140.644	12,20%	134
Bistum Dresden-Meißen[16]			
Dekanat Leipzig	32.013	Bistum insg. 3%	24
Dekanat Gera	8.880		17
Bistum Merseburg[17]			
Dekanat Torgau	6.339	Bistum insg. ca. 3%	11
Dekanat Halle	11.871		12
Dekanat Merseburg	12.617		28

14 Ev.-luth. Landeskirchenamt Sachsen, Statistischer Bericht über die Verhältnisse in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens im Jahre 2020, November 2021.

15 Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Kirchliches Leben in Zahlen. Statistische Übersichten 2020, online unter: https://www.ekmd.de/asset/LFqLpDzOT5SrYRkusa_zQw/heft-klz–2020-web.pdf?ts=1635769658954 (letzter Zugriff: 13.07.2022)

16 Quelle: https://dresden-meissen.bistumsatlas.de/statistik (letzter Zugriff: 13.07.2022). Um den Untersuchungsraum für beide Konfessionen gleich zuzuschneiden, ist hier noch eine Gemeinde aus dem Dekanat Chemnitz inkludiert, die wir in dieser Übersicht außenvorlassen. Vom Dekanat Gera untersuchen wir nur den nördlichen Teil, hier sind die Gesamtzahlen des Dekanats ausgewiesen.

17 Quelle: Auskunft der Pressestelle, vgl. auch https://magdeburg.bistumsatlas.de.Vom Dekanat Torgau ist nur der sächsische Teil in den Untersuchungsraum einbezogen, vom Dekanat Merseburg nur der östliche Bereich, den genannten evangelischen Kirchenkreisen in etwa entspricht. Die Zahlen hier beziehen sich auf das gesamte Dekanat.

Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Sachsens hatte 2019 1.268 Kirchen und Kapellen, von denen 96,1% denkmalgeschützt waren. Im Zeitraum 1990–2019 wurden 13 Kirchengebäude verkauft, keines abgerissen sowie 38 Kirchengebäude neu errichtet. 2019 waren zwei Kirchengebäude im Besitz der sächsischen Landeskirche an Dritte vermietet. Seit 2015 (mit einer Übergangsregelung über fünf Jahre) müssen Gemeinden ordnungsgemäß beschlossene Gebäudekonzeptionen für alle ihre Immobilien vorlegen und regelmäßig Rücklagen zur Substanzerhaltung bilden, um landeskirchliche Zuschüsse für Baumaßnahmen zu erhalten. Die Kirchengebäude werden in drei Kategorien unterschieden, nur für ein Gebäude pro Gemeinde zahlt die Landeskirche hälftig die erforderliche Substanzerhaltungsrücklage, für weitere nur ein Viertel. Für Kirchengebäude der dritten Kategorie, in denen die erforderliche Rücklage nicht gebildet werden kann, können landeskirchliche Zuschüsse nur noch für die notdürftige Instandhaltung von Dach und Tragwerk sowie zur Verkehrssicherung verwendet werden. Sollte dies nicht ausreichen, soll das Gebäude stillgelegt, aber in der Regel nicht entwidmet oder verkauft werden. Die Bildung eines Fördervereins und die Gewinnung anderer Mittel zur Erhaltung, auch durch eine erweiterte Nutzung, werden ausdrücklich begrüßt.[18]

Die Evangelische Kirche in Mitteldeutschland wurde 2009 durch einen Zusammenschluss der ehemaligen Kirchenprovinz Sachsen und der Ev.-luth. Landeskirche in Thüringen gegründet und erstreckt sich über weite Teile Thüringens und Sachsen-Anhalts. Insgesamt hatte die mitteldeutsche Kirche 2019 3.759 Kirchen und Kapellen, von denen 99,2% unter Denkmalschutz stehen. Rechnet man diese Zahl auf die Gemeindemitglieder um, kommt man auf durchschnittlich 175 Gemeindemitglieder pro Kirchengebäude. Es wurden im Zeitraum 1990–2019 15 Kirchengebäude verkauft, sechs wurden abgerissen, 67 Kirchen wurden neu gebaut, 50 nach Verfall wieder saniert und in Betrieb genommen, und 19 Kirchen kamen durch Zukauf bzw. Schenkung hinzu. 2019 waren 12 Kirchengebäude aus dem Besitz der Landeskirche umgenutzt, sieben an Dritte vermietet, 45 ungenutzt (davon 37 wegen Baufälligkeit).[19] Nachdem bereits der Beschluss, bis zum Reformationsjubiläum 2017 möglichst alle Kirchengebäude auch außerhalb des Gottesdienstes für Besuchende zu öffnen[20] und ein Ideenwettbewerb für die Internationale Bauausstellung in Thüringen[21] und die Beteiligung an dieser durch eine Reihe von Modellprojekten,[22] neue

18 Leitfaden zur Erstellung einer kirchgemeindlichen Gebäudekonzeption, https://engagiert.evlks.de/fileadmin/userfiles/EVLKS_engagiert/E._Materialien/PDF_Materialien/1_Gebaeudeleitfaden_mit_Gemeindegliederanzahl.pdf (letzter Zugriff: 13.07.2022)

19 EKD, Kirchen und Gottesdienststätten in der evangelischen Kirche im Jahr 2019, Stand Juni 2021.

20 https://www.kirchen-aufgeschlossen.de (letzter Zugriff: 13.07.2022)

21 http://www.querdenker2017.de (letzter Zugriff: 13.07.2022)

22 https://www.iba-thueringen.de/projekte/perspektiven-f%C3%BCr-kirchliche-geb%C3%A4udeth%C3%BCringen-aufgabe-abgabe-wandel (letzter Zugriff: 13.07.2022)

Impulse zur Nutzung der Gebäude gesetzt hat, verabschiedete die Kirche 2021 Leitlinien zur Gebäudekonzeption, die für Pfarr- und Gemeindehäuser sowie weitere Gebäude eine vor allem ökonomische Beurteilung einfordern, auch für Kirchengebäude zwar die Priorisierung von Investitionen, aber vor allem eine konzeptionelle Weiterentwicklung: „Kirchen sind in den meisten Fällen unsere wertvollsten Gebäude. Es sollte alles Sinnvolle versucht werden, um sie erhalten zu können. Es geht vor allem darum, Nutzung zu konzentrieren und dafür gegebenenfalls andere Gebäude abzugeben. Viele Initiativen zeigen, dass Kirchengebäude – stehen sie vor der Aufgabe beziehungsweise dem Abbruch – enorme Kräfte für ihren Erhalt freisetzen können. Dabei ist es nicht wichtig, ob sich die Kirche in einem großen oder kleineren Ort befindet.“[23] Eine Unterscheidung der Kirchengebäude in Kategorien unterschiedlicher Erhaltungsmöglichkeit, wie sie etwa im Bereich der Kirchenprovinz zu DDR-Zeiten versucht wurde, wird explizit abgelehnt.

Die Entwicklungen in den katholischen Bistümern stellen wir in Abschnitt 2.2 dar, die Zahl der Kirchengebäude ist dort sehr viel kleiner. Dennoch gibt es auch hier neben dem Verkauf von kleineren, wenig ortsbildprägenden Kirchen auch etliche Neubauten seit 1990.

1.3 Baukulturelle Voraussetzungen und Entwicklungen

Der historische Bestand an Kirchenbauten im Raum Aachen[24] lässt sich in einem Kurzporträt zusammenfassen: Für das historische Aachen ist nach wie vor der Dom mit seinem karolingischen Ursprung als Pfalzkapelle Karls des Großen und seinem gotischen Umbau stadtbildprägend und maßgeblich. Weitere sakrale Zentren des Mittelalters stellen die Klöster in Kornelimünster und in Burtscheid im Süden und Südosten Aachens dar, die beide im 16. Jahrhundert zu Reichsabteien erhoben und ausgebaut wurden und in Napoleonischer Zeit Anfang des 19. Jahrhunderts säkularisiert worden sind. In der Eifelregion sind im Untersuchungsgebiet die großen Klosteranlagen Steinfeld (Kall) und Mariawald (Heimbach) zu verorten, die beide einen mittelalterlichen Ursprung, einen barocken Ausbau und eine Säkularisation im 19. Jahrhundert sowie eine Resakralisierung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert vorweisen können.[25] Die ursprüngliche mittelalterliche Bautradition der Rhein-Maas-Region, die den Raum Aachen mit den angrenzenden Niederlanden

23 Von mutigen Aufbrüchen und notwendigen Abschieden. Leitlinien zur Erstellung von Gebäudekonzeptionen für Kirchengemeinden, Gemeindeverbände und Kirchenkreise der EKM, Beilage EKMintern 02 / 2021, B07.

24 Vgl. Andemahr, Bernd: Kirchen in Aachen. Regensburg 1986.

25 Vgl. Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Landschaftsschutz (Hg.): Klosterführer Rheinland. Köln 2003.

und Belgien sowie dem Kölner Raum verband,[26] erlebte bereits in der Frühen Neuzeit durch die vom Westen eindringende Reformationsbewegung große Transformationen, des Weiteren trugen Stadtbrände (Aachen, 1656), Kriege, verschobene Nationalgrenzen, Industrialisierung, Säkularisation und Resakralisierung sowie eine Überrestaurierung seit den 1970er Jahren zu großen Verlusten im mittelalterlichen Kirchenbestand der Region bei. Die Bautengruppe der historistischen Kirchen ist groß und in den städtischen Zentren wie Aachen (St. Donatus, 1883, Vincenz Statz) und Krefeld (Friedenskirche, 1869, August Hartel) sowie in Kleinstädten (Düren, St. Joachim, 1895–97, Heinrich Krings) und Dörfern (Titz, St. Peter, 1875–1877, August Carl Lange) gleichermaßen anzutreffen. Im Aachener Raum finden sich weiterhin bedeutende Beispiele des frühen modernen Kirchenbaus wie die Fronleichnamskirche in Aachen (1930) von Rudolf Schwarz im sachlich-funktionalistischen Stil, die Krankenhauskirche St. Kamillus in Mönchengladbach (1928–31) von Dominikus Böhm oder St. Peter in Mönchengladbach (1932–33) von Clemens Holzmeister. Die Zerstörungen im Zweiten Weltkrieg waren besonders eklatant – so gingen in Jülich oder Düren teilweise bis zu 99% der Bausubstanz verloren, so dass ein grundlegender Wiederaufbau erfolgen musste.[27] Das Engagement der Kirchenverwaltungen und -gemeinden führte dazu, dass in Nordrhein-Westfalen die reichste Kirchenbaulandschaft der Nachkriegszeit weltweit entstand[28] mit überregional bekannten Kirchenbauten wie St. Anna in Düren (1954–56) von Rudolf Schwarz, der Christuskirche in Düren (1953–54) von Helmut Hentrich oder St. Rochus in Jülich (1960–65) und St. Hubertus in Aachen (1965–66) von Gottfried Böhm[29] sowie der Bau der Abtei St. Benedictus von Hans van der Laan (1968) in Vaals (Niederlande).

Sie alle zeichnen sich durch eine große Vielfalt an Grundrisskonzepten vom Wegekirchenschema in längsrechteckiger Ausrichtung bis hin zu organisch geformten Zentralraumanlagen aus[30] sowie durch den Einsatz modernster Konstruktionsme-

26 Kubach, Hans Erich / Verbeek, Albert: Romanische Baukunst an Rhein und Maas, Bd. 4, Architekturgeschichte und Kunstlandschaft. Berlin 1989.

27 Vgl. von Beyme, Klaus: Der Wiederaufbau. Architektur und Städetbaupolitik in beiden deutschen Staaten. München 1991; Doose, Conrad / Peters, Siegfried / Scheuer, Helmut: Bilder einer Renaissancestadt. Jülich vor und nach dem 16. November 1944. Düren 2013; Wagner-Kyora, Georg: Wiederaufbaustädte der Bundesrepublik im Vergleich 1950–1990, in: ders.: Wiederaufbau europäischer Städte. Rekonstruktionen, die Moderne und die lokale Identitätspolitik seit 1945. Stuttgart 2014, 105–141; Alexander Mainz: Zerstörung und Wiederaufbau Dürens im Bild. 4. Aufl. Aachen 2017; Jan Timm Michael Richarz: Aachen. Wiederaufbau: Rekonstruktion durch Translozierung. Diss. Aachen 2020 (online verfügbar).

28 Vgl. Hoffmann, Godehard / Gregori, Jürgen: Moderne Kirchen im Rheinland. Worms 2014 (=Arbeitsheft der rheinischen Denkmalpflege 81), 7 (Vorwort von Landeskonservatorin Dr. Andrea Pufke).

29 Vgl. Kreusch, Felix: Neue Kirchen im Bistum Aachen 1930–1960. Aachen 1961.

30 Vgl. Rouette, Hans-Karl: Rechteckkubus / Oktogon / Ellipse. 100 Jahre moderne Sakralbaukunst. 50 Jahre Konzilliturgiereform. Aachener Kirchbaugeschichte(n) der Moderne. Aachen 2016.

thoden und Baumaterialien. Neben kubisch-puristischen Raumkonzepten[31] wurde mit skulptural-künstlerischen Ansätzen gearbeitet, die das Kirchengebäude symbolträchtig als „Zelt", „Schiff", „Fels" oder „Höhle" in Szene setzten.[32] Insgesamt konnte bei einer ersten Auswertung ein Gesamtbestand von Nachkriegskirchen im Raum Aachen von ca. 250 Bauten ausgemacht werden. Nur ein Bruchteil davon steht unter Denkmalschutz. Eine Sonderrolle spielen im Raum Aachen die sogenannten „Braunkohle-Kirchen", die einmal in den Revieren Hambach, Garzweiler und Inden seit den Umsiedlungskampagnen in den 1960er Jahren und der Devastierung von Dörfern verloren gegangen sowie entsprechend in den „Ersatz"-Dörfern als neue Bauten entstanden sind. Summa summarum ist die Sakralbaulandschaft im Untersuchungsraum Aachen besonders durch die große und sehr vielseitig gestaltete Bautengruppe der Nachkriegskirchen geprägt – wird aber von der Öffentlichkeit nach wie vor nicht so wahrgenommen. Entsprechend ist auch die bisherige Denkmaltopografie nicht ganz up to date: zwar ist der Aachener Dom mit seinem Eintrag 1978 das erste deutsche Bauwerk, das es in die UNESCO-Weltkulturerbe-Liste geschafft hat, und 1975 startete mit dem ersten Europäischen Denkmalschutzjahr in der Region Aachen eine erste flächendeckende Kircheninventarisation – die große Gruppe der Nachkriegsgebäude wurde damals jedoch noch als nicht „denkmalwürdig" ignoriert.

Der Leipziger Untersuchungsraum umfasst neben der Großstadt Leipzig und ihrer vielen dörflichen Eingemeindungen die Städte Halle an der Saale im Nordwesten, Naumburg im Südwesten, Torgau im Nordosten und Wechselburg im Südosten. In diesem Radius sind mehrere architekturhistorisch bedeutende Kulturlandschaften mit hochrangigen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Sakral- und Profanbauten versammelt wie das Saaletal und das Unstruttal im Südwesten mit der kulturtouristischen „Straße der Romanik"[33]. In Leipzig selbst erinnert nur wenig an die vier mittelalterlichen Klöster, die rund 100 Jahre nach ihrer Gründung 1165 die Stadt geprägt haben. Das Augustinerchorherrenstift war innerhalb der Stadtmauern angesiedelt und umfasste die beiden Pfarreien St. Thomas und St. Nicolai, von denen bis heute die Thomaskirche als Wirkungsstätte Johann Sebastian Bachs und Sitz des Thomanerchors zeugt und die klassizistisch überformte Nikolaikirche, die als Treffpunkt des Widerstandes und der Friedlichen Revolution 1989 in der DDR zum Sym-

31 Vgl. Pantle, Ulrich: Leitbild Reduktion. Beiträge zum Kirchenbau in Deutschland von 1945–1950. Regensburg 2005.

32 Siehe Lieb, Stefanie / Junker, Hartmut: Sakralbauten der Architektenfamilie Böhm. Regensburg 2019; Kerstin Wittmann-Englert: Zelt, Schiff und Wohnung. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne. Lindenberg im Allgäu 2006.

33 Knape, Rose-Marie: Straße de Romanik. Dößel 2018; Knaps, Sebastian / Pantenius, Michael: Die Straße der Romanik. Halle 2019.

bolbau der Wende wurde.[34] Auf dem heutigen Augustusplatz errichteten seit 1231 die Dominikaner eine große Klosteranlage, die sie nach der Reformation 1543 an die 1409 gegründete Universität abgeben mussten. Die Klosterkirche blieb als Universitätskirche bis in die Nachkriegszeit erhalten, erst die sozialistische Stadtplanung machte ihr mit einer legendären Sprengung 1968 ein Ende. Seit 1931 existiert wieder ein Dominikanerkloster in Leipzig-Wahren mit der Nachkriegskirche St. Albert (1951–52) von Andreas Marquardt und dem 1998 fertig gestellten Klostergebäude mit Gästehaus. Im Stadtzentrum ist also wenig mittelalterliche Bausubstanz anzutreffen, da zum einen die Reformation viel Veränderung im Sakralbau bewirkte, zum anderen aber die bereits in der Frühen Neuzeit wachsende Bedeutung von Leipzig als Handels- und Messestadt eine ständige Erweiterungs- und Umbautendenz für die Stadtteile hervorrief.[35] In den umliegenden Dörfern rund um Leipzig, die bereits ab den 1880er Jahren eingemeindet wurden, finden sich allerdings eine sehr große Anzahl von im Kern mittelalterlicher Dorfkirchen, die in der Zeit der Reformation ein dem lutherischen Gottesdienst angepasstes Raumkonzept sowie häufig eine Überformung im Barock erhielten. Diese Bautengruppe ist in ihrer Quantität und ihrer variantenreichen Qualität als kunsthistorisch besonders wertvoll einzuordnen, da sie auch keine gravierende Zerstörung im Zweiten Weltkrieg erfahren hat. Nach der Wende 1990 erfolgte deshalb bereits früh eine ziemlich flächendeckende Schnellinventarisierung mit weitreichenden Unterschutzstellungen. Seine Entwicklung zur Handels- und Kulturmetropole erlebte Leipzig im späten 19. Jahrhundert mit dem Bau von öffentlichen Großbauten, dazu gehörten monumentale historistische Kirchen wie z. B. die neubarocke Philippuskirche in Leipzig-Lindenau[36], die neugotische Heilandskirche in Plagwitz[37] oder die neuromanische Taborkirche in Kleinzschocher[38]. Mit der Bonifatiuskirche in Connewitz (1929–1930) von Theo Burlage, der Bethanienkirche in Schleußig (1931–33) von Carl William Zweck sowie der Versöhnungskirche in Gohlis (1930–32) von Hans Heinrich Grotjahn liegen drei Leipziger Kirchenbauten der frühen Moderne in der Formensprache der funktionalistischen Sachlichkeit vor, die durchaus vergleichbar mit zeitgleichen architektonischen Ansätzen in Aachen sind. Die Zerstörung Leipzigs im Zweiten Weltkrieg

34 Vgl. Landesamt für Denkmalpflege (Hg.): Stadt Leipzig. Die Sakralbauten. 2 Bde. München 1995 (=Die Bau- und Kunstdenkmäler von Sachsen); Pasch, Gerhart: Kirchen in Leipzig und Umgebung. Leipzig 1996; von Aretin, Stephanie / Klemm, Thomas / Müller, Nikolaus: Leipzig und seine Kirchen. Leipzig 2006.

35 Vgl. Johann Wolfgang Goethe: „Leipzig ruft dem Beschauer keine altertümliche Zeit zurück; Es ist eine neue, kurz vergangene, durch Handeltätigkeit, Wohlhabenheit, Reichtum zeugende Epoche, die sich uns in diesen Denkmalen ankündet." Zitiert nach: von Aretin / Klemm / Müller 2006, 7.

36 (1907–10) von Alfred Müller.

37 (1886–88) von Johannes Otzen.

38 (1901–04) von Arwed Rossbach und Richard Lucht.

fiel nicht ganz so katastrophal aus wie im Rheinland: 60 % der Bausubstanz waren betroffen. Die großflächigen Wiederaufbauplanungen der Stadt lagen mit ihrer Umsetzung dann bereits zeitlich in der Gründungsphase der DDR, so dass von einem anderen politisch motivierten Konzept als in Westdeutschland auszugehen war: Zum sozialistischen Stadtbild gehörten nicht unbedingt die Kirchenbauten als Repräsentanten, dementsprechend sprengte man in der DDR viele kriegszerstörte Kirchengebäude aus ideologischen Gründen, oder man vernachlässigte sie bewusst bis zum Einsturz.[39] In Leipzig wurden neben der Universitätskirche viele weitere Kirchen aus dem Stadtbild entfernt: 1949 die Ruine der Matthäikirche, 1954 die Ruine der Propsteikirche St. Trinitatis, 1949 und 1963 (Turm) die Ruine der Johanneskirche, 1958 die Ruine der Andreaskirche und 1978 die Ruine der Markuskirche. Auf der anderen Seite wurden prominente Kirchenbauten in der Leipziger Innenstadt aufwendig wiederaufgebaut und restauriert, um diese u. a. zu Gedenkstätten des Sozialismus umzufunktionieren: so z. B. die Thomaskirche 1951 mit einer neuen Bachgedenkstätte.[40] Kirchenneubauten entstanden in den 1950er Jahren in Leipzig nur wenige: eher in den Randbezirken der Stadt und als katholische Diasporabauten, wie St. Hedwig in Böhlitz-Ehrenberg (1953–54) von Andreas Marquardt[41] oder St. Gabriel in Wiederitzsch (1969) von Peter Weeck.[42] Erst in den 1970er Jahren mit der zeitweisen politischen „Öffnung" der DDR konnten die Kirchen einzelne Wiederaufbau- und Neubauprojekte in Angriff nehmen, unterstützt durch die jeweiligen Kirchenverbände im westlichen Ausland. So finanzierte das katholische Bonifatiuswerk den zweiten Bau der Propsteikirche St. Trinitatis in der Emil-Fuchs-Straße, der als brutalistischer Bau mit Sichtbeton-Campanile 1982 vom Architektenteam W. Schultz errichtet wurde. Trotz der denkmalpflegerischen Anerkennung der Einzigartigkeit dieser Kirche und ihrer Unterschutzstellung 2015 konnten Verkauf und nachfolgender Abriss der Kirche bis auf den Turm 2017 nicht verhindert werden. Im Vergleich zum Aachener Braunkohlerevier verlief im Leipziger Braunkohlegebiet der Umgang mit den Dorfkirchen der über 130 devastierten Ortschaften anders: Hier wurden so gut wie keine Ersatzsiedlungen inklusive neuer Kirchen gebaut und bewusst keine Orte der Erinnerungskultur eingerichtet.[43] Nach der Wende änderte sich das etwas, und es fanden vereinzelt Translozierungen statt oder es wurden vergessene und verfallene

39 von Preuschen, Henriette: Kirchliche Erinnerungsorte der DDR, in: Kappel, Kai / Müller, Matthias / Janson, Felicitas (Hg): Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte. Regensburg 2010, 70–78, 70.

40 Von Preuschen 2010, 76.

41 Pasch 1996, 93.

42 Pasch 1996, 114.

43 Vgl. Gutzeit, Ina: Denkmäler im Braunkohleabbaugebiet Leipzig Süd – Möglichkeiten und Grenzen der Denkmalpflege im Umgang mit sakralen Baudenkmälern und deren Ausstattung. Hamburg 2007.

Kirchen an der ehemaligen Abbruchkante zu neuen sozial-kulturellen Treffpunkten ausgebaut (z. B. Markkleeberg-Zöbigker, Fahrradkirche). In Leipzig entstanden im Unterschied zu Aachen seit den 2000er Jahren mehrere groß dimensionierte Kirchenneubauten, die sich kulturhistorisch und -politisch als verspätete „Wiederaufbau"- und „Wiedergutmachungs"-Aktionen nach der Wende deuten lassen: An der Stelle der gesprengten Universitätskirche wurde 2007–10 von Erick van Egeraat das Paulinum als Aula und Universitätskirche St. Pauli gebaut, und 2013–15 entstand die dritte katholische Propsteikirche St. Trinitatis von Schulz und Schulz in Kombination mit Gemeinderäumen und Wohnungen in zentraler Lage gegenüber dem Neuen Rathaus. Eine Kurzcharakteristik der Sakralbaulandschaft im Leipziger Raum sieht im Leipziger Stadtzentrum sowie in den Vorstädten einen Schwerpunkt auf städtebaulich wirksamen historistischen Großkirchen und in den dörflichen Randbezirken sowie im ländlichen Raum eine große Gruppe von Dorfkirchen, häufig mittelalterlichen Ursprungs mit Überformungen vom Barock bis ins 19. Jahrhundert. Der Anteil der Nachkriegskirchen ist im Vergleich zum Aachener Raum gegenüber den historischen Gebäuden zwar gering, auch fallen die Gebäude als Refugien der katholischen Diaspora in der Regel kleiner aus, dennoch ist der Bestand unter den gegebenen Umständen nicht unerheblich.[44]

1.4 Wirtschaftliche Entwicklungen

Im Hinblick auf die wirtschaftliche Entwicklung des westlichen Untersuchungsgebietes liegt die Städteregion Aachen mit einer Arbeitslosenquote von derzeit 7,9 % und 432.047 sozialversicherungspflichtigen Beschäftigten etwas über dem nationalen Durchschnitt von 5,7 %. Das Bruttoinlandsprodukt je Einwohner liegt dabei mit 39.194 € im nationalen Vergleich im unteren Mittelfeld. Die übrigen Städte und Regionen des Untersuchungsgebietes ähneln (ausgenommen der Bevölkerungsanzahl) der Städteregion Aachen[45]:

44 Vgl. Schädler, Verena, Katholischer Sakralbau in der SBZ und der DDR, Bild-Raum-Feier 11, Regensburg 2013.

45 Statistische Ämter des Bundes und der Länder – Gemeinsames Statistikportal.

	Arbeitslosenquote in %	SVP-Beschäftige	BIP je Einwohner in €
Städteregion Aachen	7,9	432.047	39.194
Krefeld, kreisfreie Stadt	11,1	180.247	41.132
Mönchengladbach, kreisfreie Stadt	10,0	200.363	34.800
Kreis Viersen	6,0	210.313	30.077
Kreis Düren	7,0	190.453	30.620
Kreis Euskirchen	5,7	132.450	28.272
Kreis Heinsberg	5,7	172.434	26.750
Rhein-Kreis Neuss	5,9	336.274	40.237

Ehemals stark durch produzierendes Gewerbe und Steinkohlebergbau geprägt, ist in dem Untersuchungsgebiet heutzutage der Dienstleistungssektor vorherrschend. Eine besonders hohe Branchenkonzentration findet man dabei in den Bereichen des Handels, des Gesundheitswesens und der Forschung und Entwicklung. Gerade in der Städteregion Aachen bringt der Fokus auf Forschung und Entwicklung (beispielsweise durch die RWTH Aachen) besonders gut ausgebildete Arbeitnehmer*innen hervor, welche sich durch eine hohe und überdurchschnittliche Innovationskraft auszeichnen.[46] Etwas von der COVID–19 Pandemie gebremst, fallen die Arbeitslosenquoten über die letzten Jahre stetig, und die Wirtschaft wächst.

Der Wohnimmobilienmarkt in der untersuchten westdeutschen Region ist zweigeteilt. Die Gebiete, welche im Einzugsbereich der großen nordrheinischen Städte liegen (v. a. Rhein-Kreis Neuss), weisen einen angespannten Wohnungsmarkt auf, welcher durch Angebotsknappheit und hohes Mietniveau gekennzeichnet ist. Die Spitzenmieten liegen in Neuss im Jahre 2020 bei 12,80 €/m² (Ø 9,02 €/m²) – Tendenz steigend. Ähnlich wie im Rhein-Kreis Neuss, weist die Städteregion Aachen eine Spitzenmiete von 12,22 €/m² (Ø 9,58 €/m²) auf, welche über die letzten zehn Jahre deutlich gestiegen ist. Im übrigen Gebiet des Bistums Aachen (also v. a. in den Kreisen zwischen dem Rhein-Kreis Neuss und der Städteregion Aachen bzw. in Mönchengladbach und Krefeld) sind die Mieten in den letzten Jahren entsprechend der allgemeinen Verteuerung gestiegen und liegen damit heute leicht unter dem deutschen Durchschnitt.[47] Eine hohe Nachfrage nach neuem Wohnraum besteht also gerade in den angespannten Wohnungsmärkten; mit einer allgemein niedrigen Leerstandsquote von unter 8 % im gesamten Bistum Aachen ist die Nachfrage nach Wohnraum jedoch über die Jahre ungebrochen.[48]

46 Vgl. Wirtschaftsstudie Region Aachen 2020, Region Aachen Zweckverband in Zusammenarbeit mit der Prognos AG.

47 Vgl. Marktreport 2020 / 2021 Engel & Voelkers Commercial und empirica regio 2022.

48 Vgl. BBSR-Wohnungsmarktbeobachtungen 2019.

Mit Blick auf den Büromarkt wird deutlich, dass eine substanzielle Büroflächenneuvermietung im Untersuchungsgebiet fast ausschließlich in Aachen festgestellt werden kann. Dort liegt die Spitzenmiete bei 16,50 €/m², die Bruttoanfangsrendite (BRA) bei 4,1 % und die Leerstandsrate bei 2,1 %. Weitere Städte oder Kreise erscheinen für Investoren dabei weniger attraktiv (Mönchengladbach bei 14,00 €/m² Spitzenmiete bzw. 4,6 % BRA, Krefeld bei 12,50 €/m² Spitzenmiete bzw. 5,5 % BRA und Neuss bei 11,50 €/m² und 4,6 % BRA).[49] Die Sektoren Handel und Logistik folgen dabei dem Beispiel des Bürosektors und bestätigen Aachen als wichtigsten Wirtschaftsstandort sowie dem Oberzentrum der Region. Durch die verkehrsgünstige Anbindung im Dreiländereck und soliden wirtschaftlichen Kennzahlen bietet das gesamte Untersuchungsgebiet einen attraktiven Standort für (innerstädtischen) Einzelhandel bei einer Spitzenmiete von 111,0 €/m² oder gut angebundene Logistikstandorte. Allgemein tragen jedoch steigende Online-Verkäufe und sinkende Flächenumsätze zu einer schwierigen Ausgangssituation des Einzelhandels bei.[50] Je nach Standort bietet der westliche Untersuchungsraum demnach Umnutzungspotential für Wohn-, Büro- und Logistiknutzungen, wohingegen die Flächenabsorption von innerstädtischem Handel derzeit national zurückgeht. Im Kontext der Umnutzung von Sakralräumen bietet die untersuchte Region gute Voraussetzungen für wirtschaftliche Nutzungen (wie z. B. Coworking-Spaces) oder soziale bzw. kulturelle Nutzungen (wie z. B. Kultur-, Kunst-, Musik-, oder kommunalen Gemeindezentren).

Auch in dem ostdeutschen Untersuchungsraum kann eine Tertiärisierung festgestellt werden: Von 37 % Erwerbstätigen in den produzierenden Wirtschaftsbereichen (verarbeitendes Gewerbe, Bergbau, Energie- und Wasserwirtschaft sowie Baugewerbe) arbeiteten 2014 in der Stadt Leipzig nur noch 14 % der Erwerbstätigen in diesen Bereichen[51]. Die ehemals durch Handel und Textilindustrie geprägte Region ist heute Heimat für diverse Automobilzulieferer (v. a. Gera und Leipzig), Forschung (v. a. Leipzig und Halle) und Logistik (v. a. Halle).[52] Mit einer guten nationalen, durch die vergleichsweise zentrale Lage in Deutschland, und europäischen Anbindung, durch Flughäfen und einer guten infrastrukturellen Anbindung zu den Nachbarländern, bietet die Region gute Voraussetzungen für weiteres wirtschaftliches Wachstum. Gerade die ländlichen Bereiche oder die Mittel- und Kleinstädte halten jedoch nicht mit dem wirtschaftlichen Wachstum der größeren Städte (besonders Leipzig) mit.[53] Die strukturellen Unterschiede der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit des Untersuchungsraumes machen sich im Bruttoinlandsprodukt je Einwohner bemerkbar.

49 Catella Investmentstandorte Deutschland 2021 Büro – Mieten und Renditen.
50 Vgl. Einzelhandelsmarktübersicht Deutschland.
51 IHK zu Leipzig, 2017.
52 Vgl. off. Internetpräsenzen der einzelnen Städte.
53 Regionaldatenbank Deutschland.

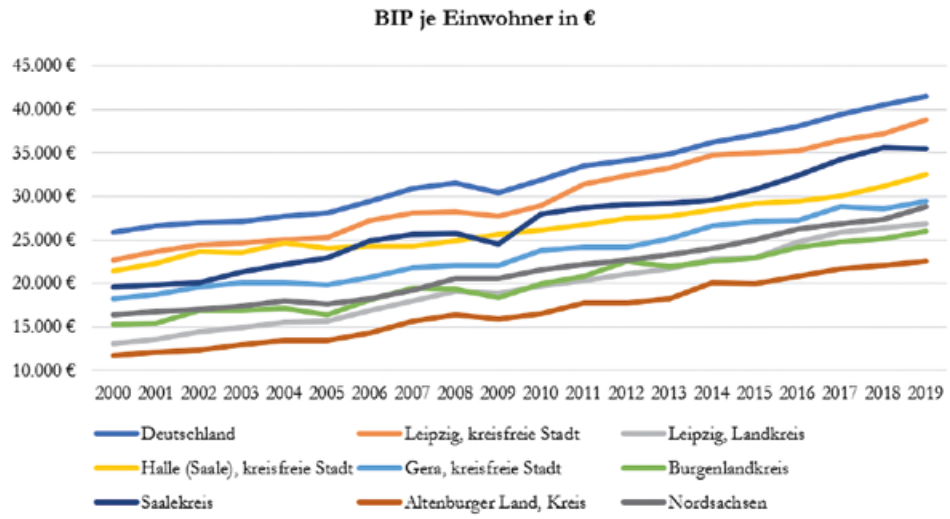


Abb. 6: BIP je Einwohner der Jahre 2000–2019

Zusammen mit dem Saalekreis, welcher die Region zwischen Halle (Saale) und der Stadt Leipzig umfasst, liegt das BIP je Einwohner in Euro der drei kreisfreien Städte nominal vor dem BIP der Landkreise.

Betrachtet man die Mietpreisentwicklung für Wohnraum im ostdeutschen Untersuchungsraum, so unterscheiden sich die Städte und Kreise dort stark. Heutzutage knapp unter dem nationalen Durchschnitt gelegen, hat Leipzig in den letzten zehn Jahren als einzige Region einen starken Aufschwung der Mietpreise erlebt. Bei einer Leerstandsquote von 2,8 % und einer durchschnittlichen Neubaumiete von 11,10 €/m² liegen die Neubaupreise für Wohneigentum bei knapp unter 5.000 €/m².[54] Die Mieten in den übrigen Landkreisen und Städten der untersuchten Regionen bleiben weit (bis zu 40 %) unter der durchschnittlichen deutschen Wohnungsmiete. Diese strukturellen Mietpreisunterschiede spiegeln sich auch in der Bautätigkeit: Im Vergleich zur kreisfreien Stadt Leipzig mit 5,64 neuen Wohnungen auf 1.000 Einwohner im Jahre 2020 sind im Saalekreis nur 2,55 Wohnungen je 1.000 Einwohner neu entstanden.[55]

Diese Unterschiede zwischen Schrumpf- und Wachstumsregionen zeigen sich auch in den weiteren Anlagenklassen. Mit 168.000 m² Flächenumsatz, einer Höchstmiete von 17,00 €/m² und einer Leerstandsquote von 4,3 % verzeichnet der Leipziger Büromarkt im Jahre 2021 ein Allzeithoch[56]. Neben der klassischen Büroflächenver-

54 Vgl. Marktreport 2020/2021 Engel & Voelkers Commercial und empirica regio 2022.
55 Vgl. empirica regio 2022.
56 BNP Paribas Real Estate: Büromarkt Leipzig At A Glance Q4/2021.

mietung ist auch das Angebot von Coworking-Spaces gerade in den Außenbezirken von Leipzig in den letzten Jahren gestiegen (Anfang 2019 gibt es 17 Anbieter von Coworking-Spaces in Leipzig)[57]. Die (bevölkerungstechnisch) stagnierenden Regionalzentren Halle (Saale) und Gera sowie die ländlichen Schrumpfregionen verzeichnen einen geringen Büroflächenumsatz und bedienen hauptsächlich lokale Akteure. Ähnlich sieht die Situation auch für Logistikimmobilien aus: Durch mehrere Großabschlüsse konnte Leipzig im Jahre 2021 einen Flächenumsatz von über 500.000 m² bei einer Spitzenmiete von 4,65 € verzeichnen. Eventuelle Spillover-Effekte (durch die steigende Nachfrage nach Logistikimmobilien) auf das ländliche Umland lassen sich jedoch bisher nicht beobachten.[58] In Leipzig ist die Spitzenmiete im Einzelhandel zuletzt durch die Einflüsse der COVID–19 Pandemie etwas gesunken, sie liegt jedoch weiterhin über der 100 €-Marke.[59] In den übrigen Teilen des untersuchten Gebietes dient der Einzelhandel zumeist eher zur Deckung des täglichen Bedarfs, wodurch eventuelle Kundschaft eher auf die direkte Bevölkerung vor Ort begrenzt ist. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass nur die Stadt Leipzig als maßgeblicher wirtschaftlicher Treiber für den ostdeutschen Untersuchungsraum fungiert. Umliegende ländliche Regionen unterliegen einem demographischen Veralterungs- und Abwanderungsprozess, und der Bedarf nach neuen Flächen jeglicher Nutzungsarten ist begrenzt. Die Regionalzentren Halle (Saale) und Gera bieten begrenztes wirtschaftliches Potential, da sie als wichtige Standorte für umliegende ländliche Räume fungieren und solide wirtschaftliche Rahmenbedingungen aufweisen.

2. Transformationslandschaften

In einem ersten Schritt haben wir unter Zuarbeit von den zuständigen Stellen der beiden großen Kirchen, eigener Internetrecherche und Feldkenntnis, ergänzt durch Daten des Forschungsprojekts „Sakralraum im Wandel (sawa)“ (RUB / TU Dortmund)[60] sowie den Unterlagen des Inventarisationsprojekts „Erkennen und Bewahren. Kirchenbau der Nachkriegszeit in Nordrhein-Westfalen“ des LVR-Amtes für Denkmalpflege im Rheinland[61] für beide Untersuchungsräume alle Transformatio-

57 Catella Research: Coworking in Europe and Germany 2019.

58 BNP Paribas Real Estate: Logistikmarkt Leipzig At A Glance Q4 / 2021.

59 BNP Paribas Real Estate: Einzelhandel Leipzig 2020, JLL Marktdaten Leipzig 1. HJ 2021.

60 https://sawa.ceres.rub.de/de/. Wir danken Volkhard Krech, Wolfgang Sonne, Martin Redermacher, Beate Löffler und Dunja Sharbat Dar für die kollegiale Zusammenarbeit sowie Kim de Wildt für die Vermittlung zwischen den Projekten.

61 Der herzliche Dank für die Überlassung der Unterlagen geht an das LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland, an Landeskonservatorin Dr. Andrea Pufke, Dr. Helmtrud Köhren-Jahnsen, Dr. Martin Bredenbeck, Dr. Oliver Meys, Dr. Godehard Hoffmann und Dr. Claudia Euskirchen.

nen seit 1990 kartiert und in einer Datenbank erfasst.[62] Kriterium für eine Erfassung sind die Verbindung von Nutzungsveränderung und baulicher Veränderung. Im Verlauf der Forschung wurde allerdings deutlich, dass es für beide Kriterien keine scharfe Abgrenzung gibt: Nutzungsveränderung beginnt nicht erst mit einem rechtlichen Antrag, oftmals finden Nutzungsveränderungen niedrigschwellig zunächst auf informeller Ebene statt. Auch innerhalb des rechtlichen Rahmens kirchlicher Nutzung lassen sich eine Reihe von Nutzungen neu in den Raum integrieren. Wir haben uns hier für ein weites Verständnis von Nutzungsänderung entschieden und z.B. die Einrichtung einer Pilgerunterkunft auf der Empore von St. Thomae in Merseburg als solche verstanden. Auch bauliche Veränderung ist ein fluides Phänomen: bereits eine Renovierung oder technische Optimierung kann durch geringfügige Eingriffe eine andere oder erweiterte Nutzung ermöglichen. Eine Reihe von baulichen Veränderungen, die nicht in die Statik oder den Brandschutz des Gebäudes eingreifen, bedarf keines Bauantrages – sofern die Nutzungsart Kirche sich nicht ändert. Im Folgenden zeigen wir einige ausgewählte Tendenzen auf, die sich in der ersten Auswertung der Erfassung gezeigt haben.

Gegenwärtig erforschen wir ausgewählte Fallbeispiele in vertiefter Weise, verschränken bau- und kunstgeschichtliche Erfassung, die Analyse von Architektur, Finanzkonzepten und Standorten, die ethnografische Beschreibung von Praktiken im Raum und von Zuschreibungen im Diskurs, die Nachverfolgung von Entscheidungs- und Konzeptionsprozessen. Einige der ausgewählten Fallbeispiele sind in der folgenden Skizze von Tendenzen der Transformationen aufgenommen.

2.1 Raum Aachen

(1) *Bauboom von Nachkriegskirchen und KIM-Prozess des Bistums Aachen:* Die Sakralbaulandschaft im Bistum Aachen dokumentiert einen Zeitraum von rund 1200 Jahren. Neben den erhalten gebliebenen mittelalterlichen und wenigen barocken Gebäuden bestimmen vor allem die Kirchen des Historismus das Landschaftsbild, ein Zeichen der wirtschaftlichen Prosperität des Rheinlands im späten 19. Jahrhundert. Allerdings setzte der moderne Kirchenbau auch hier schon früh ein, und mit Wiederaufbau und Wirtschaftswunder nach dem Zweiten Weltkrieg entstand ein Bauboom von neuen Kirchen, der zunächst auch dokumentiert wurde.[63] Von den 1960er und 1970er Jahren, als weiterhin zahlreiche Neubauten errichtet wurden, fehlt eine

62 Dabei ist unsere Heuristik noch etwas weiter gefasst als die von *sawa*. Zugleich war uns durch auf die Eingrenzung von zwei Untersuchungsräumen eine vertiefte Befragung auf regionaler Ebene (Kirchenkreise, Pfarreien / Gemeinschaften der Gemeinden) möglich.

63 Kreusch 1961.

flächendeckende Dokumentation aus kirchlicher Initiative. Lediglich das Handbuch des Bistums Aachen bietet Basisinformationen.[64] Erst seitdem mit Beginn des Kirchlichen Immobilien-Managements (KIM) des Bistums Aachen die Entwidmung von katholischen Kirchengebäuden ein öffentliches Thema wurde, gibt es Initiativen, allerdings nicht von kirchlicher, sondern von staatlicher und privater Seite. Vom Landschaftsverband Rheinland wurde ein Inventarisationsprojekt aller evangelischen und katholischen Nachkriegskirchen durchgeführt,[65] privat legte Hans-Karl Rouette eine Monographie über Aachener Kirchen der letzten 100 Jahre vor, die über die Sinngestalt des modernen Kirchenbaus in der Region Aufschluss gibt und viele Detailinformationen bietet.[66] Das Argument, dass die Formenvielfalt der Nachkriegskirchen oft auch ihr Problem bei möglichen Umnutzungskonzepten sei und sie deshalb häufiger abgerissen werden, gilt es, auch im denkmalpflegerischen Bewertungsdiskurs, genauer auf seine Stichhaltigkeit hin zu überprüfen.

(2) *Private Nutzungen*: Einige der Kirchenbauten wurden an private Unternehmen verkauft. Als Beispiele hierfür sind zu nennen St. Alfons in Aachen, als Kloster der Redemptoristen erbaut und später von der Jesuitenkommunität Aachen genutzt. Heute ist die Kirche, die sich im Besitz des Bistums befand, ein Bürokomplex, der in den Jahren 2006–2008 von der Firma Schleiff Denkmalentwicklung GmbH & Co. umgebaut wurde. Dasselbe Unternehmen baute die Pfarrkirche Herz-Jesu in Mönchengladbach-Pesch zu einer Wohnkirche um (fertiggestellt 2013). Bereits 2001 erfolgte durch die Gemeinnützige Kreisbau AG der Einbau von 18 Sozialwohnungen in der Evangelischen Friedenskirche in Mönchengladbach-Rheydt. St. Elisabeth in Aachen wurde von der Kirchengemeinde Christus unser Bruder im Jahr 2016 an die Landmarken AG verkauft. Heute heißt sie „Digital Church" und ist ein sogenannter „digitalHUB", ein Co-Working-Space für Jungunternehmer*innen, ein durch zahlreiche Unternehmen und Institutionen gefördertes Projekt.

(3) *Stockende Prozesse*: Neben diesen mitunter recht zügig vollzogenen Umnutzungen gibt es auch einige ins Stocken geratene Prozesse. Einerseits sind Kirchengebäude aufgrund von bestehenden Bauschäden kostspielig zu sanieren, wie es beispielsweise in der Kirche Herz-Jesu in Viersen-Dülken der Fall ist, oder es mangelt an Initiativen aus der Gemeinde, die den Umnutzungsprozess mittragen, so in St. Johann Baptist in Herzogenrath-Merkstein. Einige Objekte, wie beispielsweise St. Hubertus in Aachen

64 Vgl. Handbuch des Bistums Aachen. Dritte Ausgabe, hg. vom Bischöflichen Generalvikariat Aachen, Mönchengladbach 1994.

65 Vgl. Landesamt für Denkmalpflege (Hg.): Stadt Leipzig. Die Sakralbauten. 2 Bde. München 1995 (=Die Bau- und Kunstdenkmäler von Sachsen); Gerhart Pasch: Kirchen in Leipzig und Umgebung. Leipzig 1996; Stephanie von Aretin, Thomas Klemm, Nikolaus Müller: Leipzig und seine Kirchen. Leipzig 2006.

66 Vgl. Rouette, Hans-Karl: Rechteckkubus / Oktogon / Ellipse. 100 Jahre moderne Sakralbaukunst. 50 Jahre Konzilliturgiereform. Aachener Kirchbaugeschichte(n) der Moderne. Aachen 2016.



Abb. 7: Aachen, Digital Church (ehemals St. Elisabeth)

von Gottfried Böhm, lassen sich nur äußerst schwierig in Transformationsprozesse eingliedern, weil deren (herausragende) Architektur sich einer anderen oder erweiterten Nutzung zu widersetzen scheint. Spätestens in solchen Fällen greifen auch urheberrechtliche Belange in den Prozess ein. Das führt zu einer starken Verzögerung und weiteren Problemen bei der Umnutzung. Auch bei der Kirche Herz-Jesu in Viersen-Dülken dauern die Planungen bereits seit mehr als fünf Jahren an, und werden von Fachtagungen sowie Publikationen beim Umnutzungsprozess begleitet.[67] Die Kirche wurde 2013 im Zuge des KIM-Prozesses aus der kirchlichen Finanzierung genommen, um Bistum und Pfarrei langfristig finanziell zu entlasten. Trotz einer mehrphasigen Machbarkeitsstudie mit dem Ziel, Betreutes Wohnen zu schaffen, stockt der Prozess bis heute, was sich einerseits durch Investorenmangel und andererseits durch komplexe Aushandlungsprozesse auf Akteursebene erklären lässt.[68] In St. Johann Baptist in Herzogenrath-Merkstein hingegen führte die Verzögerung zu weiteren Schäden an der Bausubstanz neben den bereits vorhandenen Gebäudeproblemen, weswegen sich ein in Aussicht gestellter Verkauf zerschlug.

(4) *Soziale und kulturelle Nutzungsmodelle*: Nutzungserweiterungen sind im Bistum Aachen keine Seltenheit. Dabei handelt es sich in der Regel um soziale oder kulturelle Nutzungen. In vielen Fällen wird hier die sakrale Nutzung nicht gänzlich aufgegeben, sondern in eine räumliche (durch eine bauliche Abtrennung) oder zeitliche (durch ein Belegungsmanagement) Multifunktionalität überführt. 2021 wurde in der Kirche St. Bonifatius in Düren nach der Profanierung des Gottesdienstraumes die Kindertagesstätte „San Pedro" fertiggestellt, die sich als architektonischer Einbau in das moderne Kirchengebäude der 1950er Jahre einfügt und in Form eines Anbaus durch die südliche Kirchengebäudewand durchsteckt. Die Spielfläche der Kindertagesstätte im Innenraum der ehemaligen Kirche wird auch für Veranstaltungen,

67 Vgl. Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung im Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung (Hg.): Betreutes Wohnen in der Herz-Jesu-Kirche Dülken. Bonn 2016.

68 Vgl. ebd.



Abb. 8: Herzogenrath-Merkstein, St. Johann Baptist



Abb. 9: Herzogenrath-Merkstein, St. Johann Baptist (Innenraum)



Abb. 10: Düren, St. Bonifatius, Kindertagesstätte „San Pedro“ (Außenansicht)



Abb. 11: Düren, St. Bonifatius, Kindertagesstätte „San Pedro“ (Eingang KiTa)

darunter Gottesdienste der Gemeinde, genutzt.[69] Zur selben GdG gehört die Kirche St. Marien, deren hinterer Teil, vom Kirchenraum durch eine zu öffnende Glaswand getrennt, als Veranstaltungsraum vielfältig nutzbar ist. Auch der Kirchenraum dient u.a. dem benachbarten Museum als Veranstaltungsort. In der Kirche St. Mariä Verkündigung in Herzogenrath-Bank separierte man den Chorraum mit einem Vorhang vom Schiff, das nun auch als Gemeindesaal dient. Zu nennen sind schließlich die Citykirchen St. Nikolaus in Aachen (ökumenisch), St. Dionysius in Krefeld sowie St. Maria Himmelfahrt in Mönchengladbach, die als Hybridräume fungieren.[70] Im katholischen Kontext wirft diese Multifunktionalität von Hybridräumen andere Fragestellungen im Transformationsprozess auf, als es im evangelischen Kontext der Fall wäre, weil hier aufgrund der Weihe von Kirche und Altar theologisch und kirchenrechtlich ein anderer Begriff von Sakralität zugrunde liegt.

(5) *Nutzungen durch andere Konfessionen*: Nutzungen durch oder der Verkauf an andere Konfessionen sind im Bistum Aachen ebenfalls üblich. So nutzt die rumänisch-orthodoxe Gemeinde Heilige Dreifaltigkeit die frühklassizistische Theresienkirche in Aachen. Die Vineyard Gemeinde in Aachen kaufte aufgrund stärkerer Bauschäden an ihren Gemeinderäumen die aus den 1950er Jahren stammende Kirche St. Martin. Weitere Beispiele, für die Nutzung durch andere Konfessionen sind hierfür die ehemalige barocke, stark kriegszerstörte Jesuitenkirche St. Michael in Aachen Stadt, die bereits 1987 von der griechisch-orthodoxen Kirche übernommen wurde, sowie die von den Architekten Artur Janssen und Stefan Leuer entworfene Kirche St. Hermann-Josef in Mönchengladbach-Speick von 1967, seit 2008 im Besitz der griechisch-orthodoxen Gemeinde St. Nikolaos. Nutzungsübertragungen oder der Verkauf an andere Religionen mit Ausnahme der jüdischen sind „mit Rücksicht auf die religiösen Gefühle der katholischen Gläubigen" kirchlicherseits nicht möglich.[71]

(6) *(Ersatz-)Neubauten:* Gelegentlich entstanden und entstehen im Bistum Aachen Neubauten aufgrund der abgerissenen Kirchen im Braunkohletagebau. Als frühes Beispiel lässt sich u.a. die Kirche St. Silvester nennen, die mitsamt des ehemaligen Stadtteils Lohn der Stadt Eschweiler in den 1970er Jahren dem Rheinischen Braunkohlerevier weichen musste. Die römisch-katholische Kirche wurde kurz darauf an ihrem neuen Standort in Neu-Lohn, in moderner Formsprache, neu aufgebaut. Nach einer Rekultivierung des ehemaligen Standortes Lohn wurde dort 2003 eine

69 Vgl. Gigl, Maximilian, Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft, Kirche in Zeiten der Veränderung 3, Freiburg–Basel–Wien 2020, 392–415.

70 Vgl. Gerhards, Albert, Ökumene als produktiver Faktor in Transformationsprozessen von Sakralgebäuden, in: Albert Gerhards / Stefan Kopp (Hg.), Von der Simultankirche zum ökumenischen Kirchenzentrum. Sakralbauten im Spannungsfeld christlicher Konfessionen, Kirche in Zeiten der Veränderung 10, Freiburg–Basel–Wien 2021, 274–293, 281–283.

71 Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 24. September 2003, Arbeitshilfen 175, Bonn 2003, 5.2, 20.



Abb. 12: Alt-Morschenich, St. Lambertus (entwidmet), Situation 2021 (Außenansicht)



Abb. 13: Alt-Morschenich, St. Lambertus (entwidmet), Situation 2021 (Innenraum)



Abb. 14: Aachen, Grabeskirche St. Josef



Abb. 15: Aachen, Columbarium St. Donatus

Gedächtniskapelle errichtet. Die Dörfer Alt-Morschenich und Alt-Keyenberg befanden sich ab 2015 und 2016 in der Umsiedlung und sollten abgebaggert werden. Als Ersatz für die Kirchengebäude, die nach heutigem Stand wohl doch erhalten bleiben, entstehen in Neu-Morschenich und Neu-Keyenberg neue, von der RWE finanzierte Gemeindezentren. Auch seitens der evangelischen Kirche gibt es Neubauten: die evangelische Kirche (Neu-)Otzenrath wurde 2006 erbaut, nachdem der ehemalige Jüchener Ortsteil Alt-Otzenrath von 2000–2008 aufgrund des Tagebaus umgesiedelt und anschließend vollständig abgerissen wurde. Ein weiterer Neubau entstand nicht infolge des Braunkohleabbaus, sondern aufgrund der Zusammenlegung von Kirchengemeinden und der Auflassung ihrer alten Kirchengebäude: Die evangelische Genezareth Kirche im Aachener Westen wurde 2018 eingeweiht.

(7) *Kolumbarien*: Schließlich ist das Spezifikum der Kolumbarien im Bistum Aachen zu nennen. Mit inzwischen 13 Kolumbarien und der ersten vollständigen Umwidmung einer Kirche zur Grabeskirche St. Josef in Aachen im Jahr 2006 besitzt die Diözese bereits eine eigene Tradition. Das Kolumbarium war in der Anfangszeit ein starker Touristenmagnet und ist heute ein Treffpunkt für Trauernde. Dort und in der abgetrennten Kapelle finden regelmäßig Gottesdienste statt. Die kirchlichen Kolumbarien sind zugleich Zentren der Trauerpastoral. Neben den kirchlichen Kolumbarien existiert auch das nichtkirchliche Kolumbarium St. Kamillus in Mönchengladbach, das von dem Unternehmen St. Kamillus Kolumbarium GmbH betrieben

wird. Das Umnutzungsmodell Kolumbarium wird im Raum Aachen in historistischen Gebäuden sowie in Nachkriegskirchen gleichermaßen raumkonzeptionell liturgisch und architektonisch umgesetzt. Der Erfolg der Kolumbariumsnutzung wird mit mehreren Aspekten begründet. Eine finanzielle Sicherheit durch die laufenden Gebühreneinnahmen verschafft der Nutzung die nötige Wirtschaftlichkeit. Erwirtschaftete Überschüsse müssen ausschließlich zur Unterhaltung von Betrieb und Gebäude genutzt werden.[72] Zudem lässt die Nutzung als Urnengrabstätte durch Teilumwidmung weiterhin eine gottesdienstliche Nutzung der Kirche zu und entspricht als sakrale Sondernutzung (neben Citykirche, Jugendkirche, Kulturkirche usw.) der von Bistum und Landeskirche favorisierten kircheninternen Nutzung.[73]

2.2 Raum Leipzig

(1) Im ostdeutschen Untersuchungsraum ist erstens das Phänomen *schleichender Entnutzung* prägnant, das mit einem *Verfall des Gebäudes* einherging und geht. Für die Mitteldeutsche Kirche spricht die Baureferentin etwa von einem Anteil von 25% der Kirchengebäude, die nicht oder nur sehr selten genutzt werden.[74] In der sächsischen Landeskirche, in der die Dichte der Kirchengebäude in der Fläche geringer ist, wird dieser Anteil deutlich niedriger sein. Während manche Kirchen sukzessive verfallen oder gar zur Ruine zurückgebaut werden, wurden in der Vergangenheit einzelne verkauft. Diese Privatisierung kann sowohl eine säkulare Nutzung initiieren (z.B. Kulturkirche Elstertrebnitz, Vermietung für Hochzeiten und andere Veranstaltungen) als auch – in Verbindung mit Vereinen – zu einer Wiederbelebung der Kirchen als soziale und kulturelle Orte führen (z.B. Pilgerkirche Kleinliebenau, Dorfkirche Stöbnitz). Auch Ruinen werden auf diese Weise neu genutzt, gesichert oder gar ausgebaut (Kirchenruine Wachau, Kirche Lützen-Pobles als Kunstraum Kaisersaschern, Fahrradkirche Zöbigker). Auch katholischerseits gehen manche Kirchen aus der Nutzung, weil vor Ort keine katholischen Kirchenmitglieder mehr leben und der Gottesdienstbesuch im einstelligen Bereich liegt. Beim Verkauf der entsprechenden Gebäude gibt es dann weniger Widerstand, als es bei Kirchenabgaben sonst oft der Fall ist (z.B. Zirkuskirche Großkayna).

72 Vgl. Bistum Aachen, Richtlinie. Umnutzung eines katholischen Kirchengebäudes in ein Kolumbarium, Aachen, 2019, 2; vgl. den Beitrag von Sieglinde Klie sowie die Response von Albert Gerhards in diesem Band.

73 Vgl. Beste, Jörg, StadtBauKultur NRW, Architektenkammer NRW & Ingenieurkammer-Bau NRW, Zukunft Kirchen Räume. Kirchengebäude erhalten, anpassen und umnutzen, Stand 27.04.2020, 39.

74 Bergt, Elke in: Willinghöfer, Jürgen (Hg.): Ein neuer Typus Kirche. Hybride öffentliche Räume. Berlin 2021, 11.

(2) Damit ist bereits die zweite Beobachtung angedeutet: Eine besondere Rolle bei vielen Transformationen spielen *Kirchbauvereine oder Kulturvereine*, die sich neben den kirchlichen Akteuren für die Kirchen engagieren – und häufig auf herausfordernde Weise andere Logiken in die entstehenden Transformationsprozesse eintragen.[75] Ein Beispiel, in dem sich Vereinsaktivität und kirchliche Trägerschaft – zuweilen auch spannungsvoll – verbinden, ist die Marienkirche in Horburg, zwischen Leipzig, Halle und Merseburg gelegen, in der sich seit rund zehn Jahren ein Verein für die Erhaltung, Sanierung und jetzt auch für den Umbau der Kirche einsetzt – vor allem, um die „Horburger Madonna" (vermutlich ein Werk des Naumburger Meisters) zu erhalten und neu zu präsentieren.

Die Kirchbauvereine bilden in ihrer Zusammensetzung und ihren Angeboten ein Spektrum von Gruppen, die sich tendenziell innerhalb des Gemeinderahmens bewegen, Gruppen, die eher kirchennah, aber selbständig agieren, und Gruppen, die dezidiert eine kommunale oder zivilgesellschaftliche Nutzung anzielen. Punktuell wird aber selbst in Kirchen, die von Vereinen des letzten Typus gestaltet werden oder gar in kommunalem Besitz sind, weiter oder wieder Gottesdienst gefeiert.

(3) Neue Nutzungen, besonders von Dorfkirchen, bewegen sich vor allem im touristischen oder kulturellen Bereich, werden als „Kirchen am Weg" profiliert, als Radwegekirchen oder Pilgerkirchen. So etwa die Fahrrad-Kirche Markleeberg-Zöbigker, die im Herzen der Transformationslandschaft ehemaliger Tagebaugebiete liegt und seit einem Brand 1942 zur Ruine verfallen war. Seit 2009 wird sie saniert und wieder genutzt, 2024 soll das Projekt abgeschlossen und aus der Kirchenruine eine gemeindlich und touristisch nutzbare Kirche geworden sein.

Die Vielzahl touristischer Transformationen lässt sich vor allem durch das Vorhandensein entsprechender Förderprogramme des Bundes, der Bundesländer oder der Kommunen erklären, besonders zur Regionalentwicklung ländlicher Räume. Finanzielle Mittel eröffnen Möglichkeitsräume für Transformationen – und orientieren so die Art und Weise der Transformation. Die Interdisziplinarität unseres Gesamtprojekts, zu dem neben Theologie, Liturgiewissenschaft, Philosophie, Religionswissenschaft, Kunstgeschichte und Architektur eben auch die Immobilienwirtschaft gehört,

75 Vgl. dazu bereits Berger, Peter A. / Hock, Klaus / Klie, Thomas (Hg.): Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten. Wiesbaden 2013; Berger, Peter A. / Hock, Klaus / Klie, Thomas (Hg.): Hybride Religiosität – posttraditionale Gemeinschaft. Kirchenbauvereine, Gutshausvereine und alternative Gemeinschaften in Mecklenburg-Vorpommern. Münster 2014; Klie, Thomas / Scheps, Simone: „Das kann doch nicht so bleiben …": Kirchbauvereine in Mecklenburg-Vorpommern. In: Erne, Thomas / Schüz, Peter (Hg.): Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion. Göttingen 2010, 132–149; Neugebauer, Grietje: Wiederherstellung der symbolischen Mitte des Ortes. Einblick in eine laufende Untersuchung zu Kirchbauförderervereinen in Ostdeutschland. In: Praktische Theologie 44/1 (2009), 57–66; Schieder, Rolf: Dorfkirchen als Orte der Identifikation. Kirchbauförderervereine in praktisch-theologischer Perspektive. In: Pastoraltheologie 95/10 (2006), 440–453.



Abb. 16: Innenraum der Homburger Marienkirche



Abb. 17: Fahrradkirche in Markleeberg-Zöbigker (Leipziger Südraum), hier: 2020



Abb. 18: Merseburg, Neumarktkirche St. Thomae Cantuariensis

erweist sich auch in dieser Hinsicht als unbedingt hilfreich. Darüber hinaus spielt auch (touristische) Infrastruktur eine Rolle, etwa die in den vergangenen Jahren touristisch ausgebauten und beworbenen historischen Pilgerwege in Mitteldeutschland.

(4) Neben Neu- und Wiedernutzungen gibt es auch dezidierte *Neubauten* seit 1990. Zum einen sind dies einige kleinere katholische Kirchen, die kurz nach der Wende errichtet wurden. Aber auch profiliertere Bauten gehören dazu. Die Stadt Leipzig etwa kennt zwei eindrucksvolle Kirchenneubauten der 2010er Jahre, die weit über Leipzig hinaus wahrgenommen wurden: die Universitätskirche St. Pauli als Wiederaufbau der 1968 gesprengten alten Paulinerkirche (van Egeraat, 2017) und die katholische Propsteikirche St. Trinitatis unmittelbar am Innenstadtring (Schulz & Schulz, 2015). Jüngere Beispiele wären auf evangelischer Seite die Erlöserkirche in Leipzig-Thonberg (Zimmermann, 2006), auf katholischer Seite St. Elisabeth in Gera (Hülsmann und Sommer, 2003).

(5) Es gibt im ostdeutschen Raum nur wenige Beispiele für profilierte *Privatisierungen*. Die Umnutzung zu Wohnraum, Sportstätten oder für eine gewerbliche Nutzung betrifft häufig eher unauffällige und wenig ortsbildprägende Kirchengebäude

und eher katholische als evangelische Kirchen. Ausnahmen sind die Zirkuskirche Großkayna, die ein Verein aus Halle für zirkuspädagogische Angebote übernommen hat, oder die Philippuskirche in Leipzig, deren Pfarrhaus von einem diakonischen Träger als Inklusionshotel genutzt wird, wobei der Kirchenraum unterschiedlichen Veranstaltungen dient und auch gottesdienstlich genutzt wird.

(6) Das letzte Beispiel deutet bereits an: Gerade bei der Transformation evangelischer Kirchen sind häufig *Nutzungserweiterungen* zu beobachten, die kirchliche Nutzung z.B. mit kultureller Nutzung verbinden (wobei etwa eine kommunale Mitnutzung nicht selten realisiert wird). Auch diakonisch-caritative Nutzungserweiterungen sind häufig zu beobachten.[76] Damit scheint sich die Hypothese, mit der wir für den Raum Leipzig starteten, durchaus zu bestätigen: Explizit hybride Raumnutzungen spielen in unserem Untersuchungsraum eine große Rolle.

(7) Diese *Nutzungserweiterung* vollzieht sich nicht selten an ausgewählten *Orten innerhalb des Kirchenraums*: durch den Einbau eines multifunktionalen, beheizbaren Raums unter der Empore („Winterkirche" oder Gemeinderaum, aber zuweilen eben auch für andere Zwecke verwendet) oder durch die Einrichtung einer Pilgerherberge auf der Empore, die eine Übernachtung in der Kirche erlaubt.

2.3 Gesamttendenzen

Während im Westen das dominante Phänomen das von *Verlust und Abgabe* ist, ist im Osten die Zahl der Fälle von *Wiederaneignung und Neunutzung* signifikant. Teilweise werden diese Tendenzen überlagert von konfessionellen Differenzen.

Während sich im Aachener Raum viele Fälle zeigen, die auf *geplante und forcierte Prozesse* (top-down) der Kirchenleitungen zurückgehen, sind im Leipziger Raum stärker *eigendynamisch-kontingente Entwicklungen* (bottom-up) zu verzeichnen. Durch die Umsetzung von Gebäudekonzeptionsprozessen könnte es hier im Osten in den kommenden Jahren zu einer angleichenden Entwicklung kommen.

Es wird deutlich, dass oftmals die Transformationsprozesse (1.) *pragmatischen* Ursprungs sind, ohne eine explizite darüber hinaus gehende Agenda zu verfolgen. Im Gegensatz dazu gibt es in beiden Untersuchungsräumen (2.) *parasitäre* Transformationen, bei denen die ehemals sakrale Vergangenheit des Gebäudes für die neue Nutzung eine identitätsstiftende Rolle spielt, ohne jedoch deren Praxis fortzusetzen oder zu integrieren. Einige Gemeinden nutzen die Transformation dazu, um (3.) *politische*

76 Vgl. hierzu das Leipziger Symposium „Diakonische Kirchen(um-)nutzung", dessen Ergebnisse in einem zweiten Band dieser Reihe veröffentlicht werden sollen; vgl. dazu auch: Menzel, Kerstin / Deeg, Alexander, Für Soziales (um)genutzt. Wie diakonische Projekte neues Leben in alte Kirchengebäude bringen, in: Zeitzeichen 12 / 2021, 46–48.

Veränderungen innerhalb der Kirche voranzutreiben, also ein neues Verständnis von Kirche nicht nur im baulichen, sondern auch im institutionellen Sinn, zu entwickeln.

Den Transformationslandschaften ist die regionale Geschichte des Sakralbaus eingeschrieben. So zeichnen sich für den ostdeutschen Untersuchungsraum zum einen der geringere Anteil von Kirchen aus den 1950er und 60er Jahren, der höhere Anteil der Unterschutzstellungen sowie nachholende Entwicklungen (Renovierung, Neubau, Ersatzbau) ab. In beiden Untersuchungsräumen erweist sich der *Sanierungsbedarf* häufig *als treibende Kraft* für Sakralraumtransformationen (Ost: verfallene mittelalterliche Kirchen durch fehlende Mittel in der DDR-Zeit, West: Nachkriegskirchen in der Sanierungsphase). In intendierten Prozessen wird dieser dann auch als Argument in der Entscheidung zwischen unterschiedlichen Gebäuden zur Abgabe herangezogen. Ebenso spielen die *erhofften Finanzierungsmöglichkeiten* eine wichtige Rolle in der Richtung der Transformation, z.B. die Förderprogramme für ländliche Regionalentwicklung in Ostdeutschland, die touristische und kulturelle Nutzungserweiterung als Fahrrad-/Pilgerkirche attraktiv machen, das in NRW bereits an zahlreichen Orten etablierte Konzept von Kolumbarien als erhoffte tragfähige Lösung oder die Umnutzung bzw. Abriss von Kirchen zugunsten von Wohnraum in angespannter urbaner Wohnungslage.

3. Prozesse und Akteur*innen – Kirche im Wandel

Mit der Frage nach den Kriterien und den Faktoren gelingender Sakralraumtransformation geht es um mehr als die Optimierung von Umnutzungsprozessen, denn räumliche Veränderungen sind nur ein Aspekt der Transformationen von Kirchen insgesamt. Die Prozesse, die wir untersuchen, zeigen zum einen, wie Kirchen sich selbst verstehen, wie sie ihre Rolle inmitten der Gesellschaft und in den jeweiligen Sozialräumen sehen, in welche Richtungen sie sich entwickeln wollen und werden. Zum anderen impliziert der Transformationsbegriff, dass das, was transformiert wird, erst neu geschaffen wird und nicht einfach schon da ist: Durch Transformationen entsteht Neues, für dessen Beschreibung die bisherigen Begriffe nicht ausreichen. Häufig sind diese Logiken – in Doppelheit von materialem und formalem Transformationsverständnis – nicht auf den ersten Blick transparent – ein Aspekt, der unsere Untersuchung besonders reizvoll macht. Diese Logiken betreffen die unterschiedlichen, von einzelnen Akteur*innen in den Prozessen häufig still vorausgesetzten ekklesiologischen Vorannahmen bzw. Sozialisationen, die sowohl als konfessionelle als auch als lokale Bedingungen erscheinen, aber auch unsere Verständnisse von „sakral“ und von „Raum“.

Ein Gewinn unserer Untersuchung liegt dabei in den unterschiedlichen, sich ergänzenden Zugangsweisen. Transformationen zeigen sich im Plural von Orten und

Akteur*innen (auch in der Forschungsgruppe). In hermeneutischer und kommunikationstheoretischer Sicht ließe sich sagen: Kirchenräume sind Materialisierungen der gesuchten Begegnung von Gott und Mensch; sie stehen inmitten der Gesellschaft und für ein „Anderes" der Gesellschaft. Unterschiedliche Metaphern finden sich, um das zu beschreiben – von der „Pforte des Himmels", die Jakob schon in Bethel wahrnahm (Gen 28,17), über das „Gotteshaus" bis hin zur „Herberge". Manche Metaphern haben bauliche Gestalten gefunden, wie Zelt und Schiff. Immer aber sind Räume Darstellung und Mitteilung der Vorstellungen von „Gott und Welt" – und davon, wie sie zusammenhängen. Wo Menschen Gott suchen, wo sie ihn oder sie verorten – das zeigt sich in Kirchen. Ob und wie Kirchen Räume der Kommunikation auf horizontaler Ebene sind, das wird darin deutlich. Ob und wie Kirchen offene Räume sind für den Sozialraum, die Gesellschaft – auch das zeigt sich.

In diskurskritischer Sicht ließe sich sagen: Es gilt nicht „die" Transformation" noch „den" Sakralraum zu denken, als gäbe es diese vordiskursiv, sondern die Forschungsgruppe nimmt die lokalen Prozesse und die Subjektivierungsweisen wahr und analysiert diese. Dabei fällt uns in dieser Perspektive immer mehr folgendes auf: Es sind gerade die häufig unsichtbaren (oder unsichtbar gemachten) Subjektivationspraktiken, die den Akteur*innen innere und äußere Grenzen setzen. Subjektivation umschreibt die Prozesse von Unterworfenwerden und zugleich von Subjektwerdung: Subjekte werden durch diskursive Praktiken hervorgebracht und etabliert.[77] Unser Forschungsprojekt hat in diesem Sinn nicht nur kontextuell, sondern auch diskursiv jene Machtpraktiken einzubeziehen, die eine bestimmte, eben diese Begrifflichkeit in die Beschreibung unserer Umwidmungsprozesse einsetzen. In ekklesiologischer Perspektive sind diese Grenzziehungen Politiken, egal ob sie intrinsisch wirken oder dekretiert werden. Zudem funktionieren manche Diskurse lokal: Das Nachtrauern und die Verlusterfahrungen im Westen fußen möglicherweise auf einem nicht vollzogenen oder eingestandenen Abschied von kirchlichen Sozialformen (vgl. den wirkmächtigen Diskurs der sog. Gemeindetheologie).[78] Wo diese fehlen bzw. schon

77 Vgl. Butler, Judith, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansen, Frankfurt 2001, 8: „Subjektivation besteht eben in dieser grundlegenden Abhängigkeit von einem Diskurs, den wir uns nicht ausgesucht haben, der jedoch paradoxerweise erst unsere Handlungsfähigkeit ermöglicht und erhält." Damit werden Bezeichnungspraktiken und Begriffs(er)findungen im Rahmen von Umwidmungsprozessen relevant und sind von Forschungsinteresse.

78 Die „Gemeindetheologie" entstand in der Praktischen Theologie in den 1970er Jahren durch die empirische Wende und durch die Rezeption der „Theorie kommunikativen Handelns" und geht, diesen Prätexten treu, von einem Subjektverständnis aus, nach dem Subjekte frei, konsensual und argumentativ, kurz: kommunikativ handeln können. Der Primat lokaler Handlungssouveränität ist optimistisch geleitet von Gleichheitsprinzipien und einer zugestandenen Handlungsmacht, die in den Praktiken jedoch kaum oder nur mittels Handlungszwängen (vgl. Gemeindepelagianismus bei Herbert Haslinger) realisiert worden sind. Vgl. z.B. Bucher, Rainer, Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: Ritzer,

erodiert sind, sind Neunutzungen viel dominanter, wie die Erfahrungen im Osten zeigen. Die Bedingungen und Bedingtheiten der Grenzziehungen – die zu beschreiben neue Begriffe gefunden und auf ihre Reichweite hin konzipiert werden müssten (sakral / profan, hybrid …)[79] – lassen sich zum Teil in stattfindenden Umwidmungen ablesen und sie betreffen die Frage nach den Kriterien. Nötig wäre eine Kriteriologie, die jene Bedingtheiten – die auf der einen Seite lokal und individuell, auf der anderen Seite als übergreifender Diskurs bestimmbar wären – nicht übergeht. Exemplarisch zeigen die Sakralraumtransformationen ekklesiologische Grundverständnisse, die lokal von Akteur*innen auf verschiedene Weise praktiziert werden. Aber indem der Kirchen-Raum überhaupt erst eine Debatte eröffnet, kann sich die ihm von der Geschichte wie Gegenwart überwölbte Ekklesiologie auch verschieben, und das regt eine andere Ekklesiologie an, in statu nascendi.

In die Transformationsprozesse hinein, die wir wahrnehmen, gehört die weite Perspektivik gesellschaftlicher Transformationen – und so gibt das Projekt nicht nur Impulse für künftige Sakralraumtransformationen, sondern auch dafür, wohin und auf welche Art und Weise sich Kirchen verstehen und dann entwickeln könnten.

Georg (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch …". Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleinzer O.Cist, Innsbruck / Wien 2008, 19–46.

79 Normativ und deskriptiv zugleich entwirft Certeau eine Epistemologie, die für unser Forschungsprojekt hilfreich ist: Certeau geht bei seiner Rekonstruktion des Christentums und der Ekklesiologie(n) von einem konstitutiven Fehlen aus. Auf diese Weise könnte das alteritäre Moment, das Sakralbauten in einer Gesellschaft (stell-)vertreten, den Begriff „sakral" weiterführen: konstitutiv für eine Gesellschaft ist, dass ihr das Letzte immer und zwar auf konstitutive Weise fehlt. Das „Sakrale" würde so palimpsestartig überschrieben mit „Mangel". Vgl. de Certeau, Michel, Die mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble. Mit einem Nachwort von Daniel Bogner, Berlin 2010, z.B. 124–129.

Karin Berkemann

Öffentliche Theologie für ein modernes Kulturerbe – die Idee hinter dem Kirchbauportal „invisibilis“



Abb. 19: Erinnerungskultur: Die Installation „Neustadt“ (2021, Julius von Bismarck mit Marta Dyachenko) am Emscherkunstweg versammelt im Miniaturformat verlorene Bauten des Ruhrgebiets, darunter die 2014 abgerissene Kirche St. Paul in Duisburg-Marxloh (1970, Paul Günther)

Kirchen sind normale Immobilien, und auch wieder nicht – es kommt darauf an, ob man sie als geistliches oder weltliches Phänomen begreift. Aktuell hat eine solche Abwägung weitreichende Konsequenzen, denn sie entscheidet über die Zukunft dieser Bauten. Wegen der schwindenden Mitglieder- und Finanzstärke verabschiedeten sich die beiden großen christlichen Konfessionen in den vergangenen Jahren von vielen ihrer Kirchen. Um sie nicht in die Unsichtbarkeit entgleiten zu lassen, verzeichnet sie das gemeinnützige Online-Magazin moderneREGIONAL seit

2017 auf der virtuellen Karte „invisibilis".[1] Inzwischen zählt die Dokumentation rund 1.500 Objekte, davon fast die Hälfte in Nordrhein-Westfalen. Der folgende Beitrag entfaltet die Idee hinter dem Projekt entlang von drei Kernbegriffen: Öffentlichkeit, Moderne und Kulturerbe. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Entwicklung seit dem späten 20. Jahrhundert, als die heutige Problemstellung ihren Anfang nahm.

1. Orte der Öffentlichkeit

„Kirchengebäude sind in einer offenen Gesellschaft Orte der Öffentlichkeit."[2] Nach der Wiedervereinigung appelliert der Evangelische Kirchbautag 1996 mit dem Magdeburger Manifest an die politisch, wirtschaftlich und religiös Verantwortlichen, den drohenden Verlust historischer Kirchen abzuwenden. Für Christ*innen wie Nichtchrist*innen verdichten sich hier Städtebau, Leben, Begegnung, Erinnern, Gebet, Stille und Besinnung, so das Papier. Insgesamt verläuft dessen Argumentation von außen nach innen, von der Gesellschaft in Richtung Kirche. Die Magdeburger Kernthese – Kirchenbauten gehören allen – bildet auch eine der Grundlagen von invisibilis. Die verblassende Geschichte dieser aufgegebenen Kirchen wird gemäß dem Open-Access-Ansatz für den inner- wie außerfachlichen Dialog erschlossen. Daher soll das erste Kapitel dieses Beitrags umreißen, wie sich das Verhältnis von Theologie und Öffentlichkeit beschreiben und für den Kirchenbau fruchtbar machen lässt.

Schon vor 1990 war in Ostdeutschland unübersehbar, dass Kirche ihre Bauten nicht mehr alleine unterhalten konnte. Die Theologische Kommission des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR betonte 1983 / 84: Durch die Gebäude bleibe „Kirche mit ihrer Botschaft im öffentlichen Gespräch"[3]. Ob man einen denkmalwerten Bau aufgeben könne, sei daher sorgfältig abzuwägen. In der BRD wurde diese Frage zunächst in den großen Städten virulent. Zum Auftakt der Berliner Gespräche (1987–1994) mahnte der evangelische Bischof Martin Kruse: „Die Kirche als Eigentümerin hat hier [in Sachen Denkmalpflege] Pflichten wie andere Eigentümer auch."[4]

1 https://www.moderne-regional.de/kirchen (letzter Zugriff: 16.10. 2021).

2 Denkmal Kirche? Erbe – Zeichen – Vision. Magdeburger Manifest. 22. Evangelischer Kirchbautag 19.–22. September 1996 in Magdeburg und Zerbst, in: Ludwig, Matthias / Schwebel, Horst, „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft …". Texte zur Erhaltung und Nutzung von Kirchengebäuden (Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 130, 2003, 2), Gütersloh 2006, 63–64, 63.

3 Unsere Kirchengebäude – Prozesse der Aneignung und Ablösung. Ausarbeitung der Theologischen Kommission des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, in: Ludwig / Schwebel, Vergangenheit, 135–148, 145.

4 Krause, Martin, Kirche für die Stadt, in: Neue Nutzungen von alten Kirchen. Erstes Berliner Gespräch. 16. und 17. November 1987. Dokumentation der Veranstaltung, Referate und Diskussionsbeiträge, hg. von der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin West), vom Senator

Als Teil der Stadtlandschaft seien Kirchen immer auch eine „Frage von öffentlichem Interesse.“ Landeskonservator Helmut Engel antwortete ihm 1987, dass die Denkmalpflege baulich-funktionale Veränderungsprozesse mittragen müsse, sofern diese unausweichlich seien und ein gesellschaftlicher Konsens bestehe.[5]

In dieser Umbruchsituation suchte man um 1990 gemeinsam nach Lösungen für die historischen Kirchen. Eine Generation zuvor konzentrierten sich die Expert*innen noch auf die Neubauten, die sich zum Stadtteil hin öffnen sollten. Der Theologe Hans-Eckehard Bahr bündelte die Diskussion 1968 mit dem Buch „Kirchen in nachsakraler Zeit“ in seiner Reihe „Konkretionen“. Als erster Band der Serie erschien im selben Jahr seine Habilitationsschrift „Verkündigung als Information“. Hierin will Bahr die sichtbare Schwächung der Ortsgemeinde nicht als Makel verstanden wissen, dem man mit einer noch dichteren kirchlichen Infrastruktur begegnen müsse. Vielmehr würde eine vernetzte Weltgesellschaft an Demokratie gewinnen. Wo in Deutschland lange der Staat als oberster Souverän galt, könne nun – wie in der angelsächsischen Tradition – die öffentliche Meinung regieren. Angesichts dieses „revolutionären Bruches“[6] müsse auch der Prediger den Gegenwartsbezug wagen.

Mit „Kirchen in nachsakraler Zeit“ überführt Bahr sein Bild von Öffentlichkeit ins Architektonische. Seit Luther forme die Verkündigung den protestantischen Kirchenbau, womit die Ausrichtung „auf sakral prädisponierte Kathedralen und andere geweihte ‚Kirchen‘ auf den Kopf gestellt wird.“[7] Konkrete Vorschläge macht der Architekt Walter M. Förderer[8] im selben Aufsatzband – ein Beitrag, den Bahr ausdrücklich lobend hervorhebt. In einer Ladenpassage oder auf einem Parkdeck ließe sich Kirche organisch in ein innovatives urbanes Konzept integrieren. Ohne Schwelle und Hierarchie, eng verschränkt mit der Alltagswelt, könne die Gemeinde so in neuen architektonischen Zusammenhängen neue Themen entdecken und politische Wirkkraft entfalten. Förderers Vision, die er dem Buch in expressiven Zeichnungen beifügte, blieb jedoch Flachware – bekannt wurde er stattdessen mit seinen gestalterisch herausgehobenen Kirchenzentren.

Die von Bahr durchbuchstabierte Öffentlichkeit, wie sie seinerzeit in der Politischen und Kontextuellen Theologie verhandelt wurde, machte akademische Karriere.

für Stadtentwicklung und Umweltschutz und von der Technischen Universität Berlin, Institut für Kunstwissenschaft, Berlin 1988, 5–9, 7.

5 Vgl. Engel, Helmut, Die Position der Denkmalpflege – Erhaltung und Umnutzung der Großkirchen des 19. Jahrhunderts in Berlin, in: Krause, Nutzungen, 60–61.

6 Bahr, Hans-Eckehard, Verkündigung als Information. Zur öffentlichen Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft (Konkretionen 1), Hamburg 1968, 91, vgl. ebenso 44, 85, 90.

7 Bahr, Hans-Eckehard, Sakrale Zeit, nachsakrale Zeit, in: ders. (Hg.), Kirchen in nachsakraler Zeit (Konkretionen 2), Hamburg 1968, 7–25, 20, vgl. ebenso 18–19, 24–25.

8 Vgl. Förderer, Walter M., Zentren politischer Urbanität. Gottesdienst und Kirchenbau in der demokratischen Ära, in: Bahr, Kirchen, 114–131.

Torsten Meireis etwa definiert den Terminus, der im 18. Jahrhundert vom französischen publicité ins Deutsche übernommen wurde, 2017 als „Ort der allen zugänglichen Behandlung dessen, was alle angeht“[9]. Heute berufen sich Theolog:innen weniger auf die Begriffsgeschichte als vielmehr auf Befreiungsbewegungen in den USA, in Lateinamerika und Südafrika.[10] Innerdeutsch etablierten sich zwei Schulen: Die Öffentliche Theologie eines Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm übernimmt das Gegenüber von Kirche und Welt aus der Barmer Theologischen Erklärung, während sich der Öffentliche Protestantismus eines Christian Albrecht und Reiner Anselm in der liberalen Tradition von Trutz Rendtorff als Teil der Gesellschaft versteht. Als Überbegriff hat sich die Öffentliche Theologie durchgesetzt.

Meist spricht die Öffentliche Theologie in einem ethisch-metaphorischen Sinn von Orten und Räumen, aber kaum von konkreten Bauten. Eine Ausnahme bildet Wolfgang Huber, der als berlin-brandenburgischer Bischof 1999 eine Handreichung zur Nutzungsfrage[11] zeichnete. 2000 hielt er Rückschau, „mit welcher Großzügigkeit – ‚Kleinlichkeit‘ müsste man vielleicht eher sagen – wir als junge Theologen, meine Generation vor dreißig Jahren, gesagt haben ‚Kirchengebäude, Sakralräume? Wozu denn das? Funktionale Mehrzweckgemeindezentren, darauf kommt es an!‘ Welch ein Irrtum!“[12] In ihrem Standardwerk „Zelt, Schiff, Wohnung“ folgte die Kunsthistorikerin Kerstin Wittmann-Englert 2006 diesem Huber’schen Ansatz, gestand aber dem modernen, wie sie es nannte „gestaltprofanierten“ Gemeindezentrum durchaus einen baugeschichtlichen Wert zu.[13] Zur Jahrtausendwende lag die Reibungsfläche also erneut in der Frage, wie sich kirchliche Architektur zu ihrem Ort verhält.

In jenen Jahren profilierte der Stadttheoretiker Tomáš Valena, angeregt durch den Spatial Turn, den Ort als architekturhistorischen und gestalterischen Beziehungsfaktor.[14] Ähnlich betont Thomas Wabel heute (im Geist der Öffentlichen Theologie,

9 Meireis, Torsten, Öffentlichkeit – eine kritische Revision, O. O. o. J. [Überarbeitung der Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin am 21. Juni 2017], 2, vgl. ebenso 3–5 (https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/stellen/ethik/Aktuelles/offentlichkeitmeireis.pdf, letzter Zugriff: 26.09.2021).

10 Vgl. Körtner, Ulrich H. J. / Anselm, Reiner / Albrecht, Christian, Zur Einführung: Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie, in: dies. (Hg.), Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie (Öffentliche Theologie 39), Leipzig 2020, 11–22, 13–15. Der Hinweis auf diese Publikation dankt sich dem freundlichen Hinweis von Tobias Braune-Krickau.

11 Vgl. Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg: Orientierungshilfe zur Nutzung von Kirchen für nichtkirchliche Veranstaltungen, in: Ludwig / Schwebel, Nutzung, 163–169.

12 Huber, Wolfgang, „Kirche in der Zeitenwende“. Vorschläge zur Reform der Kirche, auf: ueberseeclub.de, 29. März 2000, 7 (https://www.ueberseeclub.de/resources/Server/pdf-Dateien/2000–2004/vortrag–2000–03–29Professor%20Dr.Wolfgang%20Huber.pdf, letzter Zugriff: 06.10.2021).

13 Vgl. Wittmann-Englert, Kerstin, Zelt, Schiff und Wohnung. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne, Lindenberg im Allgäu 2006, 9, 117, 176.

14 Vgl. Valena, Tomáš. Beziehungen. Über den Ortsbezug in der Architektur, Berlin 1994 (zgl. Dissertation, München, 1992), 171–174.



Abb. 20: Wanderkirchen: Bauten des rheinischen Kleinkirchenprogramms konnten und sollten bei Bedarf den Standort wechseln. Aktuell steht einer dieser Systembauten – hier im Bild die typengleiche Kirche in Daxweiler (1970, Helmut Duncker) – in Ratingen-Eggerscheidt (1967/75) in der Diskussion, in das LVR-Freilichtmuseum Lindlar versetzt zu werden

in Anlehnung an die Raumsoziologie von Martina Löw), wie sich an geografisch definierten Orten räumliche Prozesse auskristallisieren: Sie werden „mit einer bestimmten Verwendung oder bestimmten Gegenständen und Menschen *besetzt*“[15]. Überträgt man diese These auf einen Kirchenbau, so erschöpft sich dessen öffentlicher Wert nicht in einer herausgehobenen ‚sakralen‘ Form. Doch auf invisibilis wird sichtbar, dass aktuell meist der Typus ‚Gemeindezentrum‘ weggespart wird. Dessen im Bahr’schen Sinne „nachsakrale“ Bescheidenheit verschränkt, unabhängig von

15 Wabel, Thomas, Öffentliche Theologien sozialer Räume. Eine programmatische Skizze, in: Körtner / Anselm / Albrecht, Konzepte, 213–233, 216 [Kursivsetzung im Zitat ebenso im Druck], dabei ergänzt Wabel auch raumphilosophische Aspekte von Pierre Bourdieu und Stephan Günzel, vgl. ebenso Baumgärtner, Ingrid / Klumbies, Paul-Gerhard / Sick, Franziska, Raumkonzepte. Zielsetzung, Forschungstendenzen und Ergebnisse, in: dies. (Hg.), Raumkonzepte. Disziplinäre Zugänge, Göttingen 2009, 9–25, 11–20.

seinem baukünstlerischen Rang, die inner- und außerkirchliche Öffentlichkeit und speichert ein modernes Erfahrungswissen, das im Folgenden ausgelotet werden soll.

2. Regionen der Moderne

Schon im späten 17. Jahrhundert stritten sich französische Literaten, ob die alte (sprich antike) Kunst der modernen überlegen sei.[16] Seitdem überschneiden sich zwei Perspektiven: die Moderne als Epoche und als Haltung. Der feine Unterschied liegt darin, wie weit man dafür in der Geschichte zurückgehen mag. Noch 1968 hat Bahr den Schnitt zur „nachsakralen" Zeit bei Martin Luther angesetzt, dessen Radikalität allerdings noch eingelöst werden müsse. In seinem Buch „Theologie in der Moderne" bezieht sich Trutz Rendtorff 1991 teils zurück bis auf die Aufklärung, konkret auf den Philosophen Immanuel Kant. Demnach fordert der moderne Imperativ das Neue, die Veränderung. Die Moderne ist für Rendtorff „Bestandteil des Selbstverständnisses der Theologie."[17] Sich wiederholende Phasen des Zweifelns gehörten zum System, darin würden sich die Analysen des Theologen Ernst Troeltsch und des Soziologen Max Weber um 1900 nicht von postmodernen Ideen unterscheiden.

Auch in der Architektur reflektierte man im auslaufenden 20. Jahrhundert die Moderne – und zeichnete sie gerne als schwächelnde Persönlichkeit, die Expert*innen sprachen 1998 gar von den „Wechseljahren"[18] der Nachkriegskirchen. „Die Moderne ist alt geworden"[19], so 1985 der Kunsthistoriker Heinrich Klotz, auch wenn er den Totenschein (noch) nicht ausstellen mochte. Auf der Suche nach einer Verjüngungskur ging er zurück zu den Anfängen der Moderne, zu Le Corbusier und den Sozialreformen der 1920er Jahre. So wie damals die Reduktion zum Fortschrittssymbol geraten sei, habe das postmoderne Bauen mit seiner hohen erzählerischen Qualität einen Neubeginn markiert. Zwischen beiden Stilen liege mehr Traditionsabbruch als Kontinuität. Selbst Vordenker wie der Architekturtheoretiker Charles Jencks hätten,

16 Vgl. von Stackelberg, Jürgen, Die „Querelle des Anciens et des Modernes. Neue Überlegungen zu einer alten Auseinandersetzung, in: Toellner, Richard (Hg.), Aufklärung und Humanismus (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 6), Berlin / Boston 2015, 35–51, hierin entfaltet er die damalige Debatte zum Muster, das sich bis ins 20. Jahrhundert hinein nachverfolgen lasse.

17 Rendtorff, Trutz, Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung (Troeltsch-Studie 5), Gütersloh 1991, 224, vgl. ebenso 229–246.

18 Vgl. Das Schöne und die Hist(orie). Kirchliche Räume in den Wechseljahren. Jahrestagung Kirche und Kunst. 18. bis 19. Oktober 1998, Evangelische Akademie Bad Boll. Verein für Kirche und Kunst in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg e. V. (Protokolldienst 11, 99), Bad Boll 1999.

19 Klotz, Heinrich, Moderne und Postmoderne. Architektur der Gegenwart. 1960–1980 (Schriften des Deutschen Architekturmuseums zur Architekturgeschichte und Architekturtheorie), hg. im Auftrag des Dezernats für Kultur und Freizeit der Stadt Frankfurt am Main, Braunschweig / Wiesbaden 21985, 16, vgl. ebenso 18–19, 311.

so Klotz, eigentlich erkennen müssen, „daß mit der Ausrufung einer ‚Nach-Moderne‘ das ‚Ende der Moderne‘ sogleich mit angekündigt wurde.“

Zu Beginn hatte die postmoderne Architektur noch eine subversive Freude ausgestrahlt – etwa in den ironisch-karikaturhaften Zeichnungen von „Learning from Las Vegas“ (1972), einem Schlüsselbuch der Bewegung.[20] Mit viel Spieltrieb wurden in den 1980er Jahren auf dem Papier und auf der Baustelle vergangene Formen und popkulturelle Versatzstücke zu etwas Neuem zusammengepuzzelt. In den 1990ern hatte es die Postmoderne als Stilform längst bis in die Gewerbegebiete geschafft, nicht immer zu ihrem baukünstlerischen Vorteil. Auch als Denkfigur ist sie in jenen Jahren in aller Munde, wirkt dabei aber meist überanstrengt. Wo der Architekturkritiker Oliver Elser rückblickend von den „Verkrampfungen“[21] der 1990er Jahre spricht, beklagt der Medientheoretiker Norbert Bolz 1997 eine umfassende Müdigkeit des postmodernen Menschen. Deren „wichtigste objektive Ursache […] kann man auf die Begriffe Blasiertheit und Posthistoire bringen.“[22]

Das Ende der Moderne zu beschwören, begreift der Philosoph Volker Steenblock 1994 als Phänomen des ausklingenden Jahrtausends. In den von ihm systematisierten Posthistoire-Modellen[23] löst sich das Historische an sich auf, mündet in die beste aller Ordnungen oder in den völligen Zusammenbruch, der als Katastrophe oder als Katharsis entworfen werden kann. All diese geschichtsphilosophischen Varianten müssten einen Denkmalpfleger eigentlich abschrecken, denn sein Auftrag liegt gerade nicht in der Zerstörung. Doch Wilfried Lipp[24] ermuntert seine Berufskolleg*innen 1993, allzu akademische Kontrollmechanismen abzulegen und auf dem „Sofa Postmoderne“ Platz zu nehmen. Dabei bezieht er sich auf das Buch „Der moderne Denkmalkultus“, worin der Kunsthistoriker Alois Riegl 1903 u. a. den relativen Kunstwert einführte: Jede Generation findet eine neue, für sie gültige Form der Aneignung.[25] Für Riegl wie für Lipp ist die Moderne damit einem steten Wandel unterworfen.

20 Vgl. Venturi, Robert / Brown, Denise Scott / Izenour, Steven, Learning from Las Vegas. The Forgotten Symbolism of Architectural Form, Cambridge / London 1988.

21 Elser, Oliver, Ein neues Narrativ. 3 Thesen zur Aktualität der Postmoderne, in: Arch+ 229, 2017, 62–69, 66.

22 Bolz, Norbert, Theorie der Müdigkeit – Theoriemüdigkeit, in: Telepolis, 9. Juni 1997, o. S. (https://www.heise.de/tp/features/Theorie-der-Muedigkeit-Theoriemuedigkeit–3445987.html, letzter Zugriff: 12.09.2021).

23 Vgl. Steenblock, Volker, Das ‚Ende der Geschichte‘: Zur Karriere von Begriff und Denkvorstellung im 20. Jahrhundert, in: Archiv für Begriffsgeschichte 38 (1994), 333–351.

24 Lipp, Wilfried, Vom modernen zum postmodernen Denkmalkultus? Aspekte zur Reparaturgesellschaft, in: ders. / Petzet, Michael (Hg.), Vom modernen zum postmodernen Denkmalkultus? Denkmalpflege am Ende des 20. Jahrhunderts. 7. Jahrestagung der Bayerischen Denkmalpflege, Passau, 14.–16. Oktober 1993 (Arbeitsheft des Bayerischen Landesamts für Denkmalpflege 69), 6–12.

25 Riegl, Alois, Der moderne Denkmalkultus. Sein Wesen und seine Entstehung, Wien / Leipzig 1903, 5–6.

Wie es mit der Moderne im dritten Jahrtausend weitergehen könnte, entfaltet 1998 / 99 das Fachmagazin Arch+. Heinrich Klotz hatte gerade ausgerufen, dass die historisierende Postmoderne inzwischen durch eine abstrahierende Zweite Moderne abgelöst worden (bzw. in dieser aufgegangen) sei. Dies bündelte Arch+ mit der Reflexiven Modernisierung[26] des Soziologen Ulrich Beck, der eine globale Gesellschaft am Horizont aufziehen sah, unter dem Titel „Moderne der Moderne". Für diese neue Phase etablierte sich in der Bau- und Kunstgeschichte zwischenzeitlich der Ansatz der Transmoderne, der die Begegnung zwischen den Kulturen in den Mittelpunkt rückte.[27] Der argentinische Befreiungstheologe Enrique Dussel, einer der Väter der Transmoderne, entwarf diese als positives Gegenmodell zur eurozentrischen Bevormundung. 1992 / 93 erklärte er es zum „Zukunftsprojekt"[28], in bislang unbeachteten Regionen behutsam eigenständige moderne Kulturen reifen zu lassen.

Die Moderneforschung interessiert sich aktuell speziell für die Region, denn sie zieht eine Zwischenebene ein: Durch ‚weiche' räumliche Prozesse (darunter soziale oder historische Bezüge) verbindet sie mehrere geografisch fixierte Orte zu einem Gesamtbild, zur Kulturlandschaft. In einem Forschungsprojekt mit der Literaturwissenschaftlerin Gertrude Cepl-Kaufmann entfaltet z. B. der Kunsthistoriker Jürgen Wiener für die Region Rheinland, wie nahe Tradition und Innovation im Kirchenbau der Klassischen Moderne beieinander liegen können. Um eine solche theologische, formale und funktionale „Relativierung von Moderne"[29] sichtbar zu machen, weitet invisibilis den Blick in doppelter Weise: Zum einen werden auch historistische Stadterweiterungskirchen ab dem Baujahr 1850 als Vorboten der Moderne berücksichtigt.

