

Peter J. Bräunlein* und Sabrina Weiß

Forschungsthema Sakralarchitektur – zur Einleitung

<https://doi.org/10.1515/zfr-2018-0031>

Zusammenfassung: Der einleitende Beitrag der Schwerpunktausgabe behandelt die Konjunkturen des Themas Religion und Architektur innerhalb der religionswissenschaftlichen Forschung der vergangenen Jahrzehnte. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass Architektur in der religionswissenschaftlichen Fachgeschichte zwar immer wieder Gegenstand theoretischer Ansätze und methodischer Überlegungen war, aber bisher keine umfassende religionswissenschaftliche Methodologie zu diesem Gegenstand entwickelt worden ist und Architektur als solche nach wie vor als religionswissenschaftliche Quelle ein Desiderat darstellt. Vielmehr fungierte religiöse Architektur in den jüngsten Debatten zu raum- oder migrationsbezogenen Themen als Blaupause. Religiöser Architektur wird zwar oftmals Bedeutung zugesprochen, z.B. als Kontaktzone oder in ihrer raumbildenden und strukturierenden Funktion, wie sie jedoch Bedeutung erzeugt, stellt nach wie vor eine zentrale Frage dar, die noch nicht hinreichend und religionswissenschaftlich vergleichend untersucht worden ist. An der Schnittstelle zwischen Material Turn und Spatial Turn gerät religiöse Architektur nun wieder zunehmend in den Fokus aktueller religionswissenschaftlicher, soziologischer, kunsthistorischer und architekturtheoretischer Forschungsvorhaben. Die Einleitung führt exemplarisch in ausgewählte Disziplinen ein, die zur Beschäftigung mit religiöser Architektur Anregungen bieten, und versteht sich als Anstoß, die religionswissenschaftliche Debatte zu diesem Gegenstand voran zu treiben. Die Schwerpunktausgabe führt entsprechend religionshistorische wie systematische Beiträge zusammen, die sich auf unterschiedliche Weise diesem breiten Gegenstand nähern.

Schlagwörter: Religiöse Architektur, Sakralarchitektur, spatial turn, material turn, materielle Religion, Religionsästhetik

*Korrespondenzautor: apl. Prof. Dr. Peter J. Bräunlein, Georg-August-Universität Göttingen, Institut für Ethnologie, Herzberger Landstr. 2, 37085 Göttingen, E-Mail: pbraeun@uni-goettingen.de

Dr. Sabrina Weiß, Universität Leipzig, Religionswissenschaftliches Institut, Schillerstr. 6, 04109 Leipzig, E-Mail: sabrina.weiss@uni-leipzig.de

Abstract: The introduction of this special issue deals with the topics of religion and architecture in the field of religious studies over the past decades. The point of departure is the observation that architecture has repeatedly been the subject of theoretical approaches and methodological considerations in the history of religious studies, but that no comprehensive methodology of religious studies has been developed on this subject so far, and that architecture is still a desideratum as a source of religious studies. Instead, religious architecture acted as a blueprint in recent debates on spatial and migration-related issues. Although religious architecture is often considered an important research topic—for example, as a contact zone, or in its space-forming and structuring function—how it produces meaning is still a central question, which has not been adequately investigated. At the interface between material turn and spatial turn, religious architecture is now increasingly becoming the focus of numerous projects in the humanities—particularly in the disciplines of religious studies, sociology, art history, and architectural theory. By way of example, the introduction highlights selected disciplines that offer suggestions for dealing with religious architecture and sees itself as an impetus for stimulating the debate on this topic. The special issue thus brings together religious-historical and systematic contributions that approach this broad subject on various occasions.

Keywords: religious architecture, sacred architecture, spatial turn, material turn, aesthetics of religion

1 Einleitung: Religionswissenschaftliche Perspektiven auf sakrale Architekturen

Sakralarchitektur ist kein etablierter Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft. Das mag verwundern, zumal doch bei der Erwähnung einer Religion gemeinhin ein Gebäude mit assoziiert wird. Tempel, Synagoge, Kirche, Moschee wären z.B. Platzhalter europäischer Religionsgeschichte. An diesen Orten finden die wesentlichen rituellen Handlungen statt, erfolgt eine sensorisch-habituelle Erziehung, bildet sich die Organisationsstruktur einer Religion ab, werden Lehrinhalte vermittelt, begegnen Gläubige dem symbolischen Inventar ihrer Religion. Gewiss stellte die Kategorie Raum, dann allerdings zumeist der geographische Raum oder spezielle Orte, immer einen Bezugspunkt der Religionsforschung dar, etwa im Hinblick auf Missionierungswege, religiöse Landschaften, Ritualplätze oder Pilgerstätten, die häufig unter die Kategorie „heilige Orte“ rubriziert wurden. Dennoch wurde die Raumdimension weder als besondere theoretische noch methodische Herausforderung betrachtet.

Dass erst in jüngster Vergangenheit eine intensivere religionswissenschaftliche Beschäftigung mit Sakralarchitektur zu verzeichnen ist, hat unterschiedliche Gründe. So war, zum einen, lange Zeit die Zuständigkeit für diesen Gegenstand ausgelagert. Die Geschichtswissenschaften, in ihren Spezialzweigen Kunst- und Architekturgeschichte galten (und gelten) als die eigentlich kompetenten Referenzdisziplinen. Zum anderen schien zum Verhältnis Raum und Religion alles Wesentliche von Mircea Eliade gesagt worden zu sein. Architekturen bieten aus dieser Perspektive Räume für die Begegnung des Menschen mit dem „Heiligen“ in der symbolischen „Mitte der Welt“.¹ Die historisch entstandene Architektur und ihre Besucher interessieren hierbei nicht, sondern allein der entmaterialisierte Idealtyp „heiliger Raum“ und die zugrunde gelegte Symbolik. Die Fixierung auf Zentrumssymbolik und die Heilig-Profan-Trennung blieben lange charakteristisch für die religionswissenschaftliche Thematisierung von Raum ebenso wie das Desinteresse an Architektur.²