26 Vgl. u. a. Beck, Ulrich, Reflexive Modernisierung, in: Arch+ 143 (1998) 10, 18–19; Klotz, Heinrich, Zweite Moderne – eine Antwort, in: Arch+ 143 (1998) 10, 86; Kuhnert, Nikolaus / Schnell, Angelika, Zu diesem Heft. Moderne hot vs. Moderne cool, in: Arch+ 146 (1999) 4, 12–13.

27 Vgl. u. a. das Netzwerk „Translations of Modernism" (http://www.transmodern.eu, letzter Zugriff: 12.09.2021) oder die Berliner Vortragsreihe „Architekturen der Begegnung" (https://www.iaaw.hu-berlin.de/de/region/ostasien/seminar/mori/veranstaltung/architekturen-der-begegnung/architekturen-der-begegnung, letzter Zugriff: 12.09.2021).

28 Dussel, Enrique, Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne (Theologie interkulturell 6), Düsseldorf 1993, 9, vgl. ebenso 191–198.

29 Vgl. Wiener, Jürgen, „genus quoddam modernismi impense reprobamus". Moderne Patrozinien und die Relativität von Moderne bei neuen Kirchen an Rhein und Ruhr (1918–1939), in: ders., Von der Bebauung der Region. Aufsätze zur architekturhistorischen Moderne an Rhein und Ruhr (Architekturen 58). Festschrift, hg. vom Arbeitskreis zur Erforschung der „Moderne im Rheinland" e. V., Bielefeld 2019, 103–134, 129; vgl. ebenso Amenat, Manuela / Bader, Axel / Preutenborbeck, Jessica, Umweltgeschichte und Kulturlandforschung – eine Einführung, in: Reeh, Tobias / Ströhlein, Gerhard / Bader, Axel (hg.), Kulturlandschaft verstehen (ZELTForum – Göttinger Schriften zu Landschaftsinterpretation und Tourismus 5), Göttingen 2010, 11–24; Grande, Jasmin, Zur Erforschung von Regionen als Kulturräume im Kontext der Moderne. Das Institut „Moderne im Rheinland" an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, in: Gouaffo, Albert / Michels, Stefanie (Hg.), Koloniale Verbindungen – transkulturelle Erinnerungstopografien. Das Rheinland in Deutschland und das Grasland Kameruns, Bielefeld 2019, 31–50.



Abb. 21: Teilverluste: Die futuristische Sakristei an der mittelalterlichen Christopheruskirche in Werne, 1999 nach Entwürfen von Stephan Böhm errichtet, soll abgerissen werden.

Zum anderen visualisiert das ergänzende „Kleinkirchenprojekt“ z. B. die Wanderung rheinischer Montagekirchen – ein mobiles Kulturerbe der besonderen Art.

3. Welt des Kulturerbes

Im dritten Kapitel wird eben jener Begriff, das Kulturerbe, auf die Kirchbaumoderne angewendet und dafür vom Kulturdenkmal bzw. Kulturgut abgegrenzt. Wo Riegl 1903 noch ein ganzes Wertegeflecht aufspannte, definiert sich ein Denkmal heute in den Bundesländern anhand fester juristischer Kriterien.[30] Damit verbinden sich für die Eigentümer*innen verschiedene Rechte und Pflichten, in der Regel aber eine Adresse oder Flurstücknummer. Während sich der Denkmalschutz föderal organisiert, verhandelt man das Kulturgut vor allem auf Bundesebene: Einer Liste beweglicher oder unbeweglicher Artefakte wird aus nationaler Sicht ein besonderer Wert zuge-

30 Z.B. ortsgeschichtlich, baukünstlerisch, städtebaulich, technisch, wissenschaftlich, vgl. Brandt, Sigrid, Denkmalschutz, in: Voigt, Rüdiger (Hg.), Handbuch Staat, Wiesbaden 2018, 1387–1398, 1387–1388; https://www.kulturgutschutz-deutschland.de (letzter Zugriff: 11.09.2021).

schrieben. An jedem einzelnen Kulturgut ließe sich eine Beschriftung anbringen – eben jene Konkretion fehlt jedoch beim Kulturerbe. Vor diesem Hintergrund lohnt, entlang von aktuellen Analysen der beiden Jurist*innen[31] Kerstin Odendahl und Ernst-Rainer Hönes, zunächst ein kurzer Umweg über die beiden Wortbestandteile.

Da es für ‚Kultur' keine klare völkerrechtliche Definition gibt, untersucht Kerstin Odendahl die Begriffsgeschichte. Entlehnt vom lateinischen cultura (Landbau, Bewohnen) und colere (bebauen, pflegen, bewohnen, ehren), ist das Wort im Deutschen seit dem 17. Jahrhundert nachweisbar. Neben einem Durchgang durch die Kultursoziologie und -anthropologie betont Odendahl, dass in der Kulturphilosophie Johann Gottfried Herder zwei bereits bekannte Punkte (Kultur bezieht sich auf den Menschen und unterscheidet sich von der Natur) um den historischen Faktor bereichert habe. In der Gesamtschau arbeitet sie als Schnittmenge heraus: Kultur ist vom Menschen sinnstiftend Geschaffenes oder mit Sinn Belegtes. Sie wird auch auf die Gemeinschaft bezogen, kann sich geistig oder materiell äußern, unterliegt der Geschichte und dem Wandel, wirkt offen und identitätsprägend. Ernst-Rainer Hönes konzentriert seine Analyse auf den zweiten Wortbestandteil: Erbe ist demnach das, „was von uns bleibt"[32].

Die Kombination beider Wortteile, das Kulturerbe, weitete seine Bedeutung im Dreischritt, wie sich entlang der UNESCO-Dekrete nachzeichnen lässt. Obwohl der Begriff schon im 18. Jahrhundert in Frankreich (patrimoine culturel) und früh im angloamerikanischen Bereich (cultural heritage) heimisch war, sollte es in Deutschland bis in die 1940er / 50er Jahre dauern. Hier wurde das Kulturerbe über internationale Dekrete in den Sprachgebrauch übernommen. Nach der Kriegserfahrung hatte die UNESCO 1954 die Haager Konvention formuliert, um Kulturgüter in bewaffneten Konflikten zu schützen.[33] Das (Kultur-)Erbe (cultural heritage) wird an vier Stellen aufgeführt, stets als übergeordnete Begründung in Richtung Menschheit, Welt und Völker (mankind, world, people). Eine genaue Definition fehlt, doch der umfassende Charakter des Kulturerbes erschließt sich im Vergleich zum Kulturgut: Das Erste bleibt abstrakt, das Letztere lässt sich mit den bekannten blau-weißen Schildern markieren.

31 Vgl. Odendahl, Kerstin, Kulturgüterschutz. Entwicklung, Struktur und Dogmatik eines ebenenübergreifenden Normensystems (Jus Publicum 140), Tübingen 2005, 356–364; Hönes, Ernst-Rainer, Das Recht über / auf Kulturerbe: von nationalen zu globalen und transkulturellen Perspektiven, in: Falser, Michael / Juneja, Monica (Hg.), Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis (Schriftenreihe des Arbeitskreises Theorie und Lehre der Denkmalpflege e. V. 21), hg. in Zusammenarbeit mit dem Arbeitskreis Theorie und Lehre der Denkmalpflege e. V., Bielefeld 2013, 301–319, 301–304, 318–319.

32 Hönes, Recht, 319.

33 Vgl. Convention fort he Protection of Cultural Poperty in the Event of Armed Conflict with Regulations for the Execution of the Convention 1954. The Hague, 14 May 1954 (http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13637&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, letzter Zugriff: 18.07.2021), o. S.

Eine Generation später sieht man eine neue kulturelle Bedrohung für die Völkergemeinschaft. Mit der 1972 verabschiedeten Welterbekonvention[34] sollen die verheerenden Auswirkungen von sozialem und wirtschaftlichem Wandel bekämpft werden, Hier wird das Welterbe als umfassende, universell[35] zu nennende Größe aufgebaut, aber es kann nun verortet, später auch gelistet und mit einem Signet versehen werden. Die Konvention trennt zwischen Natur- und Kulturerbe. Beide werden geschützt, aber voneinander unterschieden. Das eine ist organisch gewachsen, das andere von Menschen geschaffen. Dabei umfasst das Kulturerbe materiell greifbare Orte: Denkmäler, Ensembles und Stätten. Wenn sie von universellem Wert sind, gehören sie allen – und alle sind für ihren Schutz verantwortlich zu machen. Es sollte eine weitere Generation dauern, bis ein UNESCO-Papier diesen Anspruch selbst einlöst und auch außereuropäische Akteur*innen in Sachen Kultur auf Augenhöhe einbezieht.

Das Dokument von Nara, 1994 in Japan verabschiedet, hat zwar nicht den Rang einer ratifizierten Konvention, aber es wirkt subversiv auf die folgende Debatte.[36] Als Bedrohung gelten nun Globalisierung, Banalisierung und ein aggressiver Nationalismus, der gegen Minderheitskulturen vorgeht. Positiv gewendet, sieht man den Wert des Erbes in seiner Vielfalt. Im Zentrum steht die Echtheit, die Authentizität, deren Verständnis auf der Grundlage der Charta von Venedig (1964) glaubwürdig weiterentwickelt werden soll. Entsprechend könne man den Wert des Kulturerbes nicht global definieren, sondern müsse dies jeweils lokal entscheiden: entlang von greifbaren Punkten wie Form und Material, mit sozialen Kriterien wie Gebrauch und Funktion, anhand von immateriellen Faktoren wie Geist und Gefühl. Nara glaubt nicht mehr an eine einheitliche Weltkultur, dafür aber an eine weltweite Verantwortung für eine miteinander verflochtene Vielzahl von Kulturen.

Eine solche Transkulturalität sehen die Kunsthistoriker*innen Michael Falser und Monica Juneja 2013 als Befreiung von einer sozial-nationalen Engführung, wie sie beim Philosophen Johann Gottfried Herder anzutreffen sei.[37] Selbst sein Fachkollege

34 Vgl. Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel (1972). Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage (1972). Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt (1972), in: Petzet, Michael / Ziesemer, John (Bearb.), Internationale Grundsätze und Richtlinien der Denkmalpflege. Principes et directives internationaux pur la conservation. International Principles and Guidelines of Conservation (Monumenta I), hg. von ICOMOS Deutschland, ICOMOS Luxemburg, ICOMOS Österreich und ICOMOS Schweiz, München 2012, 52–70, 53, 55.

35 Das französische „uniersel(le)“ und das englische „universal“ des Papiers wird in der von ICOMOS veröffentlichen Übersetzung mit universell wiedergegeben.

36 Vgl. Das Nara Dokument zur Authentizität (1994). Document de Nara sur l’authenticité (1994). The Nara Document on Authenticity (1994), in Petzet / Ziesemer, Grundsätze, 141–145.

37 Vgl. Falser, Michael / Juneja, Monica, Kulturerbe – Denkmalpflege: transkulturell. Eine Einleitung, in: dies., Kulturerbe, 17–34; Falser, Michael, Theory-Scapes transkulturell. Zur Karriere des Begriffs Authentizität in der globalen Denkmalpflege, in: Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalspflege 69 (2015) 1 / 2, 33–40, 35–37.



Abb. 22: Grenzflächen: In Andernach-Namedy erhielt das mittelalterliche Schiff von St. Bartholomäus einen modernen Anbau (1977, Heinrich Otto Vogel). Zu Pfingsten 2021 hat sich die Gemeinde mit einer Andacht von diesem neueren Teil ihrer Kirche verabschiedet – die Arbeiten zum „Rückbau" wurden im Anschluss aufgenommen, um St. Bartholomäus auf seinen „historischen" Kern zurückzuführen.

Wolfgang Welsch, der das Transkulturelle in den 1990ern populär gemacht hatte, wirke heute eurozentrisch. Wo dieser nur die Moderne im Blick habe, suchen Falser und Juneja kulturelle Kontaktflächen in allen Jahrhunderten. In Weiterentwicklung der Globalisierungsdebatte eines Ulrich Beck werden auch in der (Kontextuellen) Theologie interkulturelle Ansätze weiterentwickelt. Volker Küster bezieht sich dabei 2009 auf die Glokalisierungsthese des Soziologen Roland Robertson, wonach Globales und Lokales einander bedingen. Aktuell schlägt, so Küster, das Pendel zugunsten des Universalen aus, allerdings „in Form von vielfältigen Verknüpfungen, wechselseitigen Abhängigkeiten oder permanentem Austausch."[38]

Ist die allumfassende Bezugsgröße ‚Welt' somit ein von vielen Fäden durchwirkter Teppich, dann ist von Öffentlichkeit, Moderne und Kultur in der Mehrzahl zu sprechen.[39] In der Architektur ist bei aller Stilpluralität seit den 1990er Jahren, so rückblickend die Arch+-Redaktion[40], ein gemeinsamer Zug erkennbar: Mit Neoliberalismus und Technisierung setzte die Ökonomisierung des Bauens ein, die inzwischen auch

38 Küster, Volker, Von der Kontextualisierung zur Glokalisierung. Interkulturelle Theologie und postkoloniale Kritik, in: Theologische Literaturzeitung (2009) 3, 261–278 [Onlineversion o. S.] (https://thlz.com/artikel/12580/?inhalt=heft%3D2009_3%23r15, letzter Zugriff: 17.10.2021).

39 Vgl. von Oorschot, Frederike, Global – lokal – digital. Digitale Räume aus Öffentlichkeiten der Theologie, in: Körtner / Anselm / Albrecht, Einführung, 235–252, 236.

40 Vgl. 50 Jahre ARCH+: Projekt und Utopie. Nikolaus Kuhnert im Gespräch mit Stephan Becker, Kristina Herrenthal und Anh-Linh-Ngo, in: Arch+ 229 (2017) 7, 7–19, 15, 18.

die Kirchen eingeholt hat. Neben zeichenhaften Leuchttürmen[41], die erhalten oder errichtet werden, zieht man sich hier baulich aus der Fläche zurück. Damit lösen sich jedoch, wie sich auf invisibilis per Mausklick visualisieren lässt, immer häufiger die unabdingbaren lokalen Knotenpunkte des Netzwerks. Oft werden in einem Quartier gleichzeitig die evangelische und die katholische Kirche aufgegeben. Wo schon Post und Ladenzentrum weggefallen sind, bleiben damit kaum noch öffentliche Orte, die das kulturelle Erbe der Moderne verkörpern könnten.

4. Im Dreisprung

Auf den drei hier vorgestellten Ebenen – Orte der Öffentlichkeit, Regionen der Moderne und Welt des Kulturerbes – sind Kirchenbauten beides: ein geistliches und ein weltliches Phänomen. Damit liegt die Entscheidung über ihre Zukunft nicht allein bei Kirche, Staat oder Immobilienwirtschaft, sondern bei allen gesellschaftlichen Akteur*innen. Als Erbauerin und Eigentümerin kommt Kirche hier eine besondere Verantwortung zu, mit dem ihr anvertrauten Baubestand partizipativ, multiperspektivisch und transformativ umzugehen:

I. Bei all den Bemühungen der Öffentlichen Theologie, Kontaktzonen für Kirche und Gesellschaft zu definieren, wäre es kurzsichtig, ein bereits geknüpftes Netz öffentlicher Orte nicht zu nutzen. Gerade in den Stadtteilen, aus denen sich andere Akteur*innen schon zurückgezogen haben, wird Kirche von bürgerschaftlichen Initiativen ein großer Vertrauensvorschuss entgegengebracht. In bestehenden Kirchenbauten können gemeinsam partizipative Prozesse angestoßen und begleitet werden. Um solche Freiflächen sichtbar und (drohende) Verluste bekannt zu machen, wird invisibilis von vielen Interessierten – vom Gemeindeglied über die Enkelin des (Bau-)Künstlers bis hin zum Lost-Places-Fan – wöchentlich auf dem neuesten Stand gehalten.
II. Mit einem differenzierten Blick auf die Moderne können es Theolog*innen vermeiden, aus Angst vor Relevanzverlust in den Elfenbeinturm zu flüchten. Kirche ist Teil dieses Projekts, das stets Neues sucht und Neues hinterfragt. In und zwischen den Regionen bestehen unterschiedliche Strömungen neben- und miteinander. Vorbei die Zeiten, als die großen Innovationen auf einzelne Heroen reduziert wurden, Moderne muss heute vielmehr multiperspektivisch erfasst werden.

41 In den 1990er Jahre beispielsweise ist durchaus noch eine Zahl bemerkenswerter Einzelprojekt zu verzeichnen, vgl. Ludwig, Matthias, „Zeichenhaft und variabel“. Zum Kirchenbau der 1990er Jahre in Deutschland, in: Berkemann, Karin (Hg.), Das Ende der Moderne? Unterwegs zu einer Architekturgeschichte der 1990er Jahre, Berlin 2021, 154–165.

Vor diesem Hintergrund zeichnet invisibilis ein vielgestaltiges Bild der Kirchenlandschaft, das Kleinbauten, Alltagsarchitekturen und Inkunabeln gleichermaßen dokumentiert. So ergeben sich unerwartete Querbezüge zwischen Regionen und Religionen, Architektur- und Theologieschulen.

III. Zu seinem Erbe muss man sich aktiv verhalten, in der Ablehnung ebenso wie in der Aneignung. Kirchenbauten sind eine handfeste Erinnerung daran, dass Theologie auch eine objekthafte Seite hat. In dieser Erfahrung, Teil einer übergreifenden Geschichte zu sein, werden deren Spuren umso wertvoller. Wandlungen müssen vor Ort immer wieder neu ausgehandelt werden: Zwischen den Extremen Abriss oder Luxussanierung liegt eine ganze Bandbreite von Möglichkeiten, die von Kirche und Denkmalpflege gemeinsam ausgelotet werden können. Daher schlägt invisibilis mit kirchlichen Themen in einem nicht-kirchlich getragenen, baukulturellen Online-Magazin eine Brücke zwischen verschiedenen Welten, die sich gemeinsam um konkrete Kirchenbauten sorgen können.

Stefanie Lieb

Zwischen kunsthistorischer Materialität, Denkmalwert, sakralem Anspruch und Immobilienökonomie: (Nachkriegs-)Kirchenbauten in der Identitätskrise – oder in der Neu(er)findung per Transformation – Response auf Karin Berkemann

Moderne Kirchenbauten im Rheinland, und hier besonders die Gebäude der „langen Nachkriegszeit" (1950–70), haben es seit den 1990er Jahren schwer: Sie befinden sich nicht nur aufgrund der Engführung ihrer Nutzungsdeklaration von Seiten ihrer kirchlichen Betreiber (ausschließlich als Gottesdienstträume) in einer „Identitätskrise", sondern ihnen wird regelrecht die Daseinsberechtigung abgesprochen, sie werden „außer Betrieb" gesetzt und nicht selten entfernt, also abgerissen. Martin Bredenbeck hat 2015 in seiner Dissertation eine erste umfassende quantitative Aufnahme und qualitative Auswertung dieser Bautengruppe geleistet.[1] Karin Berkemann führt mit ihrem interaktiven Onlineportal „invisibilis" diesen Katalog der bedrohten Kirchen deutschlandweit weiter – und auch hier zeigt sich der Überhang an Nachkriegskirchen, die an erster Stelle „verschwinden".[2] Und diese Gebäude verschwinden eben nicht nur rein materiell, sondern mit ihnen auch das öffentliche und soziale Raumangebot, der Erinnerungsort mit seinen gespeicherten, nicht nur sakramentalen und liturgischen Erlebnissen,[3] Gebeten und emotional-spirituellen Atmosphären[4] sowie die sakralen Markierungen in Stadt, Dorf und Landschaft.[5] Die staatliche Denkmalpflege

1 Bredenbeck, Martin, Die Zukunft von Sakralbauten im Rheinland. Regensburg 2015 (=Bild Raum Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 10).

2 Siehe den Beitrag Karin Berkemann in diesem Band, 93–106.

3 Vgl. hierzu Kappel, Kai / Müller, Matthias / Janson, Felicitas (Hrsg.), Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte. Regensburg 2010 (=Bild Raum Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 9).

4 Vgl. Böhme, Gernot, Architektur und Atmosphäre. München 2006; Zumthor, Peter, Atmosphären. Architektonische Umgebungen. Die Dinge um mich herum. Basel, Boston, Berlin 2006; Lieb, Stefanie, Atmosphäre – Überlegungen zu einer ephemeren Gestaltungskategorie. In: INSITU. Zeitschrift für Architekturgeschichte, 1. Jg. 2009, Heft 2, Worms 2009, 277–285; Struck, Martin, Kirchen in nachsakraler Zeit – doch eine Frage architektonischer Gestaltung? In: Gerhards, Albert / de Wildt, Kim (Hrsg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen. Regensburg 2017 (=Bild Raum Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 17); Lieb, Stefanie, Atmosphäre – eine geeignete Gestaltungskategorie für Räume aus dem Geist der Liturgischen Bewegung? Vortrag am 15.09.2018 bei der Tagung „Ästhetische Bildung am Ort der Erfahrung. Eine Wiederbegegnung mit Romano Guardini und Rudolf Schwarz auf Burg Rothenfels, 13.–16.09.2018 (Aufsatz erscheint in Kürze).

5 Vgl. Hagedorn, Ludger / Löwe, Patricia (Hrsg.), Stadt und Religion. Wegzeichen zu einer postsäkularen Urbanität. Freiburg 2021; Lechtreck, Hans Jürgen / Sonne, Wolfgang / Welzel, Barbara (Hrsg.),



Abb. 23: Abriss des Gemeindezentrums Mülfort in Mönchengladbach

versucht seit über zehn Jahren diesen Abwicklungsprozess von Nachkriegskirchen zumindest inventarisch zu begleiten, um auf mögliche baukulturelle Werte aufmerksam zu machen und „noch schnell" einen Denkmalwert herausarbeiten zu können. Als weitreichendes Projekt dieser Art sei die Initiative „Bewahren und Erkennen. Inventarisation von Nachkriegskirchen in NRW" von den Landesdenkmalpflegeämtern des LVR und LWL von 2009–2014 angeführt, bei der allein für das Rheinland insgesamt ca. 1.000 noch nicht unter Denkmalschutz stehende Kirchengebäude und Gemeindezentren inklusive ihrer Ausstattung erfasst wurden.[6]

Als Mitakteurin an diesem Projekt, zuständig u. a. für den Raum Aachen, kann ich im Rückblick konstatieren, dass hier wichtige Pionierarbeit geleistet worden ist, die sicherlich den jeweiligen Kirchengemeinden vor Ort etwas den „Minderwertigkeitskomplex" als Nutzerin einer Nachkriegskirche genommen hat. Denn zum ersten Mal erfuhren sie hier von kunsthistorischer Seite, dass ihr Gebäude trotz Beton und ungewöhnlichem Grundriss eventuell doch einen baukulturellen Wert haben könnte. Aber mein Rückblick fällt auch ernüchternd aus, denn die bisherige erneute vergleichende Auswertung zeigt, dass nicht wenige der damals inventarisierten

Religion@Stadt_Bauten_Ruhr. Baukunstarchiv NRW. Dortmund 2021; Krämer, Stefan / Preuß, Anja / Wenng, Sabine (Hrsg.), Land und Leute. Die Kirche in unserem Dorf. Wüstenrot Stiftung Ludwigsburg 2020.

6 Eine vorläufige Publikation, hervorgehend u. a. aus diesem Inventarisierungsprojektes des LVR-Amtes für Denkmalpflege im Rheinland, findet sich hier: Godehard Hoffmann, Jürgen Gregori: Moderne Kirchen im Rheinland. Worms 2014 (=Arbeitsheft der rheinischen Denkmalpflege 81).



Abb. 24: Aachen-Burtscheid, St. Gregorius, Außenansicht, 2009, erfasst im Rahmen des Inventarisierungsprojektes vom LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland.

Nachkriegskirchen und Gemeindezentren inzwischen aufgegeben und auch abgerissen wurden, ohne dass ihr architektur- und kunsthistorischer Wert weiterführend hätte kategorisiert werden können. Allerdings bleibt erfreulicherweise festzuhalten, dass auch einige erfasste Nachkriegskirchen aufgrund einer ersten kunsthistorischen Systematisierung und Bewertung ihrer Materialität (und einer Unterschutzstellung!) einer neuen Nutzung zugeführt werden konnten.[7]

Das Modell „Umnutzung" als Möglichkeit des Erhalts eines Kirchengebäudes ist zwar seit 1990 immer mehr von Seiten der Denkmalpflege[8], den staatlich geförderten

7 Die Auswertung hierzu wird für den Raum Aachen unter der Rubrik „Evaluation Nachkriegskirchen" gerade vom kunsthistorischen Teilprojekt 3 (Universität zu Köln) von TRANSARA erarbeitet.

8 Vgl. Fisch, Rainer, Umnutzung von Kirchengebäuden in Deutschland. Eine kritische Bestandsaufnahme. Deutsche Stiftung Denkmalschutz Bonn 2007; Meys, Oliver / Gropp, Birgit (Hrsg.), Kirche im Wandel – veränderte Nutzung von denkmalgeschützten Kirchen. Neuss 2010; Mitteilungen aus dem LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland, Heft 28: Kirchen im Strukturwandel: Prozesse – Konzepte – Perspektiven. Dokumentation zum 23. Kölner Gespräch zu Architektur und Denkmalpflege in Brauweiler, 14. November 2016, LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland, Köln 2017.



Abb. 25: Aachen-Brand, Erlöserkirche, erfasst im Rahmen des Inventarisationsprojekt vom LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland.

Baukultur-Initiativen[9] sowie verspätet dann auch von den beiden großen Kirchenbehörden in Betracht gezogen worden[10], eine ernsthafte und konstruktive Auseinandersetzung mit neuen Nutzungsmöglichkeiten von Kirchenbauten und den damit verbundenen Chancen für neue öffentliche und auch private Raumangebote findet jedoch erst in jüngerer Zeit statt.[11] Und hierbei fehlt es nach wie vor an einer Systematisierung sowie dem gleichmäßigen Einbringen von Knowhow von allen (und für alle) am Transformationsprozess Beteiligten: der Trägerschaft (Kirche oder Privat), der Nutzerschaft (Gemeinde oder Privat), der Finanzplanung, der Architektenschaft, der Denkmalpflege. Die transdisziplinär aufgestellte Forschungsgruppe TRANSARA

9 Beste, Jörg (Bearb.): Modellvorhaben Kirchenumnutzungen. Ideen – Konzepte Verfahren. Sechzehn Beispiele aus Nordrhein-Westfalen Hrsg. v. Ministerium für Bauen und Verkehr NRW. Düsseldorf 2010; Beste, Jörg, Kirchen geben Raum. Empfehlungen zur Neunutzung von Kirchengebäuden. Hrsg. v. d. Landesinitiative StadtBauKultur NRW 2020.

10 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Umnutzung von Kirchen (Arbeitshilfen des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz 175), Bonn 2005; Kirchen umbauen, neu nutzen, umwidmen. Hrsg. vom Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen. 2. Aufl. Bielefeld 2004; Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird? Leitlinien des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. o. O. November 2003.

11 Siehe z.B. Beusker, Elisabeth (Hrsg.): Umnutzung von Kirchen. Beispiele aus Nordrhein-Westfalen. Göttingen 2021.

untersucht genau diese bisherigen Transformationsprozesse exemplarisch anhand von Fallbeispielen aus dem Raum Aachen, und in einem vergleichenden Ansatz anhand von Fallbeispielen aus dem Raum Leipzig, um u.a. auch die Kommunikations- und Vernetzungswege zu stärken sowie eine neue Dialog-Plattform mit Handlungsleitfäden anhand eines erarbeiteten Kriterienkatalogs bereit zu stellen.

1. Kunsthistorische Materialität des Kirchengebäudes: Substanz und Geschichte(n)

Das an der Universität zu Köln angesiedelte kunsthistorische Teilprojekt 3 (TP 3) von TRANSARA stellt in diesem Kontext die kunsthistorische Materialität des Kirchengebäudes in den Fokus und fragt nach der Relevanz, die das vorliegende Material mit seiner Geschichte und Bedeutung[12] für das jeweilige Umnutzungsszenario hat und wie dieses in den unterschiedlichen Narrativen der Stakeholder vorkommt, verwendet, vermarktet bzw. auch ignoriert wird. Unter „kunsthistorischer Materialität" werden hier die physikalische Bausubstanz und Ausstattung eines Kirchengebäudes sowie deren künstlerische Gestaltung verstanden.[13] Ergänzend zum Ansatz von Stefan Netsch[14] und Maximilian Gigl[15], die beide einer möglichen Wechselbeziehung zwischen Umnutzungstyp und Kirchbautyp sowie Baustil wenig Beachtung schenken, soll der Frage nachgegangen werden, ob hier nicht doch Korrelationen vorliegen, wenn auch bisher nur in einzelnen Narrativen vorkommend, und ob diese nicht für zukünftige Kirchentransformationen stärker herausgearbeitet und zum langfristigen Gelingen einer Kir-

12 Vgl. hier den ikonologischen Ansatz von Architektur als Bedeutungsträger: Bandmann, Günter, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger. Berlin 1951. 9. Aufl. Berlin 1990; Wittmann-Englert, Kerstin, Zelt, Schiff und Wohnung. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne. Lindenberg im Allgäu 2006; Wittmann-Englert, Kerstin, Starke Zeichen. Zu Wirkung und Wahrnehmung von Kirchengebäuden. In: Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung. Hrsg. v. der Wüstenrot-Stiftung. Ludwigsburg 2017, 22–37.

13 Vgl. Gigl, Maximilian, Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft. Freiburg im Breisgau 2020, 65. Gigl führt in diesem Zusammenhang weiter aus, dass die physikalische Bausubstanz vom Menschen „unmittelbar leiblich-körperlich erfahren werden [kann] und anhand dieser … der Mensch sich selbst auszudrücken [vermag]." Des Weiteren kann aufgrund der „Deutungsoffenheit" von Materialität dieser auch Bedeutungen „durch den Einzelnen – in Wechselwirkung mit sich wandelnden Gesellschaften – zugeschrieben werden."

14 Netsch, Stefan, Strategie und Praxis. Die Umnutzung von Kirchengebäuden in den Niederlanden. KIT-Karlsruhe 2018, 63: „Pauschale Aussagen, ähnlich einem Handlungsleitfaden, welche Art der Umnutzung zu welchem Gebäudetyp einer Kirche passt, sind wenig zielführend. Dagegen besitzen Faktoren wie beispielsweise der Standort der Kirche, die Gebäudestruktur oder die wirtschaftliche Erwartung der … Kirchengemeinde einen Einfluss …".

15 Gigl 2020, 318 „Vielmehr besteht … eine Nachfrage nach einem spezifisch authentischen Erleben von Kirchen und Kathedralen, wozu beispielsweise auch Informationen zur gegenwärtigen Nutzung zählen. Welche Stilrichtungen favorisiert und welche Kirchen als ‚schön' empfunden werden, hat viel mit Gewohnheiten, lokalen, aber auch konfessionellen Prägungen und der Sozialisation zu tun."



Abb. 26: Aachen-Brand, Columbarium St. Donatus, 2021

chenumnutzung (nicht nur im Sinne der Denkmalpflege) beitragen können. Hier wird durchaus nicht nur nach Entsprechungen zwischen historischer Konfiguration und daran anschließender (rekonstruierender) Neukonzeption gedacht, sondern vielmehr sollen auch Umbauansätze analysiert werden, die das historisch Vorhandene ignorieren oder vielleicht auch bewusst missachten und sich mit einer gestalterischen Intervention davon absetzen.[16]

Dies wird vor allem auch im interdisziplinären Austausch mit Teilprojekt 4 von TRANSARA „Architektonische Perspektiven der Sakralraumtransformation in Aachen und Leipzig", geleitet von Prof. Ulrich Königs (Uni Wuppertal) erfolgen.

Zur „kunsthistorischen Materialität" eines Kirchengebäudes rechnet TP 3 dementsprechend folgende Punkte: 1) Bau- und Nutzungsgeschichte, 2) städtebauliche Lage und Wirkung im Stadtbild, 3) Bautypus (Grundriss und Baukörper), 4) Baustil und -formen, 5) Baumaterial und -konstruktion, 6) Ausstattung, 7) Bausymbolik, 8) Raumkonzept und -atmosphäre, 9) Bauzustand. Teilprojekt 3 geht von der Hypothese aus, dass im Sinne des „material turn" diese Punkte der „kunsthistorischen Materialität" einen großen Einfluss auf die Entscheidungsträger, Gestalter und Rezipienten von Sakralbautransformationen haben und deshalb zunächst quantitativ erfasst und später qualitativ an ausgewählten Fallbeispielen vertiefend ausgewertet werden sollen.[17]

16 Netsch 2018 (wie Anm. 14) hat nach Jessen, Johann / Schneider, Jochem: Umbau und Umnutzungen im Bestand – Neue Tendenzen in Deutschland und Europa. In: Jessen, Johann (Hrsg.): Umbau im Bestand. Stuttgart 2008, 38–81, in diesem Zusammenhang vier Strategien des Umnutzungsprozesses herausgestellt: 1) Ertüchtigung, 2) Überformung, 3) Adaption und 4) Einnistung. Vgl. 49–51; Siehe weiterhin Fisch 2007, 118–126: „Die architektonischen Lösungen: Die Nutzung als Großraum, Das Haus im Haus Prinzip, Die vertikale Teilung, Die horizontale Teilung, Mischtypen, Der Totalausbau".

17 Zum „material turn" vergleiche den architektursoziologischen Ansatz von Heike Delitz: Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen. Frankfurt a. M., New York 2010; Steets, Silke, Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Berlin 2015; Karstein, Uta / Schmidt-Lux, Thomas: Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen. Wiesbaden 2017.

Um die Untersuchung dieser Hypothese korrekt durchführen zu können, war folgerichtig zunächst eine systematische Kartierung und Kurzinventarisierung von allen seit 1990 umgenutzten katholischen und evangelischen Kirchen im Raum Aachen und Raum Leipzig notwendig, die im ersten Jahr des Forschungsprojektes von TRANSARA von den Teilprojekten 1–4 mit der Erarbeitung einer umfangreichen Datenbank abgeschlossen werden konnte. Eine erste statistische Auswertung dieser Datenbank durch Teilprojekt 3 als „Torten der Wahrheit" ergab für den Untersuchungsraum Aachen folgendes Zwischenergebnis: Bei den Frage nach der Entstehungszeit der umgenutzten Kirchen (einschließlich abgerissener Kirchen, siehe „Torte der Wahrheit 1") war für den Raum Aachen die Bautengruppe der Nachkriegskirchen (1945–1989) am häufigsten vertreten, gefolgt von den Kirchen der frühen Moderne (1900–1945) und den Sakralbauten des Historismus (1800–1900): Bei der Nachfrage nach dem Denkmalstatus der jeweiligen bauzeitlichen Gruppen von umgenutzten Kirchen im Raum Aachen (siehe „Torte der Wahrheit 2") ergab sich bei den frühmodernen Kirchen (1900–1945) der höchste Anteil, gefolgt von den historistischen Bauten (1800–1900) und dann erst den Nachkriegskirchen (1945–1989). Das bedeutet, dass letztere Gruppe, auch wenn sie in dieser Region am häufigsten vertreten ist und umgenutzt wurde, verhältnismäßig selten einen Denkmalstatus aufweist.

2. Konfliktpotenzial: Denkmalwert – Immobilienwert – Erinnerungswert

Bis jetzt ist die rechtliche Zuschreibung eines Denkmalwertes für ein zur Umnutzung anstehendes Kirchengebäude häufig der einzige Weg, um den Bau in seiner historisch gewachsenen Substanz bzw. ihn generell zu erhalten. Die staatliche Denkmalpflege hat hier jedoch gesetzlich nur sehr eingeschränkt eine Befugnis, so lange sich das Kirchengebäude im Besitz der katholischen oder evangelischen Kirche befindet – hier muss lediglich ein Benehmen hergestellt werden,[18] und auch das wird momentan in Nordrhein-Westfalen durch die Novellierung des Denkmalschutzgesetzes in Frage gestellt, vermutlich, um den kirchlichen Behörden die Abwicklung ihrer häufig unliebsamen Nachkriegsimmobilien zu erleichtern.[19] Durch diese Konstellation

18 Fisch 2007 (wie Anm. 8), 86.

19 Alexander, Matthias, Düsseldorf entmachtet die Fachämter. In: FAZ, 22.04.2021: „Die Kirchen stehen vor einer ähnlichen Herausforderung: Viele Gotteshäuser, die in den fünfziger bis siebziger Jahren errichtet wurden, werden nicht mehr benötigt. Sie sind teuer im Unterhalt, und eine Umnutzung ist schwierig. Werden sie unter Denkmalschutz gestellt, sind Abriss und anschließender Verkauf des Grundstücks unmöglich. Wohl um die Glaubensgemeinschaften davor zu schützen, sieht der Entwurf für sie eine Sonderstellung vor. Sie sollen gegen die Unterschutzstellung von Gebäuden, „die der Religionsausübung dienen", direkt bei der Obersten Denkmalbehörde, also dem Heimatministerium, Beschwerde einlegen können. Das Ministerium soll dann unter Wirkung des sogenannten

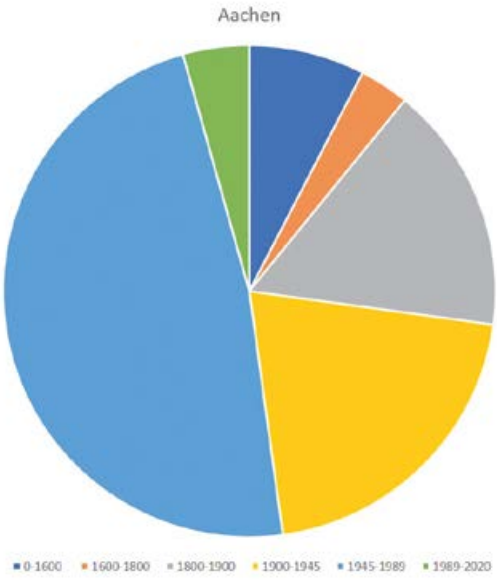


Abb. 27: *„Torte der Wahrheit" – Entstehungszeit:* Anteil der umgenutzten Kirchen im Raum Aachen seit 1990 nach ihrer Entstehungszeit

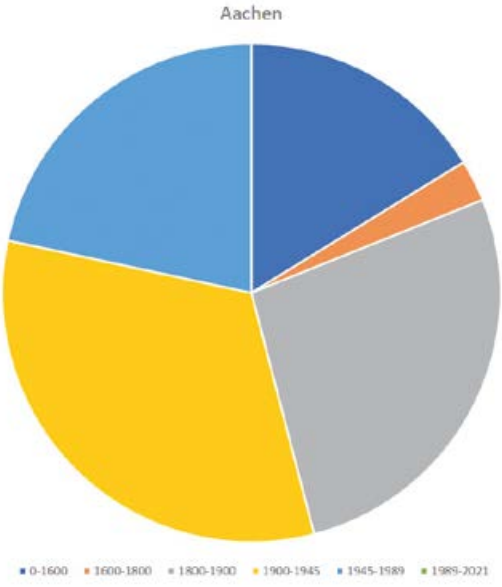


Abb. 28: *„Torte der Wahrheit" – Denkmalstatus:* Anteil der umgenutzten Kirchen im Raum Aachen seit 1990 nach ihrem Denkmalstatus

ist bereits eine Konfliktsituation zwischen dem Eigentümer Kirche und dem Staat, vertreten durch die staatliche Denkmalpflege, in Bezug auf die Zukunft der großen Gruppe von Nachkriegskirchen in Nordrhein-Westfalen, vorprogrammiert. Verkauft die Kirche ihre Nachkriegsimmobilie, ist zwar für die Denkmalpflege die Unterschutzstellung als Denkmal erleichtert, häufig tut sie sich dann aber schwer mit ihren eigenen strikten Denkmalwert-Auflagen, die eine kreative und nachhaltige Umnutzung mit entsprechendem Umbau des Kirchengebäudes verhindern – hier bahnt sich dann der nächste klassische Konflikt zwischen Denkmalpflege, neuem Träger und zuständiger Architektenschaft an … Und schließlich kommt noch der Standpunkt der Immobilienwirtschaft hinzu, die den Wert einer Nachkriegskirche und ihrer potenziellen Umnutzungsszenarien nach ökonomischen Maßstäben bemisst und wieder andere Parameter für eine gelungene, da finanzierbare, Umnutzung ins Spiel bringt.[20] Als letzter Player in der Kampfarena um den Erhalt einer (Nachkriegs) Kirche ist die Gesellschaft selbst anzuführen, vertreten einmal durch die kirchliche Gemeinde als bisherige Nutzerin sowie durch die zivile Bürgerschaft vor Ort, die aus ganz unterschiedlichen Motivationen heraus dem Kirchengebäude und seinem Ort einen Erinnerungswert beimessen.[21] Für den Untersuchungsraum Aachen konnte TRANSARA hier bis jetzt zwei Bereiche der Sakralraumtransformation herausarbeiten, bei denen die Thematik des Erinnerungswertes einen besonderen Stellenwert erhält: einmal mit dem Umnutzungstypus des Kolumbariums als „Totengedächtnis im Kirchenraum", das inzwischen in der Region weit verbreitet und etabliert ist und zum anderen die Gruppe der sogenannten „Braunkohle-Kirchen", die in den Tagebau-Gebieten Nordrhein-Westfalens abgebaggert worden sind bzw. zur Disposition stehen und ihre entsprechenden „Retorten-Neubauten", die qua Formenzitat und Spolien-Einsatz den Erinnerungswert an den Ursprungsbau und -ort transformieren.[22]

Teilprojekt 3 versucht, die unterschiedlichen Einschätzungen von „Denkmalwert", „Immobilienwert" und „Erinnerungswert" im Hinblick auf ihre Bezugnahme zum

Sakralausschusses entscheiden. Diesem Ausschuss mit beratender Funktion werden nach den Vorstellungen der Landesregierung jeweils zwei Vertreter der betroffenen Kirche und der Denkmalbehörden angehören. Mit anderen Worten: Die Kirchen bekommen ziemlich freie Hand im Umgang mit ihrer Bausubstanz aus der Nachkriegszeit." (https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/neues-denkmalschutzgesetz-in-nrw-entmachtet-fachaemter–17305167.html; letzter Zugriff: 03.12.2021)

20 Fisch 2007 (wie Anm. 8), 87–91: Die Finanzierung der Umnutzung- bzw. Nutzungserweiterungsprojekte; TRANSARA-Teilprojekt 5 „Immobilienwirtschaftliche Implikationen der Sakralraumtransformation" (Prof. Dr. Sven Bienert, Universität Regensburg) befasst sich u.a. mit dieser Fragestellung.

21 Vgl. hierzu auch: Reuter, Wolfgang, Zwischen Verortung und Ortsverlust. Psychoanalytische und praktisch-theologische Überlegungen zur Dynamik von Transformationsprozessen sakraler Orte. In: Gerhards, Albert / de Wildt, Kim (Hrsg.), Der sakrale Ort im Wandel. Würzburg 2015 (= Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 12).

22 Jakob Scheffel, M.A. von TRANSARA-Teilprojekt 3 (Universität zu Köln) arbeitet in seinem Dissertationsprojekt zu der Thematik der „Braunkohle-Kirchen", siehe Beitrag Scheffel in diesem Band, 321–329.



Abb. 29: Aachen, St. Josef, 2021



Abb. 30: Jülich-Lich-Steinstraß, St. Andreas und Matthias, 1986–88, am Rande des Braunkohle-Reviers Hambach als Ersatz für die abgebaggerte Kirche von Lich gebaut, Bauteile von der alten Kirche als Spolien im Eingangsbereich der neuen Kirche, 2021

kunsthistorischen Material des Kirchengebäudes zu analysieren, um hier Parallelen, aber auch Diskrepanzen und Widersprüche in der Argumentation der jeweiligen „Konfliktpartner" offen zu legen und zu einer besseren Verständigung qua Expertise und transdisziplinärem Kompromissansatz beizutragen. In diesem Zusammenhang wird die aktuelle denkmalpflegerische Werte-Debatte mit einbezogen werden, die auf den gesellschaftlichen Wertewandel rekurriert und die darauf bezogenen Diskurse über kulturelle Leitwerte und den Ansatz einer Transkulturalität und der damit einhergehenden Relationalität von Kultur- und Denkmalwerten mit berücksichtigt.[23]

23 Vgl. hierzu das Forschungsprojekt „Denkmal – Werte – Dialog", das 2009–2017, gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung, von der Bauhaus-Uni Weimar (Hans-Rudolf Meier), TU Dortmund (Wolfgang Sonne) und TU Dresden (Ingrid Scheurmann) durchgeführt worden ist. In der dazu gehörigen Publikation werden die unterschiedlichen Denkmalwerte und ihre Geschichte sowie jeweilige „Bewertung" und Diskussion ausführlich vorgestellt: Meier, Hans-Rudolf / Scheurmann, Ingrid / Sonne, Wolfgang (Hrsg.), Werte. Begründungen der Denkmalpflege in Geschichte und Gegenwart. Berlin 2013; vgl. weiterhin: Oevermann, Heike, Über den Umgang

3. Erinnerung und Erlebnis: Der transformierte Kirchenraum als rezeptiver Ort

Ausgehend von der These, dass Kirchenbauten mit ihrer kunsthistorischen Materialität vor allem auch im Sinne eines kulturanthropologischen und architektursoziologischen Ansatzes[24] Erinnerungs- und Erlebnisorte gleichermaßen sind, bei denen über die subjektive Bau- und Raumaneignung kulturelle und religiöse Identitäten sowie aber auch Alteritäten[25] erfahren werden können, wäre zu überlegen, ob und wie der transformierte Kirchenraum in seiner Umstrukturierung und -codierung zum profanen oder hybriden Modell diese Rezeptivität als Resonanzraum[26] beibehalten kann, verliert oder vielleicht sogar erst gewinnt.

Hier wird für Teilprojekt 3 vor allem die Frage interessant, wie die kunsthistorische Materialität im transformierten Kirchenraum eingesetzt wird: eher als Traditionsanker der Erinnerung und / oder als neu zu erlebender Kunstwert.[27] Ein Schwerpunkt der Betrachtung wird in diesem Zusammenhang auch auf den Nachkriegskirchen im Raum Aachen liegen.[28] Weiterhin wird der Frage nachgegangen, ob vielleicht sogar in einer säkularen Gesellschaft eine aktuelle Identifikation mit Kirchenraum eher über „Transformationsangebote", d.h. klare Umnutzungsmodelle („Kirche als … Kolumbarium, Kultur, Wohnhaus, Turnhalle, Kita"), erfolgen kann und wie hierbei die kunsthistorische Materialität mit ihrem baukulturellen Potenzial eingesetzt wird bzw. einsetzbar wäre. Hier wäre dann die Effektivität des „Bildes" vom Kirchengebäude in seiner kontrastierenden Umnutzung und die Rolle des kunsthistorischen Materials in dieser medialen Verwertung zu hinterfragen. Schließlich soll in diesem Kontext der denkmalpflegerische und architektonische Ansatz des „Bauens im Bestand" bzw. der Um-Baukultur[29] reflektiert werden: einmal als kulturhistorischer Ansatz, der zusätzlich zu Riegls relationalem „Alterswert"[30] den „Material- und Substanzwert" eines Kirchengebäudes als zentralen rezeptiven Erinnerungs- und Erlebnisfaktor wieder in den Vordergrund stellt[31] und dann als baukulturell-nachhaltiger Ansatz,

mit dem industriellen Erbe. Eine diskursanalytische Untersuchung städtischer Transformationsprozesse am Beispiel der Zeche Zollverein. Essen 2012.

24 Vgl. Delitz 2010 (wie Anm. 17), Steets 2015 (wie Anm. 17), Karstein 2017 (wie Anm. 17).

25 Meier, Hans-Rudolf, Zwischen Fremdheit und Identität: Zur Alterität des Denkmals. In: Wohlleben, Marion (Hrsg.), Fremd, vertraut oder anders? Beiträge zu einem denkmaltheoretischen Diskurs. München, Berlin 2009, 141–150;

26 Vgl. Metzger, Christoph, Architektur und Resonanz. Berlin 2015.

27 Siehe Thiele, Susanne, „Kunstwert", In: Meier / Scheurmann / Sonne 2013 (wie Anm. 23), 128–129.

28 Liptau, Ralph, Der rezeptive, der erhabene Raum. Licht in Betonkirchen der Nachkriegsmoderne. In: archimaera (http://archimaera.de), November 2019, #8 „Atmosphären", 91–102.

29 Grafe, Christof / Rienits, Tim: Umbaukultur. Für eine Architektur des Veränderns. Dortmund 2020.

30 Riegl, Alois, Der moderne Denkmalkultus. Sein Wesen und seine Entstehung. Wien, Leipzig 1903.

31 Warda, Johannes, Veto des Materials. Denkmaldiskurs, Wiederaneignung von Architektur und modernes Umweltbewusstsein. Bosau 2016; siehe weiterhin die Mitteilungen aus dem LVR-Amt für



Abb. 31: Köln-Sülz, zum Kultur- und Sozialraum umgenutzte ehem. „Waisenhauskirche" von Gottfried Böhm (1959), nebelpössl architekten Köln, 2020

der die „graue Energie" von beispielsweise Nachkriegskirchen als architektonische Qualität ansieht und mit dieser Ressource-schonend und mit dem Verständnis des „Reduce – Reuse – Recycle"[32] arbeitet. Ganz am Schluss sei noch die aufgrund ihrer Aktualität bis jetzt nur als Nebenschauplatz beachtete jüngste Entwicklung von Kirchenumnutzungen in der Corona-Pandemie sowie für den Raum Aachen während der Flutkatastrophe im Juli 2021 angeführt: Kirchenräume wurden und werden hier als Identifikations- und Zufluchtsorte in Krisenzeiten eingesetzt[33] und gleicherma-

Denkmalpflege im Rheinland, Heft 37: Moderne Materialien und Konstruktionen, 2019: https://denkmalpflege.lvr.de/de/publikationen_2/neuerscheinungen_7.html (letzter Zugriff: 05.12.2021)

32 Vgl. Petzet, Muck / Heilmeyer, Florian (Hrsg.), Reduce Reuse Recycle. Architektur als Ressource. Deutscher Pavillon auf der 13. Architekturbiennale in Venedig 2012. Ostfildern 2012.

33 Siehe hierzu auch Gerhards, Albert, „Als ‚Schwellenraum' bieten Kirchen vielfältige Möglichkeiten kirchlicher Präsenz in der pluralen Gesellschaft. Zumindest in den deutschsprachigen Ländern sind die Kirchen und ihre Räume bei bestimmten Anlässen noch gefragt. Die betrifft insbesondere die Bewältigung von Katastrophenerfahrungen, bei der ökumenische Gottesdienste … eine wichtige Rolle spielen." Aus: Gerhards, Albert, Transformation von Kirchenräumen. Ein zukunftsweisendes Projekt für Kirche und Gesellschaft. In: Gerhards, Albert / de Wildt, Kim, Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen. Regensburg 2017, 13–29, 28; Lipp, Wilfried, Der Mensch braucht Schutz. Geborgenheit und Differenz in der Globalisierung. Konser-



Abb. 32: Aachener Kirche als Impfzentrum in der vierten Corona-Welle. Es handelt sich um St. Laurentius in Aachen.

ßen aufgrund ihres Raumangebots einer Versammlungsstätte auch als Materiallager, Kleiderkammer, Impfzentrum oder Arztpraxis genutzt.

Das vorläufige Fazit kann also lauten: Kirchenbauten sind mit ihrer kunsthistorischen und architektonischen Konstitution sehr widerstandsfähig, „immun" und gleichzeitig empfänglich sowie flexibel in der Integration von neuen Raumidealen und Nutzungskonzepten, ohne ihre Identität aufgeben zu müssen.[34] Sie bergen über das kunsthistorische Material mit seinem rezeptiven Potenzial an Erinnerungs- und Erlebniswerten eine Vielzahl von Identifikationsansätzen, die man der heutigen und auch zukünftigen, säkularen und pluralistischen Gesellschaft nicht vorenthalten darf.

vatorische Perspektiven einmal anders. In: Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege 54, 2000, 183–188.

34 Krämer, Stefan, „Viele Kirchengebäude haben diese Phasen unterschiedlicher Nutzungen überstanden, ohne dabei oder dadurch ihre baukulturelle Bedeutung und Identität zu verlieren." (15); Gerhards, Albert, „Das womöglich äußerlich geschützte Gebäude und selbst der Ort, an dem das abgerissene Gebäude einst gestanden hat, sind Träger von Geschichte und Geschichten. Dies gilt für alte und neuere Kirchenbauten in gleichem Maß. Sie behalten weit über die liturgische Nutzung hinaus ihre besondere Funktion als Identifikationsträger." (65). Beide Zitate aus: Wüstenrot-Stiftung (Hrsg.): Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung. Ludwigsburg 2017.

Hans-Otto von Danwitz

Abbruch und Aufbruch. Kirchen und Gemeindezentren im Braunkohlerevier – am Beispiel St. Clemens un St. Prankratius, Inden / Altdorf

Der Doppelname St. Clemens und St. Pankratius zeigt schon, dass es eine doppelte Herausforderung war: Es musste nicht nur eine neue Kirche und ein neues Gemeindezentrum geplant und gebaut werden, das den von Umsiedlung betroffenen Menschen eine neue Heimat gab, sondern es sollte auch ein Ort sein, in dem zwei aufgelöste Pfarreien zu einer Gemeinde vereint wurden. Ein Altartuch, das pünktlich zur Einweihung von den Benediktinerinnen in Mariendonk gestaltet worden ist, zeigt diesen Weg: Dargestellt ist auf der einen Seite die Kirche St. Clemens vom früheren Kernort Inden, auf der anderen Seite die Altdorfer Kirche St. Pankratius; und von beiden Seiten ziehen Menschen zur Mitte hin, wo Christus in einer Mandorla dargestellt ist.

Dieses eher altertümlich wirkende Altartuch ist eines der sehr verschiedenen Ausstattungsstücke der neuen Kirche St. Clemens und St. Pankratius im Umsiedlungsort Inden / Altdorf. Die Kirche birgt im Inneren alte Heiligenfiguren aus den abgebaggerten Kirchen, nur zum Teil farblich neu gefasst von dem Künstler Hans Lerche, welcher der ganzen Kirche einen bunten Anstrich gegeben hat. Es finden sich aber auch speziell für diese Kirche entworfene neue Ausstattungsstücke wie der Altar, das Ambo oder der Tabernakel. Diese drei Teile bilden eine Einheit, in allen drei Teilen finden sich die gleichen Elemente wieder: Stein und Glas. Der Künstler Jonas Hafner hat in beide Materialien Pflanzen geritzt, die mit ihrer symbolischen Bedeutung die Bedeutung des Geschehens hervorheben sollen: Akanthus-Blätter, wie sie schon aus korinthischen Säulenverzierungen bekannt sind; die Erdbeere als Symbol für Verlockung und Lust mit dem dreigeteilten Blatt als Hinweis auf die Dreifaltigkeit; die Nelke, die von ihrer Form an einen Nagel erinnert und Symbol für die Passion ist; die Iris, die Schwertlilie, die Rose und eine Distel sind weitere Blumen mit eigener Symbolkraft. Alte Symbole in alten Formen auf neue Materialien … für eine neue Kirche hätte ich mir eine aktuellere künstlerische Gestaltung gewünscht. Auch dass sich der Architekt nicht durchsetzen konnte gegen die Gemeindegremien, die Kirche mit einer neuen Bestuhlung auszustatten, ist eine verpasste Chance zur Gestaltung eines nachkonziliaren Kirchenraums. Auch wenn die alten Kirchenbänke farblich neu gestaltet wurden, geben sie dem an sich modernen Kirchenraum einen altertümlichen Muff und vermitteln ein eher beklemmendes Gefühl angesichts der geringen Fläche und der hohen Decke.

All diese Ausstattungsstücke sind Teil eines siebeneckigen Kirchenraums, der flächenmäßig nicht groß ist, aber sehr hoch ist. Dominierend ist die blaue Farbe der

Wände. Sie vermitteln den Eindruck von Heiligkeit, von Göttlichem, von Unendlichkeit. Die Farbe ist auf länglich von unten nach oben verlaufenden Holzpanelen aufgetragen. Jede Holzlatte ist individuell gestaltet und ergibt eine lebendige Struktur im Gesamt des Innenraums. Harmonisch fügen sich die Fenster ein, die von Hubert Spierling entworfen wurden. Erst bei weiterem Vordringen in den Raum sieht man, dass es auch alte Fenster gibt, die aus den Vorgängerkirchen in Inden und Altdorf stammen: über der Chorempore eine Rosette mit einer Darstellung der heiligen Cäcilia, die in der Indener Kirche ihren Platz über der Orgelempore hatte, und ganz oben in der Seitenkapelle Fenster des aus Inden stammenden Künstlers Paul Franz Bonnekamp mit apokalyptischen Motiven.

Die neue Kirche St. Clemens und St. Pankratius ist das Ergebnis von vielen Überlegungen der beiden ursprünglich selbständigen Pfarren Inden und Altdorf mit ihren Entscheidungsgremien, den Kirchenvorständen und Pfarrgemeinderäten. Die Gremien haben zusammengetragen, was ihnen besonders wichtig ist, was sie sich wünschen für die neuen Gebäude. Die anfängliche Idee, eine der beiden Kirchen im Original wiederaufzubauen, wurde schnell wieder verworfen. Allen war klar: Man kann die alte Heimat nicht einfach rüber retten in die Zukunft, indem 1 zu 1 das Kirchengebäude wiedererrichtet wird. Eine neue Kirche muss sich auch den veränderten liturgischen Entwicklungen anpassen. Es sollte also eine Kirche gebaut werden, wo die Sitze im Halbrund um den Altar angeordnet sind; es sollte eine Hauptkirche und eine Seitenkapelle für Werktags-Gottesdienste geben; es sollten bestimmte Ausstattungsstücke mitgenommen werden. Und es sollte eine Nähe von Kirche, Gemeindezentrum, Pfarrhaus, Jugendheim und sozialem Wohnungsbau erreicht werden. Mit dem Bistum wurden Vorgaben erarbeitet, die Grundlage waren für einen offen ausgeschriebenen Architektenwettbewerb. Eine Jury wurde gebildet mit Vertretern der Kirchengemeinde, des Bistums, der Kommune und von Fachleuten. Nach einer allgemeinen Vorstellung der Wünsche der Gemeinde hatten die Architekten Zeit, einen Entwurf und ein Modell zu erarbeiten. Diese wurden offen ausgestellt und eine Vorauswahl getroffen, aus welcher die Jury schließlich die ersten drei Platzierten ausgewählt hat. Der Entwurf des Architekten Prof. Heinz Döhmen aus Mönchengladbach hatte den ersten Preis gewonnen und erhielt auch den Zuschlag der Kirchengemeinde zur Umsetzung. Entscheidend war das Gesamtkonzept: Alles unter einem Dach. Alle Gebäude – Kirche, Pfarrheim etc. – sind unter einem Dach angeordnet. Dieser große Komplex ist zugleich eingebunden in ein Ensemble mit einem runden Innenhof mit Bäumen, mit dem sozialen Wohnungsbau und heute auch mit dem ebenfalls von Prof. Döhmen geplanten Gebäude der Indener Grundschule. In weiteren Gesprächen der Kirchengemeinde mit dem Architekten wurden noch einzelne Veränderungen vorgenommen, z.B. was die Anordnung der Pfarrerwohnung und der offenen Jugendarbeit anging.

Auch städteplanerisch fällt der Gesamtkomplex der kirchengemeindlichen Gebäude mit dem massiven Turm deutlich in den Blick; er bietet tatsächlich den Mittelpunkt des wachsenden Umsiedlungsortes. Er wirkt modern und einladend. Die gewählten Baumaterialien, z.B. gefärbte Betonsteine als Außenfassade, waren ein Wagnis und haben sich zum Teil als nicht stabil gezeigt. Es gibt schon deutliche Bauschäden, die nur durch unschöne Eingriffe in die Substanz beseitigt werden konnten. Angesichts der technischen Möglichkeiten und wissenschaftlichen Erkenntnisse heutiger Zeit sind die Bauschäden peinlich angesichts der Vorgängerkirchen, die unter schwereren Bedingungen stabiler und haltbarer waren.

Auch gibt es „Ausgestaltungen" der ursprünglichen Einrichtung, z.B. durch ein Kreuz über dem Altar aus einem Kunstprojekt in der Kirche oder Änderungen in der Raumunterteilung der Pfarrerwohnung. Hier ist die Frage, was es an Vorgaben gibt, die ursprüngliche Idee des Architekten zu erhalten, auch wenn ein neuer Pfarrer mit den hohen Räumen nicht viel anfangen kann oder Projekte aus dem weiteren Gemeindeleben einen Platz in der Kirche behalten sollen.

In unmittelbarer Nähe zum katholischen Gemeindezentrum sind die Räume der evangelischen Kirche neu gebaut worden. Leider war die Zeit noch nicht reif, ein ökumenisches Gemeindezentrum zu planen. Aus heutiger Sicht ist das nicht mehr nachzuvollziehen.

Ich bin heute Pfarrer an der Annakirche in Düren, die nach dem Krieg von Prof. Rudolf Schwarz geplant wurde. Der Mut und die Klarheit, die Stimmigkeit bis in alle Einzelheiten der Ausstattung beeindrucken mich sehr. Der Kirchenvorstand in Düren hing seinerzeit auch an den alten Bildern der gotischen Vorgängerkirche, die im Krieg komplett zerstört wurde. Es brauchte einen Bischof, der schließlich ein Machtwort gesprochen hat und für die Umsetzung dieses heutigen Kirchenbaus eingetreten ist. Und bis heute ist die tiefere spirituelle Grundidee, die hinter dem Kirchbau liegt, nachvollziehbar. Eine solche Gesamtaussage hinter dem Bau einer Kirche und eines Gemeindezentrums braucht es.

Ulrich Königs

Wenn Architektur zum Trauerfall wird – Response auf Hans-Otto von Danwitz

1. Der Verlust zweier abgebaggerter Kirchen

Jemanden zu verabschieden oder zu verlieren ist ein natürlicher Teil unseres Daseins. Mit dem Tod wird dieser Verlust endgültig und wir haben es im Laufe des Lebens gelernt, mit dieser Unausweichlichkeit umzugehen. Es gibt mindestens zwei Ebenen, auf denen sich die Bewältigung dieses Verlustes vollzieht: Der individuelle, nach Innen gerichtete Umgang mit der Situation eines Todesfalls und der nach Außen gerichtete Umgang mit dem Verlust eines Menschen. Beides ist zwar auf der Ebene des individuellen Handelns miteinander verknüpft, aber es läßt sich dennoch einigermaßen trennscharf unterscheiden.

An dieser Stelle soll es um den nach außen gerichteten Umgang mit Verlust gehen, der sozialen Komponente. In allen uns bekannten Kulturräumen haben sich in diesem Zusammenhang Rituale der Trauer entwickelt [1]. Sie lassen sich darüber hinaus besonders gut in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte zurückverfolgen, weil die ritualisierte Form der Trauerbewältigung oftmals einhergeht mit einer Bestattungskultur, die an vielen Stellen darauf angelegt ist, der Vergänglichkeit des menschlichen Daseins eine zeitliche Dauerhaftigkeit entgegenzusetzen. Grabbeigaben, Einbalsamierungen und monumentale Grabanlagen sind Zeugnisse einer Trauerkultur, die noch nach Jahrhunderten oder gar Jahrtausenden ablesbar sind und sein sollten.

Der ritualisierte Umgang mit Verlusten beschränkt sich jedoch nicht nur auf den konkreten Todesfall von Menschen, beispielsweise trauern auch Geflüchtete und Vertriebene einer verlorenen Heimat nach, Menschen trauern einer nicht erwiderten Liebe nach oder einer verpassten Chance im Leben, etc. Der empfundene Verlustschmerz und dessen Kompensation kann sich also auch auf materielle Dinge (Haus, Heimat) oder auch auf immaterielle Dinge (Chancen) beziehen.

Bei der Verlustkompensation der beiden abgebaggerten Kirchen St. Clemens im ehemaligen Ort Inden und der Altdorfer Kirche St. Pankratius handelt es sich demnach möglicherweise um Trauerfälle. Der im gesellschaftlichen Aushandlungsprozeß nach Außen gerichtete Umgang mit dem Verlust der beiden Kirchen ähnelt den Trauerritualen, die wir bei menschlichen Todesfällen konstatieren. Eine als gelungen zu bezeichnende Trauerbewältigung hat meistens mehrere Zielsetzungen, die wir im Folgenden näher betrachten. Aus diesem Blickwinkel wird dann möglicherweise

1 Vgl. dazu auch den Beitrag von Sieglinde Klie in diesem Band, 137–149.



Abb. 33: Blick in die Kirchenraumerweiterung mit Orten für Taufe und Marienverehrung

deutlich, ob und warum bei dem Neubau der Kirche St. Clemens und St. Pankratius in Inden / Altdorf von einem gelungenen, zukunftsgerichteten Prozeß der Trauerbewältigung gesprochen werden kann und welche Rolle die Architektur dabei spielt.

2. Der Sinn der Trauerrituale

Trauerrituale sind uns in materieller oder immaterieller Weise aus vergangenen Epochen überliefert, sie entwickeln sich im Zuge der konkreten gesellschaftlichen Transformationen kontinuierlich weiter und werden aktiv allen Ortes praktiziert. Es scheint sich demnach um ein soziales Grundbedürfnis zu handeln, welches unabhängig von epochalen, geographischen, ökonomischen oder anderen Faktoren permanent existent zu sein scheint. Trauerrituale unterscheiden sich zwar deutlich voneinander in regionaler, zeitlicher oder auch religionsspezifischer Hinsicht, sie sind aber nicht eine zeitlich oder geographisch oder soziokulturell begrenzte Handlungsform, Trauer ist eine „*universelle menschliche Reaktion*“.[2]

2 Stroebe, Margaret / Schut, Henk, The dual process model of coping with bereavement: Rationale and description, in: Death Studies, Vol. 23:3, 1999, 197–224.

Auch wenn der Schwerpunkt der Betrachtung auf den architektonischen Komponenten liegt, soll an dieser Stelle der Blick auf die Funktion von Trauerritualen die Einordnung erleichtern:

Trauerrituale dienen dazu, den verbliebenen Angehörigen zu helfen, den Verlust eines Menschen zu verarbeiten, über dessen Tod hinweg zu kommen. Die Rituale halten darüber hinaus die Erinnerung an den Toten für eine gewisse Zeit aufrecht, bis hin zum Ziel einer Verewigung seines Andenkens. In dritter Ebene kann ein Trauerritual dazu dienen, eine gesellschaftliche Ordnung zu festigen, sowohl hinsichtlich einer übergeordneten institutionellen Ordnung und auch einer Festigung (oder Bestimmung) des gesellschaftlichen Status der Angehörigen.

In christlich geprägten Kulturen gibt es eine Reihe von ritualisierten Handlungsformen bis hin zu gesetzlichen Regelungen, die insgesamt als institutionalisierte – nach Außen gerichtete – Trauerrituale wahrgenommen werden. Diese sollten hier nur als beispielhaft betrachtet werden, in anderen Kulturkreisen und Epochen gelten und galten andere, übertragbare Rituale. Wir unterscheiden in diesem Zusammenhang kirchlich – religiöse Rituale und gesetzliche Vorgaben. Beide Stränge des Trauerrituals waren ehemals nicht getrennt, erst im Zuge der Säkularisierung entwickelte sich eine Ausdifferenzierung, die bis heute anhält und tendenziell weiter voranschreitet. Auf der gesetzlichen Ebene werden in Deutschland auf Länderebene [3] u.a. die Bestattungs- und die Friedhofspflicht, sowie die Fristen der Bestattungs- und der Ruhezeit festgelegt. Auch im Ritual der römisch-katholischen Kirche[4] um Tod und Trauer, das sich gegenwärtig einem großen gesellschaftlichen Wandel ausgesetzt sieht, spielen Fristen eine wichtige Rolle, beispielsweise die Exequien in Form des Sechswochenamtes und das Jahrgedächtnis.

Beide Ebenen, sowohl die kirchliche als auch die staatliche, bedienen die drei oben genannten Ziele des Trauerrituals: Die Unterstützung der Angehörigen bei der Verlustbewältigung, die Aufrechterhaltung der Erinnerung an die Toten sowie die Festigung der institutionellen Ordnungen. Im Fall der religiösen Rituale festigen die Handlungen die Bedeutung und Macht der Kirche als Institution, im Fall des Staates festigt der Gesetzgeber sich sein Handlungsmonopol gegenüber Individualrechten.

Auffällig ist, daß auf allen Ebenen des ritualisierten Trauerns die zeitliche Befristung eine besondere Rolle spielt, seien es die gesetzlich festgelegten Liegefristen oder kirchlichen Feiern des Begräbnisses und des Totengedenkens mit zeitlich festgelegten Phasen. Die Trauer soll offensichtlich nicht dauernd anhalten, kann (und sollte) irgendwann überwunden werden. In Ausnahmefällen, beispielsweise bei einer gesellschaftlich besonders herausragenden Persönlichkeit, wird der Trauerfall dazu

3 Gesetz über das Friedhofs- und Bestattungswesen (Bestattungsgesetz – BestG NRW).

4 Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Christliche Bestattungskultur. Orientierungen und Informationen, Bonn 2005.

gebraucht, eine andauernde Präsenz im kollektiven Gedächtnis der Gesellschaft in Form eines permanenten oder periodisch wiederkehrenden Totengedenkens zu erzeugen, unterstützt durch entsprechende Grabanlagen oder Feiertage.

I. Nomen est omen

Können wir den Prozeß des Neubaus der Kirche St. Clemens und St. Pankratius nun aus dem Blickwinkel einer solchen Trauerkultur betrachten und analysieren? Wie lassen sich die oben beschriebenen Mechanismen auf den konkreten Fall übertragen? Handelt es sich hier um einen Trauerfall und wenn ja, ist die Trauerbewältigung gelungen?

Es beginnt mit der Namensgebung: Ein Doppelpatronat ist bei einer Kirche nicht unüblich, es kommt durchaus vor, daß die Verantwortlichen einer Gemeinde sich nicht auf einen einzigen Kirchenpatron einigen können. Hier ist es durchaus verständlich, daß beide aufgegebenen Kirchen in Inden und in Altdorf als Namensgeber der neuen Kirche St. Clemens und St. Pankratius dienen. Auffälliger hingegen ist, daß auch bei der Namensfindung des neuen Ortes keine übliche Einigung erzielt werden konnte. Weder die Indener konnten sich mit Neu-Altdorf anfreunden, noch wurde ein Neu-Inden akzeptiert – so kam es zu der in Deutschland einmaligen Situation eines „Schrägstrich"- Ortes namens Inden / Altdorf.

Auf der Ebene der Namensgebung konstatieren wir hier also bereits einen möglichen Fall von Nichtbewältigung der Trauer: In der Unfähigkeit eine zukunftsgerichtete Namensfindung zu gestalten, die auch nach Ablauf der üblichen Fristen der ritualisierten Trauer (eine oder zwei Generationen?) bestand hat, wurde hier der offene Konflikt der Verlustsituation dauerhaft manifestiert und institutionalisiert. Dies widerspricht dem Sinn der Trauerrituale in der oben beschriebenen Form. Die Verankerung der Zwangsvereinigung in der „Schrägstrich"-Namensgebung zeugt entweder von impulsiver Hilfslosigkeit oder von politisch motivierter Anklage mit dem Ziel, eine andauernde Präsenz des Ortsverlustes im kollektiven Gedächtnis der Gesellschaft aufrecht zu erhalten.

Die Namensgebung kann eventuell noch als Kuriosum abgetan werden oder dem Umstand zugeordnet werden, daß zum damaligen Zeitpunkt noch keine eingeübte ‚best practice' auf diesem Gebiet existierte. Auf der architektonischen Ebene des Neubaus der Kirche St. Clemens und St. Pankratius setzt sich jedoch diese Lesart offensichtlich in Teilen fort.

II. Architekur als Vergangenheitsbewältigung

Die Singularität des Ereignisses der Zerstörung zweier Orte inclusive des Abbaggerns der zugehörigen Kirchen wegen des fortschreitenden Braunkohletagebaus läßt sich mit anderen katastrophalen Ereignissen der bewußten Zerstörung von Orten und Gebäuden vergleichen. Insbesondere Kriegszerstörungen und Zerstörungen durch Naturkatastrophen wie Erdbeben, Fluten oder Feuersbrünste haben in der Vergangenheit immer wieder dazu geführt, daß unerwartet Gebäude zerstört wurden und deren Ersatz oder Wiederaufbau bewerkstelligt werden mußte. Insofern können wir hier auf eine geübte Praxis zurückgreifen, die es erlaubt die Vorgehensweise in Inden / Altdorf einzuordnen und zu bewerten.

Interessanterweise macht es wenig Unterschied, ob der Verstorbene – um in der Terminologie der Trauerrituale zu bleiben – eines plötzlichen Todes durch Naturgewalten gestorben ist, beispielsweise durch ein Erdbeben, oder ob der Verlust menschengemacht ist, beispielsweise durch Kriegseinwirkungen. Genauso wenig wie sich die Trauer bei Menschen kaum von deren Todesart unterscheidet, so kann auch im Umgang mit dem Ersatz- oder Wiederaufbau von katastrophal zerstörten Gebäuden kaum ein Unterschied zwischen menschengemachten Katastrophen und natürlichen Katastrophen konstatiert werden.

In den meisten Fällen wird an derselben Stelle das (Kirchen-)Bauwerk wiedererrichtet, unter pragmatischer Verwendung des Trümmermaterials und in Ergänzung neuer Materialien. Oftmals erfolgt in diesem Zuge zumindest eine baukonstruktive und materialtechnische Anpassung, es werden zeitgemäße Konstruktions- und Verarbeitungsformen verwendet, weil sich möglicherweise alte Bauweisen als defizitär erwiesen haben, die bisherige Handwerkskunst nicht mehr verfügbar ist oder der ökonomische Aufwand nicht mehr gerechtfertigt scheint. In einigen (wenigen) Fällen wird die Gelegenheit des Wiederaufbaus dazu genutzt, einen neuen Ort zu finden, der geeigneter erscheint, zum Beispiel weniger hochwasser- oder erdbebengefährdet ist oder mehr Platz bietet. Funktionale Anpassungen, Erweiterungen oder Verkleinerungen waren häufig an der Tagesordnung solcher Wiederaufbauprozesse. Im Großen und Ganzen handelt es sich bei dieser Mehrzahl von wiederaufgebauten Gebäuden um Prozesse, die nur sehr bedingt mit den Mitteln der Trauerrituale verglichen werden können. Hier wurde nicht um „verstorbene" Objekte getrauert, sondern ganz pragmatisch der chirurgische Heilungssprozeß von schwerverletzten Gebäuden bewerkstelligt.

Auch in jüngster Zeit wird diese Vorgehensweise praktiziert, beispielgebend wäre der Wiederaufbau der Kirche Notre-Dame in Paris, die durch einen Brand im Jahre 2019 zerstört wurde. In der ersten Phase der Debatte wurden Pläne diskutiert, die Zerstörung als Mahnmal in Teilen sichtbar zu belassen oder eine völlig andere, mo-

derne Form des Wiederaufbaus anzustreben. Letztendlich hat sich die oben beschriebene Form der chirurgischen Wiederherstellung eines Versehrten gegenüber jedem anderem möglichen transformatorischen Prozeß durchgesetzt. Der konstruktive und materialtechnische Aufwand der originalgetreuen Wiedererrichtung des hölzernen Dachstuhls Notre-Dames ist jedoch ein immenser handwerklicher und ökonomischer Kraftaufwand und folgt nicht nur einer pragmatischen Logik, sondern formt einen gesellschaftspolitisch gewollten Akt der Identitätsfindung: Es müssen insgesamt 2000 Eichen mit bis zu 20 m Stammlänge gefunden und gefällt werden. Diese gesuchten Bäume sind teilweise 200 Jahre alt – möglicherweise ist dies eine spezielle Trauerbewältigung in Form eines Opferrituals.

Auch die Ereignisse in Inden / Altdorf berühren zwangsläufig diese politisch – kulturelle Sphäre, die weit über die pragmatische „Wiederherstellung" eines abhanden gekommenen Funktionbaus hinaus wirksam wird. Die Wiedererrichtung der Frauenkirche in Dresden (1994 –2005), die in letzter Zeit diskutierte Wiedererrichtung der Potsdamer Garnisonskirche oder der sogenannte Wiederaufbau des Berliner Schlosses (2013–2021) seien hier nur beispielhaft genannt. Auch wenn zu Beginn des Prozesses in Inden / Altdorf nach Auskunft von Danwitz „die anfängliche Idee, eine der beiden Kirchen im Original wiederaufzubauen, … schnell wieder verworfen (wurde)", zeigt sich hierin der Reflex einer ersehnten Rückabwicklung einer (vermeintlichen) Unrechtshandlung. Gute Architektur sollte diesen Ansinnen zwar nicht rückhaltlos nachgeben, jedoch sollte sie diese Kräfte bestenfalls aufgreifen, kanalisieren und transformierend in das Neue integrieren – so wie in den folgenden Fallbeispielen:

III. Fallbeispiele gelungener Architektur als Trauerrituale

Der Autor hat als praktizierender Architekt Kirchenneubauten und -umbauten geplant. Bei zwei dieser Kirchenneubauten St. Marien in Schillig und St. Johannes in Frankfurt handelt es sich um Ersatzneubauten. Es wurden Vorgängerbauten, jeweils aus den frühen 1960er Jahren, abgerissen und an fast derselben Stelle Neubauten errichtet. Aus dieser eigenen Erfahrung kann der notwendige Ablösungsprozeß der Gemeinden in Inden und Altdorf gut nachvollzogen und eingeordnet werden. Die beiden Fallbeispiele in Schillig (Bj. 2014) und in Frankfurt (Bj. 2021) sind jedoch nicht gleichartig zum Kirchenbau in Inden / Altdorf gelagert, sondern nur ähnlich, weil hier die Vorgängerbauten gewissermaßen an Altersschwäche starben und nicht erzwungenermaßen abgebaggert wurden. Wie schon weiter oben beschrieben, unterscheidet sich dadurch aber die Form der Trauerbewältigung nur unerheblich. Der Widerstand gegen den Abriss, das Beharren auf dem Status Quo, der Versuch der Rettung, mindestens von Teilen der Innenausstattung, bis hin zu deren Integration in den Kirchen-



Abb. 34: Bauliche Integration der Madonna aus dem Vorgängerbau in St. Johannes, Frankfurt

neubau – in Schillig und Frankfurt waren die Prozesse im Vergleich zum Neubau der Kirche St. Clemens und St. Pankratius vollkommen deckungsgleich angelegt.

Der entscheidende Unterschied liegt jedoch im Ergebnis des abgeschlossenen Prozesses. Sowohl mit St. Marien als auch mit St. Johannes entstanden, nach einer abgeschlossenen Trauerbewältigung, eigenständige Kirchenneubauten. Um sie zu erfahren und zu verstehen bedarf es nicht einer Erklärung oder des Wissens um ihre Genese. In beiden Kirchen wurden Teile der Innenausstattung der ehemaligen Kirchen so integriert, daß sie an ihren neuen Orten sogar besser zur Geltung kommen als an der ehemaligen Stelle: Sie haben eine Aufwertung erfahren und stehen nicht – wie in der Kirche St. Clemens und St. Pankratius – wie gerettete Schiffbrüchige in teilweise hilfloser Anhäufung am neuen Ort. Eine gelungene Trauerbewältigung bedeutet, den Verlustprozeß zu bewältigen, Ängste zu überwinden und zukunftsorientiert zu agieren, ohne dabei das Erbe der Vergangenheit in Vergessenheit geraten zu lassen. Die bauliche Integration des wertvollen Tabernakels in St. Marien aus der Werkstatt des Aachener Goldschmieds Fritz Schwerdt oder die räumliche Fassung der Madonna des Vorgängerbaus in St. Johannes, Frankfurt können dafür als beispielhafte Architektur gesehen werden.

Es handelt sich hierbei um eine diffizile Vorgehensweise während der Konzeptions- und Planungsphase des Architekten. Umgeben von einer von Verlustängsten

verunsicherten Gemeinde, aufgeteilt auf verschiedene Gremien und Einzelakteure, Denkmalpfleger, Laien und Sachverständige, müßte der entwerfende Architekt einen überzeugenden Weg finden und vorgeben. Er müßte die prozeßualen Fliehkräfte richtig einschätzen und mögliche Ergebnisse vorhersehen können. Wenn es ihm gelänge, diese Filterung und mühevolle Aushandlung richtig zu choreographieren, könnte er in möglichst kompromißloser Form das gedachte Ziel erreichen. Als Einzelakteur wäre dies unmöglich, es bedürfte dabei einiger Allianzen auf der Akteursebene mit Personen, die die gleiche Zielsetzung verfolgen oder zumindest dem Architekten den notwendigen Vertrauensvorschuß gewähren.

Es gibt eine Reihe von weiteren guten Fallbeispielen, die eine gelungene Verarbeitung von Trauer um verloren gegangene Bauten dokumentieren:

Die im Jahr 1836 durch den Architekten Leo von Klenze errichtete Pinakothek in München galt zum Zeitpunkt ihrer Erbauung als wegweisender Museumsneubau. Deren Wiederaufbau in den Jahren 1952–57 war nach erheblichen Kriegszerstörungen erforderlich geworden. Dem Architekten Hans Döllgast gelang es dabei, ein herausragendes Beispiel von Architektur der Wiederaufbauzeit nach dem Zweiten Weltkrieg zu errichten, indem er in Teilen die Kriegszerstörungen als „Verwundungen" sichtbar beließ, Ergänzungen in abstrahierter Form vorsah und dabei die Grenzen bewußt unscharf verschwimmen ließ. „In fact, Döllgast could be said to deploy a range of different vocabularies, or rather dialects, that sufficiently resemble each other to be perceived as coherent and hence can do without clear boundaries and joints."[5] Diese Form der interpretierenden Rekonstruktion kann als herausragendes Beispiel von gelungener Trauerbewältigung in der damaligen Zeit gesehen werden.

Der Neubau des Diözesanmuseums in Köln durch Peter Zumthor mit seiner Fertigstellung im Jahr 2007 kann als weiteres Fallbeispiel dienen. Fünfzig Jahre nach Döllgast verfolgt Zumthor mit einer einfühlsamen Strategie der Einverleibung und Verschmelzung das Ziel, über den Ruinen der Kirche St. Alban und über der Nachkriegskapelle Madonna in den Trümmern von Gottfried Böhm einen Museumsbau zu errichten. Es kann sich hierbei nicht mehr um das unmittelbare Trauerritual der Nachkriegszeit handeln, welches Döllgast mit der Alten Pinakothek mit Bravour bewältigt hat. Der Krieg ist noch im kollektiven Gedächtnis verankert, der unmittelbare Schmerz jedoch ist überwunden. Die Liegezeit der Grabstelle – um in der Terminologie der Friedhofslogik zu bleiben – ist nach fünfzig Jahren für St. Kolumba abgelaufen. Peter Zumthor gelingt es, mit einer radikalen Transformation das Erbe einerseits zu bewahren und andererseits in etwas Neues zu überführen.

5 Grafe, Christof, The presence of the past – aesthetic strategies and other approaches to adaptive reuse, in: Grafe, Christof / Rieniets, Tim (Hg.), umbaukultur. The Architecture of Altering, Dortmund 2020, 14–19.



Abb. 35: Diözesanmuseum Köln

> „Kolumba ist eine Zeitmaschine … eine ausgebombte spätgotische Kirche, in deren Inneren der Boden entfernt und Schicht für Schicht Kirchenfundamente ausgegraben und freigelegt worden waren, bis man auf römische Mauerzüge stieß; eine Kirchenruine, in der Gottfried Böhm nach dem Krieg eine kleine Kapelle für die ‚Madonna in den Trümmern' baute, für die Statue, die den Krieg in der ausgebombten Kirche unversehrt überlebt hatte – ein derart geschichtsträchtiger Ort sollte zum Kunstmuseum umgebaut werden."[6]

Allen genannten Fallbeispielen liegen vergleichbare Parameter zu Grunde. Sie unterscheiden sich von den unter Punkt 4. beschriebenen pragmatischen Wiederaufbauprozessen, weil hier jeweils eine intellektuelle Strategie als dominierende Kraft erkennbar ist. Es geht nicht nur um kunstgeschichtlichen Werterhalt (St. Marien / St. Johannes) und um die Wiederherstellung einer Funktion (Pinakothek) oder um die Umnutzung eines Grundstücks (Diözesanmuseum), sondern um den Ausdruck einer gesellschaftlichen Verfasstheit zum jeweiligen Zeitpunkt. Die Architektur schafft es, mit den Mit-

6 Zumthor, Peter, Kolumba Kunstmuseum, Köln, Deutschland 1997–2007, in: Durisch, Thomas (Hg.), Peter Zumthor 1990–1997, Bauten und Projekte Band 2, Zürich 2014, 166.

tel der Verlustbewältigung einen kulturellen Beitrag zu formulieren, an dem sich die Beteiligten zunächst (ggf. kontrovers) reiben um sich damit letztendlich gesamtgesellschaftlich erkenntnisbringend zu positionieren.

Dies geschieht nicht in einem luftleeren Raum, sondern ist eingebettet in einen reflexiven Diskurs der letzten Dekaden. Etwa seit dem 18. Jahrhundert haben wir begonnen, den verlorenen, zerstörten Gebäuden einen besonderen Stellenwert zuzuschreiben, sie sind nicht mehr nur Rohstofflager und pragmatischer Steinbruch zur Wiedererrichtung neuer Gebäude. Adria Daraban „rekonstruiert die Ruine als Denkfigur der Zeit und Sinnbild eines elegisch-melancholischen Bewußtseins der eigenen und gesamtmenschlichen Vergänglichkeit."[7]

Ruinen werden romantisiert, teilweise sogar künstlich errichtet und in futuristischer Überhöhung dargestellt. Die Strategien von Döllgast und Zumthor fußen auf dieser Tradition der Referenzierung, dem Verweis auf das Vergangene. Eingefügte Spolien und sichtbar belassene Spuren der Vergangenheit bis hin zur Integration von Ruinenteilen stehen inzwischen in einer klangen kulturellen Tradition, insbesondere im Kirchen(um-)bau gibt es hier unzählige Beispiele.[8] An dieser Stelle seien Joachim und Margot Schürmann erwähnt, die mit dem Wiederaufbau von Groß St. Martin (1961–1985) in Köln wegweisend tätig waren oder auch John Pawson mit seiner Renovierung der Kirche St. Moritz (2013) in Augsburg.

Wie diese Referenzierung auf den Betrachter einwirkt und was sie damit auslöst hat Andreas Denk in einem unveröffentlichten Typoskript datiert aus dem Jahr 2021 analysiert: „Sie ermöglicht die Zuordnung von Dingen, Erlebnissen, Sachverhalten und Geschehnissen von der Assoziation mit ähnlichen Dingen oder Vorgängen bis hin zur Ahnung eines Unsagbaren, des Numinosen."[9]

IV. Der Trauerfall von Inden / Altdorf

An dieser Stelle müssen wir uns nun fragen: Ist der Neubau der Kirche St. Clemens und St. Pankratius gelungen? War die Trauerbewältigung erfolgreich?

Die städtebauliche Arrondierung und die äußere Gestalt der Kirche ist ein gelungenes Beispiel zeitgenössischer Architektur, auch die Material- und Farbwahl – innen wie außen – zeigt eine entschiedene und wirkungsmächtige Haltung des Architekten, die zweifellos zur Identitätsfindung der Gemeinde am neuen Ort beiträgt.

7 Daraban, Adria, Fragmente der Zeit. Sir John Soane (1753–1837), in: der architekt 6 (2021) 31–35.

8 Grafe, Christof / Rieniets, Tim, Adaptive reuse: a new building culture, in: Grafe, Christof / Rieniets, Tim (Hg.), umbaukultur. The Architecture of Altering, Dortmund 2020, 10–13.

9 Denk, Andreas / Schröder, Uwe, Das Romantische in der Architektur. Fragmente aus Gesprächen, in: der architekt 6 (2021) 15–18.



Abb. 36: Integration der alten Kirchenfenster und liturgischer Gegenstände

Dennoch ist die innere Ausgestaltung der Kirche in wesentlichen Aspekten eine verpasste Chance. Die Fallbeispiele haben die Potentiale aufgezeigt, die leider in Inden / Altdorf nicht genutzt wurden.

Es entstand stattdessen eine weitgehend erklärungsbedürftige Gestalt, ein Kuriosum. Die fehlende Ausdifferenzierung, die Filterung und erforderliche Neuinterpretation der aus den Altbauten übertragenen Dinge und die fehlende Integration in den Neubau schaffen keinen Mehrwert. Es bleiben zusammenhanglose Versatzstücke auf dem Sideboard der Erinnerung zurück – sie schaffen es nicht, als Spolien oder Vestigium beim Betrachter *Assoziationen des Numinosen* (Denk) oder *Denkfiguren* (Daraban) auszulösen. Viele der weitestgehend zusammenhanglos platzierten Ausstattungsgegenstände wurden erst im Nachhinein dem Kirchenraum hinzugefügt, ohne Mitwirkung des Architekten und ohne adäquate fachliche Beratung – der Prozeß wurde nicht angemessen und aufmerksam genug begleitet.

Pfarrer von Danwitz konstatiert in seinem Beitrag völlig zu Recht, daß beispielsweise hinsichtlich der Übernahme der alten Kirchenbänke hier eine Chance vertan wurde, „zur Gestaltung eines nachkonziliaren Kirchenraums. Auch wenn die alten Kirchenbänke farblich neugestaltet wurden, geben sie dem an sich modernen Kirchenraum einen altertümlichen Muff und vermitteln ein eher beklemmendes Gefühl …“.[10] Eine gelungene Trauerarbeit dient jedoch dem Ziel der Befreiung, nicht der Beklemmung. Entscheidend ist „das Fehlen einer Gesamtaussage, einer tieferen spirituellen Grundidee, die hinter dem Kirchenbau liegt“ [11].

Die Architektur hätte hier viel mehr leisten können, ja: leisten müssen – nicht nur um einen zeitgemäßen Kirchenbau als adäquaten Ersatz zu schaffen, sondern um einen gelungenen Beitrag zur kulturellen Bewältigung des teilweise traumatischen Erlebens der Zerstörungen durch den Braunkohletagebau zu leisten.

10 Hans Otto von Danwitz hat als ehemaliger Pfarrer der Gemeinde in Inden / Altdorf den Umsiedlungs- und Neubauprozeß der Kirchen St. Clemens und St. Pankratius begleitet. Das Zitat stammt aus dem Tagungsbeitrag „Kirche im Wandel“, 2020.

11 Vgl. ebd.

Sieglinde Klie

Bestatten in Kirchen, Erinnerungslandschaften, Bestattungskultur

1. Spätmoderne Bestattungskultur

Im Jahr 2004 wurde das erste Kirchenkolumbarium[1] in der Erscheinung Christi Kirche der Altkatholiken in Krefeld eingerichtet. Impulsgeber war die vom Bistum der Altkatholiken als defizitär erachtete spätmoderne Bestattungskultur, wie sie sich vor allem in Form anonymer Urnengemeinschaftsanlagen darstellt oder vielmehr kaum mehr darstellt. Es sollten mit dieser schlichten Urnenwand pflegefreie aber namentlich gekennzeichnete Gräber den Altkatholiken im gesamten Bistum zu einem erschwinglichen Preis vorgehalten werden. Eine Erinnerungslandschaft en miniature wurde somit erschaffen. Damit lag das Bistum im Trend. Norbert Fischer postulierte für die spätmoderne Bestattungskultur neben der Ästhetisierung und dem Auseinandertreten von Bestattungs-, Trauer- und Erinnerungsort die Miniaturisierung.[2] Die Fläche, die ein Grab dank Kremierung für sich beansprucht, schrumpft auf einen Bruchteil zusammen. Dies kann man aus kulturpessimistischer Perspektive monieren – schließlich entledigt man sich so des menschlichen Körperschemas, eines für den Abschieds- und Trauerprozess nicht unerheblichen Faktums. Auch können, trotz Erlaubnis der Kremierung seit dem 2. Vatikanischen Konzil v.a. für Katholische immer auch Gewissensfragen noch eine Zurückhaltung gebieten. Man kann im gleichen Zuge aber auch fokussieren auf die damit gegebenen Möglichkeiten diversifizierter Bestattungskultur, die nunmehr eben auch die Rückkehr der Toten in die Kirchen als Option bereitstellt. Sie hilft somit neue Formen sepulkraler Erinnerungskultur zu kultivieren und Kirchräume in ihrer Nutzung zu erweitern. Nach ganz anderer Logik wurde drei Jahre nach der Eröffnung des Kolumbariums in Krefeld der erste *christliche Friedwald* auf dem Schwanberg seiner Bestimmung übergeben. Zwei diametrale Bestattungsformen als Beispiele spätmoderner kirchlicher Bestattungskultur zeigen sich hier im Kontext von Architektur und Natur – einmal für sogenannte Kulturfolger und einmal, wenn man so will, für Kulturflüchter. Eine über diese Gegensätze hinausgehende Einordnung gegenwärtiger Bestattungsformen hat Thomas Klie herausgearbeitet. Er hat das Feld der spätmodernen Bestattungskultur

1 Mit dem Begriff „Kirchenkolumbarium" werden in diesem Zusammenhang alle für die Aufnahme von Ascheurnen in Wänden, Stelen, Podesten oder auch im Boden vorgesehenen Kirchengebäude bezeichnet – komplett oder teilumgenutzt.

2 Vgl. Fischer, Norbert, Miniaturlandschaften der Erinnerung. Über neue Sepulkralästhetik und den Friedhof des 21. Jahrhunderts, in: BTHZ, Bestattungskultur in der Gegenwart 2 (2012) 196–207, 196.

in drei Codes nach den jeweils zugrunde liegenden Handlungslogiken aufgeordnet.[3] Der *anonymisierend-altruistische* Code: die Angehörigen sollen von der Grabpflege entpflichtet werden. Der *performativ-ästhetische* Code: Hier geht es um die Ästhetik und Gestaltqualität des Abschieds, Grabes und Gedenkens. Der *naturreligiös-ökologische* Code: Hier steht ein naturnaher Lebensstil verbunden mit Fragen nach Ökologie und Naturromantik Pate. Während die Friedwaldvariante dem naturreligiös-ökologischen Code zugeordnet werden kann, sind es bei Kirchenkolumbarien wohl eher performativ-ästhetische Ansprüche, die zu dieser Entscheidung führen ergänzt durch altruistische Motive. Dies ist für die Architektur und die Liturgie von Kirchenkolumbarien durchaus bedeutsam, insofern die Ansprüche für die jeweilige Gestaltung mit in Anschlag gebracht werden. Friedwald und Kolumbarium ist gemein, dass sie weitestgehend von Menschen noch zu Lebzeiten angewählt werden, die sich selbstbestimmt um ihre letzte Ruhestätte sorgen.

2. Motive für Beisetzung in Kirchenkolumbarien

Aus der 2017 veröffentlichten Rezeptionsstudie[4] Niedersächsischer Kirchenkolumbarien lassen sich verschiedene Gründe für die prämortale Wahl eines Urnenfaches in einer Kirche nennen. Es konnten ein *lebensgeschichtliches* und ein *religionsästhetisches* Motivbündel erhoben werden. Das lebensgeschichtliche Bündel konstituiert sich aus dem *kasuellen*, *biographischen*, *altruistischen* und *familiengeschichtlichen* Motiv. Das religionsästhetische Bündel umfasst ein *sozialräumliches*, ästhetisch-spirituelles und ein *selbstinszenatorisches* Motiv. Für das *kasuelle* Motiv ist die an die kirchlichen Amtshandlungen wie Taufe, Konfirmation und Trauung gekoppelte Raumbindung entscheidend. Für das *biographische* Motiv sind die lebensgeschichtlichen Verbindungen zum Kirchort und der Kirchengemeinde von großer Bedeutung, die auch mit dem Begriff Heimat konnotiert werden können. Bei dem *altruistischen* Motiv werden Gründe genannt, die v.a. die verwandtschaftliche Rücksichtnahme beinhalten. Es wird die Kremierung in Kauf genommen, um die Angehörigen von der Grabpflege zu entbinden. Bei dem *familiengeschichtlichen* Motiv steht die familiale Kontinuität im Vordergrund, wie sie durch den Kirchraum vermittelt wird. Das *sozialräumliche* Motiv des religionsästhetischen Motivbündels beinhaltet, dass man „in einem belebten Gemeinschaftsraum bestattet sein [möchte], einem Raum, in dem Konzerte und Veranstaltungen stattfinden, aber auch Religion gelebt und von

3 Vgl hierzu: Klie, Thomas (Hg.), Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung, Stuttgart 2008, 8f.

4 Klie, Thomas / Klie, Sieglinde / Herman, Kristian, Kirchenkolumbarien in Niedersachsen. Eine Rezeptionsstudie, Rostock 2017, 36–42.

einer Gemeinde getragen wird. Das eigene Grab ist somit Bestandteil eines belebten und kirchlich bespielten Raumes. In jedem Fall legt man Wert darauf, dass nicht nur Trauerbesuche im Kolumbarium stattfinden, sondern auch das ‚ganz normale kirchliche Leben' pulsiert."[5] Bei der ästhetisch-spirituellen „Logik wird v.a. mit der Anmutung des ‚schönen Raumes' argumentiert, der mit seiner besonderen Atmosphäre religiöse Gefühle weckt [vielleicht auch die Vorstellung einer Ad sanctos-Bestattung in sich trägt]. Als Kraftort strahlt die Kirche Geborgenheit und Ruhe aus, man weiß sich aufgehoben. Die Anwesenheit religiöser Kunst, eigentümlicher Baustil, sakrale Raumgestaltung, Lichtverhältnisse und Farbgebung sind hier ausschlaggebende Motive."[6] Hier äußert sich ein im Protestantismus noch weitgehend unterbewertetes Phänomen, während dies in den katholischen Planungsprozessen bereits berücksichtigt wird. Beim *selbstinszenatorischen* Motiv sieht man „sein Ableben und seine Grabstelle als Bestandteil eines vortodlichen Lebensstils [an]. Das Subjekt hört mit der Bestattung nicht auf, sich in Szene zu setzen. Vielmehr ist die Ästhetik der Grabstelle Ausdruck der persönlichen Lebensart."[7] Einzelne Interviews zeigen auch, dass sich einige Interessenten a.G. ihres Engagements stark mit dem Kolumbarium identifizieren und sich genau deshalb dort einen Urnenplatz erwerben. Dieser Punkt ist v.a. für Fragen der Partizipation an der Entwicklung und Bespielung von Kirchenkolumbarien mitzubedenken. Neben diesen Beweggründen spielen aber „auch rein pragmatische Erwägungen eine Rolle"[8], wie beispielsweise die Wetterunabhängigkeit durch den geschlossenen Raum, Entpflichtung von der Grabpflege und das Gefühl eines ordentlichen und gepflegten Ambientes.