So fand beispielsweise ‚Architektur‘ als Grundbegriff bisher keine Würdigung in einschlägigen deutschsprachigen religionswissenschaftlichen Handbüchern. Hingegen werden Begriffe wie Tempel, Kloster, Synagoge oder Moschee im RGG geführt, eine systematische Beschäftigung findet jenseits der Thematisierung in den Beiträgen religionswissenschaftlicher Klassiker jedoch nur punktuell statt. Zwei Ausnahmen können benannt werden: Jonathan Z. Smith (1974/1991 und 1987) kritisiert Eliades Raum-Zeit-Konzept und entwirft eine eigene Ritualtheorie über die Kategorie ‚place‘. Doch auch hierbei ist Sakralarchitektur (wie etwa der Tempel von Jerusalem) weniger im konkreten denn im metaphorischen Sinne eines Weltbildes von Interesse. Als weitere Ausnahmeerscheinung kann Veikko Anttonen gelten, der sozio-religiöse Prozesse und anthropologische Mechanismen der Territorialisierung „des Heiligen“ zwischen Kognition und Kultur in den Blick nimmt (vgl. Anttonen 2000, 2005). Für die religionswissenschaftliche Thematisierung von Sakralarchitektur bieten weder Smith noch Anttonen Impulse.

Die neuerliche religionswissenschaftliche Hinwendung zur Sakralarchitektur in ihrer komplexen, materiell konkreten Erscheinung, und zu jenen, die sie errichten, betreten und erleben, verdankt sich unterschiedlichen Anregungen. Sicherlich wirkungsvoll ist der von Archäologie und Ethnologie angestoßene *material*

1 So z.B. seine Ausführungen zu „Der heilige Raum: Tempel, Palast, „Mitte der Welt““ in Eliade 1954, 415–437.

2 Die von Carl Olson verfassten Artikel „Architecture“ und „Space: sacred and profane“ (2011a, b) stehen ganz in der Tradition Eliades und entfalten sakrale Architekturen als „Heilige Räume“ entlang von Symbol und Kosmologie.

turn, der in einer sich parallel entwickelnden Religionsästhetik effektiv wiederhallt (Bräunlein 2017). Die daraus folgende Programmatik fordert dazu auf, Religionswissenschaft zu materialisieren und dabei zu fragen,

“how religion happens materially, which is not to be confused with asking the much less helpful question of how religion is expressed in material form. A materialized study of religion begins with the assumption that things, their use, their valuation, and their appeal are not something added to a religion, but rather inextricable from it” (Meyer et al. 2010, 209).

Vor diesem Hintergrund verändert sich auch der religionswissenschaftliche Blick auf Sakralbauten, die nun als Erscheinungsformen materieller und materialisierter Religion wahrzunehmen sind und über die gleichzeitig Objekt- und Raumwahrnehmung – *aisthesis* – zu untersuchen ist.

Eine weitere wirkungsvolle Anregung stellt der *spatial turn* dar, die „Wiederentdeckung des Raums als einer sozial- und kulturwissenschaftlichen Leitkategorie“ (Bachmann-Medick 2007, 285), der zunächst in der postmodernen Geographie Fuß fasste. Henri Lefebvre (1901–1991) und Michel de Certeau (1925–1986) stellten hierfür Leitideen bereit. Demnach wird Raum nicht mehr als statischer Behälter von Tradition verstanden, sondern als relationales Konzept. Raum wird sozial hergestellt, genutzt und angeeignet. Im Mittelpunkt steht *La production de l'espace*, wie der Titel des einflussreichen Buches von Lefebvre lautet, das 1974 erschien, doch erst 1991 ins Englische übersetzt wurde (Lefebvre 1991). Physischer und sozialer Raum werden zusammengedacht und zudem in Machtverflechtungen begriffen. Michel Foucaults „Heterotopien“, Bourdieus Konzept der Produktion sozialer Räume als einer habitualisierten Praxisform und Doreen Masseys feministisches Interesse an „power geometries of space“ sind Stichwortgeber für die Profilierung des Spatial Turn als einer post-strukturalistischen und postkolonialen Wende (Bachmann-Medick 2007, 292), die vor allem in der politischen Kulturgeographie, den ethnologisch informierten Kulturwissenschaften, der Literaturwissenschaft und den Gender Studies Wirkung entfaltet.

Religion bzw. religiöse Räume spielten weder bei Vordenkern noch bei der Entfaltung des Spatial Turn eine Rolle. Religionswissenschaftliche Reaktionen auf die Anregungen des Spatial Turn erfolgten verzögert. Zu nennen sind hier in erster Linie die Arbeiten von Thomas Tweed (2006, 2011) und Kim Knott (u.a. 2005, 2008, 2009, 2010). Thomas Tweed legt mit *Crossing and Dwelling* (2006) eine Religionstheorie vor, in deren Zentrum Raum, räumliche Bewegung und die Lokalisierung von Religion stehen. Letzteres wird als Prozess des Heimisch-Werdens verstanden, das essenziell auf Bauten angewiesen ist. Durch solche Heimstätten (*dwellings*) von Religion werden für religiöse Akteure körperliche, irdische und kosmische Übergänge (*crossings*) ermöglicht. Mit seiner Studie *America's Church* (2011) zeichnet Tweed eine Geschichte des Katholizismus in den USA, die er über

die Geschichte des Nationalheiligtums Basilica of the Immaculate Conception in Washington DC, über dessen Architektur und Ikonographie entfaltet.³

Kim Knott analysiert mit Hilfe einer den neueren Raumtheorien entlehnten Methodologie Lokalisierungen von Religion über Ort, Objekt, Körper, Gruppe „by means of its spatial attributes: (i) the body as the source of space, (ii) the dimensions of space, (iii) the properties of space, (iv) the aspects of space, and (v) the dynamics of space“ (Knott 2008, 1108). Ausgangspunkt ist der menschliche Körper und in Folge die physische, soziale und mentale Dimension von Raum. „This enables religious data to be considered in the context of the material and physical world, the space of social relationships, and in ideological, imaginary and cosmological locations“ (Knott 2008, 1109). Diese drei Dimensionen Materialität, Sozialität und das Imaginäre werden erweitert durch bestimmte Eigenheiten der Kategorie Raum wie *extension* und *power*. Unter *extension* versteht Knott „the sense of time flowing through space and the way in which ‚stratified places‘ reveal the traces of earlier times and different ethnic and religious regimes“ (Knott 2008:1109). Die Kategorie Macht (*power of knowledge, social power*) spielt eine wesentliche Rolle, denn

“[w]ithout a space to produce and shape, ideas and beliefs, principles and values—whether religious or secular—remain ephemeral and ungrounded, lacking ‘an appropriate morphology’ [...]; and, as Massey (1993:156) suggested, socially constituted space is ‘by its very nature full of power and symbolism, a complex web of relations of domination and subordination, of solidarity and cooperation’” (Knott 2008, 1110).

Räume, gleich ob profane oder religiöse, sind Arenen, in denen um Macht gerungen wird (vgl. zur Verbindung von Raumregimen und Religion exemplarisch Burchardt, Becci and Casanova 2013; Burchardt 2017; Siemiatycki 2005; ALSayyad and Massoumi 2010; Beaumont and Baker 2011; Harris 2018). In Anlehnung an Lefebvre wird eine dreifältige Analyseperspektive als wertvoll erachtet, um Dynamiken von religiösen Räumen fassbar zu machen: „‘spatial practice’ (perceived space), ‘representations of space’ (conceived space) and ‘spaces of representation’ (lived space)“ (Knott 2008, 1110). Neuere Raumtheorien bieten demzufolge einen Mehrwert für die Religionsforschung und mit Verweis auf Jonathan Z. Smith, Veikko Anttonen, Thomas A. Tweed und eigene Arbeiten stellt Kim Knott fest:

“Thinking through a spatial lens offers fresh insights for scholars of religion, and refocuses the discipline around the timely metaphors of body and territory (Anttonen), space and place (Smith and Knott), flow and confluence (Tweed). The contemporary study of religion re-

3 Wir verdanken diesen Hinweis einem anonymen Gutachter oder einer anonymen Gutachterin.

quires an awareness of the operation of religion at a variety of scales, from body parts and things, streets and places of worship, cities and nations, to global flows and transnational connections. Attention to the location and movement of religion in space, the impact of geography on religion, and the interaction of religious and spatial issues is vital for making sense of historical as well as contemporary religions” (Knott 2008, 1113).

Material Turn und Spatial Turn bilden, das sollte deutlich werden, gewissermaßen das „Hintergrundrauschen“ für die religionswissenschaftliche Thematisierung von Raum und Architektur. Diese Thematisierung kann unter mehreren Parametern erfolgen. Als Raum, der sozial und rituell hergestellt wird und, im Foucaultschen Sinne, machtdurchdrungen ist; als ästhetischer Raum, der Wirkungen auf Sensorium und Imagination des Menschen ausüben will; als Ort der Repräsentation von Religion; Raum schließlich als architektonischer Raum, der in seiner Machart und Zeichensprache historischen Dynamiken unterworfen ist, deren Entschlüsselung notwendiger Teil religionswissenschaftlicher Forschung sein muss. Allerdings, und das sei hier betont, stellt Sakralarchitektur insofern einen besonderen Gegenstand dar, da er weder von Theoriefiguren des Material Turn noch über Raumtheorien vollends erfasst wird.⁴

Es ist darauf hinzuweisen, dass wir in dieser Einleitung die Begriffe „Sakralarchitektur“ bzw. „sakrale“ oder „religiöse“ Architektur synonym als Termini technici verwenden, so wie sie auch in der Literatur diverser Fachdisziplinen begegnen. Gleichwohl sind wir uns bewusst, dass in der westlichen Moderne dieser Begriff seine Eindeutigkeit verliert. Tatsächlich kann nun von „sakraler Profanität“ ebenso wie von „profaner“ bzw. „säkularer Sakralität“ gesprochen werden. So etwa kann Robert Bellahs Konzept der amerikanischen *civil religion* nicht nur über politische Rhetorik, sondern eben auch in der Rhetorik der Architektur plausibilisiert werden. Der profane Bereich der Politik wird in der Sprache antiker Tempelarchitektur sakralisiert (z. B. das Capitol in Washington).⁵ Der gegenläufige Effekt ist ebenso charakteristisch. Sakralität, etwa von Klöstern und Kirchen, wird profaniert durch Umnutzung. So z. B. entsteht das Germanische Nationalmu-

⁴ Dass religionswissenschaftliche Raumforschung und Sakralarchitekturforschung nicht deckungsgleich sind, zeigt die Sammelrezension von Anne Koch (2017) unter der Überschrift „Jüngste religionswissenschaftliche Debatten zu Raum“, die einen guten Überblick zum Spatial Turn in dieser Disziplin liefert.