3. Zum Phänomen Kirchenkolumbarien

Während der Kolumbarien-Urtyp in Krefeld in einer Seitenkapelle lag, zogen die Toten 2006 wieder direkt in die Kirchenschiffe ein – in St. Konrad in Marl Hüls und in St. Josef in Aachen. Es handelt sich bei beiden Beispielen um erstmals komplett zu Kolumbarien umgenutzten Kirchen. Zuvor war eine Umwidmung der beiden Kirchen in einen Friedhof erfolgt. Neben der Nutzungserweiterung einer Kirche, wie in Krefeld, gibt es eben auch die gesamte Umnutzung eines Kirchgebäudes zum Indoorfriedhof. Dennoch werden in diesen Gebäuden nicht alle Bereiche entwidmet, sondern ein liturgischer Bereich wird i.d.R. ausgespart für die Trauerfeiern. Diese Parzellierung war rechtlich noch bis 2014 der Fall. 2015 soll der Entwidmungszwang – zumindest für

5 Ebd., 39.
6 Ebd., 38f.
7 Ebd., 40.
8 Ebd., 42.

katholische Gotteshäuser, in denen Tote bestattet werden – gekippt worden sein. Für evangelische Kirchen mit Urnenfriedhöfen bleibt – bedingt durch das reformatorische Erbe – eine Zweiteilung zur Wahrung der Totenruhe und Trennung der Lebenden von den Toten weiterhin erhalten. Neben kirchenrechtlichen, ästhetisch-architektonischen betrifft dies auch verwaltungstechnische und betriebswirtschaftliche Aspekte. Die Finanzierung eines Friedhofs wird von der eines Kirchengebäudes als Gottesdienststätte unterschieden. Kolumbarien stellen somit eine Art hybrides Raumarrangement dar. Es gibt einen weiterhin als sakral in Anspruch genommenen Raum, in dem die Trauerfeiern liturgisch begangen werden und einen seiner liturgischen Bestimmung weitgehend entzogenen Raum, der der Beisetzung und Totenruhe dient. Besonders gestaltet wurde dies in Köln Ehrenfeld. Ein transluzides Netzgewebe erstreckt sich um den Gottesdienstraum, was eine gewisse Durchlässigkeit suggeriert. Es evoziert leicht die Vorstellung eines „goldenen Käfigs". Für Trauerfeiern bieten diese Hybridräume ganz besondere Gestaltungsoptionen – z.B. den Taufstein für die Tauferinnerung in Viersen. Sie fordern zugleich auch spezielle Ausstattungselemente, die der Trauer- und Beisetzungsliturgie dienen, wie z.B. eine mobile Treppe, mit der die oberen Urnenkammern zu erreichen sind, wie in Hannover Misburg. Darüber hinaus agiert im Gegensatz zum herkömmlichen Friedhof in einigen Kirchen auch hauptamtliches und ehrenamtliches Personal, das in Fragen der Trauerbegleitung geschult ist. Kirchenkolumbarien können als kirchennahes Nachnutzungs- und Finanzierungskonzept für nicht mehr primär liturgisch genutzte Kirchengebäude verstanden werden. Zudem diversifizieren sie als Nutzungserweiterungen das religiöse und erweitern evtl. auch das finanzielle Handlungsfeld einer Kirchengemeinde.

I. Zum Bestand der Kirchenkolumbarien

Bis 2015 konnten 30 Kirchenkolumbarien identifiziert werden (18 katholische, 8 evangelische, 2 altkatholische, 2 säkulare). 2018 erhob die Verbraucherinitiative Aeternitas e.V. bereits 42 Kirchenkolumbarien.[9] Mittlerweile finden sich allein im Bistum Aachen 13 Urnenkirchen.

4. Typologie der Kirchenkolumbarien und exemplarische Zuordnung für den Raum Aachen

Unter dem Vorzeichen der Religionsproduktivität konnte im Rahmen einer empirischen Studie eine Typologie der untersuchten Kirchenkolumbarien entwickelt wer-

9 Vgl. https://www.aeternitas.de/inhalt/aktuelles/ARCHIV/2018/2018_09_04__08_57_48-Immer-mehr-Urnenkirchen-in-Deutschland/show_data (letzter Zugriff: 01.08.2021).

den, die sich aus dem *depositären*, *poimenischen*, *liturgischen* und *parochialen* Typus konstituiert.[10] Im Fokus der Arbeit stand die Frage, inwiefern kirchliche Akteure religiöse Anschlussstellen in Kirchenkolumbarien identifizieren, und wie sie davon ausgehend religiöse Kommunikation im Kontext von Bestattung und Kirchenumnutzung gestalten. Handelt es sich also bei Kirchenkolumbarien um mehr als nur eine „lukrative Entsorgung" überzähliger Gotteshäuser? Werden dort durch die Akteure religionsproduktive Prozesse initiiert?

a. Der depoitäre Typus

„Dieser Typ stellt die Grundform jedes Kirchenkolumbariums dar. Er charakterisiert im Besonderen komplett umgenutzte Kirchen, die nicht mehr gottesdienstlich genutzt werden. Das Kirchengebäude dient ausschließlich als Indoor-Friedhof (Depositum) und sieht neben der liturgischen Nutzung für die Feier der Beisetzung keine weiteren religiösen Anschlusskommunikationen vor. Dieser Typus ist überwiegend für evangelische Kirchenkolumbarien belegt."[11] Dies resultiert vermutlich unreflektiert aus der reformatorischen Trennungstradition – Trennung von Lebenden und Toten. Aber auch das Seelsorgeverständnis unterscheidet sich zwischen Katholiken und Protestanten, was evtl. ein Anhaltspunkt sein könnte. Während eben die katholische cura animarum generalis umfassend jedes kirchliche Handeln als seelsorglich versteht und sich dies auch in Personalstellen spiegelt (Trauerpastoral z.B.), tritt im evangelischen Kontext stärker die cura animarum specials in den Vordergrund, in Form des Seelsorgegesprächs auf Grund einer bestimmten Problemlage.

b. Der poemische / seelsorgliche Typus

„Kennzeichnend sind hier vor allem die seelsorglichen Zuwendungsformen. Kirchenkolumbarien dieses Typus' zeichnen sich u.a. durch ein profiliertes Trauerbegleitprogramm aus. Wesentliche Akteure sind hier Trauerpastoralreferentinnen und -referenten (katholisch), die sowohl für Gruppen als auch für Einzelbegleitung angefragt werden können. Zum großen Teil wird diese Arbeit in den Kolumbarien aber auch durch Ehrenamtliche geleistet."[12] Zudem bieten Trauercafés Raum für Seelsorge. Die Liturgie ist mit ihren Ritualen in den Dienst der Trauerarbeit gestellt.

10 Siehe Sparre, Sieglinde, Bestatten in Kirchen. Eine praktisch-theologische Interpretation gegenwärtiger Kirchenkolumbarien und Urnenkirchen, Stuttgart 2017. Für eine ausführliche Darstellung der Typologie vergleiche die Seiten 104–242.

11 Vgl. Klie, Rezeptionsstudie, 17.

12 Vgl. ebd.

c. Der liturgische Typus
Als liturgischer Typus ist jene Form definiert, in der raum- und anlasssensibel Bestattungsliturgie gestaltet wird. Spezifikum des liturgischen Typus ist es, den Ritus im Zusammenspiel der sakralen und funeralen Raumzeichen eines Kirchenkolumbariums in eine stimmige Gesamtdramaturgie zu ordnen, sowie den Kirchenraum für weitere liturgische Formate in Anspruch zu nehmen, die aus dem Kontext der Bestattung resultieren. Ein wesentlicher Schwerpunkt liegt hier in der raumsensiblen Gestaltung der Urnenbeisetzung. Architektur und Liturgie bedingen sich gegenseitig. Durch die sepulkrale Profilierung der Kirchenkolumbarien ist wahrnehmbar, dass sich weitere liturgische Formate aus dem Themenspektrum von Sterben und Tod dort anlagern können, wie beispielsweise Hospizgottesdienste, Krankenhausgottesdienste anlässlich der im Krankenhaus verstorbenen Kinder und Erwachsenen oder Gedenkgottesdienste für sogenannte Unbedachte oder Verschollene. Kirchenkolumbarien v.a. des liturgischen Typus sind Orte des rituellen Gedächtnisses und leisten einen Beitrag zu regionaler kirchlich verantworteter Erinnerungskultur.

d. Der parochiale Typus
Als parochialer Typus ist eine Kolumbarienform definiert, die dadurch charakterisiert ist, dass die Gebäude weiterhin als Gemeindekirchen und reguläre Gottesdienstorte genutzt werden. Das macht sich v.a. fest an den wöchentlichen Sonn- oder Werktagsgottesdiensten, der Einbindung liturgischer Hochfeste des Kirchenjahres und es wird konkret in den Kasualien. Kirchenkolumbarien werden zudem als religiöse und außerschulische Lernorte genutzt, an denen die Kommunikation des Evangeliums in der Weise des Lehrens und Lernens erfolgt. Sie werden so zu Lernorten für Konfirmanden und Schülerinnen des Religionsunterrichtes, für Auszubildende in der Krankenpflege und können für die Erwachsenenbildung genutzt werden. Eine Kirchengemeinde kann somit ihre Arbeit sepulkrakulturell akzentuieren und Gesprächsanlässe und -räume über Bildungsprozesse zum Thema Sterben, Tod, Auferstehung und letzte Dinge eröffnen.

e. ergänzende Aspekt
Ein weiterer Schwerpunkt, der jedoch auf Grund der geringen empirischen Belege nicht zu einem Typus gereicht hat, ist die diakonische Akzentuierung, wenn beispielsweise Urnenkammern für sozial Benachteiligte bereitgestellt werden, die zum Kostenpunkt der Sozialbestattung angeboten werden oder kostenfrei sind. Ein hervorzuhebendes Beispiel ist hier die Liebfrauenkirche in Dortmund. Dort sind in der Urnengemeinschaftsgrabstätte Kammern für verstorbene Wohnungslose reserviert. Schlussendlich kann aber jedes Kolumbarium unter diakonisch-caritativem Vorzeichen gelesen werden. Denn das Bestatten der Toten zählt zu den sieben Werken

der Barmherzigkeit und stellt somit einen Dienst an der gesamten Gesellschaft dar. Was als Resonanz auf die Coronapandemie im Kontext der Bestattungskultur mitunter stärker berücksichtigt werden kann, ist die Bedeutung und Ermöglichung von Abschieden. Gerade moderne Kirchen bieten mit ihrer gemeindehausähnlichen Architektur eine Vielzahl an Räumen, die – wie z.B. in St. Michael in Rheine – als Abschiedsräume für die Verabschiedung am Leichnam vor der Kremierung genutzt werden können.

II. Typologische Einordnung von Kirchenkolumbarien in und um Aachen

Der für diesen Beitrag zugedachte geographische Raum Aachen und Umland bietet sechs katholische Kirchenkolumbarien, die im Folgenden kurz vorgestellt und typologisch eingeordnet werden.

Grabeskirche St. Josef

Die katholische Grabeskirche St. Josef[13] in Aachen ist seit 2006 als Urnenkirche in Gebrauch. Sie kann als Prototyp dieses neuartigen funeralen Sakralraumes verstanden werden. Ein durchkomponiertes Raumarrangement aus Urnenstelen, Wasserlauf, Taufbecken und Deckenskulptur eröffnet neben der Bereitstellung von Urnengräbern v.a. ein religiöses Deutungsnetz für den Umgang mit dem Tod. Der Raum ist zweigeteilt in einen Gottesdienstraum im Chor mit Bestuhlung und einen Friedhofsbereich, der sich aus kleinen Kapellen konstituiert, die nach Personen der Kirchengeschichte benannt sind und sich durch das gesamte Kirchenschiff erstrecken. Massive Steinkuben mit einer Kernbohrung – überwiegend anthrazit getönt – dienen als Grabstätten, die von Steinmetzen nach der Trauerfeier in die meterhohen Wände eingesetzt werden. Die Beisetzungen enden daher an der Urnenwand und auf einem Urnenpostament. Man merkt in diesem Zusammenhang, dass sich die Kolumbarien der ersten Stunde noch in einem Findungsprozess befanden, was das Zusammenspiel von Liturgie und Raum anbelangt. Während aus trauerpsychologischer Perspektive v.a. das endgültige Beisetzen der Urnen einen wichtigen Beitrag für den Abschied der Hinterbliebenen leistet, bestimmen in diesem Zusammenhang der Pragmatik geschuldete Vollzüge den vorzeitigen Abbruch der Zeremonie. Eine technische Hebebühne soll nicht im Angesicht der Trauernden zum Einsatz kommen, sondern wird erst im Anschluss an die Feier den Urnenkubus an seine letzte Ruhestätte befördern. Auch ist es in St. Josef zu einer Nachrüstung von Blumenvasen gekommen, da der Bedarf des Grabschmucks erst später erkannt wurde. Neben den Trauerfeiern an-

13 https://grabeskirche-aachen.de (letzter Zugriff: 01.08.2021).



Abb. 37: St. Josef, Aachen

lässlich einer Beisetzung gibt es noch weitere liturgische Feiern, die aus dem Kontext des Totengedenkens entstammen. Zum einen werden die für die katholische Liturgie typischen Jahresgedenken gefeiert. Zum anderen werden Totengedenken anlässlich anonym Beigesetzter und Verschollener begangen. Riegel, die deren Namen tragen, werden in diesem Zusammenhang an die Kirchenwände angebracht. St. Josef gehört daher sowohl zum liturgischen Typus und auf Grund der vor Ort möglichen Trauerbegleitung durch eine Trauerpastoralreferentin auch zum poimenischen Typus.

Columbarium St. Gregorius

Das Aachener Columbarium in der Krypta von St. Gregorius wurde 2019 eingeweiht. Bei diesem Gebäude handelt es sich um ein sog. „Raum in Raum"- Konzept. Die Architektin Eva von der Stein hat es sowohl ästhetisch als auch theologisch durchkomponiert. Durch eine Skulptur mit dem ewigen Licht werden die kreisrunde Krypta und der Altarraum miteinander verbunden. Das für das Columbarium verwendete Material Holz soll dabei an die Beerdigung im Sarg erinnern. Im Konzept zur Architektur heißt es: „Der offene Grabkreis verbildlicht die Gemeinschaft der Toten. Er ist nach Osten ausgerichtet und öffnet sich zu einem Lichthof außerhalb des Kirchengebäudes, dorthin, wo sich das Aeternum befindet. Das Aeternum stellt Ziel und Ende des Weges von Tod über Aufbahrung, Einäscherung, Trauerfeier und Urnengrab bis zur ewigen



Abb. 38: St. Gregorius, Aachen

Ruhestätte dar."[14] Die Trauerfeier findet in der Oberkirche statt. Bemerkenswert ist das seelsorgliche Angebot mit den Rubriken Erinnerungs-Zeit, Erzähl-Zeit, Lese-Zeit, Fasten-Zeit, Kreativ-Zeit, Lern-Zeit. Da diese Kirche weiterhin als Gottesdienststätte der Gemeinde genutzt wird, kann sie auf Grund der multiplen Bespielung dem parochialen Typus zugeordnet werden – jedoch mit starker seelsorglicher Akzentuierung.

Columbarium St. Marien

In Würselen, sechs Kilometer von Aachen entfernt, gibt es seit Juni 2020 das katholische Columbarium St. Marien. Es handelt sich um einen schlicht gehaltenen Gottesdienstraum mit einem funeralem Bereich aus hohen rötlichen Urnenwände aus Stampfbeton. Die Urnenwände umfassen kleinformatige Urnennischen und strukturieren den Raum zusammen mit niedrigen Urnenpodesten und den sog. Sarkophagen. Der Blumenschmuck erfolgt an Sammelstellen. Es besteht die Möglichkeit zu individueller Trauerbegleitung begleitet durch eine Pastoralreferentin.[15] In Ansätzen kann dieses Gebäude dem poimenischen Typus zugeordnet werden, da sich die Trauerpastoral noch im Aufbau befindet. Bemerkenswert ist, dass die Aschekapsel persönlich von Angehörigen in das entsprechende Urnenfach beigesetzt werden kann.

14 https://columbarium-st-gregorius.de/columbarium/architektur.html (letzter Zugriff: 01.08.2021).
15 https://columbarium-sankt-marien.de/start/ (Zugriff 01.08.2021).



Abb. 39: St. Marien, Würselen

Grabes- und Auferstehungskirche St. Cyriakus

In Düren-Niederau 20 km von Aachen entfernt dient diese Kirche seit 2015 als Kolumbarium. Auffällig ist der Name Grabes- und Auferstehungskirche, wodurch sogleich eine theologische Deutung des Todes an diesem Ort betont wird. Ein sehr großzügiger Gottesdienstraum befindet sich im und vor dem Altarraum. Wie in der Liebfrauenkirche in Dortmund sind auch hier nur etwa Tisch hohe Urnenpodeste aufgestellt, die sich durch das Kirchenschiff erstrecken. Die Beisetzung erfolgt senkrecht, nicht waagerecht – orientiert wird sich dabei an der Beisetzung auf dem Friedhof. Für die Beisetzungen wurde eine raumsensible Liturgie entworfen. Nach dem Wortgottesdienst im Altarraum erfolgt im Anschluss eine Prozession zum Taufstein, an dem an die Taufe erinnert wird. Darüber hinaus sind auch Abschiedsfeiern vor der Kremierung ausgewiesen. Es werden wöchentliche Gedenkmessen für alle Verstorbenen der Pfarrei unabhängig vom Bestattungsort begangen. Es trifft sich regelmäßig eine Trauerhilfegruppe. In einem elektronischen Totenbuch können individuelle Daten der dort Beigesetzen hinterlegt werden.[16] Dieses Kolumbarium kann v.a. dem liturgischern Typus zugeordnet werden umfasst aber auch Merkmale des poimenischen.

16 https://www.grabeskirche-dueren.de (letzter Zugriff: 01.08.2021).



Abb. 40: St. Cyriakus, Düren

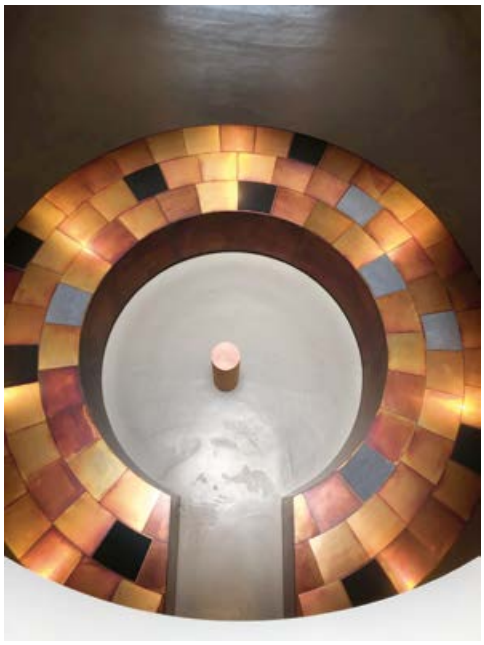


Abb. 41: St. Bonifatius, Hückelhoven

Grabeskirche St. Bonifatius

2019 wurde in der Kirche St. Bonifatius in Hückelhoven-Schaufenberg, 35 Km von Aachen entfernt, ein Kolumbarium auf zwei Ebenen eröffnet. Es erfolgte keine Entwidmung von Sakramentskapelle und Altarraum. Das Gotteshaus wird weiterhin als Pfarrkirche genutzt. Es besteht ein explizites Angebot von Trauerseelsorge, das eine Gemeindereferentin unterbreitet. Monatlich wird eine Vesper mit Totengedenken der Verstorbenen des Monats gefeiert.[17] Durch seine weiterhin bestehende gemeindliche Nutzung kann das Kolumbarium v.a. dem parochialen Typ zugeordnet werden mit starkem Akzent auf Seelsorge und Liturgie.

Columbarium von St. Donatus

In der Erlöserkirche zu Aachen, befindet sich seit 2016 das Columbarium von St. Donatus, das ausschließlich der Urnenbeisetzung dient. Es umfasst funerale Bereiche und eine Altarinsel. Hier wandte man sich architektonisch bewusst vom Stelensystem ab und errichtete fünf zylinderförmige begehbare Kapellen (Räume im Raum), deren Urnenfächer in Goldanmutung verschlossen werden, was den Kapellen eine besondere Atmosphäre verleiht. 1000 Plätze sind für Sozialbestattungen in einer

17 Vgl. https://gdg-hueckelhoven.de/einrichtungen/Grabeskirche/ (letzter Zugriff: 01.08.2021).



Abb. 42: Columbarium St. Donatus, Aachen Brandt

eigenen Kapelle auf einer nicht zugänglichen Empore vorgehalten. Die Exklusivität des Zugangs lässt sich durchaus infrage stellen. Wird hier möglicherweise einem kollektiven Vergessen einer marginalisierten Gruppe im Kolumbarium Vorschub geleistet? Zumindest wird der diakonische Aspekt stark hervorgehoben und auch die Zuordnung zum poimenischen Typus lässt sich a.G. der angebotenen Trauerpastoral nachvollziehen. Hinzu kommen liturgische Angebote aber auch offene Andachten, Erinnerungsfeiern und ein Literaturkreis.[18]

5. Erinnerungslandschaften – Kirchenkolumbarien als regionales und lokales Gedächtnis

Kirchenkolumbarien schreiben durch die Syntopie von Gottesdienstraum und Friedhof in das vorstrukturierte Ordnungsgefüge eines Kirchenraumes das Totengedenken[19] ein. In Kirchenkolumbarien verschränken sich das kommunikative Familiengedächtnis und das kulturelle Gedächtnis des Christentums in Liturgie und Raumzeichen. Sie konstituieren darüber ein lokales und regionales Gemeindegedächtnis.

18 https://www.columbarium-aachen.de (letzter Zugriff: 01.08.2021).
19 Weitere Ausführungen vgl. Sparre, Bestatten, 243–298.

Das kommunikative Gedächtnis der Familie und Angehörigen, aus dem dieses Totengedenken hervorgeht, wird durch die Träger des kulturellen Gedächtnisses, das sich sowohl im Zeichenensemble des Kirchengebäudes als auch in den liturgischen Vollzügen der christlichen Erinnerungsgemeinschaft und deren biblischen Narrativen realisiert, transzendiert. Wie das Christentum als Erinnerungsreligion par excellence gilt, lassen sich insbesondere auch seine Gotteshäuser als erinnerungskulturelle Räume verstehen. Sie vergegenwärtigen Leben und Wirken Jesu Christi, Ereignisse der Kirchen- und Regionalgeschichte. Sie geben aber auch individuelle Glaubensbiographien zu erinnern und stiften bzw. bestätigen somit Identität, orientieren und dynamisieren verfestigte Trauerprozesse. Hier sind v.a. die Kolumbarien St. Josef in Aachen und Liebfrauen in Dortmund zu nennen, kleine Kapellen oder Säulen sind hier mit Heiligennamen versehen und nach Persönlichkeiten der Kirchengeschichte benannt. Anknüpfend an das kommunikative Gedächtnis – also v.a. das Familiengedächtnis – lassen sich möglicherweise auch Anschlüsse in der Inanspruchnahme von Urnenkirchen durch die nachfolgenden Generationen knüpfen. So könnten Kolumbarien zu Familien- oder Wahlverwandtschaftsgräbern über Generationen hinweg werden. Eine nicht uninteressante Frage auch für die Bestandssicherung von Kirchenkolumbarien. Gegenwärtig speist sich die Belegschaft ja weitgehend aus dem volkskirchlichen Kontext. In der Allheiligenkirche in Erfurt ist jedoch ein Drittel Konfessionslose vertreten, was möglicherweise auch an der Preisgestaltung liegt.

Manche Bistümer lassen auch Zurückhaltung gegenüber der weiteren Einrichtung von Kolumbarien erkennen. Diese basiert vermutlich auf der Angst bei sinkender Mitgliederzahl künftig auch einen Interessenrückgang an kirchlichen Friedhöfen verbuchen zu müssen. Dies deckt sich jedoch nicht mit der Erfahrung einzelner Verwalter von Kirchenkolumbarien, die eben auch eine Entkoppelung von Mitgliedschaft und dem Bedürfnis nach religiöser Beisetzung wahrnehmen. Vielleicht ist darüber hinaus auch die anamnetische Funktion eine Verheißung für ansonsten religiös Abstinente.

Ob Kirchenkolumbarien jedoch zu einem auf Dauer gestellten erinnerungskulturellen Format avancieren, das als Gefüge von Bedeutungskomplexen kohärenten Sinn erzeugt und damit vielleicht auch eine nicht nur volkskirchliche, sondern gesamtgesellschaftliche Bedeutung stiftet, wird sich erst noch in den nächsten Jahren und Jahrzehnten erweisen müssen.

Letztlich eröffnen Kirchenkolumbarien neben der Totenverortung aber auch Räume für neue Vergemeinschaftungen wie der von Trauergruppen und Trauerbegleitteams.

Albert Gerhards

Response zu Sieglinde Klie

Im Bistum Aachen ist die größte Dichte an Urnenkirchen zu verzeichnen, wie Sieglinde Klie feststellt. 13 katholische Kirchen wurden ganz oder teilweise zu Kolumbarien umgewandelt, eine davon, St. Kamillus in Mönchengladbach, befindet sich allerdings in freier Trägerschaft.[1] Eine weitere Kirche, St. Maria Heimsuchung in Alsdorf-Schaufenberg, wurde im November 2020 geschlossen und wird zurzeit zum Kolumbarium transformiert. Nimmt man das Kolumbarium der Altkatholiken in Krefeld von 2004 hinzu, so kommt man immerhin auf die stolze Zahl von 15 in einem relativ kleinen Territorium. Woher kommt diese erstaunliche Zahl, wo doch die Urnenbestattung in katholischen Gebieten kaum Tradition hat und bis in die 1960er Jahre streng verboten war?[2] Ein Faktor ist hier die Nachbarschaft zu den Niederlanden, wo der Trend zur Feuerbestattung schon früher eingesetzt hat. Dies erklärt auch, dass selbst in den ländlichen Gebieten am Niederrhein die Kremation inzwischen zur Normalität geworden ist. All dies geht einher mit dem Verfall der traditionellen Friedhofskultur und des katholischen Brauchtums um Sterben und Tod. Dies hat auch Ursachen, die mit der Verfasstheit der katholischen Kirche und deren Amtsträgern zusammenhängen. Schon in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts beklagten sich die Bestatter über mangelnde Kooperation der katholischen Seelsorge bei Sterbefällen. Die Vernachlässigung dieses zentralen Bereichs christlicher Seelsorge beschleunigte den Trend zu außerreligiösen Formen der Bewältigung von Trauer und Abschied, wie vor rund 20 Jahren auf einer Tagung der Arbeits-

1 Es handelt sich um folgende Kirchen: St. Elisabeth von Thüringen, Krefeld-Inrath https://grabeskirche-krefeld.de/index.html; St. Joseph, Viersen https://grabeskirche.st-remigius.de/; St. Anton, Schwalmtal-Amern https://st-matthias-schwalmtal.de/grabeskirche-anton-amern/; St. Elisabeth, Mönchengladbach-Eicken https://www.grabeskirche-moenchengladbach.de/; St. Matthias, Mönchengladbach-Günhoven https://www.grabeskirche-st-matthias.de/; St. Josef, Mönchengaldbach-Rheydt http://trostraum.de/; St. Bonifatius, Hückelhoven-Schaufenberg https://www.bistum-aachen.de/aktuell/nachrichten/nachricht/Grabeskirche-St.-Bonifatius-Schaufenberg-Millich/; St. Cyriakus, Düren-Niederau https://www.grabeskirche-dueren.de/; St. Josef, Aachen http://www.grabeskirche-aachen.de/; St. Donatus, Aachen-Brand http://www.columbarium-aachen.de/index.php; St. Gregorius, Aachen-Burtscheid www.columbarium-st-gregorius.de; St. Marien, Würselen www.columbarium-sankt-marien.de; vgl. die Homepage des Bistums Aachen: https://www.bistum-aachen.de/Gemeindearbeit/Kolumbarium/; die Homepage des von der St. Kamillus GmbH getragenen freien Kolumbariums findet man unter: https://www.st-kamillus-kolumbarium.de.

2 Vgl. Clemens Leonhard / Thomas Schüller (Hg.), Tot in die Kirche? Rechtliche und liturgische Aspekte der Profanierung von Kirchen und ihre Umnutzung zu Kolumbarien, Regensburg 2012; Albert Gerhards, Art. Kolumbarium – Katholisch, in: Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht (https://lkrr.de).

gemeinschaft katholischer Liturgiedozentinnen und -dozenten in Bautzen mit dem Thema „Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft“ deutlich wurde.[3] Im Jahr 2005 veröffentlichten die deutschen Bischöfe einen Text „Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht“.[4] Darin wird ausführlich auf die Feuerbestattung eingegangen, als Begräbnisorte werden Grab auf dem Friedhof, Urnenhalle bzw. -mauer, See oder Wald erwähnt, aber noch keine Grabeskirchen. 2011 folgte ein weiteres Dokument „‚Der Herr vollende an Dir, was er in der Taufe begonnen hat.‘ Katholische Bestattungskultur angesichts neuer Herausforderungen“,[5] in dem Kirchenkolumbarien ausgiebig behandelt werden:

> „An die Tradition kirchlicher Friedhöfe wird an einzelnen Orten angeknüpft, wenn Kirchen, die vor allem aus finanziellen Gründen nicht mehr gottesdienstlich genutzt werden können, zu Kolumbarien umgewidmet und umgestaltet werden. Sie können vor allem dort sinnvoll sein, wo es keine innerstädtischen Friedhöfe in kirchlicher Trägerschaft gibt. Solche Kolumbarien sind ein augenfälliges Zeichen einer Bestattung in der Nähe der Lebenden.“[6]

Neben ökonomischen Erwägungen geht der Text insbesondere auf mögliche Einwände von Kirchenmitgliedern gegen die Umwidmung einer Kirche in ein Kolumbarium ein. Dem Text sind Reserven gegenüber der Urnenbestattung anzumerken:

> „Mit einem kirchlichen Kolumbarium darf keine Bevorzugung der Kremation vor der Bestattung des Leichnams verbunden sein, auch wenn sich ein Kirchengebäude als besonders repräsentativer Ort einer Urnenbeisetzung präsentiert. Die Prüfung aller Umstände kann zu dem Schluss führen, eine konkrete Kirche nicht zu einem Kolumbarien [sic!] umzuwandeln, da dies mit zu hohen Belastungen für die Gemeindemitglieder verbunden wäre oder am Ort keine ausreichende Akzeptanz für diese Form der Bestattung gegeben ist.“[7]

3 Vgl. Gerhards, Albert / Kranemann, Benedikt (Hg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft (EthSt 30) Leipzig 2002, [2]2003.

4 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht (Die deutschen Bischöfe 81), Bonn 2005.

5 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Der Herr vollende an Dir, was er in der Taufe begonnen hat.“ Katholische Bestattungskultur angesichts neuer Herausforderungen (Die deutschen Bischöfe 97), Bonn 2011.

6 Ebd. Nr. 11, 15 f.

7 Ebd. Nr. 11, 16 f.

Das Dokument gibt keine Vorgaben in Bezug auf die Belegung (nur Katholik*innen, nur getaufte Christ*innen oder alle Menschen) oder auf die Verabschiedungsfeiern (Zulassung von Trauerredner*innen oder Beisetzung allein durch den Bestatter). Die Vorgaben sollen von den Trägern getroffen werden.

Die erstaunliche Dichte an Grabeskirchen oder Kolumbarien im Bistum Aachen hängt sicherlich mit der Tatsache zusammen, dass der Druck, Kirchen umzuwidmen, im Westen Deutschlands besonders groß ist. Aber in anderen Bistümern ist man hier wesentlich zurückhaltender bis ablehnend. Ein Grund für die Offenheit bezüglich dieser Nachnutzung war der Erfolg der 2006 eröffneten ersten römisch-katholischen Grabeskirche Sankt Josef in Aachen, der bald weitere folgten.[8] Die Bezeichnung „Grabeskirche" wurde von ihrem Initiator Pfarrer Dr. Anton Jansen bewusst gewählt in Anlehnung an die Grabes- (und Auferstehungs-)Kirche in Jerusalem. Die erste Aachener Grabeskirche ist von ihrer Rechtsstruktur her ein Unikat. Alle anderen sind stärker an das Bistum angebunden, wo eine eigene Abteilung innerhalb der Hauptabteilung Gemeindearbeit für die Koordination zuständig ist, auch wenn die Gestaltung und der Betrieb jeweils individuell vor Ort geregelt werden. Allerdings gibt es eine eigene diözesane Richtlinie für die Einrichtung neuer Kolumbarien.[9]

Die eigentlichen Motive für die Errichtung eines Netzes von Grabeskirchen im gesamten Diözesangebiet liegen neben der Hoffnung auf wirtschaftlichen Erfolg vor allem auf der damit gegebenen Möglichkeit bleibender kirchlicher Präsenz. Alle Grabeskirchen gehören zum poimenischen seelsorglichen Typus, insofern das Bistum dafür auch Seelsorgepersonal zur Verfügung stellt. Da sämtliche Kolumbarien liturgische Versammlungsorte aufweisen, sind sie zugleich auch dem liturgischen Typus mit entsprechenden Feiern zuzuordnen. Unterschiedlich ist das Verhältnis zu den jeweiligen Pfarrgemeinden, deren Organisationsstrukturen wiederum divergieren aufgrund der Neuordnung der pastoralen Räume insgesamt. Dies führt mitunter vor Ort auch zu Spannungen. Das Bonner liturgiewissenschaftliche Teilprojekt befasst sich unter anderem mit den Dynamiken, die sich aufgrund der unterschiedlichen Interessen der verschiedenen Akteure ergeben. Ein besonderes Spannungsmoment ergibt sich, wenn nichtkirchliche Träger Kirchengebäude als Urnenfriedhöfe betreiben. St. Kamillus in Mönchengladbach hat hier unter den vier Kirchenkolumbarien im Stadtgebiet ein Alleinstellungsmerkmal. Eingebunden in eine Interessengemeinschaft der Betreiber der Kolumbarien und in ein Konzept der Trauerseelsorge ist es nicht. Die Einbindung in ein Seelsorgekonzept der Begleitung und des Gedenkens ist jedoch eine indispensable Bedingung für die Transformierung von Kirchen in Ko-

8 Vgl. Gerhards, Albert, Orte des Gedenkens. Grabeskirchen als christliche Antwort auf die gewandelte Bestattungskultur, in: HerKorr 61 (2007), 248–251.

9 https://www.bistum-aachen.de/export/sites/Bistum-Aachen/portal-bistum-aachen/Gemeindearbeit/.galleries/downloads/20190129-Richtlinie-Kolumbarien-KA.pdf (17.08.2022).

lumbarien durch Pfarrgemeinden.[10] Ganz in der Nähe des Untersuchungsraums, in Duisburg, wurde im April 2022 das „Freie Kolumbarium Rheinkirche" eröffnet. Die ehemals evangelische Kirche firmiert jetzt als Kolumba GmbH, Trägerin ist aber laut Friedhofssatzung die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten.[11] Es ist bemerkenswert, wie die nicht von einer der traditionellen Großkirchen unterhaltenen Kolumbarien beworben werden. Einerseits betont man die Unabhängigkeit von kirchlichen und religiösen Prärogativen, andererseits bringt man die besondere Aura des Sakralraums ins Spiel. Allerdings können hier auch kirchliche Bestattungen vorgenommen werden. Eine vergleichende Rezeptionsstudie der Kolumbarien in unterschiedlicher Trägerschaft (auch in Duisburg gibt es weitere Kolumbarien, vor allem das von der evangelischen Landeskirche unterhaltene „Kolumbarium Duisburg"[12]) hinsichtlich der prämortalen Wahl und der Erfahrungen trauernder Angehöriger wäre ein lohnendes Unterfangen.

Ein besonderes Augenmerk wird im Forschungsprojekt auf die Beziehung der Kolumbarien zum Stadtraum und damit zur Auswirkung der Transformation auf die Bevölkerung ringsum gelegt. Wie sich aus der bisherigen Analyse der Trauerbücher und ersten Gesprächen ergeben hat, sind die zu Urnenkirchen umgewidmeten ehemaligen Pfarrkirchen keineswegs unbelebte Orte. Sie werden oft auch von Menschen aufgesucht, die sonst kaum Kirchen betreten. Da sie zwar von einer Konfession unterhalten werden, aber Mitgliedern aller Kirchen und oft auch Konfessionslosen Urnenplätze anbieten und zudem allen Besuchern offenstehen, sind sie je nach Ortslage und Verkehrsanbindung Räume der Stille und bleiben gerade auch wegen ihrer Funktion als Gedächtnisorte Orientierungspunkte und Identifikationsorte im Stadtraum.

Die von Sieglinde Klie am Ende ihres Beitrags aufgeworfenen Fragen sind für die weitere Forschung von großer Bedeutung: Ist der bisherige Erfolg der Urnenkirchen nur ein Relikt der sterbenden Volkskirche, oder lassen sich an den Kolumbarien neue Weisen der Suche nach Beziehung und Beheimatung festmachen? Manche Äußerungen in den Trauerbüchern scheinen darauf hinzuweisen. Damit könnte eine neue Dimension kirchlicher Diakonie für ansonsten religiös Abstinente als Träger einer anamnetischen Kultur in einer weltanschaulich pluralen und weitgehend säkularisierten Gesellschaft implementiert werden. Ob dies tatsächlich ein Format erreicht, das als sinnstiftendes Element gesamtgesellschaftliche Bedeutung erlangt, wird sich in der Tat erst erweisen müssen und ist Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. Allerdings ist die Zukunft der Kirchenkolumbarien keineswegs gesichert. Aufgrund der

10 Vgl. Gerhards, Albert, Kolumbarien – Chancen für eine neue Trauerpastoral?, in: LS 61 (2010) 322–372; wieder abgedruckt in: Spielberg, Bernhard / Schilling, Astrid (Hg.), Kontroversen. Warum es sich in der Seelsorge zu streiten lohnt, Würzburg 2011, 171–177.

11 https://www.kolumbarium-rheinkirche.de.

12 https://www.kolumbarium-duisburg.de.

immer noch zunehmenden Vielfalt der Bestattungsformen – neben den Friedwäldern ist die zu erwartende Liberalisierung des Bestattungsrechts zu nennen – könnte am Ende die finanzielle Basis der Grabeskirchen wegbrechen. Wie alle raumbezogenen Institutionen steht auch dieses Experiment nicht zuletzt in Konkurrenz zur digitalen Welt mit ihren virtuellen Räumen.

Thomas Schüller

Hybride Nutzung von Kirchen – praktische Erfahrungen aus einem Bistum und kirchenrechtliche Notizen

1. Vorbemerkungen

Nach einer längeren Zeit bin ich dankbar, auf dieser Tagung zum einen über meine praktischen Erfahrungen mit der hybriden Nutzung von Kirchen im Bistum Limburg berichten zu können, wo ich sechszehn Jahre gearbeitet und die letzten Jahre als Leiter der Kommission Sparen und Erneuern[1] intensiv über die alternative Nutzung von Kirchengebäuden beraten und nachdenken durfte und dass ich zum anderen auch noch mal wissenschaftlich an meine Arbeiten zu den Kolumbarien[2] anknüpfen kann, die auf dieser Tagung noch eigens zur Sprache gebracht werden.

In dieser ausgewiesenen Runde von Expertinnen und Experten muss ich nicht darauf hinweisen, dass es in der Nachkriegszeit, auch angesichts der Bevölkerungsentwicklung und den wachsenden finanziellen Möglichkeiten durch sprudelnde Kirchensteuereinnahmen zu einer intensiven Bautätigkeit in den deutschen Diözesen gekommen ist, angefangen bei Kirchen, über Gemeindezentren und nicht selten auch Kindertagesstätten. In vielen Bistümern, so auch im Bistum Limburg, wurden vor allem in Diasporagebieten, in denen der damalige Bundeskanzler Konrad Adenauer wechselseitig die jeweils andere Konfession der Vertriebenen ansiedeln ließ, neue Kirchen gebaut. Ich erwähne dies nur, weil bei den Gesprächen über die hybride Nutzung oder die Profanierung einer Kirche aus dieser Nachkriegszeit nicht selten die Gründergeneration dieser Kirche noch lebt(e), die nicht selten mit ihren eigenen Händen diese Kirche gebaut haben. Die Diskussion über hybride Nutzungen fällt hier, aber auch an anderen Orten schwer, weil katholische Christinnen und Christen nicht nur emotional mit ihrer Kirche verbunden sind, sondern auch diese Gebäude in kirchenrechtlicher Diktion gesprochen als „heilige Orte“[3] betrachten, für die sich keine andere Nutzung als die der liturgischen Verwendung vorstellen können. Zudem ist auch nicht jede dieser Kirchen aus dieser Zeit von ihrer baulichen Struktur geeignet, eine mehrfunktionale Nutzung ermöglichen zu können. Hinzu kommen in

1 Vgl. Schüller, Thomas, Sparen und Erneuern in den Kirchengemeinden. Ein Projekt 2005–2007 im Bistum Limburg und sein Ergebnis (= Limburger Texte; 30), Limburg 2007.

2 Vgl. Schüller, Thomas, Die Umnutzung von Pfarreien zu Grabeskirchen. Kirchenrechtliche Aspekte, in: ders. / Leonhard, Clemens (Hg.), Tot in die Kirche? Rechtliche und liturgische Aspekte der Profanierung von Kirchen und ihre Umnutzung zu Kolumbarien, Regensburg 2021, 261–278.

3 Vgl. c. 1205 CIC: „Heilige Orte sind solche, die für den Gottesdienst oder das Begräbnis der Gläubigen bestimmt sind durch Weihung oder Segnung, wie sie die liturgischen Bücher dazu vorschreiben.“

der kurialen Praxis nicht selten Bedenken hinsichtlich der Finanzierbarkeit von hybriden Konzepten. Zuweilen sind auch puristische Bedenken auszuräumen, dass die multifunktionale Nutzung von Kirchen / Kirchengebäuden sich nicht dem sakralen Charakter katholischer Kirchbauten vertrage. Hier mag dann der Hinweis genügen, dass die Kirchengeschichte und damit auch die liturgische Nutzungsgeschichte von Kirchen zu allen Zeiten hybride, multifunktionale Nutzungsvarianten kannte. Kirchen waren neben ihrer liturgischen Nutzung stets auch Versammlungsorte der Gemeinde, Orte diakonischer Pastoral wie auch der Begegnung mit Kunst und Kultur. Mit Albert Gerhards gesprochen können diese „Erkenntnisse aus der Geschichte […] dazu animieren, das Spektrum möglicher Raumnutzungen zu erweitern"[4]. Gründe genug also, sich skizzenhaft kirchenrechtlich und mit wenigen Beispielen aus dem Bistum Limburg dem Thema zu nähern.

2. Kirchenrechtliche Notizen / Streiflichter

Kirchen als heilige Orte[5] stehen aufgrund ihrer Dedikation (Weihung) bzw. Benediktion (Segnung) unter besonderem kirchenrechtlichen Bestandschutz. Die Segnung bzw. Weihung fordert c. 1217 § 1 CIC[6] gemäß den liturgischen Vorschriften[7]. „Die Folge der Weihung oder Segnung ist, dass die so geheiligten Orte ihrer weltlichen Zweckbestimmung entzogen und ausschließlich den genannten religiösen Zielsetzungen (Gottesdienst, Begräbnisstätte) gewidmet werden."[8] Im Kontext der hybriden Nutzung von Kirchen stellt sich nun die Frage nach der Profanierung, genauer nach der Teilprofanierung von Teilen der Kirche. Die Frage der Teilprofanierung wurde zu Beginn der kanonistischen Überlegungen[9] über Profanierungen von Kirchen, insbesondere, wenn es um die Frage der Kolumbarien und einer gleichzeitigen weiteren Nutzung als Gottesdienstraum ging, kontrovers diskutiert. Die kirchenrechtliche Kontroverse ent-

4 Gerhards, Albert, Transformation von Kirchenräumen. Ein zukunftsweisendes Projekt für Kirche und Gesellschaft, in: ders. / de Wildt, Kim (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen, Regensburg 2017, 13–29, 26.

5 Darunter sind Kirchen, Kapellen, Altäre, Wallfahrtstätten und Friedhöfe zu zählen.

6 Vgl. c. 1217 § 1 CIC: „Nach ordnungsgemäßer Vollendung des Baues ist die neue Kirche unter Einhaltung der liturgischen Gesetze baldmöglichst zu weihen oder wenigstens zu segnen."

7 Vgl. Die Weihe der Kirche und des Altars, Pontifikale für die Katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Bd. IV, Trier 1994, 25–78.

8 Reinhardt, Heinrich J.F., Kommentar zu 1205, in: MKCIC, 46. Lfg. (August 2010), Rn. 5.

9 Vgl. Literatur in Auswahl: Schüller, Umnutzung (s. Anm.2); Schöch, Nikolaus, Umnutzung von Kirchen. Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem aktuellen Problem, in: AfkathKR 174 (2004), 42–91; Grazian, Francesco, Riduzione di una chiesa ad uso profano: atti canonici e civilistici, in: Quaderni di diritto ecclesiale 29 (2016), 18–36; Jukes, John, Canonical reflections on the closure of a church, in: Canon Law Society of Great Britain & Ireland. Newsletter 161 (2010), 30–34.

zündete sich an c. 1212 CIC, der vorsieht, dass Heilige Orte ihre Weihung oder Segnung verlieren und zu profanen Orten werden, wenn sie etwa zu großen Teilen zerstört sind – denken Sie an Kriegsereignisse oder Naturkatastrophen[10] – oder durch ein Dekret des zuständigen Ordinarius tatsächlich dauerhaft auf profanen Gebrauch beschränkt sind. Diese kirchenrechtliche Grundnorm zur Profanierung wurde teilweise so ausgelegt, dass es bei Kirchen nur eine Alles-oder-Nichts-Lösung geben könne. Sowohl die Praxis seitdem wie auch die danach erschienenen römischen Stellungnahmen wie auch die kanonistische Fachdiskussion sind dieser Alles-oder-Nichts-Lösung nicht gefolgt, sondern haben Wege aufgezeigt, die eine hybride bzw. mehrfunktionale Nutzung von Kirchenräumen ermöglichen. Fast macht es sogar gerade in den römischen Papieren der jüngeren Vergangenheit[11] den Eindruck, dass man um den Erhalt der Kirchen willen alles daransetzt, mehrfunktionale Nutzungen statt der kompletten Profanierung einer Kirche zu präferieren. Bevor ich darauf genauer eingehen werde, ist kirchenrechtlich allerdings noch auf die Spezialnorm zur Profanierung von Kirchen in c. 1222 CIC einzugehen. Spezialnorm deshalb, weil sie für Kirchen den c. 1212 CIC konkretisiert und spezialrechtliche Varianten in procedendo et decernendo bereithält. Im ersten Paragrafen[12], der in c. 1187 § 2 CIC / 1917 bereits einen Vorläufer hatte, geht es wie im c. 1212 CIC um die Zerstörung von großen Teilen der Kirche. Dieser Sachverhalt ist rechtsgeschichtlich und auch im aktuellen Recht unstrittig.[13] Neu wurde eine zweite Variante der Möglichkeit in c. 1222 § 2 CIC eingebaut. Er lautet:

> „Wo andere wichtige Gründe es raten, dass eine Kirche nicht länger zum göttlichen Kult verwendet wird, kann sie der Diözesanbischof nach Anhörung des Priesterrates zu profanem, aber nicht unwürdigem Gebrauch zurückfüh-

10 Im Codex von 1917 gab es hierzu mit c. 1170 CIC / 1917 eine entsprechende Vorgängernorm. In der Kommentierung dieser altkodikarischen Norm wurde dabei auf den Einsturz des Kirchendaches oder der tragenden Wände hingewiesen, während kleinere Schäden nicht als gerechtfertigter Grund für eine Profanierung galten.

11 Vgl. Päpstliche Rat für Kultur, der Ende 2018 an der Gregoriana in Rom einen Internationalen Kongress zum Thema: „Wohnt Gott nicht mehr hier? Stilllegung von Gotteshäusern und ganzheitliche kirchliche Kulturgutpflege" abhielt. Im Anschluss wurden Leitlinien verabschiedet, die man in einer Arbeitsübersetzung nachlesen kann: Päpstliche Rat für Kultur, *Stilllegung und kirchliche Nachnutzung von Kirchen,* in: https://www.deutsche-bistuemer-kunstinventar.de/images/Paepstl-Rat-Kultur–2019_LEITLINIEN-Stilllegung-u-kirchliche-Nachnutzung-von-Kirchen.pdf (letzter Zugriff: 27.06.2021).

12 c. 1222 CIC: „§ 1 Wenn eine Kirche in keiner Weise mehr zum Gottesdienst verwendet werden kann und keine Möglichkeit besteht, sie wiederherzustellen, kann sie vom Diözesanbischof profanem, aber nicht unwürdigem Gebrauch zurückgegeben werden."

13 Mit einem aktuellen Beispiel aus dem Bistum Trier vgl. SWR, *Bezahlbarer Wohnraum – ein Segen für die Mieter*, in: https://www.swr.de/swraktuell/rheinland-pfalz/trier/ehemalige-kirche-christi-himmelfahrt-in-trier-ehrang-ist-nun-wohngebaeude–100.html (letzter Zugriff: 13.12.2021).

ren, mit Zustimmung derer, die Rechte daran rechtmäßig geltend machen, und nur, wenn dem Heil der Seelen daraus kein Schaden entsteht."

In früheren Beiträgen habe ich, was die Gründe anging, der Kompetenz-Kompetenz des Diözesanbischofs einen gewichtigen Freiraum bei der Beurteilung von wichtigen Gründen zugesprochen wie etwa die der generellen Finanzsituation einer Diözese, aber auch grundlegenden pastoralen Planungsparametern für die Größe und Zahl der Pfarreien in einem Bistum.[14] Inzwischen hat die Kleruskongregation diese Sicht kritisiert und deutlich strengere Prüfmaßstäbe an die Benennung von wichtigen Gründen angelegt. In einem Schreiben vom 30.4.2013[15] wurden sog. prozedurale Leitlinien für die Veränderung von Pfarreien und Kirchen erlassen. Unter der Nr. 2 Buchstabe h) werden folgende Gründe als nicht schwerwiegend im Sinne des c. 1222 § 2 CIC anerkannt:

- ein genereller Plan der Diözese zur Reduzierung der Zahl der Kirchen;
- der Hinweise, die Kirche würde nicht mehr benötigt;
- die Auflösung der Pfarrei, zu der die Kirche gehört;
- die Zahl der weniger gewordenen Mitglieder der Pfarrei, zu der die Kirche gehört;
- die Schließung der Kirche würde nicht das Heil der Seelen beeinträchtigen;
- der Wunsch durch die Profanierung einer Kirche die Vereinigung von Pfarreien zu befördern;
- in der Zukunft liegende und prognostizierte Gründe, die aber aktuell noch nicht eingetroffen sind.[16]

In gleicher Weise werden diese Gründe auch als nicht tragfähig für die Zusammenlegung von Pfarreien zu größeren Pfarreien in diesen Leitlinien angeführt.[17] Der Bischof von Trier durfte im letzten Jahr am eigenen Leib erfahren, welche für ihn unangenehmen Konsequenzen diese Leitlinien für die von ihm auf der Grundlage einer Diözesansynode gefassten Beschlüsse zu einer radikalen Verringerung der Zahl der Pfarreien im Bistum Trier hatten.[18] Betrachtet man die römisch nicht akzeptierten Gründe, so muss man sich fragen, ob es überhaupt Gründe geben kann, die eine

14 Vgl. Schüller, Umnutzung, 273.
15 Vgl. Kleruskongregation, Procedural Guidelines for the Modification of Parishes, the Closure or Relegation of Churches to Profane but not Sordid use, and the Alienation of the Same vom 30.4.2013, u.a. abgedruckt in: The Jurist 73 (2013), 211–219.
16 Vgl. ebd., 217.
17 Vgl. ebd., 215ff.
18 Vgl. Schüller, Thomas, Roma locuta, causa finita? Warum der Trierer Bischof jetzt Widerstand leisten muss, in: https://www.feinschwarz.net/roma-locuta-causa-finita-warum-der-trierer-bischof-jetzt-widerstand-leisten-muss/?fbclid=IwAR3nxt4EdrYtlFhR0Xi-piDQNzWV-hy6O_CzKwxOT-3lypw7rEkNunQW7sok (letzter Zugriff: 24.06.2021).

Profanierung einer Kirche rechtfertigen. Zur Ehrenrettung der Kleruskongregation muss man aber sagen, dass diese Kriteriologie auf Grundsatzurteilen der Apostolischen Signatur beruht, die bei Klagen von Pfarreien, vor allem aus den USA diese strengen Maßstäbe bei der Zusammenlegung von Pfarreien und der Profanierung von Kirchen entwickelt hat. Dahinter kommen zwei Aspekte zum Vorschein: zum einen die auch kodikarisch hinterlegte hohe Wertschätzung für dedizierte oder benedizierte Kirchen und die Aufforderung, nicht vorschnell Kirchen aufzugeben, sondern kreative Nutzungskonzepte zu entwickeln. Ein Hinweis bietet die Nr. 3 Buchstabe d) der Leitlinien, wo es um den Verkauf von Kirchen geht. Neben der liturgischen Weiternutzung solle man sich überlegen, die Kirche als Ort für andere katholische Apostolate und Dienste zu nutzen.[19] Übertragen auf unsere Thematik spricht also kirchenrechtlich sehr viel dafür, sehr zurückhaltend bei der Profanierung von Kirchen zu sein und doch gleichzeitig auf die konkreten Bedarfe bei dem Erhalt des Kirchengebäudes variable, hybride Nutzungskonzepte zu entwickeln, d.h. Kirchenräume für verschiedene Zwecke zu nutzen, die sich unter dem weiten Begriffsfeld von Apostolat und Diensten subsumieren lassen.

Was nun die Beteiligungsrechte angeht, so sind der Priesterrat zu hören, wenn es zum Beispiel auch nur um die Teilprofanierung von Teilen des Kirchengebäudes geht, aber auch die kirchengemeindlichen Gremien wie Kirchenvorstand und Pfarrgemeinderat. Des Weiteren sind die Rechte Dritter an der Kirche zu beachten. Während bei der Implementierung von Friedhöfen in Kirche, d.h. die Nutzung als Kolumbarien, zunächst für den Umbau die entsprechenden Flächen zu profanieren sind, müssen sie anschließend, da Friedhöfe Heilige Orte sind, wieder benediziert werden. Dies sieht bei der hybriden Nutzung von Kirchengebäuden zum Beispiel für gemeindliche Aktivitäten, also als Gemeindezentrum, Kindertagesstätte oder Büroräume anders aus. Von daher bleiben diese Flächen und Etagen profane Räume, während der liturgisch genutzte Raum selbstverständlich ein Heiliger Ort bleibt.

3. Beispiele aus dem Bistum Limburg „Sparen und Erneuern" (2005–2009)[20]

In den letzten vier Jahren meiner Dienstzeit im Bistum Limburg durfte ich das Projekt Sparen und Erneuern leiten. In ihm ging es um eine Bestandsaufnahme der kirchengemeindlichen Immobilien, einen Abgleich mit den prognostizierten zukünftigen pastoralen Entwicklungen und der Identifizierung von Gebäuden, darunter auch Kirchen, die langfristig keine diözesanen Mittel für den Betrieb und Bauunterhalt erhalten sollten. Dahinter stand die erkenntnisleitende Vorgabe, dass auf langfristige

19 Vgl. Kleruskongregation, Guidelines, 218.
20 Vgl. Schüller, Sparen.

Sicht nicht alle Gebäude mehr genutzt und finanziert werden können und frühzeitig alternative Nutzungskonzepte angedacht werden sollen. Mit dem heutigen Blick zurück war dieses Projekt insofern zukunftsweisend, wie zu einer Zeit, wo in diesem finanzstarken Bistum die Kirchensteuer noch reichlich sprudelte, dennoch auf der Basis auch demographischer Prognosen das Thema Gebäudemanagement in den Blick genommen wurde. Die vier Umnutzungsrealisierungen, die ich Ihnen nun vorstellen werde, basieren auf den Entscheidungen in diesem Prozess und wurden zum einen recht zeitnah, zum andern deutlich später umgesetzt. Ich will nicht verschweigen, dass in dem ein oder anderen Fall auch marode Kirchen abgetragen und an ihrer Stelle neue Kirchen, deutlich kleiner und hybrider in ihren Nutzungsmöglichkeiten gebaut wurden. St. Johannes in Frankfurt Goldstein ist hierfür ein schönes Beispiel,[21] deren neue Kirche am 27.06.2021 von Bischof Georg Bätzing geweiht wurde. Sie ist in den letzten Jahren bereits der vierte Neubau einer Kirche im Bistum Limburg.

Bei den vier Umnutzungen geht es um

I. St. Hedwig, Frankfurt-Griesheim[22]

Die Pfarrkirche St. Hedwig in Frankfurt-Griesheim gehörte zu den sog. „rot" markierten Kirchen, für die nach den Plänen unserer Projektgruppe dauerhaft keine Mittel mehr bereitgestellt werden sollten. Die Kirchengemeinde entwickelte daraufhin eine sog. Haus-in-Haus-Lösung. Verschiedene Liegenschaften, darunter das Pfarrheim und die alte Kindertagesstätte wurden veräußert und mit den Erlösmitteln wurde dann ein eigenständiger Baukörper mit drei Etagen in den Kirchenraum eingebaut, das über ein Treppenhaus neben dem Portal erschlossen wird. Im Erdgeschoß des Einbaus entstand ein Foyer und ein großer Gemeindesaal, der sich durch Falttüren zur Kirche hin öffnen lässt. Die Diensträume des Pfarrers und der pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter befinden sich auf der ersten Etage, während in der zweiten Etage Räume für die Senioren- und Jugendgruppen sowie eine Bibliothek eingerichtet wurden. In der Kirche wurde hierfür die Hälfte der Kirchenbänke abgebaut. Heute dient St. Hedwig als sog. „Hedwigs Zentrum" mit dem pastoralen Profil „Kirche der Welt" und fungiert als Ort der Begegnung für Nationen, Osteuropa, Westafrika, Eritrea, Muslime und die Ökumene.

21 Vgl. Neue Kirche für Goldstein, in: https://bistumlimburg.de/beitrag/neue-kirche-fuer-goldstein–1/ (letzter Zugriff: 25.6.2021) und Anne Zegelman, Ein Blick gen Himmel durchs „Gerippte". Weihe einer neuen Kirche ist in Deutschland äußerst selten, in: https://bistumlimburg.de/beitrag/ein-blick-gen-himmel-durchs-gerippte/ (letzter Zugriff: 25.06.2021).

22 Vgl. St. Hedwig, Frankfurt-Griesheim, in: Wüstenrot Stiftung (Hg.), Kirchengebäude und ihre Zukunft: Sanierung – Umbau – Umnutzung, Ludwigsburg 2017, 188–192.







Abb. 43–45: St. Hedwig, Frankfurt Griesheim

II. Hillscheid, Allerheiligen



In Hillscheid, ganz am Rande des Bistums an der Grenze zum Bistum Trier (kurz vor Vallendar) im Westerwald steht eine nach dem II. Weltkrieg sehr großzügig dimensionierte Kirche. Bei den Überlegungen in Sparen und Erneuern war unstrittig, dass dieser Kirchort Allerheiligen weiter bestehen bleiben sollte, aber insgesamt der gesamte Gebäudebestand der Kirchengemeinde auf den Prüfstand sollte. Es existierte ein ebenfalls überdimensioniertes baufälliges Pfarrhaus mit dem Pfarrbüro und ein Einzelgebäude, das als Gemeindezentrum diente und vormals einer Schwesternkommunität zur Verfügung gestanden hatte. Auch dieses Gebäude war stark re-

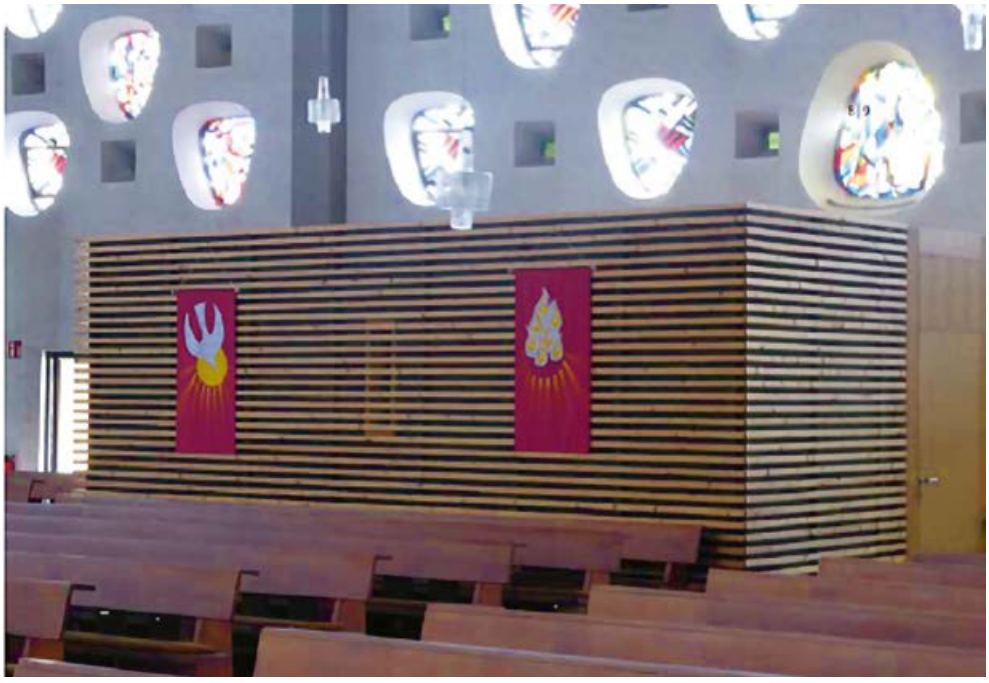


Abb. 46–47: Allerheiligen, Hillscheid

novierungsbedürftig und nicht mehr bedarfsgerecht für die pastoralen Angebote der Pfarrei. So entstand der Gedanke einer Haus-in-Haus-Lösung. Dies bedeutet, dass die beiden zuletzt genannten Gebäude verkauft wurden und mit deren Erlösen ergänzt um beträchtliche Bistumsmittel in die Pfarrkirche sowohl die neuen Gemeinderäume, die Sakristei und das Pfarrbüro mit Diensträumen für die Seelsorgerinnen und Seelsorger sowie Verwaltungsangestellten eingebaut wurden. Leider habe ich nur zwei Fotos erhalten, wovon das eine Foto die Kirche vor dem Umbau zeigt und das andere Foto den Einbau der Sakristei in die Kirche.

St. Matthäus, Kelkheim-Ruppertshain[23]

Eigentlich sollte die Kirche St. Matthäus in Kelkheim am Rande des Hochtaunus langfristig stillgelegt werden. Jetzt wird die Kindertagesstätte, deren Gebäude zu klein und marode geworden sind und nicht mehr den gesetzlichen Anforderungen entsprechen, in die Kirche bei Verbleib eines kleinen Sakralraumes, der bedarfsgerecht ist, integriert. Damit wird die erste Kita-Kirche im Bistum Limburg bald Realität.[24]

Das Kirchengebäude als Massivbau mit großem Innenvolumen und Teilunterkellerung wurde Mitte der 60er Jahre errichtet. Die Baulichkeiten unterliegen noch dem Urheberrecht (gesamt 75 Jahre) aus den Planungen des damaligen Architekten. Die in den beiliegenden Plänen dargestellten Ausführungen wurden mit dem Rechtsnachfolger geklärt. Wesentlich ist die Alleinstellung, das Äußere mit den großen Dachschrägen sowie die sichtbaren inneren großflächigen Dachschrägen.[25] Im Sakralraum wird die Wandbekleidung aus senkrechten lasierten Verschalungen mit Fuge im unteren Bereich bis ca. 3,0 m Höhe aus den vorhandenen Kirchenbänken hergestellt.

Auch die Trennwand, die einen größeren Sakralraum teilen kann und wird, hat eine gleiche Bekleidung. Somit ist dort im offenen wie im geschlossenen Zustand ein einheitliches Erscheinungsbild vorhanden – aus den bearbeiteten Bänken.

Im Kindertagesstättenbereich werden aus den Kirchenbänken beleuchtete Kinderbänke geschreinert. Diese kommen im Obergeschoss zum Einsatz. Erforderlich sind

23 Weiner, Frank, Ruppertshain. Mehr als 3,8 Millionen Euro für das Kita-Kirche-Projekt, in: https://www.fnp.de/lokales/main-taunus/kelkheim-ort95937/ruppertshain-mehr-millionen-euro-kita-kirche-projekt–13865853.html (letzter Zugriff: 25.06.2021) und Weiner, Frank, Ruppertshain. Wegweisendes „Ja" zu Pionierprojekt im Bistum, in: https://www.fnp.de/lokales/main-taunus/kelkheim-ort95937/ruppertshain-wegweisendes-quotjaquot-zu-pionierprojekt-im-bistum–90083185.html (letzter Zugriff: 25.06.2021).

24 Vgl. Eine Kita in der Kirche, in: https://www.kirchenzeitung.de/eine-kita-der-kirche (letzter Zugriff: 25.06.2021).

25 Ich danke dem Architekturbüro Helmut Mohr aus Hochheim für die Bereitstellung der Planungsunterlagen und Überlegungen zur Neukonzeption der Kirche St. Matthäus in Kelkheim-Ruppertshain (heute gehörig zur Pfarrei St. Franziskus, Kelkheim).





Abb. 48–49: Kelkheim-Ruppertshain, St. Matthäus

diese Möbelstücke, damit die Kinder beim Toben nicht gegen die Dachschräge laufen. In den Bänken finden die niedrigen Glasfenster aus dem Bereich über den Flachdächern Verwendung.

Im Gebäude sind umbaute Nutzflächen vorhanden auf zwei Ebenen mit ca. 1.013 m². Geplant sind neue Nutzflächen von insgesamt ca. 1.248 m². Das sind ca. 230 m² zusätz-







Abb. 50–52: Kelkheim-Ruppertshain, St. Matthäus

liche Flächen, die im vorhandenen großen Gebäudeinneren eingebracht werden sollen. Vorgesehen ist die Schaffung einer Ebene über dem Erdgeschoss. Dazu sind Treppen mit dazugehörigen Treppenräumen eingeplant sowie ein Aufzug. Im Kindergartenbereich wird eine Holzdecke eingezogen, um zusätzliche Flächen im Obergeschoss zu schaffen.

IV. St. Michael, Frankfurt[26]

Der Kirchort St. Michael in Frankfurt ist schon länger ein Zentrum der Trauerpastoral in der Nähe zum Hauptfriedhof in Frankfurt. Bereits 2008 / 2009 führten der damalige Diözesanbaudirektor und ich Gespräche mit der Witwe des Architekten dieser eindrucksvollen Kirche, Rudolf Schwarz, in denen über eine eventuelle Nutzung von St. Michael als Kolumbarium nachgedacht wurde. Maria Schwarz stand dieser Idee grundsätzlich positiv gegenüber, war sich aber nicht sicher, ob man dieses Kolumbarium tatsächlich in die Kirche einbauen sollte. Die Kirche St. Michael ist nämlich einer der bedeutendsten Kirchenbauten der Nachkriegszeit in Deutschland. Sie wurde von Rudolf Schwarz (1897–1961) geplant und errichtet und 1954 geweiht. Schwarz entwarf einen architektonisch interessanten ellipsenförmigen Baukörper, in dem er eigener Aussage zufolge eine Wanderung durch die Schweizer Aareschlucht verarbeitet hat, die ihn – wie im Psalm 23 – aus der Enge zum Licht führte. Charakteristisch für den kargen, von Betonstreben gegliederten Klinkerbau ist der kleeblattförmige Grundriss. Viele Symbole deuten darin auf die Auferstehungshoffnung der Christ*innen hin. Aktueller Planungsstand ist der, dass in die Kirche das Kolumbarium unter Beibehaltung der Grundstruktur der Kirche eingebaut werden soll. Ende 2021 sollen der Stadtöffentlichkeit die Pläne zum Einbau des Kolumbariums vorgestellt werden. Nach Auskunft der derzeitigen Leiterin des Trauerzentrums, Frau



Abb. 53: St. Michael, Frankfurt

26 Vgl. Neue Perspektiven für das Trauerzentrum St. Michael. Pastoralreferetnin Verena Maria Kitz leitet Umbruch und Aufbruch ein, in: https://bistumlimburg.de/beitrag/neue-perspektiven-fuer-das-trauerzentrum-st-michael/ (letzter Zugriff: 25.06.2021).

Verena Kitz[27], gibt es auch einen Entwurf, der durch ein Auswahlverfahren (Mehrfachbeauftragung) gefunden wurde und eine „hybride" Nutzung der Kirche (Gottesdienstraum und Friedhof) vorsieht. St. Michael wäre das erste Kolumbarium im Bistum Limburg. Prozedural wären die Flächen der Kirche, die als Friedhof angedacht sind, für die Phase der Umgestaltung zu profanieren, um sie nach Abschluss der Umbauarbeiten dann wieder als Friedhof zu weihen. Die hybride Nutzung von Kirchen zu Kolumbarien bringen also am Ende zwei geweihte Heilige Orte hervor, eine Kirche und einen Friedhof. Dies unterscheidet diese Nutzungsvariante von den drei anderen vorgestellten Beispielen.



Abb. 54: St. Michael, Frankfurt

4. Ausblick

Kirchenrechtlich sind hybride Nutzungen von Kirchengebäuden möglich und entsprechen auch dem Ansatz, Kirchen in sinnvoller Weise durch abgestimmte Mehrfachnutzungen, die sicher auch den Einsatz erheblicher Finanzmittel erfordern, zu erhalten. Das Beispiel des Bistums Limburg zeigt zudem, dass durch früh eingeleitete Überlegungen zum Bestand und der zukünftigen Nutzung kirchengemeindlicher Immobilien, also zu einem Zeitpunkt, wo nicht vordergründig finanzielle Einbußen den Ausschlag geben, die Chance besteht, kreative und sinnvolle hybride Nutzungskonzepte zu entwerfen und schließlich umzusetzen. Wie immer in kirchlichen Kontexten braucht es hierfür vor Ort engagierte Frauen und Männer, die an solchen Konzepten arbeiten und mit Durchhaltevermögen auch gegenüber der bischöflichen

27 Vgl. Kitz, Verena in einer E-Mail vom 30.06.2021 an den Verfasser.

Verwaltung ihre Anliegen vertreten. Natürlich werden zukünftig auch im Bistum Limburg in Einzelfällen Kirchen veräußert und möglicherweise auch an nichtchristliche Religionsgemeinschaften verkauft werden. Das Bistum Limburg[28] hat hierzu auch mit Kollegen Gerhards einen entsprechenden Studientag abgehalten und diese Aspekte vorurteilsfrei besprochen.[29] Hilfreich ist in diesem Zusammenhang, was auch diese Möglichkeit des Umgangs mit Kirchen angeht, dass ein kirchenrechtliches Verfahren, wie solche Prozesse zu gestalten sind, diözesanrechtlich etabliert ist.[30]

28 Vgl. Bischöfliches Ordinariat Limburg, Dezernat Pastorale Dienste (Hg), Umnutzung und Aufgabe von Kirchen im Bistum Limburg, Limburg 2018, darin u.a. Platen, Peter und Schön, Thomas, „Der Boden auf dem du stehst ist heilig". Kirchen und liturgierechtliche Aspekte der Umnutzung und Profanierung von Kirchen, in: ebd., 24–27.

29 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen (= AH 175), Bonn 2003. Dort wird noch empfohlen – diese Arbeitshilfen einer Bischofskonferenz sind kirchenrechtlich völlig unverbindlich – Kirchen nicht an andere, nichtchristliche Religionsgemeinschaften zu veräußern; vgl. 20: „Die kultische Nutzung durch nichtchristliche Religionsgemeinschaften (z. B. Islam, Buddhismus, Sekten) ist – wegen der Symbolwirkung einer solchen Maßnahme – nicht möglich. Dies geschieht mit Rücksicht auf die religiösen Gefühle der katholischen Gläubigen." Inzwischen sind eine Reihe von Bistümern, aber auch evangelischen Landeskirchen in diesem Punkt deutlich weiter und schließen diese Verkaufsoption nicht mehr grundsätzlich aus.

30 Vgl. Der Bischof von Limburg, Verfahrensordnung zur Umnutzung und Aufgabe von Kirchen im Bistum Limburg, in: Amtsblatt Bistum Limburg 6 (2018), 405–406.

Alexander Deeg & Kerstin Menzel

Potentiale spannungsvoller Kooperationen
Begriff und Praxis hybrider Kirchennutzung – Response auf Thomas Schüller

1. Katholische und evangelische Raumlogiken und ihre Konsequenzen

Wir lesen die Darstellungen von Thomas Schüller zu hybriden Kirchennutzungen im Bistum Limburg und ihrem kirchenrechtlichen Kontext als evangelisch-lutherische Theolog*innen und kommen daher von einer anderen kirchlichen und kirchenrechtlichen Situation her, für die sich grob sagen lässt: Im evangelischen Kontext sind multifunktionale bzw. hybride Nutzungen erheblich leichter möglich. Evangelische Kirchenräume sind kirchenrechtlich ebenfalls ‚geweihte' bzw. ‚gewidmete' Räume, wobei die Regelungen zwischen den einzelnen Landeskirchen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland vielfältig sind. Häufig wird kirchenrechtlich zwischen ‚Widmung' und ‚Weihe' so unterschieden, dass der „Beschluss der zuständigen Körperschaft, ein Gebäude oder einen Gebäudeteil auf Dauer zur Feier des Gottesdienstes der christlichen Gemeinde zu bestimmen", ‚Widmung' genannt wird. Dieser ‚Widmung' folgt als liturgische Handlung eine ‚Weihe',[1] bei der die Prinzipalstücke des Kirchenraumes in ihrer Nutzung „in den Dienst Gottes" gestellt werden. Die Weihe ist damit in evangelischem Verständnis unmittelbar auf die Praktiken der Nutzung bezogen. Das heißt: ‚Heilige Räume', die ‚es gibt', gibt es im evangelischen Verständnis nicht. Es gibt gewidmete Räume mit geweihten, d.h. zum Dienst an der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente bestimmten Ausstattungsstücken. Die reformatorische Fokussierung der Sakralität eines Kirchenraumes auf die sich zum Gottesdienst versammelnde Gemeinde und die theologische Ablehnung einer unabhängig von dieser gemeindlichen liturgischen Nutzung gegebenen Sakralität von Kirchengebäuden eröffnet vielfältige Möglichkeiten für die Integration anderer Nutzungen im Raum.

Die bisherigen Agenden, die in den evangelischen Kirchen in Deutschland gültig sind, sehen *keine* Formulare zur Entwidmung einer Kirche vor.[2] Erst der gemeinsame Neuentwurf einer Agende zu „Einweihung – Widmung – Entwidmung" von VELKD und UEK, der im September 2021 von den Liturgischen Ausschüssen zur Erprobung beschlossen wurde, enthält ein Formular zur Entwidmung eines Kirchenraumes. In

1 Evangelische Kirche in Norddeutschland, Kirchengesetz über die Widmung und Entwidmung von Kirchen (2006), §1.

2 Vgl. VELKD, Agende. Band IV: Ordination und Einsegnung, Einführungshandlungen, Einweihungshandlungen (neu bearbeitet 1987).

diesem wiederum werden nur zwei Optionen vorgesehen: (1) Weiternutzung als säkulares Gebäude; (2) Abriss. Für eine erweiterte, multifunktionale Nutzung, die gottesdienstliches Feiern weiterhin integriert, muss die Kirche nicht entwidmet werden.

So heißt es in der Richtlinie der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz (EKBO):

> „Eine Widmung schließt nicht aus, dass die Kirche auch für einen widmungsfremden Zweck zur Verfügung gestellt wird, wobei Dauer und Umfang im Einzelnen zu bestimmen sind. In keinem Fall darf die Kirche für einen Zweck verwendet werden, der der Widmung zuwider läuft. […] Soll die Kirche dauerhaft nicht mehr zum Gottesdienst genutzt werden, ist das Gebäude zu entwidmen."[3]

Dennoch stehen auch evangelische Kirchen bei einer Nutzungserweiterung vor Herausforderungen: Zum einen sind Privilegien im Baurecht (Ausnahme von der Versammlungsstättenverordnung) an die gottesdienstliche Nutzung gebunden und eine erweiterte Nutzung stellt diese Privilegien ggf. in Frage, was mit hohen Folgekosten verbunden sein kann. Zum zweiten ist nicht immer ganz deutlich, welche Nutzungen der Widmung „zuwiderlaufen" würden (s.o.) – ist etwa eine kommunale Mitnutzung denkbar oder die Nutzung für säkulare lebensbegleitende Rituale, die in der Ordnung der EKBO ausgeschlossen werden, in verschiedenen Kirchen unseres Untersuchungsraums aber in Konzepten zur erweiterten Nutzung auftauchen?[4] Und schließlich stehen Ängste in den Kirchengemeinden einer erweiterten Nutzung nicht selten entgegen. Die Bindung von Menschen an ‚ihre' Kirchenräume lässt unter Umständen jede Veränderung als Verlust erscheinen.[5] Wer emotional mit ‚seiner' oder ‚ihrer' Kirche verbunden ist, möchte sie auch als Ort der Feier von Gottesdiensten und in der vertrauten baulichen Gestalt erhalten, weswegen jeder Eingriff, der den Kirchenraum verändert, zu Widerständen führen kann.

Von diesen liturgischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen nochmals zu unterscheiden sind die (religions-)phänomenologischen Aspekte der ‚Heiligkeit' von Räumen, bei denen es weite Übereinstimmungen zwischen gegenwärtigen religionswissenschaftlichen, katholischen und evangelischen Diskursen gibt. In Aufnahme

3 Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz (Hg.), Kirchen – Häuser Gottes für die Menschen. Einladung zum lebendigen Gebrauch von Kirchengebäuden. Zur Nutzung und Nutzungserweiterung von Kirchengebäuden, Berlin 2019, 20f.

4 Vgl. auch die Gespräche zu den Grenzen von Nutzungserweiterungen, wie sie bei Sonja Keller, Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin / Boston 2016, 69–75, beschrieben werden.

5 Vgl. den Beitrag von Dunja Sharbat Dar in diesem Band, 217–227.

semiotischer und wirkungsästhetischer Reflexionen und zahlreicher Theorien zu Kirchenräumen kommt etwa Clemens W. Bethge zu folgender Bestimmung:

> „Kirchenraum ist heiliger Raum, *wenn er als solcher erfahren wird*, und das bedeutet: wenn eine in ihm gemachte religiöse Erfahrung im Erleben des Rezipienten unauflöslich mit dem Raum verbunden ist bzw. wenn die beschriebene ästhetische Erfahrung, die sich im Verlauf der Kirchenraumlektüre einstellt, selbst als religiöse zu charakterisieren ist."[6]

Diese rezeptionsorientierte Perspektive wird uns im Folgenden weiter beschäftigen, neben der Frage nach den Intentionen der Gestaltenden. Wir stellen zunächst unsere Verwendung[7] des Begriffs „hybrider Nutzung" im Kontext anderer Begriffsverwendungen vor (2.) und vertiefen diese dann exemplarisch (3.), bevor wir einige Schlussfolgerungen ziehen (4.).

2. Ein funktional-deskriptiver Hybriditätsbegriff auf dem Hintergrund anderer Verständnisse von Hybridität

Der Begriff *Hybridität*, der nicht nur im Diskurs um Sakralraumtransformation benutzt wird, erscheint aufgrund seiner vielfältigen Verwendung zugleich als Chance (er erweist sich als anschlussfähig für philosophische, kulturwissenschaftliche und theologische Diskurse) und Problem (er wird diffus und verliert jede Spezifität). Gemeinsam ist allen Verwendungen von Hybridität, dass es um das Miteinander bzw. die Mischung von (ursprünglich oder bleibend) verschiedenen ‚Aspekten', ‚Elementen', ‚Systemen' etc. geht, die in einem neuen ‚Ganzen' zusammenkommen und interagieren.[8]

Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Verwendung des Begriffs war die Vererbungslehre Johann Gregor Mendels, der 1866 sein Buch „Versuche über Pflanzenhybriden" veröffentlichte.[9] Mit dem Begriff „Hybrid", der bei Mendel synonym zu dem Wort „Bastard" verwendet wurde, beschrieb er Pflanzen, die aus der Paarung von zwei Parentalpflanzen hervorgehen, die sich in einem Merkmal (monohybrid) oder zwei Merkmalen (dihybrid) unterscheiden. Die erste Filialgeneration dieser Pflanzen war nach außen

6 Bethge, Clemens W., Kirchenraum. Eine raumtheoretische Konzeptualisierung der Wirkungsästhetik, Praktische Theologie heute 140, Stuttgart 2015, 308f.

7 Vgl. dazu auch den Beitrag von Johannes Stückelberger in diesem Band.

8 Vgl. dazu auch die allgemeine Bestimmung bei Wikipedia: „*Hybridität* bedeutet eine Mischform von zwei vorher getrennten Systemen" (https://de.wikipedia.org/wiki/Hybridit%C3%A4t (letzter Zugriff: 20.12.2021)).

9 Mendel, Johann Gregor, Versuche über Pflanzenhybriden, kommentiert von Franz Weiling, Braunschweig 1970.

ununterscheidbar und zeigte nur eine der beiden Ausprägungen des Merkmals, trug aber die Erbinformation des anderen Merkmals in sich, so dass ab der zweiten Filialgeneration auch diese Ausprägung wieder in Erscheinung tritt. Unter anderem in der ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend populär werdenden Rasselehre wurden diese Erkenntnisse aufgenommen und gleichzeitig mit der Wertung verbunden, wonach das ‚Reinrassige' gegenüber den ‚Bastardisierungen' höherwertiger sei – mit all den katastrophalen gesellschaftlichen und politischen Folgen, die diese Beschreibung hatte.[10]

Von daher war die Neuentdeckung von Hybridität als wertneutrale Beschreibungskategorie bzw. als dezidiert positiv konnotierte Eigenschaft, die seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wahrnehmbar ist, eine Umkehrung der Wahrnehmung. Die Soziolinguistik etwa verwendete und verwendet den Begriff ‚hybrid' deskriptiv für die Mischung von zwei Sprachen zu einer neuen Einheit; die Soziologie beschreibt damit die Kombination von ursprünglich getrennten sozialen Phänomenen. Vor allem durch Stuart Hall und Homi K. Bhabha wurden in der post-kolonialen Literatur-, Sozial- und Kulturwissenschaft Phänomene des Ausgleichs, der Verhandlung, der vielfältigen Interaktion in „Dritten Räumen" der Begegnung beobachtet und mit ihnen ein für die Dynamik sozialer Beziehungen grundlegender Hybriditätsbegriff etabliert, der gegen alle Formen von Imperialismus und Kolonialismus, Essentialismus und einseitiger Deutungsmacht in Anschlag gebracht wird.[11] Hybridität erscheint als *conditio* gegenwärtiger Gesellschaften, hat mit Fluidität und auf Permanenz gesetzten Aushandlungsprozessen zu tun, die jede lineare Konzeption sozialer Identität unterlaufen.[12]

Ein völlig anderer technischer Hybriditätsbegriff ist der in der alltäglichen Sprachverwendung zweifellos populärste. Hybridtechnologie (vgl. nur die Plug-In-Hybride) meint die Kombination von zwei unterschiedlichen (und getrennt bleibenden, aber natürlich zusammenwirkenden) Antrieben. *Diese* Verwendung von „hybrid" bescherte dem Begriff eine im Vergleich von 2004 zu 2019 um das Vierfache gestiegene Bedeutung bei den Google-Suchanfragen.[13]

Im Diskurs um Sakralräume und deren Nutzung sowie Transformation scheint es uns hilfreich, drei unterschiedliche Verständnisse von *Hybridität* zu unterscheiden

(1) Einerseits ‚gibt es' eine grundlegende *Mehrdimensionalität in der Wahrnehmung und Nutzung jedes Sakralraums*, die besonders bei alten Kirchen ablesbar wird.

10 Vgl. nur Wernsing, Susanne / Geulen, Christian / Vogel, Klaus (Hg.), Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen (Deutsches Hygiene-Museum Dresden), Göttingen 2018.

11 Vgl. nur Bhabha, Homi K., Die Verortung der Kultur, mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen, ins Deutsche übersetzt v. Michael Schiffmann und Jürgen Freudel, Tübingen 2000; Stuart Hall, Selected Writings on Race and Difference, hg. v. Paul Gilroy und Ruth Wilson Gilmore, Duke (NC) 2021.

12 Vgl. zu einer ausführlicheren Darstellung Jörg Seip, Was überschreitet die Kirchenprofanierung? Hybridität als Einübung ins Andersdenken, in: Albert Gerhards / Kim de Wildt (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen, Regensburg 2017, 241–262.

13 Vgl. https://trends.google.de/trends/explore?date=all&geo=DE&q=hybrid (letzter Zugriff: 20.12. 2021).

Sie waren / sind keineswegs nur liturgische Versammlungsräume, sondern auch Begräbnisstätten, Gedenkorte, Räume für individuelle Frömmigkeit, touristische Attraktionen, kulturelle Räume etc. Von den frühesten Pilgerkirchen im Heiligen Land bis zu gegenwärtigen Citykirchen lässt sich jeweils ein weites Spektrum von Raumnutzungen feststellen.[14]

Daran anschließend, und oft verbunden mit dem Plädoyer, diese Mehrdimensionalität wiederzuentdecken und Kirchen als multifunktionale Räume zu entwickeln, wird im Kontext von Nutzungserweiterungen der Begriff „hybride Nutzung" verwendet. Die rein *gottesdienstliche Nutzung* soll dann *mit einer anderen meist kirchlichen oder religiösen Nutzung* verbunden werden – sei es in einem Teil des Raumes, wie Thomas Schüller an einigen Beispielen aus dem Bistum Limburg vorstellt, oder in einem mehr oder weniger flexibel möblierbaren Raum, in dem die gottesdienstliche Nutzung beispielsweise mit Konzerten oder anderen kulturellen Veranstaltungen kombiniert wird.[15] Diese Multifunktionalität bewegt sich zumeist im weiteren Kontext einer kirchlichen Nutzung – getragen wesentlich von der Kirchengemeinde.

(2) Vor allem Thomas Erne hat durch sein 2017 erschienenes Buch „Hybride Räume der Transzendenz" einen schillernden, primär aber auf das Erleben sakraler Räume zwischen ästhetischer und religiöser Erfahrung bezogenen *religionshermeneutischen Hybriditätsbegriff* in die Diskussion gebracht, bei dem es (wie etwa auch bei Clemens W. Bethge) um die Wirkung bzw. Rezeption des Raumes geht. Erne schreibt:

> „Der Hybridcharakter bezieht sich im Fall von Kirchen […] auf unterschiedliche Formen von Transzendenz, die sich mit diesen Räumen verbinden lassen. Hybrid sind Kirchen im Blick auf die Überlagerung von ästhetischen und religiösen Formen, die jede für sich als ein bestimmter und in sich vollständiger Fall von Transzendenz verständlich gemacht werden kann."[16]

Mit dem Soziologen Hans Joas geht Erne von Erfahrungen der Selbsttranszendenz aus, die „[a]uch in der Oper, dem Konzertsaal oder in der Fußballarena, im Museum, im Park" möglich sind,[17] aber eben auch in Kirchen. Dies seien Erfahrungen, die „re-

14 Vgl. z.B. Wittmann-Englert, Kerstin, Tempel und Grabeskirche in Jerusalem – das Modell heiliger Stätten, in: Erne, Thomas (Hg.), Kirchenbau, Grundwissen Christentum 4, Göttingen 2012, 35–47.

15 Vgl. auch Gerhards, Albert, Transformation von Kirchenräumen. Ein zukunftsweisendes Projekt für Kirche und Gesellschaft, in: Ders. / de Wildt, Kim, Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen, Regensburg 2017, 13–29, der mit den Konzepten des „Hybridraums" (Thomas Erne), des „Schwellenraums" (Andreas Denk) und des „kritischen Raums" (Rudolf Schwarz) freilich noch eine deutlichere gesellschaftliche Öffnung befürwortet, als dies sonst oft der Fall ist.

16 Vgl. Erne, Thomas, Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen, Leipzig 2017, 21.

17 Ebd., 26.

ligionsaffine Besucher“[18] und Besucherinnen mit religiösen Deutungen verbinden. Diese Deskription bietet die Grundlage für Ernes normative Folgerung, „Kirchen auch konzeptionell und mit theologischen Argumenten als Zwischenräume zu begreifen, wo sich autonome Formen der Transzendenz überlagern und wo ihre wechselseitige Durchdringung wie ihre Distanz, Kontinuität und Diskontinuität, immer wieder neu ausgehandelt werden.“[19]

Im Blick auf die Projekte der IBA Thüringen hat Erne diesen Begriff jüngst noch auf andere Formen der Daseinsweitung ausgedehnt: „In den Dorfkirchen kommen neue Bereiche dazu – soziale Daseinsweitung“, die er anhand einzelner Projekte konkretisiert etwa mit dem Einsatz von Gastgebern (Herbergskirche Neustadt / Rennsteig), „gemeinsame[m] Essen, Feiern, Reden, das die wunden Punkte der Stadtgeschichte aufgreift“ (Netzwerkkirche Ellrich), der „Sehnsucht nach körperlicher Entspannung, Schmerzlinderung, körperlichen Wohltaten“ (Gesundheitskirche Blankenhain), dem „Spiel der Kunst und der Kinder“ (meditativer Spielplatz Niedergebra).[20]

Einen weiteren religionshermeneutischen Begriff von Hybridität verwenden Peter A. Berger, Klaus Hock und Thomas Klie in ihrer Forschung zu posttraditionalen Vergemeinschaftungen in Kirchbauvereinen, Gutshausvereinen und alternativen Gemeinschaften im ländlichen Raum Mecklenburg-Vorpommerns. Der Begriff „Religionshybride“ bezeichnet hier nicht eine Überlagerung, sondern einen Zwischenraum: „Ausdrucksformen an der Schnittstelle von Religion und Kultur“[21].

> „Im Mittelpunkt stehen dabei religiöse Sinnsichten, die nicht bzw. nicht mehr im Zentrum der kulturellen Wahrnehmung stehen und sich in bestimmte Szenen verlagern oder dort neu erwachsen. Sie befreien sich dabei von aller konfessionellen Dogmatik bzw. bleiben auf Distanz zu kirchlich-dogmatischen Konventionen, um sich an auratischen Orten und in religionsaffinen Szenen als alltagsästhetische Episoden neu zu materialisieren.“[22]

Näherhin unterscheiden die Autoren zwischen religionsaffinen Phänomenen, „einer zitativen Bezugnahme auf explizit Religiöses […], in der sich inhaltlich bestimmbare Referenzen identifizieren lassen“, und religionsäquivalenten Phänomenen, „einer strukturellen Analogie, in der lediglich funktionale Bezüge aufweisbar sind.“[23] In den

18 Ebd. 26.
19 Ebd. 27.
20 Erne, Thomas, Ein neuer Typus Kirche, in: Willinghöfer, Jürgen (Hg.): Ein neuer Typus Kirche. Hybride öffentliche Räume, Berlin 2021, 182–187, 187. Vgl. auch den programmatischen Titel des Dokumentationsbandes.
21 Berger, Peter A. / Hock, Klaus / Klie, Thomas, Religionshybride – Zur Einführung, in: Dies. (Hg.), Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten, Wiesbaden 2013, 7–45, 24.
22 Ebd., 23.
23 Ebd., 28.

Blick kommen damit etwa Neunutzungen von Kirchen- oder Klosterruinen, die als Veranstaltungsorte von ihrem religiösen Erbe gelöst werden, die aber als Orte der Gemeinschafts- und Identitätsstiftung auch religionsproduktive Züge aufweisen.[24]

Der Reiz dieses religionshermeneutischen Hybriditätsbegriffs liegt gerade in seiner schillernden Offenheit, durch die er eine wechselseitige Bezogenheit von ästhetischen / kulturellen und religiösen Erfahrungen beschreibbar macht und so eine grundlegende Eigenschaft von Kirchenräumen in ihrer Wirkung auf Rezipient*innen vor Augen führt.

(3) Auf einer anderen Ebene als das religionshermeneutische Verständnis von Hybridität (Religion und Kultur) und enger als die bisherige Begriffsverwendung für Nutzungserweiterung (Gottesdienst und andere Nutzungen) verwenden wir „Hybridität" zur Beschreibung eines Phänomens, das sich in vielen ostdeutschen Sakralraumtransformationen prägnant zeigt. Wir gehen aus von der Tatsache, dass hier an verschiedenen Stellen (neben und mit der Kirchengemeinde) nicht-kirchliche Institutionen oder Akteur*innen die Nutzung eines Kirchengebäudes mittragen oder dass sich die Nutzung dezidiert in den säkularen, kommunalen oder zivilgesellschaftlichen Bereich bewegt. Ausschlaggebend für diese Unterscheidung ist uns dabei das Selbstverständnis der jeweiligen Akteure, etwa einer Universität, einer Kommune oder eines zivilgesellschaftlichen Vereins. Diakonische Institutionen und Akteure im Bereich der Kultur sind dabei sicher nicht eindeutig zuzuordnen.[25] Unsere Forschung zu diakonischen Kirchen(um)nutzungen hat aber deutlich gemacht, dass etwa auch bei diakonischen Trägern Logiken zum Tragen kommen, die sich von denen der kirchlichen bzw. gemeindlichen Akteure unterscheiden.

Entsprechend schlagen wir einen für die Wahrnehmung und Unterscheidung von Sakralraumtransformationen operationalisierbaren funktional-deskriptiven Begriff von Hybridität vor, mit dem es möglich ist, verschiedene Transformationen zu rubrizieren und so in ihren Zusammenhängen und Unterschieden erkennbar werden zu lassen. Wir verstehen Hybridität dabei so, dass durch die verschiedenen Akteur*innen unterschiedliche Logiken bei der Nutzung eines Gesamtraumes miteinander ins Spiel kommen. In dieser Hinsicht lassen sich Umnutzungsprozesse unterscheiden, für die (a) explizite Hybridität leitend ist, die (b) zu implizit hybriden Räumen führen bzw. (c) zu solchen, die nicht-hybrid sind. [26]

24 Vgl. z.B. Käckenmeister, Thomas / Sparre, Sieglinde, „… weil das so eine verwunschene Schönheit war". Lebendige Steine – Kirchruine Satow e.V., in: Berger, Peter A. / Hock, Klaus; Klie, Thomas (Hg.): Hybride Religiosität – posttraditionale Gemeinschaft. Kirchenbauvereine, Gutshausvereine und alternative Gemeinschaften in Mecklenburg-Vorpommern, Münster 2014, 65–80.

25 Vgl. auch Gerhards, Transformation, 27.

26 Vgl. für eine erste Anwendung dieser Typologie Deeg, Alexander / Menzel, Kerstin, Diakonische Kirchen(um)nutzung. Wie Kirchenentwicklung und diakonische Profilbildung sich gegenseitig bereichern, in: zeitzeichen (2021) 12, 46–48.

Explizit hybrid	Implizit hybrid	Nicht-hybrid
Intentionale Ausrichtung auf Nutzung … a) mit nicht-kirchlichen Akteuren / Institutionen b) über den religiös-kirchlichen Bereich hinaus c) mit hybrider Raumgestaltung (Sakralraum *und* …).	(1) Explizit liegt nur eine Nutzungslogik vor, aber die Raumwirkung und die Geschichte des Ortes bleiben in der neuen Nutzung ‚lesbar'. (2) Nutzung mit anderen Akteuren und Nutzungen, die außerhalb des Gottesdienstraums angesiedelt sind, verändern ggf. auch dessen Nutzung.	Die vorgenannten Aspekte treffen nicht zu.

Simultaneität	Separierung	Anlagerung	Ablösung	Abbruch / Kontinuität

Tabelle: Explizit hybrid, Implizit hybrid, Nicht-hybrid (Alexander Deeg / Kerstin Menzel)

Die Tabelle führt diese Differenzierungen vor Augen und zeigt zugleich, dass und wie sich unterschiedliche Raumlogiken diesen Dimensionen (vorläufig) zuordnen lassen: Sowohl ein *Abriss* als auch die *Kontinuität rein kirchlicher Nutzung* bilden dabei die eine, klar nicht-hybride Seite des Spektrums. Eine *Ablösung*, also der Verkauf oder die völlige Umnutzung eines Gebäudes, kann ebenfalls ein nicht-hybrides Ergebnis haben. In vielen Fällen wird aber in der Raumgestalt, der Bezeichnung des nutzungsveränderten Raums, in Einrichtungsgegenständen etc. noch sichtbar bleiben, dass dies eine Kirche war. Welche Zuschreibungen zeigen sich etwa in einer von einem pädagogischen Verein übernommenen Kirche, die von diesem als „Zirkuskirche" benannt wird, und welche Auswirkungen auf die Nutzung hat ein im Raum verbliebenes Altarfresko der Heiligen Drei Könige?[27] Dies wäre die eine Facette impliziter Hybridität. Eine zweite ergibt sich mit der Raumlogik der *Anlagerung:* Wo sich eine neue Nutzung im direkten Umfeld der Kirche ansiedelt, wird sich vermutlich auch die Nutzung des Kirchenraums selbst verändern. Die Entwicklung eines diakonischen Quartiers um eine kleine katholische Stadtteilkirche in Leipzig zum Campus Lorenzo etwa lässt den Kirchenraum selbst unverändert – der Ausbau der Kita, die Einrichtung einer Pflegeschule und eines Wohnheims und der Ausbau eines Mehrgenerationenhauses in der unmittelbaren Nachbarschaft wird das, was in der Kirche stattfindet, aber schwerlich unberührt lassen.[28] Zuweilen wird sich mit der Anlagerung neuer Nutzung auch eine explizite Hybridität im Kirchenraum selbst entwickeln, eine gemeinsame Konzeption der Kirchennutzung durch unterschiedliche Akteure. Eine explizite Hybridität wiederum kann sich in zwei weiteren Raumlo-

27 https://www.kreativorte-mitteldeutschland.de/orte/zirkuskirche-grosskayna (letzter Zugriff: 20.12.2021).

28 https://www.campus-lorenzo.de (letzter Zugriff: 20.12.2021).

giken ausprägen: Es gibt Kirchen, die im gesamten Raum unterschiedlichen Logiken folgen (*Simultaneität*); in anderen sind unterschiedliche Logiken voneinander – etwa durch eine Trennwand oder durch Unterbringung der einen Nutzungslogik in einem eigenen Bereich oder Einbau des Gebäudes – unterschieden (*Separation*). Ein Beispiel für die Raumlogik der Separation wäre etwa das geplante Soziokulturelle Zentrum in Apolda, das – getrennt vom Gottesdienstraum im separierten Chorraum – im Hauptschiff mit einem Einbau Gemeinderäume ansiedeln, darunter aber mit einer „Plaza" einen öffentlichen, durch zivilgesellschaftliche Akteure bespielbaren Raum etablieren soll.[29] Zwei weitere Beispiele, für die Raumlogiken der Simultaneität und der Separation, stellen wir im dritten Abschnitt vor.

In seiner Epistemologie ähnelt unsere Bestimmung von Hybridität dem Begriff „Hybrid", wie ihn Uta Pohl-Patalong und Eberhard Hauschildt in ihrer Kirchentheorie verwenden. Sie sehen die Logiken der kirchlichen Sozialformen Institution, Organisation und Bewegung als ineinandergreifend, in unterschiedlichen Konstellationen aber auch als sich widersprechend und spannungsvoll an.[30]

> „Das Nebeneinander der drei Logiken ist dabei nicht das eines stabilen, sondern eines dynamischen Gleichgewichts, bei dem sich von Fall zu Fall und im Laufe der Zeit Gewichtsverschiebungen ergeben können."[31]

Dieses Ineinander der Logiken verbinde die Kirche mit anderen „Non-Profit-Organisationen im intermediären Sektor" (Diakonie, Umweltorganisationen etc.).[32]

3. Kirchenräume als hybride Räume und die Chancen hybrider Sakralraumtransformationen

I. Multifunktionalität und vielfältige Praxis im Raum

Sakralräume sind, wie gezeigt, von Anfang an multifunktionale Räume, die keineswegs nur für die Feier von Gottesdiensten genutzt wurden und werden. Individuelle Spiritualität, Kunst / Kultur und Diakonie haben ihren Ort im Kirchenraum. Diese faktische Multifunktionalität freilich tritt in markanten Widerspruch zu einer gewichtigen Tendenz des Kirchenbaus im 19. und 20. Jahrhundert, die von theologischen und liturgiewissenschaftlichen Überlegungen ausgeht. Der Architekt und Kunsthis-

29 https://www.iba-thueringen.de/projekte/apolda-martinskirche (letzter Zugriff: 20.12.2021).

30 Damit setzen wir Synergien und wechselseitige Bereicherungen nicht voraus, sondern fragen dezidiert auch nach Spannungen und Konflikten zwischen unterschiedlichen Logiken.

31 Hauschildt, Eberhard / Pohl-Patalong, Uta, Kirche, Lehrbuch Praktische Theologie 4, Gütersloh 2013, 218.

32 Ebd., 218.

toriker Cornelius Gurlitt schrieb 1921: „Bauherr in der Kirche ist die Liturgie."[33] Diese Idee, die durch Gurlitt wirkungsvoll in die Diskussion gebracht wurde, aber bereits im späten 19. Jh. belegt ist, war nicht nur für die evangelische, sondern auch für die katholische Kirche und ihre Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts prägend. Gleichzeitig bedeutet sie aber – konsequent zu Ende gedacht – eine erhebliche Reduktion der faktischen Multifunktionalität kirchlicher Gebäude. Angelegt wurde diese Entwicklung zwar in der reformatorischen Theologie, die Reduktion setzte sich jedoch nur sehr langfristig durch und der „Mehrzweckcharakter" der Kirchengebäude war noch in der Frühen Neuzeit prägend. Erst die Entwicklungen des 19. Jahrhunderts fokussierten den Kirchenraum deutlich auf den Gottesdienst.[34]

Die Reduktion auf die Funktion des Gottesdienstes setzt sich einerseits anhand der *Schließung von Kirchengebäuden in der Zeit jenseits des Gottesdienstes* um. So waren evangelische Kirchengebäude über eine lange Zeit gerade einmal eine bis eineinhalb Stunden pro Woche geöffnet und sind es zum Teil noch heute. Gegenbewegungen hin zu ‚offenen Kirchen' auch jenseits der Gottesdienstzeiten gibt es spätestens seit den 1990er Jahren, durch die eine Wiederentdeckung historischer Multifunktionalität denkbar wird. Nur offene Kirchen ermöglichen eine Vielzahl von Praktiken im Raum: Arme Menschen können sich in der Kirche als einem warmen und trockenen Raum aufhalten, Touristen die Kirche auf der Suche nach einem besonderen Raumerlebnis durchwandern, gestresste und gehetzte Menschen finden in der Kirche einen Moment der Ruhe und des Atemholens.[35] In offenen Kirchen ohne Aufsicht sind die Nutzungen kirchlich letztlich nicht mehr regulierbar, was die Sorge vor Beschädigungen in vielen Gemeinden andeutet.

> So genannte „Konfessionsbilder" aus dem 16. und 17. Jahrhundert wollen das Typische der evangelischen Kirche darstellen und konzentrieren sich daher meist auf das im Vordergrund dargestellte Abendmahl und weitere liturgische Nutzungen. So bietet das um 1600 entstandene Konfessionsbild von Bopfingen ein Detail, das unterschiedlich gedeutet wurde und ggf. einen Hinweis auf eine weitgehende Öffnung des Kirchenraums für die Vielfalt von Nutzungspraktiken bedeutet.[36]

33 Gurlitt, Cornelius, Die Pflege der kirchlichen Kunstdenkmäler. Ein Handbuch für Geistliche, Gemeinden und Kunstfreunde, Leipzig 1921, 45 (im Original hervorgehoben).

34 Keller, Kirchengebäude, 169f.

35 Vgl. Sigrist, Christoph, Kirchen Diakonie Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen, Zürich 2014.

36 Abbildung nach Helmut Schatz, Historische Bilder zum evangelisch-lutherischen Gottesdienst, Ansbach 2004, 108 (Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Witwe des Autors).



Abb. 55: Konfessionsbild Bopfingen (um 1600). Der rechts hinter dem Altar zu erkennende kleine Hund neben den ‚Spaziergängern' könnte dafür stehen, dass ein Kirchenraum kein abgeschlossener ‚heiliger Raum' sein kann und soll, sondern ein für die Gesellschaft offener Raum mit zahlreichen Verbindungen zu alltäglichen Praktiken.[37]

Neben der Schließung setzt sich die Funktionsreduktion auch durch die *Möblierung des Raumes* um. Durch den flächendeckenden Einbau von Kirchenbänken wurde zwar das Anhören der mehr und mehr in das Zentrum der Gottesdienste rückenden Predigt erleichtert, gleichzeitig aber wurde der Raum in seiner potentiellen Multifunktionalität deutlich beschränkt. Die heute zunehmende Einrichtung von Orten des persönlichen Gebets in evangelischen Kirchen steht vor der Herausforderung, einen angemessenen Ort dafür in den mit Gestühl strukturierten Räumen zu finden. Nicht selten finden sich etwa Orte zum Anzünden von Kerzen eher an „Nicht-Orten" innerhalb der Kirchen wieder.[38] Für Konzerte, in denen sich die Aufmerksamkeit auf die Musizierenden richten soll, sind die Bänke oft in die falsche Richtung ausgerichtet, liegt doch die Chorempore zumeist im Westen hinter der sitzenden Gemeinde – verbunden mit einem dominanten, wenn auch nicht unhinterfragten liturgischen Konzept.[39] Auch hier finden sich im Kontext aktueller Sakralraumtransformation Gegenbewegungen: das Ausräumen oder Reduzieren der Zahl der Bänke,

37 Historisch wäre es reizvoll, die Frage weiter zu verfolgen, wann evangelische Kirchenräume zu ‚geschlossenen' und nur zu Gottesdiensten geöffneten Räumen wurden.

38 Schneider, Jörg, Private Candles in German Protestant Churches, in SSRC Forums, http://forums.ssrc.org/ndsp/2015/10/19/private-candles-in-german-protestant-churches/ (letzter Zugriff: 4.1.2021).

39 So wurde im Wiesbadener Programm die Chorempore dezidiert vor die Gemeinde gesetzt, um die Gemeinschaft von Musizierenden und singender Gemeinde auszudrücken.

das nicht selten in einen Konflikt mit denkmalpflegerischen Interessen gerät, und die Neueinrichtung mit flexibler Bestuhlung.

Eine dritte Tendenz, mit der im späten 19. und frühen 20. Jh. die Multifunktionalität der Kirchenräume reduziert wurde, war die *Verlagerung des sozialen und gemeindlichen Lebens in die Gemeindehäuser*. Die Gemeindebewegung war treibende Kraft dieser baulichen Konzeption. Gesellige Begegnung, Gespräche mit den Pfarrpersonen oder Freizeitaktivitäten wanderten damit aus dem Kirchengebäude aus. Auch hier zeigen sich aktuell gegenläufige Entwicklungen. Vielerorts wurden bereits – aus finanziellen, aber auch aus energetischen Gründen – Winterkirchen und Gemeinderäume unter die Emporen gezogen, auch Fürstenlogen werden zu eigenen kleinen Räumen ausgebaut. Zuweilen werden gar größere Räume in die Kirchen eingebaut – Thomas Schüller hat dafür Beispiele dargestellt. Auch der Einbau von kleinen Küchen und Sanitärräumen holt soziale und kulturelle Nutzungen aus den Gemeindehäusern zurück in die Kirchen. Nicht selten werden in der Folge die Gemeindehäuser auch verkauft, besonders dort, wo die Reduktion von Pfarrstellen die Dienstwohnungen ebenfalls ungenutzt gelassen hat.

Diese drei Entwicklungen changieren zwischen der schlichten Ermöglichung von (kirchlich nicht immer zu regulierenden) Nutzungen im aufgeschlossenen Raum und einer stärker intendierten multifunktionalen Nutzung, für die Kirchen neu eingerichtet oder gar umgebaut werden. Sie stehen im Kontrast zu der von Thomas Schüller angesprochenen Tendenz zu „Alles-oder-Nichts-Lösung[en]", die im Kontext des Strukturrückbaus keineswegs ausschließlich in der katholischen Kirche attraktiv erscheinen. Nicht selten sind solche Öffnungen und Flexibilisierungen der Ausgangspunkt für eine explizit hybride Nutzung von Kirchenräumen, wenn sich durch diese Öffnungen Menschen neu mit der Kirche verbinden und bisher nicht wahrgenommene Akteure in den Blick kommen. Ähnlich wie Johannes Stückelberger in diesem Band plädieren wir aber für Zurückhaltung in der Verwendung des Begriffs „hybrid" für jegliche multifunktionale Nutzung.

II. Explizite Hybridität

Im Beitrag von Thomas Schüller erscheinen Beispiele dafür, dass und wie unterschiedliche kirchliche Player bzw. kirchlich-diakonische / caritative Player unter einem Dach verbunden werden: Kita, Trauerseelsorge, Begräbnisstätte etc. werden *neben* einem (verkleinerten) liturgischen Raum im selben Gebäude untergebracht. Bereits hier gibt es Aushandlungsprozesse; noch massiver treten diese auf, wenn es um das Miteinander von kirchlichen und nicht-kirchlichen Akteuren geht. In Leipzig kann hierfür in besonderer Weise das sogenannte „Paulinum" stehen, das schon im

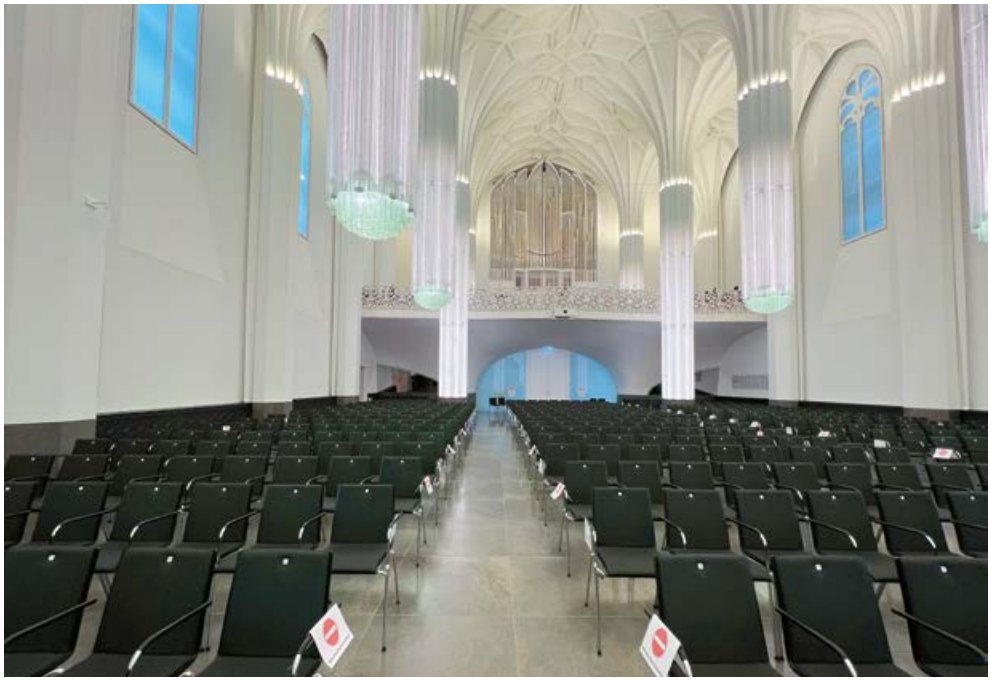


Abb. 56: Aula / Universitätskirche St. Pauli Leipzig, Innenraum

offiziellen Namen die beiden Logiken mit einem Schrägstrich nebeneinander stellt: „Aula / Universitätskirche St. Pauli“.[40]

Die Frage nach dem Wiederaufbau bzw. Neubau der 1968 gesprengten alten Universitätskirche setzte unmittelbar nach der friedlichen Revolution ein und zeigte von Anfang an, wie kontrovers die Haltungen waren. Zwischen denen, die einen originalgetreuen Wiederaufbau der Kirche forderten, und jenen, die sich ein Kirchengebäude im Zentrum einer Universität auf keinen Fall vorstellen konnten, waren die Gräben tief. Die Idee des niederländischen Architekten Erik van Egeraat bedeutete einen Kompromiss, indem das neue Gebäude *zugleich* Kirche *und* Aula der Universität sein sollte. 2017 wurde der Bau eingeweiht; auf dem Weg der Fertigstellung und danach aber kamen die beiden Logiken immer wieder miteinander in Konflikt. Für viele legte und legt es sich nahe, die Nutzung für den Gottesdienst (als Kirche) und für Tagungen, Kongresse oder universitäre Ehrungen (Aula) räumlich klar zu trennen, wobei vor allem (kirchen)musikalische Nutzungen sich weder der einen noch der anderen Logik eindeutig zuordnen lassen.

40 Vgl. Deeg, Alexander, Geistlich und geistig – Kirche und Aula. Die Universitätskirche St. Pauli in Leipzig als Herausforderung und Chance, in: ÖR 67 (2018), 484–490.



Abb. 57: Aula / Universitätskirche St. Pauli Leipzig, Chorraum

Als Symbol der Trennung kann die Plexiglaswand gesehen werden, die im ursprünglichen Entwurf nicht geplant war, nun aber das ‚Kirchenschiff' vom ‚Chorraum' trennt.

Offiziell wurde sie aus Klimaschutzgründen zur Bewahrung der sorgfältig restaurierten und im Chorraum der Kirche aufgestellten Epitaphien eingebaut. Für Universitätsgottesdienste und größere (vor allem musikalische) Veranstaltungen kann sie geöffnet werden. Die Fassade mit deutlichen Reminiszenzen an Sakralbautraditionen, die innere Gestaltung des durchgehenden Gewölbes, der Fenster und der Säulen sowie die Sichtverbindung in den Altarraum stellen eine rigide Trennung allerdings in Frage.[41] Gegenwärtig wird die Diskussion vor allem über die Frage geführt, ob die ebenfalls aus der alten Kirche gerettete Barockkanzel aufgestellt werden kann oder soll – was selbstverständlich nur im ‚Kirchenschiff', also: jenseits der trennenden Glaswand, möglich wäre.[42] Wie wirken sich die unterschiedlichen Nutzungslogiken wechselseitig und auf den Raum aus? Welche Aushandlungsprozesse vollziehen sich in der faktischen Nutzung und wie werden bestimmte Entscheidungen begründet? All dies gilt es genauer zu ergründen. Dabei zeigt sich am Beispiel der Universitätskirche sehr prononciert: Explizite Hybridität ist keineswegs nur aus kirchlicher Perspektive begründungspflichtig und ggf. problematisch, sondern auch (und vielleicht noch mehr) aus säkularer.

Raumlösungen der Separation erscheinen vielfach praktikabler, weil sie weit weniger unmittelbare und ggf. konfliktuöse Berührungen unterschiedlicher Logiken, gleichzeitig aber die Chance zu Begegnung bedeuten. Entscheidend ist hier aber die Gestaltung der Permeabilität zwischen den unterschiedlichen Räumen, damit aus

41 Schmidt-Lux, Thomas, Kirche und Aula zugleich? Eine Gebäudeinterpretation des Leipziger Paulinums. In: Karstein, Uta / Schmidt-Lux, Thomas (Hg.): Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen, Wiesbaden 2017, 121–144, 140–142.

42 Vgl. dazu nur z.B. https://www.deutschlandfunk.de/universitaetskirche-leipzig-abgekanzelt–100.html (letzter Zugriff: 21.12.2021).



Abb. 58: Heilandskirche Leipzig, Erdgeschoss mit Resten der Archivnutzung

der Separation keine radikale Trennung oder ein additives Nebeneinander wird.[43] Ein Beispiel aus Leipzig wäre die dortige Heilandskirche (im Stadtteil Plagwitz). Bereits 1981 wurde die 1887 geweihte Kirche auf Höhe der Emporen in zwei Ebenen geteilt. Der obere Bereich diente weiterhin als Gottesdienstraum; im Untergeschoss war zunächst das Kunstarchiv der Landeskirche untergebracht, aber auch ein Raum für die Feier der Gottesdienste in der kalten Jahreszeit (Winterkirche). Gegenwärtig wird der untere Gebäudeteil zum „Stadtteilzentrum Westkreuz" umgebaut. Die Räume sollen bewusst auf den Sozialraum in dem jungen und dynamischen Leipziger Stadtteil hin geöffnet werden. Schon bisher ergeben sich dadurch interessante Wechselwirkungen mit dem liturgischen Raum im Obergeschoss, der immer wieder für Nutzungen (vor allem kultureller Art) angefragt wird.

Teilweise entstanden und entstehen aus diesen Bewegungen zwischen ‚unten' und ‚oben' auch Gottesdienst- oder Kunstprojekte: etwa ein Tango-Gottesdienst oder ein Gottesdienst unter expliziter Aufnahme einer Kunstinstallation im Kirchenraum.

Die Permeabilität zwischen unterschiedlichen Bereichen im Kirchenraum bietet Chancen: Große Räume werden z.B. öfter und vielfältiger genutzt, Menschen er-

43 Vgl. den Beitrag von Stückelberger, Johannes, 292.



Abb. 59: Heilandskirche Leipzig, Obergeschoss

schließen sich das Kirchengebäude über ganz neue Zugangswege und es kann auch Synergien in der jeweiligen Arbeit durch die anderen Partner geben. Zugleich deuten sich auch Herausforderungen an: Wer entscheidet über Zugangsregeln und den Umgang mit dem Raum? Sorgt die Nähe der separierten Räume für wechselseitige Störungen? Führt die Präsenz der einen Zielgruppe zur habituellen Distanzierung von anderen? Wie sind solche Mischnutzungen kompatibel mit baurechtlichen Privilegien, die für gottesdienstliche Räume gelten?

III. Implizite Hybridität

Auch wenn ein Raum ‚entwidmet' bzw. profaniert wurde, bleibt er als Kirche erkennbar. Vor allem für diese Formen impliziter Hybridität erweist sich der religionshermeneutische Hybriditätsbegriff von Thomas Erne sowie Peter Berger, Klaus Hock und Thomas Klie bzw. die semiotischen Wahrnehmungen zur Raumdeutung von Clemens W. Bethge unseres Erachtens als hilfreich. Sie lenken den Blick auf die Einstellung und Haltung der Gestaltenden, vor allem aber auf die Rezipient*innen.

Wo also die Nutzung im Blick auf die Trägerschaft und die Nutzungsform eigentlich einer einzelnen Logik klar zuzuordnen ist, können sich in der tatsächlichen Nutzungspraxis Uneindeutigkeiten ergeben. Wie ‚spielen' etwa Gestaltende eines Restaurants in einer ehemaligen Kirche mit den symbolischen Residuen von Religion, wie etwa das „GlückundSeligkeit" in Bielefeld?[44] Und: Was bedeutet es für die Nutzerinnen und Nutzer in einem solchen Raum ihr Abendessen einzunehmen? Welche Erfahrungen machen Kinder beim Zirkustraining in einer ehemaligen Kirche und welche Themen werden dadurch in der Gestaltung der Kurse aufgerufen (s.o.)? Solche Fragen lassen sich auch für alle anderen Neunutzungen in den Bereichen Arbeiten (Kirche als Co-Working-Space), Kunst (Kirche als Museum / Ausstellungsraum) oder Wohnen etc. stellen.

Für die Affirmation von Uneindeutigkeiten hat unter Rückgriff auf Hybriditätskonzepte auch, innerhalb der katholischen Theologie, Jörg Seip plädiert: Die Binarität von sakral und profan gelte es in „Einüben der Differenz" zu überführen[45] und die Profanierung von Kirchengebäuden sei im Blick auf die Herausforderungen der Gegenwart zu re-politisieren:

> „Vor diesem Hintergrund kann die Umwidmung von Kirchengebäuden entweder zu einer marginalen Selbstbeschäftigung und Verlusterzählung verkommen, nämlich dann, wenn es nur um die eigene Identität und Kultur einer christlichen Einheit ginge, oder aber sie kann ein kontrafaktisches Potential entwickeln, das beiden Seiten helfen könnte, weil relational ein Raum der Versammlung erfunden wird, der nicht (mehr) der eigene, aber auch nicht der fremde Raum ist: ein Zwischenraum. […] Eine Kirchenprofanierung stellt also die politische Frage: In welcher Gesellschaft (nach außen) und in welcher Gemeinschaft (nach innen) wollen wir in Zukunft leben?"[46]

Einfache Gegenüberstellungen von „drinnen" und „draußen", (kirchlicher) Identität und Alterität würden damit suspendiert und neu verhandelt.[47]

44 Vgl. Frings, Thomas, Ein Besuch voll Glück und Seligkeit, https://www.feinschwarz.net/ein-besuch-voll-glueck-und-seligkeit/, Oktober 2017 (letzter Zugriff 13.07.2022).
45 Seip, Kirchenprofanierung, 257.
46 Ebd., 259.
47 Ebd., 260.

4. Sakralraumtransformation als Transformation von Kirche

Hybride Räume sind unseres Erachtens einer vertieften Analyse wert, weil sich an ihnen wie unter einem Mikroskop die Aushandlungsprozesse um ‚das Religiöse' in der Gesellschaft ablesen lassen. Sakralraumtransformation steht im Kontext der Transformation von Kirchen in unserer Gesellschaft – in einem weiten, über den auf Räume bezogenen Sinn hinaus. Sie ist Resultat von gesellschaftlichen Entwicklungen, denen die Kirchen wenig entgegensetzen können, und sie ist Ergebnis von bewussten Prozessen der Kirchenentwicklung. Der Titel der Bonner Tagung „Kirche im Wandel" steht für Kirchenräume im Wandel, zugleich aber für die Transformation der Institution Kirche im gesellschaftlichen Kontext. Anregend erscheint die Wechselwirkung: Es ist keineswegs nur so, dass ‚fertige' Ideen zur Transformation der Kirche, ihrer Theologie, Praxis oder Strukturen, vorausliegen und sich dann baulich artikulieren. Auch das Umgekehrte ist denkbar: Die Veränderungen von Kirchen und Kirchenräumen sind Indikatoren für die Richtung, in die Kirchenreform gedacht wird und sich entwickeln kann. Das gilt besonders für Projekte, in denen Kirchen für den sie umgebenden Sozialraum geöffnet und Kirchenentwicklung im Kontext von Sozialraumentwicklung gedacht wird.

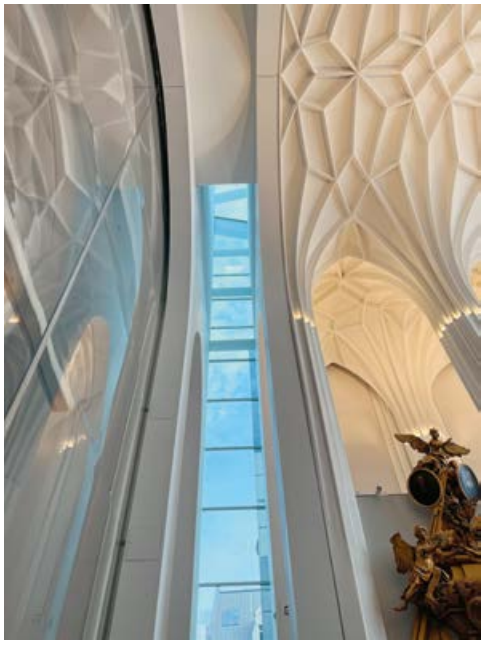


Abb. 60: Universitätskirche Leipzig

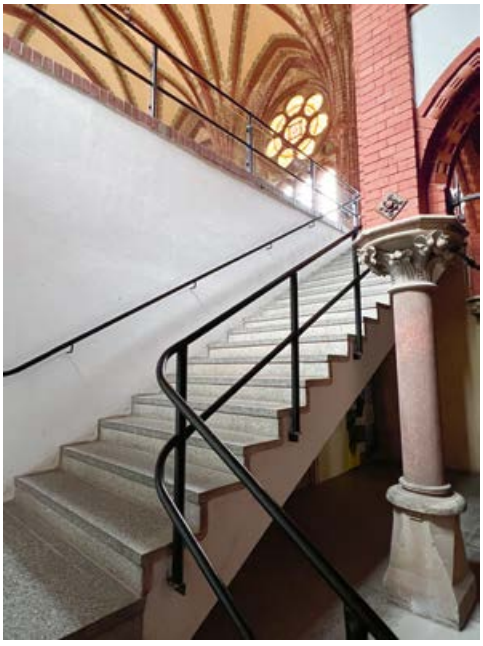


Abb. 61: Heilandskirche Leipzig, Treppe zwischen Erd- und Obergeschoss

Wie es dem Hybriditätsbegriff in seiner kulturwissenschaftlich-post-kolonialen Bedeutung entspricht, brechen hybride Um- und Neunutzungsprozesse klassische Duale auf: Es gibt nicht ‚Innen' und ‚Außen', nicht ‚religiös' und ‚säkular', sondern fluide Übergänge und Aushandlungsprozesse auf den Schwellen zwischen den unterschiedlichen Logiken. Deshalb ist die Zuordnung der Fallbeispiele zu den beiden Typen auch nicht ganz eindeutig. So ließe sich die Raumanordnung mit der Glaswand in der Universitätskirche auch als Indiz für Separation und die vielfältige Bespielung des Obergeschosses der Heilandskirche als Form der Simultaneität interpretieren.

Hybride Raumtransformationen bedeuten Aufbrüche aus parochial-gemeindlicher Selbstbezüglichkeit, die angesichts des Wunsches vieler Christenmenschen und Gemeindeglieder nach „Beheimatung" in kirchlichen Kontexten immer wieder zu Konflikten führen. Durch hybride Transformationen kann eine Isolierung von Religion in eine gemeindliche Sonderwirklichkeit mit ihren Selbstverständlichkeiten und Praktiken verhindert werden und es werden vielfältige liturgische sowie theologische Aufbrüche möglich. Was auf den ersten Blick als schmerzhafter Prozess des Verlustes erscheinen mag, kann sich so als heilsamer Aufbruch erweisen. Theologisch gewendet: als Aufbruch mit dem Gott, der alle Räume transzendiert und sich niemals kirchenrechtlich normieren oder institutionell garantieren lässt.

Stephan Wahle

Räume der Stille – ein neuer Sakralraumtyp? Überlegungen zur hermeneutischen und empirischen Erforschung im Kontext von Muße

1. Kurze Skizzierung der Ausgangssituation

In jüngerer Zeit wird für viele Gebäude des gesellschaftlichen Lebens, an denen Menschen zusammenkommen, arbeiten, lernen, flanieren und auf vielfältige Weise sozial interagieren, das öffentliche Interesse an einem sogenannten Raum der Stille geäußert. Die Palette der Orte, an denen sich solche Räume mittlerweile finden lassen, ist groß: Sie reicht von Universitäten, Krankenhäusern, Flughäfen, Bahnhöfen und Fußballstadien bis hin zu Firmenzentralen, Einkaufszentren und Messehallen. Viele weitere Orte und Räume kommen von Jahr zu Jahr hinzu. Die Gründe für ihre Entstehung und Verbreitung sind vielgestaltig, ein wie auch immer gearteter religiöser Bezug oder eine spirituelle Deutung kann, muss aber nicht explizit vorhanden sein.[1]

Oftmals resultieren Räume der Stille aus einem öffentlichen Angebot zur Unterbrechung des hektisch-lauten Treibens einer quirligen Großstadt (so etwa im Brandenburger Tor von Berlin) oder sie folgen dezidiert dem Wunsch nach Ruhe und kurzweiliger Beheimatung in einer mobilen Umwelt (so etwa auf einem Flughafen). An anderen Orten erwachsen sie aus dem politischen Willen nach Respekt, Toleranz und Dialog der Religionen (so etwa in einem Landtag oder im Bundestag). Vor allem Muslime suchen inmitten der Öffentlichkeit nach einem würdigen Ort für das regelmäßige, über den Tag verteilte Gebet (besonders in Schulen und Universitäten). Wiederum lässt sich ein starkes Bedürfnis nach Rückzugsräumen überall dort feststellen, wo Menschen an die Grenzen ihrer Existenz stoßen und die Brüchigkeit des Lebens erfahren (so vor allem in Krankenhäusern und Pflegeeinrichtungen). Die Aufzählung ließe sich mit vielen Beispielen und unterschiedlichen Deutungen leicht und ausführlich erweitern.

Angesichts dieses kursorischen Überblicks dürfte einsichtig sein, dass der deutsche Begriff „Raum der Stille" ebenso eine Notlösung darstellt, wie auch – oder umso

1 Die folgenden Überlegungen knüpfen an einen früheren Beitrag des Autors an: Vgl. Wahle, Stephan, Von heiligen Orten und Räumen der Stille. Überlegungen zu Sakralräumen in Geschichte und Gegenwart, in: de Wildt, Kim / Kranemann, Benedikt / Odenthal, Andreas (Hg.), Zwischen-Raum Gottesdienst. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft (PTHe 144) Stuttgart 2016, 167–180. Eine erweiterte Fassung dieses Beitrags ist erschienen in: ThQ 202 (2022) 64–78.

mehr – der englische Begriff „Multifaith Spaces“[2]. Denn unter beiden Bezeichnungen werden höchst unterschiedliche Raumtypen in sehr verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens und in sehr unterschiedlicher ästhetischer und architektonischer Gestalt zusammengebracht, die „schwerlich unter einem gemeinsamen Nenner zu fassen sind“[3]. So gibt es in der Literatur auch alternative Umschreibungen wie Andachts-, Meditations- oder Gebetsraum. In der Presse werden sie zuweilen als „Rastplätze[] für die Seele“[4], „Entschleunigungsinseln“[5] oder „auratische Alternativorte“[6] bezeichnet.

Bei aller Divergenz bezüglich der Gestaltung, Nutzung und Deutung dieser Räume und angesichts der vielfach zu beobachtenden „architektonischen Hilflosigkeit“[7], in einem säkularen Raum eine transzendierende Erfahrung zu fördern, ist oft ein Moment des persönlichen Rückzugs aus der alltäglichen Betriebsamkeit, des Anhaltens und Nachdenkens inmitten einer immerzu fortschreitenden zeitlichen Ordnung eines Nacheinanders auszumachen. In der Stille dieser Räume eröffnen sich – so eine zentrale These dieser Überlegungen – Möglichkeiten und Freiräume eines alternativen Zeiterlebens, das nicht mehr durch das Prinzip der Sukzession von Momenten, sondern durch Momente der Simultaneität einer stillgestellten Zeit geprägt ist. Damit werden Räume der Stille für die Muße-Forschung interessant. Denn in ihnen lassen sich potenziell Praktiken und Erfahrungen ausfindig machen, die in spezifischen Muße-Kontexten anzutreffen sind: Tätigkeiten wie Kontemplation, Lesen, Meditation, stilles Verweilen, Lauschen von Musik sowie Erfahrungen „materialisierter Spiritualität“[8], von Dankbarkeit oder Glück. Auch scheinen Räume der Stille bestimmte Haltungen zu fördern, die ebenfalls im Kontext von Muße diskutiert werden, wie etwa Gelassenheit, Selbstgenügsamkeit oder Achtsamkeit.

2 Daneben gibt es die Bezeichnungen „Interfaith Space“, „Quiet Room“, „Prayer Room“, „Place of Worship“, „Meditation Room“; vgl. Crompton, Andrew, The architecture of multifaith spaces. God leaves the building, in: The Journal of Architecture 18 (2013) 474–496, 494.

3 de Wildt, Kim, Räume der Stille [Multifaith Spaces], in: Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo (Hg.), Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum = Handbook of religions. Churches and other religious communities in Germany and german-speaking countries. 68. Ausgabe, Hohenwarsleben u. a. 2021, 1–24, 1.

4 Pistilli, Rudi, Ein Stoßgebet auf dem Weg zur Arbeit, in: Westfalenpost vom 7. März 2017, PRG 1.

5 Rosa, Hartmut, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne (Stw 1760), Frankfurt a. M. 2005, 143; vgl. Schroer, Markus, Raum, Macht, Religion. Über den Wandel sakraler Architektur, in: Beinhauer-Köhler, Bärbel / Roth, Mirko / Schwarz-Boenneke, Bernadette (Hg.), Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte, Berlin 2015, 17–34, 27.

6 Minta, Anna, Heilige Räume und das Raumerlebnis. Über die Notwendigkeit gesellschaftlicher Kultorte und ihre Wandlungsfähigkeit, in: ThPQ 165 (2017) 132–140, 138.

7 Tietz, Jürgen, Entsakralisierung des Sakralen. Gibt es einen Bautypus „Raum der Stille“?, in: Mün. 57 (2004) 322f.

8 de Wildt, Räume der Stille, 2.

Konzeptionen – Praktiken – Haltungen: Anhand dieser drei Begriffen soll der aufgeworfenen Frage nach Räumen der Stille als neuen Sakralräumen[9] nachgegangen und dabei vor allem auf das analytische Konzept von Muße eingegangen werden. Zuvor bedarf es allerdings einer kurzen historischen und wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung.

2. Kurze historische und wissenschaftsgeschichtliche Einordnung

Räume, die dezidiert unter dem Begriff „Räume der Stille" oder „Multifaith Spaces" gefasst werden, gibt es bereits seit über 60 Jahren. Als Prototyp gilt gemeinhin der „Room of Quiet", der 1957 im UNO-Hauptquartier New York auf eine Initiative des Generalsekretärs Dag Hammarskjöld (1905–1961) hin entstanden ist und von den „Friends of UN Meditation Room", bestehend aus Christen, Juden und Muslimen, konzipiert und gestaltet wurde. In vielen Institutionen des öffentlichen Lebens haben sich seitdem solche Räume vornehmlich in Westeuropa und Nordamerika (an Flughäfen auch in der arabischen Welt und auf dem asiatischen Kontinent) entwickelt, verstärkt ab den 1980er- und 1990er-Jahren.

Eine wissenschaftliche, speziell theologische Erforschung hat in jüngerer Zeit eingesetzt seit die Räume der Stille einen festen Platz in der Gesellschaft einzunehmen beginnen und als Folge zunehmender Säkularisierung und Entkirchlichung in Konkurrenz zu klassischen Sakralräumen wie Kirchen und Kapellen treten.[10] Zugleich besteht eine strukturelle und inhaltliche Nähe zu anderen ‚profanen Sakralbauten' wie Museen, Bibliotheken oder Kaffeehäusern, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, dass Räume der Stille aufgrund ihrer meist überschaubaren Maße und versteckten Präsenz ungleich zurückhaltender den öffentlichen Raum prägen als monumentale Sakralräume und ihre säkularen Varianten. Ein Spezifikum ist ihre zunächst unscheinbare Verortung inmitten der säkularen Lebens-, Arbeits- und Freizeitwelt

9 Vgl. Berchtold, Almut / Bracht, Christian, Multireligiöse Räume – ein neuer sakraler Bautypus? Überlegungen zur Fotoausstellung „Multireligiöse Räume" des Deutschen Dokumentationszentrums für Kunstgeschichte – Bildarchiv Foto Marburg„ in: Erne, Thomas / Noss, Peter / Bracht, Christian (Hg.), Open Spaces. Räume religiöser und spiritueller Vielfalt (KBI 10), Kromsdorf / Weimar 2016, 13–28.

10 Vgl. besonders Gerhards, Albert, Jenseits der Religionen? Zur Problematik multireligiöser Räume, in: HerKorr 64 (2010) 526–530; Kuschel, Karl-Josef, Multireligiöse Andachtsräume – eine Problemanzeige. Theologische und interreligiöse Perspektiven, in: KuKi 73 (2010) 5–11; Petrat, Nils, Gebetsräume in öffentlichen Gebäuden. Ein Trendphänomen kirchenrechtlich betrachtet (MKCIC.B 71), Essen 2015; Beinhauer-Köhler / Roth / Schwarz-Boenneke (Hg.), Viele Religionen – ein Raum?!; de Wildt, Kim, Raum für Religion. Die Zukunftsfähigkeit von Religion anhand von Modellen und Überlegungen über den Religionsunterricht und Räume der Stille, in: Gerhards, Albert / de Wildt, Kim (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen (Bild – Raum – Feier 17), Regensburg 2017, 335–351.

und die Nutzung durch Einzelpersonen (seltener durch Gruppen zum Abhalten gemeinsamer Gebetstreffen oder Gottesdienste, ausgenommen Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen). Mit der Weiternutzung von Kirchen als Räume der Stille oder einzelnen prominenten Neubauprojekten wie dem „Haus der Stille" auf dem Campus Westend der Goethe-Universität in Frankfurt am Main tritt dieser neue Sakralraumtyp jedoch in jüngster Zeit zunehmend aus seiner Nischenexistenz heraus.[11] Damit erweitert sich auch das Nutzungsspektrum.

Verstärkt hat sich die theologische Auseinandersetzung mit Räumen der Stille durch die religiösen Transformationsprozesse, die gestiegene Präsenz nicht-christlicher Religionsgemeinschaften in Europa sowie durch die jüngsten Migrationsbewegungen. So wird bei der aktuellen Diskussion um die mögliche Nutzung eines (Sakral-)Raums durch mehrere Religionen auch auf die Alternative eines Raums der Stille verwiesen. Hieran zeigt sich, dass neben kunst- und architekturtheoretischen Zugängen zum Thema eine theologische Perspektive und Methodik virulent wird, um die Pluralisierung und Ausdifferenzierung der Sakralraumlandschaft analytisch einzuholen. So werden Räume der Stille zunehmend als Trendphänomen multireligiöser Gesellschaft erforscht; dabei wird gefragt, ob in diesem Raumkonzept womöglich der Sakralraum der Zukunft liegen könne.

Derzeit werden multireligiöse / interreligiöse Räume der Stille und monoreligiöse Sakralräume als komplementäre Ergänzungen bewertet, gleichwohl noch genauer nach möglichen gegenseitigen Beeinflussungen und Abgrenzungen zu forschen ist. Möglicherweise eröffnen Räume der Stille in ihrer funktionalen Offenheit stärker die Erfahrung von Zweckfreiheit als monoreligiöse Sakralräume, die meist einer eindeutigen Zweckbestimmung unterliegen (z. B. Kirchen als Orte zur Versammlung der Gläubigen und zur Verehrung Gottes). Dadurch verstärkt sich die Erforschung des religiösen Charakters der Räume der Stille als niederschwellige Gebetsräume oder als „spirituell-religiöse Kontaktstellen"[12] im öffentlichen Raum.

11 Vgl. Kraft, Sabine, Können interreligiöse Räume funktionieren? Eine Typologie und: Das „Haus der Stille" (Campus Westend, Frankfurt), in: KuKi 73 (2010) 30–35; Steinberg, Rudolf, Das „Haus der Stille" auf dem Westend-Campus der Goethe-Universität Frankfurt, in: Beinhauer-Köhler / Roth / Schwarz-Boenneke (Hg.), Viele Religionen – ein Raum?!, 149–162.

12 Kuschel, Multireligiöse Andachtsräume, 11; vgl. Gerhards, Jenseits der Religionen?, 529.

3. Typen und Klassifizierungen von Räumen der Stille

Eine wesentliche Aufgabe der interdisziplinären Forschung ist die Typisierung von Räumen der Stille. Von Justin Kroesen,[13] Sabine Kraft,[14] Karl-Josef Kuschel,[15] Jorien Holsappel-Brons,[16] Johannes Stückelberger[17] oder Alexander-Kenneth Nagel,[18] um nur einige Namen zu nennen, stammen unterschiedliche Einteilungen und Klassifizierungen; eine einheitliche Nomenklatur hat sich nicht durchgesetzt. Als wesentliches Unterscheidungskriterium wird bei diesen Autor*innen meist die je geartete mono-, inter- bzw. multireligiöse oder neutrale Aufladung des Raums und somit das jeweilige Vorhandensein von Religionen und Weltanschauungen benannt. Auf eine erneute differenzierte Darlegung der einzelnen Typisierungen bzw. Klassifizierungen soll an dieser Stelle verzichtet werden. Nur in aller Kürze sei im Hinblick auf Gestaltung und Funktion zusammenfassend gesagt:

Quasi in der Mitte zwischen eindeutig monoreligiös konnotierten Sakralräumen wie einer Kirche, Kapelle, Synagoge oder Moschee (als solche erkennbar durch Funktionsorte wie Altar, Kanzel, Thoraschrein, Qibla usw.) und eindeutig areligiösen Profanbauten mit gewisser sakraler (oder muße-affiner) Aura wie einem Museum, einer Bibliothek oder einem Kaffeehaus wird jener Raum der Stille gesetzt, der ganz auf religiöse Symbole und gegenständliche Gestaltungen verzichtet, der aber in seiner architektonischen Raumqualität einen klaren Anspruch auf Individualität und Freiheitserfahrung sowie auf das Miteinander von Religionen und Weltanschauungen setzt. Davon unterschieden sind jene Raumtypen, die durch das Vorhandensein verschiedener religiöser Symbole in Nischen und Raumteilungen ganz bewusst ein Nebeneinander oder Füreinander der verschiedenen Religionen und ihrer Praktiken ermöglichen wollen. Wiederum andere quasi neutrale Raumtypen verwenden religionsübergreifende Symbole (kubische Blöcke, Wasser, Licht, Stein) oder verzichten ganz auf eine besondere künstlerische Ausgestaltung (Stichwort „leerer Raum").

13 Vgl. Kroesen, Justin, Stiltecentra, in: JLO 13 (1997) 93–133.
14 Vgl. Kraft, Sabine, Räume der Stille, Marburg 2007.
15 Vgl. Kuschel, Multireligiöse Andachtsräume.
16 Vgl. Holsappel-Brons, Jorien, Ruimte voor stilte: Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing, Groningen / Tilburg 2010; Dies., Räume der Stille in den Niederlanden – ein Streifzug, in: KuKi 73 (2010) 40–43.
17 Vgl. Stückelberger, Johannes, Multireligiöser Sakralraum, in: Gerhards, Albert / de Wildt, Kim (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12), Würzburg 2015, 231–242; Ders., Multireligiöse Gebetsräume als gestalterische Herausforderung, in: Berlis, Angela / Plüss, David / Walti, Christian (Hg.), GottesdienstKunst (Praktische Theologie im reformierten Kontext 3), Zürich 2012, 139–152.
18 Vgl. Nagel, Alexander-Kenneth, Kontaktzone oder Spannungsfeld? Multireligiöse Räume in religionssoziologischer Perspektive, in: Beinhauer-Köhler / Roth / Schwarz-Boenneke (Hg.), Viele Religionen – ein Raum?!, 35–54; Ders., Cui bono? Soziologische Einsichten zur Funktion und Nutzung multireligiöser Räume, in: Erne / Noss / Bracht (Hg.), Open Spaces, 61–70.

Vor allem die Zuweisung von „interreligiös“ und „multireligiös“ zu den genannten Raumtypen ist in der Literatur nicht einheitlich, teilweise werden beide Begriffe auch synonym verwendet.[19] Entscheidend ist wohl die Beobachtung von Paul Post, Arie L. Molendijk und Justin Kroesen, nach denen Typologien von Sakralräumen grundsätzlich fluide geworden sind und Abgrenzungen einem dynamischen Prozess unterliegen, sodass die jeweilige Verwendung der Begrifflichkeiten immer erklärungsbedürftig bleibt.[20] Wenn der Eindruck nicht täuscht, dann dominiert unter den vielen neuen Räumen der Stille weniger der neutrale (areligiöse) Typ bzw. der „leere Raum“ als jener, der „durch Bauintention oder geänderte Nutzung als ein spiritueller Rückzugsort für Menschen unterschiedlicher Weltanschauung gedacht“[21] ist. So zeichnen sich diese Räume durch eine Unverwechselbarkeit und eine ganz spezifische (symbolische) Gestaltung aus, die für das Individuum – besonders an den vielen anonymen „Nicht-Orten“[22] der Gesellschaft – identitätsstiftend sein können.[23]

Neben der Typisierung ist eine zentrale Frage der theologischen Forschung das Verständnis von Sakralität bzw. Transzendenzerfahrung in Räumen der Stille, vor allem im Vergleich und in Abgrenzung zu monoreligiösen Sakralräumen.[24] Damit verbunden ist die Schärfung des Begriffs „Sakralität“, insbesondere wenn Räume der Stille als Räume der säkularen Lebenswelt in den Kontext von Sakralität gestellt werden sollen. Wenn Sakralität als freiheitliche Kategorie personaler Begegnung (mit sich selbst, mit anderen und mit Gott) begriffen wird, steht damit auch das Verhältnis von individueller Freiheit und gesellschaftlicher Zweckorientierung zur Disposition.[25] Hier zeigt sich eine enge Verknüpfung mit diversen Diskussionen zur Muße,

19 Vgl. de Wildt, Räume der Stille, 5–9. Kim de Wildt rezipiert die Konzepte des mono-, multi- und interreligiösen Lernens. Während das multireligiöse Modell sich wertfrei mit Religionen in komparativer Hinsicht beschäftigt, setzt das interreligiöse Lernen „eine gewisse Affinität beziehungsweise Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubenstradition voraus: ‚Lernen von Religion‘“. (Ebd. 7.) Übertragen auf Räume der Stille kann dies bedeuten: Multireligiöse Räume ermöglichen das schlichte Nebeneinander der Religionen, interreligiöse Räume fördern ein bewusstes Miteinander und die gegenseitige Begegnung der Religionen.

20 Vgl. Post, Paul / Molendijk, Arie L. / Kroesen, Justin, Introduction, in: Dies. (Hg.), Sacred Places in Modern Western Culture, Leuven 2011, 3–10, 9.

21 de Wildt, Räume der Stille, 9.

22 Augé, Marc, Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit, Frankfurt a. M. 1994.

23 Vgl. Stückelberger, Multireligiöse Gebetsräume, 151.

24 Zu den verschiedenen Formen von Transzendenzerfahrung in Kirchenräumen vgl. Erne, Thomas, Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus, Leipzig 2017.

25 Vgl. Sternberg, Thomas, Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung, in: Ansorge, Dirk / Ingenhoven, Christoph / Overdiek, Jürgen u.a. (Hg.), Raumerfahrungen (Raum und Transzendenz 1 / Ästhetik – Theologie – Liturgik 7), Münster 1999, 62–81; Gerhards, Albert, Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen, Kevelaer 2011, bes. 29–32; Ders. / de Wildt (Hg.), Der sakrale Ort im Wandel.

die bei der Erforschung von Räumen der Stille bislang kaum thematisiert wurden.[26] Daher soll im Folgenden auf einige Konzepte von Muße hingewiesen werden, um so mögliche Forschungsperspektiven aufzuzeigen, die für die analytische Erfassung von Räumen der Stille wie auch für das Gesamtprojekt „Sakralraumtransformation" von Interesse sein könnten.

4. Ein neuer Forschungsansatz: Räume der Stille als potenzielle Orte der Muße

Dass sich Muße grundsätzlich von dem Diktat eines auf Produktivität und Leistungsdruck basierten Zeitmanagements unterscheidet, dürfte schnell einsichtig sein.[27] Positiv formuliert beschreiben die Philosophen Jochen Gimmel und Tobias Keiling diese so ganz andere Haltung zum praktischen Leben und zur Gestaltung von Zeit folgendermaßen:

> „Muße stiftet die Möglichkeit eines wachen Innehaltens, eines reflektierten Zu-Sich-Kommens, einer Selbst-Vergewisserung und – als Konsequenz daraus – die gesteigerte Möglichkeit der Selbstbestimmung oder ‚Selbststeuerung'. Muße ist dann gleichbedeutend mit einem Erfahrungs*raum*, in dem das Diktat der getakteten, drängenden Zeit zumindest vorübergehend aufgehoben ist. Die Suche nach einem Innehalten im umtriebigen Alltag, die Hoffnung auf einen Freiraum zur Selbstfindung und Selbstvergewisserung kann sich deshalb als Wunsch nach Muße artikulieren."[28]

Muße ist folglich kein Gegensatz zur Arbeit. Muße ist auch nicht gleichbedeutend mit Nichtstun oder Müßiggang. Muße braucht somit auch keinen Lockdown, ganz im Gegenteil. Muße kann sich überall, in jedem Raum, zu jeder Zeit einstellen, wo und wann der Mensch sich einer selbstzweckhaften Tätigkeit widmen kann, die in sich sinnvoll ist, womöglich glücklich stimmt sowie als gut und wertvoll erlebt und gedeutet wird. Ein solches selbstzweckhaftes Tätigsein kann für den einen die Arbeit im eigenen Garten oder die Pflege des eigenen Waldes sein, für den anderen das Lesen eines Buches auf dem Sofa, das Flanieren durch eine Stadt am Abend, das Meditieren oder Sprechen (Beten) zu Gott. Wesentlich ist, dass das jeweilige Tätigsein

26 Damit soll keineswegs die These aufgestellt werden, dass das gesamte Phänomen Räume der Stille durch Konzeptionen von Muße analytisch erfasst werden könne. Die dazu notwendige empirische Forschung steht noch aus. Die Kontextualisierung in die Muße-Forschung vermag aber die Konzentration auf Spiritualitäts- bzw. Transzendenzerfahrung zu weiten bzw. analytisch neu zu fassen.

27 Vgl. zum folgenden Abschnitt Wahle, Stephan, Freiraum Fest. Chancen und Notwendigkeiten der Unterbrechung von Zeit, in: ThPQ 169 (2021) 46–53.

28 Gimmel, Jochen u. a., Konzepte der Muße, Tübingen 2016, 2.

nicht zur Erreichung eines bestimmten Zwecks verfolgt, sondern in Freiheit um seiner selbst willen getan wird. Die Loslösung vom ständigen Zwang zu Produktion und Selbstoptimierung befreit vielmehr zu neuer Produktivität. Ob sich in einer solchen „produktiven Unproduktivität" tatsächlich die Erfahrung von Glück, Dankbarkeit oder Zufriedenheit einstellt, lässt sich weder planen noch garantiert herbeiführen – auch nicht, das sei hinzugefügt, in einem wie auch immer gestimmten Raum der Stille.[29] Vielmehr ist Muße etwas Unverfügbares, das in sehr unterschiedlichen Tätigkeiten potenziell erlebbar und somit auch sehr variabel gedeutet wird.[30]

Gleichwohl sich Muße einer essenziallistischen Begriffsbestimmung entzieht, hat die Muße-Forschung doch einen phänomenologischen Grundzug herausgearbeitet, der diversen Konzeptualisierungen von Muße zu eigen ist und der anzeigt, unter welchen Voraussetzungen sie sich einstellen kann. Jochen Gimmel und Tobias Keiling bestimmen diesen Grundzug

> „als ein *Innehalten* […], als ein *Verweilen*, in dem die Sukzession der Zeiterfahrung zugunsten der *Simultaneität*, der *Unbestimmtheit* und damit auch der *Räumlichkeit* der Erfahrung zurücktritt. Dies ist gleichbedeutend mit der Erfahrung eines *Freiraums* und *Möglichkeitsraums*, in dem die Möglichkeitsbedingung eines wirklich selbstbestimmten und freien Handelns gelegen ist."[31]

Mit diesem phänomenalen Grundzug von Muße deutet sich an, dass der Wert (arbeits-)freier Zeit nicht in einer kurzweiligen Erholung des Individuums bestehen kann. Vielmehr kann jede Form von Zeit, über die ein Mensch in der Freiheit von den zeitlichen Zwängen und in der Potenzialität zu selbstbestimmter Tätigkeit verfügt, zu einem sinnerfüllten Erfahrungsraum werden und ein gutes Leben ermöglichen. Gesetzte Zeiträume, die aufgrund geschichtlicher Erfahrungen gelingenden Lebens entstanden und in der Generationenabfolge weitergegeben werden, eignen sich in besonderer Weise für die Auszeichnung zeitlicher Erfahrung als Muße. Der jüdische Sabbat und der christliche Sonntag sind solche strukturierten Zeiträume,

29 Begriffe wie „produktive Unproduktivität" und „tätige Untätigkeit" sind zentrale Annäherungsversuche an Muße, wie sie von dem Freiburger Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Gesellschaftliche Ressource | Kritisches Potenzial" entwickelt worden sind; vgl. https://www.sfb1015.uni-freiburg.de (letzter Zugriff: 13.09.2021); Dobler, Gregor / Riedl, Peter Philipp (Hg.), Muße und Gesellschaft (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017; Fludernik, Monika / Jürgasch, Thomas (Hg.), Semantiken der Muße aus interdisziplinären Disziplinen (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 20), Tübingen 2021; Gimmel, Jochen / Jürgasch, Thomas / Kirchner, Andreas, An den Grenzen der Muße. Essays zu einem prekären Begriff, Tübingen 2021.

30 Vgl. Rosa, Hartmut, Unverfügbarkeit, Wien ^{2}2019.

31 Gimmel u. a., Konzepte der Muße, 6f.

in denen gemeinschaftlich das Andere der alltäglichen, verzweckten Zeitgestaltung ermöglicht werden kann.[32]

Was hier zur Bedeutung von Feiertagen im Kontext von Muße angedeutet ist, lässt sich auch in räumlicher Dimension auf Sakralräume im Allgemeinen und auf Räume der Stille im Besonderen übertragen. Letztgenannte lassen sich grundsätzlich in jene Entwicklungen der Spätmoderne einordnen, die auf den Wandel von Zeitstrukturen in der Gesellschaft, den Umgang mit kulturellen Zeichensystemen, religiösen Überlieferungen und sinnstiftenden Erfahrungen reagieren. Sie berühren eine Vielzahl an Themenfeldern, die für die Muße-Forschung wichtig sind, vor allem jene Aspekte der Muße, die als ein „Innehalten" und „Verweilen" beschrieben, mit „Simultaneität", „Unbestimmtheit" und „Räumlichkeit" verbunden und als „Freiraum" bzw. „Möglichkeitsraum" ausgezeichnet werden. So ist noch zu erforschen, ob und wie ein jeweiliger Raum der Stille von seiner Konzeption her und in Anbetracht seiner Realisation und Rezeption ein „Innehalten im umtriebigen Alltag, die Hoffnung auf einen Freiraum zur Selbstfindung und Selbstvergewisserung"[33] ermöglichen will und kann.

5. Ein Beispiel: der Raum der Stille von *thyssenkrupp* in Essen

Die allgemeinen Ausführungen sollen an einem Beispiel, dem Raum der Stille in der Hauptverwaltung von *thyssenkrupp* in Essen, konkretisiert werden. Der gesamte Campus mit mehreren Gebäuden entlang einer künstlichen Wasserfläche wurde nach der Jahrhundertwende von JSWD Architekten (Köln) zusammen mit Chaix & Morel (Paris) entworfen und 2011 fertiggestellt. In dem Zentralgebäude hat der Konzern – vor allem auf Initiative eines ehemaligen Personalchefs – einen Raum der Stille eingerichtet, der den Mitarbeiter*innen und Besucher*innen „einen Ort der inneren Einkehr" ermöglichen soll. In der „Deutsche[n BauZeitschrift" wird das Raumkonzept wie folgt beschrieben:

> „Eine Stätte der Meditation, der Ruhe und inneren Besinnung im hektischen Berufsalltag, deren Neutralität die Architekten durch die unauffällige Anordnung in einer Abfolge von Konferenzsälen im Q2-Forum unterstreichen. Erst

32 Zum Sabbat als Erfahrungsraum von Muße vgl. Gimmel, Jochen, Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße, in: Dobler / Riedl (Hg.), Muße und Gesellschaft, 335–378; Heschel, Abraham Joshua, Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen (InfJud 10), Neukirchen-Vluyn 1990; Bender, Annika, Der christliche Sonntag. Theologische Bedeutung und gesellschaftliche Relevanz aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive (EThSt 144), Würzburg 2018.

33 Gimmel u. a., Konzepte der Muße, 2.

> der Blick ins Innere macht den Raum der Stille spektakulär. In dem 135 m² großen und 7 m hohen Hauptraum schwebt ein nach unten offener Kubus frei im Raum – ohne Bodenkontakt und im Deckenbereich durch ein umlaufendes Oberlicht freigestellt. Seine innenwandige Verkleidung mit Hunderten von Titan-Schindeln, die in blaues, leicht changierendes Licht eingetaucht sind, vermittelt eine ganz ungewöhnliche, fast mystische Atmosphäre und zeigt einen spannungsvollen Materialkontrast zwischen dem Kubus und den glatt verputzten Wänden."[34]

Im Rahmen eines geplanten Forschungsprojekts[35] ist eine nähere Untersuchung dieses Raums nach dem oben genannten Dreischritt Konzeption – Realisation – Rezeption vorgesehen. Da noch keine Ergebnisse vorliegen, sollen hier die Leitlinien und Fragen für die hermeneutischen und empirischen Forschungen präsentiert werden.

In einem ersten Schritt soll danach gefragt werden, inwieweit dieser Raum der Stille als Freiraum eines alternativen Zeiterlebens geplant wurde und welche Praktiken gewünscht bzw. nicht gewünscht werden. Insbesondere ist das Konzept dahingehend zu untersuchen, inwieweit dieser Raum der Stille als Ort einer „anderen Zeitordnung" (Heterotopos) aufgefasst werden kann und nicht bloß als Erholungsraum, der dem kurzweiligen Ausspannen dient, sondern der als „Korrekturinstitution" geschaffen wird, die dem anderen Raum an sich zu arbeiten und auch des zwischenmenschlichen Handelns geben will.

Aus liturgiewissenschaftlicher und theologischer Perspektive ist zu erforschen, ob und inwieweit dieser Raum der Stille individuellen und / oder gemeinschaftlichen Praktiken und Ritualen der Sammlung des Menschen zu sich selbst dienen soll und wie dieser Akt der Selbstbesinnung theologisch zu interpretieren ist. Als ein zentrales Problem in Planungsprozessen erweist sich hierbei die intendierte Interreligiosität sowie Interkulturalität von Räumen der Stille, die auch für bekennende Atheist*innen und Agnostiker*innen offenstehen sollen. Deshalb wird es erforderlich sein, zentrale Traditionen und Vorstellungen des kulturellen (einschließlich des religiösen) Gedächtnisses von Gesellschaften aufzuarbeiten, auf die bewusst oder unbewusst bei der Zielsetzung dieses Raums Bezug genommen wurde. Dazu gehören Motive wie Stille, Ruhe und Schweigen einerseits, Sammlung, Kontemplation und Transzendenzerfahrung andererseits. Es wird davon ausgegangen, dass insbesondere das in vielen Kulturen tradierte Motiv des Einbruchs von Transzendenz in der Stille

34 O. A., Die Kraft der Stille. Raum der Stille im ThyssenKrupp Quartier, Essen, in: Deutsche Bau-Zeitung 59 (2011), Heft 7, https://www.dbz.de/artikel/dbz_Die_Kraft_der_Stille_Raum_der_Stille_im_ThyssenKrupp_Quartier_Essen_1222912.html (letzter Zugriff: 16.09.2021).

35 Das Forschungsprojekt ist im Kontext des Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße. Gesellschaftliche Ressource | Kritisches Potenzial" (s. Anm. 29) entwickelt worden und befindet sich derzeit im Erarbeitungsprozess. Die nachfolgenden Skizzierungen sind dem Projektantrag entnommen.

Fragehorizonte eröffnet, die auch für Überlegungen über Muße und Sakralität von Bedeutung sind.

In einem zweiten Schritt soll die theoretische Konzeption mit der tatsächlichen Realisation abgeglichen werden. Es wird davon ausgegangen, dass ein Raum erst durch die Nutzung seine Gestalt annimmt und mit Leben erfüllt wird. Dies kann im Einzelfall zu Konflikten führen, wenn etwa ein Raum der Stille vorzugsweise als Gebetsraum einer bestimmten Gruppe oder einer Religionsgemeinschaft genutzt wird und diverse Praktiken, die mit Muße in Verbindung gebracht werden, nicht mehr ermöglicht werden, wie etwa das individuelle Verweilen. Die Realisation eines Raums der Stille wird als ein längerfristiger Prozess erachtet, der nicht nur zu weiteren baulichen Maßnahmen und einer veränderten ästhetischen Ausgestaltung führt, sondern auch und insbesondere das Raumkonzept in nicht unerheblicher Weise verändert. Mit dem Stichwort „Säkulare Sakralität" soll in diesen Zusammenhang ein Begriff diskutiert werden, der das Potenzial hat, Muße in kulturell-religiösen und gesellschaftlich-öffentlichen Realisationsprozessen in den Blick zu nehmen.

Eng mit der Realisation ist die Rezeption eines Raums der Stille verbunden. Damit rücken die Personen stärker in den Fokus der Untersuchung, die einen solchen Raum aufsuchen, sich darin aufhalten und ihn ausfüllen. Hierzu werden qualitative Interviews durchgeführt, die das Erleben von bzw. den persönlichen Umgang mit Räumen der Stille in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten vergleichend aufzeigen und mit den Konzeptionen in Beziehung setzen. Im konkreten Fall sollte der Raum der Stille von *thyssenkrupp* ursprünglich sowohl der individuellen Einkehr als auch dem gemeinschaftlichen Dialog der Religionen und Kulturen dienen. Als Kommunikations- und Begegnungsstätte wird der Raum derzeit allerdings wenig bis gar nicht mehr genutzt.

Aus theologischer Perspektive interessiert vor allem die Nähe und Abgrenzung von Krisenerfahrungen zu dem, was man als Transzendenzerfahrungen im Sich-Öffnen und Überschreiten des Daseins für das ganze Andere nennen kann. Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive wird vor allem das Potenzial von Ritualität in Räumen der Stille zu erfragen sein. Welche Rituale werden hier praktiziert und welche Haltungen fördern sie – etwa, etwa Gelassenheit oder Selbstgenügsamkeit?

6. Vorläufiges Fazit

Als ein vorläufiges Fazit kann angesichts der bisherigen Forschungslage festgehalten werden: Die konkreten Motive, die zur Entstehung von Räumen der Stille führen, sowie die jeweilige Nutzung dieser Räume lassen sich nicht allein auf das Bedürfnis nach kurzweiliger Erholung und Ruhe reduzieren. Viele dieser Räume sind als „Ich-

Räume“[36] gestaltet, die dem Einzelnen inmitten des öffentlichen Lebens einen Ort zur inneren Einkehr, zum Nachdenken, Kraft-Holen oder Entspannen, vielleicht auch zum Beten und Meditieren geben. Zugleich zeigt sich vor dem analytischen Konzept von Muße, dass Räume der Stille Freiräume eröffnen, in denen Formen selbstzweckhafter, einer simplen Produktionslogik enthobener Praxis möglich werden, die zu Selbstfindung und Selbstvergewisserung führen können. Räume der Stille können – so das vorläufige Fazit – Begegnungsräume sein, müssen es aber nicht; sie können interreligiöse Verweisorte auf Transzendenz sein, müssen es aber nicht; sie können Menschen zum Gedanken oder zur Besinnung zusammenführen, müssen es aber nicht. Offenheit und Unverfügbarkeit prägen diese Räume in besonderem Maße.

36 Nitschke, Marcus, Multireligiöse Gebetsräume? Vorüberlegungen für eine Architektur des Dialogs, in: KuKi 73 (2010) 36–39, 37.

Jörg Beste

Partnerschaften für Kirchengebäude – Neunutzungen und inhaltliche Gemeindeentwicklung

Vorbemerkung: Blickwinkel auf die Neunutzungssituation

Die folgend dargestellten Inhalte fußen zum einen auf der Auseinandersetzung mit der Praxis von Neunutzungen für Kirchengebäude in überregionalen Projekten im Auftrag des Landesbauministeriums und der Landesbaukulturinitiative Nordrhein-Westfalen. Neben diesen öffentlichen Maßnahmen zur angewandten Erforschung der Projektprozesse wurden zum anderen zahlreiche Kirchengemeinden vor Ort beratend und moderierend bei ihren Neunutzungsprozessen begleitet. Der Blickwinkel auf die allgemeine Situation sowie die Prozesse vor Ort ist bei beiden Bearbeitungsebenen ein externer, nicht in kirchliche Strukturen eingebundener.

Hintergrund: Kirchen und öffentliche Maßnahmen in NRW

Die Situation im Bundesland Nordrhein-Westfalen (NRW) ist seit ca. 20 Jahren geprägt von einem starken Mitgliederrückgang in den fünf katholischen Bistümern und drei evangelischen Landeskirchen. Eine Folge hiervon ist eine Vielzahl von Fusionen der Kirchengemeinden zu deutlich größeren Einheiten mit einem erheblichen Bestand an Kirchengebäuden. Entsprechend schloss sich hieran eine Häufung von Schließungen, Umbauten, Umnutzungen und auch Abrissen von Kirchengebäuden an. Mit großer Öffentlichkeitswirksamkeit wurde 2006 die Maßnahme des Bistums Essen wahrgenommen, mit dem Stopp der Finanzierung von nahezu 100 Kirchengebäuden fast ein Drittel seiner Sakralgebäude aufzugeben.

Diese Phänomene zeigten sich zunächst in den größeren Städten und Ballungsräumen des Landes, sie sind inzwischen aber auch in mittleren und kleineren Städten sowie im ländlichen Raum angekommen. Die Entwicklung hat unausweichliche Folgen für die Kirchengemeinden und ihre Quartiere, für die soziale Stadtentwicklung und auch für die Baukultur.

Das Land Nordrhein-Westfalen ist mit seinen ca. 18 Mio. Einwohner*innen und 396 Kommunen geprägt durch eine starke Urbanisierung. NRW verfügt dadurch über einen enormen Bestand an Kirchen mit hervorragenden Bauten aller wichtigen Bauepochen, insbesondere aber einer einzigartigen Dichte und Qualität im modernen Kirchenbau und der Nachkriegsmoderne. Hier liegt der

Datenbankrecherchen X 2018 Landesdenkmalämter Rld./Wf.	Näherungszahlen Kirchengebäude in: Rheinland	Westfalen	NRW	%
Anzahl "Funktion Kirche"	3122	2695	**5817**	
- davon "Denkmal"	1879	1239	3118	54%
Kirchen "vor 1945" *	1945	1397	**3342**	
- davon "Denkmal"	1729	1158	2887	86%
Kirchen "nach 1945" **	1177	1328	**2505**	43%
- davon "Denkmal"	150	81	231	9%
Darstellung: *synergon* 2018, Daten: Landesdenkmalämter LVR/LWL Zeitpunkt Okt. 2018				
* Funktion "Kirche" (inkl. Kloster-, Anstalts- etc. -kirchen, ohne Kapellen)				
** Kath./evang. Pfarr- und Filialkirchen (ohne Freikirchen, etc., ohne Klosterk. u. Kapellen)				

Abb. 62: Datenbankrecherche bei LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland, Pulheim-Brauweiler, LWL-Denkmalpflege, Landschafts- und Baukultur in Westfalen, Münster, Oktober 2018; farbig: Bezüge der Prozentzahlen

Schwerpunkt des Kirchenbestandes im Land, gut 40 % der Gebäude sind nach 1945 errichtet worden.

Bei den beiden Landesdenkmalämtern in NRW wurde Ende 2018 eine Zahl von knapp 6.000 Gebäuden mit der Funktion „Kirche“ im Gebiet von Nordrhein-Westfalen ermittelt.[1] Hierzu wird die Hypothese aufgestellt, dass von diesem Bestand etwa ein Viertel, also ca. 1.500 Bauten, mittel- bis längerfristig zur Neunutzung anstehen. Diese Einschätzung fußt auf Erhebungen aus dem „Modellvorhaben Kirchenumnutzungen“ des NRW-Bauministeriums (s.u.). In diesem Zusammenhang wurden bereits zuvor in den beiden Städten Gelsenkirchen und Bochum kommunale „Kirchenschließungskataster“ mit Blick auf Standorte und Gebäude beider großer Konfessionen erarbeitet, wobei in Bochum gegenüber dem Stand von 2006 bis ca. 2012 mindestens 27 % der Kirchenstandorte geschlossen wurden, in Gelsenkirchen sogar 29 %[2].

Öffentliche Maßnahmen

In dieser Situation sich häufender Kirchenschließungen wurde bereits 2006 vom Ministerium für Bauen und Verkehr NRW ein „Forschungs- und Modellvorhaben Kirchenumnutzungen“ aufgelegt, das von 2007 bis 2012 in zwei Stufen mit der Teil-

1 Die Anzahl der Kirchengebäude im Bundesland NRW ist nur schwer zu ermitteln, was neben den erwähnten laufenden Veränderungen des Bestands an der Unschärfe des Begriffs „Kirche“ und an der Vielzahl kirchlicher Körperschaften im Land und ihren Territorien liegt, die häufig nicht an den aktuellen politischen Landesgrenzen orientiert sind. Nach Abschluss eines Erfassungsprojekts zum Nachkriegskirchenbau in NRW im Jahr 2017, lieferte eine Datenbankrecherche bei den beiden Landesdenkmalämtern eine annehmbare Näherungszahl der Kirchenbauten für das Landesgebiet und ihre zu diesem Zeitpunkt aktuelle Denkmaleinstufung.

2 Quellen: Stadtplanungsämter der Städte Bochum und Gelsenkirchen, 2010 / 2011, aktualisiert 2012.

nahme von 20 Modellprojekten und ihren Machbarkeitsstudien sowie einer anschließenden Evaluation bearbeitet wurde. In der ersten Bearbeitungsphase erschien 2010 eine Dokumentation zu geförderten Machbarkeitsstudien von Einzelprojekten und Erfahrungen aus der Arbeit mit den Projektprozessen.[3]

Bei der Evaluation der Projekte wurde unter anderem deutlich, welche starken Auswirkungen die Veränderungsprozesse der Kirchenstandorte, auch mit ihren Nebengebäuden, für die soziale Stadtentwicklung im jeweiligen Umfeld haben. Bei den wegfallenden Angeboten fanden sich sehr häufig die Bereiche Jugend-, Erwachsenen-, Kinder-, Frauen- und Seniorenarbeit sowie kulturelle Angebote. Im Zusammenhang mit der Katastererhebung von Gelsenkirchen und Bochum und den jeweils hohen Fallzahlen sind deutliche gesamtgesellschaftliche Auswirkungen für die soziale Entwicklung der Quartiere, aber auch für Stadtbild und baukulturelles Erbe zu erwarten.

Um in dieser Situation unterstützend für die Verantwortlichen und Beteiligten in Kirchengemeinden und Kommunen wirken zu können, wurden die Erkenntnisse aus dem „Forschungs- und Modellvorhaben Kirchenumnutzungen" von der damaligen Landesinitiative „StadtBauKultur NRW" (heute: „Baukultur Nordrhein-Westfalen") aufgegriffen und hierzu 2014 eine Veröffentlichung mit Handlungsempfehlungen herausgegeben[4]. In der Folge wurden im Auftrag der Landesinitiative Möglichkeiten zur Unterstützung der Neunutzungsprozesse vor Ort weiter erforscht. Hierzu wurden 2016 „Informationsangebote und Beratungsleistungen für Kirchengemeinden / Pfarreien, Kommunen und kirchliche Verwaltung" mit einer empirischen Bedarfsanalyse untersucht und verschiedene Projektbausteine entwickelt, wie eine Informationsplattform mit einem Erfahrungsnetzwerk, Vor-Ort-Beratungen und längerfristige Begleitung von Projekten.

Dieses Projektkonzept wurde unter dem Titel „Zukunft Kirchen Räume" mit der Beteiligung der Architekten- und der Ingenieurkammer NRW sowie Vertretenden der Bistümer und Landeskirchen weiterentwickelt und sukzessive in Einzelbausteinen von der Landesinitiative umgesetzt. Hierzu gehört die Internetplattform *www.zukunft-kirchen-raeume.de*, die mit Wissens- und Erfahrungstransfer, einer sortierbaren Projektsammlung von ca. 100 Projekten und einem Kontaktangebot von Institutionen und Personen fundierte Informationen und Hilfestellungen bietet.

Weitere Bausteine bestanden in der Ende 2019 gestarteten Wanderausstellung „Fluch und Segen. Kirchengebäude im Wandel" des „Museums der Baukultur NRW"

3 Beste, Jörg, Modellvorhaben Kirchenumnutzungen, Ideen – Konzepte – Verfahren, Düsseldorf 2010, Ministerium für Bauen und Verkehr NRW (Hg.), https://baukultur.nrw/site/assets/files/1809/kirchenumnutzungen.pdf (letzter Zugriff: 05.07.2022).

4 Beste, Jörg, Kirchen geben Raum – Empfehlungen zur Neunutzung von Kirchengebäuden," Gelsenkirchen 2014, Landesinitiative „StadtBauKultur NRW (Hg.), https://baukultur.nrw/site/assets/files/1320/kirchen_geben_raum–1.pdf (letzter Zugriff: 05.07.2022).

(vorm. „M:AI“) und beruflichen Weiterbildungsangeboten für Projektbegleitende über die Akademie der Architektenkammer NRW. Um weitere Erfahrungen mit Neunutzungsprojekten ermitteln zu können, wurde der bis Ende 2021 laufende Projektbaustein „Zukunftskonzept Kirchenräume“ mit der Begleitung von Projekten für acht Kirchengebäude gestartet. Hierbei sollen bis Ende 2021 Erfahrungen sowohl bei der Projektorganisation und -begleitung als auch in der Projektarbeit vor Ort ermittelt und aufbereitet werden.

3. Situation: Kirche – Gemeinden

Eine für die Neunutzung von Kirchengebäuden relevante Entwicklung in den Bistümern und Landeskirchen in NRW lässt sich etwas verallgemeinert mit einem stark spürbaren Mitgliederrückgang von meistens um 15–20 % in den letzten 10 Jahren feststellen, der mindestens unvermindert fortschreitet oder noch zunimmt. Allerdings waren trotz dieser Entwicklung in den letzten Jahren bis 2019 aufgrund allgemein guter Konjunktur die höchsten Kirchensteuereinnahmen der Nachkriegszeit zu verzeichnen. Dies führte zunächst, insbesondere auch in vielen Kirchengemeinden, zu einer eher abwartenden Haltung trotz absehbarer Auswirkungen des Mitgliederschwundes.

Bei der Mitgliederentwicklung besteht neben der viel beachteten hohen Anzahl von Kirchenaustritten eine weitere Problematik im Rückgang von Taufen. Die Taufe – als Voraussetzung von Kirchenmitgliedschaft – ist heute kein Automatismus mehr, da traditionelle Lebensmuster in einer diversifizierten Gesellschaft nicht mehr einfach fortgeschrieben werden. So nahmen die Geburten in Deutschland von 2009 bis 2019 um ca. 15 % zu[5]. Die Anzahl der Kindertaufen nahmen im gleichen Zeitraum bspw. im Bereich der Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) um ca. 14 % ab[6], was eine Abkoppelung von der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung mit einem Delta von 29 Prozentpunkten darstellt. Dies bedeutet zusammen mit den steigenden Austrittszahlen einen noch zu wenig wahrgenommenen Faktor für die absehbar weitere Schrumpfung, insbesondere auch in Bezug auf mögliche Reaktionen auf unterbleibende Taufentscheidungen.

Auf Ebene der Kirchengemeinden können aus der begleitenden Arbeit mit inzwischen ca. 50 Gemeinden beider Konfessionen ebenfalls einige häufig anzutreffende

5 Statistisches Bundesamt (Destatis), Code: 12612 Inhalt: Statistik der Geburten, www.destatis.de (letzter Zugriff: 22.03.2022)

6 Kirchenamt der EKD (Hg.), Evangelische Kirche in Deutschland 2009 – Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Hannover 2009; Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.), Gezählt 2019 – Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Hannover 2019.

Situationen festgestellt werden. So kann anhand vorgefundener individueller Situationen in den Gemeinden zusammenfassend ein verallgemeinerndes „Worst-Case-Szenario" gezeichnet werden: Inzwischen steht häufiger eine Fusion mit Nachbargemeinden an, meistens wurde sie bereits mühsam vollzogen. Hierdurch und durch den erwähnten Mitgliederschwund existieren zu viele Standorte und Gebäude mit meistens größerem Sanierungsstau, die zu groß, zu teuer und nicht mehr passend für die Gemeindearbeit sind. Es wurden zwar vielfach bereits Gebäudestrukturanalysen erarbeitet, allerdings oftmals ohne hieraus konkrete Handlungskonzepte abzuleiten. In fusionierten Gemeindeteilen herrscht meist eine Bezirksidentität um die jeweiligen Altstandorte vor, die fusionierte neue Verwaltungsstruktur wird nicht als die „eigene Gemeinde" erfahren. Ehrenamtlich arbeitende Gemeindeleitungsgremien sind nur noch schwer besetzbar, es gibt viel zu wenig Zeit und Kraft für aufwändige Planungsprozesse. Priester, Pfarrerinnen und Pfarrer stehen vielerorts kurz vor ihrem Ruhestand und verschieben die schwierigen Immobilienfragen eher auf Nachfolgende. Ein Gemeindekonzept existiert öfters, ist allerdings meistens ca. zehn Jahre alt, inhaltlich wenig konkret und „müsste mal überarbeitet werden …". Die Diskussion um Standortfragen wird beherrscht von der emotionalen Bindung der Gemeindemitglieder in den jeweiligen örtlichen Umfeldern und ist gekennzeichnet von der Sorge, zugunsten anderer Standorte eine geschätzte Heimat aufgeben zu müssen. In diesen Situationen stellen sich die Fragen, wer die Entwicklung vor Ort in die Hand nimmt, wer sich mit diesen schwierigen Prozessen auskennt und wer neutral genug ist, um verschiedene Interessenlagen moderieren zu können.

Häufig findet als Reaktion auf diese Situation ein innergemeindlicher Kampf um den Erhalt einzelner Standorte und Gebäude zwischen fusionierten Altgemeinden oder Gemeindebezirken statt. Hierbei werden oftmals ungenutzte Grundstücksflächen, Pfarrhäuser und Gemeindehäuser als die „einfachen Immobilien" zuerst verkauft, ohne ein Gesamtkonzept mit einer inhaltlichen Orientierung von zukünftiger Gemeindearbeit entwickelt zu haben. Das Ergebnis hiervon ist, dass die Sakralgebäude als die schwierigen Neunutzungsaufgaben auf kleinen Grundstücken verbleiben und damit oft wenig oder keine Entwicklungsmöglichkeiten mehr haben. Bei der aufwändigen Beschäftigung mit den Immobilien- und Finanzfragen stehen die konzeptionellen Fragen zur Gemeindearbeit und zum Umgang mit einem veränderten Zuschnitt und Verständnis von Gemeinde („Parochie") häufig hinten an. In diesem Zusammenhang sind verschiedene Tendenzen der inhaltlichen Reaktion in den Gemeinden zu verzeichnen: Resignation und Rückzug aus ganzen Quartieren mit Verkauf oder Fremdnutzungen von Standorten und Gebäuden ohne neue Gemeindestrategien, aber mitunter auch ein Neustart von Gemeindearbeit im Quartier.

Neunutzungen und inhaltliche Gemeindeentwicklung

Sowohl ein Austritt aus der Kirche als auch die Taufe von Kindern oder als Erwachsene sind Entscheidungshandlungen, die aus einer negativen oder positiven Sicht auf Kirche allgemein und ihr persönlich erfahrenes Wirken vorgenommen werden. Positiv erfahren und wahrgenommen werden kann kirchliches Leben und Handeln vor allem im jeweiligen persönlichen Lebensumfeld vor Ort, also in der Gemeinde. Gerade hier werden die Maschen des Netzes kirchlicher Standorte allerdings inzwischen durch Fusionen und Kirchenschließungen immer weiter. Kann Kirche im direkten Umfeld nicht mehr als positives Element des Zusammenlebens erfahren werden, bleiben die zum Erhalt dieser Gemeinschaft erforderlichen Entscheidungen bezüglich Verbleibs oder Zugehörigkeit immer häufiger aus. Die aktuelle Mitgliederentwicklung hat, wie dargestellt, einen direkten Einfluss auf die Veränderungsnotwendigkeit der Gebäude. Die zukünftige Nutzbarkeit von Standorten und Gebäuden mit überzeugendem Gemeindeleben vor Ort hat in diesem Zusammenhang allerdings auch einen direkten Einfluss auf die zukünftige Mitgliederentwicklung. Eine Neuausrichtung diakonisch / pastoraler Gemeindearbeit ist deshalb von entscheidender Bedeutung für die zukünftige Entwicklung der Kirchengemeinden vor Ort und damit von Kirche insgesamt. Die Neunutzungsprozesse für Kirchengebäude sollten diese Zusammenhänge im Blick haben und bei der notwendigen Suche nach passenden und förderlichen Nutzungspartnerschaften auch eine neue inhaltliche Gemeindeentwicklung berücksichtigen. Zu einer Neuausrichtung diakonisch / pastoraler Gemeindearbeit müssen somit die pragmatischen Anforderungen dringender Gebäudeoptimierungen mit sozialen Planungsprozessen zusammengedacht werden.

Erarbeitungsprozesse: Ziele und Beteiligte

Die Prozesse für eine Suche nach neuen Kirchennutzungen finden meistens in den Kirchengemeinden als den Eigentümerinnen des Großteils der Kirchengebäude statt. Angesichts des zuvor Dargestellten müssen sie mit ihren spezifischen Situationen und Herausforderungen in den Blick genommen und bei der Planung entsprechend unterstützt werden, um adäquate Neunutzungen für die wertvollen Gebäude entwickeln zu können.

Erfahrungen aus der Prozessbegleitung zeigen, dass eine der größten Herausforderungen bei Projektprozessen zur Neunutzung von Kirchengebäuden das übergeordnete Spannungsfeld vieler beteiligter Disziplinen und ihrer Interessen rund um die baulichen und inhaltlichen Veränderungen darstellt. Vor Ort kommen dabei sehr viele Stakeholder aus den Bereichen von Kirche, gesamtgesellschaftlicher Öffentlich-



Abb. 63: Mögliche Interessen und Stakeholder im Zusammenhang mit Neunutzungsprozessen für Kirchengebäude

keit sowie der öffentlichen Verantwortlichen von Planen und Bauen mit ihren jeweiligen unterschiedlichen Interessen zusammen. Hierzu kommen noch Planende, potentielle Nutzungspartner sowie mögliche Investoren und Projektentwickelnde.

Diese Gemengelage lässt sich meist nicht effektiv und konfliktfrei von haupt- und ehrenamtlichen Gemeindeverantwortlichen meistern. Angesichts unterschiedlicher Interessen und Ansprüche fällt es zudem meist auch noch schwer, diese untereinander mit verschiedenen (Fach-)Sprachen zu kommunizieren. Hierfür sind eine neutrale Moderation und Beratung der Projektprozesse erforderlich.

Aufgrund der großen Verschiedenheit sowohl der Gebäude als auch ihrer Standorte mit ihren sozialen Rahmenbedingungen und einer Vielzahl von Beteiligten gibt es keine Standardlösungen bei Neunutzungsprozessen für Kirchengebäude. Jedes Gebäude und sein Umfeld ist individuell zu betrachten und jeder Neuorientierungsprozess muss hierfür individuell geplant und durchgeführt werden. Wichtige Aspekte sind hierbei die jeweilige Gemeindesituation mit ihrem Status Quo und ihren Entwicklungspotentialen, die bauliche Gebäudesituation und ihr soziales Umfeld, der hierzu passende Planungsprozess mit seinen Beteiligten und seiner Vorgehensweise sowie die geplanten Nutzungskonzepte mit ihrer Akzeptanz und ihren Potentialen für die Kirchengemeinde und ihre jeweiligen Quartiere.

Am Beginn einer Zielabstufung für die Suche nach Neunutzungen sollte zunächst ein Erhalt möglichst vieler Kirchengebäude mit ihrer originären sakralen Nutzung stehen. Als nächste Abstufung sollte eine für die Kirchengemeinde und das Quartier

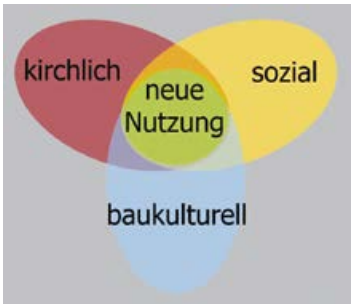


Abb. 64: Drei wichtige Kriterien bei Neunutzungen für Kirchengebäude

förderliche Neunutzung mit einem Teilerhalt sakraler oder kirchlicher Nutzung im Gebäude gesucht werden. Sollte dies nicht gelingen, sollte an dritter Stelle eine Überprüfung verträglicher völliger Neunutzungen stehen. Diese sollten unter kirchlichen, sozialen und baukulturellen Gesichtspunkten adäquat mit dem Kirchengebäude, seiner erkennbaren Vornutzung und seinem sozialen Umfeld umgehen. Zuletzt sollten diese Kriterien bei unvermeidbarem Abriss auch für eine eventuelle bauliche Nachnutzung des Grundstücks gelten, wenn ein Kirchenbau tatsächlich nicht mehr gehalten werden kann. Die Aufgabe, diese drei Kriterien bei einer neuen Nutzung zur Deckung zu bringen, ist dabei nicht leicht zu realisieren.

Fazit

Neu zu nutzende Kirchengebäude sind keine Last, sondern eine Chance. Aufgegebene Kirchen sind verpasste Chancen.

Aus der bisherigen Arbeit mit öffentlichen Maßnahmen und bei Projektprozessen vor Ort ist deutlich geworden: Das vorhandene und noch kommende Ausmaß der Situation ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe. Kirchliches Leben vor Ort verändert sich zurzeit erheblich. Hierbei ist die Entwicklungsfrage an jedem Standort: Rückzug oder gesellschaftliche Relevanz? Kirchengebäude werden trotzdem bleiben, nur ist noch nicht klar, welche und mit welchem Inhalt. Konzepte und Ideen sind nicht nur von den Gebäuden abhängig, sondern insbesondere vom Engagement der Akteure vor Ort. Auch nicht mehr für Gottesdienste benötigte Kirchengebäude sollen als Chancen wahrgenommen werden: für die Kirchengemeinden, für die Bürgergemeinden und ihre Quartiere und für die Baukultur unserer gebauten Lebensbereiche. Hierfür sind neue Partnerschaften für den Erhalt und die Erarbeitung sinnvoller neuer Nutzungen von Kirchengebäuden erforderlich.

Sven Bienert

Partnerschaften für Kirchengebäude – Neunutzungen und inhaltliche Gemeindeentwicklung – Response auf Jörg Beste

Im Folgenden greife ich Anregungen des Vortrags von Jörg Beste zum Thema der „Partnerschaften für Kirchengebäude – Neunutzungen und inhaltliche Gemeindeentwicklung" aus einer, respektive meiner ganz persönlichen, immobilienwirtschaftlichen Perspektive auf.

1. „Inhaltliche Gemeindeentwicklung" mitdenken aber eben nicht erzwingen

Wichtig ist dem Kollegen Beste zu Recht, dass die „inhaltliche Gemeindeentwicklung" bei der Neunutzung nicht verloren geht – soweit dies möglich ist. Dabei nimmt er weder eine theologische noch dogmatische Sichtweise ein, sondern ist bewusst ergebnisoffen. Eine primär auf soziale und ethische Belange fokussierte Transformation bietet dabei in der Tat auch aus meiner Wahrnehmung die größten Potenziale für „Kirche neu". Hierzu folgendes Beispiel: Mir erzählte kürzlich ein prominenter Projektentwickler einer erfolgreichen Umnutzung in eine digitale und auf Co-working fokussierte ehemalige Kirche, dass einer seiner nunmehrigen Nutzer – der bisher „nichts mit Kirche am Hut hatte" und nie in ein bestehendes „normales" Gotteshaus gegangen wäre – ihm mitteilte, der Ort würde ihn spirituell berühren und zum Nachdenken anregen. Ist dies nicht schon ein Erfolg für „Kirche neu"? Ich will in meiner zugegeben schnöden kaufmännischen Beurteilung hier nicht weiter in für mich unsicheres Fahrwasser eintauchen und belasse es bei dieser Wahrnehmung. Diese geht jedoch – und das war ja mein wesentlicher Punkt – zumindest aus meinem Verständnis heraus mit Beste konform. Während er die „Neuausrichtung diakonisch / pastoraler Gemeindearbeit" auch als (positiven) Impulsgeber für die künftige Mitgliederentwicklung sieht, kann hier auch eine aus meiner Sicht in vielen urbanen Räumen dringend notwendige Ausweitung sozialer Dienste (bspw. der Jugendarbeit, Altenpflege, etc.) gesehen werden. „Kirche neu" ist hier in einer einzigartigen Ausgangsposition, um für Gebäude und Gemeinde eine USP (Unique Selling Proposition) nutzbar zu machen. Die Potenziale müssen somit verstärkt – und auch hier ist Beste vollumfänglich Recht zu geben – als Chance und nicht als Last begriffen werden. Eine neue Überzeugungspräsenz der Glaubensgemeinschaften vor Ort ergibt sich nach meiner Einschätzung doch erst durch diese Einsicht.

2. Externe Sicht für neue Impulse essentiell

Beste ist in seiner Sicht klar pragmatisch und wenig an historisch alt-hergebrachte kirchliche Strukturen gebunden. Er formuliert das galanter, aber gerade dieser externe Blick ist aus meiner Perspektive eben der notwendige neutrale Zugang in Bezug auf die Sachlage. Hierdurch können erst die letztlich zielführenden Impulse für eine erfolgreiche Umnutzung eingebracht werden. Zweifelsohne ist die Kirchengemeinde einzubinden und sicher müssen auch gewisse kircheninterne Prozesse, Strukturen und Abfolgen berücksichtigt werden. Doch ist es letztlich eben nicht zwingend erfolgversprechend, ein in der bestehenden Form nicht mehr benötigtes Gotteshaus mit vermeintlich neuen Nutzungen letztlich „nur" erhalten zu wollen – etwas konservieren hat noch nie neue Impulse ausgelöst. Es geht um wirkliche und ernstgemeinte Transformation.

3. „Partnerschaften" bedeutet Stakeholder einbinden

Etwas aufgeben ist immer schwer. Dennoch wird die Suche nach Folgenutzungen für die Sakralräume regelmäßig von den Eigentümern und damit innerhalb der Kirchengemeinde dominiert. Zu Recht weist Beste in diesem Kontext auf Probleme suboptimaler Lösungen hin, die sich durch eine zu marginale Einbindung externer Stakeholder (Gesellschaft, öffentlich-rechtliche Planungsbehörden, Denkmalschutz, Vereine vor Ort etc.) ergeben können. Auch hier plädiert er zu Recht dafür externe Profis an Bord zu holen, um die Umnutzungsprozesse erfolgreich zu meistern und Konflikte durch eine – zu sehr intern gesteuerte – Transformation gezielt zu vermeiden.

4. Aufbau- und Ablauforganisation statt durchwurschteln

In der immobilienwirtschaftlichen Projektentwicklung sind Effizienz und Zielorientierung das Um und Auf. Wie sonst sollten Termine eingehalten werden, wie sonst können teilweise divergierende Interessen zum Ausgleich gebraucht werden und wie sollten bspw. Objekte für den Nutzer termingerecht bezugsfertig sein. All dies bedarf klarer Prozesse und entsprechender Prozessverantwortliche. Ein guter Mitarbeiter in der Vermarktung (hier also bspw. Vermietung oder Verpachtung) des fertigen Produktes kann bspw. ein miserabler Verhandler sein, wenn es um die notwendige Baugenehmigung beim Bauamt der Gemeinde geht und vice versa. Damit ist klar: Auch eine Transformation von Sakralräumen benötigt die richtigen personellen Ressourcen, klare Zuständigkeiten, exakte Terminpläne und definierte Abläufe. Kurzum es

wird ein klares Projektmanagement benötigt, wie bei einer gewöhnlichen Projektentwicklung für bspw. einen neuen Büroturm eben auch der Fall ist. Meine persönliche Beobachtung aus diversen Umnutzungen kommt leider zu dem Schluss, dass allzu oft hemdsärmelig von Projektträgern vorgegangen wird, die mit derartigen Aufgaben zum ersten Mal konfrontiert sind. Das muss nicht schlecht sein, allerdings sind suboptimale Ergebnisse und eine zumindest flache Lernkurve vorprogrammiert. Klar ist, dass es zu derartigen Konstellationen oft kommt, da ja die Umnutzung selbst der Anlass für die Aufgabe ist und sich bspw. Mitglieder der Kirchengemeinde in dieser wiederfinden, ohne jemals den Beruf eines Projektentwicklers erlernt zu haben. Beste setzt hier mit seiner „Erforschung der Projektprozesse" an und zeigt auf, wie es besser laufen kann (und letztlich muss). In der Immobilienwirtschaft gilt die Entwicklung von Projekten als Königsdisziplin und wird somit als hochkomplex wahrgenommen. Alle anderen Teildisziplinen wie bspw. die Immobilienbewertung oder die Immobilienverwaltung werden von unserer Branche als im komparativen Vergleich weniger diffizil eingestuft. Einmal mehr wird somit klar: Hier müssen Profis eingebunden werden. Beste macht dies mit seinen vielfältigen Analysen, Leitfäden, Prozesshilfen etc. mehr als deutlich.

5. Dimension der Transformationen ist und bleibt massiv

Auch wenn Beste nur ausgehend vom Bundesland Nordrhein-Westfalen (NRW) argumentiert, so wird doch deutlich, um welche großen Volumina – in Bezug auf aktuell und künftig zur Disposition stehende Gotteshäuser und sonstige bis dato kirchliche Bestände – es letztlich geht. Allein diese Einsicht – dass in den kommenden Jahrzehnten tausende Transformationen in Deutschland angegangen werden müssen – verdeutlicht abermals, dass die Professionalisierung und insbesondere auch klare Strategie bei derartigen Prozessen ein zentrales Anliegen sein müssen. Beste geht in der Folge noch auf das Thema „Mitgliedschaft" ein wie er es nennt. Diese ist nun mal bei den evangelischen und katholischen Glaubensgemeinschaften letztlich freiwillig und die dramatische Entwicklung von anhaltend hohen Austritten in Kombination mit rückläufigen Taufen verheißt auch für den künftigen Bedarf an Kirchen nichts Gutes.

6. Quartier muss mitgedacht werden

Beste schließt sich klar einer von mir propagierten These an: Kirche ist kein isoliertes Gebäude; es ist vielmehr oft der Mittelpunkt des jeweiligen urbanen Raumes. Damit sind Umnutzungen und die damit einhergehenden „Veränderungsprozesse" mit der

„sozialen Standentwicklung im … Umfeld“ eng verwoben. Raumordnung und der Quartiersgedanke sollten deshalb bei der Transformation eine zentrale Rolle spielen. „Kirche neu“ kann im Quartier Impulse setzen, die eben nicht nur die Kirchengemeinde positiv beeinflussen können, sondern auch wichtige soziale Ziele verwirklichen kann. Damit ergeben sich massive neue Impulse, insbesondere auch für die evangelischen und katholischen Glaubensgemeinschaften. Unabhängig von Sakralraumtransformationen wird in der Immobilienwirtschaft gegenwärtig der Quartiersgedanke und das Thema vermehrter Mischnutzungen in den Gebäuden intensiv diskutiert. Genau in diese Diskussion muss sich der Umnutzungsprozess von Kirchen einbringen und sich diesen selbst zu Nutze machen.

7. Baukulturelles und architektonisches Gedächtnis bewahren

Nur am Rande streift Beste (völlig zu Recht) auch die baukulturelle Bedeutung vieler Sakralbauten. Diese spiegeln sich auch, aber eben nicht nur, in der oftmals vorhandenen Unterschutzstellung von Denkmälern wider. Dass die Immobilienwirtschaft in Zeiten sehr hoher Bodenpreise und letztlich immer stärker uniformen (kostenoptimierten) Bauweisen gut daran täte auf diese Aspekte (wieder) vermehrt zu achten, verdeutlicht bspw. der von dem Institut für Corporate Governance in der Immobilienwirtschaft e.V. (ICG) veröffentlichte *Kodex für Baukultur*, dem sich schon viele Leitunternehmen der Branche unterworfen haben. Sakralraumtransformation muss sich im Prozess auch intensiv mit diesen Aspekten auseinandersetzten und letztlich den architektonischen und baukulturellen Wert der jeweiligen Objekte definieren.