⁵ Dieser Vorgang ist charakteristisch für die westliche Moderne. Tendenzen einer religiös anmutenden Überhöhung von Politik, Geschichte, Wissenschaft, Kunst werden im 19ten Jh. auch architektonisch vor Augen geführt. Als willkürliche Beispiele seien genannt: die nationale Ruhmeshalle Frankreichs, das Panthéon in Paris (1790), der „Ruhmestempel“ Walhalla bei Donaustauf (1842), Nationalmuseen, Konzerthallen und Opernhäuser.

seum 1852 in den Räumen eines ehemaligen Kartäuserklosters, und dieser Vorgang der Umnutzung von Kirchenräumen ist bekanntlich aktuelles Thema in vielen europäischen Gesellschaften. Darüber hinaus kann von profaner Sakralität auch dann gesprochen werden, wenn z.B. Besucher des Kölner Doms kein religiöses Erleben suchen, sondern Bildungserlebnisse. Das Spiel mit Begrifflichkeiten zeigt: (religions-)historische und gesellschaftliche Entwicklungen reflektieren sich in der Funktion und Rezeption von Architektur. Ein Kirchenraum kann somit als Kulturerbe erlebt und gedeutet werden, als musealer Raum, als Raum gelebter Frömmigkeit. D.h., in diesem Sinne erbringt religionswissenschaftliche Architekturforschung wertvolle Erkenntnisse zu Facetten „vielfältiger Modernen“ und „vielfältiger Säkularitäten“ (Eisenstadt 2007, Wohrab-Sahar und Burchardt 2011). Dies kann hier nicht weiter ausgeführt, sondern nur als möglicher Forschungshorizont benannt werden. Die hier praktizierte Begriffsverwendung „Sakralarchitektur“ erfolgt demnach nicht unreflektiert, sondern ist, wie betont, pragmatisch begründet.

Hinzuweisen ist schließlich auch auf die Entstehung der hier versammelten Beiträge zum Themenschwerpunkt Sakralarchitektur. Anstoß lieferte ein von uns gemeinsam organisiertes Panel während der DVRW-Tagung in Marburg 2017 zum Thema „Sakrale Architektur als Gegenstand theoretischer und methodischer Reflexion“. Die rückgemeldeten Themen zeigten eine regionale Konzentration auf Westeuropa und mehrheitlich einen Fokus auf das Christentum, was sich in vorliegender ZfR-Ausgabe niederschlägt. Dies mag bedauerlich sein, zumal sich die Religionswissenschaft als vergleichende Wissenschaft begreift. Andererseits spiegelt diese Situation in gewisser Weise den Forschungsstand wider. Originär religionswissenschaftliche Architekturforschungen zu Süd- und Ostasien oder zum nahen/mittleren Osten sind rar, von Afrika, Mittel- und Südamerika ganz zu schweigen.⁶

2 Weitere disziplinäre Zugriffe

Um den Blick zu weiten und gleichzeitig die Spezifität von Sakralarchitektur als komplexen Forschungsgegenstand auszuloten, seien im Folgenden ausgewählte Disziplinen und Forschungsrichtungen genannt, die unterschiedliche Perspektiven auf Sakralarchitektur entwickelt haben, und jene Beiträge erläutert, die sie

⁶ Es gibt selbstredend Arbeiten zur religiösen Architektur Außereuropas aus Archäologie, Frühgeschichte, Ethnologie, Architekturgeschichte und den Regionalwissenschaften, die religionswissenschaftlich nutzbar zu machen sind.

für die europäische Religionsgeschichte geleistet haben: Kunstgeschichte, Architekturgeschichte und -theorie, Architektursoziologie.⁷

Kunstgeschichte

Die Fachdisziplin, die über die längste Tradition des wissenschaftlichen Umgangs mit Sakralarchitektur verfügt, ist fraglos die Kunstgeschichte. Hier erfolgten grundlegende Weichenstellungen.⁸ Am Anfang stehen Stilkritik und die Methode der Stilepochen-Ordnung. Sie ermöglichen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Eingliederung der Kunstgeschichte in die Familie der akademischen Disziplinen. In ihren Erkenntniszielen wie etwa der Entwicklung von Terminologien und Taxonomien und einer evolutionären, d.h. linearen Entwicklungsgeschichte ist dieses noch junge „Fach“ deutlich an den Naturwissenschaften orientiert. „Empirische Augenarbeit“ stellt dabei das methodische Fundament dar.⁹ Die bis heute geläufige Epochengliederung in Romanik, Gotik, Renaissance, Barock usw. resultiert im Wesentlichen, wenn auch nicht ausschließlich, aus der Deutung und Typisierung von Baustilen.

In Absetzung von der Stilgeschichte, die zwar nicht verworfen, doch zunehmend als unzureichend kritisiert wurde, rückt im 20. Jahrhundert der Parameter „Bedeutung“ und damit geisteswissenschaftliche Hermeneutik ins Zentrum der kunsthistorischen Forschung. Der Empirismus des vorgeblich unvoreingenommenen Blicks auf das Objekt weicht nun dem Ehrgeiz, die im künstlerischen Schaffen ausgedrückten Ideen nachzuvollziehen. Der Kunsthistoriker als Geisteswissenschaftler „hat im Geiste die Handlungen nachzuvollziehen und die Schöpfungen nachzuschaffen“, fordert Erwin Panofsky (2002a, 19, nach Nille 2013, 24). Die mittelalterliche Sakralarchitektur wird dabei zum Bedeutungsträger und die Symbolik des Kirchengebäudes zum Schlüssel. Diese ist bereits in der Bibel angelegt und wird in der mittelalterlichen Bibelexegese, z. B. in liturgischen Handbüchern,

⁷ Eine erschöpfende Darstellung würde den Zweck dieser Einleitung verfehlen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass andere Disziplinen, die Architektur und Städtebau zum Gegenstand haben, für die religionswissenschaftliche Forschung zur religiösen Architektur nicht von Interesse wären.

⁸ Der Kunsthistoriker Christian Nille (2013) hat eine Einführung in die Interpretation mittelalterlicher Sakralarchitektur vorgelegt, die hier genutzt wird.

⁹ „Empirische Augenarbeit“, wie sie von Alois Riegl in „Stilfragen“ (1893) vorgestellt und propagiert wurde, ist nach Georg Kauffmann die wesentliche Errungenschaft des 19. Jahrhunderts in der Kunstgeschichte, die sich damit gegen Werturteile (hohe, niedere, klassische, dekadente Kunst) wendet und abgrenzt von der ausschließlichen Kunstbetrachtung exemplarischer Meisterwerke. „Sehen“ war für Riegl „wahr-Nehmen“ ohne historische oder kulturelle Kontextualisierung. Kauffmann 1993, 34.

fortgeführt. Bei der Rekonstruktion von Bedeutungen werden somit Texte unverzichtbar, die das Symbolverständnis ferner Zeiten zugänglich machen. Die Promotionsschrift „Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters“ des katholischen Theologen und Kunsthistorikers Joseph Sauer (1902/1924) kann als Gründungstext für dieserart Symbolforschung gelten, der die Besonderheit mittelalterlicher Weltdeutung und ihrer Akteure ernst nimmt.¹⁰ Unverzichtbar sind Kenntnisse mittelalterlicher Hermeneutik für die Interpretation mittelalterlicher Sakralarchitektur. Text und Bauwerk sind damit gleichermaßen relevante Bezugspunkte.

Wird Sakralarchitektur in erster Linie als Bedeutungsträger verstanden, sind damit gleichzeitig grundlegende Probleme der Interpretation aufgerufen. Vier Autoren und ihre Deutungen der gotischen Kathedrale stehen für die hier ausgelöste Debatte, deren Wirkung weit über die Kunstgeschichte hinausreicht: Hans Sedlmayr, Otto von Simson, Erwin Panofsky, Martin Warnke.

Der österreichische Kunsthistoriker Hans Sedlmayr (1896–1984) ist mit seiner Monographie „Die Entstehung der Kathedrale“ (1950/2001) bemüht, Grundlegendes zur Kathedrale als Bautyp und kulturhistorischem Phänomen darzulegen. Vorgelegt wird keine Kunstgeschichte, die entlang konkreter Kathedralbauten eine Entwicklung nachzeichnet, sondern der Versuch, strukturell Typisches herauszuarbeiten.

Die Raumgestaltung und das Raumerleben rücken in den Vordergrund der Betrachtung. Die Wandgestaltung ermöglicht einen durchscheinenden (diaphanen) Raum und das „Schweben des Baus“ entsteht aufgrund der Baldachinträger, die nur teilweise bis zum Boden durchlaufen. Der Kirchenraum ist wesentlich ein Baldachinraum und die Kathedrale ist, so Sedlmayrs zentrale These, ein Abbild des himmlischen Jerusalem. Sedlmayr betont diesen Abbildcharakter, der eben nicht in Symbolverweisen verharrt. Malerei, Plastik und Architektur spielen zusammen, um „den Himmel oder die Welt, den gesamten Kosmos“ darzustellen (Sedlmayr 2001, 98f., nach Nille 2017, 34). Diese „versinnlichende Darstellung“ vermittele dem mittelalterlichen Menschen ein „Himmelerlebnis“ (Sedlmayr 2001, 332, nach Nille 2017, 33). Der Ursprung der Kathedrale wird in der Abtei von St.-Denis unter der Bauherrschaft des Abtes Suger (1136–1144) lokalisiert. Dieser lässt den Kirchenraum zum Mittelpunkt eines Lichtereignisses werden, das über die Vision der Lichtstadt Gottes das Jenseits im Diesseits erfahrbar macht. Baldachinarchitektur, Abbildcharakter, Schaufreude, Raum- und Lichterlebnis sind die Eckpfeiler von Sedlmayrs Kathedraldeutung.

10 Zu Sauers Grundgedanken siehe Nille 2013, 25–28.

Mit dieser liefert Sedlmayr gleichzeitig ein Geschichtsbild. Demzufolge herrsche welthistorisch ein steter Übergang von „der Gestaltung des Dunklen oder doch Lichtlosen zu der Gestaltung des Lichtes“, „vom Unterirdischen zum Oberirdischen [...], vom Starren zum Lebendigen“ (Sedlmayr 2001, 503, nach Nille 2017, 37). Die Schaufreude des 12. Jahrhunderts begünstige eine subjektive und individualistische Andachtsform, die erstes Zeichen einer Krise bildete, die dann im Protestantismus zur „völligen Vertrocknung der bildenden Kunst“ führte und „zu ihrer Verbannung in die private Sphäre und damit schließlich zur Ästhetisierung, zur Entgeistigung [...] Diese doppelte Krise dauert ungelöst bis heute“ (Sedlmayr 2001, 509f., nach Nille 2017, 37). Der Bruch, der uns das unmittelbare Verständnis der mittelalterlichen Kathedrale versperrt, liegt im 19. Jahrhundert, der „Zeit der Spaltung“, der „Welt-Zeit ohne Mitte“.¹¹

Das Buch Sedlmayrs stößt auf breite Resonanz, die zwischen „jubelnder Zustimmung bis zur erbitterten Ablehnung reicht“ (Nille 2017, 38).¹²