8. Richtiges „Timing“ ist Alles – auch bei der Umnutzung

Ein neues Bürogebäude wird in der Immobilienwirtschaft gebaut, wenn die Nachfrage vorhanden ist. Sonst gibt es keine Finanzierung und man findet keine Mieter etc. Verkauft werden Gebäude am institutionellen Immobilienmarkt von klugen Investoren, wenn der Preis passt (sprich am Peak). Das richtige „Timing“ ist somit wichtig. Dies gilt natürlich auch für die Kirchenumnutzung. Beste ist vorsichtig und spricht nur davon, dass „schwierige Immobilienfragen“ teilweise den nachfolgenden Würdenträgern überlassen werden. Ich würde hier einen Schritt weiter gehen: Es ist essentiell klar zu definieren, wann und welche Objekte unter welchen Prämissen auf den Markt kommen und welche erhalten werden sollen. Zweifelsohne gibt es grds. Entwicklungspläne, doch ist Beste natürlich Recht zu geben, dass in der Praxis und operativen Umsetzung die Zeitschiene dann doch oft eher vage ist und notwendige

Entscheidungen langwierig erscheinen. Hier wäre mehr Mut für alle Beteiligten sicher besser, um aus Kosten-Nutzengesichtspunkten und zur Schonung der eigenen Ressourcen bestmögliche Transformationsprozesse zu erzielen.

9. Sakralraum als besondere Gebäudesituation

In unseren Publikationen haben wir auch regelmäßig darauf hingewiesen, dass es aufgrund der Situation der Sakralräume als heterogene Spezialimmobilien keine Standardlösungen und Standardfolgenutzungen gibt. Auch Beste stimmt hier zu. Er bettet die Folgenutzung in einen kirchlich-sozial-baukulturellen Kontext ein, aus dem sich die Umnutzung herauskristallisiert. Immobilienwirtschaftlich ist letztlich der auf meist neudeutsch bezeichnete sog. „Highest-and-best-use" (also die Höchste und Beste Nutzungsform) gesucht. Hierzu sollten regelmäßig Standort- und Marktanalysen im Rahmen einer sog. Machbarkeitsstudie beleuchtet werden. Die optimale Nutzungsform kann dabei auch anderen Zielen folgen, als einer rein pekuniären Erlösmaximierung wie sie oft im kaufmännischen Kontext vorherrscht. Soziale Ziele, die operative, dauerhafte Tragfähigkeit der Folgenutzung, „Kirche neu" und andere Leitplanken könnten hier flexibel mitgedacht werden. Nochmals unterstrichen als Potenzial werden kann hier der Aspekt „sozial": in einer Zeit galoppierender Immobilienpreise, knapper Kassen des Staates, steigender Energiepreise, Erreichen der Grenzen der Leistbarkeit von Wohnraum und einer insgesamt fortschreitenden Disparität der Vermögensverteilung und sozialen Ungleichheit ist sozialer Ausgleich und ein Angebot an sozialen Leistungen und gemeinsam nutzbaren Räumlichkeiten ein rares Gut. Zu Recht lenkt Beste die Diskussion darauf, dass sich „Kirche neu" hier einbringen kann (und muss).

Dunja Sharbat Dar

Sakralität im Wandel – Emotionalität im Umnutzungsprozess: Kirchen als materielle Anker

Kirchenumnutzungen sind in Deutschland und in weiten Teilen Europas keine Seltenheit mehr. Sei es eine italienische Kirche, die als Disco und Bar unter dem Namen „Gattopardo" in Mailand zu einem besonderen Erlebnisraum in der Clubszene wurde, die niederländische Buchhandlung „Boekhandel Dominicanen", die in der Dominikanerkirche in Maastricht einzog, oder die ehemalige katholische Kirche St. Peter, die nun als „Kletterkirche" zu einem außergewöhnlichen Freizeitort in Mönchengladbach wurde: Kirchengebäude erfahren vermehrt Aufmerksamkeit als Orte des Wandels, die durch Umbau, Neugestaltung und Nutzungserweiterungen zu architektonisch ambivalent und mehrfach deutbaren Räumen werden.[1] Wie jedoch gehen diejenigen mit dem sakralen Wandel um, die die Kirche jahrelang besuchten, belebten und benutzten? Nicht selten führt der (drohende) Verlust eines Sakralraums zu emotionalen Situationen, die den Umnutzungsprozess begleiten und beeinflussen. Dieser Beitrag illustriert unter Bezugnahme der sich ändernden Sakrallandschaft in Deutschland und anhand von Beispielen aus dem Raum Aachen, wie die hohe Emotionalität in diesen Prozessen theoretisch zu fassen sein kann.

1. Sakralität im Wandel

Im Zuge der kulturellen und religiösen Pluralisierung der Gesellschaft und den daraus resultierenden sozialen Transformationsprozessen[2] ändern sich auch die materiellen Formen religiöse Sinnsysteme.[3] Präsenz im öffentlichen Raum wird vermehrt von nicht-christlichen religiösen Gruppen gesucht, was wiederum teilweise zu Begeisterung, teilweise zu negativ aufgeladenen Debatten in den Medien führt: Gerade in Bezug auf Moscheen und Synagogen finden sozio-politisch unterschiedliche Aushandlungsprozesse statt, die sich in den verschiedenen Geschichten dieser religiösen

1 Siehe z.B. Schroer, Markus, Raum, Macht, Religion. Über den Wandel sakraler Architektur, in: Beinhauer-Köhler, Bärbel / Roth, Mirko / Schwarz-Bonneke, Bernadette (Hg.), Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte, Berlin 2015, 17–34.

2 Krech, Volkhard / Hero, Markus, Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen, in: Pickel, Gert / Sammet, Kornelia (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 27–41.

3 Schroer, Raum, Macht, Religion, 18.

Gruppierungen begründen lassen.[4] Besonders sichtbar wird dieser sozio-religiöse Wandel auch an den Kirchengebäuden. So zeigt die Forschung, dass die Kirche als Institution an Relevanz verliert — sowohl für die Gemeindemitglieder als auch für die Gesellschaft.[5] Das bildet sich auch architektonisch ab: Umbauten mit Nutzungserweiterungen, Umnutzungen von Kirchräumen als Unterhaltungs-, Wohn- oder Museumsgebäude sowie Abrisse häufen sich und werden lokal, medial und in der Forschung diskutiert.[6] Gleichzeitig sind Kirchen als touristische Ziele aufgrund ihrer Architektur und ihrer historischen Bedeutung als Kulturerben weiterhin beliebt.[7] Neubauten sind zwar selten, die neue Leipziger St.-Trinitatis-Kirche jedoch ist ein gutes Beispiel für die beständige Bauaktivitäten der Großkirchen.

Die materiellen Transformationen und im Spezifischen der Rückbau von Kirchen werden seit Jahren in theologischer und (kunst-)historischer Forschung verfolgt und diskutiert.[8] Neben ihrer gesamtgesellschaftlich ambivalenten Position haben Kirchengebäude insbesondere für die lokal ansässigen Menschen wie Gemeindemitglieder, Passant*innen und Anwohner*innen oft eine hohe Bedeutung, die in ihrer persön-

4 Ein Überblick zur Forschung über Moscheen, s. z.B. Beinhauer-Köhler, Bärbel / Leggewie, Claus, Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung, München 2009; Korn, Lorenz, Die Moschee. Architektur und religiöses Leben, München 2012; Jakob, Maria, Steine des Anstoßes. Zur Bedeutung des Materiellen in Moscheebaukonflikten, in: Karstein, Uta / Schmidt-Lux, Thomas (Hg.), Architekturen und Artefakte, Wiesbaden 2017, 145–162. Über Synagogen, siehe z.B., Brülls, Holger, Räume für die Rede vom redenden Gott. Probleme zeitgenössischer Synagogenarchitekturin Deutschland, in: Kunst und Kirche 4 (2001) 215–223; Knufinke, Ulrich, Synagogen im Ruhrgebiet. Geschichte und Gegenwart jüdischer Architektur, in: Keller, Manfred (Hg.), „So viel Aufbruch war nie …". Neue Synagogen und jüdische Gemeinden im Ruhrgebiet, Berlin 2011, 34–56; Jacoby, Alfred, Vom Bau der Synagoge. Reflektionen eines Architekten, in: Keller, Manfred (Hg.), „So viel Aufbruch war nie …". Neue Synagogen und jüdische Gemeinden im Ruhrgebiet, Berlin 2011, 30–33.

5 Vgl. Schlamelcher, Jens, Religiöse Organisation, in: Pollack, Detlef / Krech, Volkhard / Müller, Olaf / Hero, Markus (Hg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 489–506; Schlamelcher, Jens, Mainline Congregations in West Germany: Quantitative and Qualitative Forms of Decline, in: Monnot, Christophe / Stolz, Jörg (Hg.), Congregations in Europe, Cham 2018, 195–208; Beinhauer-Köhler, Bärbel / Roth, Mirko / Schwarz-Bonneke, Bernadette (Hg.), Viele Religionen – ein Raum?!

6 Vgl. Buchse, Angelika / Fendrich, Herbert / Reichling, Philipp / Zahner, Walter (Hg.), Kirchen – Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen, Münster 2012.

7 Schroer, Raum, Macht, Religion, 32.

8 Siehe z.B. Gallhoff, Joachim / Keller, Manfred, Erweiterte Nutzung von Kirchen. Neue Modelle mit kirchlichen und weltlichen Partnern, Berlin 2015; Erne, Thomas, Kirchengebäude – mehr als eine Immobilie, in: Reiß-Fechter, Dagmar, Kirchliches Immobilienmanagement. Der Leitfaden, Berlin 2009; Buchse, Angelika et al., Kirchen – Nutzung und Umnutzung; Scheurmann, Ingrid, Kirche leer – was dann? Neue Nutzungskonzepte für alte Kirchen, Petersberg 2011; Bauer, Katrin, Gotteshäuser zu verkaufen: Gemeindefusionen, Kirchenschließungen und Kirchenumnutzungen, Münster 2011; Gerhards, Albert, Umbruch – Abbruch – Aufbruch: Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude, Regensburg 2008; Fisch, Rainer, Umnutzung von Kirchengebäuden in Deutschland: eine kritische Bestandsaufnahme, Bonn 2008; Pahud de Mortanges, René, Bau und Umwandlung religiöser Gebäude, Zürich 2007.

lichen Biographie, ihrem Religionsverständnis oder ihrem Glaubensleben begründet liegen mag. Werden Kirchen renovierungsbedürftig, teuer in der Unterhaltung oder gar wegen geringer Nutzung überflüssig, so löst dies in Bezug auf manche Kirchen einerseits Zuspruch von Seiten der Gemeindeglieder oder Anwohner*innen aus, während der drohende Verlust einer Kirche durch Verkauf, Umnutzung oder Abriss andererseits Proteste und von den Medien begleitete Debatten hervorrufen kann.[9]

Im Projekt „Sakralität im Wandel: Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts in Deutschland", das zwischen 2019 und 2021 als interdisziplinäres Projekt zwischen der Fakultät für Architekturtheorie und -geschichte der TU Dortmund und dem Centrum für religionswissenschaftliche Studien (CERES) an der Ruhr-Universität Bochum durchgeführt wurde, geht es um den in der Stadt sichtbar werdenden Wandel religiös genutzter Bauten, der seit der Wende 1990 untersucht wurde.[10] In diesem Zusammenhang findet eine quantitative Datensammlung statt, die unter anderem neugebaute, abgerissene und umgenutzte Kirchen, Moscheen und Synagogen verzeichnet.[11] In der noch nicht abgeschlossenen Datenerhebung zeigt sich beispielsweise für das Bistum Aachen, dass es seit 1990 mindestens 16 signifikante Umnutzungen von katholischen Kirchenbauten gab.[12]

Unter diesen Umnutzungen lassen sich unter anderem eine Weitergabe an eine Freikirche (St. Martin in der Aachener Liebigstraße[13]), die Nutzung als Kolumbarium (Grabeskirche St. Josef am gleichnamigen St.-Josefs-Platz in Aachen[14]), als Bürogebäude (St. Alfons in der Aachener Alfonsstraße[15]), als christliche Buchhandlung

9 Vgl. z.B. de Wildt, Kim, Synagogues and Churches: The Transformation of the Religious Cityscape in Germany since 1990, Bfo-Journal 5 (2019) 40–60; de Roest, Hendrik Pieter, ‚Losing a Common Space to Connect': An Inquiry into Inside Perspectives on Church Closure Using Visual Methods, International Journal of Practical Theology 17 / 2 (2019) 292–313.

10 Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (390367964). Die Ergebnisse unseres Projektes erscheinen in einem Sammelband: Löffler, Beate / Sharbat Dar, Dunja (Hg.), Sakralität im Wandel. Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts in Deutschland, Berlin vorauss. 2022 (im Erscheinen).

11 Der Datenerhebung lag demzufolge ein deutschlandweiter Vergleich dieser verschiedenen Phänomene zugrunde. Dementsprechend ist die Erhebung noch lückenhaft und nicht um Kirchen zentriert, sondern bezieht sich zugleich auf Moscheen, Synagogen und Gebets- und Gemeinderäume.

12 Für eine systematische Erhebung für das Rheinland, vgl. Bredenbeck, Martin, Die Zukunft von Sakralbauten im Rheinland, Regensburg 2015. Die hier genannten Zahlen beziehen sich auf den Stand vom 20.10.2021 und beinhaltet Umnutzungen, die im Projekt wie folgt kategorisiert werden: Umnutzung von eher religiös genutzten zu eher säkular genutzten Räumen und Wechsel der Religion o. Denomination.

13 Vgl. Aachener Nachrichten vom 21.10.2005 (http://www.aachener-nachrichten.de/lokales/aachen/st-martin-kirchenverkauf-ist-nun-perfekt–1.138914, letzter Zugriff: 10.11.2021) und die Webseite der Vineyard Kirche in Aachen (https://www.vineyard-aachen.de/).

14 Vgl. Webseite der Aachener Grabeskirche (https://grabeskirche-aachen.de).

15 Vgl. Webseite des Klosters St. Alfons (http://www.kloster-st-alfons-aachen.de/projektbeschreibung.html).

(Heilig-Geist-Kapelle in Kempen[16]) oder als Wohnkirche (Herz Jesu-Kirche in Mönchengladbach-Pesch[17]) finden. Das Bistum selbst bietet verschiedene Materialien zum Umgang mit Umnutzungen an, u.a. eine Handreichung zur Profanierung und Umnutzung oder Kriterien zur Einstufung von Kirchen.[18]

So divers wie die neuen Nutzungen, ebenso divers sind ihre architektonischen Umsetzungen. Die Schwierigkeit, adäquate Umnutzungsformate zu finden, obliegt häufig den örtlichen Gemeindeleitungen, während die Umstände, die zur Aufgabe von Kirchenbauten führen, nicht selten eng mit gesamtgesellschaftlichen Sozialprozessen zusammenhängen. Im Kontext der stetigen sozialen Ausdifferenzierung und religiösen Individualisierung und Privatisierung[19] verlieren religiöse Institutionen Zulauf und damit einhergehend auch Finanzierungsmöglichkeiten, da viele Menschen vermehrt aus der Kirche austreten.[20] Während die Privatisierung und Individualisierung von Religion nicht bedeutet, dass Religion verschwindet, hängt damit jedoch der Wandel der Institution und Organisation Kirche zusammen,[21] der sich letztlich auch baulich zeigt.

Durch Umnutzungen bleibt die Kirche als Gebäude in ihrem äußeren Antlitz meist erhalten und prägt so weiterhin das Stadtbild, wobei sich ihr Inneres figurativ gesehen mit einem anders- oder nicht religiösen Inhalt füllt. Mit diesen Neukonfigurationen sehen sich nicht nur Theolog*innen und Architekt*innen in Anbetracht der Zukunft von Kirchen konfrontiert, sondern zugleich auch die Menschen, die direkt vom „Verlust" der Kirche als Sakralraum betroffen sind. Denn für Gemeindemitglieder, Anwohner*innen oder kirchennahe sowie kirchenferne Menschen, die sich in ihrer Biographie mit dem Ort verbunden fühlen (bspw. durch Familie, erlebte Taufe, Trauerfeier o.ä.), bedeutet die Herausnahme der Kirche aus der liturgischen Nutzung in einigen Fällen einen tiefgreifenden, emotionalen Verlust.[22] Dies soll im Folgenden thematisiert werden.

16 Nollert, Angelika / Volkenandt, Matthias / Gollan, Rut-Maria / Frick, Eckhard (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 140.

17 Vgl. de Wildt, Kim / Rademacher, Martin / Krech, Volkhard / Löffler, Beate / Sonne, Wolfgang, Transformations of ‚Sacredness in Stone': Religious Architecture in Urban Space in 21st Century Germany – New Perspectives in the Study of Religious Architecture, Religions 10 / 11 (2019) 602.

18 Bistum Aachen (https://www.bistum-aachen.de/Gemeindearbeit/Nutzung-und-Umnutzung-von-Kirchen, letzter Zugriff 10.11.2021).

19 Luckmann, Thomas, The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies, Japanese Journal of Religious Studies 6 / 1–2 (1979) 121–137. Statt einer Säkularisierung muss hier aber eher von einer Neudefinierung des religiösen Feldes gesprochen werden.

20 Vgl. Schlamelcher, Mainline Congregations in West Germany, 196–197.

21 Vgl. Luckmann, The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies, 136–140; Schlamelcher, Religiöse Organisation, 495–498.

22 Siehe für ein anschauliches Beispiel aus Deutschland, de Wildt, Synagogues and Churches.

2. Emotionalität und Kirchenumnutzungen

Die Funktion und Bedeutung der materiellen Umgebung werden bereits seit dem sogenannten *material turn*[23] ausgiebig diskutiert. Religiöse Architektur wird spätestens seit dem *spatial turn* intensiv betrachtet und in der Religionsforschung u.a. in Bezug auf Funktion, Ausgestaltung, Ästhetik und Transformation analysiert.[24]

Heike Delitz beschreibt Gebäude in ihrer Architektursoziologie als „Medium des Sozialen"[25] und führt aus, wie eng verknüpft Soziales und die gebaute Umwelt sind. In ihrer Ausführung illustriert sie die Koexistenz von architektonischer Form als Ausdruck oder Gesicht der Gesellschaft und den in ihr lebenden, handelnden Individuen und Kollektiven.[26] In Bezug auf Kirchengebäude ist es gewinnbringend, den Einfluss, der laut Delitz von Architektur auf die Individuen wirkt, in den Fokus zu nehmen.

Delitz argumentiert:

> „An der gebauten Gestalt des Sozialen entzündet sich die soziologische Imagination der Einzelnen: die Vorstellung von ‚der Gesellschaft', in der diese Einzelnen in einer je bestimmten Position und Selbsteinordnung und mit je bestimmten Begehren und Selbsthaltungen leben."[27]

Wird Kirchenarchitektur in ihrer gleichzeitigen Zugehörigkeit zur Religion und als typischer Bestandteil der deutschen Stadt und somit der Öffentlichkeit als „gebaute Gestalt des Sozialen" verstanden, dann wird schnell deutlich, weshalb der Verlust einer Kirche für die Individuen zum Teil Proteste hervorruft. Zeigt sich nämlich an Kirchen die Vorstellung der Gesellschaft und helfen sie zudem, sich als Teil in ihr einzugliedern, dann wirkt sich der Verlust dieses Gesichts der Gesellschaft auch auf die Individuen aus.

Beispiele aus dem Raum Aachen zeigen genau diese Verknüpfung zwischen persönlicher Identifikation mit dem Gebäude „Kirche" und dem eigenen Leben. Das Beispiel der Mönchengladbacher Kirche Herz-Jesu im Stadtteil Pesch bezeugt das

23 Für einen Überblick: Vásquez, Manuel A., More Than Belief: A Materialist Theory of Religion, New York 2011.

24 Zu religiösem Raum siehe z.B. Chidester, David / Linenthal, Edward T. (Hg.), American Sacred Space, Bloomington 1995; Knott, Kim, Spatial Theory and the Study of Religion. Religion Compass 2 / 6 (2008) 1102–1116; zu sakraler Architektur siehe z.B. Kieckhefer, Richard. Theology in Stone, Church Architecture from Byzantium to Berkeley, New York 2004; Kilde, Jeanne Halgren, Sacred Power, Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship, New York 2008; zu visueller Kultur siehe z.B. Morgan, David, The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice, Berkeley 2005.

25 Delitz, Heike, Gebaute Gesellschaft: Architektur als Medium des Sozialen, Frankfurt 2010, 27.

26 Vgl. ebd., 11–27.

27 Ebd., 13.

eindrucksvoll. Die katholische Kirche aus dem Jahr 1903, die nach Zerstörungen im Krieg 1953 wieder neu aufgebaut wurde, wurde 2011 als Wohnkirche umgestaltet.[28] Obwohl die Neunutzung oft als positiv bewertet wurde,[29] blieb doch eine große Trauer bei vielen zurück, als der Kirchenraum als Raum für religiöse, persönliche und soziale Begegnungen verschwand und der Umbau zur Wohnkirche eingeläutet wurde. Die lokalen Nachrichten berichteten:

> „Während [Gottesdienstbesucherin] Helene Claßen sehr gefasst war, sammelten sich in [Kirchgängerin] Marianne Steckelbrucks Augen schon eine halbe Stunde vor Beginn der Messe Tränen. Sie empfinde „totale Trauer", sagte die 72-Jährige. „Das ist doch unsere Kirche, unser Mittelpunkt." Und sie könne es nicht begreifen, dass dieses Gotteshaus zumache. Seit 1965 war Marianne Steckelbruck Mitglied von Herz Jesu, seit den 70er Jahren engagierte sie sich im Gemeinderat. „Mit der Schließung hat doch keiner gerechnet", sagte sie verzweifelt."[30]

Gespräche mit einem Mitglied des Kirchenvorstandes, das die Umnutzung begleitete und an der Entscheidung mitbeteiligt war, machen deutlich, dass der Prozess mit einer emotional aufgeladenen, von Unstimmigkeiten geprägte Stimmung behangen war.[31] Auch wenn viele Umnutzungen bedingt konfliktbeladen sind, zeigen weitere Beispiele, wie emotional aufgeladen diese Prozesse sein können. Der drohende Verlust der St. Johann in Altenessen (Bistum Essen) rief eine Protestbewegung hervor. Es gründete sich ein Verein namens „Rettet St. Johann", der für den Erhalt der Kirche und gegen den Abriss zugunsten eines Krankenhauses mit Kapelle kämpfte. Grabenkämpfe zwischen Abrissgegner*innen und Abrissbefürwortenden flammten auf.[32] Kim de Wildt, die die Situation während des Konflikts in Altenessen unter dem Blickwinkel von Machtausübung analysierte, zeigt auf:

28 Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung im Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung (Hg.), Betreutes Wohnen in der Herz-Jesu-Kirche Dülken. Ein Modellvorhaben im Rahmen des ExWoSt-Forschungsfeldes „Umwandlung von Nichtwohngebäuden in Wohnimmobilien", Bonn 2017.

29 Vgl. Schnettler, Inge, Leben unterm Kirchendach, Rheinische Post Online, 09.09.2011, https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/leben-unterm-kirchendach_aid–13248631 (letzter Zugriff: 17.06.2021).

30 Fischer, Nadine, Herz Jesu weint, Rheinische Post Online, 22.04.2007, https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/herz-jesu-weint_aid–11290571 (letzter Zugriff: 17.06.2021).

31 Vgl. Gespräch mit Kirchenvorstandsmitglied am 17.10.2020.

32 Vgl. de Wildt, Synagogues and Churches, 50–59.

> „Despite a decline in churchgoing, people seem to be extremely emotionally invested with regard to their church buildings. (…) The case of St. John in Altenessen is no exception and shows that, for the stakeholders involved, more is at stake than the need for a place of worship or the art historical or architectural appreciation of a century-old structure. The emotional attachment to a church building can take on such an intense form that a community is divided to its core and people feel they have no other option than to leave the very institution they were fighting for."[33]

Die katholische Kirche wurde zwar kürzlich von der Pfarrei mithilfe des Vereines zurückgekauft,[34] doch allein der drohende Verlust bezeugt die starke Emotionalität, die Menschen Kirchengebäuden gegenüber bringen können. Kim de Wildts Schlussfolgerung in Bezug auf die Emotionalität lässt sich mit der Aachener Situation vergleichen.

In seiner Arbeit über die Transformationsprozesse der Organisation Kirche kommt Jens Schlamelcher zu einem ähnlichen Ergebnis, als er Gemeindefusionen und damit verbundenen Verluste von Kirchengebäuden untersuchte. Durch die Fusionierung wird in vielen Fällen eine Auswahl an Kirchen und Gemeinderäumen getroffen, die von der zusammengelegten Gemeinde genutzt wird. Alle anderen Gebäude werden umgenutzt, verkauft oder abgerissen. Das führe zu einer Gewinner- / Verlierersituation innerhalb der neuen Gemeindestruktur. Schlamelcher schreibt in Bezug darauf:

> „The unintentional effect of merging two or more congregations is the production of winners and losers. The winners are the parish communities whose buildings will be maintained. Often, money is invested to renovate the sustained buildings. The losers are ripped away from ‚their' church and community hall; often, they do not feel ‚at home' in the buildings they attribute to the ‚other' congregation."[35]

Schlamelcher erklärt diese Verbindung mit einer tiefen Identifikation der Gemeindeglieder mit den Gebäuden.[36] Wie jedoch lässt sich das theoretisch fassen? Was sind Gründe für diese emotionale Bindung an Kirchen? In einem offenen Brief an den Essener Oberbürgermeister wird die St. Johann Kirche als „ein Anker dieser Gesellschaft, der kulturelle, ideologische, soziale und historische Treffpunkt unzähliger

33 de Wildt, Synagogues and Churches, 59.

34 Vgl. Rettet St. Johann Blogbeitrag vom 11.05.2021, https://www.rettet-st-johann.de/blog/klagever fahren-erledigt-vollstandige-ruckzahlung-der-treuhandgelder-an-unterstutzer-erfolgt-verein-mochte-nun-das-gemeindeleben-reaktivieren (letzter Zugriff: 10.11.2021).

35 Schamelcher 2018, Mainline Congregations in West Germany, 203.

36 Ebd., 203.

Menschen und Familien“[37] beschrieben. Obgleich dies in dem Beitrag eher auf kulturelle und soziale Aspekte bezogen wird, ist die Metapher vom „Anker“ ein gutes Bild dessen, was Kirche auf theoretischer Ebene sein kann.

3. Kirchen als materialle Anker

Edwin Hutchins entwickelte in Anlehnung an die kognitionspsychologische Blending Theory von Gilles Fauconnier und Mark Turner[38] die Theorie des „materiellen Ankers“,[39] der der sprachlich basierten Theorie des konzeptuellen Blendings eine materielle Ebene hinzufügt. Ohne zu ausführlich auf die Blending Theory selbst einzugehen, sei an dieser Stelle gesagt, dass Fauconnier und Turner davon ausgehen, dass neue Konzepte sich innerhalb unserer Sprach- und Denkprozesse verschiedener, bereits in unseren Gehirnen verankerter Konzepte bedienen, welche von der Gesellschaft vorgeprägt sind. Diese werden in einem Mischbereich zusammengeführt und bilden das neue Konzept, das eigene Regeln und emergente Strukturen vorweist.[40] Ein Beispiel für solche Blends ist der Satyr (Mischwesen aus Mensch und Ziege) oder das Konzepts der Warteschlange an der Kasse, welches Hutchins auch nutzt, jedoch weiter elaboriert, indem er das Materielle, das Sichtbarwerden der sich anstellenden Menschen als Reihe, betont.[41]

In Bezug auf die Kirchenumnutzungsprozesse lässt sich Hutchins' materieller Anker insofern operationalisieren, als dass das Kirchengebäude als materielle Struktur zum physischen Anker für die persönlichen Erlebnisse und Verbindungen der Kirchbesucher*innen zur Kirche selbst wird. In diesem Blend, der sich einerseits aus der Kirche mitsamt ihren Lehren, Normen, ihrer Geschichte und Praktiken wie Ritualen und andererseits aus den persönlichen Erlebnissen spiritueller, religiöser und sozialer Natur (also gemeinsam erlebte Trauerfeiern, Hochzeiten oder Gemeindefeste so-

37 Rettet St. Johann Blogbeitrag vom 16.11.2018, https://www.rettet-st-johann.de/blog/ein-brief-an-den-oberburgermeister (letzter Zugriff: 10.11.2021).

38 Fauconnier, Gilles. Mappings in Thought and Language, Cambridge 1997; Faconnier, Gilles / Turner, Mark, The Way We Think, New York 2002.

39 Hutchins, Edwin, Material Anchors for Conceptual Blends, Journal of Pragmatics 37 / 10 (2005) 1555–77.

40 „A conceptual blend operates in two input mental spaces to yield a third space, the blend. Partial structure from the input spaces is projected into the blended space, which has emergent structure of its own. The emergent structure arises in three interrelated ways: Composition: Taken together, the projections from the inputs make new relations available that did not exist in the separate inputs. Completion: Knowledge of background frames, cognitive and cultural models, allows the composite structure projected into the blend from the inputs to be viewed as part of a larger self-contained structure in the blend. (…) Elaboration: The structure in the blend can then be elaborated. (…).“ – Faconnier. Mappings in Thought and Language, 150–151, zitiert in: Hutchins, Material Anchors, 1556.

41 Vgl. ebd., 1559–1562.

wie privater Gebetserlebnisse oder Begegnungen) speist, wird die Kirche dann zu „meiner" Kirche, die Teil des persönlichen Werdeganges der Kirchbesucher*innen ist. Das Gebäude mitsamt seinen Strukturen, Materialien, Bildern und Dekorationen ist dann der materielle Anker, an dem diese Erinnerungen festgemacht werden.

Die Beispiele der Herz-Jesu Kirche in Aachen und der St. Johann Baptist in Altenessen berichten jedoch von der erhaltenen Struktur des Gebäudes: Das Antlitz der Kirche bleibt, obwohl in ihr etwas Anderes geschieht. Dies mag einen Kompromiss für viele darstellen, da die Kirche immer noch da ist. Schaut man auf das Beispiel der abgerissenen evangelischen Johanneskirche in Langenfeld (Rheinland), wird ersichtlich, was der gänzliche Verlust — der Verlust des Gebäudes selbst — bedeuten kann. In Gesprächen mit Vorsitzenden des Presbyteriums vor Ort wurden von Menschen, die stark debattierten, protestierten oder die Gemeinde verließen, berichtet. Obwohl das „Loch", das durch den Abriss entstand, mit einem neuen Gemeinderaum befüllt wird, wird nicht aber die Bedeutung der alten Kirche auf das neue Gebäude übertagen. Der materielle Anker vieler der Kirchenbesucher*innen wurde aus der Stadt geholt. Damit verschwindet eine wichtige materielle Manifestation der eigenen Verbundenheit zum Gebäude.[42]

Diese Verbindung zum physischen Raum, die vermutlich nicht zuletzt damit begründet werden kann, dass die gebaute Umwelt Ausdruck der Gesellschaft ist, wie Delitz beschreibt, erklärt der Psychologe Victor Counted mit dem Konzept des „place attachment". Menschen fühlen sich zu einem Raum, einem Ort, hingezogen und ihm zugehörig. Diese Verbindung evoziert Emotionalität. Gerade in Bezug auf Sakralräume beschreibt er: „people–place relationships can take similar forms of affective development. This is because topical objects like geographic places fulfil the attachment relationship role in addition to, or instead of, God."[43]

Anders ausgedrückt bedeutet das, dass der materielle Raum als solcher eine mindestens genauso wichtige Rolle in der Verbindung zwischen Mensch und Kirche darstellt wie beispielsweise Gott. Wird nun der Kirchenraum entrissen, so wird auch ein Gegenüber der Beziehung entrissen. Im Falle der Kirchenumnutzungen und Abbrüche weckt dies, wie auch bei de Roest deutlich wird,[44] hochemotionale Reaktionen.

42 Das neue Gemeindehaus wird sehr wahrscheinlich auch zum materiellen Anker für andere Gemeindeglieder werden. Auch schon in der Bauphase und Konzeption mag es aufgrund seiner Modernität in Bezug auf Gestaltung und Technologie, von denen die Gemeindeleitung berichtete, eine Repräsentation der sich wandelnden evangelischen Kirche sein.

43 Counted, Victor, Religion, Place and Attachment. An Evaluation of Conceptual Frameworks, in: Counted, Victor / Watts, Fraser (Hg.), The Psychology of Religion and Place. Emerging Perspectives, Cham 2019, 33–48, 35–36.

44 „I have come to consider resistance to a proposed decision to close a church building to be a sign of strong commitment to both the faith community, its distinct practices and symbols, and to the building that shapes these practices and ‚nods' to the community. It is a commitment that grows

4. Gesellschaftlicher Anker?

Die Kirchenarchitektur bedeutet weitaus mehr als die Verankerung der sozio-emotionalen Verbindung von Individuen zur Kirche. Betrachtet man sie gesamtgesellschaftlich, so können Kirchen Anker für eine (teilweise normative konnotierte) Interpretation von westlicher Kultur und Tradition selbst sein. Deutlich wird diese mögliche Funktion insbesondere dann, wenn die Umnutzungsprozesse und Kirchenabbrüche in direkter Relation zu einem Rückgang des Christentums — oder gar einer Verdrängung durch andere Religionen, wie dies aus rechtspopulistischer Sicht zuhauf bezeichnet wird[45] — gedeutet werden.[46] Dann wird der Gebäudeverlust normativ mit dem Verlust von Religion gleichgesetzt und politisiert,[47] obwohl das Christentum nominell weiterhin die dominante Religion ist.[48]

In Rückbezug auf die Verschiebung von Religion in den privaten Bereichen und die individualisierten Religionsformen, die schon seit Jahrzehnten zu beobachten sind,[49] ist dies jedoch aus religionswissenschaftlicher Perspektive so zu deuten, als dass der Rückgang der Bedeutung der institutionalisierten Religion und der daraus resultierenden Gemeindezusammenlegungen auch zu geringerer Identifizierung religiöser Menschen mit der Organisation Kirche führt.[50] Daraus folgt eine Abwendung von der Institution Kirche, die sich in der geringeren Partizipation in der Ortsgemeinde bis hin zu Kirchenaustritten zeigt und nicht zuletzt dazu führt, dass Gebäude abgerissen werden. Da Kirchengebäude jedoch häufig als Gut der Gesellschaft gehandelt und im Sinne Delitz als gebaute Gestalt des Sozialen verstanden werden können, wird von unterschiedlicher Seite (Denkmalschutz, Kirchen, Vereinen etc.) versucht, die Kirchen zu erhalten und neu zu beleben.[51] Für die Kirchenbesuchenden und für

even stronger when the threat of losing what is considered precious increases." de Roest, *‚Losing a Common Space to Connect'*, 312.

45 Beispiele finden sich in Aussagen von Politiker*innen der AfD, der Pegida oder den „Pro"-Bewegungen, die sich im Zuge der Diskussionen um die Aufnahme von Geflüchteten.

46 Vgl. auch in Bezug auf Verwischung architektonischer Form und Relevanzverlust der Kirchen, Schroer, Raum, Macht, Religion.

47 In Gesprächen über den Abriss in Langenfeld wurde dies als eine Meinung, die in Diskussionen um den Abriss aufkamen, thematisiert: Kirchen würden abgerissen, aber Moscheen gebaut werden. Dies habe zwar keinesfalls das Meinungsbild bestimmt, wurde jedoch als Kritik an die Leitung herangetragen.

48 Statistiken wie z.B. eine Umfrage des Eurobarometers zeigen auf, dass mehr als die Hälfte der deutschen Bevölkerung sich in Deutschland einer christlichen Religion (protestantisch, katholisch, orthodox oder andere) zuordnet. Vgl. Europäische Kommission, Eurobarometer Spezial 484 (2018); Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland, Religionszugehörigkeiten 2019, https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten–2019 (letzter Zugriff: 15.11.2021)

49 Vgl. z.B. Luckmann, The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies.

50 Vgl. Schlamelcher 2018, Mainline Congregations in West Germany, 205.

51 Vgl. bspw. Deutsche Stiftung Denkmalschutz und Vereinigung der Landesdenkmalpfleger in der Bundesrebulbik Deutschland (Hg.), Resolution zur Um- und Weiternutzung von Kirchengebäuden

die Gesellschaft bleibt so ein Ort erhalten, der als materieller Anker sozio-religiöser Erfahrungen und persönlicher sowie gesellschaftlicher Identifikation dienen kann.

In Anbetracht der sich wandelnden Sakrallandschaft werden mit dem stetig anwachsenden Bau bzw. der Einkehr anderer religiöser Traditionen in Wohnhäuser, wenn sie bspw. Räume für ihre religiöse Praxis umnutzen, Orte der Identifikation und materielle Anker für migrierte Gemeinden geschaffen. Manuel Vásquez und Kim Knott zeigen genau dies anhand verschiedener Beispiele religiöser Diaspora in unterschiedlichen Ländern. Die stadträumliche Präsenz, die durch den Bau der eigenen Gebäude oder über den Umbau und die Umnutzung schon bestehender architektonischer Strukturen manifestiert wird, bietet den religiösen Akteur*innen einen Raum, an dem sich auch politische, soziale und emotionale Prozesse darbieten.[52] Die voranschreitende architektonische Figuration der Pluralisierung des religiösen Feldes ist daher sowohl in Anbetracht eines Gebäudeverlustes sowie des Baus eines neues Gebäudes eng mit Diskursen um Emotionalität und Identifikation verknüpft. Verschiebung der Bedeutung von Kirchenräumen sind bereits in den vielen Vorschlägen zu würdevollen Umnutzungen implizit und explizit zu finden. Es bleibt die Frage, inwiefern die zunehmende Privatisierung und Individualisierung von Religion und die sozialen Umstände, die die Kirchenabrisse hervorbringen, das Verhältnis von Individuum und Kirchgebäude als materielle Anker weiter beeinflussen werden.

in Deutschland, Mühlhausen, Bonn, Wiesbaden 2009; Evangelisch-Lutherische Landeskirche in Braunschweig (Hg.), Unsere Kirche, unsere Kirchen. Eine Praxishilfe zur Nutzung und Umnutzung von Kirchengebäuden, Wolfenbüttel 2011; Hanke, Hans H. (Hg.), Vom neuen Nutzen alter Kirchen. Leitlinien und Beispiele zum Umgang mit leeren Kirchengebäuden, Bochum 2003.

52 Vásquez, Manuel A. / Knott, Kim, Three Dimensions of Religious Place Making in Diaspora, Global Networks 14 / 3 (2014) 326–347.

Kerstin Menzel

Sakralraumtransformation als Aushandlungsprozess. Differenzierungen im Blick auf Prozess und Akteure – Response auf Dunja Sharbat-Dar

Sakralraumtransformationen sind immer auch Konfliktgeschichten. Das hat Dunja Sharbat Dar am Beispiel der Herz-Jesu-Kirche in Mönchengladbach exemplarisch und anschaulich vorgestellt. Solche Geschichten ließen sich wohl viele erzählen. Welche Transformation bleibt ohne Streit? Das hat gewiss mit der Polysemie von Kirchengebäuden zu tun – in ihnen überlagern sich u.a. liturgische, individuell-religiöse, biographische, baukulturelle und gesellschaftliche Dimensionen und treten gerade in Veränderungsprozessen in Spannung – sowohl im römisch-katholischen wie im evangelischen Bereich.

Im folgenden Beitrag knüpfe ich an die architektursoziologische Perspektive an, die Dunja Sharbat Dar über Heike Delitz eingespielt hat und nehme den Prozess der Transformationen in seinen verschiedenen Phasen in den Blick. Die Konflikthaftigkeit dieser Prozesse fasse ich dabei als Ausdruck von Aushandlungsprozessen, die ich genauer beschreiben will.

1. Medien des Sozialen – Sakralraumtransformationen als Aushandlungsprozesse

Architektur verschafft Delitz zufolge der Gesellschaft eine je neue Gestalt, materialisiert das Soziale. „In ihrer Architektur ‚erkennt' sich eine Gesellschaft vielmehr erst als *diese bestimmte* Gesellschaft."[1] Das gilt bei Delitz ausdrücklich auch für bauliche *Re*konstruktionen historischer Strukturen,[2] wie wir sie im ostdeutschen Kontext sehr häufig unter den Transformationen von Kirchengebäuden vorfinden. Auch für Umnutzungsprozesse, die ja häufig mit Umbauten verbunden sind, lässt sich das entsprechend lesen. Architektur konstituiert jedoch nicht nur das Soziale, gibt ihm nicht nur Gestalt. Umgekehrt fungiert Architektur auch als Artefakt, als Gefüge, lenkt, „ermöglicht und evoziert" „Körperhaltungen, Bewegungen, Blicke".[3] Der Blick der Forscherin richtet sich dann nicht nur auf den Prozess bis hin zur Transformation eines Sozialraums, sondern auch auf dessen Nutzung, auf die Sollsuggestionen seiner

1 Delitz, Heike, Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen. Frankfurt am Main 2010, 13.16.
2 A.a.O., 16f.
3 A.a.O., 14.

Materialität und die materialen Spuren, die unterschiedliche Nutzungen diesem Gebäude einschreiben.

Michaela Marek, Uta Karstein und andere haben unter Aufnahme architektursoziologischer Ansätze gezeigt, dass diese Komplexität bereits seit dem 19. Jahrhundert für den Kirchenbau insgesamt besteht. Sie verstehen Architektur als „multiauktoriales, als partizipatives, prozessuales und diskursives – kurz als soziales Phänomen“[4] und zeigen die Vielzahl der Akteur*innen in Bauprozessen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts auf. Sie bilden einen „Interferenzbereich, […] in dem sich soziale und weltanschauliche Orientierungen, Hegemonie- und Richtungskämpfe ebenso niederschlugen, wie sie aus ihm hinauswirken sollten.“[5] Die damit verbundenen Auseinandersetzungen setzen sich nicht nur mit unterschiedlichen Bauprogrammen oder liturgischen Konzeptionen auseinander, sondern schreiben sich durch Änderungen und Nachbesserungen in hoch komplexer Weise in den Kirchenraum ein. Das ist kein neues Phänomen: Kirchengebäude wurden über Jahrhunderte immer wieder umgebaut, erweitert, überformt und neu eingerichtet. Dabei haben sich nicht selten Widersprüche und Entwicklungen in den Bau selbst eingezeichnet – sichtbar etwa dort, wo eine reformatorisch ergänzte Kanzel neue Bankanordnungen provoziert, die in Spannung zur Längsausrichtung des mittelalterlichen Kirchenraums stehen. Im 19. Jahrhundert hatten sich Machtverhältnisse im Blick auf den Bau von Kirchengebäuden aber grundlegend verschoben. So lassen sich die Regularien des 19.Jh. als kirchenamtliche Reaktion auf die zunehmende Emanzipation der bürgerlichen Gemeinden verstehen. Mit den Kunstvereinen traten darüber hinaus neue Akteure auf den Plan. Entsprechend waren „zumal großstädtische Gemeindekirchen Ergebnisse oft langwieriger und mitunter konfliktreicher Aushandlungsprozesse zwischen zahlreichen Beteiligten, Institutionen und Individuen in unterschiedlichsten, strukturbedingt komplementären Rollen.“[6]

Auch in gegenwärtigen Sakralraumtransformationen ergeben sich Gefüge, die über lange Zeit als Ergebnis von Veränderung lesbar bleiben und Assoziationen auslösen, um noch einmal Delitz' Begriffe zu verwenden: Reaktionen, Blicke und Bewegungen evozieren und einschränken. Damit geraten die Gebäude selbst als Teil des Prozesses in den Blick. Sakralraumtransformation lässt sich dann begreifen nicht nur als ein Prozess, in dem Menschen auf einen Raum einwirken, sondern als wechselseitiges Geschehen zwischen den Menschen und dem Raum.[7]

4 Marek, Michaela / Karstein, Uta / Stoye, Fanny / Hausmann, Ilka / Rinn, Philipp, Von der Künstlerschöpfung zum multiauktorialen Werk. Großstädtischer Kirchenbau und der Wandel des Architekturbegriffs in der Ära der Modernisierung. In: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 2012 (9), 44–78, 45.

5 Ebd., 45.

6 Ebd., 44.

7 Vgl. zu architektursoziologisch informierter Sakralraumforschung etwa Radermacher, Martin, „Not a Church Anymore“. The Deconsecration and Conversion of the Dominican Church in Müns-

Mit Marek et al. will ich im Folgenden die Aushandlungsprozesse im Rahmen einer Transformation genauer in den Blick nehmen und sie als „multiauktoriales, als partizipatives, prozessuales und diskursives" Phänomen in den Blick nehmen. Welche Akteure sind beteiligt? Welche Formate bzw. Medialitäten des Austauschs und der Entscheidungsfindung gibt es? Und wie spielt sich der Raum selbst im Prozess ein, wie prägt er und wie wird er geprägt?[8]

2. Aushandelnde im Transformationsprozess

Grundlage meiner Ausführungen sind die Feldstudien im Rahmen von Teilprojekt 2 der Forschungsgruppe Sakralraumtransformation, die sich mit explizit und implizit hybriden Formen der Kirchennutzung auseinandersetzt.[9] Wir arbeiten dafür mit Methoden der Ethnologie und verbinden teilnehmende Beobachtung, Interviews und Materialanalyse.

Ich konkretisiere diese Überlegungen anhand des Transformationsprozesses der Leipziger Philippuskirche, eine der wenigen mit einem Verkauf des Kirchengebäudes verbundenen Transformationen in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens. Die Entscheidungswege und Organisationsstrukturen unterscheiden sich zwischen den beiden großen Kirchen, aber auch zwischen unterschiedlichen evangelischen Landeskirchen. Die Einschränkungen der Generalisierbarkeit, die mit dem Fokus auf einen einzigen Fall verbunden sind, sind im Rahmen einer Response kaum vermeidbar.

Die Konkretisierung stellt einen Einblick in die Werkstatt dar, die Forschung zu diesem Fall ist noch nicht abgeschlossen. Die Darstellung der Entwicklungen basiert auf den sechs Bänden der Dokumentation des Transformationsprozesses,[10] auf Gesprächen mit dem aktuellen Pfarrer und einem langjährigen Kirchenvorstandsmitglied der Ev. Kirchengemeinde Lindenau-Plagwitz, zwei ehemaligen leitenden Mitarbeitern und vier aktuellen Mitarbeitenden des neuen Trägers.

ter (Westphalia, Germany). In: Material Religion 17 (2021), 1–28 oder die entsprechenden Beiträge in Karstein, Uta / Schmidt-Lux, Thomas (Hg.): Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), Wiesbaden 2017.

8 Damit ordnet sich dieser Beitrag in eine an Materialitäten interessierte Praktische Theologie ein, vgl. zum Überblick Sonja Keller / Antje Roggenkamp, Artefakte, Objekte, Räume. Praxeologische Zugänge in Praktischer Theologie und Religionspädagogik. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 118 (2021) 2, 241–265 oder aktuell die Sammelbände Ursula Roth / Anne Gilly (Hg.), Die religiöse Positionierung der Dinge: Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis, Stuttgart 2021; Kumlehn, Martina / Kunz, Ralph / Schlag, Thomas (Hg.), Dinge zum Sprechen bringen. Performanz der Materialität, Berlin / Boston 2022.

9 Vgl. hierzu den Beitrag von Alexander Deeg und mir in diesem Band, 171–189.

10 Philippusreihe, abzurufen hier: https://www.philippus-leipzig.de/ueber-uns/aktuelles/downloads/.

Ich unterscheide im Folgenden drei Phasen: die Aushandlung der Nutzungsveränderung, die Aushandlung der neuen Nutzung und die Aushandlungen innerhalb der neuen Nutzung.

2.1 Aushandlungsprozesse, die zur Nutzungsveränderung führen

Am Anfang steht häufig ein Entscheidungsprozess, der dazu führt, dass bestimmte Kirchen aus der gottesdienstlichen Nutzung oder der finanziellen Zuweisung der Landeskirche herausfallen oder dass der Impuls entsteht, eine zusätzliche Nutzung zu suchen. Nicht immer bilden finanzielle und gemeindestrukturelle Gründe den Ausgangspunkt einer Transformation. Veränderung geht häufig auch von einem schlechten Erhaltungszustand eines Kirchengebäudes aus, der Kosten für eine Renovierung als zu hoch erscheinen lässt und etwa zu Verkauf oder Abriss führt oder – umgekehrt – den Menschen vor Ort als veränderungsbedürftig empfinden und aufgrund dessen sie eine erweiterte Nutzung oder Wiedernutzung verfallener Gebäude initiieren.[11]

Unter den Beteiligten gibt es gerade bei der Aufgabe von Kirchengebäuden nicht selten das Narrativ der Befürworter*innen in „der Hierarchie" und der Gegner*innen in „der Gemeinde".[12] Ein genauer Blick auf die Akteure verkompliziert jedoch die einfache Entgegensetzung von Kirchen- bzw. Gemeindeleitung einerseits und Gemeinde andererseits, die auf den ersten Blick so überzeugend ist.

Auf *Bistums- oder Landeskirchenebene* finden sich finanzielle Dimensionen, die sich durch Anreize oder Zwänge in Prozesse einspielen (Immobilienmanagement), aber auch kirchenrechtliche Vorgaben und juristische Aushandlungen sowie nicht zuletzt theologische Leitlinien. Diese Dimensionen sind oft auf unterschiedliche Abteilungen der Kirchenleitung und -administration verteilt und werden auch innerhalb dieser zuweilen konfliktuös, etwa zwischen einer Superintendentin und der landeskirchlichen Bauabteilung.

Kirchenvorstände begleiten solche Prozesse häufig über viele Jahre, durch eine Wahl können sie sich auch im Lauf eines Prozesses neu zusammensetzen. Der Wechsel einer Pfarrerin oder eines Pfarrers kann die Dynamik deutlich verändern, eine Vakanz alles zum Erliegen bringen. Zuweilen werden Entscheidungen einige Jahre später noch einmal erneut beraten – und verändert oder bestätigt. In größeren Gemeindebereichen liegen hier lokale und regionale Logiken im Widerstreit, die Re-

11 Gerade in Ostdeutschland ist die Zahl der entnutzten Gebäude, die über einen solchen Impuls eine Nutzungserweiterung im touristischen und kulturellen Bereich, manchmal auch in Kooperation mit der Kommune erfahren, frappierend.

12 Vgl. etwa die Interviewzitate bei Kim de Wildt, Synagogues and Churches. The Transformation of the Religious Cityscape in Germany since 1990, in: bfo-Journal 5 (2019), 40–60. http://bauforschungonline.ch/sites/default/files/publikationen/bfojournal_5.2019_de-wildt.pdf.

gionalisierungsprozesse in vielerlei Hinsicht, etwa auch in der Verteilung personeller Ressourcen, kennzeichnen. Dann spielen Mehrheitsverhältnisse im Blick auf frühere Gemeindebereiche eine Rolle. Aber auch im Blick auf „Betroffenheit": Oft gibt es die unterschiedlichen Einschätzungen zu Transformationsprozessen auch innerhalb von Gemeindeleitungsgremien. Das hat mit biografischen Faktoren zu tun, mit Idealen von Kirchenentwicklung oder mit konkreten Interessen. Die Gemeindeleitung ist daher nicht einfach von „der Gemeinde" zu trennen.

Stattdessen ist auch die *Gemeinde* als eine heterogene Größe in den Blick zu nehmen. Menschen verbinden unterschiedliche Erinnerungen und Assoziationen mit den Kirchengebäuden. Das haben empirische Studien in den letzten Jahren vielfältig erhellt.[13] Manche weinen bittere Tränen, andere haben ganz handfest etwas zu verlieren, dritte sehen in der Transformation die Potentiale. Lokale und regionale Spannungen ziehen sich auch hier ein, hochverbundene und distanzierte Kirchenmitglieder nehmen von unterschiedlichen Dingen Abschied bzw. haben unterschiedliche Interessen für die Zukunft.

Über die drei genannten Akteure hinaus sind weitere Interessensgruppen zu betrachten, die nicht einfach mit der Gemeinde identifiziert werden sollten. In vielen Transformationsprozessen, v.a. der Neu- und Wiedernutzung, spielen *Vereine* eine wesentliche Rolle: zum einen Kirchbauvereine[14], zum anderen aber auch Protestgruppen, wie sie etwa bei de Wildt beschrieben werden.[15] Ihr Verhältnis zur Kirchengemeinde ist häufig komplex, auch wenn sich im Verein Gemeindemitglieder engagieren.[16]

13 Vgl. etwa Institut für Demoskopie Allensbach, Reaktion der Bevölkerung auf die Umwidmung von Sakralbauten, 2009. https://www.ifd-allensbach.de/uploads/tx_studies/7442_Sakralbauten.pdf; Kerner, Hanns, Lebensraum Kirchenraum. Wahrnehmungen aus einer neuen empirischen Untersuchung unter evangelisch Getauften, in: ders. (Hg.), Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane, Leipzig 2008, 1–18; Körs, Anna, Gesellschaftliche Bedeutung von Kirchenräumen. Eine raumsoziologische Studie zur Besucherperspektive, Wiesbaden 2012; Keller, Sonja, Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin / Boston 2016.

14 Zu Kirchbauvereinen vgl. Berger, Peter A. / Hock, Klaus / Klie, Thomas (Hg.): Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten, Wiesbaden 2013; Berger, Peter A. / Hock, Klaus / Klie, Thomas (Hg.): Hybride Religiosität – posttraditionale Gemeinschaft. Kirchenbauvereine, Gutshausvereine und alternative Gemeinschaften in Mecklenburg-Vorpommern, Münster 2014; Klie, Thomas / Scheps, Simone: „Das kann doch nicht so bleiben …": Kirchbauvereine in Mecklenburg-Vorpommern. In: Erne, Thomas / Schüz, Peter (Hg.): Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen 2010, 132–149; Neugebauer, Grietje, Wiederherstellung der symbolischen Mitte des Ortes. Einblick in eine laufende Untersuchung zu Kirchbaufördervereinen in Ostdeutschland. In: Praktische Theologie 44 (2009) 1, 57–66; Schieder, Rolf, Dorfkirchen als Orte der Identifikation. Kirchbaufördervereine in praktisch-theologischer Perspektive. In: Pastoraltheologie 95 (10) 2006, 440–453.

15 De Wildt, a.a.O.

16 Die Forschungsergebnisse zu Kirchbauvereinen legen umgekehrt nahe, die vereins- oder bewegungsförmig engagierten Gegner*innen von Kirchenumnutzungen nicht mit „der Gemeinde" zu identifizieren.



Abb. 65: Philippus Leipzig, Innenraum unsaniert

Die Aushandlungsprozesse dieser Phase finden statt in Sitzungen und Gemeindebrief-Leserbriefen, in Abstimmungen und in Bewilligungen. Die Geschichte von Menschen mit diesem Gebäude spielt hier ebenso eine Rolle wie scheinbar rationale Logiken der Ressourcenverteilung.

Der Prozess der Philippuskirche in dieser Phase ist vergleichbar mit vielen anderen Verläufen. Aufgrund sinkender Gemeindegliederzahlen waren 1998 die beiden ehemals selbständigen Gemeinden im Leipziger Stadtteil Plagwitz-Lindenau – die Heilandskirchengemeinde und die Philippuskirchengemeinde – zur Fusion genötigt, die am Beginn des Jahres 1999 vollzogen wurde. Zunächst fand in beiden Gebäuden abwechselnd Gottesdienst statt, 2002 wurde beschlossen, die Kräfte auf die Heilandskirche zu fokussieren, um dort einen größeren Campus mit dem daneben liegenden Kindergarten und Altenheim zu entwickeln. Dabei standen nicht nur die finanziellen Ressourcen im Fokus, die für eine Kirche mit größeren Bauschäden notwendig gewesen wären, sondern auch die Wahrnehmung, dass der Kirchenvorstand über die Beschäftigung mit der Philippuskirche zu wenig Raum zur Umsetzung von Visionen für den zweiten Standort habe. Die Einbettung der Heilandskirche in einen Komplex von weiteren kirchlichen Gebäuden spielte hier eine Rolle. Die Wirkung der Materialität, so lässt sich folgern, beschränkt sich eben nicht nur auf den Kirchenraum selbst, sondern auf diesen innerhalb spezifischer Raumkonstellationen. Dies gilt auch für

Philippus selbst: Das baulich verbundene Ensemble von Kirchengebäude, Gemeindesaal und Pfarrhaus präfigurierte bzw. verunmöglichte bestimmte neue Nutzungen.

Mit der Entscheidung, keine Gottesdienste mehr in Philippus zu feiern, begann eine Phase der Stilllegung und die Suche nach neuen Nutzungen. Es gibt unter manchen Beteiligten auch die Erzählung, dass in der entscheidenden Sitzung des Kirchenvorstands in unlauterer Weise Mehrheiten herbeigeführt wurden. Die Entscheidung für die Heilandskirche wurde aber im Kirchenvorstand einige Jahre später noch einmal diskutiert und bestätigt. Die bauliche Besonderheit der Philippuskirche, die unter den wenigen ostdeutschen Kirchenbauten nach dem Wiesbadener Programm eine besonders hervorgehobene Stellung hat,[17] scheint bei dieser Entscheidung zunächst keine Rolle gespielt zu haben.[18]

2.2 Aushandlungsprozesse, die zur neuen Nutzung führen

Eine zweite Phase ist der Aushandlungsprozess, welche neue Nutzung sich etabliert. Als Akteur*innen kommen nun hinzu: Investorinnen und Projektpartner, die Denkmalpflege, Politik und Verwaltung, Architektinnen und Künstler. Diese Aushandlungsprozesse finden statt in Ideenwettbewerben, sondierenden Gesprächen, Gutachten, Ausschreibungen und Entwürfen, Plänen und Genehmigungen, in Beauftragungen und in Entscheidungen im Bauprozess, in medialen Diskussionen und Werkstatt-Tagen. Auch die kirchlichen Gremien spielen hier noch eine Rolle, wo sie weitere Nutzung, bleibende Widmung oder den Umgang mit dem umgebenden Grundstück regulieren. Der bauliche Zustand und die Materialität des Gebäudes spielen hier durchgängig eine wesentliche Rolle.

In Philippus begann diese Phase mit ersten Ideen zum Verkauf bzw. der Verpachtung der Kirche. 2004 konnten noch das Dach und der Gemeindesaal renoviert werden, im Kirchenraum gab es jedoch starke Schäden durch das vorher undichte Dach. Das Konzept einer Vermietung an ein benachbartes Theater scheiterte, wohl auch aufgrund landeskirchlicher Vorgaben zur Finanzierung der Erhaltungsmaßnahmen. Dann wurde die Verlagerung von Teilen des landeskirchlichen Archivs aus dem Untergeschoss der Heilandskirche geprüft, erwies sich aber im Blick auf die Lager-

17 Vgl. Landesamt für Denkmalpflege Sachsen, Die Bau- und Kunstdenkmäler von Sachsen. Stadt Leipzig – Die Sakralbauten, Band II. Unter Mitarbeit von Heinrich Magirius, Hartmut Mai, Thomas Trajkovitzs und Winfried Werner, München 1995. (Die Bau- und Kunstdenkmäler von Sachsen), 1244. Zur Baugeschichte der Philippuskirche vgl. ausführlicher Philippusreihe Band 5, Die Geschichte von Philippus, hg. von Berufsbildungswerk Leipzig gGmbH, Leipzig 2014, 8–31 mit weiterer Literatur.

18 Die sehr interessante räumliche Disposition der Philippuskirche, die bereits in der Entwurfs- und Bauzeit zu kontroversen Diskussionen führte, kann ich hier aus Platzgründen leider nicht ausführen.



Abb. 66: Philippus Leipzig, Außenansicht



Abb. 67: Philippus Leipzig, Entwurf Innenraum in Planungsgutachten

möglichkeiten und einen sich ergebenden alternativen Standort für das Archiv als nicht sinnvoll. Zeitweise lagerten wohl aber etliche Aktenkartons in der ungenutzten Kirche. Die entscheidende Verbindung ergab sich dann über eine Reihe von kontingenten Entwicklungen: ein neuer Pfarrer kam in die Gemeinde, es fand sich Kontakt zur BBW-Leipzig-Gruppe, einem diakonischen Träger, der kurz nach der Wiedervereinigung ein Berufsbildungswerk für hör- und sprachgeschädigte Menschen gegründet hatte und nach einem neuen Standort für das schon existierende, aber aufgrund von Bauschäden zu schließende Gästehaus suchte.[19]

Es entstand – und bereits diese Formulierung verweist auf einen kommunikativen Prozess – die Idee eines Inklusionshotels. Der Verkauf des Ensembles und die (von der BBW gewünschte) bleibende Widmung des Kirchenraums musste mit der Landeskirche verhandelt werden, die noch keine Kirchengebäude für eine derartige Nutzung verkauft hatte. Die Konzeption sah die Integration von Hotelbetrieb (Beherbergung), Gastronomie und Speisenversorgung (Bewirtung) und einer vielfältigen kulturellen und religiösen Nutzung (Botschaft) vor. 2012 wurde das Philippus-Ensemble an die BBW-Leipzig-Gruppe verkauft und eine Kooperationsvereinbarung mit der ehemaligen Kirchengemeinde und dem Kirchenbezirk geschlossen. Die mit der Räumung des Gemeindehauses verbundenen Konflikte wurden ohne gerichtliches Verfahren gelöst.

19 Zum Profil der BBW-Gruppe vgl. Arnold, Maik et al., Perspektiven diakonischer Profilbildung. Ein Arbeitsbuch am Beispiel von Einrichtungen der Diakonie in Sachsen, Leipzig 2017 sowie https://www.bbw-leipzig.de/.

Unter den Mietern war auch ein Mitglied des Kirchenvorstandes, was die o.g. unterschiedliche Betroffenheit innerhalb von Gemeinden unterstreicht.

> „Nach einer Phase der genauen Vermessung des Geländes, der Prüfung, Absicherung und Versicherung der neuen Liegenschaft begann im Oktober 2012 ein kreativer Entwurfsprozess in Form einer Kooperation mit dem Institut für angewandte Architekturstrategien der Hochschule für Technik, Wirtschaft und Kultur (HTWK) Leipzig. Der Lehrbereich Entwurfsorientierte Denkmalpflege […] entwickelte gemeinsam mit Architekturstudenten ein Planungskonzept für die Umnutzung von Philippus."[20]

Die genauen Planungen zur barrierefreien Erschließung des im Gemeindehaus geplanten Hotelbereichs und die komplizierte Planung von Küchenbereich und Gastronomie mit einem möglichen Anbau stelle ich hier einmal zur Seite. Für den Kirchenraum selbst waren zwei mit Glas abgetrennte Bereiche unter der Empore vorgesehen, die Entfernung des Gestühls und Begradigung des zum Altarraum abfallenden Bodens sowie die Integration von zwei transportablen Einbauten aus leichtem Holz sowie einer mobilen Bar.[21] Diese Raummöbel sollten für kleinere Gruppen eine ganzjährige Nutzung der Kirche als „multifunktionaler Veranstaltungsraum"[22] mit niedrigen Heizkosten ermöglichen. Der Kirchenraum selbst war bereits vor der Transformation ohne Stufen zugänglich.

2013 fand dann anlässlich des Tags der Architektur ein Ideenworkshop mit Beteiligten aus Architektur und Design, Kirchengemeinde und Kirchenbezirk, Diakonie und Sozialarbeit, Stadtentwicklung und Denkmalpflege sowie Hotelgewerbe statt.[23] Bereits hier waren auch kommunale Akteure vertreten. Philippus liegt in einem städtebaulichen Fördergebiet und die Renovierung des Kirchenraums wurde von der Stadt, dem Land Sachsen, dem Bund und der EU großzügig gefördert, was eine deutlich schnellere Sanierung ermöglichte als erwartet.

Direkt nach dem Kauf fanden – nach der Abklärung statischer Sicherheit – wieder erste Veranstaltungen im Kirchenraum statt: ein monatlicher, niedrigschwelliger Gottesdienst am Freitagabend mit dem Titel „Licht an!", die Reihe „Konzerte am Kanal", die von hochrangigen Leipziger Musiker*innen auf Spendenbasis gestaltet wurde, sowie ein Mitternachtsgottesdienst zu Weihnachten in der sehr kalten Kirche. 2014 kam ein weiterer Pfarrer in den Theologischen Dienst des BBW, der einen Schwerpunkt

20 Philippusreihe Band 1, Planungsgutachten, hg. von Berufsbildungswerk Leipzig GmbH, Leipzig 2013, 2.

21 Philippusreihe Band 1, 22.30.

22 A.a.O., 39.

23 Philippusreihe Band 2, Philippusworkshop und Tag der Architektur 2013, hg. von Berufsbildungswerk Leipzig gGmbH, Leipzig 2013.



Abb. 68: Philippus Leipzig, Innenraum saniert

in Philippus hatte und es gründete sich ein Förderverein. Im Rahmen der erprobenden Nutzung etablierte sich ein Kreis von Ehrenamtlichen, die für Konzerte und Gottesdienste bei den praktischen Aufgaben im Raum unterstützten. Zugleich etablierte sich Philippus auch als Treffpunkt für diese Gruppe. Noch in der unrenovierten Kirche und der Zeit des Umbaus im Hotelbereich wurden unterschiedliche Veranstaltungsformate in Philippus erprobt.[24]

Im genauen Blick ist die Vielzahl und die Diversität der an der Aushandlung der neuen Nutzung beteiligten Akteure beeindruckend. Viele von ihnen fanden sich erst sukzessive ein, wurden erst nach und nach in den Prozess involviert oder partizipierten nur punktuell. Die Beteiligungsformate und die Transparenz des Umnutzungsprozesses, sichtbar in der Dokumentationsreihe sowie in medialen Berichten, ist im Blick auf die Prozessgestaltung positiv hervorzuheben.

Im Verlauf wurden die Pläne für eine weitgehende Umgestaltung (offenbar ohne Intervention des Denkmalschutzes) fallen gelassen. Dafür finden sich in den Interviews zwei unterschiedliche Begründungen: Zum einen habe die Geschäftsführung des BBW entschieden, dass der Charakter der Kirche bewusst erhalten werden sollte, und dieser habe sich mit der Raumwirkung der bisherigen Ausstattung und Bestuhlung verbunden. Zum anderen sei über die nähere Beschäftigung mit dem ursprünglichen Raumkonzept der Kirche eine neue Wertschätzung für dessen besondere Gestaltung entstanden. Unter hohem, auch ehrenamtlichem Engagement wurde dann die originale Ausstattung, bis hin zu den 80 Jugendstil-Wandleuchten, restauriert. An den Bänken wurden nur minimale Eingriffe vorgenommen, um Standplätze für Rollstühle zu ermöglichen, Beleuchtung und technische Ausstattung wurden optimiert, neben der Reaktivierung der alten Heizkörper wurde eine Fußbodenheizung installiert. Mit dieser Entscheidung sind im Rückblick auch Einschränkungen der Nutzung verbunden – die festen Bänke ermöglichen nur die frontale Ausrichtung

24 Vgl. dazu v.a. Philippusreihe Band 6, Neue Nutzung und frischer Wind. Bilderbuch der Experimente, hg. von Berufsbildungswerk Leipzig gGmbH, Leipzig 2016.

und der leicht abschüssige Boden gibt auch in den Gängen wenig Spielraum. Die Gesamtkomposition des Raums hatte jedoch offenbar eine Schlüssigkeit und Zugkraft, die sich gegenüber Umbauplänen als widerständig erwies.[25]

2.3 Aushandlungsprozesse innerhalb der neuen Nutzung

Mit dem Abschluss der Bauarbeiten ist der Transformationsprozess nicht abgeschlossen. Auch in der Phase der neuen Nutzung gibt es weitere Entscheidungen, Umräumen und weiteres Umbauen. Neben intendierten Nutzungen und Konzeptionen, Regulationen und Nutzungsordnungen etablieren sich faktische Nutzungen, die immer wieder auch eigene Logiken entwickeln, zuweilen bestimmten Entscheidungen oder Diskursen gegenüber auch widerständig sind.

2018 öffnete im Pfarrhaus von Philippus das Hotel, 2019 war die Renovierung des Kirchenraums abgeschlossen. Damit wurde eine neue Phase eröffnet. So bestand die Anziehungskraft der Kirche in der Erprobungsphase auch durch die Anmutung des Verfallenen. In einem der Dokumentationsbände wird ein Musiker zitiert: „Der



Abb. 69: Philippus Leipzig, Konzert in der Bauphase

25 Vgl. auch die Möglichkeit der 360°-Raumwahrnehmung unter https://www.philippus-leipzig.de/kirche/philippuskirche/.



Abb. 70: Ehrenamtsgarten

Charme von Philippus darf niemals verloren gehen. Es wäre furchtbar, würde diese Kirche komplett renoviert. Hier ist es – ich wähle da einen Vergleich – wie bei UT Connewitz."[26] Mit dem Verweis auf eines der ältesten, heute wieder genutzten und umgebauten Kinos in Deutschland spielt dieses Zitat auch auf ein Image der Stadt Leipzig an, „deren attraktive und damit erzählenswerte Seite vor allem aus der Konzentration von jungen, kreativ-unkonventionellen Menschen […] besteht, die vermeintlich aus der Zeit gefallene Orte […] mit Aktivitäten und Leben füllen."[27] Mit der Renovierung hat die Kirche nicht nur diese Anmutung des bröckelnden Putzes[28] und einer der Kälte einer heizungslosen Kirche trotzenden Kultur verloren, sondern auch den Charakter des Antiökonomischen und Authentischen, der zu diesem Topos gehört.[29] Entsprechend kristallisieren sich Konflikte an der Frage der Vermietungskosten. Wurde die Kirche bisher zwar unter der Maßgabe der Spendenakquise, aber zumeist ohne Mietgebühren genutzt, erfordert die professionelle Bewirtschaftung, Beheizung und Reinigung des renovierten Raumes verlässlichere Einnahmen.

Ein zweiter Bereich der Aushandlungen bewegte sich um das Thema Ehrenamt. Hier spielen zwei Bereiche der Räume eine wichtige Rolle: im Untergeschoss der Kirche war eine großzügige Teeküche für die Vorbereitung der Mitwirkenden vor Konzerten und Veranstaltungen eingebaut worden. Diese etablierte sich aber zunehmend als Aufenthaltsort des sich an die Kirche ansiedelnden Kreises von Ehrenamtlichen. Mehrfach wird dieser Kreis in Gesprächen mit der Metapher einer Familie beschrieben oder mit Begriffen wie „Zuhause" oder „dort wohnen". Gemeinsames Essen ge-

26 Philippusreihe Band 6, 10.

27 Karstein, Uta / Hanfland, Clara Marie, „Hauptstadt der Träumer"? Diskursanalytische Annäherungen an den gegenwärtigen Imagewandel Leipzigs, in: Erhard, Franz / Sammet, Kornelia (Hg.), Sequenzanalyse praktisch, Wienheim / Basel 2018, 274–296, 284. Vgl. auch Steets, Silke, „Wir sind die Stadt". Kulturelle Netzwerke und die Konstitution städtischer Räume in Leipzig, Frankfurt / New York 2008.

28 Wobei in der neuen Ausmalung der Charakter des Abgenutzten bewusst erhalten wurde!

29 Karstein / Hanfland, a.a.O., 284f. 290.



Abb. 71: Ehrenamtscafé

hörte bis zur Pandemie zum Alltag. Neben dem Aufenthaltsraum im Untergeschoss manifestierte sich die Position dieser Gruppe räumlich an einem zweiten Ort: Im hinteren Bereich des Außengeländes, das als Terrasse des Hotels und als Biergarten genutzt wird, wurde ein Gartenbereich angelegt, der mit einem Schild als Ort der Ehrenamtlichen gekennzeichnet wird. Der Bereich ist nicht abgeschlossen, strahlt jedoch in seiner Gestaltung nicht die Professionalität des Hotelgeländes, sondern eher den Charakter privater, alltäglicher Nutzung aus und wirkt damit ambivalent.

Aushandlungsprozesse finden hier auf Seiten der Ehrenamtsgruppe durch subtile Marker der Inanspruchnahme von Raum statt, durch körperliche Präsenz und durch die Einflussnahme, die durch Präsenz und Mitwirkung entsteht. Diese Praktiken sind eingelagert in Entscheidungsstrukturen des neuen Trägers, die auf der anderen Seite die professionelle Logik des Hotelbetriebs vertreten und in denen die sich ergebenden Spannungen – teilweise repräsentiert durch die unterschiedlichen Leitungspersonen – im Alltag je neu verhandelt werden. In gewisser Weise werden in den Konflikten die beiden Bereiche des Ensembles neu ins Verhältnis gesetzt: der Kirchenraum selbst einerseits und die angrenzenden Räume von Saal und Pfarrhaus andererseits. Im Zuge des Umbaus wurden – mit erheblichen Investitionen aus Spenden – die Flügeltüren zwischen Kirchenraum und Saal zum Teil fest verschlossen, zum Teil durch eine Glastür vor den Flügeltüren neu zugeordnet. Diese Trennung

gleicht allerdings eher einer Membran, die durch akustische Übertragung zwischen beiden Räumen ebenfalls Anlass für Konflikte bietet – insbesondere durch die in den vergangenen Jahren ebenfalls aufwändig restaurierte Jemlich-Orgel.

Diese Aushandlungsprozesse in der Phase der Nutzung können hier nur angedeutet werden. Auch sie sind nicht nur als soziale Prozesse zu beschreiben, sondern werden durch den Raum in seiner Beschaffenheit ausgelöst, verschärft oder moderiert und auch sie schreiben sich räumlich ein.

3. Gegenstand der Aushandlungen

„In ihrer Architektur ‚erkennt' sich eine Gesellschaft vielmehr erst als *diese bestimmte* Gesellschaft."[30] Welche Gesellschaft, welche Kirche wird in den gegenwärtigen Sakralraumtransformationen erkennbar, im komplexen und mehrschichtigen Prozess von „making, unmaking und remaking of sacred space"?[31] Was genau wird da eigentlich ausgehandelt? Im Blick auf Philippus lassen sich vorläufig vier Facetten beschreiben:

1. Zunächst wird in diesem Gebäudekomplex *hybride Nutzung, hier konkret das Verhältnis der Logiken von Kirche und Diakonie* verhandelt – zwei Institutionen, die als zusammengehörig betrachtet werden, oft genug aber unterschiedlichen Logiken folgen.[32] Vonseiten der Diakonie lässt sich der Kauf von Philippus auch als (nicht unbedingt selbstverständliche!) Betonung des kirchlichen Charakters der eigenen Arbeit interpretieren. So wie die BBW-Gruppe auch in der Beschäftigung eines Theologischen Teams in das eigene Profil investiert, wird die Identität des Unternehmens in der Betonung, dass Philippus weiterhin Kirche ist und in der entsprechenden programmatischen, v.a. gottesdienstlichen Nutzung materiell anschaulich und erlebbar. Vonseiten der Landeskirche lässt sich die Entscheidung, die Kirche nicht zu entwidmen, als Bestätigung dieser Zusammengehörigkeit verstehen und als Weitung eines parochial fokussierten Kirchenbildes. Die Frage des Preises der Vermietung des Kirchenraums und dessen mögliche Reduzierung, die im Prozess immer wieder verhandelte Prioritätensetzung in der Einrichtung und der alltäglichen Raumvergabe sowie die Frage der Leitungsstruktur verweisen allerdings auf die Spannungen zwischen zwei v.a. ökonomisch sehr unterschiedlich gelagerten Institutionen.

2. Ausgehandelt wird auch das *Verhältnis zwischen dem Anliegen der Bewahrung von Kulturerbe und der Reduktion der diesem Erbe baulich eingeschriebenen Exklu-*

30 Delitz, Heike, Gebaute Gesellschaft.

31 Della Dora, Veronica: Infrasecular geographies. In: Progress in Human Geography 42 (2018), 44–71, 64.

32 Vgl. hierzu demnächst den zweiten Band dieser Buchreihe: Deeg, Alexander / Menzel, Kerstin (Hg.), Diakonische Kirchen(um)nutzung.

sionen. Prominent ist dies in Philippus im Blick auf die Barrierefreiheit und die Inklusion von Menschen mit Beeinträchtigung. Daneben wird aber auch die machtförmige Dimension der Institution Kirche problematisiert und kritisch mit ihr umgegangen, etwa in den Gottesdienstformaten, die sich um verständliche Sprache und reduzierten Amtshabitus bemühen, oder in den Konzerten auf Spendenbasis. Die materialisierten Hierarchien und Strukturen erweisen sich jedoch als machtvoll. Die harmonische Gesamtkomposition des Kirchenraumes arbeitete gegen behutsame Veränderungen, die im Prozess vorhandenen radikaleren Umbauideen wurden nicht verwirklicht. So werden die dominante Orgel und das klare Gegenüber von theaterförmigen Bänken im Halbrund einerseits und dem erhöhten Altarbereich andererseits von manchen – so haben es die theologischen Mitarbeitenden als Rückmeldung gehört – als bleibende kirchliche Überwältigung und Dominanz erlebt. Zugleich hat der Kirchenraum in seiner harmonischen Gesamtwirkung und bildlichen Reduktion auch inkludierenden und einladenden Charakter. Mit der Etablierung einer Gruppe von Ehrenamtlichen ergeben sich neue Ausgrenzungsmechanismen, die gewissermaßen die Kehrseite jeder Beheimatung und Vergemeinschaftung sind.

3. Eine dritte Facette ist die *Positionierung von Kirche in der Gesellschaft* – sowohl im aktiven wie im passiven Sinn.[33] Die großzügige Förderung durch öffentliche Mittel für die Sanierung und den Umbau eines Kirchengebäudes als sozialem Ort setzt bestimmte Idealbilder des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft ebenso voraus wie das immer wieder neue Bemühen um eine Öffnung zum Sozialraum im Transformationsprozess. Explizit versteht sich Philippus als kirchlicher Ort in einer säkularen Gesellschaft, in der christliche Formen und theologisches Wissen nicht vorauszusetzen sind. Im Blick auf das Gesamtprojekt wird das Bild einer gastfreundlichen Kirche sichtbar, in der die Diversität der Menschen willkommen geheißen wird und das Zusammenleben und -arbeiten von unterschiedlichen Menschen eingeübt wird. Das schließt Konflikte nicht aus. Der Aushandlungsprozess in dieser Hinsicht kristallisiert sich in besonderer Weise an der Kultur, in der Kirche sich gesellschaftlich präsentiert – materialiter den (durch die Raumanordnung und die große Orgel) räumlich verankerten Musikstilen. Diskursiv ist dieses Feld durch die Anknüpfung an die Erzählung von der Stadt Leipzig als durch kulturelle Akteure gestalteten Möglichkeitsraum präsent. Implizit werden damit auch stadträumliche Fragen verhandelt.

4. Viertens ist auch das Verständnis von *Sakralität* Teil der Aushandlungsprozesse. Mit der Gesamtkonzeption der „drei B" (Beherbergung, Bewirtung und Botschaft)

33 Vgl. zu diesem Begriff in der doppelten Bedeutung das Forschungsprojekt zur Religiösen Positionierung an der Universität Frankfurt, Roth, Ursula / Gilly, Anne, Vorwort, in dies. (Hg.), Die religiöse Positionierung der Dinge: Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis, Stuttgart 2021, 7–10, bes. 8f.

war für den Kirchenraum eine gewisse Multifunktionalität vorgegeben. Während die ersten Entwürfe diese über eine radikalere Ermöglichung unterschiedlicher Sozialformen und über eine Rücknahme der liturgischen Baukonzeption erreichen wollten, fiel die Entscheidung letztlich für eine stärkere Betonung des Sakralraums (es sollte „Kirche bleiben"). Damit unterscheidet sich die Multifunktionalität in Philippus von der Rücknahme sakraler Charakteristika in den neutralen Multifunktionsräumen einiger Gemeindezentren der 1960er und 70er Jahre.[34] Auch ein sehr klar bestuhlter Kirchenraum kann – in Grenzen – multifunktional genutzt werden. Neben der Frage, welche Nutzungen neben einer gottesdienstlichen Nutzung in der Kirche Raum finden sollen, spielt in der Aushandlung auch die potentiell exkludierende Wirkung eines Sakralraums in einer mit dem explizit Religiösen wenig vertrauten Gesellschaft zur Diskussion.

In allen vier Facetten spielt die Materialität und Suggestivität des Kirchengebäudes eine wesentliche Rolle – als innen und außen klar erkennbarer Kirchenraum (1), als Gebäude einer früheren, mit anderen gesellschaftlichen Strukturen verbundenen Bauepoche (2), als sozialer und kultureller Raum mit bestimmten Anmutungen und einem spezifischen kulturellen Ambiente (3) und als Raum, in den sich liturgische und theologische Konzeptionen eingezeichnet haben, die in einer säkularen Gesellschaft bzw. einer mit säkularen Funktionen verbundenen neuen Nutzung zur Disposition stehen (4).

„Im Zuge der kulturellen und religiösen Pluralisierung der Gesellschaft und den daraus resultierenden sozialen Transformationsprozessen ändern sich auch die materiellen Formen religiöse Sinnsysteme."[35] Die „Neufigurationen", wie Dunja Sharbat Dar es formuliert, die sich durch Nutzungsveränderungen ergeben, haben vielfältige Dimensionen, deren multiauktoriale, performative und diskursive Prozesse es zu rekonstruieren lohnt.

34 Thomas Erne, Kirchenbau (Grundwissen Christentum 4), Göttingen 2012, 292–296.
35 Sharbat Dar in diesem Band, 217–227.

David van Duinen

Church transformations in the Netherlands – Success or Myth?

Religious heritage has attracted great interest in recent years and not a week goes by without a report in the media about declining church attendance, church closures and church transformations. In the Netherlands, this process already started in the 1960s and since then many buildings have been demolished or reallocated. It is expected that this process will accelerate in the coming years. At SpitsVastgoed, we advise church communities on their real estate and are specialized in selling and letting empty religious buildings. We have helped to transform many churches and monasteries and some have received international awards for innovative use or architectural solutions. The question is, however, whether transformation of religious heritage in the Netherlands is a success story that other countries can learn from, or whether we are dealing with a myth.

In the Netherlands, of the approximately 7,0000 church buildings built between 1800 and 1970, at least 1,500 have been demolished or transformed in recent decades. Due to further secularisation, the corona epidemic and rising costs of church buildings, it is expected that the same number of religious buildings will become vacant in the next 10 years. It is therefore not surprising that in recent years there has been a growing social debate about how to find a good solution to this. The Dutch government has recognised this and, four years ago, made a subsidies available for renovation and maintenance, but also for drawing up so-called „church visions". A „vision of churches" is a report that makes an inventory of which churches are present in a certain municipality, how they are used and what the possibilities might be if they become vacant.

As there is a clear division between ‚Church' and ‚State' in the Netherlands, solutions must come from the private market, in contrast to many other European countries where the government actively supports and finances new initiatives. Recent years have shown that the market has a great interest in empty churches and this is due to several typical characteristics. Churches are often image-defining buildings in a neighbourhood or village, are centrally located and have greenery and parking spaces. . In addition, the overstrained real estate market plays an important role. But in addition to positive factors, negative factors can also be identified. Asbestos was often used in post-war churches and asbestos particles can be released during renovations. This is very harmful to health and must be prevented at all times. For transformation, asbestos must therefore be removed from the building, which can lead to high (additional) costs. Neo-Gothic churches often have stained glass windows that

allow little daylight into the church, which is very undesirable in the case of transformation to housing. If the building is also listed, the possibilities for extra light, for example by making extra window, are often not possible. This also applies to making church buildings more sustainable, in order to reduce the often high energy costs. The application of insulation or solar panels is difficult or even prohibited. Finally, a perpetual clause is often imposed on the new owner, ruling out any profane use of the church. Profane use is a broad concept here: it may be that certain catering functions are prohibited or that the church is used by another religious community.

Reallocations come in many shapes and sizes, but can be roughly divided into three types of functions: 1) residential, 2) commercial and 3) social. For residential purposes, a church can be converted into one or more houses with ground-level access or into flats. Commercial functions include shops, restaurants, offices or business premises. Social functions can be divided into: a) religion / spirituality, b) care c) education and childcare and d) culture. The various functions have different revenue potentials and their suitability depends on the type of church and the planning ‚use , of the location. Churches were built in different periods and each period and each denomination has its own architectural style characteristics. Neo-Gothic Catholic churches from before 1900, for example, are much more difficult to transform into flats than a Protestant church from the 1950s with cubist influences. For a catering establishment, the opposite is true: a 1950s church is often much too austere and boring for a restaurant, for example.

Successful church transformations are often those projects where the right product is developed in the right place. Well-known examples are the Dominican Church in Maastricht, which has become one of the most beautiful bookstores in Europe. Or BUNK-hotel, an award-winning hotel concept in the former protestant Westerkerk in Utrecht. Another good example is the Petruskerk in Vught, which has been given a new lease of life with a multifunctional programme: library, museum, restaurant and community centre. Nevertheless, these redevelopments have also encountered problems. Transformation costs turned out to be higher than expected, financing the purchase and transformation was difficult or zoning plan procedures took longer than estimated.

It can be concluded that there is no blueprint for church transformations and that much depends on coincidences and the patience of the private investor. In this context, a social discussion about who owns a church building and when a transformation is successful and for whom is increasingly taking place. Is the ownership with the legal owner (often the local Protestant religious community or Catholic parish), the diocese, the government or perhaps the (local) population? In addition, more and more parties claim to have a monopoly on truth and know what is ‚good‘. This does not make transformation processes any easier.

Since the 1960s, church transformations have been taking place in the Netherlands because there are fewer and fewer churchgoers and the cost of maintaining church buildings is getting higher and higher. The transformations are initiated by the private market because the Netherlands has a strict separation between ‚church' and ‚state'. The private market finds churches interesting because they have specific characteristics that fit in well with a new (functional) programme. This has led to many successful redevelopments in recent years, which have won international awards. However, it is questionable whether one can speak of a ‚success story' because transformation processes also have many problems, often take a long time and are expensive. A blueprint for a successful process cannot be made; every redevelopment is a unique project, where coincidence and perseverance of the investors are characteristic.

Mariateresa Giammetti

Integrated strategic projects for the reuse of prayer spaces: Methodologies and Case Studies

Disused churches are a very common phenomenon in European contemporary cities. The disposal process highlights how we need to address an issue that is becoming increasingly important: today's society is transforming the sense of the sacred. From this point of view, we can face future challenges for a different interpretation of the Church's real estate and its cultural heritage. Today, anthropology and the topology of the sacred highlight how religious cultural assets no longer belong only to the communities of believers who use them, but they belong to the history of populations and their culture. It is possible to redefine the concept of belonging of religious cultural heritage in order to find useful tools to manage the criteria of transition from a *classical model of sacred space* which *hybrid model of holy space* and that safeguards the human dignity. Starting from this theoretical background, the article shows criteria that will support the transition processes towards the conversion / dismission of the religious cultural real estate.

1. Intrinsic values: decommissioning and new perspectives of the church building.

During one of the last liturgical conferences at Bose, Enzo Bianchi was highlighting the changes in the Catholic world, from the anthropological revolution of the 1960s to today. Bianchi described the transformation of the topology of the church building in the last fifty years. (Boselli G. 2018) Bianchi began his story by describing the church building in those years: he started from the presbytery, a space reserved to the actors of the liturgy (presbyters and altar servers) and forbidden to the faithful (the public), especially women, who together with men (even if strictly separated from them), were in the nave, the second space in order of topological relevance after the presbytery; after the end of the nave it came the third space, the threshold, where there were a few people who could not enter and attend Mass but, at the same time, did not feel the need to stay outside; finally, there was the square where the contrasts between Catholics and Communists, Christians and atheists were felt and ewperienced, the square that inspired Guareschi's characters, the robust parish priest Don Camillo and his antagonist, the combative Peppone. That Italy no longer exists, and with it the topology of the church has also changed, although the perimeter walls have remained the same. The presbytery has emptied out and sometimes even the

nave is almost empty. The square has also emptied, there are no more contrasts. On the other hand, the threshold is much more inhabited than in the past. Enzo Bianchi described this new threshold community as the people who seek, who observe or wonder if they will ever be able to be part of that space or if what is celebrated there will ever have eloquent meaning for them. So, the change has happened and will happen again and it underlines the need to open an important reflection on the transformation of the sacred in contemporary society, a transformation that has effects not only on the liturgical and pastoral practices (what liturgy and for / with whom?), but also on the space of the sacred (to whom do the sacred and its buildings belong?).

The Italian language uses the term *beni ecclesiastici* to define the complex of objects and spaces of the sacred, where the adjective *ecclesiastici* seems to answer the question of who owns these assets. However, the anthropology and topology of the sacred today suggest to redefine this concept of belonging. The religious cultural assets are one the founding elements of the landscape, they characterise parts of the territory, as perceived by people (composed of believers and non-believers), whose character derives from the action of natural and / or human factors and their interrelationships. (Priore R. 2006) Therefore, if it is true that many architectures or monuments of the sacred no longer belong only to the communities of the believers who use them, but belong to the history of all people, to their tradition and culture, it is evident that the sense of the attribution of ownership of religious cultural assets takes on another meaning. In his essay "Intercultural and Interreligious Dialogue through Cultural Heritage", the theologian and liturgist Albert Gerhards quotes German-Islamic writer Navid Kermani, who in his book "Ungläubiges Staunen" writes about the Cologne Cathedral: „I would first of all just like to say this to the cathedral, that since my first school trip it has helped me to elevate my imagination, to live at its feet, and that I am consciously grateful for it every time I raise my eyes to it". (Kermani 2015) Regarding the Cologne Cathedral, Gerhards writes: „ *(it is)* a true symbol of its polyphonic unity, a real or desired unity" (Gerhards 2018), a thought that highlights how a church remains in its uniqueness value because it is a space with a strong identity continuity, which persists even when there is no longer liturgical use and even for those who belong to another religion. Some might argue that the intrinsic value of religious cultural heritage is such that it does not necessarily need to be transformed or converted. On the other hand, some argue that an abandoned church is meaningless, which is why many dioceses decide to give churches a non-liturgical use either by retaining ownership or selling them, or when they have no historical value, to demolish them. On this topic, Pope Francis, in Evangelii Gaudium, writes of an urgent ecclesial renewal. „I dream of a missionary choice capable of transforming everything, so that customs, styles, timetables, language and every ecclesial structure become an adequate channel for evangelising today's world, rather than self-preservation. The

reform of structures, which demands a pastoral conversion, can only be understood in this sense: to make them all become more missionary" (Francesco 2013).

Anyway, the transformation of the sense of the sacred is a sign of the times. Pope Francis in his apostolic exhortation Evangelii Gaudium, by arguing for the superiority of time over space, claims that prioritising time means being more concerned with initiating processes than owning spaces; time orders spaces, illuminates them, transforms them into a constantly growing chain with no return. At this time of change, of forward thrusts and retroactive views, the theologian Antonio Autiero highlights the need of a generational pact in order to redefine the sense of belonging to the sacred „thing" and oversee the criteria for a transition from a classic model of sacred space to a new model of space, where new does not mean „any". The possible process of decommissioning / re-use is a delicate moment and it is useful to keep in mind that not everything is desirable in all places. Reusing is a very important suggestion that can have cultural, liturgical, social and economic impacts. The transformative dynamic that is affecting the sense of the sacred suggests that the transition towards the processes of reconversion / decommissioning may takes place in the form of a re-signification to be activated by what theologian Antonio Autiero defines a *civil table*, involving the communities in order to correctly interpret their sense of appearance and to chose reuse-strategies whose degree of sharing is directly proportional to the level of acceptance of the project by the communities themselves. In order to oversee the transition criteria, it is necessary to redefine the owners of the religious cultural estate precisely because the space always refers to a community and there is no community truer and more natural than the civil community.

2. The functional reuse of churches in the perspective of the circular economy

Reusing abandoned churches might be one of the few efficient strategies to preserve them from the ruin, it is a future challenge that can be framed within the framework of the European Green Deal (European Commission) by applying the principles of circular economy.

Reusing the abandoned religious real estate may become a strategy useful for increasing the standards concerning the urban public spaces systematically in order to accommodate the growing demand for public spaces (schools, sports facilities, cultural centers, social centers, business incubators) and mitigate the massive growth of the metropolis.

The document called *Linee guida per la dismissione e il riuso ecclesiale di chiese* establishes that every decision about the Italian religious estate must be included in an overall territorial scenario, in social, political and cultural dynamics, with reference

to environmental sustainability and pastoral strategies. „The horizon of sustainability must guide the transformation processes, considering not only environmental and economic factors, but also the cultural-social and the political-administrative sustainability" (Pontifical Council for Culture, Italian Episcopal Conference 2018). The document introduces a new approach based on a strategic planning concept: in the next few years, it will be necessary to work a lot on the activation of strategic territorial development plans useful to activate projects aimed at the reuse of disused religious real estate framed in a territorial systemic logic. At the same time, it will be necessary to help the dioceses to equip themselves with cultural projects that will address the development of valid ideas on reuse topic.

The projects for reusing the church buildings may be useful tools for developing a new urban metabolism that mitigates the heavy environmental and social costs we are paying, but it is clear that the process of decommissioning / reuse is a very thorny topic. From this point of view the question „what new uses for these churches?" is a central issue. The Delegate of the Pontifical Council for Culture, Monsignor Carlos Azevedo, has recently suggested choosing the new uses bearing in mind the factual and symbolic reality of these spaces: when it is no longer possible to maintain their cultural use, they should be reconverted in order to create cultural or charitable spaces. Monsignor Carlos Azevedo seems to exclude the projects aimed to speculative applications, while activities oriented to solidarity or social purposes may be taken into consideration; church buildings, without architectural value, can be transformed into residences. According to Azevedo's ideas, the community character of these spaces results in new uses, such as to retain their connotation of „common goods". Working on the relationship between reuse / common goods is a helpful strategy for: a) reconciling the divergent interests that gravitate around the projects for transforming the sacred spaces; b) choosing criteria that can overview the issues concerning the transformation of the disused / abandoned religious estate.

3. Semantic values of the church building: between desacralization and desecration.

The issue of reusing the disused church buildings is often related to the issue of the *desacralization* or, even worse, of the *desecration*. It may be useful to keep in mind that the symbolic values assigned by ordinary people to religious cultural assets do not belong to the object or space understood as sacred in itself. The spaces for worship belong to the communities that recognize themselves in those spaces, attributing to them, in that place and at that time, a semantic value of identity. If we interpret the church buildings in this perspective, a degree of evangelising readability would remain even when liturgical use ceases. This sense of the sacred is so much deeply rooted in church buildings

so that nothing of its importance is forgotten, even if we no longer call „Temple" a church. Nowadays, a church may be interpreted as *holy space* that hosts the experience of the liturgical practices that may help the human beings to live better.

Taking care of the abandoned churches does not necessarily mean transforming those spaces into an untouchable place in the name of the fear of desecrating them. Reusing can be a tool for recognizing these spaces as witness of faith of the communities that have transformed them over time. From this new perspective, they may be instruments of evangelization that complement the ordinary instruments of proclamation, of preaching and catechesis. It is neither intellectually honest nor historically sustainable to put these ideas concerning the reuse away by defining them as a result of the „vulgate" on contemporary religious architecture simplistically (Borselli et al. 2011). Many architectural and theological studies have been written on this subject and they are setting a new vision up of the church buildings and their relationship with the liturgy and the assembly of faithful. Starting from this cultural background, a brief digression is necessary for illustrating some of the salient points that have contributed to structuring this new vision.

Until the third-fourth century the rites took place in private homes. Starting from the Edict of Milan, when Constantine guaranteed the freedom of worship, people started wondering how to build places for the worship of Christians. At the beginning of their architectural history, the spaces for catholic worship were viewed more as *community house* than as a *Temple* (house of God). The architecture of the church was not derived from the classical Greek temple, which was designed to be seen from outside and not to host a community praying under its roof, within its interior space. The internal space of the Roman and Greek temples was essentially the cell, which was not ideated to be inhabited by many people, but was accessible only to few priests, while the whole ritual aspect took place outside, around the sacrificial altar outside the temple.

According to their typology of rites, Christians needed a space that could be inhabited by the whole community. So, they borrowed the typology of their prayer space from the Roman civil basilicas, in order to host as many people as possible under the same roof. In this epochal passage, the same space (the Roman basilica) was discharged of a specific symbolic value and loaded with others (becoming a church). Since the origins of Christianity, the essential concept has not been what the prayer space itself symbolically represented, but about what it can represent for the community that lived there. This subtle but deep difference highlights why the capacity of signification of the Catholic space for worship is not found in the „object space" itself, but it lies in the human being and in his / her perception of the space.

From the end of the nineteenth century, particularly from the beginning of the Liturgical Movement until today, according to the theoretical approach of the Second Vatican Council, a significant part of the theological / architectural research has

gone into displacing the capacity for signification of the architecture from the church object to the human subject. This process has conceptually moved the place of the celebration from the *Temple* to the *Ecclesia*[1], a shifting that moves symbolically the Eucharist and the other liturgical symbols into a circular dimension of event and gives much more value to the liturgical celebration than to the conservation of the holy symbols. This ecclesiological reasoning, if projected into the field of the architecture, may be translated into the assembly of faithful who, through the experience of living actively the liturgy, gives the prayer space *otherness*. The assembly plays its *capacity for signification* through a sort of *sensitive intelligence* that asks human beings for a new equilibrium. What is outside, the sensitive sphere, is no longer subordinated to the inner spiritual dimension, but becomes the instrument of mediation between the human beings and their spirituality, a mediation that also passes through the experience of the rite. (Autiero 2019) The church building is no longer an autonomous and meta-historical religious symbol, its symbolic value is linked to a process of aesthetic reception and production accomplished through the experience of inhabiting the prayer space. Every prayer space can have an ever-new resonance according to the process of aesthetic reception produced by an assembly of faithful that inhabits it during the liturgy. From this point of view, as religious symbols, the churches pertain to the *aesthetic reception theory*[2]: so, the experience of inhabiting the prayer space combines a passive and active being that allow to define as aesthetic reception the action of inhabiting the space itself.

Part of the recent architectural research has interpreted the architectural project as a form of spatial writing and has separated the syntactic component of the space from the semantic one, with an essential autonomy of the former from the latter. Consequently, the religious architecture has also been influenced by the theory of aesthetic reception, so that the shape of the prayer spaces can also enjoy autonomy

1 „According to ancient Egyptian tradition, the Temple is the house of the god, where the god lives thanks to the ritual of the religious ministers, its image or symbols are cared for by priests who keep its substance ‚*alive*'. The Ecclesia is the form of the early church, more Emmaus house than monument, the place of the assembly of the faithful, the house inhabited by the pre-Constantine community" (Galantino 2016).

2 In the 1960s, Hans Robert Jauss outlined an original theory on the problems of aesthetic experience and historiography in the field of literature. Jauss's theories converged in the so-called *aesthetics of reception*. From Jauss's perspective, literary history is understood as a communicative process of exchange between author, literary work and audience, between past and present. Interpreting literary texts means taking into account their effects and the history of their reception. The experience that those texts presuppose and give rise to involves the active participation of the user, disposing him or her to a critical attitude. Jauss, together with Wolfgang Iser, was among the founders of the so-called Constance School: for them, linguistic signs do not coincide with the object they refer to, but are bearers of a meaning derived from it. The interpretation of signs, therefore, cannot be achieved by reference to a specific meaning and can never be said to be concluded. This process postulates the impossibility of attributing a univocal meaning, endowed with universal validity, to the sign.

with respect to their meaning. Separating the syntactic from the semantic component in a church building rises a very difficult question: how to give meaning to the prayer space? This problem becomes much more difficult when architects and liturgists seek the semantic power of space only in architectural writing and give little importance to the active role of the assembly of the faithful during the liturgy. However, since the second half of the 19th century, several studies and theoretical positions have arisen, as the Liturgical Movement, which have sought new strategies. This new approach received a great impetus during the Second Vatican Ecumenical Council. According to the ideas of Romano Guardini, the Liturgical Movement worked on the deep meaning underlying the *Santi Segni*, „nowhere the profanation of the Word, the emptying of acting, the „nullifying" the sign is terrible as in religious life" (Guardini 1930).

The process, that began in the second half of the XIX century, had a particularly intense moment in the 1960s, during the Second Vatican Council. Among the many topics, the Council addressed the issue of *Sacerdozio Comune dei Fedeli* unreservedly and, at the same time, sought to give prominence to the ministerial priesthood.

The *Dogmatic Constitution Lumen Gentium* introduces the fundamental theological lines concerning the *Sacerdozio Comune*, where the faithful contribute do not only attend in the eucharistic sacrifice (Lumen Gentium, [10], 1964). In addition to the idea of complementarity between the two forms of the priesthood, *Lumen Gentium* introduces a new concept that helps to frame the issue concerning the *Sacerdozio Comune*: the *Sensus Fidei* or sense of faith (Lumen Gentium, [12], 1964). *Sacrosanctum Concilium* Conciliar Constitution, the *Sacerdozio Comune dei Fedeli* and *Sensus Fidei* are probably the strongest categories useful for translating the concept of the sacredness of the space-church itself to the concept of *res ad sacrum cultum pertinentes* (Sacrosanctum Concilium 1963). *Res pertinentes*, namely that they are relevant to the liturgical practice, it being understood that the subject of the liturgical action is the human being and that the liturgy is renewed at each celebration. The *Sensus fidelium* perceives the imprint that makes the space and the furnishings *pertinentes* to living the liturgy and this process that is aimed to endow the space and furnishing with a symbolic meaning, starts from the human being not from the space. It is a process of reception and aesthetic production centered on the assembly of faithful that meets and activates the celebration in terms of substance and meaning.

This short digression concerning theoretical systems that have structured the relationship between prayer space, church building, liturgy and assembly of faithful since the end if the nineteenth century until now may be helpful to clear the issue of desecration linked to the project of reusing churches and spaces for worship in general. There can be no celebration without an assembly, but there can be liturgical equipment without celebration.

4. Criteria for an approach to the project of reusing the unused church buildings

The reuse project is the result of the strategic composition of very heterogeneous elements and requires a convergence of knowledge that can be synthesized, but not limited to the architectural profile. The project of reusing / transforming the unused churches may find a solution in a systemic approach that can be defined as *extended design approach* (Latour 2008). Particularly, the *extended design approach* may be a useful tool to correlate the reuse project with the management and economic strategies concerning the new activities introduced by the reuse activities and the degree of acceptance expressed by local communities with regard to the hypotheses of reuse. Using an integrated and extended design approach involves overcoming the authorial logic that often structures the architectural project, a logic that understands the project as a graphic elaboration concerning spatial solutions developed by the architect independently.

The extended design approach bases its method on the possibility of generating trading zones between the different actors of the project (Gustafsson 2019). The method verifies the hypotheses of transformation through a circular process of adapting / hybridizing the architectural project with sociological, cultural and economic models, developed through a joint work with the different social actors. It is a partnership where physical space and cultural space are built together, as parts of the same community-building project, structured on an osmotic exchange between specialists and ordinary people. In order to outline a methodology helpful to overview the transition process from a classic model of sacred space to a hybrid model of holy space (where new uses together or as an alternative to the liturgical use take place) we have resorted to the architectural project declined according to its meaning of extended design approach. A set of three verification criteria has been developed: a) evaluation grids; b) models; c) questionnaires.

The method is aimed to establish a circular relationship between the design hypotheses and the community to which the reuse project is addressed, so as to highlight a participatory process useful for verifying the design and management choices.

a) Evaluation grids.

The first step is to outline a classification of the reuse projects concerning their impact on:

a) *Community sphere*. It concerns the ability of the project to consider the intangible values that gravitate around the church buildings and to understand the reuse project as a project aimed at creating and or revitalising a social infrastructure.

b) *Productive sphere*. It concerns the ability of the reuse projects to increase economic growth and new jobs. This category may be divided into two sub-categories: on the one hand, there are projects that have a purely speculative purpose and, on the other, those that aim to develop new solutions in the spirit of the sharing economy and solidarity.
c) *Topological sphere*. It concerns the ability of the project to develop a system based on the architectural character of the space and its topological relationships.

The three spheres are related to each other and their union in macrospheres (Sloterdijk 1998) generates social collectors, held together by symbolic connections; their coexistence is more than desirable in a reuse project, where the ability to generate macrospheres is an indicator to measure the impacts on the community in terms of:

a) Ability to be shared and accepted;
b) Ability to be financial self-sufficiency over time;
c) Ability to generate new topological relationships between the new uses and the original architectural character of the church.

It is also useful to classify the uses:

1) *Cultural center with liturgical function*. Activities linked to public use such as auditoriums, conference rooms or museums complementary to the liturgical use. The church is still officiated and remains property of the diocese. The other activities, generally of support, promotion and dissemination of the culture are associated with the prayer space, which has a reduced dimension compared to the original one. This hybrid use is configured as a cultural pole that includes a space dedicated to spirituality.
2) *Cultural center without a liturgical function*. Activities linked to public use (public entertainment venues, auditoriums, conference rooms, museums) without the liturgical use. The new activities completely replace the liturgical practice; the church building may or may not remain property of the diocese.
3) *Social work activities*. Activities that intercept the social / public use. The church building may become a school, kindergarten, meeting center for artists, training school, business incubator, spaces used for non-profit activities, canteen for the poor, clinic. The new activities completely replace the liturgical use; the church building may or may not remain property of the diocese.
4) *Residential and tertiary uses*. Activities that produce or provide residential services and uses. Compared to the previous categories, these are activities that are not easily accepted by local communities because often involve major trans-

formations of the original church building space. However, within a prudent process of transformation, they may be desirable if projected in a dimension of solidarity-based economy.

5) *Commercial uses*. Activities that produce or provide goods and services aimed to produce a private profit. Compared to the previous categories, these activities are the least accepted by local communities. This category includes restaurants, cafes, factories, shops, etc., activities that produce income, but have little impact on the production of common goods and the development of a solidarity-based economy.

Below, we show a table that list the impacts concerning the reuse projects. The table correlates the impact categories to different hypotheses of reuse and highlights the degree of acceptance expressed by the local communities (Tab. 1 and 2). The tabulated values are deducted from some reuse projects already underway and scientific literature, moreover they have been confirmed by a survey carried out on a sample of one hundred respondents.

	Community Sphere	Productive Sphere	Topological Sphere	
Uses	Impact (High / Medium / Low)	Impact (High / Medium / Low)	Impact (High / Medium / Low)	Degree of Acceptance
Cultural center with liturgical use	High	Low	_	Medium – High
Cultural center with no liturgical use	High	Low	_	High
Social Activities	High	Low	_	Medium
Residential and tertiary uses	Medium	High	_	Low
Commercial uses	Low	High	_	Low

Reuse project: impact categories

Topological sphere	Acceptance degree
Transformation that preserves unchanged the character and the shape characteristic of the church buildings that have an *aula*-shaped plan.	High
Transformation that changes the shape of the church space, but retains the character of the *aula*-shaped plan.	Medium
Transformation that doesn't preserve the type-morphological characters of the church buildings that have an *aula*-shaped plan.	Low

Relationship between transforming criteria and degree of acceptance

The Table n.1 shows how the degree of acceptance is directly proportional to the impact on the community sphere and inversely proportional to the impact on the productive sphere. When put in relation to uses, the average impact on the topological sphere is not immediately evident, because the reuse categories include highly variable design approaches. Table n.1 shows how the degree of acceptance increases when a new use is connected to the social or cultural sphere.

We have reason to believe that the result highlighted in Table n.1 are due to the attitude of the communities to recognize the church building as a common good and, therefore, the reuse project, to be accepted, need to include activities aimed at building or revitalize social infrastructures. On the other hand, when the reuse project is exclusively aimed at maximizing the real estate value, the acceptance gradient drops drastically. In these cases, it is desirable that the reuse process, although legitimate in the aspirations of its proponents, can be in other types of disused buildings (disused factories, buildings owned by the state property, stations, lighthouses, disused residential buildings), rather than weakening the intrinsic values of the abandoned religious cultural heritage.

Table n. 2 shows how the topological sphere can be related to the degree of acceptance when it is related to the qualitative spatial categories concerning the preservation of the integrity of the religious building system.

The research is aimed at maximizing the impact of the productive sphere in the projects that have a high impact on the community sphere. At the same time, the research designs spatial models useful for orienting the transformation / reuse projects so that the degrees of acceptance should increase also in the topological sphere.

b) Models

Due to the survey results concerning the impacts on the topological sphere and their degree of acceptance, preserving the integrity of the original spatial structure is one of the values that has the greatest impact on the degree of acceptance. We can understand this process in terms of needing to take care of the legacy, a *nostalgia for the future* that, as far as the architectural project is concerned, results in spatial formalism. As a result, even in reuse projects where there is no longer the liturgical function and the space is used for other activities, the architectural project tends to propose the formal structure of the church, although the new project proposes a digital hub and an internet point for example. Applying an extended design approach may be a successful strategy to overcome the nostalgia for the future and avoid the feeling of loss of the original semantic meaning of the space. The reuse projects can be considered as experiments capable of tending towards a new experience of inhabiting



Abb. 72: Hill where the project underground quarry is excavated: aerial photo. (1) Capodimonte Hill; (2) entrance to the underground quarry; (3) Santa Maria del Buon Consiglio Basilica; (4) in this area hypogeum, there are San Gennaro Catacombs; (5) San Gennaro fuori le mura Basilica

the church building, an experience focused more on the *character* and *atmosphere* (Griffero, 2017) of the space than on its *style,* according to Auguste Perret's definition of these two categories (Gargiani 1993). An extended design approach can prevent the need for integrity from turning into fundamentalism and clarify the meaning of integrity in a project that triggers compositional mechanisms of hybridisation such as the church reuse project. In order to clarify this kind of approach, we propose two design experimentations focused on the relationship between spatial integrity and hybridization in a church building. The design experimentations take place in Santa Maria alla Sanità Basilica, where we have developed two models (model n.1 and n.2) according to the uses indicated in table n.1.

Model n.1: a cultural center with liturgical use, which corresponds to a medium-high degree of acceptance.

Model n.2: a cultural center, social work activities and tertiary services with a possible but not necessary liturgical use, which corresponds to a medium-low degree of acceptance.

The models aim to demonstrate how: I) they can change the architectural design strategies with or without the liturgical use; II) they can deal with the issue of spatial integrity in relation to the concept of hybridization.

Santa Maria alla Sanità is one of the most important spaces in the strategic plan for the re-use and integrated management of the religious cultural real estate in the Sanità, a district placed in Naples, in the South of Italy. The strategic plan will be described in the next paragraph. Santa Maria alla Sanità was founded in 1577 near

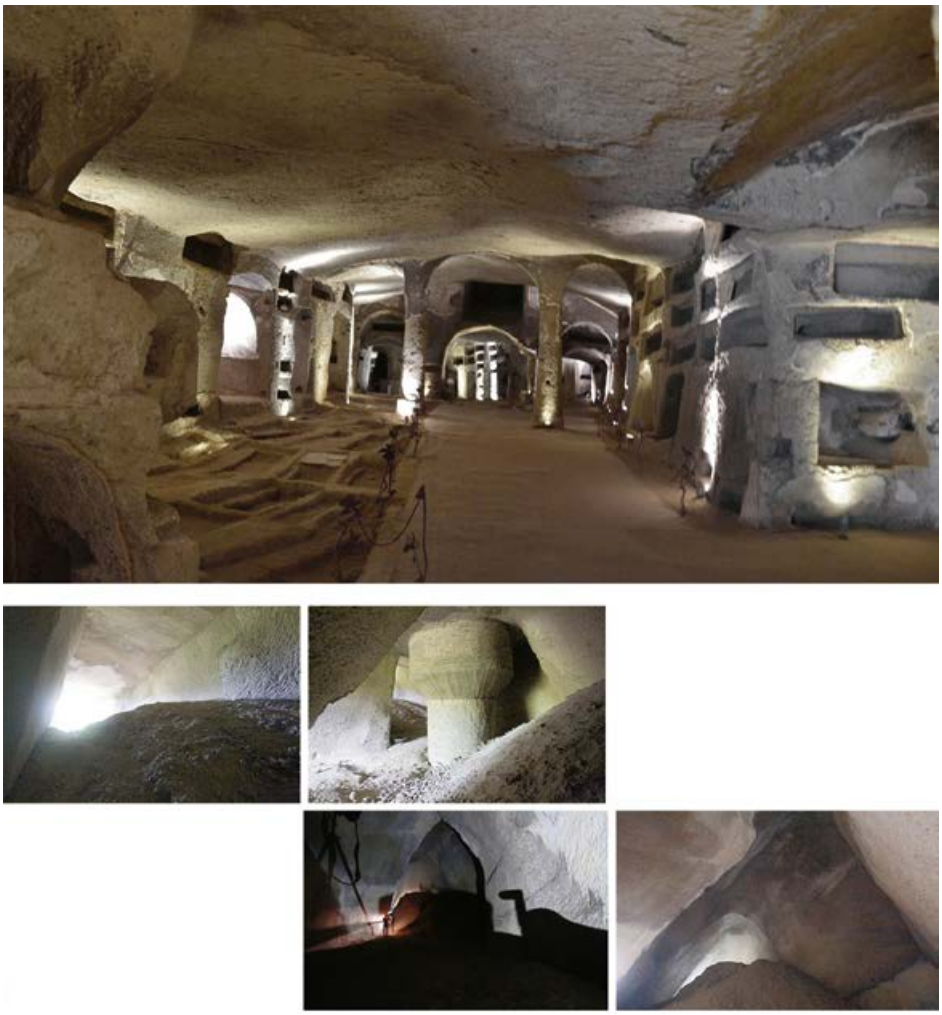


Abb. 73: On the top: San Gennaro alla Sanità Catacombs. One of the basilica that make up the cemetery complex. Underground quarry: this is the area choosen in order to develop the interreligious space dedicated to Catholic and Evangelical Lutheran communities. The quarry is currently filled with debris blocking accessibility.

the catacombs of San Gaudioso, that are accessible from the church's crypt, behind the presbytery. The church has a spatial layout very unusual, born by the hybridization of a central typology with a longitudinal one. The space is organised both according to the anthropocentric centrality inspired by Bramante's and Michelangelo's 16th-century projects for St Peter's Basilica, and the longitudinal pattern inspired by Constantinian basilicas with five naves, with a strong directionality and focused on

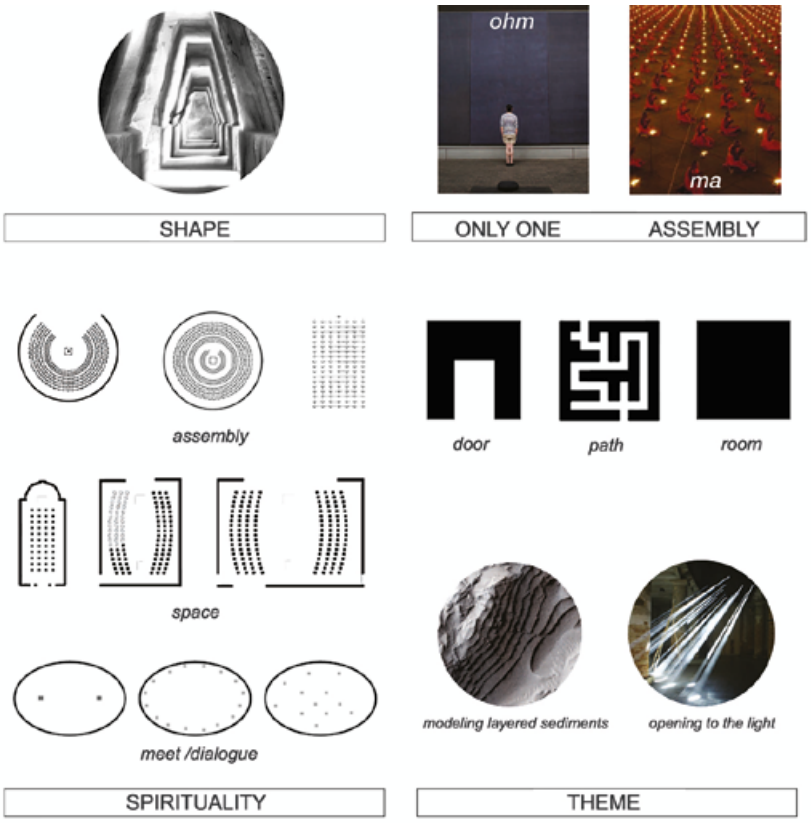


Abb. 74: Architectural and liturgical themes used to design the inter-religious space. The project is focused on three themes: the door, the path, the aula that are developed in a space to be conquered through the action of emptying the quarry of the debris that invade it, preventing the perception of its whole spatiality.

the eschatological image of the ship. The strong directional character is underlined by the expressive force of the presbytery, where on the back wall, Fra Nuvolo, the architect of the church, multiplies the space by adding a large staircase that divides the crypt from the organ above. In so doing, the church has a triple spatial character: the central nave, with the presbytery and crypt in the background and two side areas, one of which has a greater relational importance, because it is linked to the sacristy opened to the elliptical cloister that belongs to the old convent. The space is enormous, oversized in relation to the community of faithful which attends the celebrations nowadays. The gap between the enormous size of the space and the actual number of faithful attending liturgical practices suggested reducing the dimensions of the space dedicated to prayer in the reuse project (see model n.1). The hybrid use of the space can act as a social attractor and increase the the churchgoing community.

How to address the issue of the integrity in relation to the possibility of new uses added to the liturgical one? What do we mean by integrity? Does integrity refer to what is intact, whole, complete?

When we propose to hybridize the current liturgical use or to replace it with something else, the category of intact fails inevitably. In the sphere of ethics, the word integrity suggests the possibility of basing one's actions on a coherent framework of principles. By extension in the architectural field, this approach may pave the way for developing an idea of integrity based not on *style*, but on *character*[3], a particular architectural quality that connects the space to its purpose: the capacity to be inhabited. What defines the character of Santa Maria alla Sanità as a Catholic liturgical space? The character is founded on its ability to be inhabited as an *Aula* and its ability to orientate the faithful to the presbytery during the liturgy. *Aula* and *directionality* are the two categories on which this model is based.

Aula, in Greek αὐλή, describes a wide and empty space capable of hosting the community whose gathering represents the deep topological sense of its spatiality. In nave structures, the side aisles are like *aule* inside the main *aula*; they participate in shaping the whole space of the church in a spatial pattern composed of areas. In order to obtain a directional space capable of orienting the faithful, basilica schemes emphasise the directional spatial character by placing the presbytery in the apse. The directional character becomes a powerful tool for imprinting an eschatological meaning on the aula and the aisles, placed side by side and helps to increase the impression of a strongly directional space.

In the model n.1, what happens to the categories of *aula* and *directionality* when the liturgical use intercepts the museum and tertiary uses? The model resort to the „hall into a hall" design scheme, characteristic of the layout that shapes the multi-aisled basilicas, to generate complementary spaces that will accommodate the new uses.

The museum occupies the side aisles near the sacristy and the tertiary space, a galenical laboratory for processing medicinal plants, is in the opposite aisle. Museum, liturgical space and laboratory are uses that can be placed in spaces that can be classified as an aula; they can be inhabited by the community in the activity of learning (museum), praying (liturgical space), and working (laboratory). Just because these uses, though different, are topologically transducible into the spatiality of an *aula*, the space of the church is re-connected in an organic dimension of systemic coherence

3 Style and character are used here in the meaning given to them by Auguste Perret: style is understood as the art of transforming matter into symbol and character as the process in which space responds to its destination, relationship, the relationship between the object and its purpose. It is possible to associate character with atmosphere, Stimmung, a category developed by Tonino Griffero as an emotion effused in space, which emotionally connotes the situation in which those who perceive the feeling of inhabiting the space are involved.

where the three spaces are re-composed in a hybrid where integrity is meant not as remaining intact, but as a space that finds its own coherence in a systemic logic.

A direction is the line connecting the place where you are to the place you are moving towards; it identifies the direction in which you are heading. In the liturgical space, this direction has a high spiritual symbolic value. In a laboratory or a museum, the directionality of the space is linked to set up a rational route between the artworks (museum), or it is aimed at optimizing the production chain (laboratory and factory). The reuse project has to take into account the several ways of using the directions by which the space may be declined. The reuse project has to avoid the suggestion that the directionality may derive from the role that it had in the original liturgical space. The Aachen digital church project is a clear example of the pitfalls of reuse projects where new spaces are designed by using the category of directionality. The reuse project has created a digital HUB in the disused St Elizabeth's Church. Built in the early twentieth century in neo-Gothic style, the church has a nave and two side aisles with a presbytery on a higher level, located in the polygonal apse. The reuse project has positioned a large work desk in the middle of the nave that emphasises the orientation of the space towards the apse and underlines the powerful directionality of the space, used in the old church in order to increase the eschatological tension of the main nave. The long work table directs the view towards the apse, but instead of finding the altar, a large bar counter with its illuminated sign is currently positioned there. The design of the Digital Church supports the directionality of the space to preserve its integrity but obtain a strange solution concerning the relationship between the new use and the traces of the pre-existing church spatial structure. The case study of Aachen suggests that the directionality of the original liturgical space should not be used to plan a reuse project without the liturgical use and highlights how the use of other directions, other than the one emphasised in the nave, does not necessarily imply the loss of the memory of the church space. In order to address the issue of preserving the memory of the spiritual dimension in a reuse project, model n.2 adds a *space of silence* to the new functional reuse programme even if the project does not strictly plan to preserve the liturgical use. Moreover, in order to preserve the energy conferred by the spiritual dimension to the original church, the reuse project introduces new uses aimed at maintaining its connotation as a common good (a component that greatly affects the degree of acceptance by local communities).

However, the dimension of the common good is a necessary but not sufficient condition for preserving the traces of the memory, this is why the model n. 2 assumes the introduction of a room of silence to be read as a trace of a sacrality that has been interrupted or as the beginning of a new possibility of meaning. Combining a space of silence with tertiary uses also transforms the way of understanding the work space,

opening up an idea of productivity that finds its sustainability in a humanism that can no longer do without the human. The hybridisation is aimed at resolving the identity oxymoron triggered by the reuse project, it works on the strength of the immaterial and material values that underlie the reuse projects. From this perspective, as well as being a resource for the community and topological sphere, the hybrid category is also useful for maximising the productive one.

- To use the spatial category of integrity not according to a formalist logic, but according to a systemic logic.
- To use the category of hybrid as a design tool useful to maintain the immaterial and material values of the space to be reused.
- Designing by working on character and not on style.
- Design avoiding the use of the nave-apsidal directionality in reuse projects that do not include liturgical functions.

Summary of methodological indicators for reuse projects of disused churches

c) Questionnaire and new research perspectives

The topics in Table 3 will be used as indicators to measure the level of acceptance of re-use projects through questionnaires to be submitted to a representative sample of people. The analysis of the data obtained from the questionnaire will contribute to implement the research and to refine the method; particularly, the indications that will emerge from the questionnaires will be used to revise or refine the design of the reuse models 1 and 2.

The evaluation grids, models and questionnaires will identify a set of criteria for the *ex-ante* evaluation of the reuse projects focused on the churches belonging to the disused religious cultural real estate. The criteria can open useful perspectives to manage and evaluate the impacts of the projects and introduce actions aimed at mitigating the gap between the impacts on the community, productive and topological spheres due to the new uses that will be proposed.

5. The Sanità district case study: a strategic project to reuse disused religious cultural assets aimed at regenerating the local economic, social and cultural values

This paragraph aims to illustrate the strategic project of reuse and integrated management of religious cultural assets in the Sanità district, a neighbourhood placed in

Naples, in the South of Italy. It is an example of best practice especially with regard to the management of projects for the reuse of disused religious cultural assets in a regenerative economy perspective and with regard to the excellent levels of acceptance and participation in transformation processes by the local community.

The success in the reuse project management is due to the ability to create systemic processes that have been able to: (a) develop strategies starting from an assessment of congruence between the new use values and the intangible values that the neighbourhood community might generate through the reuse; (b) frame the reuse projects in a systemic logic according to the principle of generativity, whereby each re-functionalisation process becomes a generator of impacts that act on different levels and make the project sustainable as a whole.

The strategic project for the Sanità district began in 2001 and in some ways anticipates the key points indicated by the Guidelines for the dismission and reuse of the churches. The topic of the strategic plan underlines the importance of the management and economic sustainability aspects of the reuse projects. The Table n.1 shows that the transformation projects with a medium-high level of acceptance often involve new social activities or cultural poles; one of the most critical aspects of this type of activities is the ability to be financially self-sufficient over time. In most cases this kind of projects are initially supported by public funding, most of which is used for the restoration of the churches but after a short time the project management fails to generate new resources or find new funds to sustain itself. The result is that the reuse project fails and the church recovered falls into disuse again.

The strategic project for the reuse of the religious cultural estate in the Sanità district has produced social infrastructures with a perspective of a regenerative economy of social, cultural and economic values, so it may be considered a best practice for the reuse project management processes.

The Sanità district has a long history and has stratified a cultural heritage of great value, but its history has not preserved the district from a social and economic decay. Sanità has become a place where the crime has found fertile ground and turned the district into a suburb in the center of the old city.

In 2001, when Antonio Loffredo became parish priest of the Santa Maria alla Sanità Basilica, he found aa very important property portfolio to be manage, it consisted largely of valuable cultural assets and included many churches, some of which had been closed for a long time. The churches with their appurtenances (canonical houses, gardens, hospices, beggars' lodgings, etc.) were in a state of disrepair. Furthermore, there were two archaeological sites, the catacombs of San Gennaro and San Gaudioso, almost completely abandoned and with very few visitors despite their great historical value. In order to get the district out of the social decay, Loffredo decided to activate a strategic plan aimed to recover the local the religious cultural

estate. The plan was structured according to a generative logic aimed at affecting the community and productive sphere of the district and it was based on three criteria: a) the awareness of being able to count on an very important historical and artistic heritage already available; b) the awareness of being able to count on an exceptional human capital: the young people of the district; c) the need to avoid of recurring to the assistance logic typical of social support actions in the disadvantaged areas.

Property belonging to the historical and artistic heritage	Property	Date	Parts and appliances
Santa Maria alla Sanità Basilica	Diocese	1602	canonical house, old convent spaces
San Severo Fuori le mura Basilica	Diocese	1573	canonical house, Catacombs, garden
Immacolata e San Vincenzo Church	Diocese	1758	
Santa Maria dei Cristallini Church	State property	1851	hospice
San Gennaro Fuori le mura asilica	Health Department	V sec.	
San Gennaro Catacombs	Pontificia Comm. Archeologia Sacra	Il sec.	Access to the Catacomb from the area belonging to Incoronata Madre del Buon Consiglio Basilica
San Gaudioso Catacombs	Pontificia Comm. Archeologia Sacra	IV sec.	Access to the Catacomb from the area belonging to Santa Maria alla Sanità Basilica

Cultural assets located in the Sanità district ecclesiastical area

In order to implement the local economy, the strategic plan did not exploit the parasitic rents that could be obtained from the real estate value of the religious cultural estate by relying on an assistance logic such as charity. On the contrary, it was decided to give priority to the *use* rather than the *possession* and to direct the reuse projects towards an integrated management entrusted to the young people of the district, that were organised in the legal form of the social cooperative. The decision to use the social cooperative as a legal form was also the result of one of the structural criteria of the strategic plan: *this legal form tended more towards the growth of the human capital than of the invested capital*. To date, ten cooperatives have been created. They are engaged in several sectors, from social to construction field and they aim to improve the quality of the life in the district primarily.

Before the setting up of the social cooperatives, young people were trained by giving them the opportunity to attend school and travel abroad to acquire a critical awerness that would enable them to see beyond the ghettoising logic imposed by social decay. The investment in human capital had helped to train the skills of young people. They had begun to interact with the district's religious cultural heritage through

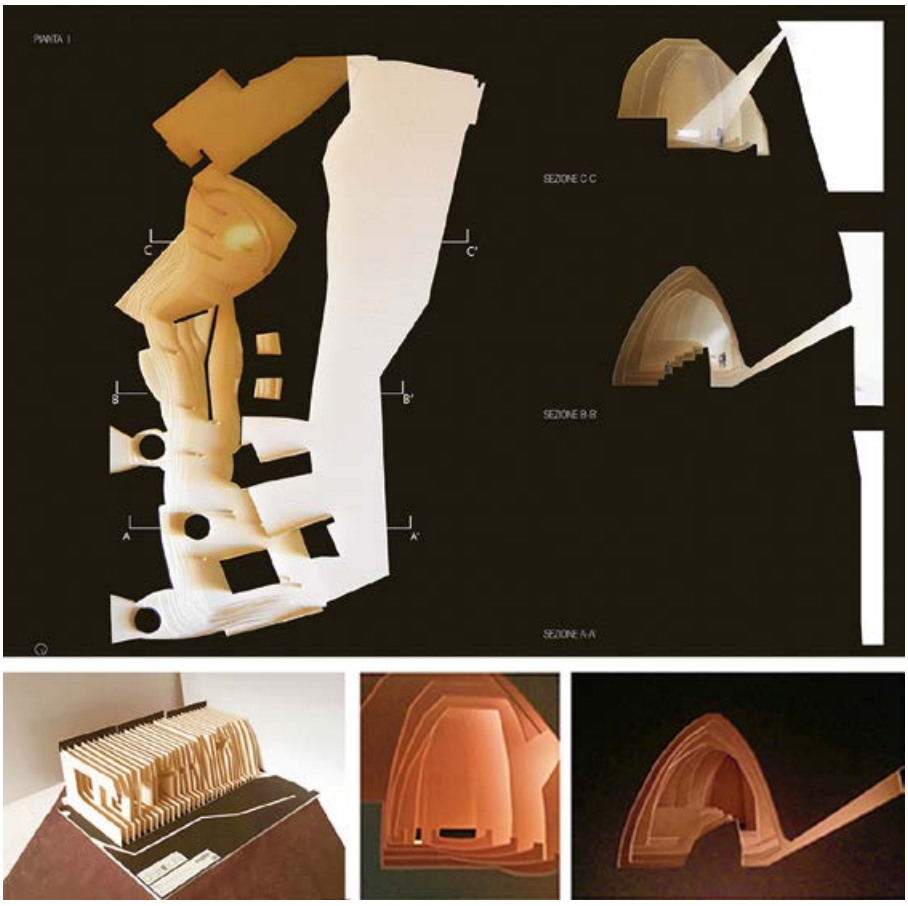


Abb. 75: Project of an interreligious space dedicated to Catholic and Evangelical Lutheran communities. On the top: plan of underground cavity where you can see the desig strategy of modeling soil. On the bottom: images of the design model. The model is made through several panels shaped according to the quarry sections.

enhancement actions that had in turn triggered processes of revitalization of many public spaces. Squares, open spaces and gardens had become triggers for social and economic activities useful in developing a new social infrastructure at the same time.

The redevelopment action of the associations and social cooperatives has gone beyond the boundaries of the district and the good practices it has inspired have been used to reuse disused churches located in other degraded contexts in Naples. Since 2001, numerous religious cultural estate reuse projects have been implemented, covering area of approximately 12.000 square metres.

The reuse projects of churches, their appurtenances and archaeological sites have built space and community together. From this point of view, the strategic plan has achieved

three main objectives: a) to protect the „ intrinsic value that is the *essentia*l value rooted in history and culture“ (Fusco Girard, Gravagnuolo 2018); b) to activate reuse projects completely accepted by the community; c) to optimise the impacts of the community, productive and topological spheres. The community and the district, *civitas* and *urbs* have entered into an osmotic relationship with each other, generating a virtuous process of revitalization that has allowed the neighbourhood to open up to the city and the city to become permeable to the neighbourhood. From this point of view, the strategic project translates into action on urban space and community one of the principles of the circular economy: transforming waste into a resource, generating value from waste.

Property belonging to the historical and artistic heritage	New use	Stakeholders involved in the management
Santa Maria alla Sanità Basilica	• Liturgica use • Columbarium • Entrance to the Catacombs • Post-school support activities for neighbourhood children • Business incubator aimed at developing new companies • Bed and Breakfast • Fondazione di Comunità San Gennaro Publisher	• La Paranza Cooperative • L'altra casa Association • La casa dei Cristallini Association • Comunità San Gennaro Foundation
San Severo Fuori le mura Basilica	• Recording studio • Headquarters of the Sanitansamble Orchestra • Post-school support activities for neighbourhood children • Public park	• Sanitansamble Association • Apogeo Cooperativa
Immacolata e San Vincenzo Church	• Theatre • Business incubator aimed at training technical professionals related to the world of theatre	• Nuovo Teatro Sanità Association
Santa Maria dei Cristallini Church	• Cinema • Drama school • Business incubator aimed at training technical professionals related to the world of cinema	* A new social cooperative will be created to manage the project
San Gennaro Fuori le mura Basilica	• Museum • Auditorium	• La Paranza Cooperative • Comunità San Gennaro Foundation
San Gennaro Catacombs	• Activities to enhance the archaeological site through the organization of guided tours • Restoration, maintenance and energy improvement activities related to the use of the site	• La Paranza Cooperative • Fondazione con il Sud • L'Altra Napoli *onlus* • L'officina dei talenti Cooperative • Comunità San Gennaro Foundation

San Gaudioso Catacombs	• Activities to enhance the archaeological site through the organization of guided tours • Restoration, maintenance and energy improvement activities related to the use of the site	• La Paranza Cooperative • Fondazione con il Sud • L'Altra Napoli *onlus* • L'officina dei talenti Cooperative • Comunità San Gennaro Foundation

Reuse Projects of the cultural heritage belonging to the ecclesiastical district of Sanità neighbourhood

Site	New use / regeneration project	Stakeholders involved in the management
Abandoned quarries, below Incoronata Madre del Buon Consiglio Basilica, in Capodimonte	• Project of an interreligious space – silence room dedicated to Catholics and Protestants • Project for a new lift access to the San Gennaro Catacombs	• *project* Department of Architecture Federico II University • *management* Comunità San Gennaro Foundation • *Funding* Public Funding
New route to enter in San Gennaro Catacombs from the Incoronata Madre del Buon Consiglio Basilica, in Capodimonte	• New access to Catacombs equipped with rest areas • Urban Garden arrangement of green areas	• *project* Department of Architecture Federico II University • *management* Comunità San Gennaro Foundation • *Funding* Private funding • Tickets to Catacombs
Square • San Severo Square • Largo Vita • S. M. Antesaecula Street • Borgo Vergini Square • Arena Street	• Projects to improve public use • Murals of international artists such as Francisco Bosoletti Tono Cruz Matias Noguera Matu	• *project* Department of Architecture Federico II University • *Funding* Business network- Sanità district • Comunità San Gennaro Foundation • Private funding

Projects for the redevelopment of public spaces resulting from the strategic plan located in Sanità neighbourhood



Abb. 76: Santa Maria della Sanità Church, designed by Fra Nuvolo and founded in 1577. High Altar.

The next step was to ensure that the reuse projects could be financially self-sufficient over time. The strategic project management plan was based on a system logic that generates economic mutuality between cooperatives, so that one helps the others that have less income. At the same time, according to the same principle of circularity, the main associations and foundations that have more income support activities that generate less or no income at all (such as social services) because they are equally necessary to implement human capital. The catacombs are the economic engine of the strategic plan and are able to economically support the realisation of some reuse projects of disused churches in the district and also the activities of socially committed associations. In parallel, social cooperatives, associations and foundations participate in calls for public funding. In addition to all the other activities described, there are also private funding that, supports actions to recover the district's material, intangible and human heritage. The same circularity, that has brought space and community together in a systemic logic, translates into mutually supporting actions useful to implement over time the value of the common goods that the strategic plan produces and / or sustains.

The estimated economic impact of the strategic plan on the Sanità district and city of Naples was the subject of a study conducted by the Department of Economy of Luigi Vanvitelli University. The study showed an impact of about €32.000.000, corresponding to approximately € 4.500.000 invested in the reuse projects.

Through the principles of circularity, building space and community have become part of a single great systemic process which brings together the community, economic and topological spheres and includes a fourth dimension, the ethics. Since space and community are generating an added value which is not only recovering the disused religious estate, but also producing a complex of intrinsic values that are building a new social infrastructure. The Sanità case study shows how the human capital of a socially degraded area may offer a great return capable of „uniting its entire human family in the search for sustainable and integral development" (Francesco 2015).

References

Autiero A., (2019), *Ricerca etica e costruzione dello spazio vitale comune,* in Bertin G. (a cura di) *Abitare l'etica. Dare forma alla vita,* Proget Type Studio, Padova, pp. 105–111.

Boselli G. ed. (2018), *Abitare Celebrare Trasformare, XV Convegno Liturgico promosso dalla comunità monastica di Bose,* Edizioni Qiquajon, Bose, pp. 7–11.

Borselli M., Ballini M., Lomonte C., Salingaros N.A. (2011), *Guardini- Schwarz. Apriamo il discorso*, in *Il Covile* n.624, p. 5.

European Commission, *European Green Deal*, available at https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019–2024/european-green-deal_en

Francesco (2015), *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune,* par. [13] *Il mio appello,* available at https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Francesco (2013), *Evangelii gaudium. Esortazione apostolica*, available at https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Gargiani R. ed. (1993), *Note sur l'architecture, in, Auguste Perret 1874–1954*, Mondadori Electa, Milano, p. 90.

Gerhards A. (2018), *Dialogo interculturale e interreligioso attraverso i beni culturali,* in Capanni F. (a cura di), *Dio non abita più qui?*, Editoriale Artemide, Roma, p.133.

Fusco Girard L., Gravagnuolo A. (2018), *Il riuso del patrimonio culturale religioso: criteri e strumenti di valutazione,* in BDC. Vol. 2 / 2018, FedOAPress, Napoli, p. 237.

Galantino M. (2016), *Introduzione* in Giammetti M., *La forma dell'acqua. emblemi spaziali ed emblemi dello stare in uno spazio di preghiera comune per le tre religioni abramitiche*, Arco Edizioni, Citta Ducale, p.7.

Guardini R. (1930), *Lo spirito della liturgia. I santi segni,* Morcelliana, Brescia, p. 121.

Griffero T. (2017), *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali,* Mimesis, Milano, p. 105.

Gustafsson C. (2019), *European Quality Principles for Cultural Heritage Interventions and Conservation 3.0,* in Fusco Girard L., Trillo C e Bosone M. ed., *Matera, città del sistema ecologico uomo / società / natura: il ruolo della cultura per la rigenerazione del sistema urbano / territoriale,* Giannini, Napoli, p. 25.

Latour B. (2008), *A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (With Special Attention to Peter Sloterdijk)*, in Hackne F., Glynne J. e Minto V. (a cura di), *Proceedings of the 2008 Annual International Conference of the Design History Society – Falmouth, 3–6 September 2009,* Universal Publishers, Irvine, California, pp. 2–10.

Kermani N. (2015), *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum,* C. H. Beck, München, p.267.

Paolo VI e i padri del Sacro Concilio (1964), *Costituzione Dogmantica sulla Chiesa Lumen Gentium*, available at https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html

Paolo VI e i padri del Sacro Concilio (1963), *Costituzione sulla sacra liturgia Sacrosanctum Concilium,* par. [122] *Dignità dell'arte Sacra*, available at https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_it.html

Pontificio Consiglio della Cultura (2018), *Linee guida per La dismissione e il riuso ecclesiale di chiese*, p.2, disponibile in: https://bce.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/25/Linee-guida_La-dismissione-e-il-riuso-ecclesiale-di-chiese.pdf

Priore R. (2006), *Convenzione europea del paesaggio, il testo tradotto e commentato*, IRITI, Reggio Calabria, pp. 2–3.

Sloterdijk, P. (1998), *Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. it. a cura di G. Bonaiuti, *Sfere I. Bolle*, Meltemi, Roma, pp. 363–372.

Johannes Stückelberger

Aktuelle Kirchenneunutzungen in der Schweiz. Und wie sie den Begriff von Kirche verändern

Der vorliegende Beitrag geht aus von Fragen, die das von der DFG geförderte Forschungsprojekt „Sakralraumtransformation. Funktion und Nutzung religiöser Orte in Deutschland" reflektiert und diskutiert. Ziel des Projekts ist die Erarbeitung einer praxisrelevanten Theorie des sakralen Raumes im 21. Jahrhundert. Zwei systematische Fragen stehen im Zentrum: 1. Welche leitenden Logiken liegen den heutigen Sakralraumtransformationen zugrunde? 2. Wie verändern die Sakralraumtransformationen den Sakralraumbegriff? Darüber hinaus versucht das Projekt in praktischer Perspektive Antworten zu geben auf die Frage, welche Kriterien bei der Aufgabenstellung der Transformation von Kirchenbauten und sakralen Orten im Allgemeinen beachtet werden müssen. Die beiden Untersuchungsräume des Projekts mit seinen sieben Teilprojekten sind Aachen und Leipzig.[1]

Ich bin gebeten, in das Forschungsprojekt eine Außenperspektive einzubringen, mit einer Darstellung der Situation in der Schweiz. Aus den verschiedenen Facetten des Themas Sakralraumtransformation wähle ich diejenige der Kirchenumnutzungen aus. Im ersten Teil stelle ich, nach ein paar allgemeineren Informationen zur Situation in der Schweiz, fünf jüngst realisierte Beispiele von Kirchenumnutzungen vor. Einen kurzen Zwischenteil widme ich einer Kritik des Begriffs „Kirchenumnutzung", für den ich alternativ den im Titel des Beitrags erscheinenden Begriff der „Kirchenneunutzung" vorschlage. Im zweiten Teil diskutiere ich die systematische Frage, welche Konsequenzen sich aus den im ersten Teil vorgestellten Beispielen für den Sakralraumbegriff ergeben, das heißt, wie sich durch die Kirchenneunutzungen der Begriff der Kirche verändert.[2]

1. Die Situation in der Schweiz

Wie überall sind auch in der Schweiz die Kirchen einem starken Wandel ausgesetzt, von dem auch die Kirchenräume betroffen sind. Kirchgemeinden und Pfarreien, die die finanzielle Last des Unterhalts und Betriebs ihrer Gebäude wegen des Rückgangs

1 www.transara.de (letzter Zugriff: 15.12.2021).

2 Die Anmerkungen dieses Aufsatzes beschränken sich im Wesentlichen auf die direkten Nachweise. Eine ausführliche Literaturliste zum Thema Kirchenumnutzungen findet sich hier: www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch/datenbank_kirchenumnutzungen/publikationen/literatur_zu_kirchenumnutzungen (letzter Zugriff: 15.12.2021).

der Kirchensteuereinnahmen nicht mehr tragen können, suchen nach Lösungen, sich dieser Last zu entledigen oder sie mit anderen zu teilen. Wo mehrere Kirchgemeinden fusionieren, weil Stellen abgebaut werden müssen, gibt es überzählige Kirchen, für die man neue Nutzungen sucht. Die sich stellenden Probleme unterscheiden sich nicht wesentlich von denen in anderen Ländern. Bei den Prozessen der Lösungsfindung gibt es jedoch Unterschiede, die unter anderem darin ihren Grund haben, dass in der Schweiz die Hauptverantwortung für die kirchlichen Gebäude bei den Gemeinden – vereinzelt bei Stadtverbänden – liegt und alle Entscheide auf dieser lokalen Ebene gefällt werden. Weder die Leitungen der evangelisch-reformierten Kantonalkirchen noch die Bischöfe haben eine Handhabe, über das Schicksal der Kirchengebäude zu entscheiden. Auch gibt es, weder bei den Katholiken noch bei den Reformierten, Bauämter (mit Ausnahme von ein paar wenigen Städten), die auf kantonaler oder diözesaner Ebene Unterstützung leisten könnten. Auch die staatliche Denkmalpflege unterstützt nicht proaktiv, sondern tritt oft erst in Aktion, wenn konkrete Bauvorhaben auf dem Tisch liegen. Das hat Nachteile, insofern bei jedem Projekt Lehrgeld bezahlt wird, es hat aber auch den Vorteil, dass vor Ort ein großes Engagement an den Tag gelegt wird und individuelle Lösungen gesucht werden.[3]

Richten wir den Blick auf die in den letzten zwanzig Jahren in der Schweiz realisierten Kirchenumnutzungen, so stellen wir fest, dass es, wie überall, auch hier unterschiedliche Formen gibt. Außerdem betreffen die Umnutzungen nicht nur Kirchen, sondern auch Kapellen und Klöster. Die im Jahr 2017 für den Schweizer Kirchenbautag erstellte Datenbank von Kirchenumnutzungen in der Schweiz, die seit der Jahrtausendwende realisiert oder projektiert wurden, erfasst knapp 200 Beispiele.[4] Die Zahl ist nicht als absolute Zahl zu betrachten, alle Beispiele zu erfassen, ist angesichts der zum Teil über Jahre dauernden Prozesse nicht möglich. Seither hat sich die Situation weiter verändert, es kommen laufend neue Objekte dazu, die aus Gründen mangelnder Ressourcen bisher nicht nachgetragen werden konnten. Die Datenbank zeigt also den Stand von 2017. Die Objekte darin lassen sich nach Ort, Kanton, Konfession sowie Umnutzungsart abrufen, wobei die Datenbank bezüglich Umnutzungsart unterscheidet zwischen kirchlicher Nutzung, Mischnutzung, profaner Nutzung, Verkauf, Abriss und Offen.

3 Die wichtigsten Publikationen zu den Kirchenumnutzungen in der Schweiz sind: Pahud de Mortanges, René / Zufferey, Jean-Baptiste (Hg.), Bau und Umwandlung religiöser Gebäude. Le patrimoine religieux face à l'immobilier et la construction, Zürich 2007; Stückelberger, Johannes (Hg.), Kirchenumnutzungen. Der Blick aufs Ganze, [Themenheft von] Kunst und Kirche, 4, 2015; Kirchenumnutzungen. Der Blick aufs Einzelne. Filmische Dokumentation der Vorträge, Podiumsdiskussionen und Plenumsdiskussionen des Schweizer Kirchenbautags 2017, online: www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch/tagungen/schweizer_kirchenbautag_2017/dokumentation (letzter Zugriff: 15.12.2021).

4 www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch/datenbank_kirchenumnutzungen (letzter Zugriff: 15.12.2021).

Interessanter als die nicht belastbare Zahl von ungefähr 200 erfassten Objekten sind die Relationen, die man aus der Datenbank herauslesen kann. So gibt sie zum Beispiel darüber Auskunft, dass die römisch-katholischen Beispiele etwas über 40% ausmachen, die evangelisch-reformierten etwas über 20% sowie die weiteren christlichen Gemeinschaften wie die methodistische oder die neuapostolische Kirche etwas über 30%. Der Unterschied zwischen der katholischen und der reformierten Kirche lässt sich damit erklären, dass es in der Schweiz sehr viel mehr katholische Kirchen, Kapellen und Klöster gibt als reformierte. Und dass die Kapellen der kleineren christlichen Gemeinschaften so stark zu Buche schlagen, hängt einerseits mit dem Mitgliederschwund zusammen, von dem diese Gemeinschaften ebenfalls betroffen sind, andererseits damit, dass deren Sakralbauten keine öffentlichen Gebäude sind, weshalb sie leichter und von der Öffentlichkeit oft kaum wahrgenommen, abgerissen oder verkauft werden können. Bei den Bauten der sogenannten Landeskirchen ist dies schwieriger. Die Landeskirchen sind öffentlich-rechtliche Institutionen, ihre Bauten sind meistens auch grösser, was die Möglichkeiten von Neunutzungen einschränkt.

Aufschlussreich ist auch die Auskunft, die die Datenbank zu den Umnutzungsarten gibt. Unter die Kategorie Abriss fallen 10%, von denen weniger als die Hälfte – nominell gesprochen eine einstellige Zahl – landeskirchliche Gebäude sind. Knapp 40% fallen unter die Kategorie Verkauf, von denen ebenfalls weniger als die Hälfte landeskirchliche Gebäude sind und davon wiederum weniger als ein Drittel reformierte. Unter der Kategorie profane Nutzung führt die Datenbank Objekte auf, die zwar im Besitz der Kirchen bleiben, von diesen jedoch dauerhaft an nichtkirchliche Nutzer vermietet werden. Dies betrifft 10%. In der Kategorie Mischnutzung, die etwa 15% ausmacht, sind jene Objekte erfasst, bei denen die Besitzerin das Gebäude weiterhin für ihre eigenen Aufgaben nutzt, es aber zusätzlich auch für nichtkirchliche Nutzungen zur Verfügung stellt. Von kirchlicher Nutzung, knapp 10% fallen darunter, ist schließlich die Rede, wo ein Gebäude einer neuen oder erweiterten, ausschließlich kirchlichen Nutzung zugeführt wird. Bleibt noch die Kategorie Offen, der jene Objekte zugeteilt wurden, deren weitere Nutzung 2017 noch nicht geklärt war, ungefähr 20%, darunter zwei Drittel landeskirchliche Gebäude.

Jedes Objekt in der Datenbank ist nur einer Kategorie zugewiesen. Das heißt, bei Objekten, die beispielsweise der Kategorie Abriss zugeteilt sind, bleibt offen, was nach dem Abriss mit der Parzelle geschah, ob darauf eine neue Kirche, ein anderes Gebäude in kirchlichem Besitz oder eine nichtkirchliche Immobilie gebaut wurde. Auch beim Verkauf kann die Nutzung danach entweder kirchlich oder profan sein. Viele der unter Verkauf aufgeführten Objekte gingen beispielsweise in den Besitz anderer kirchlicher Gemeinschaften über, werden also weiterhin für religiöse Zwecke genutzt. Umnutzung, das zeigt die Datenbank mit aller Deutlichkeit, ist nicht einfach gleichzusetzen mit Profanierung.

Die in der Datenbank vorgenommene Unterscheidung verschiedener Umnutzungsarten ist *eine* Möglichkeit unter vielen. Andere Kategorisierungen ergeben sich, wenn wir mit spezifischeren Fragen an das Material herangehen, was ich hier anhand von acht Fragen demonstrieren möchte, Fragen, wie sie sich bei konkreten Umnutzungsvorhaben stellen.[5] Frage 1: Welches Ziel möchte man mit einer Kirchenumnutzung erreichen? Ist es die finanzielle Entlastung der Kirchgemeinde? Ist es eine bessere Auslastung der Räume? Oder etwas Drittes? Frage 2: Welche Objekte sollen umgenutzt werden? Die Kirche, das Kirchgemeindehaus, das Pfarrhaus oder andere Räumlichkeiten? Frage 3: Wie weit darf und will man in die Bausubstanz eingreifen? Ist ein Abriss möglich? Wenn ja, will man ersatzlos abreißen oder an der Stelle einen Neubau errichten? Darf man bauliche Eingriffe vornehmen? Ist der Leerstand eine Option? Frage 4: Wie sieht der Umfang der Umnutzung aus? Soll es eine totale Umnutzung werden, eine erweiterte Nutzung oder eine Zusammennutzung? Frage 5: Wenn man eine erweiterte Nutzung oder eine Zusammennutzung ins Auge fasst, wer sind mögliche Partner? Sind dies kirchliche Institutionen, öffentliche Trägerschaften oder Private? Frage 6: Welcher Art von Umnutzung gibt man den Vorzug? Einer kirchlichen, sozialen, kulturellen, gewerblichen oder privaten? Frage 7: Wie sollen die Besitzverhältnisse aussehen? Bleibt die Kirchgemeinde Eigentümerin, verkauft sie, vermietet sie oder gibt sie die Kirche im Baurecht ab? Frage 8: Ist die beabsichtigte Umnutzung angemessen? Ist sie mit kirchlichen Grundwerten vereinbar? Respektieren die neuen Nutzer die Menschenrechte, insbesondere die Religionsfreiheit, setzen sie sich für humanistische Werte ein, engagieren sie sich für sozial Schwächere?

2. Fünf aktuelle Beispiele von Kirchenneunutzungen in der Schweiz

Kommen wir nun zu den fünf aktuellen Beispielen von Kirchenneunutzungen in der Schweiz, die uns konkreter und anschaulicher die Vielfalt der Möglichkeiten zeigen. Ich beschränke mich dabei auf Beispiele der beiden großen Landeskirchen, der römisch-katholischen und der evangelisch-reformierten. Auf die drei ersten Beispiele gehe ich nur kurz ein, ausführlicher behandle ich die Beispiele vier und fünf.[6]

5 Die Fragen entsprechen dem Kriterienkatalog für Kirchenumnutzungen in: Stückelberger, Johannes, Erweiterte Nutzung kirchlicher Gebäude. Praxishilfe, 2. Auflage, Bern 2020, online: www.refbejuso.ch/inhalte/kirchenbau/publikationen (letzter Zugriff: 15.12.2021).

6 Daten, Beschreibungen und Bilder zu den fünf Beispielen finden sich in der Datenbank Kirchenumnutzungen; vgl. www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch/datenbank_kirchenumnutzungen (letzter Zugriff: 15.12.2021).

Beispiel 1: St. Christophorus in Basel

2017 beschloss die Römisch-Katholische Kirche Basel-Stadt, die kleine, architektonisch unbedeutende Kirche St. Christophorus aus dem Jahr 1936 abzureißen und auf der freigewordenen Parzelle eine größere Überbauung zu realisieren. Diese 2021 fertiggestellte Überbauung umfasst neben einer kleinen Kirche und einem Gemeindesaal zwei Kindergärten, Alterswohnungen, Mietwohnungen und Jugendwohnungen. Die Kirche, eher eine Kapelle, in der Tradition der Werktagskapellen, lässt sich zum Gemeindesaal hin öffnen, was Raum für auch größere Gottesdienste bietet. Eigentümerin der Überbauung ist die Römisch-Katholische Kirche Basel-Stadt, die durch die verdichtete Nutzung der Parzelle und durch die Vermietungen Einnahmen generiert. Abriss bedeutet in diesem Fall nicht Profanierung, sondern gewinnbringendere Nutzung bei gleichzeitigem Erhalt eines kirchlichen Standortes für die Gemeinde vor Ort. Dass sich in dieser Überbauung auch eine Kirche befindet, ist nach außen sichtbar an dem über die Dachlinie hinausragenden Gebäudeteil, an dem ein Kreuz angebracht ist und in dessen oberstem Stockwerk sich Glocken befinden. Der Ort gibt sich auch akustisch als Kirche zu erkennen.



Abb. 77: Basel, Kirchenzentrum St. Christophorus, 2020, Lorenz Architekten

Beispiel 2: Gemeindehaus Ökolampad in Basel

Bei diesem 1929–1931 errichteten Bau der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt handelt es sich um ein frühes Beispiel eines Kirchgemeindezentrums, das sowohl einen Gottesdienstraum als auch Säle, Gruppenräume, Büros und ein Pfarrhaus umfasst. Der Name „Gemeindehaus" mag erstaunen, doch wurde er bewusst gewählt, um zu signalisieren, dass an diesem Ort nicht nur Gottesdienste gefeiert werden. Ursprünglich befand sich im Gebäude sogar eine Poststelle. 2020 kaufte die im gleichen Jahr gegründete Wibrandis Stiftung das Gebäude der Kirche ab, um diese finanziell zu entlasten. Gemäß Stiftungszweck fördert die Stiftung Institutionen und Projekte mit gemeinnütziger oder öffentlicher Ausrichtung, namentlich in den Bereichen Bildung, Karitatives, Kirche, Kultur und Soziales. Die Stiftung übernimmt also Aufgaben, die die Kirche selbst nicht mehr finanzieren kann. Das Gemeindehaus Ökolampad stellt sie ab 2024 verschiedenen gemeinnützigen Institutionen sowie einem Vorstadttheater zur Verfügung im Sinne einer Förderung. Trotz Verkauf findet hier keine totale Umnutzung statt. Was an dem Ort in Zukunft stattfinden wird, ist dem, wozu er bisher diente, recht nahe.



Abb. 78: Basel, Gemeindehaus Ökolampad, 1929–1931, Eugen Tamm, Emil Berger, Neunutzung ab 2024

Beispiel 3: Kirche Don Bosco in Basel

Nach einer über mehrere Jahre dauernden Prüfung verschiedener Optionen beschloss die Römisch-Katholische Kirche des Kantons Basel-Stadt, die 1934–1937 errichteten Bauten des Kirchenareals Don Bosco in Stockwerkeigentum aufzuteilen und Anteile im Baurecht an den Verein Kulturzentrum Don Bosco langfristig abzugeben zur Umgestaltung und baulichen Erweiterung. 2018–2020 wurde der Bau mit finanzieller Unterstützung durch private Mäzene und Stiftungen zum Musik- und Kulturzentrum umgebaut. Der Kirchenraum dient heute vorwiegend als Konzertsaal, im Untergeschoss hat es ein zusätzliches Auditorium, ein Aufnahmestudio sowie Proberäume. Hauptnutzer sind zwei Orchester, ein Chor sowie Ensembles der Musikakademie Basel. Der Betrieb des Zentrums wird durch die Don Bosco Basel GmbH wahrgenommen. Der Kirche steht weiterhin die alte Werktagskapelle im Untergeschoss zur Verfügung, das heißt, für die Bewohnerinnen und Bewohner des Quartiers gibt es in ihrer unmittelbaren Nähe immer noch einen Sakralraum, in dem auch Gottesdienste stattfinden. Die Kirche bleibt Besitzerin der Parzelle und der Gebäude, abgegeben hat sie lediglich für eine längere Zeit das Nutzungsrecht des größeren Teils des Ensembles.

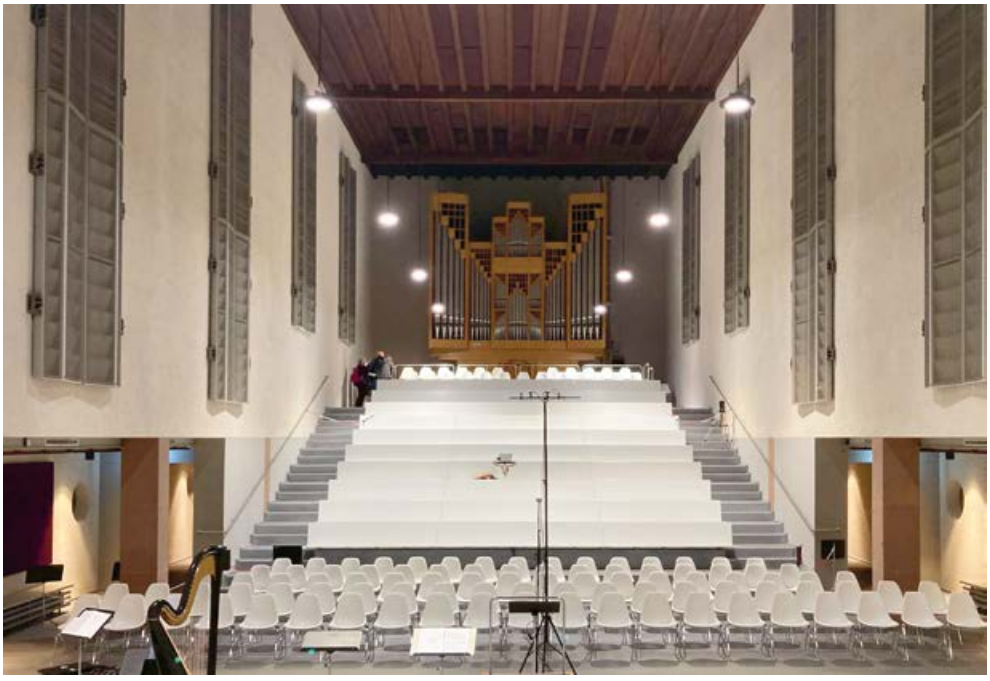


Abb. 79: Basel, Don Bosco Basel, 1934–1937, Hermann Baur, Umbau 2018–2020, Martin Pfister Architekten AG

Beispiel 4: Kirche St. Josef in Luzern

Auf der Grundlage eines neuen Pastoralkonzepts, das von den Pfarreien der Stadt Luzern verlangt, ihre Arbeit stärker nach außen zu orientieren, ins Quartier hineinzuwirken, wurde diese 1940–1941 errichtete Kirche im Jahr 2013 zu einem Quartierzentrum umgebaut. Besitzerin und Betreiberin des Ensembles, zu dem auch ein Pfarreiheim, ein Pfarrhaus und der freistehende Glockenturm gehören, ist weiterhin die Pfarrei. 1600 Vermietungen pro Jahr generieren Mittel, die die Kosten von Betrieb und Unterhalt decken. Der Kirchenraum wird genutzt für kulturelle, soziale, universitäre und andere Veranstaltungen, aber auch weiterhin für religiöse Zwecke. Dauermieterin des Untergeschosses ist die Stadt, die dort einen Kindergarten betreibt. Die Werktagskapelle, ebenfalls im Untergeschoss, dient weiterhin und ausschließlich als Sakralraum, hier finden auch die normalen Sonntagsgottesdienste statt. Der Ort heißt neu „Der MaiHof", um anzudeuten, dass das kirchliche Zentrum sich heute als Quartierzentrum versteht.

Das Beispiel des MaiHofs gehört – in der Unterscheidung der Datenbank Kirchenumnutzungen – zur Kategorie der Mischnutzung, für die ich inzwischen lieber den Begriff der Zusammennutzung verwende. Laut Statistik gehören ungefähr 15%



Abb. 80: Luzern, Der MaiHof, 1940–1941, Otto Dreyer, Umbau 2013, gzp Architekten

der erfassten Beispiele zu dieser Kategorie. In Wirklichkeit sind es jedoch sehr viel mehr. Ich vermute, dass die Mehrheit der Kirchen, bei denen in der Schweiz in den letzten Jahren Nutzungsveränderungen stattgefunden haben, unter diese Kategorie fallen. Dass diese Kirchen in der Datenbank untervertreten sind, hängt damit zusammen, dass Misch- oder Zusammennutzungen, weil sie nicht so spektakulär sind, in den Medien weniger Erwähnung finden. Umso weniger noch, wenn man für sie statt des Begriffs Umnutzung den der erweiterten Nutzung verwendet. Der Begriff der erweiterten Nutzung bringt zum Ausdruck, dass die kirchlichen Gebäude weiterhin den herkömmlichen Nutzungen dienen, dass zu diesen aber weitere dazukommen, wobei die Kirchgemeinde oder Pfarrei für diese weiteren Nutzungen die Räume vermietet.

Erweiterte Nutzungen sind nicht neu. Schon immer wurden Kirchen für andere Nutzungen zur Verfügung gestellt, insbesondere für Konzertveranstaltungen, aber auch für Diplomfeiern, weiter zurück in der Geschichte auch für politische Veranstaltungen. Kirchen sind Räume, die viel Platz und eine feierliche Atmosphäre, in der Regel auch eine gute Akustik bieten. Auch für die übrigen kirchlichen Gebäude, die Kirchgemeindehäuser und Pfarreizentren, gibt es eine lange Tradition der Vermietungen, an nichtkirchliche Vereine, Spielgruppen und andere Nutzer. Der Unterschied zu früher besteht darin, dass die Kirchgemeinden und Pfarreien heute erweiterte Nutzungen proaktiv fördern, indem sie die Räume an die Bedürfnisse der Mieter anpassen, technisch aufrüsten und zum Teil, wie im Beispiel des MaiHofs, sogar eine Person anstellen, die vorwiegend für die Vermietungen und die Betreuung der Gäste zuständig ist.

Eine der wichtigsten Anpassungen der Räume an die Bedürfnisse weiterer Nutzer betrifft die Flexibilität. Wenn Kirchen heute renoviert werden, wird meistens auch über eine Neugestaltung des Kirchenraums nachgedacht, und da erklingt landauf landab der Ruf nach mehr Flexibilität. Die starren Bänke sollen raus, Chöre und Orchester wollen mehr Raum für ihre Auftritte, es braucht eine leicht zu installierende Bühne mit Podesten, Licht, Tonanlage und Heizungen müssen angepasst werden usw. Nicht nur mit Blick auf weitere Nutzer und die Möglichkeit, die Räume besser vermieten zu können, sondern auch für ihre eigenen Bedürfnisse wünschen die Kirchgemeinden inzwischen flexibler nutzbare Räume. Die Kirchen müssen wie bisher Platz bieten für große Veranstaltungen wie Weihnachtsgottesdienste oder Beerdigungen, gleichzeitig möchte man, dass sich die Besucherinnen und Besucher auch im Rahmen kleinerer Gottesdienste im Raum wohlfühlen. Nochmal anders stellt sich der Raumbedarf für Kindergottesdienste dar, für Meditationskreise, Tanzgruppen, kirchliche Theateraufführungen usw.

Die vielen Vermietungen des MaiHofs sind nur möglich dank dem, dass im großen Kirchenraum sämtliche Bänke entfernt wurden. Je nach Anlass kann der Raum an-

ders eingerichtet werden, wofür Stühle, Tische und Bühnenelemente zur Verfügung stehen, zwei verschiebbare Lastzüge mit Scheinwerfern, eine Audioanlage, Beamer, Leinwand, Videoausrüstung und Weiteres. Da der Kirchenraum im MaiHof primär vermietet und nur noch vereinzelt vor allem für größere Gottesdienste genutzt wird, ist er bei Nichtgebrauch leer. Anders verhält es sich bei Kirchen, die primär einer kirchlichen Nutzung dienen, für andere Anlässe aber umgestaltet werden können. In diesem Fall ist die Grundausstattung diejenige für einen Normalgottesdienst. Dieser Typus, für den ich den Begriff des flexiblen Kirchenraums vorschlage, findet sich in jüngerer Zeit in der Schweiz immer häufiger.

Beispiel 5: Kirche Geissberg in Langenthal

Diese Kirche, die 2017–2020 innen umgebaut und neugestaltet wurde, ist ein aktuelles Beispiel für den neuen Typus des flexiblen Kirchenraums. Im Zentrum der Neugestaltung stand das Anliegen einer flexibleren Nutzung der Kirche, nicht nur für kirchliche, sondern auch für kulturelle und andere Veranstaltungen. So schrieb der Kirchgemeinderat: „Wir verstehen die Kirche Geissberg heute und in Zukunft als Begegnungsstätte mit einer großen Offenheit für die heutige gesellschaftliche Vielfalt. Die Kirche Geissberg soll als ‚Kirche im Dorf' mit einer sicht- und spürbaren Willkommenskultur wahrgenommen werden können."[7] Die Flexibilität wurde primär dadurch erreicht, dass die alten Bänke entfernt und durch neue, leicht verschiebbare Kurzbänke ersetzt wurden. Um den Chor freier nutzen zu können, verschob man den nicht mobilen steinernen Abendmahlstisch ins vordere Drittel des Schiffs. Die Grundbestuhlung der Kirche sieht so aus, dass die Kurzbänke in drei Blöcken um den Abendmahlstisch angeordnet sind, was einer alten reformierten Tradition entspricht. Mit dieser Grundbestuhlung soll die Kirche auch bei Nichtgebrauch als Gottesdienstort erkennbar sein. Zur Grundausstattung gehören außerdem eine im Chor stehende mobile Kerzenschale mit Sitzgelegenheiten darum herum. Bei entsprechendem Bedarf kann der Chor für Konzerte umgerüstet werden, wofür leichte Podeste zur Verfügung stehen. Im hinteren Teil der Kirche wurde unter der Empore ein Begegnungsraum geschaffen, in dem Apéros, Kinderkirche und andere Anlässe stattfinden können. Die gläserne Wand, die den Raum vom Schiff trennt, kann vollkommen geöffnet und somit die Kirche für Großanlässe um den Begegnungsraum erweitert werden. Neu führt eine Treppe vom Kirchenschiff aus auf die Empore, wodurch diese stärker eingebunden ist und leichter genutzt werden kann. Zu beiden Seiten des Begegnungsraums wurden unter der Empore zwei Stauräume geschaffen, im Eingangsbereich hat man ein kleines Gastro-

7 Nutzungsauftrag, wie er am 10. Dezember 2018 der Kirchgemeinde vorgestellt wurde (Archiv des Autors).



Abb. 81: Langenthal, Kirche Geissberg, 1675–1678, Umbau 2017–2020, Hull Inoue Radlinsky

Office sowie eine hindernisfreie Toilette eingebaut. Dank der Neugestaltung bietet die Kirche in Langenthal heute eine Flexibilität, die nicht nur einer vielfältigeren Nutzung durch die Kirchgemeinde zugutekommt, sondern den Raum auch für nichtkirchliche Nutzergruppen interessant macht.

Weitere Beispiele flexibler Kirchenräume wurden am vierten Schweizer Kirchenbautag 2021 vorgestellt und diskutiert. Auf der Webseite des Kirchenbautags finden sich zwanzig jüngere Beispiele dokumentiert, die durch zahlreiche weitere ergänzt werden könnten.[8] Diese Form der Umgestaltung scheint ein Modell zu sein, das vielen Kirchgemeinden und Pfarreien in der Schweiz entgegenkommt. Die Gebäude stehen bei diesem Modell weiterhin und primär für die Nutzung für Gottesdienste und andere kirchliche Anlässe zur Verfügung, zusätzlich können sie aber an andere Nutzer vermietet werden dank dem, dass sie sich räumlich an die verschiedenen Nutzungen anpassen lassen und mit einer Infrastruktur ausgestattet sind, die heutigen Ansprüchen genügt. Eine Neugestaltung, wie sie in Langenthal realisiert wurde, ist nicht billig. Doch sind Kirchgemeinden, sofern sie finanziell noch nicht mit dem Rücken zur Wand stehen, Kreditnehmer, denen die Banken in der Regel ein gewisses Vertrauen entgegenbringen. Dazu kommt, dass mit einer flexibel nutz-

8 Dokumentation Flexible Kirchenräume, online: www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch/flexible_kirchenraeume (letzter Zugriff:15.12.2021).

baren Kirche leichter Einnahmen generiert werden können. Beim MaiHof in Luzern decken die Mieteinnahmen die gesamten Kosten für den Betrieb und den Unterhalt der Gebäude.

Ebenso wichtig, wenn nicht vielleicht noch wichtiger als das Finanzielle, ist der Gewinn, den die Kirchgemeinden aus der flexibleren Nutzung ihrer Räume für das Gemeindeleben und für die Stellung der Kirche innerhalb der Gesellschaft ziehen. Die Pluralisierung hat heute auch das kirchliche Leben erfasst. Flexible Kirchenräume können einer größeren Zahl von Menschen und Gruppen innerhalb der Kirche eine Heimat bieten, auch Menschen, die nicht kirchlich sozialisiert sind. Anlässlich des Schweizer Kirchenbautags 2021 hat David Plüss in seinem Beitrag über „Flexibilität als Aufgabe der Kirchenleitung" die doppelte Funktion, die Kirchenräume heute erfüllen sollen – und bei flexibler Gestaltung auch können – angemahnt: „Heute geht es m.E. darum, die Grenzen zwischen sakral und profan, zwischen gottesdienstlicher und profaner Nutzung, zwischen Kirchgemeinde und Einwohnergemeinde in einem dialektischen Sinn sowohl zu inszenieren als auch aufzuheben und durchlässig zu machen."[9]

3. Kritik am Begriff Kirchenumnutzung

Wie angekündigt möchte ich in einem kurzen Zwischenkapitel über die Begriffe nachdenken, die heute für die Bezeichnung von Nutzungsänderungen bei Kirchen verwendet werden. In der Regel spricht man von Kirchenumnutzungen. Wer diesen Begriff hört, weiß sofort, worauf er sich bezieht und was er meint. Auch ich verwende ihn, wo ich ein breites Publikum erreichen und verstanden werden will. Doch sehe ich gleichzeitig die Schwächen des Begriffs, weshalb ich der Meinung bin, dass man ihn kritisch hinterfragen und möglichst durch andere Begriffe ergänzen sollte. Was ist an ihm problematisch? Mit dem Wort „Umnutzung" verbindet man die Vorstellung von Abkehr von einer ursprünglichen Nutzung, von Richtungswechsel und Orientierungsänderung. Es gibt im Deutschen viele Verben mit „um", die alle einen Richtungswechsel bezeichnen, eine Transformation von etwas in etwas Anderes: umbauen, umkleiden, umschulen, umsteigen, umtauschen, umwandeln, umwerfen usw.

Bei den meisten der im vorausgegangenen Kapitel vorgestellten Beispiele fand keine Transformation in etwas ganz Anderes statt. Im Fall von St. Christophorus in Basel hat man zwar die alte Kirche abgerissen, jedoch an deren Stelle wieder eine Kirche errichtet, ergänzt um weitere Räume für noch andere Nutzungen. Am ehesten könnte man von Umnutzung beim Gemeindehaus Ökolampad sprechen, insofern

9 Plüss, David, Flexibilität als Aufgabe der Kirchenleitung, 2021 (Typoskript).

hier ein Besitzerwechsel stattfand und an diesem Ort keine von der Kirche verantworteten Anlässe mehr stattfinden. Jedoch kommen die neuen Nutzungen den alten sehr nahe, weshalb der Begriff Umnutzung auch hier nicht ganz zutrifft. Bei der Kirche Don Bosco kann man in Bezug auf den großen Kirchenraum von Umnutzung sprechen, nicht jedoch in Bezug auf die alte Werktagskapelle. Und auch in Luzern und Langenthal gilt es zu differenzieren, insofern diese Gebäude weiterhin für die bisherigen Bedürfnisse zur Verfügung stehen, zusätzlich jedoch auch andere Nutzungen zulassen.

Angesichts des Variantenreichtums werden für Beispiele, wie ich sie hier gezeigt habe, heute gerne stärker differenzierende Begriffe verwendet wie „erweiterte Nutzung", „Zusammennutzung" oder „flexible Nutzung". Das scheint mir eine gute Lösung zu sein, doch bleibt das Problem eines neuen Oberbegriffs anstelle des Begriffs „Kirchenumnutzung". Als neuen Oberbegriff möchte ich den der „Kirchenneunutzung" beliebt machen, wobei dieser Begriff in der Anwendung auf ein konkretes Objekt dann jeweils zu ergänzen ist durch Begriffe, die die Art der Neunutzung stärker differenzieren: also Begriffe wie Umnutzung (wo es sich tatsächlich um eine vollständige Nutzungsänderung handelt), erweiterte Nutzung, Zusammennutzung, flexible Nutzung, Abriss, Verkauf, Leerstand etc.

Weshalb dieser Vorschlag? Der Begriff der „Kirchenneunutzung" gibt den aktuellen Veränderungen in der Nutzung der Kirchengebäude eine positivere Gewichtung, er interpretiert die Veränderungen nicht als Zeichen von Niedergang und Abkehr, sondern als Zeichen von Aufbruch und Neuorientierung. Er lässt offen, wofür eine Kirche neu genutzt wird, und macht neugierig. Die Neuorientierung betrifft oft ja nicht nur die Nutzung durch neue Partner, sondern auch eine neue, erweiterte, flexiblere Nutzung durch die Kirche für neue Veranstaltungsformen. Im Englischen und Französischen verwendet man für Kirchenumnutzungen die Begriffe „reuse" bzw. „réaffectation", also Begriffe, die den Akzent nicht auf das „um", sondern auf das „wieder" oder „neu" setzen, Begriffe, die stärker auf die Erneuerung im Sinne von neuen Nutzungen hinweisen. Dies sollten wir im Deutschen auch tun. Ich bin überzeugt, dass die Wahrnehmung dessen, was heute mit den Sakralräumen passiert, sich mit dem Begriff „Kirchenneunutzung" positiv verändern wird.

Das Forschungsprojekt, in dessen Kontext dieser Aufsatz erscheint, verwendet den Begriff der „Sakralraumtransformation". Die Wahl dieses Begriffs hängt damit zusammen, dass im Projekt nicht nur zum Thema Um- bzw. Neunutzung geforscht wird, sondern beispielsweise auch zur Entstehung von neuen Typen von Sakralräumen wie den Räumen der Stille. Unter diesem Begriff lassen sich unterschiedliche Aspekte der Transformation (bauliche, theologische, die Nutzung betreffende) subsumieren. Als Begriff für die spezifische Thematik der Um- bzw. Neunutzung ist er zu allgemein.

4. Wie die Kirchenneunutzungen den Begriff von Kirche verändern

Im folgenden zweiten Teil will ich reflektieren, wie die im ersten Teil vorgestellten Formen von Kirchenneunutzungen den Begriff von Kirche verändern. Generell gefragt: Was wird aus Kirchen, die eine Umnutzung, Neunutzung, erweiterte Nutzung, Zusammennutzung oder flexible Nutzung erfahren? Wie soll man diese Gebäude in ihrer neuen Funktion bezeichnen? Auf die theologischen und ekklesiologischen Aspekte dieser Fragen kann ich, als Nichttheologe, nicht explizit eingehen, ganz ausblenden lassen sie sich aber nicht.

Was wird aus Kirchen, die neu genutzt werden? Meine erste Antwort lautet: Es bleiben Kirchen. Und zwar insofern, als sich ihr äußeres Erscheinungsbild und somit auch die Wahrnehmung in der Öffentlichkeit nicht verändert. Kirchen, auch wenn in ihnen keine Gottesdienste mehr gefeiert werden, können sich ihres Gewandes nicht entledigen. Sie erinnern dauerhaft an ihre ursprüngliche Funktion und sind weiterhin Teil der Sakraltopographie einer Stadt, eines Dorfes oder einer Landschaft. Kein Grund also, sie nicht weiterhin als Kirchen zu bezeichnen. Das gleiche gilt für Kapellen und Klöster. Da der Begriff „Kirche" jedoch mehrdeutig ist und auch die Gemeinde bezeichnet, die in ihr feiert, braucht es bei der Neunutzung einer Kirche, jedenfalls, wenn sie gar nicht mehr kirchlich genutzt wird, einen zusätzlichen Namen, der auf ihre neue Funktion hinweist. Interessanterweise ist bei allen im ersten Teil vorgestellten Beispielen der alte Name weiterhin Teil des neuen Namens.

Der Neubau an Stelle der Kirche St. Christophorus in Basel trägt heute den Namen „Kirchenzentrum St. Christophorus", auch wenn er, neben Kapelle und Saal, die der Pfarrei dienen, weitere Institutionen beherbergt, die keine kirchliche Trägerschaft haben. Das Gemeindehaus Ökolampad behält unter seiner neuen Besitzerin seinen Namen. Die Kirche Don Bosco heißt heute „Don Bosco Basel. Musik- und Kulturzentrum". Interessant ist die Namensgebung beim MaiHof in Luzern. Die Kirche ist dem Hl. Josef geweiht, die Pfarrei, zu der sie gehört, heißt entsprechend bis heute Pfarrei St. Josef. Im Volksmund hieß die Kirche aber schon lange Maihofkirche, benannt nach dem Quartier, in dem sie steht. Der neue Name „Der MaiHof" nimmt diese Tradition auf, signalisiert mit dem Weglassen des Begriffs Kirche jedoch, dass sich der Ort neu als Quartierzentrum versteht. Bei der Kirche in Langenthal gab es keine Namensänderung, da der Ort weiterhin primär kirchlich genutzt wird.

Die für diesen Aufsatz ausgewählten Beispiele sind exemplarisch dafür, wie Kirchen in der Schweiz heute neugenutzt werden. Dabei fällt auf, dass es, mit Ausnahme von Langenthal, alles Kirchen des 20. Jahrhunderts sind, die als Kirchgemeindezentren gebaut wurden. Es gibt verschiedene Gründe, warum dieser Kirchentypus besonders oft eine Neunutzung erfährt. Mit ihrem Raumangebot, das sich nicht nur auf einen Kirchenraum beschränkt, sondern weitere Räume umfasst und in der Regel auch

eine Küche miteinschließt, eignen sich die Kirchgemeindezentren besonders gut für Neunutzungen. Dazu kommt, dass diese Bauten in der Öffentlichkeit zum Teil weniger akzeptiert sind als ältere Kirchen. Bisweilen wird diesen Zentren sogar der Status einer Kirche abgesprochen, mit dem Argument, dass sie keine Sakralität ausstrahlen. Diese Kritik ist entschieden zurückzuweisen. Nicht alle Kirchen, und schon gar nicht alle Räume, die den Kirchen zur Verfügung stehen, sind Sakralräume. Kirchliches Leben hat sich noch nie auf den Gottesdienst als Ausrichtung auf Gott beschränkt, es kennt auch die Ausrichtung auf den Mitmenschen.

Kirche als Haus der Gemeinde

Die Begriffe, die die verschiedenen Sprachen für Kirche kennen, beschreiben Kirche zum einen als Haus Gottes (griechisch „kyriakós oíkos", wovon die Begriffe Kirche, church, kerk u.a. abgeleitet sind), zum andern als Haus der Gemeinde (lateinisch „domus ecclesiae", worauf die Begriffe église, iglesia, chiesa u.a. zurückgehen). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dominierte im Kirchenbau, in Gestalt der Kirchgemeindezentren, das Konzept von Kirche als Haus der Gemeinde.[10]

Ich möchte die These zur Diskussion stellen, dass in den Sakralraumtransformationen des 21. Jahrhunderts bzw. in den aktuellen Kirchenneunutzungen vor allem dieses Konzept von Kirche weitergeführt und ausgebaut wird. Ekklesiologisch wurden die Kirchgemeindezentren damit begründet, dass die Kirche zu den Leuten geht, sich in die Gesellschaft integriert. Genau das tut beispielsweise auch der neue Sakralraumtypus der Räume der Stille bzw. multireligiösen Gebetsräume, indem diese Räume innerhalb der Institutionen der Gesellschaft gebaut werden. Der Unterschied zu den Gemeindezentren besteht in diesem Fall darin, dass sie nicht der Versammlung der Gemeinde dienen, sondern der individuellen Einkehr. Doch haben auch sie eine integrierende Funktion, insofern es Räume sind, die allen Religionen zur Verfügung stehen.

In der Tradition der Kirchgemeindezentren steht auch das pastorale Konzept der Öffnung der Kirchen hin zum Quartier. Wenn die Kirchen heute vermehrt ganz oder teilweise durch andere, nichtkirchliche Institutionen genutzt werden, so möchte ich auch dies als Fortführung des Konzepts von Kirche als Haus der Gemeinde verstehen, wobei in diesem Fall nicht nur die Kirchgemeinde, sondern die Gesamtgesellschaft die Gemeinde bildet. Was kann der Kirche Besseres passieren, als dass ihre Gebäude wieder der ganzen Gesellschaft zur Verfügung stehen? Als theologisches

10 Zur Theologie, die den Kirchgemeindezentren der Nachkriegszeit zugrunde liegt, siehe: Kusmierz, Katrin, Gestalt gewordene Theologie im modernen Kirchenbau, in: Stückelberger, Johannes (Hg.), Moderner Kirchenbau in der Schweiz, Zürich 2022, 61–74.

Problem stellt sich, inwieweit und wie die Kirche als Haus der Gesellschaft noch im Dienst eines kirchlichen Auftrags steht. Das kann ich hier, wie gesagt, nicht vertiefen. Doch möchte ich wenigstens die Hypothese formulieren, dass Kirchen, auch wenn sie nicht mehr als Gottesdienstorte genutzt werden, vermutlich noch immer Gotteserfahrungen ermöglichen. Nicht nur ihre besondere Architektur und Atmosphäre, auch ihre besondere Lage im öffentlichen Raum und ihre Geschichte dürften dazu beitragen. Vor allem aber auch die Erfahrung von Gemeinschaft, die in den neu genutzten Räumen gelebt wird.

Kirche als Hybridraum

Vereinzelt taucht seit einigen Jahren im Zusammenhang mit der Thematik der Sakralraumtransformationen und Kirchenneunutzungen der Begriff des Hybridraums auf. Thomas Erne verwendet den Begriff in seinem Buch „Hybride Räume der Transzendenz" in Bezug auf zwei unterschiedliche Formen der Erfahrung von Transzendenz in Kirchenräumen, eine religiöse und eine ästhetische. Eine Kirche, so schreibt er, ist ein „Hybridraum der Transzendenz, sofern es in ihr Transzendenz im Plural gibt als Ereignis der Kunst und als Ereignis der Liturgie".[11] Und an anderer Stelle: „Eine Kirche wie das Freiburger Münster, die ursprünglich als ein sakraler Raum gebaut wurde, wird heute als ein Hybridraum der Transzendenz wahrgenommen und genutzt, in dem sich die ästhetische Kontemplation mit dem religiösen Erleben des Raumes überlagert."[12] Die Transzendenzerfahrung im Plural, die Kirchenräume ermöglichen, ist für Erne ein Argument, warum wir heute noch Kirchen brauchen, und er gründet darauf eine postsäkulare Theorie des Kirchenbaus. Der Autor hat insbesondere jene Kirchen im Blick – darunter die großen Zentrumskirchen in den Städten –, die zugleich Gottesdiensträume als auch Räume sind, die von Touristen mit vorwiegend ästhetischen Interessen besucht werden. Außerdem wendet er den Begriff auf Kirchen an, die durch den Einbezug moderner Kunst zusätzlich einen ästhetischen Zugang zu Transzendenzerfahrungen ermöglichen.

Bei Kirchenneunutzungen eignet sich Ernes Begriff allenfalls dort, wo, wie etwa in Langenthal, der Kirchenraum zusätzlich zu den liturgischen vor allem für kulturelle Veranstaltungen genutzt wird. Wenn jedoch im MaiHof in Luzern am Sonntag ein Gottesdienst stattfindet, am Montag eine Ensembleprobe der Musikhochschule, am Dienstag ein Kindergeburtstag, am Mittwoch eine Maturaprüfung, am Donnerstag das Badmintonspiel der Seniorinnen, am Freitagabend ein Vortrag und am Samstag

11 Erne, Thomas, Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus, Leipzig 2017, 11.

12 Ebd., 98.

ein Jazzkonzert, so ist der gemeinsame Nenner dieser Nutzungen nicht mehr die Transzendenzerfahrung, die die Voraussetzung wäre, um von einem Hybridraum der Transzendenz zu sprechen. Wenn nicht Hybridraum der Transzendenz, dann vielleicht einfach Hybridraum?

Unter Hybrid versteht man in der Biologie eine Kreuzung verschiedener Arten, einen Mischling oder Bastard. Im Zuge der Forschungen über Postkolonialismus und Multikulturalismus hielt der Begriff Einzug auch in die Kulturwissenschaften, insbesondere durch die Publikationen von Homi K. Bhabha.[13] Bhabha stellt fest, dass es durch die Begegnung und Vermischung von Kulturen – nicht erst heute, aber heute vermehrt – zu kulturellen Hybridbildungen kommt, die den Vorstellungen von kultureller Geschlossenheit oder Reinheit widersprechen. Zur Verortung dieser Prozesse kultureller Interaktion führt er den Begriff des „Dritten Raumes" ein, den er mit einem Treppenhaus vergleicht. Er schreibt dazu: „Das Hin und Her des Treppenhauses, die Bewegung und der Übergang in der Zeit, die es gestattet, verhindern, dass sich Identitäten an seinem oberen und unteren Ende zu ursprünglichen Polaritäten festsetzen. Der zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder vorgeordnete Hierarchie gibt."[14] Der „Dritte Raum" ist ein Raum, in dem die Vorstellung von Kulturen als in sich geschlossenen und homogenen Einheiten aufgebrochen wird, ein Raum, in dem Begegnungen stattfinden, ein Raum, in dem kulturelle Differenzen gelebt werden und in dem es zu kulturellen Hybridbildungen kommt.

Der Pastoraltheologe Jörg Seip hat 2017 den Versuch unternommen, Bhabhas Ansatz auf die Thematik der Kirchenumnutzung anzuwenden, indem er danach fragt, „in welcher Weise Hybridität geeignet ist, Kirchenprofanierungen anders zu denken und zu praktizieren".[15] Seine Antwort fasst er im englischen Abstract, das ich hier auszugsweise zurückübersetze, folgendermaßen zusammen: „Anstatt die Zweiteilung in Heiligkeit und Profanität sowie in Innen und Außen aufrechtzuerhalten, schlägt [der Aufsatz] ein relationales Denken vor. Dieses umgeht sowohl die Falle der kulturellen Einheit als auch die Falle der kulturellen Vielfalt und konfrontiert diese beiden Versuchungen mit einem Raum des Dazwischen oder der kulturellen Differenz. Kirchengebäude könnten so als Orte der Differenz umkodiert werden, ohne den Bezug zu ihrer Geschichte zu verleugnen: sie bleiben der politische Ort für eine

13 Bhabha, Homi K., Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000 (engl. 1994: The location of culture).

14 Ebd., 5.

15 Seip, Jörg, Was überschreitet die Kirchenprofanierung? Hybridität als Einübung ins Andersdenken, in: Gerhards, Albert / de Wildt, Kim (Hg.), Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen, Regensburg 2017, 241–262, 244.

bedingungslose Beziehung, die nicht innen und außen, bekannt und fremd gegeneinander ausspielen: ein anderes Denken hebt diese Dichotomien einfach auf."[16]

Wenn ich auf die im ersten Teil vorgestellten Beispiele schaue, scheint mir, dass keines von ihnen Bhabhas Modell des „Dritten Raumes" entspricht. In allen Beispielen werden die Gebäude zwar unterschiedlich genutzt, doch finden diese Nutzungen nebeneinander und nicht miteinander statt. Die Kinder des Kindergeburtstags im MaiHof haben wenig Berührungsflächen mit den Badmintonspielerinnen oder den Gästen des Jazzkonzerts. Und auch in Don Bosco besuchen die Personen aus dem Quartier, die die Kapelle im Untergeschoss benutzen, nicht automatisch auch die Konzerte im Saal darüber. Dazu kommt, dass vier der fünf gezeigten Kirchen noch immer der Kirche gehören. Damit sind sie aber keine neutralen Räume, was für Bhabha eines der Kriterien des Drittens Raumes ist als eines Raumes des Dazwischen, eines Raumes des Übergangs, eines Raumes, der nicht von einer der Kulturen besetzt ist. Auch wenn sich der MaiHof neu als Quartierzentrum versteht, so ist die Kirche weiterhin die Gastgeberin, die darüber entscheidet, was in den Räumen stattfinden darf und was nicht.

Ich schliesse nicht aus, dass es in den in diesem Beitrag gezeigten Beispielen ebenfalls zu Begegnungen unter den verschiedenen Nutzergruppen kommt. Auch allein der Fakt der Zusammennutzung schafft ein Bewusstsein des Miteinanders. Doch bin ich der Meinung, dass dies für die Verwendung des Begriffs Hybridraum nicht ausreicht. Mit Bhabha verbinde ich mit diesem Begriff die Vorstellung eines Raumes, in dem geschlossene Einheiten aufgebrochen werden, in dem Begegnungen stattfinden, in dem es zu kulturellen Hybridbildungen kommt.

Kulturelle Hybridbildungen sind am ehesten dort zu erwarten, wo es vor Ort keine Kirchgemeinden mehr gibt und sich zivilgesellschaftliche Gruppen um den Erhalt und die Nutzung der Kirchengebäude kümmern. Es ist deshalb kein Zufall, dass der Begriff „Hybrid" besonders oft in Publikationen über die Situation der Kirchen in den neuen Bundesländern Deutschlands auftaucht. So fragte etwa das an der Universität Rostock angesiedelte Forschungsprojekt „Religionshybride", inwiefern sich „über eine religionshybride Kultur neue Formen von Religion oder religiös überformte Lebensstile jenseits institutionalisierter Religionspraktiken heraus[bilden]"[17]. Diskutiert wurde die Frage am Beispiel der Aktivitäten von Kirchbau-, Gutshausvereinen und alternativen Gemeinschaften im ländlichen Raum Mecklenburg-Vorpommerns. Von hybriden öffentlichen Räumen als einem neuen Typus Kirche spricht die Publikation, die im Rahmen des 29. Evangelischen Kirchbautags 2019 in Erfurt er-

16 Ebd., 261–262.

17 Berger, Peter A. / Hock, Klaus / Klie, Thomas (Hg.), Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten, Wiesbaden 2013, Klappentext; vgl. Baker, Christopher, The Hybrid Church in the City. Third Space Thinking, Aldershot 2007.

schien, und in deren Mittelpunkt die Kirchen in Thüringen stehen, die von engagierten Bürgern als Orte der Gemeinschaft reaktiviert werden.[18] Schließlich verwendet den Begriff auch das Teilprojekt 2 des DFG-Forschungsprojekts „Sakralraumtransformation" mit dem Titel „Sakralraumtransformation am Beispiel hybrider Räume im Raum Leipzig". Das Teilprojekt geht von der These aus, dass die „Schaffung hybrider Räume zu einem besonderen Kennzeichen der Sakralraumtransformationen in Leipzig gehört – die Schaffung von Räumen also, die neben einer im engeren Sinne sakralen Nutzung von vornherein für eine im weiteren Sinn ‚gesellschaftliche' bzw. kulturelle Nutzung geplant sind".[19]

Der Begriff des Hybridraums, das zeigen uns die Ausführungen, ist ein schillernder Begriff, schillernd, weil er offenlässt, welche zwei oder mehreren Identitäten in einem Raum aufeinandertreffen und sich überlagern. Um in der Anwendung auf Kirchenneunutzungen, insbesondere auf Zusammennutzungen, richtig verstanden zu werden, bedarf er einer Präzisierung. Der Begriff sollte meiner Meinung nach nur für Beispiele verwendet werden, wo es in der Nutzung durch verschiedene Gruppierungen tatsächlich zu kulturellen Hybridbildungen kommt, nicht jedoch für Beispiele, bei denen der Raum lediglich unterschiedlichen Nutzungen dient.

Kirche als Anderer Raum

Wir beschäftigen uns immer noch mit der Frage, was aus den Kirchen wird, die eine Neunutzung erfahren, und wie man diese Gebäude in ihrer neuen Funktion bezeichnen soll. Unsere erste Antwort lautete: Es bleiben Kirchen. Ebenso möchte ich sagen: Es bleiben „Andere Räume". Der Begriff der „Anderen Räume" geht auf Michel Foucault zurück, der diese mit einem Schiff vergleicht, das seinen Passagieren Schutz bietet und sie gleichzeitig der Unendlichkeit des Meers aussetzt.[20] „Andere Räume" sind in seiner Verwendung des Begriffs Orte der Identität und gleichzeitig Orte der Erfahrung von Differenz, und als solche sind sie das größte Imaginationsarsenal. Auch wenn Foucault den Begriff nicht auf Kirchen anwendet, so passt er durchaus auch zu ihnen. Und er lässt sich auch im Zusammenhang mit Neunutzungen verwenden. Orte der Identität, Orte der Erfahrung von Differenz, Orte der Imagination zu sein, dies gehört zum Proprium der Kirchengebäude, dies ist ihr genuines Potenzial. Neunutzungen, Umnutzungen, erweiterte Nutzungen, flexible Nutzungen werden in der

18 Willinghöfer, Jürgen (Hg.), Ein neuer Typus Kirche. Hybride öffentliche Räume, Berlin 2021.

19 www.transara.de/teilprojekt–2, Projektbeschrieb (letzter Zugriff: 15.12.2021).

20 Focault, Michel, Des espaces autres, in: ders., Dits et Écrits 1954–1988, Bd. 4, Paris 1994, 752–762; dt.: Foucault, Michel, Andere Räume, in: Barck, Karlheinz et al (Hg.), Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig, 2. Aufl. 1990, 34–46.

Regel dann als besonders stimmig empfunden, wenn sie an dieses Potenzial anknüpfen. Kirchen können mehr und Anderes leisten als gewöhnliche Räume. Und dieses Mehr und Andere erwartet man auch von Neunutzungen. Unsere Städte und Dörfer brauchen andere Räume im Sinne von Räumen, die nicht zweckorientiert sind, von Räumen, in denen andere Gesetzmäßigkeiten gelten, von Freiräumen. Oder noch einmal mit Foucault gesprochen: Sie brauchen Räume, die der Bevölkerung Schutz bieten und sie gleichzeitig der Unendlichkeit des Meers aussetzen.

Kirche als öffentlicher Raum

Ein letzter Begriff, den ich ins Spiel bringen will, ist der Begriff der Kirche als öffentlichem Raum. Darunter verstehe ich, dass Kirchen durch Neunutzungen auf neue Weise zu öffentlichen Räumen werden können. Der Begriff scheint mir als übergeordneter Begriff zu den hier vorgestellten Schweizer Beispielen von Kirchenneunutzungen am besten zu passen.[21]

Die Parzelle, auf der das neugebaute Kirchenzentrum St. Christophorus in Basel steht, wurde früher allein durch die Kirche genutzt, heute steht sie weiteren öffentlichen und halböffentlichen Institutionen zur Nutzung zur Verfügung. Das Gleiche gilt für das Gemeindehaus Ökolampad. Die Hauptmieter von Don Bosco Basel sind Institutionen, die mit öffentlichen Geldern unterstützt werden. Auch der MaiHof steht als Quartierzentrum, als das er sich heute versteht, der Öffentlichkeit zur Verfügung. Und in Langenthal hat die Kirchgemeinde ihre Kirche flexibler gestaltet, damit sie auch von anderen Gruppierungen als den kirchlichen genutzt werden kann.