Neben der ablehnenden Haltung mancher Fachkollegen ragt die Wertschätzung Otto von Simsons (1912–1993) heraus, der die Thesen Sedlmayrs aufgreift und modifiziert in seinem Werk zur gotischen Kathedrale entfaltet. In „The Gothic Cathedral. Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order“ (1956, deutsch 1968) findet er Sedlmayrs Kernthese vom Abbildcharakter der Kathedrale in theologischen Quellentexten, so in den Schriften des Abtes Suger, bestätigt. Die metaphysisch-kosmologischen Vorstellungen hinter dem architektonischen Abbild beruhen, so von Simson, auf mathematischen Harmonie-Prinzipien. Die gotische Kathedrale sei „steinerne Mathematik“, die ein „Modell des mittelalterlichen Universums“ biete (von Simson 1968, 56). Das Modell lässt sich dreifach entfalten: als Lösung konstruktiv-technischer Probleme, als vollendeter Ausdruck gewisser ästhetischer Anschauungen, als Sinnbild religiöser Ideen und Erlebnisse (Nille 2017, 44). Diese Aspekte führt von Simson, im Sinne der mittelalterlichen Ganzheitsvorstellung, zusammen. Von Simson sieht in der mittelalter-

11 In zwei weiteren Werken trägt Sedlmayr sein Geschichtsbild, eine konservative Kritik an der Moderne, vor. In „Verlust der Mitte“ (1948) beschreibt und betrauert er das Schwinden der Idee des sakral gebundenen Gesamtkunstwerks und polemisiert gegen abstrakte Malerei. In „Der Tod des Lichtes“ (1964) erkennt er im profanen „Lichthunger“ künstlicher Beleuchtung von Wohnräumen und Städten ein Indiz für die Gottferne des modernen Menschen. Seine Kritiker identifizieren u. a. in „Verlust der Mitte“ Gedanken, die an das Konzept der „entarteten Kunst“ der Nationalsozialisten erinnern, und reihen ihn als Vertreter der konservativen Revolution ein. Hingewiesen wird dabei auf Sedlmayrs Katholizismus und Vergangenheit als NSDAP-Mitglied (Frodl-Kraft 1991, Held 2006, Bohde 2012). Konservative Publizisten wie z. B. Alexander Gauland (2008) fühlen sich hingegen aufgerufen, Sedlmayrs Zeitdiagnose zu verteidigen.

12 Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung erfolgt 1951 in der Zeitschrift „Kunstchronik“, die Nille (2017, 38f.) referiert.

lichen Zahlenlehre, widergespiegelt in der musikalischen Harmonielehre, und speziell in der Geometrie den Schlüssel. Die Baumeister von Chartres seien echte Wissenschaftler, Meister des Quadriviums, gewesen und die Kosmologie von Chartres sei ein erster Versuch, „die Ordnung der Schöpfung nicht allein sinnbildlich, sondern wissenschaftlich zu verstehen“ (von Simson 1953, 171–173, nach Nille 2017, 45). Neben der Geometrie sei es das mittelalterliche Lichtverständnis, das die gotische Kathedrale verständlich mache. Licht sei demnach die „unmittelbarste Manifestation Gottes“, und die Unterscheidung zwischen „überwirklichem Licht“ und „physikalischem Licht“ werde aufgehoben durch das Gesetz der Schöpfung, wonach Dinge „Manifestationen Gottes, Abbilder, Spuren oder Schatten des Schöpfers“ enthalten. Diese mystische Wirklichkeit sei für die Architekten gotischer Kathedralen „im realen Licht, das den Kirchenraum erleuchtete“ greifbar geworden (von Simson 1968, 83–85, nach Nille 2017, 47). Von Simson nimmt die Kathedralen von Sens, Chartres und St.-Denis zum Ausgangspunkt, bezieht sich auf die Bauherren und Architekten und die historischen Umstände der Zeit. Trotz mancher Kritik an von Simsons Rekonstruktion einer theologisch fundierten Lichtmystik, die er an der Figur des Pseudo-Dionysios Areopagita festmacht, ist die Bedeutung der Geometrie in der mittelalterlichen Architektur unbestreitbar. Die gotische Kathedrale ist demnach wissenschaftliches Instrument, durch das die Welt gedeutet werde. Geometrie und Lichtgestaltung vollzögen die göttliche Ordnung nach, so von Simson. Die Verbindung und Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem und theologischem Diskurs und der Praxis bleiben bei von Simson allerdings verschwommen.

Das Verdienst von Erwin Panofsky (1892–1968) ist es, hier für mehr Klarheit gesorgt zu haben. Seine Edition der Texte des Abtes Suger zum Bau der Abtei St.-Denis und seine daran anschließenden Überlegungen sind hierfür wertvolle Beiträge (Panofsky 1948, 1969, 2002b, Nille 2017, 50–60). Im Gegensatz zu von Simson leitet Panofsky die gotische Architektur nicht aus der dionysischen Philosophie ab. Ihm geht es um die Person Sugers, seiner Verwurzelung in scholastischer Denkweise und dessen Abgrenzung gegenüber dem hl. Bernhard. Panofsky sieht in Stil und Struktur der Gotik ein anschauliches Äquivalent zur Denkweise und Argumentationsform der Scholastik, wobei er deutlich macht, dass es ihm weder um den Zeitgeist noch um die Darstellung eines gotischen Idealtyps gehe. Stattdessen macht Panofsky den Begriff der Gewohnheit, *habit*, stark. Er wird zum Schlüsselbegriff, den er in diesem Kontext aus dem Schulbesuch der angehenden Baumeister herleitet und dem Mittagessen, das mit Kanonikern und Professoren gemeinsam eingenommen wurde. Diese alltäglichen Routinen machen verständlich, wie und warum sich ein spezieller *mental habit*, eine Denkgewohnheit, entwickelte und in Architektur umsetzte. Panofsky versucht aus den Schriften auf eine allgemeine Problemlösungsstrategie, einen *modus operandi*, zu schließen,