Die römisch-katholischen und die evangelisch-reformierten Kirchen in der Schweiz sind seit eh und je und bis heute öffentliche Gebäude, insofern ihre Besitzerinnen, die Kirchgemeinden und Pfarreien, Institutionen des öffentlichen Rechts sind. Das unterscheidet sie von den Kapellen kleinerer Religionsgemeinschaften. Dazu kommt, dass die meisten Kirchen zu einer Zeit errichtet wurden, als noch eine Mehrheit der Bevölkerung der Kirche angehörte. Man kann folglich sagen, dass die Kirchengebäude eigentlich der Gesamtgesellschaft gehören, nicht rechtlich, aber doch ideell. Aus diesem Grund scheint es mir richtig, dass sie weiterhin der Gesamtgesellschaft zur Nutzung zur Verfügung stehen, was bedeutet, dass sie, da heute nicht mehr die ganze Bevölkerung Mitglied einer Kirche ist, auch für nichtkirchliche Zwecke genutzt werden dürfen. Damit, dass die Kirchen ihre Gebäude heute für die gesamte Bevölkerung, kirchlich oder nichtkirchlich, öffnen, respektieren und tradieren sie den öffentlichen Charakter und die öffentliche Funktion, die die Kirchgengebäude immer

21 Vgl. Keller, Sonja, Sozialraumorientierung und Kirchenumnutzung, in: Willinghöfer (Hg.), Ein neuer Typus Kirche (s. Anm. 18), 30–37.

schon hatten. Voraussetzung dafür, dass die Kirchen öffentliche Räume bleiben bzw. durch Neunutzungen eine neue und erweiterte Öffentlichkeit erlangen, ist, dass sie weiterhin in öffentlichem Besitz sind, sei dies im Besitz der Kirchen als öffentlichen Institutionen, des Staates, einer öffentlichen Stiftung oder einer zivilgesellschaftlichen Organisation. Der Verkauf einer Kirche an Private sollte deshalb vermieden werden.

Als öffentliche Räume, die der Gesamtgesellschaft zur Verfügung stehen, bleiben die Kirchen Orte von hoher Relevanz für die Gesellschaft bzw. werden wieder neu zu solchen Orten. Erweiterte Nutzungen, Zusammennutzungen, flexible Nutzungen, Neunutzungen tragen zu einer neuen Öffentlichkeit der Kirchenräume bei, wie es die Beispiele aus der Schweiz zeigen.

Caroline Helmenstein

St. Johann Baptist in Merkstein. Ein studentisches Entwurfsprojekt

Die katholische Kirche St. Johann Baptist in Merkstein nahe Aachen, erbaut in den Jahren 1961 und 1962 von dem bedeutenden Kirchenbaumeister Emil Steffann, ist eine der zahlreichen Kirchen und pfarrlich genutzten Gebäude im Bistum Aachen, die im Zuge des Projektes „Kirchliches Immobilienmanagement" – kurz KIM – auf die umgangssprachlich sogenannte „rote Liste" gesetzt wurden. Dies bedeutet, dass bei Instandhaltungsmaßnahmen keine finanzielle Unterstützung von Seiten des Bistums mehr erfolgt und die Pfarrei alle damit verbundenen Kosten in Zukunft selbst tragen muss. Aller Voraussicht nach kann sie dies jedoch nicht allein bewältigen. Eine zukünftige Transformation – in welcher Form auch immer – ist also bereits absehbar.

Und tatsächlich hat sich der Handlungsdruck in Merkstein in kürzester Zeit rapide erhöht. Habe ich noch am 9. Juli 2021 bei meiner Posterpräsentation im Rahmen der Tagung „Kirche im Wandel" positiv angemerkt, dass die Kirche weiterhin von der Gemeinde St. Willibrord Merkstein genutzt wird, sie keine vorschnellen Entschei-



Abb. 82: Südansicht der Kirche St. Johann Baptist in Merkstein

dungen getroffen hat und sich die nötige Zeit lässt, eine sinnvolle und angemessene zukünftige Nutzung für die Kirche zu finden, verkündete Pfarrer Heinz Intrau keine vier Wochen später, dass die Kirche St. Johannes ab dem 4. August 2021 aufgrund von verstärktem Schimmelbefall vorübergehend geschlossen werden muss.[1]

Vor diesem Hintergrund ist es mir umso mehr ein Anliegen, die Ergebnisse des studentischen Entwurfsprojektes „Zukunft einer Kirche", in dessen Verlauf der Kirchenbau von fünfzehn Architekturstudierenden der RWTH Aachen dokumentiert und analysiert wurde, um auf dieser Grundlage potenzielle Nutzungskonzepte für die Kirche zu entwickeln, hier noch einmal in komprimierter Form darzustellen.[2]

Vorab einige Worte dazu, warum eine Beschäftigung mit genau diesem Kirchenbau so interessant war und immer noch ist. Hierzu überleiten möchte ich mit einigen aufschlussreichen Zahlen.[3]

1. Der KIM-Prozess im Bistum Aachen – Auswirkungen auf Kirchengebäude aus der Zeit nach 1945

Fast ein Viertel aller Kirchengebäude im Bistum Aachen stammt aus der Zeit nach 1945. Das sind rund 125 Kirchen. Und von diesen werden – so das Ergebnis des KIM-Prozesses – ganze 65 Kirchen, also mehr als die Hälfte des Baubestandes, im Instandsetzungsfall nicht mehr gefördert.[4] Der kirchliche Baubestand der Zeit nach

1 https://pfarrei-st-willibrord.de/aktuelles/nachrichten/a-blog/Voruebergehende-Schliessung-…/ (letzter Zugriff: 27.09.2021, seit Anfang Oktober jedoch nicht mehr abrufbar).

2 Das Entwurfsprojekt im Masterstudium „Zukunft einer Kirche. Visionen und Konzepte für St. Johannes in Merkstein" wurde im Wintersemester 2017 / 18 und im Sommersemester 2018 am Lehrstuhl für Architekturgeschichte der RWTH Aachen unter Leitung der Verfasserin durchgeführt. In unterschiedlichen Phasen des Projektes als Gastdozenten beteiligt waren der italienische Architekt Dr. Tino Grisi, ein profunder Kenner des Werkes von Emil Steffann, der Liturgiewissenschaftler Professor Dr. Albert Gerhards, der Architekt Bernhard Stenmans, ehemaliger Projektleiter des Kirchlichen Immobilienmanagements (KIM) im Bistum Aachen, und der durch eigene Arbeiten mit dem Thema Kirchenumnutzungen bestens vertraute Architekt Elmar Paul Sommer. Die beteiligten Studierenden waren Sina Barth, Charlotte Decker, Theresa Esser, Hendrik Hermans, Lena Honrath, Charlotte Kiepe, Imbi Leitaru, Julia Nicolai, Benno Sievers, Eva Simons, Rojda Ucar, Annika Wendt, Florencia Wibisono, Anthony Hans Widjaja und Miriam Wittbusch. Eine Zusammenfassung des Dokumentations- und Entwurfsprojektes, die die Geschichte der Kirche St. Johann Baptist in Merkstein von der Vergangenheit (ihrer Planungs- und Baugeschichte) über die Gegenwart (ihren aktuellen Zustand in Text, Bild und Plan) bis zu ihrer möglichen Zukunft (den Umnutzungskonzepten der Studierenden) zur Darstellung bringt, ist aktuell in Arbeit.

3 Ich danke Bernhard Stenmans, dass er im März 2019 eine entsprechende Auswertung mit mir geteilt hat. Auch wenn die Angaben, wie er einschränkend anmerkte, einer gewissen Ungenauigkeit unterliegen, lassen sich eindeutige Tendenzen erkennen.

4 Auf detaillierte Ausführungen zu den vielfältigen Gründen, die nicht nur im Bistum Aachen zu einschneidenden Veränderungsprozessen geführt haben, wird an dieser Stelle verzichtet, da sie in anderen Beiträgen ausführlich thematisiert werden.

1945 ist somit ungleich schwerer von den Auswirkungen des KIM-Prozesses betroffen als ältere Kirchenbauten.

Besorgniserregend, vor allem aus architekturhistorischer Sicht, ist, dass zugleich nur rund ein Fünftel dieser Kirchen unter Denkmalschutz steht, und das, obwohl viele von ihnen von bedeutenden Architekten ihrer Zeit errichtet wurden und somit ein erhaltenswertes kulturelles Erbe bilden.[5]

Vor allem Kirchengebäude aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – und ich spreche hierbei bewusst nicht nur von „Nachkriegskirchen" – stehen damit wohl auch weiterhin zuerst zur Disposition und werden von Stilllegung oder gar Abriss betroffen sein. Gerade diese Kirchen bedürfen folglich einer besonderen Beachtung und zugleich einer gesonderten Betrachtung.

2. Das Fallbeispiel St. Johann Baptist in Merkstein – Aufgabe und Herausforderungen

Mit der Kirche St. Johann Baptist in Merkstein haben wir uns beispielhaft mit einem Vertreter dieser in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzenden Gruppe von Kirchen befasst. Und wie für die meisten Kirchen dieser Zeitspanne steht auch für „unseren" Kirchenbau eine denkmalfachliche Bewertung noch aus.

Die Beschäftigung mit dem Merksteiner Kirchenbau konfrontierte uns von Beginn an mit mehreren Herausforderungen, denen sich auch die an einer zukünftigen tatsächlichen Transformation Beteiligten zu stellen haben:

I. Ein besonderer Kirchenbau eines bedeutenden Kirchenbaumeisters

An erster Stelle handelt es sich bei St. Johann Baptist um einen Kirchenbau des bedeutenden Architekten und Kirchenbaumeisters Emil Steffann (1899–1968). Es liegt somit auf der Hand, dass die charakteristische Architektursprache des Architekten und die bei ihm wiederkehrenden architektonischen Themen auch ohne verbrieften Denkmalschutz Wertschätzung erfahren sollten.

5 Vor diesem Hintergrund muss Erwähnung finden, dass sich die Denkmalpflege durchaus verstärkt mit dieser Gebäudegruppe befasst. So wurde von den beiden nordrhein-westfälischen Denkmalpflegeämtern, dem LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland und dem LWL-Amt für Denkmalpflege in Westfalen-Lippe, in den Jahren 2009 bis 2016 das Projekt „Erkennen und Bewahren" durchgeführt, im Rahmen dessen alle nach 1945 in Nordrhein-Westfalen errichteten Kirchen systematisch inventarisiert wurden. Dennoch handelt es sich bei der Unterschutzstellung weiterhin um einen langwierigen Prozess, der dem aktuellen Veränderungsdruck entgegenläuft.

II. Eine Siedlungskirche von überschaubarer Größe

Erbaut in den Jahren 1961 und 1962, ist die Kirche zudem eine von zahlreichen Kirchen dieser Zeit, die sich räumlich gravierend von zum Beispiel den hohen, weiträumigen Kirchen des Historismus unterscheiden. In letztgenannten erfolgreich umgesetzte Nutzungskonzepte können daher nicht ohne Weiteres auf diese kleinräumigeren Kirchen übertragen werden. Das Ziel ist folglich, eine Nutzung zu finden, die in den vorhandenen Räumen sinnvoll realisiert werden kann.

III. Eine Kirche in einem kleineren Ort

Eine weitere Herausforderung bildet die Lage des Gebäudes. Hier besteht die Aufgabe darin, ein auch ökonomisch tragfähiges Nutzungskonzept für einen vergleichsweise kleinen Ort, wie es Merkstein mit seinen rund 13.000 Einwohnern ist,[6] zu finden. Bisher gibt es dazu nur wenige Erfahrungen, an die man anknüpfen kann;[7] ein Großteil der beispielhaften Kirchenumnutzungen, darunter Konzertsäle, Firmensitze, Bibliotheken und Archive, wird weiterhin in Städten realisiert – und dort sind naturgemäß andere und größere Nutzergruppen vorhanden, die mit diesen Angeboten angesprochen werden können, als im ländlichen Raum.

6 Im seit 1972 zu Herzogenrath gehörenden Stadtteil Merkstein lebten (Stand 2012) 12.939 Einwohner. herzogenrath.de/icc/assisto/nav/d10/broker.jsp (letzter Zugriff: 23.10.2021).

7 Obwohl Kirchenschließungen inzwischen vermehrt auch in kleineren Städten und im ländlichen Raum zu verzeichnen sind, rückt diese Thematik nur langsam in den Vordergrund. Zuletzt nahm die zwölfte Tagung der Reihe „Kirche weitergebaut" in der Katholischen Akademie Schwerte im November 2021 das Thema „Potenziale ländlichen Kirchen(um)baus" in den Blick. Einen guten Überblick bietet darüber hinaus die Dokumentation „Kirchen im Dorf lassen. Erhaltung und Nutzung von Kirchen im ländlichen Raum", Bonn 2011. Einschränkend ist darauf hinzuweisen, dass es sich bei Merkstein der Einwohnerzahl zufolge nicht wirklich um eine ländliche Gemeinde, sondern bereits um eine Kleinstadt handelt. Zur Disposition stehende Kirchen in Orten dieser Größenordnung stellen meines Erachtens ein besonderes Problemfeld dar, da dort oft mehrere Siedlungs- oder Stadtteilkirchen nur wenige Kilometer voneinander entfernt errichtet wurden und von diesen meist nicht nur für eine eine alternative Nutzung angestrebt wird. So liegt die Kirche St. Johann Baptist genau auf halbem Weg zwischen zwei anderen Kirchen der Pfarrei, St. Willibrord und St. Thekla, und von beiden zudem auch nur je einen Kilometer entfernt, und die Kirche St. Josef im nur fünf Kilometer entfernten Herzogenrath-Straß fungiert bereits als „KulturKirche".

IV. Ein Kirchenbau, der seine Geschichte bewahren soll

Nicht zuletzt ist zu beachten, dass eine neue Nutzung der ursprünglichen Bestimmung des Gebäudes gerecht werden und eine Erinnerung an die vormalige gottesdienstliche Nutzung wahren sollte.

3. Herangehensweise – Methoden der Annäherung

Dieser vielschichtigen Aufgabe haben sich die Studierenden auf drei Wegen genähert: Über eine Baudokumentation der Kirche und die Auswertung von Archivalien zur Planungs- und Baugeschichte, über eine ergänzende architektonische Analyse des Kirchenbaus sowie über eine Analyse des Ortes Merkstein. Die angewandten Methoden werden im Folgenden umrissen und bereits einige zentrale Teilergebnisse herausgestellt, bevor im Anschluss exemplarische Entwurfsergebnisse veranschaulichen, welche Entwurfsentscheidungen die Studierenden aus der Überlagerung und Abwägung der Analyseergebnisse ableiteten



Abb. 83: Tachymetergestützte Bauaufnahme im Innenhof der Kirche



Abb. 84: Archivrecherche im Nachlass des Architekten Emil Steffann im Archiv des Deutschen Architekturmuseums (DAM)

I. Wissenschaftliche Baudokumentation und Recherche

An erster Stelle – als Voraussetzung für einen respektvollen Umgang mit der vorhandenen Architektur ebenso wie für eine eigenständige architektonische Weiterentwicklung derselben – stand eine intensive Auseinandersetzung mit dem Kirchengebäude und seiner Geschichte. Anwendung fanden hierfür die Methoden der Architekturgeschichte und der Historischen Bauforschung: So wurde zur Dokumentation des Bestandes eine verformungsgetreue Bauaufnahme des Kirchenbaus einschließlich aller maßgeblichen Details durchgeführt[8] und begleitend eine umfangreiche Fotodokumentation angefertigt, und auf Basis einer umfassenden Archivrecherche wurde zudem die komplexe Planungs- und Baugeschichte der Kirche aufgearbeitet, die nun fast lückenlos nachvollzogen werden kann.[9] Im Ergebnis liegt eine umfangreiche wissenschaftliche Baudokumentation zur Kirche St. Johann Baptist in Merkstein vor.

Eine aus unserer wissenschaftlichen Dokumentation und Recherche resultierende bemerkenswerte Erkenntnis muss an dieser Stelle hervorgehoben werden: Es stellte sich heraus, dass die Kirche St. Johann Baptist seit der Zeit ihrer Erbauung in den frühen 1960er Jahren keine gravierenden baulichen Veränderungen erfahren hat und ihre originale Ausstattung bis heute so gut wie unverändert erhalten ist. Wenige Anpassungen infolge der Liturgiekonstitution wurden zwar vorgenommen, diese jedoch sehr zurückhaltend und ausschließlich reversibel gestaltet. Vor diesem Hintergrund wäre es aus architekturhistorischer Sicht höchst wünschenswert, wenn der Bau als sehr gut erhaltenes Gesamtkunstwerk auch in Zukunft weiter als Kirche dienen könnte, da mit dieser Nutzung die wenigsten Eingriffe verbunden sind.

Im Hinblick auf eine Nutzungsänderung lassen sich aus der Planungsgeschichte der Kirche aber durchaus mögliche Gestaltungsspielräume ableiten. Demnach zog Steffann eine Empore im Seitenarm des Altarbereichs der hölzernen Orgelempore an der Westwand des Kirchenraumes vor und versuchte längere Zeit vehement, diese Lösung gegenüber dem Generalvikariat zu verteidigen. Angesichts dessen ließe sich im Zuge einer Nutzungsänderung mit geringem Bedauern auf die Holzempore verzichten, die zudem bereits seit vielen Jahren von Schimmelbefall betroffen ist,

8 Erstellt wurden drei Grundrisse, acht Schnitte und vier Ansichten des Kirchenbaus. Zudem wurden die fest verbauten Ausstattungsstücke ebenso wie besondere Baudetails in zahlreichen Detailzeichnungen erfasst. Die verformungsgerechte Bauaufnahme dient hierbei mehreren Zwecken: Zum einen wird der aktuelle Zustand des Kirchenbaus vor einem möglichen Umbau dokumentiert und für nachfolgende Forschende festgehalten, und zum zweiten liegt damit ein digitaler Plansatz vor, dessen Genauigkeit und Detaillierungsgrad als belastbare Grundlage für zukünftige architektonische Planungen geeignet ist.

9 Ausgewertet wurden Dokumente aus unterschiedlichen Archiven, die sich optimal ergänzten. Hierzu zählten Archivalien aus dem Diözesanarchiv des Bistums Aachen und dem Pfarrarchiv der Pfarrei St. Willibrord in Merkstein sowie Planunterlagen, Skizzen und Fotos aus dem Nachlass des Architekten Emil Steffann im Archiv des Deutschen Architekturmuseums (DAM).

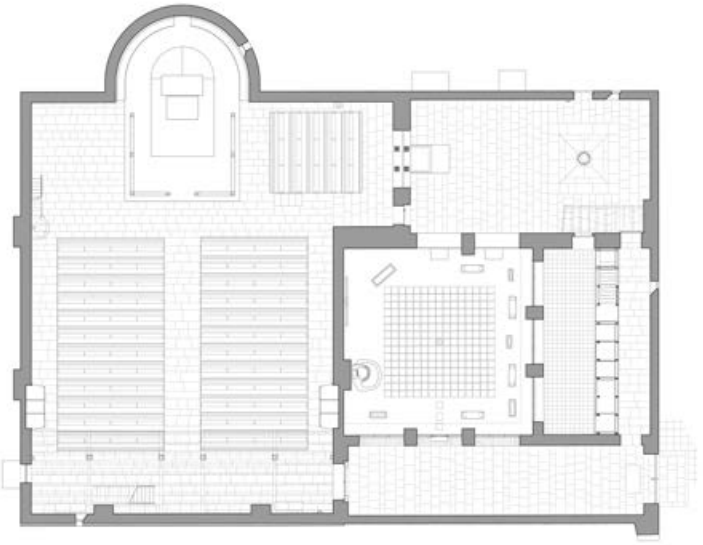


Abb. 85: Grundriss der Kirche St. Johann Baptist, Bauaufnahme des Lehrstuhls für Architekturgeschichte der RWTH Aachen

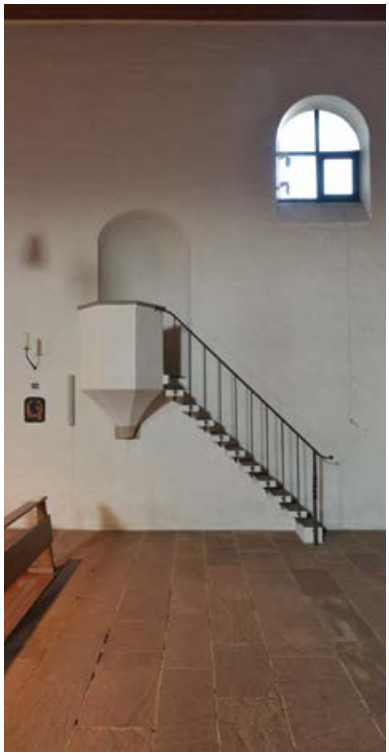


Abb. 86: Die nicht mehr genutzte Kanzel an der Schnittstelle zwischen Altar- und Gemeindebereich wurde bewahrt.



Abb. 87: Die originale Ausstattung des Altarraums mit Altarschranke ist ebenso aus der Erbauungszeit der Kirche erhalten; Anpassungen infolge der Liturgiekonstitution wurden ausschließlich reversibel durch Holzpodeste vorgenommen.

und auf diese Weise der vom Architekten ursprünglich intendierten Raumwirkung näherkommen.

Andere Ausstattungsstücke und Baudetails sind dementgegen integrale Bestandteile der Steffann'schen Architektur. So sind in St. Johann Baptist alle bedeutenden Ausstattungstücke fest verbaut und jedes Detail hat in den reduziert ausgestatteten Räumen einen ausgesuchten Platz erhalten. Hiermit tangieren wir jedoch ein besonderes Problemfeld: Die Differenz zwischen dem aus architekturhistorischer Sicht erhaltenswerten Gesamtkunstwerk und der aus kirchenrechtlicher Sicht durchaus nachvollziehbaren Vorgabe, die liturgische Ausstattung aus einer profanierten Kirche zu entfernen. Beispielhaft kann das Taufbecken in der Taufkapelle genannt werden. Wird dieses im Falle einer Profanierung entfernt, verliert damit auch das kleine farbige Fenster in der Ostwand der Kapelle – eines von insgesamt vier kleinen, überlegt platzierten Fenstern mit stark abgeschrägten Laibungen – seinen Zusammenhang.

Erstrebenswert wäre daher ein ausgewogenes Entgegenkommen beim Auslegen des Kirchenrechts zugunsten eines weitgehenden Erhalts des baulichen Gesamtkunstwerks.



Abb. 88: Alle bedeutenden Ausstattungsstücke – hier der Taufstein in der Taufkapelle sowie das in die Wand eingelassene Weihwasserbecken – hat Steffann fest verbaut, sie sind Teil der Architektur.



Abb. 89: In Korrelation mit dem Taufstein steht das kleine, bewusst platzierte Fenster; die farbige Verglasung nach einem Entwurf von Ludwig Schaffrath wurde erst 1974 eingebracht.

II. Architekturanalyse

Vervollständigt wurde die vornehmlich auf die vorhandene Bausubstanz und die Architekturgeschichte bezogene Dokumentation durch eine architektonische Analyse der Baugestalt sowie der räumlichen Qualitäten und Zusammenhänge. Zu dieser, über eine bloße Baubeschreibung hinausgehenden, Architekturanalyse zählten beispielsweise eine Analyse der Wege- und Blickführungen, der Raumwirkungen aufeinanderfolgender Räume – niedrig / hoch, eng / weit, dunkel / hell –, des Lichteinfalls oder auch der verwendeten Materialien und Farbigkeiten.

Die Studierenden erlangten durch diese profunde Auseinandersetzung mit dem Bauwerk, durch Baudokumentation und Architekturanalyse, ein tiefgehendes Verständnis für die architektonischen Kerngedanken und wesentlichen baulichen Charakteristika, denen Emil Steffann in seinem Kirchenbau Ausdruck verlieh, mit dem Ziel, sie im Rahmen einer Umnutzung, die respektvoll und eigenständig zugleich sein sollte, zu bewahren und gestalterisch an sie anzuknüpfen. Auf diese Weise sollte, mehr noch als der Erhalt der Bausubstanz, ein Fortleben der Bauidee bewirkt werden.

III. Ortsanalyse

Der Herausforderung schließlich, eine geeignete Nutzung für den kleinen Ort Merkstein zu finden, näherten sich die Studierenden über eine Analyse des Ortes und seiner Bedürfnisse. Hierzu verschafften Sie sich unter anderem einen Überblick über die Bevölkerungs- und Altersstruktur, vorhandene Freizeit-, Kultur-, Bildungs- und Sozialangebote, die Nahversorgung sowie die Verkehrswege und den öffentlichen Nahverkehr und leiteten daraus Bedarfe und Möglichkeiten ab. Ergänzt wurde die Betrachtung zudem durch eine Recherche möglicher relevanter Akteure und ihrer Vernetzungspotenziale.[10]

Knapp zusammengefasst befürworteten die meisten Studierenden aufgrund der zentralen Lage der Kirche innerhalb der Ortes Merkstein – dort, wo in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Orte Streiffeld und Alt-Merkstein zusammengewachsen sind –, dass eine neue Nutzung sich primär an die örtliche Bevölkerung richten, das Angebot idealerweise aber auch überörtlich Interessierte ansprechen sollte. Verschiedene Modelle, die Kirche St. Johann Baptist in einen Ort der Gemeinschaft zu transformieren, an dem unterschiedliche Akteure zusammenwirken, wurden bei-

10 Zu nennen sind hier beispielsweise das Bildungswerk St. Willibrord Merkstein, die Ehrenamts-Plattform „ideenReich Merkstein!“, ein Projekt des Diözesanrates Aachen, das AWO Quartiersprojekt „Mitten in Merkstein – Gemeinsam für eine gute Versorgung im Alter“ sowie das in Herzogenrath ansässige Koordinationsbüro „Rund ums Alter“.

spielsweise unter den Schlagworten „Dorfhaus“ (Charlotte Decker), „Forum“ (Julia Nicolai), „Respekt und Perspektive“ (Benno Sievers) sowie „Generationenwerkstatt“ (Lena Honrath) erarbeitet. Und auch die „Bücherwerkstatt“ (Annika Wendt) sowie die „Bibliothek der Zukunft“ (Anthony Hans Widjaja) richten sich an ein generationenübergreifendes Publikum. Einige Studierende grenzten den potenziellen Nutzerkreis weiter auf die in Merkstein, wie vielerorts, zu verzeichnende älter werdende Bevölkerung ein und schlugen eine Tagespflegestätte für Demenzkranke (Imbi Leitaru) sowie eine Seniorenwohngemeinschaft (Sina Barth) vor. Und auch die Möglichkeit einer sozialen Nutzung als „Merksteiner Tafel“ (Eva Simons) wurde ausgelotet. In mehreren Entwürfen fand hierbei das Anliegen Niederschlag, als Verweis auf die ursprüngliche Bestimmung des Gebäudes und für die der Kirche emotional verbundenen Einwohner einen Andachtsraum oder „Raum der Stille“ vorzusehen.

Die auf Basis der Ortsanalyse entwickelten Nutzungsideen galt es dann im Hinblick auf ihre Verträglichkeit mit dem Baubestand und den Raumwirkungen zu überprüfen und weiterzuentwickeln.

4. Von der Dokumentation und Analyse zum Entwurf – 5 exemplarische Ergebnisse

Aus der Vielfalt der insgesamt fünfzehn Studierendenentwürfe möchte ich im Folgenden fünf Ansätze herausgreifen, um an ihrem Beispiel zu illustrieren, welche Analyseergebnisse für die Studierenden jeweils entwurfsbestimmend waren und welche Entwurfsentscheidungen sie daraus ableiteten.[11]

I. Glasakademie | Hendrik Hermans

Mit seinem Entwurf einer „Glasakademie“ unterbreitet Hendrik Hermans einen Vorschlag für die Nutzung des Kirchengebäudes als repräsentativer Außenstandort des örtlich ansässigen, aber weltweit tätigen Unternehmens Saint-Gobain, dessen traditionsreicher Firmensitz sich in Herzogenrath, nur vier Kilometer vom Kirchenbau entfernt befindet.

Hierbei reagiert er mit einer überzeugenden Gestaltungsidee auf die aus der Architekturanalyse gefolgerte Leitlinie, die von Emil Steffann sorgsam gestaltete, charakteristische Südfassade möglichst unversehrt zu lassen, zugleich aber einen Weg zu finden, auf die neue Bestimmung des Kirchengebäudes aufmerksam zu machen: Er

11 Im „Best Of“-Bereich auf der Webseite des Lehrstuhls für Architekturgeschichte der RWTH Aachen werden vier der hier betrachteten fünf Entwürfe mit zahlreichen weiteren Abbildungen sowie Modellfotos vorgestellt: https://ages.rwth-aachen.de/go/id/rzgv (letzter Zugriff: 31.10.2021).

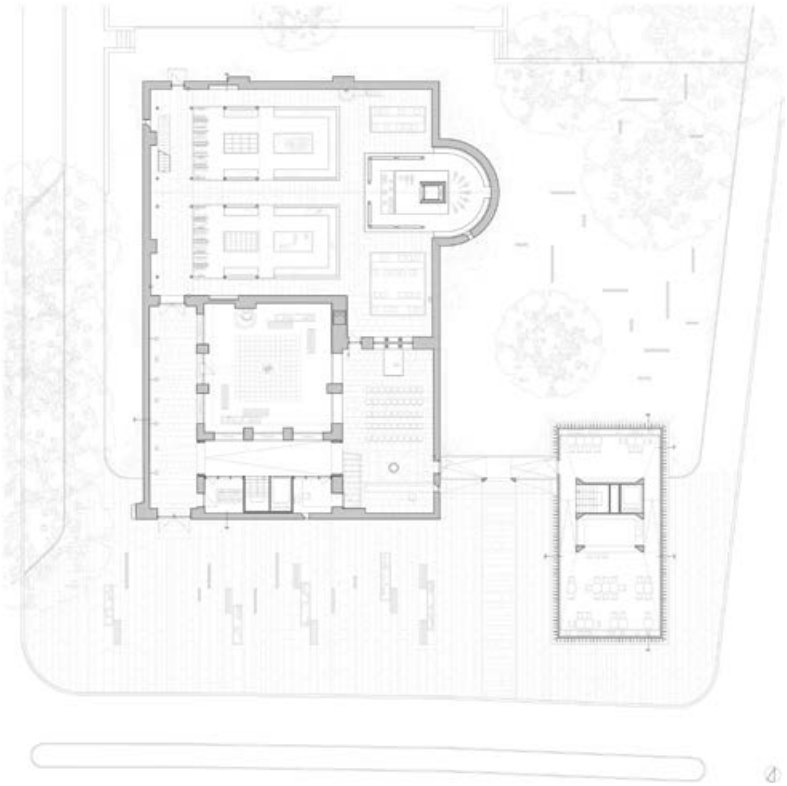




Abb. 90–91: „Glasakademie“, Umnutzungsvorschlag von Hendrik Hermans, Grundriss und Modellfoto

ergänzt den Kirchenbau um einen Baukörper in der Südost-Ecke des Grundstücks, dessen Gestalt die Taufkapelle in Form und Größe widerspiegelt, der sich aufgrund der verwendeten Materialien jedoch deutlich als Neubau zu erkennen gibt und mit dem integrierten Café einen Anziehungspunkt bildet.

Und nicht zuletzt lösen sich mit dem Neubau viele bei der Umgestaltung eines Bestandsbaus folgereiche Fragen, wie beispielsweise die profane, aber nicht unwichtige nach ausreichenden Toilettenanlagen für den Publikumsverkehr.

II. Columbarium | Charlotte Kiepe

Insgesamt sind die Kirchen von Emil Steffann sehr introvertiert. Eingriffe sollten sich, wenn sie nicht zu vermeiden sind, daher auf möglichst wenige der weitgehend geschlossenen Wände beschränken und das zeichenhafte Äußere, die Kontinuität der bergenden Wandflächen sowie die vorhandene Raumwirkung der Innenräume möglichst wenig beeinträchtigen. Überdies liegt es nahe, das von Steffann gern verwendete architektonische Motiv der sukzessiven Annäherung durch Raumfolgen und Schwellensituationen aufzugreifen und weiterzuentwickeln.



Abb. 93: Der Hauptzugang zum Kirchenraum durch die von Steffann sogenannte Vorkirche



Abb. 92: Der introvertierte Innenhof der Kirche

Der Entwurf von Charlotte Kiepe, die eine Umwandlung der Kirche in ein Columbarium vorsieht, demonstriert, dass dies vor dem Hintergrund der zuvor genannten Aspekte eine nahezu ideale Nutzung für die unterschiedlich großen, um den quadratischen Innenhof angeordneten Räume wäre – wenn die Pfarrgemeinde diese Möglichkeit nicht von Beginn an ausgeschlossen hätte, da im Stadtteil Merkstein bereits drei kommunale Friedhöfe betrieben werden.

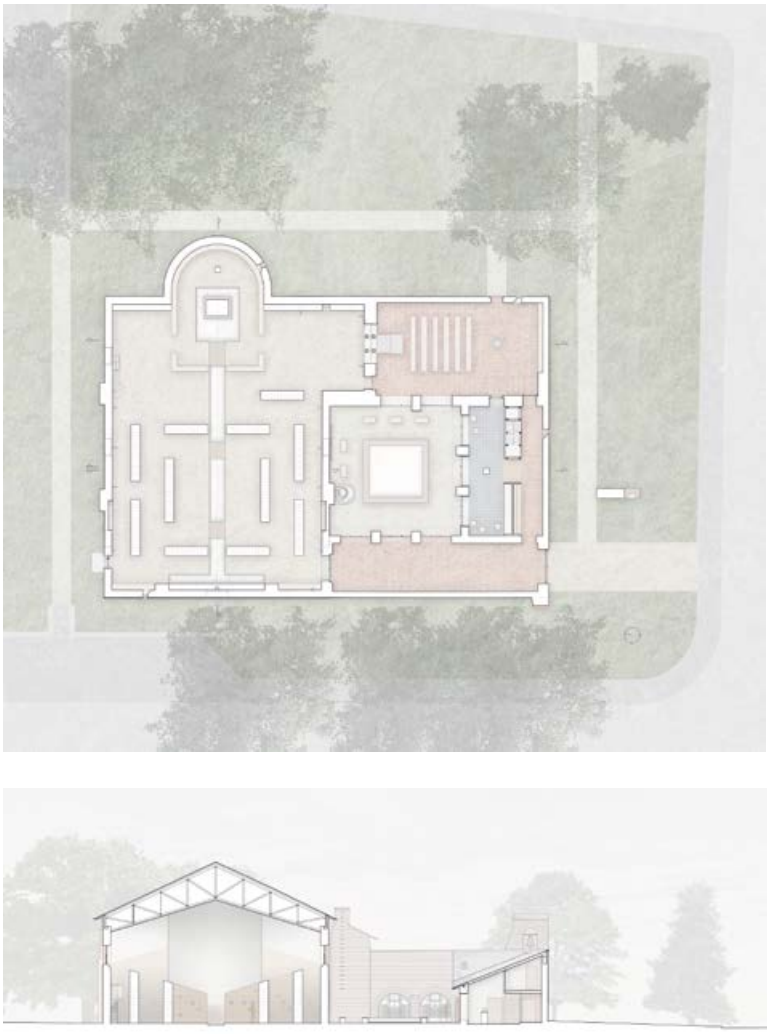


Abb. 94–95: „Columbarium", Umnutzungsvorschlag von Charlotte Kiepe, Grundriss und Querschnitt

III. Bibliothek der Zukunft | Anthony Hans Widjaja

Eine weitere mögliche Nutzung, die den introvertierten Kirchenräumen entgegenkommt, besteht im Kern in einer Bibliothek oder vielmehr Mediathek, die durch zahlreiche weitere Nutzungsoptionen ergänzt wird. Dies ist zugleich einer der Vorschläge, die sich primär an die Merksteiner Bevölkerung richten und zum Ziel haben, den Kirchenbau und auch den Römerplatz, auf dem er steht, wieder zu einem Treffpunkt, einem Mittelpunkt des Ortes, einem Ort der Gemeinschaft zu transformieren.

Anthony Hans Widjaja beabsichtigt hierbei sogar, dass die Bevölkerung einen Großteil des Ausbaus, mit ehrenamtlicher Unterstützung durch Handwerker, im Selbstbau tätigt. Auch er verändert wenig an der Bausubstanz, weist jedoch durch die Gestaltung des unmittelbaren Kirchenumfeldes auf die neue Nutzung im Inneren hin. Vor den Eingängen und einigen Fassaden breitet er einladende Holzterrassen aus, die eine Erweiterung der Funktionsbereiche im Inneren nach außen darstellen.



Abb. 96: „Bibliothek der Zukunft", Umnutzungsvorschlag von Anthony Hans Widjaja, Modellfoto

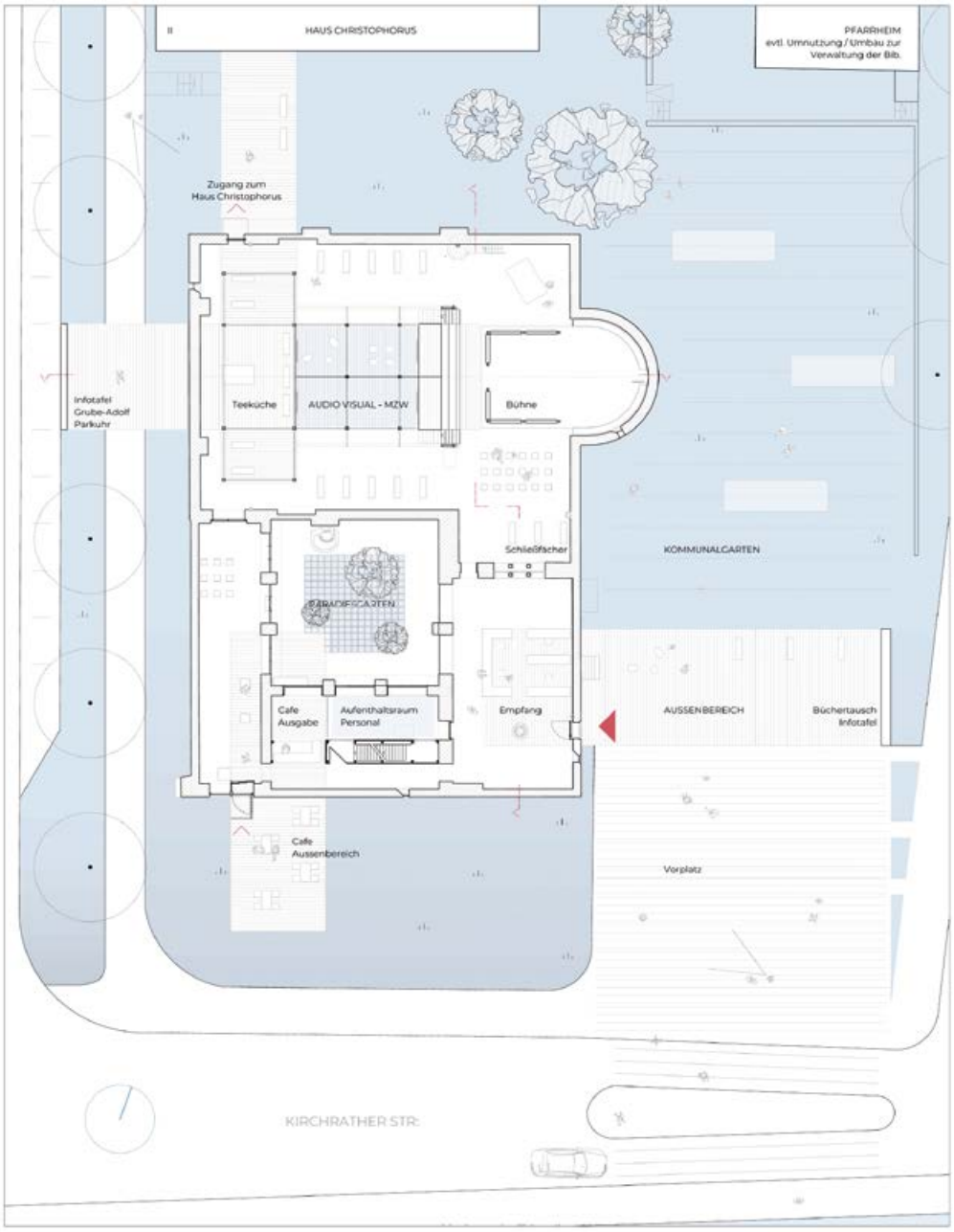


Abb. 97: „Bibliothek der Zukunft“, Umnutzungsvorschlag von Anthony Hans Widjaja, Grundriss

IV. Dorfhaus | Charlotte Decker

Ebenfalls als Ort der Zusammenkunft konzipiert Charlotte Decker ihr „Dorfhaus". Sie reizt hierbei jedoch radikaler die Spielräume aus, die einige Ergebnisse der Baudokumentation und Recherche eröffnen: Die bereits seit der Erbauungszeit von Feuchtigkeitsproblemen betroffene und aufgrund dessen verschieferte Westwand des Kirchenraumes wird ebenso wie die dauerhaft von Schimmel befallene hölzerne Orgelempore abgerissen und durch eine neue Konstruktion geschlossen.

Im Zuge dieser einschneidenden Umgestaltung wird auch der Hauptzugang in die neue Westfassade verlegt, womit die Studentin auf den Festtagseingang rekurriert, den Emil Steffann in einem seiner Vorentwürfe an dieser Stelle vorsah. In anderen Bereichen des Kirchenbaus bleiben die von Steffann intendierten Raumeindrücke dementgegen weiterhin erfahrbar. So wird die Taufkapelle als Andachtsraum erhalten.[12]

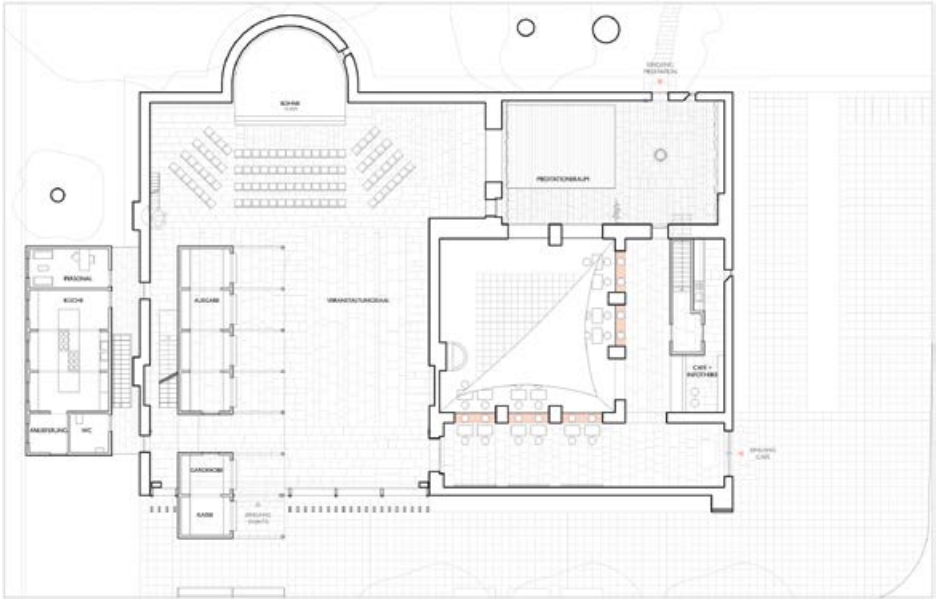


Abb. 98: „Dorfhaus", Umnutzungsvorschlag von Charlotte Decker, Grundriss

12 Eine Variante zur nicht nur hier, sondern auch von anderen Entwerfenden bevorzugten Lösung, die Taufkapelle als Kapelle / Andachtsraum / Meditationsraum / „Raum der Stille" zu erhalten, bietet der Entwurf von Eva Simons, die im Kirchenraum eine „Merksteiner Tafel" etablieren würde. Sie kreiert eine neue quergelagerte Kapelle in der ehemaligen Vorkirche, die in einen engen Bezug zum Innenhof gesetzt ist. Der Haupteingang mit dem doppelflügeligen Portal behält damit seine Funktion als Haupteingang zum – nun kleineren – Kirchenraum.

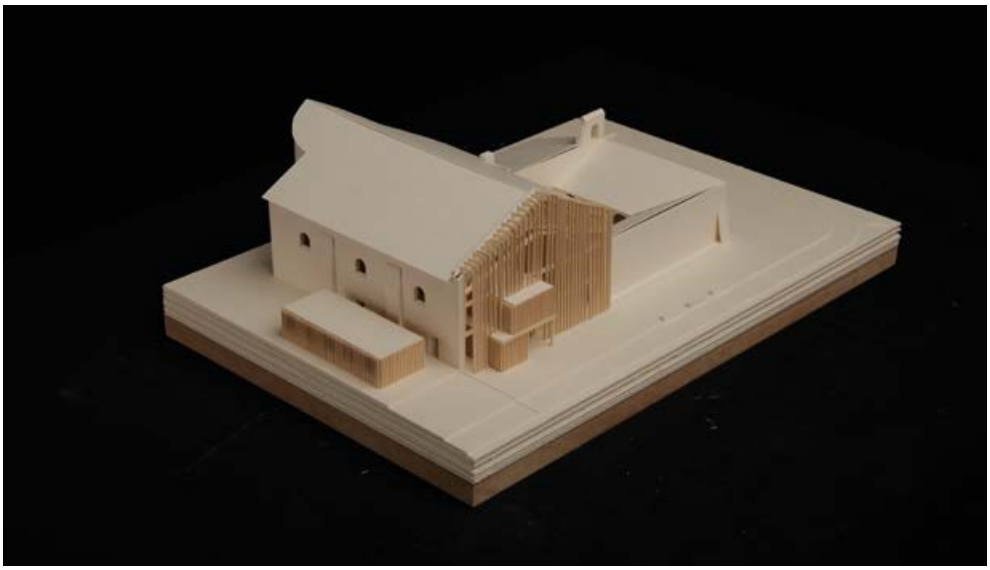


Abb. 99: „Dorfhaus", Umnutzungsvorschlag von Charlotte Decker, Modellfoto

V. Fahrradkirche | Miriam Wittbusch

Eine sehr überzeugende Umnutzungsidee mit überörtlicher Ausstrahlungskraft entwickelte Miriam Wittbusch: Aus einer Analyse der Radverkehrswege leitete sie ab, Merkstein als neuen Radrouten-Knotenpunkt im Grenzgebiet zu den Niederlanden zu etablieren und die Kirche St. Johann Baptist in diesem Zuge zu einer „Fahrradkirche" umzugestalten.[13]

Die Kirche behält hierbei grundsätzlich ihre Funktion bei und wird zugleich sowohl zu einem überregionalen Anziehungspunkt als auch zu einem Treffpunkt für die Merksteiner Bevölkerung.

Der Standort ist für die vorgeschlagene Nutzung mit vielen Vorteilen verbunden. Zum einen liegt Merkstein inmitten der „Eurode" sowie der „Grünmetropole", die sich für eine grenzüberschreitende touristische Zusammenarbeit in den Bereichen Kulturerbe und Fahrradtourismus einsetzt,[14] und hierbei optimal in einem bereits bestehenden guten Fahrradroutennetz. Zahlreiche Radrouten führen schon jetzt unmittelbar am Merksteiner Kirchenbau vorbei, so dass man mit dem Fahrrad von

13 Umgesetzt und damit erprobt wurde das Konzept der Fahrradkirchen beziehungsweise Radwegekirchen bereits vielerorts. Zu nennen sind beispielsweise das Online-Portal Rheinland-Pilgern des Erzbistums Köln, das das Tourenportal „Pfarr-Rad" (https://www.pfarr-rad.de/) beinhaltet, sowie evangelischerseits das EKD-Netzwerk „Kirche in Freizeit und Tourismus" (https://www.radwegekirchen.de/).

14 Siehe https://www.gruenmetropole.eu/ (letzter Zugriff: 31.10.2021).

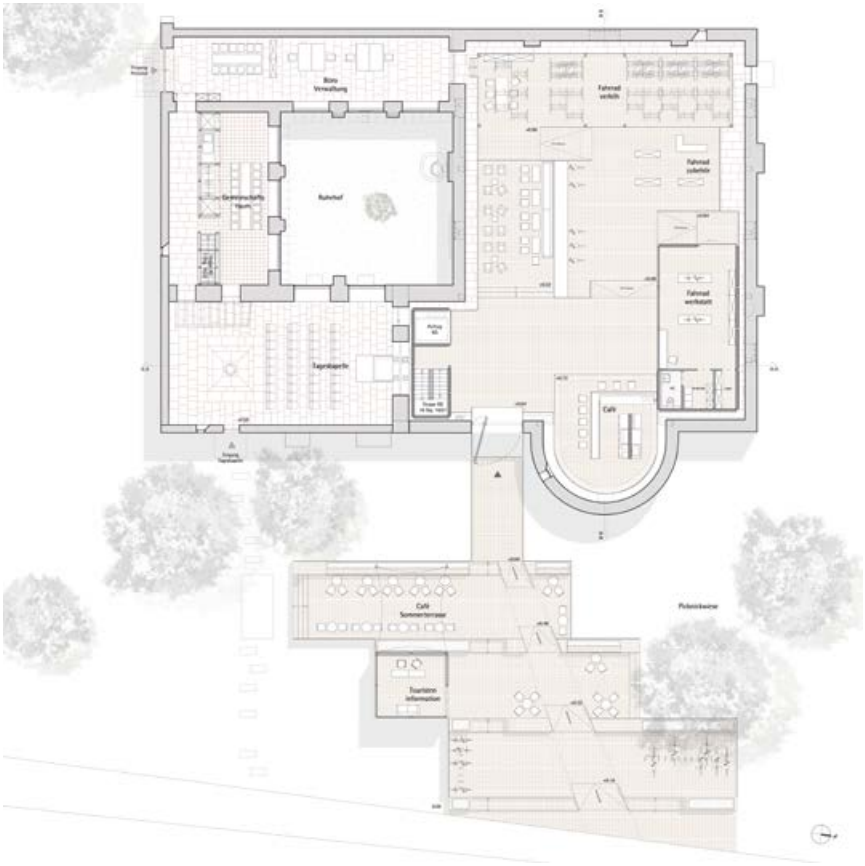




Abb. 100–101: „Fahrradkirche", Umnutzungsvorschlag von Miriam Wittbusch, Grundriss und atmosphärische Darstellung

dort aus direkt an das Kultur- und Freizeitangebot der Region anknüpfen kann. Zum anderen ist Merkstein über zwei Bahnhaltestellen der „euregiobahn" sehr gut angebunden und beispielsweise von Aachen aus in nur 20 Minuten zu erreichen. Radtouristen können somit problemlos mit dem Zug an- und nach einer Tour durch die Region wieder abreisen.

Für diese Zielgruppe beinhaltet die Fahrradkirche neben einer Fahrradvermietung eine kleine Werkstatt für Reparaturen sowie einen kleinen Shop für Fahrradzubehör. An E-Bike-Ladestationen können die Räder während eines Cafébesuchs aufgeladen werden, zudem erhält man vor Ort über den Fahrradtourismus hinausgehende allgemeine Tourismusinformation. Und nicht zuletzt ist das Vorhandensein einer Kapelle zur geistigen Einkehr selbstverständlich. Der Kirchenbau bewahrt hierbei weitgehend seine Gestalt, da seine räumlichen und atmosphärischen Eigenheiten gut mit den räumlichen Anforderungen der neuen Nutzung übereingebracht werden können.

Die Transformation der Kirche St. Johann Baptist in Merkstein zu einer Fahrradkirche bietet somit – vor dem Hintergrund einer insgesamten Förderung des Fahrradtourismus in Merkstein – eine langfristige Lösung mit hoher Ausstrahlungskraft. Und vielmehr: Die Kirche könnte durch eine Nutzung als Fahrradkirche selbst zum Ausdruck der Kulturregion werden und durch ihre signifikante Form als Zeichen dienen.

5. Fazit: Vom Nutzen unserer Herangehensweise über Dokumentation und Analyse für die Transformation von Kirchen

Abschließend lässt sich zusammenfassen, dass die Studierenden unter Berücksichtigung all dieser Voraussetzungen – oder anders: vielleicht auch gerade aufgrund des vermeintlich engen Rahmens – eine überraschend große Bandbreite neuer Nutzungen für St. Johann Baptist herausgearbeitet haben und ihnen in den meisten Fällen auch eine sehr eigenständige Fortschreibung der Architektur gelungen ist.

Mit einer Ausstellung und Präsentation der fünfzehn Studierendenentwürfe vor Ort und ihrer Übergabe an die Gemeinde als Grundlage für weitere Überlegungen und Diskussionen endete das Projekt. Es bleibt zu hoffen, dass einige der Impulse und Ideen die Entwicklung einer der Architektur und Bedeutung des Kirchenbaus gerechten Transformation befördern und die Steffann-Kirche St. Johann Baptist in Merkstein in eine gute Zukunft blickt.

Ins Allgemeine übertragen, möchte ich vor dem Hintergrund der am Beispiel der Kirche St. Johann Baptist gemachten Erfahrungen dafür plädieren, einem jeden Kirchenbau – auch den vermeintlich unspektakulären – vor der Transformation eine gebührende umfassende Baudokumentation mit begleitender Recherche zukommen zu lassen und mittels einer Architekturanalyse die den Bau wesentlich prägenden

architektonischen Themen offenzulegen.[15] Dies ist vor allem im Hinblick auf Kirchenbauten aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Bedeutung, die – wie auch St. Johannes – in der Regel nicht denkmalgeschützt sind, obwohl sie eine große baukünstlerische Vielfalt aufweisen und zahlreiche dieser Raumschöpfungen unzweifelhaft erhaltenswert sind.

Als Prämisse sollte stets der Grundsatz gelten, dass der Bau einer Kirche eine besondere Bauaufgabe ist und jedes Kirchengebäude daher von einem besonderen Gestaltungsanspruch zeugt – vollkommen unabhängig davon, ob seine Relevanz durch eine denkmalpflegerische Unterschutzstellung verbrieft ist oder nicht. Eine grundlegende wertschätzende Untersuchung kann hierbei unerwartete neue Perspektiven für die Zukunft einer Kirche aufzeigen und auf diese Weise zu ihrem langfristigen Erhalt beitragen.

15 Aktuell befassen wir uns, dieser Herangehensweise folgend, am Lehrstuhl für Architekturgeschichte der RWTH Aachen mit der Kirche St. Hubertus in Aachen-Hanbruch des Architekten Gottfried Böhm – einer der kleineren Kirchen mit einem Betonfaltwerk, die seiner Marienwallfahrtskirche in Neviges vorausgingen, jedoch bisher nur unzureichend untersucht wurden. Die Planungs- und Baugeschichte arbeite ich derzeit gemeinsam mit Prof. Dr. Anke Fissabre von der FH Aachen auf; begleitend führe ich mit der Architektin und Architekturhistorikerin Verena Hake eine Baudokumentation mit Bauaufnahme durch und leite mit ihr das Entwurfsprojekt „St. Hubertus von Gottfried Böhm – Visionen für den ‚Backenzahn'„.

Niklas Irmen

Wohnen im „Haus Gottes“? Studien zu Einschränkungen und Potenzialen beim Umnutzungsmodell „Wohnen“ für Nachkriegskirchen in Nordrhein-Westfalen

Das Gesicht der Städte und Siedlungen von Nordrhein-Westfalen wird maßgeblich von qualitätvollen Kirchen- und Gemeindebauten der Nachkriegsmoderne mitgeprägt. Durch die in den letzten Jahren ablaufenden gesamtgesellschaftlichen Umstrukturierungsprozesse sind aber besonders diese, oftmals sanierungsbedürftigen und in ihrer Architektur und liturgischen Konzeption noch unverstanden Kirchenbauten am häufigsten von Profanierung und Abriss bedroht. Die herausragende Bedeutung der nordrhein-westfälischen Nachkriegskirchen für die deutsche Architekturgeschichte des 20. Jahrhunderts ist inzwischen von einer interdisziplinären Fachwelt anerkannt. Trotzdem ist die Situation der Denkmalpflege in den gerade ablaufenden Prozessen dramatisch: Noch bevor Gebäude oder ganze Baugruppen wissenschaftlich erfasst und gedeutet werden können, sind sie bereits von Veränderung oder Abriss betroffen.

Die Umnutzung von Kirchengebäuden hat inzwischen Schule gemacht: Kulturkirchen, Kolumbarien, Ausstellungshallen oder Versammlungsräume haben sich als beliebte und oftmals konfliktarme Nachfolgenutzungen von Sakralbauten etabliert. Doch die schiere Anzahl von Kirchengebäuden in unseren Städten und Siedlungen macht es unmöglich, diese gängigen Umnutzungsformen beliebig oft zu wiederholen. Die Umwandlung von öffentlichem Kirchenraum hin zu privatem Wohnraum führt in der Regel zu einschneidenden Verlusten von bauzeitlicher Ausstattung und historischer Substanz und ist daher ein komplexes Unterfangen.

Aber kann ein „Wohnen im Haus Gottes“ unter Erhalt der architektonischen Besonderheiten und der kulturhistorischen Aussagekraft von Nachkriegskirchen überhaupt gelingen? Diese Fragestellung stand im Fokus meiner im Sommersemester 2021 an der Universität zu Köln abgeschlossenen Masterarbeit. Meine architekturhistorische Untersuchung wurde von Prof. Dr. Stefanie Lieb (Leiterin des Teilprojekts 3 „Kunst- und architekturhistorische Prozesse der Sakralraumtransformation im Raum Aachen und Leipzig“ der DFG-Forschungsgruppe TRANSARA) fachlich begleitet und betreut und hat sich aus meiner Tätigkeit als Wissenschaftliche Hilfskraft bei TRANSARA heraus entwickelt. Nachdem ich alle abgeschlossenen Wohnumnutzungen der letzten Jahre aus Fachliteratur, Bauzeitschriften und Datenbanken recherchiert hatte, erfolgte die Auswahl von fünf repräsentativen Fallbeispielen, welche eine Vielzahl von Einschränkungen, aber auch Potenzialen der betrachten

Umnutzungsformen offenlegten. Hierbei handelte es sich um die Rogate-Kirche in Lindlar (1965, 2008; Einfamilienhaus), die Lukaskirche in Essen (1961, 2013; Mehrfamilienhaus mit integrativer KiTa und Praxisräumen; Profane Mischnutzung), die Christuskirche in Köln (1951, 2016; Mehrfamilienhaus mit Praxisräumen und verkleinerten Kirchenraum, Sakrale Mischnutzung), das ehemaligen Servitinnenkloster in Düsseldorf (1968, 2012; Eigentumswohnungen) und die Seniorenwohnungen in St. Maria Königin in Dülmen (1961, 2012; Soziales Wohnmodell). Neben der Darstellung einer kompakten Baugeschichte mit Baubeschreibung erfolgte für jedes Fallbeispiel auch eine Umbaubeschreibung sowie eine kurze Zusammenfassung des Eingriffs aus kunsthistorischer und denkmalpflegerischer Perspektive.[1] Um bei der Auswertung ein möglichst breites Spektrum von Erkenntnissen garantieren zu können, wurden sowohl evangelische als auch katholische Kirchen betrachtet. Bei allen Beispielen unterscheiden sich zusätzlich Eckdaten wie Bauträger, Projektentwickler oder Architekt. Nur das Servitinnenkloster St. Josef mit der Jugendbildungsstätte St. Swidbert war unmittelbar vor Baubeginn in die Denkmalliste der Stadt Düsseldorf eingetragen worden und wurde somit denkmalpflegerisch beim Umbau begleitet. Die Auswahl reicht von einer evangelischen Kleinkirche auf dem Land über ein katholisches Kloster mit Kapelle und Jugendbildungsstätte bis hin zu suburbanen Pfarrkirchen und urbanen Großkirchen beider Konfessionen. Da die Nachkriegskirchenlandschaft in Nordrhein-Westfalen sehr vielfältig ist, trifft man vor Ort immer wieder unterschiedliche Ausgangslagen und daraus resultierend auch unterschiedliche Umgangsweisen mit der historischen Bausubstanz an. Der Eingriff in den Gebäudebestand bei den betrachteten Fallbeispielen reicht vom Einbau reversibler Einbauten nach dem Haus-in-Haus-Prinzip über den Totalausbau bis hin zu Abriss und Neubau.

Die Umnutzung von Nachkriegskirchen hin zu Wohnraum geht mit einer Vielzahl von Einschränkungen einher: Gerade die substanziellen Eingriffe in die Bausubstanz mit den baulichen, technischen, rechtlichen und denkmalpflegerischen Aspekten machen die Schaffung von Wohnraum in sakralen Bestandsgebäuden zu einem komplexen Unterfangen. Das Umnutzungsmodell „Wohnen" benötigt nicht unwesentliche Eingriffe in Gebäudesubstanz sowie Ausstattung und verändert den Raumeindruck erheblich. Für (denkmalgeschützte) Nachkriegskirchen – deren architektonischer Wert sich häufig aus der mystischen Raumwirkung ihrer Architektur konstituiert – bietet es sich als naheliegendste Nachfolgenutzung nicht an. Die Einschränkungen sind so vielzählig und schwerwiegend, dass in jedem Fall geprüft werden sollte, ob das Projekt an dieser Stelle und in eben jenem Kirchengebäude überhaupt Sinn er-

1 Die Informationen zu den einzelnen Kirchenbauten und den Umnutzungsprozessen stammen vorwiegend aus Besuchen der jeweiligen Pfarr- und Gemeindearchive sowie Ortsbegehungen und Gesprächen mit Bewohner*innen und Verantwortlichen vor Ort.

gibt. Die Lage einer Kirche, die demografische Entwicklung ihres Umfeldes und nicht zuletzt auch ihre Architektur mit den einzelnen Baukörpern, dem Raumangebot und Bauzustand, erfordern immer wieder Einzelfallentscheidungen und die Entwicklung von Nachfolgenutzungskonzepten in enger interdisziplinärer Zusammenarbeit von Theolog*innen, Kunsthistoriker*innen und Architekt*innen.

Der historische Überblick zum Umnutzungsmodell „Wohnen" hat gleichzeitig aufgezeigt, dass sich die Fachwelt und die Verantwortlichen gerade in einem Lernprozess befinden und sich große Fortschritte im Umgang mit den überlieferten Bauwerken innerhalb der letzten 40 Jahre feststellen lassen. Es lohnt also, Fallbeispiele zu betrachten, um gelungene Muster und Lösungen auf andere Umnutzungen übertragen zu können. Der Umbau der ehemaligen Pfarrkirche Maria Königin in Dülmen zu Kirchwohnungen für Senior*innen konnte den schlichten und in seinen Dimensionen gewaltigen Kirchenbau aus den 1960er Jahren erhalten. Durch vom Bestand losgelöste und reversible Einbauten nach dem Haus-in-Haus-Prinzip kann die Raumwirkung des ursprünglichen Kirchenbaus nachvollzogen werden. Die gemeinschaftlich von Bewohner*innen und den umgebenden Anwohner*innen genutzte Kapelle hat dazu beigetragen, die ehemalige Pfarrkirche in ihrer städtebaulichen Situation als Mitte einer Neubausiedlung der Nachkriegszeit zu bewahren. Diese Untersuchung zeigt neben der Vielzahl von Einschränkungen also auch eine ganze Reihe von Potenzialen einer Anwendung des Umnutzungsmodells „Wohnen" – genauer der Sozialen Wohnmodelle und der Profanen oder Sakralen Mischnutzung – auf Nachkriegskirchen in Nordrhein-Westfalen auf. Die proaktive Auseinandersetzung mit dem Bestand kann eine Chance sein, den umgebauten Nachkriegskirchen einen neuen Stellenwert und somit eine neue und langfristige Bedeutung im Leben unserer säkularisierten Gesellschaft einzuräumen. Die beiden großen Kirchen könnten mit einer Anwendung des Umnutzungsmodells „Wohnen" ihrem sozialen Auftrag gerecht werden. Durch die Bereitstellung von bezahlbarem (sowie inklusivem) Wohnraum könnte mit dem Erhalt der ehemaligen Kirchen dem sozialen Wohnraummangel im hoch urbanisierten Nordrhein-Westfalen entgegengewirkt werden. Die ihren baulichen Unterhalt selbst erwirtschaftenden Gebäude könnten auf diesem Wege sicherstellen, dass die ehemaligen Kirchen als wichtige lokale Zentren – zum Wohnen und Arbeiten sowie mit Kinderbetreuung und optionalen kirchlichen Andachtsräumen und Arbeitsräumen für Sozialarbeit – eine neue geistige und soziale Mitte für die Bevölkerung bilden. Dabei ist es aber elementar, dass die neue Nutzung in ihrer Gestaltung und ihrem Umgang mit der historischen Bausubstanz den ideellen, sozialen und baukulturellen Qualitäten von Nachkriegskirchen gerecht wird.



Abb. 102: Die Klosterkirche des ehemaligen Servitinnenklosters und der angeschlossenen Jugendbildungsstätte St. Swidbert in Düsseldorf wurde zwischen 2007 und 2012 in zwei Maisonette-Wohnungen mit Dachterrassen umgewandelt. Der Umbau der 1968 von Hans Hass (1931–1989) fertiggestellten Anlage wurde denkmalpflegerisch begleitet.



Abb. 103: Die zum Privatwohnhaus umgebaute Rogate-Kirche in Lindlar

Abb. 104: Der erhaltene Campanile neben dem ausgebauten Kirchenschiff des Lukas-K-Hauses in Essen





Abb. 105: Ansicht der umgebauten Christuskirche mit ihren beiden skulpturalen Wohn- und Gesch.ftsflügeln und dem mittig dazwischenliegendem Kirchenraum mit dem erhaltenen neugotischen Kirchturm



Abb. 106: Detail aus dem Treppenhaus des Lukas-K-Hauses mit erhaltener Buntverglasung und wiederverwendeten Kugelleuchten aus dem ehemaligen Gemeindesaal



Abb. 107: Westfassade und Campanile der ehemaligen Pfarrkirche St. Maria Königin nach dem Umbau zur Wohnanlage für Senior*innen

Jakob Scheffel

Kirchengebäude im Rheinischen Braunkohlerevier. Werkstattbericht zu einem Promotionsprojekt

Im Rheinland befindet sich zwischen Aachen und Köln eines der größten Abbaugebiete für Braunkohle in Europa. Neben dem Braunkohlerevier in der Lausitz und dem Mitteldeutschen Revier ist das Rheinische Revier eine der drei großen deutschen Abbauregionen. Seit den 1950er Jahren werden in dieser Region für den Tagebau zahlreiche Dörfer, die auf Braunkohlevorkommen liegen, abgerissen und die dort lebenden Menschen in neue Dörfer umgesiedelt. Neben den gesundheitlichen und emotionalen Belastungen, denen die Menschen, deren Dörfer abgebaggert werden, ausgesetzt sind, hat das Abbrechen ganzer Siedlungszusammenhänge einen enormen Verlust an architektonischem Kulturgut zur Folge.

Jahrhundertealte Dörfer, Burgen und Kirchen gehen verloren. Nur in Einzelfällen wurden Ausnahmen gemacht, wie z.B. in Kaster, wo zu Beginn der 1950er Jahre der am Rand eines Abbaufeldes gelegene und eigentlich zum Abriss freigegebene mittelalterliche Ortskern aufgrund des vehementen Einspruchs von Seiten des Regierungspräsidiums Köln verschont wurde.[1] Mit dutzenden Dörfern wurden in den letzten 70 Jahren auch zahlreiche Kirchen abgebaggert. Anders als etwa bei abgebaggerten Burgen, entstehen jedoch Ersatzbauten in den neuen Umsiedlungsorten, aufgrund der hohen Bedeutung die Kirchen als religiöse Gebäude sowohl historisch als auch sozial für die Dorfgemeinschaft haben. Dieser Bautengruppe der Kirchen-Ersatzbauten möchte ich mich in meinem Promotionsprojekt widmen und sie architekturhistorisch untersuchen. Es soll dabei um die Erforschung der Baugeschichte der Ersatzbauten gehen und darum, ob sich die Ersatzbauten in verschiedene Phasen einteilen lassen, bzw. falls dem so ist, welche Schlüsse sich daraus ziehen lassen. Ein Aspekt der in meiner bisherigen Forschungsarbeit zu dem Thema aufschien und der in der Promotion behandelt werden soll, ist auch das Thema der Verbindung zwischen Vorgängerbau und Nachfolgebau und wie Kontinuität konstruiert wird und ein Anknüpfen an die Geschichte der alten Kirche und des alten Ortes geschieht.[2] Im Folgenden soll zunächst ein kurzer historischer Überblick über den Braunkohleabbau im Rheinland gegeben werden und geklärt werden, unter welchen Voraussetzungen es in den

1 Vgl. Kisky, Hans, Kaster (Rheinische Kunststätten, Bd. 42), Neuss 1957; Mainzer, Udo (Hg.), Denkmalbereiche im Rheinland (Arbeitsheft der rheinischen Denkmalpflege, Bd. 49), Köln 1996, 60f.

2 Da sich die Promotionsarbeit zum Zeitpunkt des Verfassens dieses Textes noch in einem relativ frühen Arbeitsstadium befindet, können zum jetzigen Zeitpunkt keine detaillierten Aussagen über Fragestellungen und theoretische Hintergründe getroffen werden, die sich im Lauf der Zeit eventuell noch ändern würden.

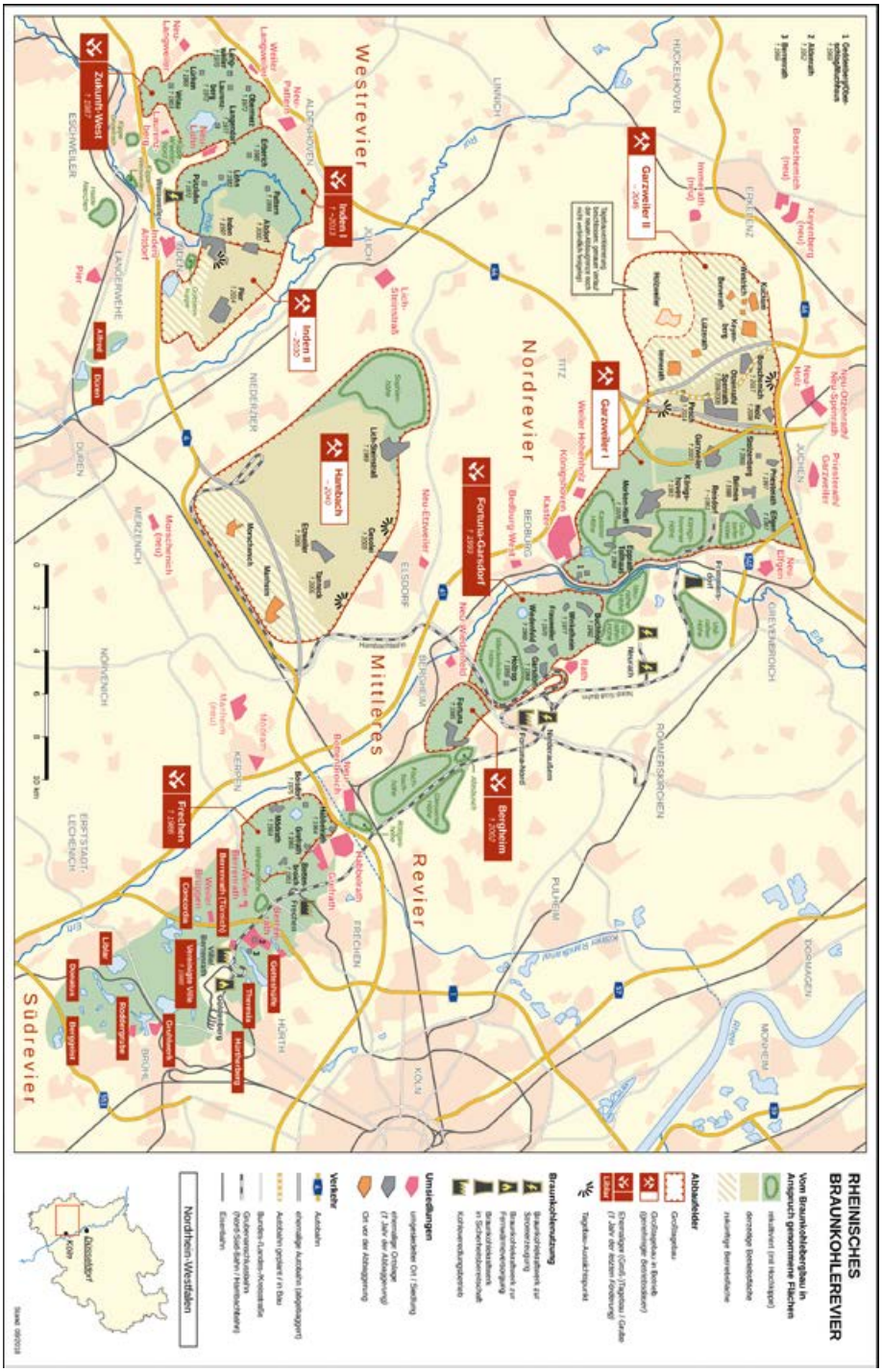


Abb. 108: Karte Braunkohlegebiet



Abb. 109: Abriss St. Peter Königshoven

1950er Jahren zu der Entscheidung kam, Dörfer zu Gunsten des Tagebaus künftig abzubrechen. Um die Thematik des Promotionsprojekts anhand eines Beispiels zu verdeutlichen, wird im Anschluss auf St. Wendelinus in Hürth-Berrenrath eingegangen werden.

Eine vereinzelte Förderung von Braunkohle im rheinischen Revier ist im Raum Brühl seit dem 16. Jh. nachweisbar und in der Gegend um Eschweiler wurde seit dem 19. Jh. Braunkohle abgebaut. Dies geschah in flächenmäßig relativ kleinen Gruben, die abseits der Dörfer in dünn besiedelten Gebieten lagen. Braunkohle ist aufgrund ihres hohen Feuchtigkeitsgehalts schlechter als Brennstoff geeignet als Steinkohle. Mit der Erfindung von Brikettierungsverfahren gegen Ende des 19. Jh. änderte sich die Situation, da durch das mechanische Pressverfahren der Feuchtigkeitsgehalt der Braunkohle reduziert werden konnte und die Braunkohle auf dem Brennmittel-Markt in ernstzunehmende Konkurrenz zur Steinkohle treten konnte.[3]

Dennoch blieben die Abbaugruben zu Beginn des 20. Jahrhunderts weiterhin kleinflächig und konnten um die Dörfer herumgeführt werden, so dass es nur zum Abbruch von Einzelgebäuden abseits der Dörfer kam. Dies änderte sich 1936 als es erstmals im Rheinischen Revier zu einer Ortsumsiedlung kam, als der zum Dorf Gleuel gehörende Weiler Ursfeld für den Tagebau Berrenrath abgebrochen wurde.[4] Während des Zweiten Weltkriegs wurde der Braunkohleabbau auf der Ville[5] intensiviert und die Tagebaue rückten an die Ortschaften Berrenrath und Bottenbroich heran, die nach

3 Vgl. Dickmann, Frank, Umsiedlungsatlas des rheinischen Braunkohlenreviers. Siedlungsform, Wohnen, Infrastruktur – Umsiedlungsmaßnahmen als Faktor kommunalen Strukturwandels, Köln 1996, 39–41; vgl. Buschmann, Walter / Gilson, Norbert / Rinn, Barbara (Hg.), Braunkohlenbergbau im Rheinland (Die Bau- und Kunstdenkmäler von Nordrhein-Westfalen Rheinland), Worms 2008, 200–202.

4 Vgl. Dickmann, Umsiedlungsatlas, 42.

5 Die Ville ist ein bei Brühl gelegener Höhenzug und neben der oben erwähnten Region um Eschweiler das älteste Abbaugebiet im Rheinischen Revier.



Abb. 110: Aufschüttung Sophienhöhe

dem Krieg umgesiedelt wurden.[6] Seit Mitte der 1930er Jahre war jedoch absehbar, dass die Art der bisherigen Braunkohleförderung in kleineren Tagebauen langfristig nicht ergiebig genug sein würde. Der Grund lag darin, dass die nah an der Oberfläche gelegenen, sehr ergiebigen Flöze der Ville zunehmend ausgebeutet waren und durch den während der Kriegsjahre betriebenen Raubbau ausgekohlt waren. Die im Rheinischen Revier noch vorhandenen Flöze waren weniger dick, bestanden aus mehreren Schichten, und lagen vor allem in größerer Tiefe. Wollte man an die gewünschte Menge Kohle gelangen, musste man somit größere Flächen in Tagebaue verwandeln und das Verhältnis von Kohle zu Abraummaße würde sich deutlich erhöhen.[7]

Um den steigenden Energiebedarf des Wiederaufbaus und des deutschen Wirtschaftswunders der 1950er Jahre zu decken, erfolgte zu Beginn der 1950er Jahre die Entscheidung zu einer radikalen Umstellung der Abbaumethode von kleinen lokalen Tagebauen hin zu großflächigen Tieftagebauen, die Tiefen von bis zu 250 m erreichen konnten.[8] Diese neue Abbaumethode machte nicht nur die Schaffung einer ganz neuen hoch technologischen Infrastruktur aus Großbaggern, Zugverbindung

6 Vgl. Dickmann, Umsiedlungsatlas, 39–41
7 Vgl. Buschmann / Gilson / Rinn, Braunkohlenbergbau, 202f.
8 Vgl. Dickmann, Umsiedlungsatlas, 41; Buschmann / Gilson / Rinn, 202–207.



Abb. 111: St. Wendelinus

und neuen Kraftwerken nötig, sondern hatte auch massive Folgen für die Landschaft und den menschlichen Siedlungsraum.

Durch die Tieftagebaue im Rheinischen Revier erfolgte in der zweiten Hälfte des 20. Jh. eine grundlegende Umgestaltung der Landschaft dieser Region durch die Flüsse umgeleitet wurden, Seen in alten Abbaulöchern entstanden und neue Höhenzüge aus Abraummaße aufgeschüttet wurden. Die Tagebaue wurden nun nicht mehr um Dörfer herumgeführt, sondern die Orte die im Abbaugebiet lagen, wurden und werden abgerissen und die Bewohner in neu errichtete Dörfer umgesiedelt.

Um die Thematik anschaulicher zu machen, soll hier beispielhaft für einen Ersatzbau der frühen Umsiedlungsphase der 1950er Jahre die Baugeschichte von St. Wendelinus in Hürth-Berrenrath skizziert werden.

Die Umsiedlung Berrenraths war die größte Umsiedlung der 1950er Jahre im Rheinischen Revier.[9] Im Lauf des 19. Jh. hatte sich durch den vermehrten Abbau von

9 Gebauer spricht von ca. 2600 umgesiedelten Personen, Dickmann hingegen von 1979 Personen. In jedem Fall war Berrenrath der mit Abstand größte Ort dieser Umsiedlungsphase; siehe Dickmann, S. 42; vgl. Gebauer, Emanuel / Fritz Schaller. Der Architekt und sein Beitrag zum Sakralbau im 20. Jahrhundert (Stadtspuren – Denkmäler in Köln, Bd. 28), Köln 2000, 212.

Braunkohle um Berrenrath herum das ursprünglich agrarisch geprägte Dorf zu einem Industriearbeiter-Ort gewandelt.[10] Zum Zeitpunkt der Umsiedlung 1952 waren etwa 90 % der Bewohner des Ortes selbst in der Braunkohleindustrie tätig.[11] Dass eine Umsiedlung nötig werden würde, hatte sich bereits in den 1920er Jahren angekündigt, als der Ort zwischenzeitlich auf drei Seiten von Braunkohlegruben umschlossen war.[12] 1951 stand die Umsiedlung schließlich endgültig fest.[13] Im Oktober 1950 hatten die Bewohner bereits für eine sogenannte geschlossene Umsiedlung votiert.[14] Dieses Umsiedlungskonzept sieht vor, dass möglichst alle Bewohner eines Ortes an einen neuen Ort umziehen, das Dorf also quasi geschlossen umzieht. Damit wurden die Alternativen einer Einzel- bzw. Gruppenumsiedlung verworfen, durch die die Umsiedler auf die umliegenden Gemeinden verteilt worden und der Ortsname verloren gegangen wäre. Als neuer Standort wurde ein nur 600 m nordwestlich vom Altort entfernter Platz ausgewählt, der auf ausgekohltem und wieder aufgeschüttetem Gelände lag und bereits im Besitz des Bergbauunternehmens Roddergrube AG war, das die Umsiedlung finanzierte und durchführte.[15] Die Gesamtplanung des Ortes wurde von dem Vorstand der Roddergrube AG an das Architekturbüro Hermann Roloff übertragen. Roloff lieferte in einem Gesamtpaket den städtebaulichen Plan, sowie Entwürfe für Privathäuser, Schule und Kirche.[16] Die so entstandene Siedlung galt als musterhaft und entsprach zeitgenössischen modernen Wohnvorstellungen.[17] Sie wird gebildet aus Einzelhäusern und Doppelhaushälften mit kleinen Gärten, es gibt Einkaufsmöglichkeiten und einen großen Sportplatz. Ein trapezförmiger an der Hauptstraße gelegener Dorfplatz bildet das städtebauliche Zentrum, an dessen südlicher Seite das Grundstück für die neue Kirche gelegen ist. Bis 1959 wurde die Umsiedlung abgeschlossen und der Ort abgebaggert.[18]

Mit dem Altort wurde auch die 1890–1891 errichtete neugotische Kirche abgerissen. Die dreischiffige Kirche besaß einen über dem Haupteingang platzierten Westturm und war von den Architekten Franz Schmitz und Theodor Ross errichtet worden, da die im Ort vorhandene Kapelle für die in der Industrialisierung gewachsene Pfarrgemeinde zu klein geworden war.[19] Auch hier spiegelt sich der Zusammenhang der Ortsgeschichte zum Braunkohleabbau, kam es doch zur Bevölkerungszunahme

10 Vgl. Fußbroich, Helmut, St. Wendelinus in Hürth-Berrenrath (Rheinische Kunststätten, Bd. 410), Neuss 1995, 6f.
11 Vgl. Gebauer / Schaller, 212.
12 Vgl. Dickmann, Umsiedlungsatlas, 101.
13 Vgl. ebd., 101.
14 Vgl. Gebauer / Schaller, 212.
15 Vgl. Dickmann, Umsiedlungsatlas, 103.
16 Vgl. Gebauer / Schaller, 212f.
17 Vgl. Buschmann / Gilson / Rinn, Braunkohlenbergbau, 246.
18 Vgl. Dickmann, Umsiedlungsatlas, 103.
19 Vgl. Fußbroich, St. Wendelinus, 8f.

erst durch den Aufbau der Braunkohleindustrie, die letztlich auch zum Abriss der Kirche im Jahr 1958 führte.

Das Büro von Hermann Roloff hatte ursprünglich auch die Pläne für die Kirche mitgeliefert. Im Zuge der Finanzierungsverhandlungen zwischen Roddergrube AG und dem Erzbistum Köln forderte jedoch Diözesanbaumeister Wilhelm Schlombs einen unabhängig vom Bergbauunternehmen agierenden Architekten und nach längeren Verhandlungen berief der Kirchenvorstand 1955 letztlich den Architekten Fritz Schaller.[20] Fritz Schaller (1904–2002) war einer der wichtigsten und aktivsten Architekten im Kirchenbau der Nachkriegszeit und insbesondere im Erzbistum Köln aktiv.[21] 1956 begann man mit den Bauarbeiten und am 19. Mai 1957 konnte die Grundsteinlegung erfolgen. Am 22. Dezember 1957 fand schließlich die Konsekration des Gebäudes statt.[22]

Schaller entwarf einen anspruchsvollen Kirchenbau mit 250–300 Sitzplätzen, bestehend aus einer geosteten doppelchörigen Hallenkirche auf T-förmigem Grundriss mit beigestelltem und durch einen Gang mit der Kirche verbundenen Campanile. Das mit einem Satteldach gedeckte Gebäude ist in Betonskelettbauweise ausgeführt und mit gelblichen Backsteinwänden ausgefacht. Die relativ geschlossen wirkenden Wandflächen der Längswände, kontrastieren mit großen Fensterflächen aus Betonfertigteilelementen in den Wänden der T-Arme und in der dem Altar gegenüberliegenden Wand an der Westseite. Ein komplexes Beton-Rippengewölbe überfängt das Kirchenschiff. Auf der Südseite der Kirche schließen sich das Pfarrhaus und der Kindergarten an, die ebenfalls von Schaller entworfen wurden und so ein einheitlich gestaltetes Ensemble bilden. Durch den hohen Campanile bildet die Kirche an der Südseite des Dorfplatzes eine städtebauliche Dominante für den Ort.

Vergleicht man nun den Vorgängerbau von Schmitz und Ross mit dem von Schaller fällt zunächst als einzige Ähnlichkeit auf, dass es sich bei beiden Kirchen um Hallenkirchen handelt. Bei näherer Betrachtung fällt auch das Beton-Rippengewölbe auf, das Schaller für Berrenrath entworfen hat, und welches ein Verweis auf das neogotische Rippengewölbe des Vorgängerbaus sein könnte. Allerdings verwendete Schaller in dieser Phase seines Schaffens auch bei anderen Sakralbauten ähnliche Rippengewölbe.[23] Es ist also fraglich, ob es sich hierbei um einen dezidierten Verweis auf den abgerissenen neugotischen Vorgängerbau handelt, oder vielmehr

20 Vgl. Gebauer / Schaller, 212f.

21 Vgl. Bollenbeck, Karl Josef (Hg.), Neue Kirchen im Erzbistum Köln 1955 – 1995 (Bd. 1), Brühl 1995, 81f. – Laut Bollenbeck schuf Schaller allein 21 Kirchen im Erzbistum Köln.

22 Vgl. Gebauer / Schaller, 214f.

23 Gebauer nennt hier die 1956 fertiggestellte Kirche St. Maria Königin in Kerpen-Sindorf und Fußbroich die 1955 errichtete Trauerhalle auf dem Kölner Melaten-Friedhof, die auch in dem gelben Backstein ausgeführt wurde, den Schaller in Berrenrath verwendete. Vgl. Fußbroich, St. Wendelinus, 11; Vgl. Gebauer / Schaller, 214f.



Abb. 112: Bildmedaillon

um ein Zeichen für Schallers Bezugnahme zu seit Jahrhunderten überlieferten Bauformen der Architekturgeschichte, die er in zeitgenössischer Weise neuinterpretierte. So wäre auch die Doppelchoranlage zu erklären, die keine Entsprechung in der Vorgängerkirche hatte, jedoch eine uralte sakrale Grundrissform ist. Teile der alten Ausstattung wurden jedenfalls übernommen und in den Neubau integriert, so beispielsweise eine Marienskulptur von 1890, für die eine Marienkapelle im Fuß des Campaniles eingerichtet wurde. Des Weiteren wurde das alte Marmor-Taufbecken von 1929, ein Missionskreuz von 1894, sowie eine Holzskulptur des Hl. Wendelinus aus dem 17. Jh. übernommen.[24] Ein dezidierter Verweis auf die lange Geschichte des Ortes und der Pfarre bilden sechs Bildmedaillons aus Kupfer, die zentrale Szenen aus der Ortsgeschichte abbilden, darunter auch den Abriss der alten Kirche. Sie wurden 1975 von Jakob Riffeler geschaffen und am Hauptportal angebracht.[25]

Die Bezüge in Architektur und Ausstattung zum Vorgängerbau sind subtil, aber dennoch vorhanden. Dies passt auch zur Aussage des Pfarrers, die dieser bereits vor Beginn der Planungen getätigt hatte: „Jede Zeit hat ihren eigenen Baustil, so muß auch die neue Kirche als eine Schöpfung unserer Zeit deutlich zu erkennen sein. Wir

24 Vgl. Fußbroich, St. Wendelinus, 15–22.
25 Vgl. ebd., 15f.

werden also modern bauen, mit Materialien, die heute zur Verfügung stehen."[26] Man wollte in Berrenrath dezidiert modern bauen, und sowohl mit der Siedlung, als auch mit der Kirche einen Neuanfang wagen. Wie dies bei anderen Ersatzbauten im Rheinischen Revier gehandhabt wurde, und ob und auf welche Weise dabei die Bezugnahme in der Architektur zur Vergangenheit eine Rolle spielte, soll unter anderem in der Promotion erforscht werden.

St. Wendelinus in Hürth-Berrenrath ist auf den ersten Blick nicht als Pfarrkirche mit langer Geschichte zu erkennen, offenbart jedoch auf den zweiten Blick Bezüge zur langen Vorgeschichte der Kirche. Die architekturhistorische Erforschung der Kirchenersatzbauten im Rheinischen Revier kann hier das Bild dieser Gebäudegruppe vervollständigen und zur kulturhistorischen Erforschung der Region beitragen.

26 Gebauer / Schaller, 214.

Alexander Radej

Formt Raum Ökumene?

1. Einleitung

Ökumenische Zentren sind in Deutschland in zahlreichen konfessionellen Konstellationen vorhanden, ob katholisch-orthodox, katholisch-evangelisch oder evangelisch-orthodox. Diese Konstellationen entstehen aufgrund von Mietverhältnissen zwischen den unterschiedlichen Konfessionen. Käufe seitens orthodoxer Gemeinden führen zu einer eigenständigen Nutzung, wodurch das Raumkonzept und die kulturelle Ausprägung im Umfeld und im Inneren der Kirche kulturell transformiert werden. Die traditionelle Ausstattung mit Ikonostase, Wandmalereien und sonstigem liturgischen Inventar innerhalb der Kirche bildet einen neuen Stil der Zeitgeschichte des Gebäudes.[1] Die neuen Gemeinden sehen sich meist größeren Herausforderungen gegenübergestellt, wie beispielsweise der Kirchenarchitektur, dem Baurecht, dem Denkmalschutz, dem städtebaulichen und dem soziologischen Umfeld.

Die Relevanz des Themas ergibt sich aus dem Zuzug von Personen aus Ost- und Südosteuropa, sowie dem Nahen Osten, Asien und Nordafrika nach Deutschland. Der Anteil der zugezogenen Griechen, Rumänen Georgier, Serben, Syrer und Menschen aus anderen Ländern, in denen orthodoxe sowie orientalische Kirchen beheimatet sind, ist in den letzten Jahren angestiegen, weshalb orthodoxe Nationalkirchen zunehmend neue Gemeinden gründen, Kirchen mieten oder kaufen und neue Bischöfe weihen. Beispielsweise verlassen serbisch-orthodoxe Christen aufgrund der politischen Umbrüche der 1990er Jahre in Serbien sowie der Auswirkungen der Weltfinanzkrise 2007 ihr Heimatland und ziehen nach Deutschland.[2] Ursprünglich katholische oder evangelische Kirchengebäude werden von orthodoxen Gemeinden immer häufiger genutzt.[3] Hingegen stagnieren in Bistümern und Landeskirchen der katholischen und evangelischen Kirche die Kirchenbesucherzahlen und die finanziellen Mittel, um Kirchengebäude zu erhalten. Diese Entwicklung führt zu Um-

1 Vgl. Bredenbeck, Martin, Die Zukunft von Sakralbauten im Rheinland (Studien zu Kirche und Kunst 10), Regensburg 2015, 185.

2 Vgl. Gligoric, Miroljub, „Aus dem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholen". Der serbisch-orthodoxe Kirchenbau in Deutschland im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne, in: Boeckh, Katrin / Schon, Dietmar (Hg.), der Blick auf den Anderen. Katholisch-Orthodoxe Selbst- und Fremdwahrnehmung (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 7), Regensburg 2021, 262.

3 Vgl. Gigl, Maximilian., Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft (Kirche in Zeiten der Veränderung 3), Freiburg im Breisgau 2020, 124.

nutzungen bestehender Kirchengebäude. Andererseits fehlen den orthodoxen Gemeinden die Finanzmittel, um eigene Kirchengebäude zu errichten, weswegen die gemeinsame Nutzung, Anmietung oder gar der Kauf von Kirchengebäuden anderer Religionsgemeinschaften lukrativer erscheint. Obwohl es sich um ein relevantes Thema handelt, gibt es im englischen und deutschsprachigen Bereich wenig Literatur, welche sich mit dem byzantinischen Kirchenbau beschäftigt und noch viel weniger über ökumenische Kirchenräume von orthodoxen und anderen Konfessionen[4] sowie über Kirchenübernahmen durch orthodoxe Gemeinden.

2. Simultanräume

Der Begriff der Simultankirchen entstand nach der Zeit des Augsburger Religionsfriedens 1555. Nach der konfessionellen Spaltung von Katholiken und Lutheranern oder Reformierten wurden Kirchengebäude gemeinsam von zwei Konfessionen genutzt. Die simultanen Nutzungen verschwanden jedoch meistens infolge der Errichtung neuer konfessioneller Kirchengebäude.[5] Heute jedoch finden sich zahlreiche weitere Typen von Simultanräumen. Neben den katholisch-evangelischen Simultankirchen entstanden koptisch-katholische, katholisch-orthodoxe oder sogar orthodox-orthodoxe Simultanräume.

I. Gemeinsame Räume

Gemeinsame Räume sind Kirchen, welche von mehreren Gemeinden zu unterschiedlichen Zeiten genutzt werden. Als Beispiel ist hier St. Notburga in Viersen zu nennen. Die katholische und die orthodoxe Gemeinde nutzen den Hauptraum der Kirche. Zunächst nutzte die rumänisch-orthodoxe Gemeinde nur eine Kapelle in St. Notburga, jedoch war sie aufgrund der Beschränkungen während der Covid–19-Pandemie zu klein, um den Schutz der Gottesdienstbesucher durch den Mindestabstand zu gewährleisten. Aus diesem Grund mussten viele kleinere Räume für das Publikum geschlossen werden, insbesondere Räume der Stille, Krankenhaus- oder Friedhofskapellen.

4 Vgl. ebd., 124.

5 Vgl. Binaghi, Marta, Ökumenische Kirchenzentren: Bild der Einheit oder Spiegel der Trennung? Architekturanalyse und theologisch-soziologische Reflexion (Studien zu Kirche und Kunst 16), Regensburg 2015, 223.

II. Separate Räume im selben Gebäude

Für Gottesdienste in getrennten Räumen werden Werktagskapellen von orthodoxen Gemeinden genutzt. Ein Beispiel hierfür ist die Gemeinde des Hl. Apostel Andreas in Krefeld-Uerdingen, in der die rumänisch-orthodoxe Kirche seit Anfang 2019 die Turmkapelle der Kirche St. Michael nutzt.[6] Ein weiteres Beispiel ist das ökumenische Zentrum in Frankfurt am Main, in der eine serbisch-orthodoxe sowie eine evangelische und eine evangelische Oromo-Gemeinde Gottesdienste feiern. Die serbisch-orthodoxe Gemeinde hat in dieser Kirche eine getrennte, in byzantinischem Stil eingerichtete Kapelle.

III. Auf einem Grundstück

Zwei auf einem Grundstück platzierte Kirchen sind in Kevelaer zu finden. Durch den Anstoß von Prälat Richard Schulte Staade, den zahlreichen orthodoxen Pilgern ein orthodoxes Gotteshaus zur Verfügung zu stellen, hatte der Bischof von Münster Reinhard Lettmann die Kapelle errichten lassen, mit der Auflage, dass mindestens drei orthodoxe autokephalen Kirchen die Verantwortung für die Kapelle innehaben. Heute feiern rumänisch-orthodoxe, serbisch-orthodoxe, koptisch-orthodoxe und orthodoxe Gläubige der antiochenischen Gemeinde ihre Gottesdienste in diesem Raum.[7] Jedoch finden die Liturgien der jeweiligen Nationalkirchen meistens getrennt statt, besonders die der koptisch-orthodoxen Kirche, da zwischen der koptischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche keine Einheit besteht.

3. Forschungsmethoden

Die Forschungsmethoden teilen sich in drei Schritte auf. Zuerst wird eine Datensammlung aller bekannter orthodoxen Gemeinden erstellt, um einen Überblick über mögliche Simultanräume zu erhalten. Der Fokus wird auf den Bereich des Bistums Aachen und der angrenzenden Bistümer gelegt und die Simultanräume werden herausgearbeitet und bestimmt.

6 Vgl. Kook, Claudia, Rumänisch-Orthodoxe nutzen Uerdinger Turmkapelle, in: https://www.wz.de/nrw/krefeld/stadtteile/uerdingen/uerdingen-rumaenisch-orthodoxe-christen-nutzen-turmkapelle-fuer-gottesdienste_aid–35914311 (letzter Zugriff: 30.09.2021).

7 Vgl. N. N., Johanneskapelle in Kevelaer feiert 25-jähriges Bestehen, in: https://rp-online.de/nrw/staedte/kevelaer/johanneskapelle-in-kevelaer-feiert–25-jaehriges-bestehen_aid–20763467 (letzter Zugriff: 30.09.2021).

Im zweiten Schritt sollen Einzelinterviews folgen, welche einen Überblick über die wahrgenommene Ökumene bieten sollen. Dabei sollen besonders die Kirchenleitung sowie Pfarrerinnen und Pfarrer der beteiligten Gemeinden interviewt werden. Ebenso sollen Informationen der Gemeindewebseiten sowie Zeitungen in den Blick genommen werden.

Als dritter Schritt folgt die teilnehmende Beobachtung. Dabei sollen Gottesdienste besucht sowie die Aussagen aus dem zweiten Forschungsschritt im Gespräch mit Gemeindemitgliedern und durch Beobachtungen überprüft werden.

4. Transformationen im unbekannten Raum

Bei der Übergabe von katholischen und evangelischen Kirchenbauten an orthodoxe Gemeinden müssen einige Punkte berücksichtigt werden. Insbesondere muss die Organisation der orthodoxen Nationalkirchen in Deutschland beachtet werden, die einige Problematiken beihaltet. Darüber hinaus wird die kulturelle Transformation der Kirchengebäude durch die Benutzung durch orthodoxe Gemeinden beobachtet, da diese sich auf die Architektur auswirken kann. Ebenso ist der Gesichtspunkt der gelebten Ökumene zu beachten.

I. Organisation der orthodoxen Kirche in Deutschland

Institutionell gesehen ist die orthodoxe Kirche in Deutschland seit der Anerkennung der ukrainisch-orthodoxen Kirche von Kiew entzweit. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und das Moskauer Patriarchat sind aufgrund der unterschiedlichen Auffassung der Anerkennung einer autokephalen ukrainisch-orthodoxen Kirche zerstritten. Das führt in Deutschland zur Problematik, dass die russisch-orthodoxe Kirche in Deutschland die deutsche orthodoxe Bischofskonferenz verließ und somit Absprachen zwischen den Metropolien erschwert wurden. Der innerorthodoxe Streit kann sogar zu Problemen bei Verkäufen von Kirchengebäuden seitens der katholischen oder evangelischen Kirche führen, wie der Entwidmungsprozess der Kirche St. Ursula in Hürth-Kalscheuren zeigt. Hier wurde die Kirche nicht an die Makedonisch-Orthodoxe-Kirche verkauft, da innerhalb der orthodoxen Kirche über die Anerkennung der makedonischen Kirche gestritten wurde. Dementsprechend wollte sich das Erzbistum Köln nicht indirekt durch den Verkauf der Kirche in die Streitigkeiten involvieren.[8]

8 Vgl. Gerhards, Albert, St. Ursula in Hürth-Kalscheuren. Pfarrkirche – Profanierung – Umnutzung. Fakten und Fragen (Ästhetik – Theologie – Liturgik 52), Berlin 2009, 102.