der auch in der Architektur Anwendung fand. „Insgesamt demonstriert Panofsky eine ikonologische Analyse, deren Eigenart darin besteht, dass sie nicht mit direkten Beweisen arbeitet, sondern Kategorien wie die ‚Denkgewohnheit‘ einführt, um Vorkommnisse indirekt zu bestimmen“ (Nille 2017: 59f.). Wirkung entfalten Panofskys Überlegungen nicht nur im Bereich der Kunstgeschichte, sondern auch in der Soziologie, und zwar auf durchaus prominente Weise. Es ist Pierre Bourdieu, der sein Habitus-Konzept direkt von Panofsky übernimmt und weiterentwickelt (vgl. Nille 2017: 60–66). Spricht Panofsky von Denkgewohnheiten, so ist es bei Bourdieu der Körper, der die in der Schule angeeigneten Schemata umsetzt. Für die Kunstgeschichte der mittelalterlichen Sakralarchitektur bedeutet dies, dass die Ikonographie Panofskys materiell Gegebenes einfängt und dieses über die Ikonologie in systematisch vergleichende Größen überträgt. Panofskys *modus operandi* und Bourdieus Habitus-Konzept ermöglichen es, „eine Verbindung zwischen scholastischer Philosophie und gotischer Architektur anzugeben. Die entsprechenden Personen bilden einen gemeinsamen Habitus, vergleichbare Dispositionen aus“ (Nille 2017, 66).

Die bislang referierten „klassischen“ kunsthistorischen Werke kreisen alle um das Bemühen, Sakralarchitektur als Bedeutungsträger zu entschlüsseln. Einen neuen Fragehorizont eröffnete Martin Warnke in seinem 1976 erschienen Buch *Bau und Überbau. Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach den Schriftquellen*. Seine Studie kann als kunsthistorischer Beitrag zu einer Sakralarchitektursoziologie gelten, ehe diese sich aus der Soziologie heraus entwickelte (dazu weiter unten). Sakralbauten werden von Warnke als Medien mit sozialer und politischer Funktion verstanden. Neben die akteurlose Stilgeschichte und das Bemühen um die Decodierung von theologischen Bedeutungen stellt Warnke die Frage nach der gesellschaftlichen Funktion von sakralen Großbauten im Mittelalter. Dazu werden Textquellen genutzt, die für die Zeit zwischen 1000 bis 1250 Auskunft geben über sozialen Wandel und gesellschaftliche Konstellationen. Erkennbar werden Faktoren wie etwa erhöhte Mobilität, wachsende Bedeutung der Geldwirtschaft, Professionalisierung der Arbeit, zunehmende Größe der Bauprojekte usw. (Nille 2017, 76). In dem Begriff „Anspruchsniveau“ sieht Warnke ein analytisches Konzept, um gesellschaftliche Dynamiken und Kunstschöpfung zusammenzubinden.

„Als ein kunstgeschichtliches Anspruchsniveau sei der Umfang baulicher oder künstlerischer Leistungen bezeichnet, der es in einer geschichtlichen Epoche Individuen und Gruppen ermöglicht, ihre soziale Stellung und Funktion sichtbar zu bestimmen oder zu erfahren. Ein Anspruchsniveau wirkt sich als Zwang aus, wenn neue, allgemeine Bedürfnisse von den herkömmlichen zuständigen Gruppen oder Hoheitsträgern seine Einlösung fordern“ (Warnke 1979, 13, nach Nille 2017, 76).

Individuelle und subjektive Ziele (etwa eines Bauherrn) stehen im dialektischen Verhältnis mit übergeordneten Pflichten und allgemein begründeten Bedürfnissen.

Bislang, so der Einwand Warnkes, seien künstlerische Formerscheinung als Ausdrucksträger „zeitgleicher geschichtlicher Interessenrichtungen“ (Warnke 1979, 147f., nach Nille 2017, 77) interpretiert worden (so etwa bei Sedlmayr entlang der Dichtung und bei von Simson entlang der platonischen Philosophie). Sinnvoller sei jedoch die Unterscheidung von Zielergebnis und Zielvorstellung. Dabei beanspruche die künstlerische Formverwirklichung einen Eigenwert, der nicht ersetzbar sei oder durch ein anderes Medium gesellschaftlichen Handelns abgedeckt werden könne. Es ist nicht das Ausdrucksverlangen eines Subjektes, einer Klasse oder einer geistigen Tendenz, die Kunstwerke hervorbringen. Diese sind vielmehr begründet im Anspruchsniveau, der „Summe der Voraussetzungen, die dem Einzelwillen Bauziele setzen, die seine Möglichkeiten übersteigen. Es setzt Maßstäbe, die schon materiell nicht mehr von einer einzigen Person, Gruppe, Schicht oder Klasse einzulösen waren“ (Warnke 1979, 150, nach Nille 2017, 77). Die Besonderheit eines Kultbaus, der in einem „sozialen Handlungsfeld“ entsteht, sei der Umstand, dass „Bauziel und Bausinn dem Kontext gesellschaftlicher Alltagserfahrungen entrückt“ werden, da die „symbolische [...] Bestimmung eines Bauziels [...] die aktuellen Interessen und Ansprüche so weit übersteigt, daß alle sich darin aufgehoben sehen können“ (Warnke 1979, 153, nach Nille 2017, 77). Das heißt, der betriebene Aufwand entsprach keinerlei praktischer Notwendigkeit oder individuellem Zweck. Er erfüllte gleichwohl eine gesellschaftliche Funktion. Die Größe des Baus stellt eine Herausforderung dar, die den Einzelwillen überstieg und nur aufgrund der Konsensfähigkeit der Kooperationsgemeinschaft lösbar war. Der symbolische Bezugsrahmen Gott, der Partikularinteressen überwölbte, brachte eine Formsprache hervor, die dem alltäglichen Erfahrungsbereich entzogen war und sich als autonom darstellte. Dies ermöglichte einen „zweckenthebenden ästhetischen Überschuß, wie zumal die gotische Kathedrale ihn anbietet“ (Warnke 1979, 155, nach Nille 2017, 78). Warnke ist bemüht, ein Strukturmodell herauszuarbeiten, das daher notwendigerweise allgemein ausfällt und Kritiker auf den Plan ruft.¹³

13 Kritiker zeigten an Beispielen von Konflikten um den Bau der Kathedralen von Reims und Amiens, dass Warnkes These von mittelalterlichen Großbauten als gesellschaftliche Konfliktbewältigungs- und Ausgleichsprojekte nicht haltbar ist (vgl. Kimpel und Suckale 1977, Wollasch 1977). Martin Warnkes frühe Arbeiten, die u. a. von dessen Adorno-Lektüre inspiriert sind, wurden zudem von Otto von Simson als „kryptomarxistisch“ bezeichnet, durchaus in karriereschädigender Absicht (vgl. Warnke 2017, 31).