Hinzu kommt die Aufteilung der orthodoxen Kirchen in unterschiedliche Patriarchate, wie beispielsweise die griechisch-orthodoxe Metropolie von Deutschland oder die rumänisch-orthodoxe Metropolie für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa. Damit existiert in Deutschland das Phänomen, dass einerseits die unterschiedlichen Nationalkirchen unterschiedliche Kirchen besitzen und nutzen und andererseits innerorthodoxe Simultanräume mit zwei unterschiedlich-sprachigen Gemeinden entstehen. Zwar existieren für die Gläubigen keine kirchenrechtlichen Bedenken, am Gottesdienst der jeweils anderen orthodoxen Nationalkirche teilzunehmen, mit Ausnahme der griechisch-orthodoxen und russisch-orthodoxen Kirche, da diese zurzeit zerstritten sind. Aufgrund der Sprachbarriere besuchen orthodoxe Christen Gottesdienste ihrer eigenen Nationalkirchen.

II. Kulturelle Ausprägung

Orthodoxe Gemeinden transformieren religiöse Gebäude kulturell, wenn sie diese alleine nutzen. Das bedeutet, dass äußere sowie innere Merkmale stark verändert werden. So werden beispielsweise russische Kreuze auf den Dächern platziert, Kuppeln angebaut, ehemalige Einrichtungsgegenstände entfernt oder Wände ausgeschmückt. Darüber hinaus werden kulturelle Vereine angesiedelt, die den Raum, meist im religiös-kulturellen Stil, zusätzlich verändern.

Beispielsweise wurde die Kirche Hl. Panteleimon in Köln-Porz, die zuvor den abgezogenen belgischen Streitkräften gehörte und später samt zwei Hektar Land durch den russisch-orthodoxen Erzbischof Markus von Berlin und Deutschland gekauft wurde[9], durch ein russisches Kreuz auf der Spitze des Kirchturms verändert. Somit wird nach außen symbolisiert, dass es sich um eine orthodoxe Kirche handle. Auch in der griechisch-orthodoxen Prophet-Elias-Kirche in Frankfurt am Main zog ein epirotischer Kulturverein in das benachbarte Gebäude auf dem Grundstück der Kirche ein und in Iserlohn, in der heutigen Hl. Nikolaus-Kirche der rumänisch-orthodoxen Kirche wurde die Außenfassade des Gebäudes umgebaut, sodass das Dach aussehen würde, als ob Kuppeln platziert worden seien. Der orthodoxe Kirchenbau unterliegt jedoch keiner Normierung. Zwar wird ein „traditionell orthodoxer" oder „orthodoxer Stil" bevorzugt, wird aber jedoch nicht weiter ausgeführt und beschrieben.[10] Somit besteht kein grundsätzliches Problem der Nutzung von Nachkriegskirchen. Lediglich kulturelle Vorbehalte können zu einer Ablehnung von Kirchengebäuden führen.

9 Vgl. N.N., История, in: https://rocor.koeln/ru/history/ (Zugriff: 30.09.2021).

10 Vgl. Manic, Bozidar / Nikovic, Ana / Maric, Igor, Relationship between traditional and contemporary elements in the architecture of orthodox churches as the turn of the millenium, in: ACEE 13 (2015) 3, 283–300, 297.

Einmietungen in westliche Kirchenbauten haben jedoch auch starkes Konfliktpotenzial: Als im April 2018 in der Martin-Luther-Kirche in Dresden ein eritreischer Gottesdienst stattfand, wurden im Internet Videoaufnahmen des Gottesdienstes veröffentlicht. Auf diesem Material behauptete die Videoerstellerin, es würden Muslime in einem christlichen Gotteshaus beten. Das führte zu einem Aufschrei in der Öffentlichkeit, der jedoch der Wahrheit widersprach, da es sich hierbei um eine christliche eritreische Gemeinde handelte, die der Autorin und den Zuschauerinnen und Zuschauern im Internet unbekannt war. Kurz darauf versuchten zahlreiche Nachrichtenkanäle wie beispielsweise evangelisch.de, dieses Missverständnis aufzuklären.[11]

III. Alle anderen Beteiligten

Nach bisherigen Untersuchungen ist auffällig, dass Simultanräume äußerst selten als solche gekennzeichnet werden. Auf katholischen Webseiten werden orthodoxe Gemeinden nicht benannt, und auf orthodoxer Seite wird ebenso wenig auf die katholische Gemeinde verwiesen. Demgegenüber hebt sich das das Christuszentrum in Frankfurt am Main ab, das sich deutlich als ökumenisches Zentrum ausgibt und alle Gemeinden deutlich benennt. Hier scheint die Zusammenarbeit der Gemeinden im Vordergrund zu stehen. Die in den meisten Fällen fehlende Benennung stellt ein Problem für die Erforschung da. Simultan genutzte Räume können demzufolge nur selten gefunden werden. Darüber hinaus haben einige orthodoxen Gemeinden keine Webseiten, durch die ihr Standort bestimmt werden könnte. Ebenso wird es zum Problem, wenn Webseitendaten veraltet sind, da orthodoxe Gemeinden häufiger den Standort wechseln oder gegebenfalls neue Gottesdiensträume nicht benennen. Der Auszug von orthodoxen Gemeinden aus angemieteten Kapellen und Kirchen, die wegen der wachsenden Frequenz zu klein geworden sind, stellt die Inhaber des nun nicht mehr sakral genutzten Kirchengebäudes nicht selten vor Zukunftsprobleme.

5. Bisherige Erkenntnisse

Orthodoxe Gemeinden mieten sich in Kirchen ein und bauen seltener eigene neue Kirchen. Das wirft die Frage auf, inwieweit sich der orthodoxe Kirchenbau, wie er vor allem in den jeweiligen Heimatländern seinen Ausdruck findet, verändern wird. Nachkriegsbauten wie die ehemalige Franziskuskirche und heutige Kirche St. Barbara in Krefeld oder gar Emporenbasiliken wie die ehemalige Kirche St. Michael in

11 Vgl. N. N., Fake-News-Video aus Dresdner Kirche kursiert im Internet, in: https://www.evangelisch.de/inhalte/149533/11–04–2018/fake-news-video-dresdner-kirche (letzter Zugriff: 29.09.2021).

Aachen führen zu Konfrontationen der orthodoxen Kirchen mit neuen Bautypen. Vielmehr noch „[…]wird die Frage nach den zeitgemäßen Konzeptionen im Bereich des Kirchenbaus zur Realität."[12]. Nach Klaus Raschzok kann das Raumprogramm einer byzantinischen Kirche nicht auf eine Nachkriegskirche übertragen werden, weswegen sich die Raumnutzung im Laufe der Zeit aus den unterschiedlichen Gegebenheiten ergeben muss.[13] Dies ist in der orthodoxen Kirche durchaus möglich, da die Bestimmungen für den orthodoxen Kirchbau lokal geregelt werden und somit neue Bautypen von orthodoxen Kirchengebäuden entstehen können.[14]

Orthodoxe Gemeinden nutzen Friedhofs- und Krankenhauskapellen sowie Räume in Familien- und Veranstaltungszentren. Meist handelt es sich eher um provisorisch eingerichtete Kirchen. Beispiele hierfür wären die Krankenhauskapelle in Düren oder die Friedhofskapelle Striessener Friedhof in Dresden.

Wenn orthodoxe Gemeinden ein Gebäude kaufen, wird dieses außen und innen umgestaltet. Dadurch werden kulturelle Charakteristika von innen und außen ersichtlich. So wurde, wie bereits erwähnt, ein russisch-orthodoxes Kreuz auf dem Kirchturm der ehemaligen Kirche der belgischen Streitkräfte in Köln-Porz, jetzt Kirche des Hl. Panteleimon, platziert.

Selten befinden sich zwei separate Kirchen auf demselben Gelände, hierfür fand sich lediglich das Beispiel der Johanneskapelle in Kevelaer.

Orthodoxe Gemeinden wechseln häufig das Gebäude, da die Gottesdienstbesucherzahlen zunehmen. Gegebenenfalls sind die Spendeneinnahmen so hoch, dass eine eigene Kirche gekauft wird. Meist werden kleinere Kapellen verlassen, was dann zu fehlenden Mieteinnahmen oder gar zu Leerstand von Kirchengebäuden führt und die Besitzer der Kirchengebäude vor schwierige Aufgaben stellt.

Folgt man der These von Casanova, dass in den Nationalstaaten der jeweiligen orthodoxen Kirche die Kirchenbesucherzahlen ebenso stagnieren, jedoch die eigene Zugehörigkeit zur Kirche eine wichtige Rolle spielt[15], ist dies auf Deutschland teil-

12 Gligoric, Miroljub, „Aus dem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholen". Der serbisch-orthodoxe Kirchenbau in Deutschland im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne, in: Boeckh, Katrin / Schon, Dietmar (Hg.), der Blick auf den Anderen. Katholisch-Orthodoxe Selbst- und Fremdwahrnehmung (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 7), Regensburg 2021, 263.

13 Vgl. Raschzok, Klaus, Das Konzept heiliger Räume aus evangelisch-lutherischer Sicht – veranschaulicht in der Nürnberger St. Sebalduskirche, in: Hopf, Matthias / Oswald, Wolfgang / Seiler, Stefan (Hg.), Heiliger Raum. Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40 (Theologische Akzente 8) Stuttgart 2016, 147–176, 171.

14 Vgl. Manic, Bozidar / Nikovic, Ana / Maric, Igor, Relationship between traditional and contemporary elements in the architecture of orthodox churches as the turn of the millenium, in: ACEE 13 (2015) 3, 283–300, 297.

15 Vgl. Casanova, José, Die religiöse Lage Europas, in: Joas, Hans / Wiegandt, Klaus (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main 2007, 331.

weise übertragbar: Das Ausleben der Kultur des jeweiligen Heimatlandes, welchem die Gemeinde zugeordnet wird und letztendlich auch die Benutzung der jeweiligen Landessprache führen zu einer stärkeren Identifikation mit der Kirchengemeinde. Das hat zur Folge, dass die Gemeinden Kulturzentren errichten, um den am Gottesdienst Teilnehmenden eine ihrer Kultur zugehörige Umgebung zu bieten.

Albert Gerhards

St. Helena, Bonn – ein transformierender Kirchenraum

Nicht weit entfernt von der Kirche Sankt Marien im Bonner Norden, in deren Pfarrhaus die Forschungsgruppe ihr Projektbüro unterhält, liegt in der Häuserflucht der Bornheimer Straße die 1959–1961 von den Architekten Emil Steffann und Nikolaus Rosiny erbaute Kirche Sankt Helena. Ihr Pfarrbezirk wurde von der Marienpfarrei abgetrennt und nach ihrer Außerdienststellung im Jahr 2003 wieder mit der Mutterpfarrei vereinigt. Der Kirchenraum dient seitdem als Dialograum, wovon im nachfolgenden Beitrag von Burkard Severin ausführlicher die Rede ist. Die ebenerdige Krypta ist weiterhin als Sakralraum in Gebrauch.

Der italienische Architekt Tino Grisi beschreibt St. Helena, für ihn „ein einzigartiger und zugleich problematischer Bau“[1], wie folgt: „Hier stehen wir vor einer außergewöhnlichen, städtischen Kirche, einem auf keilförmigen, freitagenden Pilotis ruhenden Baukörper, dessen mit Schieferplatten verblendete geschlossene Wand zwischen Gebäudefassaden unterschiedlichen Stils aufragt. Der Weg in die Kirche liegt im Schatten der Pfeiler und führt in die dämmrige Leere der Eingangshalle. Auch hier finden wir eine karge Gestaltung vor, die das Bewusstsein der Gegenwart Gottes unter uns umso klarer erstehen lässt. Eine einzelne Glocke tönt von der fensterlosen Fassade herab: ‚Wo ist der Raum, in dem ich mit meinen Jüngern das Passalamm essen kann?‘ (Lk 22,11). Das Standbild der heiligen Helena mit dem Kreuz auf der zweigeteilten Treppenanlage verweist auf den Kirchensaal im oberen Stockwerk, in dem sich die Gemeinde – nach den Worten von Rosiny – ‚in anspruchsvoller Intensität‘ – versammelt. Drinnen ein Zusammenspiel von Hohlziegeln, einem Fensterband, dessen Lichtstrom den Raum durchschneidet, dreidimensionalen Metallgestängen unter der Decke, einem Klinkerboden und einem Altarstein aus Marmor. Dieser ruht auf einem Rundpfeiler, der durch das Geschoss hindurch bis in die im Parterre gelegene Kapelle hinabreicht.“[2]

Die architektonische Besonderheit der unmittelbaren Verbindung gibt Oliver Meys als Grund dafür an, dass eine Profanierung nicht möglich gewesen sei, sodass St. Helena „gleichsam ein Sakralraum im Wartestand ist.“[3] Allerdings ist die nach wie vor vorhandene besondere Atmosphäre des Raums keineswegs ein bloß hinzunehmen-

1 Grisi, Tino, „Können wir noch Kirchen bauen?“ / “Possiamo ancora costruire chiese?“ Emil Steffann und sein / e il suo Atelier (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst, Bd. 15), Regensburg 2014, 252.

2 Ebd. 252–254.

3 Meys, Oliver, St. Helena, Bonn. Dialog zwischen christlichem Kult und zeitgenössischer Kultur, in: ders. / Gropp, Birgit, Kirchen im Wandel. Veränderte Nutzung von denkmalgeschützten Kirchen,

der Faktor im Dialog zwischen „christlichem Kult“ und zeitgenössischer Kultur, wie der Autor wohl bemerkt:

> „Der Raum selbst ist dabei als konstituierendes Element gedacht, denn jede Veranstaltung ist ausschließlich für die ‚Kreuzung an Sankt Helena‘ zu entwickeln, wodurch sich das Dialogprojekt deutlich von anderen zu kulturellen Zwecken umgenutzten Kirchen unterscheidet. Durch seine räumliche Introvertiertheit und durch die Verwendung schallhemmender Materialien – mit sichtbarer Lochseite versetzte Ziegel, Holzziegelboden – ist der Kirchenraum von Sankt Helena nicht nur ein sehr guter Veranstaltungsraum, sondern inspiriert den Besucher geradezu zum Blick auf eine innere, geistig-gedankliche Welt.“[4]

Das Projekt profitiert von dem Gebäude, das von sich aus bereits eine dialogische Struktur aufweist: Das Straßenpflaster, über das man in den stillen Bereich eintritt, führt bis in den unteren Kapellenraum hinein. Obwohl dieser optisch gegenüber der Straße geschlossen ist, dringen die Geräusche dennoch ins Innere. Der Treppenaufgang nötigt zu einer Kehrtwendung um 180°, bevor man den eigentlichen Kirchenraum betritt. Dieser aber ist von Materialien beherrscht, die auch in der Industriearchitektur geläufig sind (Backsteinklinker, Fußboden aus Kopfhölzern, Stahlrohrkonstruktion der Decke, Drahtglasfenster). Dennoch vermittelt der Raum, wie aus den vorigen Zitaten hervorgeht, eine sakrale Atmosphäre. Der Initiator des Projekts Dialograum, Pfarrer Peter Adolf, schrieb in einer Dokumentation anlässlich der 100. und letzten in den Jahren 2009–2022 von dem Bonner Komponisten und Violoncellisten Michael Denhoff durchgeführten Konzertveranstaltung der Reihe „WortKlangRaum“: „Durch die äußeren Zeichen weiterhin als Ort des Kultes erkennbar, setzt dieser Raum und seine Nutzung kein Glaubensbekenntnis voraus. Er ermöglicht aber Gastgebern und Eingeladenen Fragen und Positionierungen im Umkreis des ‚Kultischen‘ im Dialog – auf der gemeinsamen Basis als suchende und fragende Menschen – mit den je eigenen Ausdrucksmitteln darzustellen und zu verhandeln. Als ‚Kult‘ gilt gemeinhin eine menschliche Antwort auf das ‚Heilige‘, als Form der Verehrung dessen, was das rein Menschliche transzendiert. In der Ausrichtung darauf vermag es Sinn zu stiften. ‚Christlicher Kult‘ als Element des angestrebten Dialogs steht hier für das antwortende Verhalten der Christen auf das Gottesgeheimnis, wie es sich in der Geschichte Israels und im Lebenswerk des Jesus von

Hg. Landesinitiative StadtBauKultur NRW, LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland, LWL-Amt für Denkmalpflege in Westfalen, Neuss o.J. 92–93, 93.

4 Ebd., 93.

Nazareth auswirkte."[5] In der Reihe WortKlangRaum kam der Dialog auf eindrucksvolle Weise zustande, indem (zeitgenössische) Musik und Literatur mit dem Raum zusammentrafen.

> „Auch wenn es sich in der Regel nicht um geistliche Texte und Themen handelte und auch nicht um geistliche Musik, so eröffnete sich aufgrund des Raums doch eine spirituelle Dimension, die zur Selbsttranszendenz einlud. Anders gesagt: Gerade weil es sich nicht um konventionelle Musik und Texte handelte, erschloss sich ein Begegnungsraum, der anschlussfähig ist an die Lebenswelt unserer Zeit, übte die Reihe eine Brückenfunktion von ungebrochener Aktualität aus. Der Raum als ‚Mitspieler' hatte dabei seinen unverzichtbaren Part."[6]

Insofern ist der transformierte Kirchenraum von St. Helena ein transformierender Raum. Dieser Eindruck kann durch Interventionen mit bildender Kunst noch verstärkt werden, wie das folgende Beispiel illustriert: Der Organisator der Reihe Michael Denhoff gab jedem seiner Abende einen Titel. Die 75. Veranstaltung am 2. Mai 2018 trug den Titel „verändert". Per Zufall sah er einige Tage zuvor bei dem Künstler Karl Rüdiger Hildebrand eine riesige modulare Arbeit mit dem Titel „Glückliche Reise" (2 x 12 m), die er spontan für seinen Konzertabend erbat und für die man unter der Empore einen raumbezogenen Ort fand. Das aus Farben und Formen (vertikale Streifen) zusammengesetzte Bild liest sich für den Komponisten wie eine Partitur, wodurch der Faktor Zeit ins Spiel kommt. Darin erkannte er synästhetische Übereinstimmungen mit seinen Bach-Variationen, die an dem Abend erklangen. „In der Auseinandersetzung mit Kunst, welcher Art auch immer, treten wir ein in einen geistigen (geistlichen?) Raum, der mehr als nur drei Dimensionen besitzt."[7]

Anlässlich der Bonner Tagung war von langer Hand eine Abendveranstaltung im Dialograum geplant. Da die Tagung in das digitale Format überwechseln musste, die Veranstaltung in St. Helena unter Corona-Bedingungen dennoch stattfinden konnte, wurde sie angepasst und über das Internet per Live-Übertragung digital in das Tagungsprogramm integriert. Die Intention des Vorbereitungsteams war, den Dialograum als best-practice-Beispiel erlebbar zu machen. Dies geschah anhand eines

5 Adolf, Peter, Nachklang. Zum Ende der Reihe WORTKLANGRAUM von Michael Denhoff im Dialograum ‚Kreuzung an Sankt Helena, in: Sabel, Johannes (Hg.), WORT KLANG RAUM. Dokumentation, Katholisches Bildungswerk Bonn 2021, 60–63, 67.

6 Gerhards, Albert, Raum – Klang – Wort. Theologische Variationen zu WORTKLANGRAUM, in: ebd. 60–63, 63.

7 Denhoff, Michael, Klänge, Worte, Farben im Dialograum der Künste, in: ebd. 22–27, 27; ders., Klänge – Worte – Farben, in: Bayer-Ortmanns, Gaby / Caspers, Birgitt / Gerhards, Albert / Meiering, Dominik (Hg.), Kunst öffnet. Tastversuche und Schlüsselerlebnisse, Regensburg 2021, 45–49, 48.

einführenden bildunterstützten Vortrags von Burkard Severin (nachfolgend abgedruckt) sowie durch die Aufführung der Komposition „Transformations and Disappearance: Sonic Takes on Urbanism Vol. II" des Bonner Komponisten Georges Paul (*1982). Ausführende waren Raissa Mehner (Elektrische Gitarre / Elektronik), Salome Amend (Vibraphon) und Georges Paul (Saxophone). Der Komponist, Mitglied des Trägervereins und Organisator mehrerer Konzertreihen, schreibt über sein Werk und die Weise seiner Performance:

„Ein Anliegen der Werkserie „Transformations" ist es einerseits, Räume, Städte und Inhalte des urbanen Lebens in einem dialektischen Kontext als Träger organisch entwickelter Beziehungen darzustellen und andererseits, Eigenschaften der Städte und des städtischen Lebens klanglich zu thematisieren. Transformation und Bewahrung bleiben so immanente klangliche Instanzen und keine externen Stilmittel, die von oben herab der Komposition eine Form geben. Eigenschaften, wie Veränderung, Verschwinden, Geschwindigkeit und Rhythmus sind Kernkomponenten der kompositorischen Arbeit im Rahmen dieses Projekts. Der Kompositionsprozess versteht sich dabei als Werkzeug, das sowohl eine subjektive Dimension des Raums sowie des städtischen Lebens präsentiert als auch diverse interpretatorische Instanzen und Narrationen über die urbane Landschaft im Allgemeinen.

Die Schwierigkeit, einen begrifflichen Rahmen für eine möglichst allgemein geltende Definition einer Stadt zu liefern, hängt nicht nur damit zusammen, dass Städte dynamische Gebilde sind und immer als in der Geschichte erscheinende ‚τόποι' auftreten, sondern auch mit dem Gebot, dass eine solche Definition partikuläre Komponenten und Spezifika enthalten sollte, die unmittelbar zu ihrem Kern gehören. Ein weiteres Element, dass die Bildung eines solchen Rahmens erschwert, ist die Tatsache, dass je allgemeiner diese Definition gehalten ist, das Resultat umso mehr zu einer bloßen Erscheinungsform führt, die am Ende einerseits ein dysfunktionales Werkzeug für die Theorie ist, andererseits kaum reelle deskriptive Kraft besitzt. Musik und Kunst erscheinen an dieser Stelle als Ausdrucksformen eines sprachlichen Propriums, das auf solche Fragen eine Antwort geben kann: Was ist ein Raum und wie können Funktionen, Inhalte und Themen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unter einem Dach vereint werden? Was ist letztendlich eine Stadt oder ein Raum und wie fängt man an, über diese Begriffe zu sprechen?

Der Schwerpunkt bei der Komposition „Transformation" liegt bei der Erarbeitung eines Konzepts, in dem Motive, Sätze und Inhalte interagieren ohne Rücksicht auf eine formalisierte musikalische Sprache oder Ästhetik. Die Musiker*innen erhalten eine aktive Rolle in kompositorischen Prozessen und sorgen dafür, dass das Werk eine wandelnde und dynamische Form erhält. Somit werden die zwei antinomischen Gegenpole Determinismus und Freiheit in einer neuen kompositorischen Entität versöhnt.

Die Absicht dabei ist, die sich wandelnden Bilder und Motive des urbanen Lebens und den Pluralismus einer Gesellschaft, die sich ändert, klanglich wiederzugeben."

Die Komposition korrespondierte nicht nur dem Titel nach mit der Thematik der Tagung, sondern ließ zumindest für die im Raum Anwesenden die Prozesse von Veränderung und Verschwinden sinnlich erfahrbar werden. Ihre Aufführung wurde durch Zuschüsse der Künstlerunion Köln und des Katholischen Bildungswerks ermöglicht.

Burkhard Severin

Kreuzung an St. Helena

Ein Dialogram für christlichen Kult und zeitgenössische Kultur in Bonn

Wir befinden uns in der „Kreuzung an Sankt Helena“.[1] St. Helena wurde im Jahr 1960 geweiht. Die Kirche ist ein Bau der Architekten Emil Steffann (1899–1968) und Nikolaus Rosiny (1926–2011).

Bevor ich den Kirchenraum näher vorstelle, blenden wir drei Fotos ein, die ein Bild von seiner jetzigen Nutzung als „Dialograum Kreuzung an Sankt Helena“ vermitteln.



Abb. 113: Tango, Installation, Klangwelten

Die Raumkonzeption

Von außen fällt das Kirchengebäude von St. Helena in der verkehrsreichen Bornheimer Straße erst auf den zweiten Blick auf.

1 Zum Hintergrund der folgenden Ausführungen vgl. die ausführliche Darlegung mit Quellenangaben: Severin, Burkard (2018): Die Antwort gab der Kirchenraum – von der Pfarrkirche St. Helena zum „Dialograum Kreuzung an Sankt Helena“. In: Ökumenische Rundschau 2018, 497–508.

Außenansicht

Denn der Kirchenbau ist eingepasst in die Häuserfront der Nachbarhäuser. Lediglich eine kleine Glocke in der fensterlosen Schieferfront auf der Höhe des dritten Stocks gibt einen Hinweis auf die Funktion dieses Gebäudes.

Der Kirchenraum befindet sich im Obergeschoss. Er ist ein nahezu quadratischer Kubus mit 19,6 Metern Länge, 18,8 Metern Breite und 17 Metern Höhe. Der Raum erhält lediglich durch ein von der Straßenseite abgewandtes hofseitiges oben laufendes Fensterband Licht. Zutritt zur Kirche erhält, wer auf Straßenniveauhöhe unter der Kirche zwischen Betonpfeilern hindurch zu einem rückseitig angebauten Treppenhaus geht.



Abb. 114: Dialogram „Kreuzung an St. Helena" – Außenansicht

Zugang

Wenn Du diesen Aufgang betreten hast, musst Du auf halber Höhe Deine Richtung um 180° wenden. Erst nach dieser Umkehr öffnet sich dem Besucher im 1. Stock ein schlichter Raum aus rotbraunen Lochziegelwänden. Unter der flachen Decke hängt eine Stahlrohrkonstruktion. Auf der Straßenseite befindet sich eine einfache Empore für die Orgel. Mittelpunkt des Raumes ist der Altar auf einem einstufigen Holzpodest, ein großer Quader aus hellem Carrara-Marmor, der auf einer Marmorsäule ruht (Foto: Altar). Diese Säule führt durch den Fußboden hindurch nach unten in die ebenerdige kleine Kapelle und nimmt dort den Tabernakel auf, bevor sie in der Erde gründet. Aus dem gleichen Marmor sind die Apostelleuchter und Weihwasserbecken gefertigt. Obwohl die Kirche bereits 1960 geweiht wurde, hat sie durch die Anordnung der Bänke in U-Form um den Altar bereits die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweggenommen.

Emil Steffann und Nikolaus Rosiny versuchten mit diesem Kirchenbau die Leitidee der Völkerwallfahrt zum Jerusalemer Tempelberg baulich umzusetzen (vgl. Jes 2,1–4; Ps 122): Gott wohnt auf dem Zionsberg unter den Menschen. Bewusst überschreitet der Kirchenbau das Binom „sakral – profan“: Die Kirche steht nicht frei, sondern passt sich in die Front der weltlichen Nachbarhäuser ein, der Kirchenraum grenzt Wand an Wand an Küchen, Bäder, Wohnzimmer … Die Kirche verzichtet auf einen Kirchturm und ist nicht höher als die Nachbargebäude. Es werden einfache, alltägliche Materialien verwendet, wie sie im damaligen Bonner „Baustoff- und Handwerkerviertel“ vertrieben wurden: Beton, Backstein, Stahl, Glas, Schiefer, Holz. Lediglich



Abb. 115: Dialograum „Kreuzung an St. Helena“ – Eingangsbereich

der Altar sticht mit seinem hellen Carrara-Marmor hervor. Das Stahlrohrgestänge an der Decke könnte als „offener Himmel" gedeutet werden. In der ebenerdigen Werktagskapelle setzt sich als Fußboden das Straßenpflaster fort. Die Tür ist hier mit Absicht nicht schalldicht, damit die Verkehrs- und Alltagsgeräusche, die Profanität des Lebens auch während der Liturgie hörbar. Das gesamte Gebäude hebt die strenge Grenze zwischen „der Welt draußen" und dem „heiligen Innenraum" auf.

Ein „heiliger Ort" wurde „überflüssig"

Die Geschichte der Pfarrei St. Helena ist schnell erzählt. Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte sie in der Aufbruchsstimmung des „Wirtschaftswunders" und der frisch gekürten „Bundeshauptstadt Bonn" für die Katholiken im Bonner Norden verheißungsvoll begonnen: Zuzüge durch die angesiedelten Bundesbehörden, Flüchtlinge aus den Ostgebieten, geburtenstarke Jahrgänge, Priester (nach heutigen Maßstäben) im Überfluss. So wurde die Marienpfarre Mitte der Neunzehnhundertfünfzigerjahre in drei eigenständige Pfarreien aufgeteilt. Zwei der damaligen Kapläne wurden zu den ersten (und – wie sich im Nachhinein zeigen sollte – einzigen) Pfarrern der abgepfarrten Territorien ernannt. Zwei neue Kirchen wurden gebaut (St. Franziskus und St. Helena), daneben jeweils Pfarrhäuser, Pfarrheime und Kindergärten. Enthusiasmiert lebte die erste und einzige Genration der neuen Pfarreien das Ideal der „Pfarrfamilie", zu dem der von Beginn an als „anstößig" empfundene Kirchenbau von St. Helena nicht recht passen wollte.

Im Jahr 2000 zählte St. Helena – die selbständige Pfarrei war bereits Anfang der Neunzehnhundertneunzigerjahre ebenso wie die ebenfalls 40 Jahre zuvor ausgepfarrte Pfarrei St. Franziskus mit der ehemaligen Mutterpfarre St. Marien fusioniert worden – noch 900 Pfarrangehörige, von denen nicht einmal mehr 30 zum Sonntagsgottesdienst kamen.

Was also tun, wenn der „heilige Ort" augenscheinlich nicht mehr benötigt wird und „überflüssig" geworden ist? Vor dieser Frage stand Anfang des neuen Jahrtausends der Kirchenvorstand der damaligen Pfarrei St. Marien am nördlichen Rand der Bonner Innenstadt, die es nach der Wiederzusammenlegung wieder auf immerhin 3.500 „Seelen" brachte.

Ein „heiliger Ort" wird zum „Lernort"

Umnutzungen, Profanierungen und Abrisse von Kirchen sind kein neues Phänomen in der Geschichte der Kirche. Kam der Handlungsdruck jedoch bislang überwiegend

von außen, so entsteht er gegenwärtig im kirchlichen System selbst. In theologischer Perspektive wirft der aktuell erlebte Handlungsdruck die zentrale Frage auf, ob und in welcher Weise die Kirche Jesu Christi „in der Welt von heute" (2. Vatikanisches Konzil: Pastoralkonstitution „Gaudium et spes") öffentlich präsent sein soll und inwieweit diese Präsenz kirchenkonstitutiv ist oder nicht.

Es ist dem damaligen Pfarrer von St. Marien, Peter Adolf, zu verdanken, diese theologische Zuspitzung in der Gemeinde mit Nachdruck vertreten zu haben. So fanden sich 10 Gemeindemitglieder, die am 11. Dezember 2004 den Verein „Kreuzung an Sankt Helena – Ein Dialogram für christlichen Kult und zeitgenössische Kultur e.V." gründeten. Dieser Verein „bewirtschaftet" seither den nicht profanierten Kirchenraum, der ihm von der Pfarrei St. Petrus, in der die Pfarrei St. Marien inzwischen aufgegangen ist, mietkostenfrei zu Verfügung gestellt wird. Er ist Teil der pastoralen Konzeption von St. Petrus geworden, des so genannten „Petrus-Weges", der von den Erfahrungen der französischen Erzdiözese Poitiers inspiriert ist.

Was passiert seit nunmehr 17 Jahren im Dialogram? Im Positionspapier zur Vereinsgründung im April 2004 heißt es dazu:

„Wir erkannten in dieser Architektur eine … Synthese zwischen dem Geist der Moderne und dem christlichen Erbe, letzteres durch die Nutzung als Kirche, aber auch als ‚demütige' Weise ihrer Existenz in unserer Gesellschaft … kein Triumphalismus, sondern Inkarnation in das Leben der Menschen von heute … Der Raum ist ein geweihter Kirchenraum geblieben. Als deutliches und für jeden Besucher sofort sichtbares Zeichen dafür steht der immer noch geweihte Altar als symbolischer Bezugspunkt erkennbar im Mittelpunkt des Raumes. Damit muss sich jede dort stattfindende Veranstaltung auseinandersetzen, muss gewissermaßen damit zurechtkommen, in einem Kirchenraum zu sein, nicht in einem neutralen Ausstellungs- oder Veranstaltungsraum. Darauf verweisen auch die weiteren Teile aus weißem Marmor: Weihwasserbecken, Apostelleuchter und Grundstein. Sie stehen immer noch für die Suche nach dem Einen, dem Transzendenten, machen den Ort zu einem spirituellen Ort, der die Erinnerung an christlichen Kult wachhält. Aber dieser Raum schließt ‚das Profane' nicht aus, wertet es nicht ab, sondern bezieht es ein und stellt eine fruchtbare Spannung her."

Und auf der Homepage des Vereins[2] wird die Programmatik des Dialograums folgendermaßen beschrieben:

> „Wir möchten immer wieder neue ‚Kreuzungen' entstehen lassen – und experimentelle Begegnungen schaffen. Wir wollen christlichen Kult und Glauben mit Wissenschaft, gesellschaftlicher Wirklichkeit und anderen Themenberei-

2 www.kreuzung-helena.de.

> chen konfrontieren. Bei uns können sich Bildende und Darstellende Kunst, Musik und neue Medien präsentieren und entfalten als Ausdruck zeitgenössischer Kultur. Ein in dieser Weise fortwährender Dialog ist unser Ziel.
>
> Kunst und Religion stehen in wechselseitiger Beziehung. Beide brauchen ‚leere Räume', in denen sie ihre ureigene Energie entfalten können. Wir öffnen dafür den Raum. Hier können sich Menschen mit ihren Konflikten, ihrer Suche nach gelingendem Leben und mit ihrem Potenzial zur Selbsttranszendenz intensiv einbringen. So entstehen konstruktive Spannungen. Dies ist uns der wichtigste Aspekt für das Gelingen des Projekts. Er unterscheidet den Dialograum Kreuzung an Sankt Helena von anderen, ‚neutralen' Veranstaltungsräumen."

Diesem Anspruch suchen die Verantwortlichen des rein ehrenamtlich arbeitenden Vereins bis heute gerecht zu werden. Sie tun dies, weil der Kirchenraum selbst die Antwort auf die Frage seiner zukünftigen Nutzung gegeben hatte – jedenfalls begreifen die Mitglieder des Vereinsvorstands und die für die inhaltliche Ausrichtung verantwortlichen Mitglieder des Programmbeirats die Botschaft des Kirchenraumes so: Der „leere Raum" wird „gefüllt" mit dem, was mit ihm in Berührung kommt, was zu ihm findet. Er ist heterotop, er wird „Viel-Ort", denn er ist offen für vielfältige Projekte, in denen es um den Dialog von Perspektiven und Ausdrucksformen geht. Dabei kommt der einstmals „eindeutige Kirchenort" in Berührung mit dem, was landläufig in Kirche und Liturgie „nichts zu suchen hatte", weil es dort um „den Himmel" und nicht um „die Welt" ging. Jetzt lässt sich dieser Kirchenraum berühren, anrühren, infrage stellen, heimsuchen. Es finden Begegnung und Konfrontation statt. Wie in einem Laboratorium entstehen „Berührungspunkte" und „gemeinsame Grenzen". „Lebenswelten der Moderne" und „christliche Überlieferung" treffen aufeinander, werden kommunizierbar, irritieren und verstören einander. Dabei es geht weder um Kolonialisierung oder Missionierung noch um Vergemeinschaftung oder Verkirchlichung. Es geht um Ereignisse, Erleben, „Aussetzung". Das ist immer wieder ein Experiment – ergebnisoffen und überraschend. Denn im Dialograum entsteht (potentiell) Neues. Spannungen, Kontraste und Auseinandersetzungen, die im Dialograum anschaulich und vernehmbar werden, machen sprachlos und erhöhen den Handlungsdruck, so dass neue Sicht- und Denkweisen, Einsichten, Impulse, Antworten, Wege … entstehen können. Es gilt das Prinzip der „Abduktion". So wird der Dialograum zum Lernort christlicher Präsenz. In der Gegenwart des Raumes und seiner jeweiligen „Füllung" suchen und entdecken wir „die Zeichen der Zeit": das, bedrängt, was relevant ist, was uns angeht. Und wir lassen uns überraschen, was passiert, wenn wir den Signaturen der Gegenwart und dem Evangelium nicht ausweichen.

So findet (jenseits der Corona-Zeit) im Jahresschnitt jeden zweiten Tag im Dialograum eine Veranstaltung statt. Stellt man in Rechnung, dass die Veranstaltungsdichte in den kalten Monaten – um Heizkosten zu sparen – deutlich geringer ist, so ergibt sich von März bis November eine noch größere Auslastung dieses Kirchenraumes. Dieser Aufwand wird logistisch und organisatorisch rein ehrenamtlich von den Beirats- und Vorstandsmitgliedern gestemmt. Obwohl das Projektmanagement, das Handling der Veranstaltungskuratierung, das Veranstaltungsmarketing, Catering und Bewirtung in den vergangenen Jahren weitestgehend optimiert wurden, ist die Belastung der ehrenamtlich Tätigen sehr hoch. Notwendig, jedoch zurzeit nicht finanzierbar, wäre eine hauptamtliche Geschäftsführung des Dialograumes.

Apropos Finanzierung: Heizkosten, Reparaturen, Anschaffungen und Projektkosten bestreitet der Verein aus eigenen Mitteln, d. h. aus Mitgliedsbeiträgen, Spenden und Fördergeldern, die teils mit hohem Aufwand eingeworben werden.

Ein „heiliger Ort" ist in Bonn (und darüber hinaus) „angekommen"

Menschen aus dem ganzen Rheinland kommen zu den Veranstaltungen, wobei die Besucherzahlen zwischen einem Dutzend und mehreren hundert schwanken. Interessanterweise ist das positive Feedback außerhalb der verfassten Kirche größer als innerhalb der Bonner Stadtkirche. So wurde der Dialograum beispielsweise seit 2017 zum fünften Mal in Folge durch die Beauftrage der Bundesregierung für Kultur und Medien als „Spielstätte des Jahres" mit dem „Applaus" für unabhängige Spielstätten ausgezeichnet.



Abb. 116: Dialograum „Kreuzung an St. Helena" – Auszeichnung „Applaus"

Applaus

Innerhalb der Pfarrei St. Petrus ist die Arbeit des Dialograumes bekannt. Freilich tauchen die „klassischen Gemeindemitglieder" eher selten im Dialograum auf. Während die Sozialstruktur des Territoriums – mit Ausnahme des Milieus der „Konservativen" – durch eine bunte Vielfalt der gesellschaftlichen Milieus gekennzeichnet ist und überdurchschnittlich viele Sozialhilfeempfänger, einen hohen Anteil von Bewohnern mit Migrationshintergrund sowie einen überproportionalen Anteil von

Haushalten von Alleinerziehenden aufweist, finden sich in St. Petrus – trotz eines nicht unbeträchtlichen Anteils nicht zum Pfarrterritorium gehörender Gemeindemitglieder – doch eher die klassischen kirchengebundenen Milieus der „bürgerlichen Mitte", der „Etablierten" und der „Postmateriellen" wieder. Diese Klientel sind wesentlich von der nachkonziliaren „Gemeindetheologie" geprägt. Angesichts dieser Prägung erfährt der eingeschlagene „Petrus-Weg", nicht nur im Blick auf den Dialograum, dass es augenscheinlich einen langen Atem brauchen wird, bis aus den volkskirchlich geprägten Strukturen und Mentalitäten neue Formatierungen „evangelisatorischer Präsenz" entstehen und Teil des gemeindlichen Selbstvollzugs werden.

Für den Programmbeirat bleibt es in diesem Kontext – gerade angesichts der in den letzten Jahren vermehrt eingehenden Kooperationsanfragen – eine spannende Herausforderung, die Programmatik des Dialograumes weiterzuentwickeln. Das Kriterium schlechthin ist dabei, ob und inwieweit die Kreuzung von Kultur und Kult wirklich einen Dialog auslöst. Als für jeden Besucher sichtbares Zeichen dafür steht der immer noch geweihte Altar als symbolischer Bezugspunkt im Mittelpunkt des Raumes. Mit ihm müssen sich jede dort stattfindende Veranstaltung und jedes Format auseinandersetzen. Sie kommen nicht umhin, sich der Herausforderung zu stellen, in einem Kirchenraum zu agieren, und nicht in einem neutralen Ausstellungs- oder Veranstaltungsraum. Raum und Ausstattung stehen – bei aller Leere – für die Suche nach dem Einen, dem Transzendenten, machen den Ort zu einem spirituellen Ort, der die Erinnerung an christlichen Kult wachhält. Insofern fordert der Raum zu einer



Abb. 117: Dialograum „Kreuzung an St. Helena" – Lichtinstallation „Fürchtet Euch nicht!"

je neuen Verhältnisbestimmung (= Relationierung) zwischen christlicher Religion und der dort dann ausgestellten oder aufgeführten Kunst oder der eingebrachten Wissenschaft heraus. Dabei geht es nicht um einen Gegensatz (= Adversität) oder gar um eine Hierarchisierung, sondern um ein „Einander-Befragen" und „Sich-Befragen-Lassen" durch das jeweils Andere nach den eigenen Wurzeln und einem Potential für eine humanere Gesellschaft. In diesem Modus ist der Dialogram ein „Zwischen", ein „Hybrid". Er hält die sakrale Matrix trotz der Umnutzung aufrecht in der Kultur dieser Zeit. Die zeitgenössische Kultur in einem kirchlichen Raum rückt diese jedoch in eine andere Dimension und umgekehrt. Beide sind zum Perspektivenwechsel und zum Dialog herausgefordert. In der „Heterotopie" des „Anders-Ortes" verweisen beide aufeinander. Sie brauchen einander, um immer mehr sich selber entsprechen zu können, und sie stehen gleichzeitig zueinander in Spannung und Balance. Genau diese Spannung und Balance ist im Dialogram erwünscht, denn erst in dieser Spannung und Balance – so das Movens der Dialogramverantwortlichen – lässt sich die Bedeutung des Evangeliums erkennen und eine Sprache für das finden, was Kirche immer schon zu bezeugen und präsent werden zu lassen hatte, wenn sie das Leben der Menschen in den Aussagen des Glaubens verortet. Erst aus der Perspektive der anderen lassen sich Sinn und Bedeutung des Evangeliums entdecken.

Stephan Winter

(Sakral)Raum(denken) im Fluss. Essayistische Überlegungen zu neueren raumtheoreitischen Ansätzen, auch aus theologischem Interesse

1. Einstieg: „SilentMOD" – Projekt im Kölner Dom 2016

Am Wochenende vom 18. bis 20. August 2016 fand am und im Kölner Dom das Projekt „SilentMOD – Der leuchtende, klingende, duftende Dom" statt – zeitgleich zur Gamescom, den Videodays und dem Cityfestival. Dieser Zusammenhang ist für die Einordnung des Projekts wichtig. SilentMOD sollte besonders junge Menschen dazu ermuntern, in diesen Tagen, an denen ihnen ein solch' breites, nicht zuletzt auf sie zugeschnittenes Angebot präsentiert wurde, auch den Dom zu besuchen, ihn neu und als für sich selbst attraktiv zu entdecken. Eine multisensorische Installation mit Musikaufführungen der DJs und Produzenten Blank & Jones, Lichtinstallationen außen und innen sowie eine robotergesteuerte Lasershow waren Elemente des Events. U. a. sollten an diesem für ihr Gedenken so prominenten Ort die heiligen drei Könige „zeitgemäß ‚auferstehen'", wie es in der Projektbeschreibung des federführenden ZAP, Zentrum für angewandte Pastoralforschung, an der Ruhr-Universität Bochum heißt.[1] Dabei kam modernste Technik zum Einsatz: Drei Industrieroboter von Kawasaki sollten jeweils für einen der Sterndeuter stehen. Mit Hilfe der Laserstrahlen erkundeten sie den Raum, zeichneten architektonische Strukturen nach, reagierten mit der Live-Musik, interagierten mit den Besucher*innen und untereinander, und zu einer „regelmäßig vorgegebenen Zeit trafen sich die durch die Roboter gesteuerten Laserstrahlen an einem zentralen Ort." Diese Konstellation war Ausgangspunkt für eine Laser-Supernova, einen „Stern von Bethlehem 2.0", der in den Kirchenraum hineingestrahlt hat bzw. explodiert ist. Und außerdem fixierten die Laser-Licht-Module schließlich auch das Bild der Person, auf die es tatsächlich aus biblisch-christlicher Sicht entscheidend ankommt: den gekreuzigten Jesus von Nazareth.

Das Projekt fand seinerzeit große Beachtung und wurde auch kontrovers diskutiert. Ich gehe darauf nicht weiter ein. Ich nehme es hier eher als Impuls auf, um einige grundlegendere Aspekte zu bedenken, die es für die aktuelle Forschung zu Sakralraumtransformation zu beachten lohnt. Zu diesem Projekt ist auf der Website des Hauptsponsors RheinEnergie nach wie vor zu lesen: „Wer den Dom von Donnerstag bis Sonntag zwischen 22.00 Uhr und 2.00 Uhr besucht, betritt *eine völlig neue*

1 https://www.lps.ruhr-uni-bochum.de/forschung/silentmod.html (letzter Zugriff: 18.11.2021); dort auch die nächsten Zitate.

Welt."[2] Von diesem Grundgedanken her seien drei zentrale Herausforderungen markiert, mit denen sich kirchbau- bzw. sakralraumtheoretische Auseinandersetzungen konfrontiert sehen, sobald sie sich in aktuelle inter- bzw. transdisziplinäre Diskurszusammenhänge zu Raum und Räumlichkeit hineinbegeben:

I. Der Paratext des Projekts, das – wie oben erwähnt – von Gamescom, Videodays und Cityfestival umgeben war, spielt ein, dass mit dem global wirksamen Eintritt der Menschheit in die so genannte *Network Society* virtuell-digitale Räume zunehmend an Bedeutung gewonnen haben. Deren Eigenheiten und ihr Verhältnis zu (primär) analogen Raumkonstellationen ist zur Reflexion aufgegeben.

II. In hochgradig modernisierten Kontexten, die sich durch Pluralisierung, Individualisierung, Globalisierung, durch die Dekonstruktion von Geschlechterrollen, Wertewandel, *Disembedding* usw. auszeichnen, wird die Bedeutung von Narrationen bzw. der Techniken, um sie zu generieren, keineswegs gemindert – im Gegenteil: Die einzelne Person ist existentiell darauf angewiesen, oft sehr flüchtige Ereignisse, die ihr widerfahren, zu einer Geschichte zu verweben. Ziel ist, dass sich ein lebbares Selbst- und Mitweltverhältnis ausprägen kann, ein Verhältnis, das idealer Weise nach Innen durch Authentizität, nach Außen durch Anerkennung gekennzeichnet ist. In diesem Zusammenhang geht es raumtheoretisch u. a. um die Generierung von fiktionalen Räumen. Bei „SilentMOD" wurden ausdrücklich v. a. junge Menschen eingeladen, mit ihren eigenen Lebensgeschichten biblische Erzählräume zu betreten oder auch nur zu streifen, vielleicht sogar daran angedockt zu bleiben und sie ihrerseits zu dynamisieren. Wiederum ergeben sich komplexe Aufgaben im Blick auf die adäquate Reflexion solcher Phänomene.

III. Schließlich zeigt das Beispiel von „SilentMOD", dass die Computerisierung immer weiter voranschreitet, und der Einsatz hochwertigster innovativer Technologien – hier u. a. repräsentiert durch die drei Industrieroboter – massive Veränderungen verschiedenster Lebensbereiche mit sich bringt. Auch in diversen Forschungsprojekten führt dies in jüngerer Zeit zu einer raumproduktiven Praxis, die auf Technik- bzw. Computersteuerung setzt, aber in hohem Maß auf Skalierung abhebt bzw. abheben muss. Interessant ist, dass dabei Narrationen in spezifischer Form integriert werden. Daraus ergibt sich ein weiteres, dringend wissenschaftlich zu bearbeitendes Themenfeld. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es lohnte etwa eine genauere Auseinandersetzung mit dem zumindest im deutschen Sprachgebiet bislang noch wenig beachteten Mammutprojekt der „Geographies of the Holocaust"[3], wie es

2 https://blog.rheinenergie.com/index.php/detailseite-totallokal/multimedia-projekt-silentmod-so-sphaerisch-koennt-ihr-den-koelner-dom-waehrend-der-gamescom-erleben.html (letzter Zugriff: 18.11.2021) *Hervorh.* S. W.

3 Vgl. https://web.stanford.edu/group/spatialhistory/cgi-bin/site/project.php?id=1015 (letzter Zugriff: 18.11.2021).

vornehmlich die Geograph*innen Anne Knowles und Alberto Giordano zusammen mit dem Historiker Tim Cole seit 2009 betreiben, ein Projekt, das u. a. tiefgreifende ontologische, erkenntnistheoretische und ethische Fragen aufwirft.

Hier soll exemplarisch nur die erstgenannte Herausforderung, die sich aus der Generierung virtuell-digitaler Räume ergibt, genauer betrachtet werden. Zuvor seien ein paar wenige Hinweise zu grundsätzlichen Voraussetzungen gegeben, die auch die Tagung, anlässlich welcher der vorliegende Text als Redetyposkript entstanden ist, durchgängig begleitet haben.

2. Voraussetzungen: Raum als unlösbares In- und Miteinander von sozialer Praxis / Intentionalität, Leiblichkeit und Materialität

Zunächst sei an einen weitestgehenden Grundkonsens heutiger Raumtheorien erinnert: Das von Einstein so genannte Container-Modell des Raumes trägt spätestens seit der umstürzenden Neukonzeptionierung der Physik, im Grunde aber schon seit Kant nicht mehr. Ganz pointiert in Anlehnung an Stephan Günzel formuliert: Raum wird dezidiert nicht mehr als eine dreifach dimensionierte Entität oder als eine formale Einheit aufgefasst; Raum wird anhand von Elementen und deren Relationen zueinander beschrieben. An die Stelle einer Substanzvorstellung bzw. des Ausdehnungsaprioris tritt eine Strukturdarstellung von Raum.[4]

Aber hat sich damit Dreidimensionalität als raumtheoretisch relevante Größe erledigt? Ganz im Gegenteil: Die physikalische Beschreibung des Raumes erfolgt vielmehr innerhalb des Denkparadigmas, wie es spätestens mit der Relativitätstheorie gesetzt worden ist, *dreidimensional*-temporal. Das bedeutet im Ergebnis, dass zwar die räumlichen Begriffe der reinen Geometrie aufgehoben sind, aber durch diese Relativierung wird der Zeitparameter nicht zu einer vierten Dimension, die den drei räumlichen Dimensionen gleichwertig wäre. Festzuhalten ist hingegen, dass jedwedes Selbst- und Umwelterleben nun immer *innerhalb* eines konkreten Bezugssystems stattfindet, in dem alle räumlichen und zeitlichen Bestimmungen vorgenommen werden. Insofern lässt sich die Vierdimensionalität, wie sie den physikalischen

4 Vgl. u. a. Günzel, Stephan, Raum im Gebrauch: Medium – Orte – Bilder. Von der Anschauung zur Metapher, in: Kerner, Hanns (Hg.), Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane. Leipzig 2008, 57–75, bes. 63, und aus der Fülle einschlägiger Arbeiten Günzels zur Gesamtthematik z. B. auch Günzel, Stephan: Grundlinien der jüngeren kulturwissenschaftlichen Diskurse zum Raum, in: Karl, Katharina / Winter, Stephan (Hg.), Gott im Raum?! Theologie und spatial turn – aktuelle Perspektiven, Münster 2021, 343–354. Vgl. weitere Aufsätze dieses Sammelbandes für einige der im Folgenden nur angedeuteten Aspekte. – Einige der nachfolgenden Überlegungen / Formulierungen sind mittlerweile schon eingeflossen in Winter, Stephan, Liturgien im virtuellen Raum. Möglichkeiten und Grenzen aus theologischer Perspektive, in: HlD 75 (2021), 1–11.

Raum prägt, nicht einfach auf den Anschauungs- und Handlungsraum übertragen. Die (sinnliche) Wahrnehmung bleibt vielmehr dreidimensional organisiert.

Dreidimensionalität kann demnach auch unter nach-euklidischen Rahmenbedingungen in Physik und Mathematik leibphänomenologisch aus der Intentionalität des Daseins abgeleitet werden. Bewegungsrichtungen sind auf das eigene Selbst und die Mit- / Umwelt hin zu koordinieren und in Beziehung zueinander zu setzen. Dreidimensionalität liefert hierfür eine „‚eindeutige, jederzeit begrifflich und technisch verfügbare Beschreibungsmöglichkeit der Form, Größe und der Lage von Körpern"[5]. Es ist und bleibt die Dreidimensionalität als menschliche Kulturleistung, die Raum erst individuell wie intersubjektiv verfügbar macht. Innerhalb des so genannten *spatial turn* in den Kulturwissenschaften hat sich diesbezüglich (v. a. im Anschluss an Denker wie Edward Soja und Henri Lefebvre) vielfach eine grundlegende Unterscheidung etabliert: Materielle bzw. physikalische Komponenten konkreter Raumbildungen werden summarisch als *first space* bezeichnet; Strukturpläne, Ordnungsschemata etc., die diese Komponenten zu Konstellationen zusammenfügen, als *second space*; und den *third space* bilden soziale, politische und wirtschaftliche Praktiken leiblicher Handlungssubjekte, in denen in komplexen Wechselwirkungen mit den ersten beiden *spaces* Raum in einem gefüllten Sinne entsteht. Wie dieser Theorierahmen mit der primär leibphänomenologisch orientierten motivierten Sicht genauer in Beziehung zu setzen ist, müsste allerdings ausführlicher reflektiert werden.

Von diesen Grundvoraussetzungen her wäre zu zeigen, wie die räumlichen Ordnungsstrukturen in den Gegensätzen der leiblichen Orientierung (Oben und Unten: Vertikale; Links und Rechts: Horizontale; Vorne und Hinten: Sagittale) verankert sind. Darauf kann ich nicht weiter eingehen. Der lokalisierte Raum hat jedenfalls grundsätzlich eine Doppelstruktur: Er ist kategorial und phänomenal. „Die leibliche Selbstbewegung bildet den Raum, *indem* (aktual) und *in* dem (kategorial) sie sich bewegt", so Thomas Erne.[6] Bei architektonischen Räumen spielen diesbezüglich Materialität und (technische) Konstruktion eine zentrale Rolle (oder mit den anderen kurz eingespielten Begriffen: Darin liegt ein wesentliches Moment des spezifischen Zusammenwirkens von *first*, *second* und *third space* innerhalb dieses Grundtyps von Raumbildung). Bernhard Waldenfels spricht davon, dass „[*r*]*aumbildende Dinge*" wie Wände, Fußboden, Dach, Fenster etc. den Raum *mit entstehen* lassen." So bleibe „ein Rückstand, ein Nichtauflösbares der Materialität, das sich als Widerstand und Irritation der Raumerfahrung und Raumdeutung bemerkbar macht."[7] Erne sieht genau

5 Janich, Peter: Euklids Erbe. Ist der Raum dreidimensional?, München 1989, 220.

6 Erne, Thomas, Raumerkundungen, in: Zeitschrift „Arbeitsstelle Gottesdienst" der GAGF, Heft 02 / 2007, 21. Jahrgang, „Raumerkundungen", 5–13, online: http://kirchbauinstitut.de/die-wiederentdeckung-des-raumes/#_ftn40; (letzter Zugriff: 18.11.2021).

7 Waldenfels, Bernhard, Architektonik am Leitfaden des Leibes, in: Führ, Eduard u.a. (Hg.), Architektur im Zwischenreich von Kunst und Alltag, Münster 1997, 45–61, 47.

hier den Ansatz für eine doppelte Transzendenzerfahrung: Zum einen verkörpere die Materialität der Dinge offensichtlich etwas Unsagbares; darauf beziehe sich alles Deuten und Erleben, ohne dieses Unsagbare im Vollzug je ganz einholen zu können. Zum anderen zeige sich im räumlichen Erleben ein Überschuss an Noch-Nicht-Gesagtem, insofern der Raum als Grenze des Sichtbaren ein Unsichtbares sichtbar werden lasse: „Der Raum modelliert einen Sinnhorizont, der auf paradoxe Weise als Grenze des Sichtbaren ein Unsichtbares sichtbar werden lässt." Speziell die „Konstruktion des Kirchenraums lässt, indem sie Räumlichkeit eigens und als solche thematisiert, ein ‚[noch] *Ungebautes* und [ein immer] *Unbaubares* mit entstehen.' [(Bernhard Waldenfels); S.W.]."[8]

Sakralräume bzw. speziell Kirchengebäude thematisieren folglich die für raumzeitliches Dasein konstitutive Innen-Außen-Differenz als Fluchtpunkt raumtheoretischer Reflexion, und sie tun dies mit einem religiösen Anspruch. Als religiös wird diese Differenz erlebt, weil sie als eine Unterscheidung des Heiligen selbst aufgefasst wird, die das überräumlich verfasste Heilige freigiebig gewährt: um des Menschen willen. Diese Unterscheidung geht der Entstehung explizit sakraler Bauten religionsphänomenologisch gesehen jedoch *voraus*. Von uns Menschen her betrachtet, inszenieren solche Bauten demnach – metaphorisch gesprochen – einen Riss, der vehindert, dass die Kugelschalen des Globus, wie er zunehmend zum Ergebnis von Produktion wird, sich um die Menschen zusammenschließen wie eine künstlich verfertigte Haut (so wiederum im Anschluss an Waldenfels).

Damit exemplarisch zu einer der schon genannten Herausforderungen, die sich aus den angedeuteten raumtheoretischen Weichenstellungen ergeben:

3. Herausforderung „digitale Virtualität"

Für die Bildung virtuell-digitaler Räume sind technische Innovationen wie das Radio, diverse bildgebende Verfahren, Computer, später Fernsehen etc. und ihre institutionelle Verbreitung entscheidend gewesen. Diese Phase der Mediatisierung lässt sich – mit dem Medienwissenschaftler Knut Hickethier – verstehen als „die Durchsetzung technisch-apparativer, elektronischer und vor allem audiovisueller Medien […] – zum einen in ihrer Eigenschaft als kommunikative, sinngenerierende Medien, zum anderen als solche der indexikalisierten Beobachtung (etwa in den Naturwissenschaften), der Apparatekommunikation untereinander sowie der ökonomischen

8 Erne, Raumerkundungen (s. Anm. 6); außer im Fall der eigens gekennzeichneten Hinzufügung alle Ergänzungen in eckigen Klammern im Original.

und politischen Regulierungssysteme (in Staat und Verwaltung)."[9] Nachdem Technisierung und Mobilisierung immer weiter zugenommen und auch die individuelle Kommunikation nachhaltig verändert haben, lässt sich seit den 1990er Jahren vom allgemeinen Übertritt in die *Network Society* sprechen. U. a. ist zu beobachten, dass seither in Chatrooms, Blogs, sozialen Netzwerken etc. „die traditionellen Grenzziehungen zwischen ‚öffentlichen' und ‚privaten' Kommunikationsräumen immer weiter verwischen." Und dies hat auch eine Medialisierung von Kunst, Kultur und Religionen mit sich gebracht. Für die *Network Society* gilt: „Wir tauchen nicht mehr aus der ‚realen' Welt in die ‚virtuelle' Welt ein, sondern wir nutzen einen gigantischen Informationsraum als neue Dimension sozialen Handelns!"[10] Anders gesagt: Virtuell-digitale Räume sind „Kommunikations-Räume […], in denen durch Textnachrichten und Sprachbotschaften eine soziale Interaktion ermöglicht wird", und insofern enthält ein solcher Raum „eine Art […] Botschaft, mit der sich die Nutzer […] auseinanderzusetzen haben und zu der sie sich verhalten in der Art und Weise, wie sie dann in diesem Raum agieren."[11]

Wichtig ist aber, dass auch solche Räume – wie im klassischen Sinne architektonische Räume – physische / materielle Anteile haben, v. a. die technischen Apparaturen, die für ihre Konstitution unerlässlich sind, und die auf z. T. äußerst komplexe Bau- und Schaltpläne etc. zurückzuführen sind. Zudem sind für jedwedes (Inter) Agieren zur Bildung virtuell-digitaler Räume bzw. innerhalb dieser Räume menschliche Akteur*innen zentral, die ihrerseits ja leiblich verfasste Handlungssubjekte sind und mit ihren Körpern an konkreten physischen Orten platziert: Sie nehmen (von) dort (aus) die jeweiligen Technologien – wie auch immer genau – in Dienst. Die digitale Technologie hat also in Bezug auf diese Räume instrumentellen Charakter. So gilt nach wie vor: „Wenn wir uns in einem virtuellen Raum befinden, dann sind wir immer noch in einem ‚[physisch-]realen Raum', wo wir durch bestimmte Apparate Zugang zu einem virtuellen Raum bekommen"[12], wie Anastasia Paschalidou schreibt.

9 Hieckethier, Knut, Zeitgeschichte in der Mediengesellschaft. Dimensionen und Forschungsperspektiven, in: Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe, 6 (2009), H. 3, URL: https://zeithistorische-forschungen.de/3–2009/4524, DOI: https://doi.org/10.14765/zzf.dok–1811 (Druckversion: 347–366, hier: 348); dort auch das nächste Zitat.

10 Boes, Andreas Boes u. a., Was heißt disruptive Innovation für Deutschland? Oder: Was wir vom Silicon Valley nicht lernen können, Blogbeitrag vom 11.11.20215, online: https://idguzda.de/forschungsreisen/was-heisst-disruptive-innovation-fuer-deutschland-oder-was-wir-vom-silicon-valley-nicht-lernen-koennen/ (letzter Zugriff: 18.11.2021); dort auch die nächsten Zitate.

11 Art. „Virtualität". In: Glossar der Bildphilosophie, online: http://www.gib.uni-tuebingen.de/netzwerk/glossar/index.php?title=Virtualit%C3%A4t; (letzter Zugriff: 18.11.2021).

12 Paschalidou, Anastasia, Virtuelle Realität als existentielles Phänomen. Ein philosophischer Versuch (Epistemata Philosophie), Würzburg 2011, 128.

Wird hinzugenommen, dass im Ausdruck „virtuell" das lateinische *virtus* im Sinne von „Kraft, Wirkung" steckt, lässt sich formulieren: Cyberspace bzw. virtueller Handlungsraum stellen „eine eigene Form von Wirk-lichkeit [sic!] dergestalt dar, dass Handlungen im Sinne eines be-wirkens [sic!] von etwas sowohl innerhalb, als auch in Übertragung auf die analoge Welt die Regel sind."[13] Grundlage für viele dieser Wechselwirkungen zwischen den beteiligten Räumen ist eine geteilte Lebenswelt der Akteur*innen: Sie lässt „[a]ll die Phänomene, die über soziale Medien bzw. soziale Software möglich werden, wie etwa das Bilden von virtuellen Gruppen und Communities im Cyberspace, […] [zu] äußerst reale[n] handlungsleitende[n] Begebenheiten" werden. Aus der jüngeren Vergangenheit und der unmittelbaren Gegenwart ließen sich dafür etwa im Bereich politisch wirksamer Bewegungen zahlreiche eindrucksvolle Beispiele finden. Sie setzen v. a. darauf, dass Menschen durch Erfahrungen innerhalb eines bestimmten virtuell-digitalen Raums den Sinnhorizont, der darin entworfen wird, nachvollziehen und internalisieren. Auf den Punkt gebracht: Die oben u. a. im Anschluss an Thomas Erne formulierten Gedanken zu einer doppelten Transzendenzerfahrung, die speziell durch die materielle Komponente von Raumbildungsprozessen ermöglicht wird, ist nicht schon deshalb grundsätzlich unmöglich, weil ein Raum virtuell-digitalen Charakter hat.

Ohne dies hier näher begründen zu können, sei festgehalten, dass vor diesem Hintergrund – jedenfalls prinzipiell – auch liturgische Räume digital realisierbar sind bzw. *eine* Realisierungsoption religiös-rituellen Daseins in der *Network Society* darstellen (können). Was solche liturgischen mit physikalisch umbauten Räumen in jedem Fall verbindet, sind die handlungsleitenden und damit raumproduktiven Einstellungen der beteiligten (leiblichen) Akteur*innen, die für die liturgische Symbolik unverzichtbar sind. V. a. relevant ist, dass sie Gott als im Raum wirksame und den Raum umfassende Größe wahrnehmen und adressieren. Der Liturgiewissenschaftler und Ritualtheoretiker Paul Post nimmt deshalb in seine Typologie miteinander geteilter rituell-religiöser Räume explizit „Media and cyberspace" auf. Er hält dazu fest, dass sie z. T. eine enge Passung mit den hochgradig mediatisierten Lebenswelten vieler Menschen aufweisen und deshalb auch bespielt werden sollten. Damit fange aber die kritische Reflexion erst an; denn klar sei doch, so Post, dass die online-Kultur eine vielfach herausfordernde Form von „space and place" darstelle, die grundlegend andere theoretische und analytische Paradigmen eröffne, aber auch notwendig mache. Von daher abschließend noch folgende Richtungsanzeigen für weitere inter- und transdisziplinäre Überlegungen aus theologischer Sicht:

13 Klier, Alexander: Handeln im Cyberspace (2), Blogbeitrag vom 28.04.2016, online: https://www.alexander-klier.net/handeln-im-cyberspace–2/#footnote_26_4281 (letzter Zugriff: 18.11.2021); dort auch das nächste Zitat.

4. Richtungsanzeigen für die weitere Reflexion – aus theologischer Perspektive

Von den angedeuteten Zusammenhängen her ist die Frage nicht, *ob* innerhalb (auch) virtuell-digital verfasster Räume religiös-rituell bzw. liturgisch gehandelt werden kann, denn: Für solche Räume gilt, „was für alle Räume gilt: es gibt Regeln, an die sich die Beteiligten zu halten haben, die Symbolik des Raumes muss verstanden werden bzw. akzeptiert sein und schließlich stellt der kommunikative Bezug aufeinander, auch wenn er beispielsweise überwiegend schriftlich erfolgt, die eigentliche Handlungsgrundlage dar", so Alexander Klier (s. oben). Die Frage ist vielmehr, *inwiefern*, in welchen Formen etc. eine religiös-rituelle bzw. liturgische Gemeinschaft virtuell-digitale Räume nutzen und ihren Gebrauch fördern will bzw. sollte. Zu berücksichtigen wäre hierbei u. a.:

I. Liturgie ist auf eine (im bestimmten Sinne) überfließende Ästhetik angelegt: In der und durch die Feier soll erfahrbar werden, dass Gott Liebe ist, die sich rückhaltlos verströmt und weitergegeben werden will. Thomas Schärtl hat deshalb angesichts der Digitalisierungswelle während des ersten, pandemiebedingten Lockdowns im Jahr 2020 zu bedenken gegeben, dass Liturgie „Urszenen eines supererogatorischen Ethos"[14] zu realisieren habe, also eines Ethos, das auf mehr als bloße Pflichterfüllung angelegt ist; wird die liturgische Inszenierung minimalisiert, drohen die rituell zu generierenden „Ressourcen christlich ethischer Urteilskraft" verloren zu gehen. Bezüglich solcher und ähnlicher Fragestellungen dürfte Theologie gut beraten sein, wenn sie auch Forschungen zur Digitalisierung in der Kunst in ihre Überlegungen einbezieht.

II. Liturgie ist eine auf Gemeinschaft angelegte Praxis. Was hier symbolisch realisiert werden soll, ist – mit Erik Peterson formuliert – die eschatologische Öffentlichkeit: die himmlisch-irdische, universale Versammlung, die darauf angelegt ist, alle menschheitsalten Diskriminierungen zu überwinden.[15] Auch hierfür ist die spezifische liturgische Ästhetik zentral. Faktisch haben sich aber in der *Network Society* politische, soziale, kulturelle und religiöse Öffentlichkeiten radikal pluralisiert und ausdifferenziert. Und das sorgt teilweise dafür, dass sich Gemeinschaft weitgehend fluide gestaltet und Exklusionsmechanismen ganz eigener Art wirksam werden. Wenn Liturgie (auch) in virtuell-digitalen Räumen stattfindet, partizipiert sie an den Chancen der *Network Society*, aber auch an den damit verbundenen Risiken und

14 Schärtl, Thomas, Ein langer Karsamstag. Die Kirche und die Corona-Krise, in: IKaZ 49,3 (2020), 327–341, online: https://doi.org/10.14623/com.2020.3.327–341 (letzter Zugriff: 09.11.2021), 331; dort auch das nächste Zitat.

15 Vgl. dazu auch Winter, Stephan, Christlicher Gottesdienst, Gerechtigkeit und narrative Identität in einer globalisierten Welt. Ein Essay zur Pandemie-Krise als liturgiepraktische und -theologische Herausforderung, in: Bärsch, Jürgen / Kopp, Stefan / Rentsch, Christian (Hg.): Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft, Regensburg 2021, 511–528.

Gefahren. Die theologische Reflexion muss sich deshalb – im engen Austausch mit medientheoretischer und -ethischer Forschung – den entsprechenden Phänomenen widmen, besonders der Dezentrierung von *Communities*, der damit oft zugleich verbundenen zentralisierten Erfassung von Personendaten sowie deren Transparenz und Kontrolle. Sie muss sich zudem mit dem *Digital Divide*, der digitalen Kluft, auseinandersetzen, also mit der Spaltung der Gesellschaft in Internetnutzer*innen und Nicht-Internetnutzer*innen.

III. Die liturgische Praxis basiert auf einer bestimmten Symbolik, die sie nicht primär kognitiv vermittelt, sondern die sie *verkörpert.* Nun handeln liturgische Akteur*innen als Nutzer*innen medialer Technologien – wie gezeigt – durchaus als leibliche Wesen, und virtuell realisierte Ereignisse können prinzipiell in deren verschiedene Lebenswelten zurückwirken etc. Und dennoch ist festzuhalten und theologisch zu reflektieren, dass digital vernetzte Akteur*innen *nicht* dieselben sinnlichen Erfahrungen machen können wie in sarkischer – also körperlicher bzw. leibhafter – Kopräsenz. Dies ist spätestens – zumindest auf dem derzeit meist bestenfalls verfügbaren Stand der Technik – dann unabweisbar, wenn es um sinnliche Wahrnehmungen wie Riechen und Schmecken geht. Jede (auch) virtuell stattfindende Performance ist also zumindest teilweise das „ambivalente Konstrukt einer medial vermittelten ‚Unmittelbarkeit', […] Suggestion einer unmittelbaren Teilhabe an einem […] Geschehen, das gleichwohl medial erzeugt wird."[16] Anders gesagt: Die im Anschluss an Thomas Erne hervorgehobene Bedeutung, die die Inszenierung der grundlegenden Außen-Innen-Differenz durch Kirchengebäude hat, kann in (auch) virtuell-digital verfassten liturgischen Räumen zumindest nicht in der Weise gemeinsam nachvollzogen werden, wie dies analog möglich ist. Ihre raumproduktiven Potentiale sind angesichts der so unterschiedlichen leiblichen Verortungen der Akteur*innen dafür schlichtweg zu disparat. Theologisch ist deshalb genau zu analysieren und zu beurteilen, was es für Liturgie heißt, wenn das leibhafte ‚Hier' der verschiedenen Mitspieler*innen so grundlegend differiert, wie dies in vornehmlich digital konstituierten Raumbildungsprozessen der Fall ist. Biblisch begründete Liturgie, zumal in ihrer christlichen Ausprägung, setzt nicht zuletzt die Antreffbarkeit der Mitfeiernden voraus, die mit deren Bereitschaft einhergehen muss, sich betreffen zu lassen, ja: sich sogar in ihrer Verletzlichkeit zu zeigen. Hier wäre u. a. der Anschluss an multidisziplinäre Vulnerabilitätsdiskurse zu suchen.

Solche und ähnliche Überlegungen betreffen vielleicht nicht immer und direkt Themenfelder, die sich im Zusammenhang von physikalischen Kirchengebäuden auftun. Wenn aber raumtheoretisch ein leibphänomenologischer Ansatz plausibel zu machen ist, wie er hier angedeutet wurde, haben auch sektorielle Verschiebungen in-

16 Hickethier, Zeitgeschichte (Online-Ausgabe; Druckversion: 358).

nerhalb des Repertoires der Basisoperationen, die bei der Bildung von Räumen wirksam werden, Folgen für *jedweden* Raumbildungsprozess, jedenfalls dann, wenn sie soziokulturell breit rezipiert und wirksam werden: Sie verändern die Intentionen der Akteur*innen und deren Raumbewusstsein sowie die damit interagierenden Narrationen nachhaltig. Dies wäre in entsprechende Forschungs- wie praktische Transformationsprogramme, wie sie auf dieser Tagung im Fokus standen, womöglich noch gezielter einzubeziehen.

Abbildungsnachweis

Abb. 1: Translozierung der Emmauskirche von Heuersdorf nach Borna, Sachsen im Oktober 2007 [Kirche Bornaer Land]

Abb. 2: Abriss des „Immerather Domes“ (St. Lambertus) im Braunkohlerevier Garzweiler, Januar 2018 [Urheber unbekannt]

Abb. 3: Siedlungsbezogene Kreistypen 2018 [GEOBasis-DE/BKG – Bearbeitung: N. Blätgen]

Abb. 4: Karte des Untersuchungsraums Aachen unter Berücksichtigung der Grenzen des Bistums Aachen und der Evangelischen Kirche im Rheinland [Lola Angres]

Abb. 5: Karte des Untersuchungsraums Leipzig unter Berücksichtigung der Grenzen der Bistümer Dresden-Meißen und Merseburg sowie der Ev.-luth. Landeskirche Sachsens und der Ev. Kirche in Mitteldeutschland [Lola Angres]

Abb. 6: BIP je Einwohner der Jahre 2000–2019 [Sven Bienert]

Abb. 7: Aachen, Digital Church (ehemals St. Elisabeth) [Yannik Gran]

Abb. 8: Herzogenrath-Merkstein, St. Johann Baptist [Jakob Scheffel]

Abb. 9: Herzogenrath-Merkstein, St. Johann Baptist (Innenraum) [Stefanie Lieb]

Abb.10: Düren, St. Bonifatius, Kindertagesstätte „San Pedro“ (Außenansicht) [Yannik Gran]

Abb. 11: Düren, St. Bonifatius, Kindertagesstätte „San Pedro“ (Eingang KiTa) [Yannik Gran]

Abb. 12: Alt-Morschenich, St. Lambertus (entwidmet), Situation 2021 (Außenansicht) [Stefanie Lieb]

Abb. 13: Alt-Morschenich, St. Lambertus (entwidmet), Situation 2021 (Innenraum) [Stefanie Lieb]

Abb. 14: Aachen, Grabeskirche St. Josef [Stefanie Lieb]

Abb. 15: Aachen, Columbarium St. Donatus [Stefanie Lieb]

Abb. 16: Innenraum der Homburger Marienkirche [Kerstin Menzel]

Abb. 17: Fahrradkirche in Markleeberg-Zöbigker (Leipziger Südraum), hier: 2020 [Kerstin Menzel]

Abb. 18: Merseburg, Neumarktkirche St. Thomae Cantuariensis [Lola Angres]

Abb. 19: Erinnerungskultur: Die Installation „Neustadt“ (2021, Julius von Bismarck mit Marta Dyachenko) am Emscherkunstweg versammelt im Miniaturformat verlorene Bauten des Ruhrgebiets, darunter die 2014 abgerissene Kirche St. Paul in Duisburg-Marxloh (1970, Paul Günther) [Henning Rogge]

Abb. 20: Wanderkirchen: Bauten des rheinischen Kleinkirchenprogramms konnten und sollten bei Bedarf den Standort wechseln. Aktuell steht einer dieser Systembauten – hier im Bild die typengleiche Kirche in Daxweiler (1970, Helmut Duncker) – in Ratingen-Eggerscheidt (1967/75) in der Diskussion, in das LVR-Freilichtmuseum Lindlar versetzt zu werden [Karsten Ratzke, CC0 1.0, 2015]

Abb. 21: Teilverluste: Die futuristische Sakristei an der mittelalterlichen Christopheruskirche in Werne, 1999 nach Entwürfen von Stephan Böhm errichtet, soll abgerissen werden. [Urheber unbekannt]

Abb. 22: Grenzflächen: In Andernach-Namedy erhielt das mittelalterliche Schiff von St. Bartholomäus einen modernen Anbau (1977, Heinrich Otto Vogel). Zu Pfingsten 2021 hat sich die Gemeinde mit einer Andacht von diesem neueren Teil ihrer Kirche verabschiedet – die Arbeiten zum „Rückbau“ wurden im Anschluss aufgenommen, um St. Bartholomäus auf seinen „historischen“ Kern zurückzuführen. [Ralf Krob]

Abb. 23: Abriss des Gemeindezentrums Mülfort in Mönchengladbach [Ilgner, Rheinische Post]

Abb. 24: Aachen-Burtscheid, St. Gregorius, Außenansicht, 2009, erfasst im Rahmen des Inventarisierungsprojektes vom LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland. [Stefanie Lieb]

Abb. 25: Aachen-Brand, Erlöserkirche, erfasst im Rahmen des Inventarisationsprojekt vom LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland. [Stefanie Lieb]

Abb. 26: Aachen-Brand, Columbarium St. Donatus, 2021 [Stefanie Lieb]

Abb. 27: „Torte der Wahrheit“ – Entstehungszeit: Anteil der umgenutzten Kirchen im Raum Aachen seit 1990 nach ihrer Entstehungszeit [Jakob Scheffel]

Abb. 28: „Torte der Wahrheit“ – Denkmalstatus: Anteil der umgenutzten Kirchen im Raum

Aachen seit 1990 nach ihrem Denkmalstatus [Jakob Scheffel]
Abb. 29: Aachen, St. Josef, 2021 [Stefanie Lieb]
Abb. 30: Jülich-Lich-Steinstraß, St. Andreas und Matthias, 1986–88, am Rande des Braunkohle-Reviers Hambach als Ersatz für die abgebaggerte Kirche von Lich gebaut, Bauteile von der alten Kirche als Spolien im Eingangsbereich der neuen Kirche, 2021 [Stefanie Lieb]
Abb. 31: Köln-Sülz, zum Kultur- und Sozialraum umgenutzte ehem. „Waisenhauskirche" von Gottfried Böhm (1959), nebelpössl architekten Köln, 2020 [HG Esch]
Abb. 32: Aachener Kirche als Impfzentrum in der vierten Corona-Welle. Es handelt sich um St. Laurentius in Aachen-Laurensberg [Andreas Steindl]
Abb. 33: Blick in die Kirchenraumerweiterung mit Orten für Taufe und Marienverehrung [Ulrich Königs]
Abb. 34: Bauliche Integration der Madonna aus dem Vorgängerbau in St. Johannes, Frankfurt [Christian Richters]
Abb. 35: Diözesanmuseum Köln [Ulrich Königs]
Abb. 36: Integration der alten Kirchenfenster und liturgischer Gegenstände [Ulrich Königs]
Abb. 37: St. Josef, Aachen [Albert Gerhards]
Abb. 38: St. Gregorius, Aachen [Albert Gerhards]
Abb. 39: St. Marien, Würselen [Albert Gerhards]
Abb. 40: St. Cyriakus, Düren [Albert Gerhards]
Abb. 41: St. Bonifatius, Hückelhoven [Albert Gerhards]
Abb. 42: Columbarium St. Donatus, Aachen Brandt [Albert Gerhards]
Abb. 43–45: St. Hedwig, Frankfurt Griesheim [Thomas Schüller]
Abb. 46–47: Allerheiligen, Hillscheid [Thomas Schüller]
Abb. 48–49: Kelkheim-Ruppertshain, St. Matthäus [Thomas Schüller]
Abb. 50–52: Kelkheim-Ruppertshain, St. Matthäus [Thomas Schüller]
Abb. 53: St. Michael, Frankfurt [Schnell & Steiner]
Abb. 54: St. Michael, Frankfurt [Thomas Schüller]
Abb. 55: Konfessionsbild Bopfingen (um 1600) [nach Helmut Schatz]
Abb. 56: Aula / Universitätskirche St. Pauli Leipzig, Innenraum [Lola Angres]
Abb. 57: Aula / Universitätskirche St. Pauli Leipzig, Chorraum [Lola Angres]
Abb. 58: Heilandskirche Leipzig, Erdgeschoss mit Resten der Archivnutzung [Lola Angres]
Abb. 59: Heilandskirche Leipzig, Obergeschoss [Lola Angres]
Abb. 60: Universitätskirche Leipzig [Lola Angres]
Abb. 61: Heilandskirche Leipzig, Treppe zwischen Erd- und Obergeschoss [Lola Angres]
Abb. 62: Datenbankrecherche bei LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland, Pulheim-Brauweiler, LWL-Denkmalpflege, Landschafts- und Baukultur in Westfalen, Münster, Oktober 2018; farbig: Bezüge der Prozentzahlen [Jörg Beste]
Abb. 63: Mögliche Interessen und Stakeholder im Zusammenhang mit Neunutzungsprozessen für Kirchengebäude [Jörg Beste]
Abb. 64: Drei wichtige Kriterien bei Neunutzungen für Kirchengebäude [Jörg Beste]
Abb. 65: Philippus Leipzig, Innenraum unsaniert [BBW-Leipzig-Gruppe]
Abb. 66: Philippus Leipzig, Außenansicht [Jakob Scheffel]
Abb. 67: Philippus Leipzig, Entwurf Innenraum in Planungsgutachten [Stricker / Lenz HTWK]
Abb. 68: Philippus Leipzig, Innenraum saniert [Lola Angres]
Abb. 69: Philippus Leipzig, Konzert in der Bauphase [BBW-Leipzig-Gruppe]
Abb. 70: Ehrenamtsgarten [Lola Angres]
Abb. 71: Ehrenamtscafé [Lola Angres]
Abb. 72: Hill where the project underground quarry is excavated: aerial photo. (1) Capodimonte Hill; (2) entrance to the underground quarry; (3) Santa Maria del Buon Consiglio Basilica; (4) in this area hypogeum, there are San Gennaro Catacombs; (5) San Gennaro fuori le mura Basilica [Mariateresa Giammetti]
Abb. 73: On the top: San Gennaro alla Sanità Catacombs. One of the basilica that make up the cemetery complex.
Underground quarry: this is the area choosen in order to develop the interreligious space dedicated to Catholic and Evangelical Lutheran communities. The quarry is currently filled with debris blocking accessibility. [Mariateresa Giammetti]
Abb. 74: Architectural and liturgical themes used to design the inter-religious space. The project is focused on three themes: the door, the path, the aula that are developed in a space to be conquered through the action of emptying the

quarry of the debris that invade it, preventing the perception of its whole spatiality. [Mariateresa Giammetti]

Abb. 75: Project of an interreligious space dedicated to Catholic and Evangelical Lutheran communities.
On the top: plan of underground cavity where you can see the desig strategy of modeling soil.
On the bottom: images of the design model. The model is made through several panels shaped according to the quarry sections. [Mariateresa Giammetti]

Abb. 76: Santa Maria della Sanità Church, designed by Fra Nuvolo and founded in 1577. High Altar. [Mariateresa Giammetti]

Abb. 77: Basel, Kirchenzentrum St. Christophorus, 2020, Lorenz Architekten [Lukas Schwabenbauer]

Abb. 78: Basel, Gemeindehaus Ökolampad, 1929–1931, Eugen Tamm, Emil Berger, Neunutzung ab 2024 [Wikimedia, D.streun]

Abb. 79: Basel, Don Bosco Basel, 1934–1937, Hermann Baur, Umbau 2018–2020, Martin Pfister Architekten AG [Johannes Stückelberger]

Abb. 80: Luzern, Der MaiHof, 1940–1941, Otto Dreyer, Umbau 2013, gzp Architekten [Priska Ketterer]

Abb. 81: Langenthal, Kirche Geissberg, 1675–1678, Umbau 2017–2020, Hull Inoue Radlinsky [Jürgen Beck]

Abb. 82: Südansicht der Kirche St. Johann Baptist in Merkstein [RWTH Aachen, Lehrstuhl für Architekturgeschichte, Felix Mayer]

Abb. 83: Tachymetergestützte Bauaufnahme im Innenhof der Kirche [RWTH Aachen, Lehrstuhl für Architekturgeschichte, Felix Mayer]

Abb. 84: Archivrecherche im Nachlass des Architekten Emil Steffann im Archiv des Deutschen Architekturmuseums (DAM) [Rojda Ucar]

Abb. 85: Grundriss der Kirche St. Johann Baptist, Bauaufnahme des Lehrstuhls für Architekturgeschichte der RWTH Aachen [RWTH Aachen, Lehrstuhl für Architekturgeschichte]

Abb. 86: Die nicht mehr genutzte Kanzel an der Schnittstelle zwischen Altar- und Gemeindebereich wurde bewahrt. [RWTH Aachen, Lehrstuhl für Architekturgeschichte, Felix Mayer]

Abb. 87: Die originale Ausstattung des Altarraums mit Altarschranke ist ebenso aus der Erbauungszeit der Kirche erhalten; Anpassungen infolge der Liturgiekonstitution wurden ausschließlich reversibel durch Holzpodeste vorgenommen. [RWTH Aachen, Lehrstuhl für Architekturgeschichte, Felix Mayer]

Abb. 88: Alle bedeutenden Ausstattungsstücke – hier der Taufstein in der Taufkapelle sowie das in die Wand eingelassene Weihwasserbecken – hat Steffann fest verbaut, sie sind Teil der Architektur. [RWTH Aachen, Lehrstuhl für Architekturgeschichte, Felix Mayer]

Abb. 89: In Korrelation mit dem Taufstein steht das kleine, bewusst platzierte Fenster; die farbige Verglasung nach einem Entwurf von Ludwig Schaffrath wurde erst 1974 eingebracht. [RWTH Aachen, Lehrstuhl für Architekturgeschichte, Felix Mayer]

Abb. 90–91: „Glasakademie", Umnutzungsvorschlag von Hendrik Hermans, Grundriss und Modellfoto [Hendrik Hermans]

Abb. 92: Der introvertierte Innenhof der Kirche [RWTH Aachen, Lehrstuhl für Architekturgeschichte, Felix Mayer]

Abb. 93: Der Hauptzugang zum Kirchenraum durch die von Steffann sogenannte Vorkirche [RWTH Aachen, Lehrstuhl für Architekturgeschichte, Felix Mayer]

Abb. 94–95: „Columbarium", Umnutzungsvorschlag von Charlotte Kiepe, Grundriss und Querschnitt [Charlotte Kiepe]

Abb. 96: „Bibliothek der Zukunft", Umnutzungsvorschlag von Anthony Hans Widjaja, Modellfoto [Anthony Hans Widjaja]

Abb. 97: „Bibliothek der Zukunft", Umnutzungsvorschlag von Anthony Hans Widjaja, Grundriss [Anthony Hans Widjaja]

Abb. 98: „Dorfhaus", Umnutzungsvorschlag von Charlotte Decker, Grundriss [Charlotte Decker]

Abb. 99: „Dorfhaus", Umnutzungsvorschlag von Charlotte Decker, Modellfoto [Charlotte Decker]

Abb. 100–101: „Fahrradkirche", Umnutzungsvorschlag von Miriam Wittbusch, Grundriss und atmosphärische Darstellung [Miriam Wittbusch]

Abb. 102: Die Klosterkirche des ehemaligen Servitinnenklosters und der angeschlossenen Jugendbildungsstätte St. Swidbert in Düsseldorf wurde zwischen 2007 und 2012 in zwei Maisonette-Wohnungen mit Dachterrassen umgewandelt. Der Umbau der 1968 von Hans

Hass (1931–1989) fertiggestellten Anlage wurde denkmalpflegerisch begleitet. [Niklas Irmen]
Abb. 103: Die zum Privatwohnhaus umgebaute Rogate-Kirche in Lindlar [Niklas Irmen]
Abb. 104: Der erhaltene Campanile neben dem ausgebauten Kirchenschiff des Lukas-K-Hauses in Essen [Niklas Irmen]
Abb. 105: Ansicht der umgebauten Christuskirche mit ihren beiden skulpturalen Wohn- und Gesch.ftsflügeln und dem mittig dazwischenliegendem Kirchenraum mit dem erhaltenen neugotischen Kirchturm [Niklas Irmen]
Abb. 106: Detail aus dem Treppenhaus des Lukas-K-Hauses mit erhaltener Buntverglasung und wiederverwendeten Kugelleuchten aus dem ehemaligen Gemeindesaal [Niklas Irmen]
Abb. 107: Westfassade und Campanile der ehemaligen Pfarrkirche St. Maria Königin nach dem Umbau zur Wohnanlage für Senior*innen [Niklas Irmen]
Abb. 108: Karte Braunkohlegebiet [Urheber unbekannt]
Abb. 109: Abriss St. Peter Königshoven [Urheber unbekannt]
Abb. 110: Aufschüttung Sophienhöhe [Urheber unbekannt]
Abb. 111: St. Wendelinus [Jakob Scheffel]
Abb. 112: Bildmedaillon [Jakob Scheffel]
Abb. 113: Tango, Installation, Klangwelten [Fotoarchiv Dialograum Kreuzung an Sank Helena]
Abb. 114: Dialograum „Kreuzung an St. Helena“ – Außenansicht [Fotoarchiv Dialograum Kreuzung an Sank Helena]
Abb. 115: Dialograum „Kreuzung an St. Helena“ – Eingangsbereich [Fotoarchiv Dialograum Kreuzung an Sank Helena]
Abb. 116: Dialograum „Kreuzung an St. Helena“ – Auszeichnung „Applaus“ [Fotoarchiv Dialograum Kreuzung an Sank Helena]
Abb. 117: Dialograum „Kreuzung an St. Helena“ – Lichtinstallation „Fürchtet Euch nicht!“ [Fotoarchiv Dialograum Kreuzung an Sank Helena]

Autorinnen und Autoren

Bauer, Christian
Christian Bauer, Dr. theol., ist Professor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck. Er ist Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft für Pastoraltheologie.

Berkemann, Karin
Karin Berkemann, Dr. theol., Kunsthistorikerin M. A., Architektin in der Denkmalpflege (Fortbildung), ist Kustodin der Dalman-Sammlung und hat einen Lehrauftrag an der Universität Greifswald. Sie ist Herausgeberin der Online-Zeitschrift moderne-REGIONAL

Beste, Jörg
Jörg Beste, Architekt und Theologe, ist Gründer von „synergon – Stadtentwicklung – Sozialraum – Baukultur". Dort ist er beratend, organisierend und moderierend tätig. Seine Kernthemen sind unter anderem Neuorientierung und Konversionen, insbesondere von Kirchen, sowie der Umgang mit dem baulichen Bestand, mit Denkmalschutz und Denkmalpflege.

Bienert, Sven
Sven Bienert, Prof. Dr., ist Leiter des Kompetenzzentrums für Nachhaltigkeit in der Immobilienwirtschaft und ehemaliger Geschäftsführer (2013–2019) am IRE|BS Institut der Universität Regensburg. Er verantwortet Teilprojekt 5: „Immobilienwirtschaftliche Implikationen der Sakralraumtransformation: Lösungsansätze im Kontext marktwirtschaftlicher Anforderungen und immaterieller Wertschätzung" der DFG-Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation" (TRANSARA). Darüber hinaus ist er als Sachverständiger und Berater aktiv.

Deeg, Alexander
Alexander Deeg, Dr. theol., ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig und Leiter des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der VELKD. Er leitet Teilprojekt 2 „Sakralraumtransformation am Beispiel hybrider Räume im Raum Leipzig" der DFG-Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation" (TRANSARA).

Gerhards, Albert
Albert Gerhards, Dr. theol., ist emeritierter Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Leiter des Teilprojekts 1 „Exemplarische Fallstudien zur Sakralraumtransformation im Raum Aachen" der DFG-Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation" (TRANSARA) sowie deren Sprecher.

Giammetti, Mariateresa
Mariateresa Giammetti, PhD. ist Professorin an der Fakultät für Architektur der Università degli Studi di Napoli Federico II. Unter anderem lehrt sie architektonische Gestaltung im interdisziplinären Studiengang „Adaptive Wiederverwendung und integriertes Management von stillgelegtem religiösem Kulturerbe."

Helmenstein, Carloline
Caroline Helmenstein, Dr. Ing., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Architekturgeschichte an der RWTH-Aachen. Unter anderem sind ihre Forschungsschwerpunkte Architekturgeschichte und Architekturtheorie des 20. Jahrhunderts mit Schwerpunkt Kirchenbau.

Irmen, Niklas
Niklas Irmen, M.A., hat in Köln Kunstgeschichte studiert und seine Masterarbeit mit der Tätigkeit als Hilfskraft im architekturhistorischen Teilprojekt der Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation" (TRANSARA) verknüpft. Heute studiert er an der Architekturfakultät der TU Berlin im Masterstudiengang Historische Bauforschung und Denkmalpflege.

Klie, Sieglinde
Sieglinde Klie, Dr. theol., ist Pfarrerin in der Reformierten Kirche Bern, Jura, Solothurn. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Sepulchral- und Erinnerungskultur.

Königs, Ulrich
Ulrich Königs, Dipl.-Ing., ist Leiter des Teilprojektes 4 zur Thematik der architektonischen Perspektiven der Sakralraumtransformation innerhalb des DFG-Forschungsprojekts „Sakralraumtransformation" (TRANSARA). Er ist Architekturprofessor für Konstruieren und Entwerfen an der Bergischen Universität Wuppertal und leitet das Architekturbüro Königs Architekten in Köln mit einem Tätigkeitsschwerpunkt von Sakralbauten.

Lieb, Stefanie
Stefanie Lieb, Dr. phil., ist außerplanmäßige Professorin für Kunstgeschichte an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln und Leiterin des Teilprojekts 3 „Kunst- und architekturhistorische Prozesse der Sakralraumtransformation im Raum Aachen und Leipzig" in der DFG-Forschungsgruppe Sakralraumtransformation (TRANSARA).

Menzel, Kerstin
Kerstin Menzel, Dr. theol., ist PostDoc im Teilprojekt 2 „Sakralraumtransformation im säkularen Kontext am Beispiel hybrider Räume. Kartierung, Ermittlung leitender Logiken und Kriterienfindung in Leipzig" der DFG-Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation" (TRANSARA), deren Koordinatorin sie ist. Insbesondere interessiert sie sich für das Verhältnis von Kirchen und (lokaler) Gesellschaft, die Sicht unterschiedlicher gesellschaftlicher Akteure und Aushandlungsprozesse im Rahmen von Transformationen.

Plum, Rob
Robert Plum, Dr. theol., ist PostDoc-Forscher im Teilprojekt „Sakralraumtransformation: Politiken der Grenze. Neubestimmung des Sakralraumbegriffs mittels Differenzdenken und spatial turn" innerhalb der DFG-Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation" (TRANSARA).

Radej, Alexander
Alexander Radej, M.A., war wissenschaftlicher Mitarbeiter im Teilprojekt 1 „Exemplarische Fallstudien zur Sakralraumtransformation im Raum Aachen" der DFG-Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation" (TRANSARA) an der Universität Bonn und arbeitet jetzt an der Goethe-Universität Frankfurt am Fachbereich 06 – Evangelische Theologie, Professur für Religionspädagogik.

Scheffel, Jakob
Jakob Scheffel M.A. ist Kunsthistoriker und Wissenschaftlicher Mitarbeiter sowie Doktorand im Teilprojekt 3 „Kunst- und architekturhistorische Prozesse der Sakralraumtransformation im Raum Aachen und Leipzig" der DFG-Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation" (TRANSARA).

Schüller, Thomas
Thomas Schüller, Dr. theol. Lic.iur.can., ist Direktor des Instituts für Kanonisches Recht und zugleich Professor für Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Sharbat Dar, Dunja
Dunja Sharbat Dar ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin am Centrum für religionswissenschaftliche Studien der Ruhr-Universität Bochum. Neben ihrer Arbeit über japanische Kirchen und ihre sozial-räumlichen Arrangements im Rahmen ihrer Dissertation befasste sie sich im DFG-geförderten Projekt „Sakralität im Wandel: Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts" mit den architektonischen und sozialen Konditionen sakraler Transformation in Deutschland.

Seip, Jörg
Jörg Seip, Dr. theol., ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Leiter des Teilprojekts 7 „Politiken der Grenze. Neubestimmung des Sakralraumbegrifffs" der DFG-Forschungsgruppe „Sakralraumtransformation" (TRANSARA).

Severin, Burkhard
Burkard Severin ist Gründer und geschäftsführender Leiter des ISO und der Paarmarke P+®, er studierte Sozialwissenschaften, Philosophie, Theologie, Psychologie und Soziologie und schrieb eine Dissertation zur Implementierung lernender Organisationen.

Stückelberger, Johannes
Johannes Stückelberger, Dr. phil., ist Titularprofessor für Neuere Kunstgeschichte an der Universität Basel und Dozent für Religions- und Kirchenästhetik an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. 2015 und 2017 organisierte er im Rahmen des Schweizer Kirchenbautags zwei Tagungen zu Kirchenumnutzungen in der Schweiz, 2021 die internationale Tagung „Reusing churches".

Van Duinen, David
David van Duinen arbeitet in dem jungen Unternehmen „SpitsVastgoed", das sich mit der Vermittlung und Verwaltung von ehemaligen Kirchen, Klöstern, Schulgebäuden, Gemeindezentren und anderen sozialen Immobilien befasst.

Von Danwitz, Hans-Otto
Hans-Otto von Danwitz, Pfarrer, ist Leiter der Gemeinschaft der Gemeinden (GdG) Düren-Mitte. Er war zuvor Pfarrer im rheinischen Braunkohlegebiet sowie Regionaldekan und ist seit langem mit Fragen der Umsiedlung von Gemeinden und der Transformation von Kirchengebäuden befasst.

Winter, Stephan
Stephan Winter, Dr. theol. habil., M. A. (phil.), ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Wahle, Stephan
Stephan Wahle, Dr. theol., ist außerplanmäßiger Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. und derzeit Lehrstuhlvertreter an der Theologischen Fakultät Paderborn.