Warnkes Auseinandersetzung mit Architektur, wie er sie in „Bau und Überbau“ darlegt, verlängert er in seinen Überlegungen zur politischen Ikonographie (Warnke 1984). Hier lautet seine zentrale These: „Sobald die Architektur nicht mehr nur gegen die Unbilden der Natur schützt, sondern Personen nach innen oder nach außen sichern soll, ist sie von politischer Relevanz“ (Warnke 1984, 13, nach Nille 2017, 80). War es bis dahin ausschließlich christlich-theologische Bedeutung, die es zu entschlüsseln galt, wird hier religiöse Architektur als gesellschaftliche und eben auch als politische Bedeutungs- und Funktionsträgerin relevant.

Die Ausführlichkeit, mit der bislang auf die Kunstgeschichte und vier ihrer maßgeblichen Vertreter eingegangen wurde, begründet sich aus dem exemplarischen Verlauf der kunsthistorischen Sakralarchitekturforschung, ohne dass dabei der kunsthistorische Zugriff ausgeschöpft wäre. Die genannten Stationen der Bedeutungsforschung sind dennoch beispielhaft: von der Stilkunde über die allegorische Symboldeutung unter Zuhilfenahme assoziativer Modellbildung bis schließlich hin zu einer professionalisierten Ikonographie und Ikonologie, in der Text und Formensprache reflektiert in Beziehung gesetzt werden.

Die kunsthistorische Sakralarchitekturforschung leistet einen wichtigen Beitrag zur europäischen Religionsgeschichte, der sich nicht auf Kirchen(bau)geschichte reduzieren lässt und religionswissenschaftlich zu würdigen ist. Einige daraus abzuleitende Fragestellungen und Anregungen für eine religionswissenschaftliche Sakralarchitekturforschung seien im Folgenden benannt.

Die kunsthistorische Sakralarchitekturforschung demonstriert ihre Leistungsfähigkeit an folgender Fragestellung: Wie verwandelt sich historisch fernes und (uns) fremdes Denken, Handeln und Wahrnehmen in Architektur, und umgekehrt, wie lässt sich fremdes Denken, Handeln und Wahrnehmen in der Formensprache der Architektur unter welchen sozialen Voraussetzungen entschlüsseln? Das sind relevante Fragen, die religionshistorisch lehrreich genauso fruchtbar etwa auf die Sakralarchitektur der Maya, des alten Ägypten oder Angkor Wat Anwendung finden können.

Das kunsthistorische Denken in Stilen und Stilentwicklung ist grundlegend für die Beschäftigung mit Architektur. Gleiches gilt für die kunsthistorische Architekturterminologie. Religionswissenschaftliche Sakralarchitekturforschung kann auf die Verwendung von Konzepten und Terminologien der Kunstgeschichte nicht verzichten. Die wissenshistorische Selbstaufklärung (und die Beschäftigung mit Kunstgeschichte) ist unerlässlich, gerade wenn es um außereuropäische und vergleichende Untersuchungen geht.

Die Kunstgeschichte konfrontiert mit der grundlegenden Frage, ob wir „einer von Hause aus theologischen Ästhetik begegnen oder einer Ästhetik, die nachträglich, unter dem Druck der Rechtfertigung von Theologen erdacht und für ihre Zwecke hergerichtet wurde“, wie Hans Belting (1993, 342) bemerkt. Überdies gilt

es, zu fragen, in welchem Verhältnis religiöse Verehrung etwa von Heiligen (Göttern, Ahnen, Religionsstiftern etc.) zu ästhetischer Bewunderung steht.¹⁴ Diese Fragen nach Bild und Kult, Kunst und Religion sind essenziell und gerade auch auf religiöse Elitediskurse, sakrale Bauwerke und gelebte Frömmigkeit nicht-christlicher Religionen anzulegen.

Die methodische Grundlage der Kunstwissenschaft als „empirische Augenarbeit“ (Kauffmann 1993, 34), die sich seit dem 19. Jh. fortwährend weiterentwickelte, wirft die Frage nach dem methodischen Vorgehen der Religionswissenschaft in diesem Feld auf. Sakralarchitektur adressiert in erster Linie den Augensinn. Was lässt sich hier methodisch von der Kunstwissenschaft lernen und welche Möglichkeiten einer religionswissenschaftlich motivierten „empirischen Augenarbeit“ eröffnen die Religionsästhetik und eine *Cognitive Science of Religion*?

Hans Sedlmayrs und Otto von Simsons Deutungen der Gotik kreisten ganz wesentlich um das Thema Licht: der Kirchenraum als Medium eines Lichtereignisses und des Lichtelebens (Sedlmayr), die gotische Kathedrale als gebaute Lichtmystik (von Simson). Diskutiert wurde u. a. die Frage, ob sich in einer gotischen Kathedrale der Himmel auf die Gläubigen herabsenkt oder nach oben öffnet. Für eine vergleichend arbeitende Religionswissenschaft bieten sich hier interessante Anschlussmöglichkeiten. Zum einen kann Architektur grundsätzlich als baulich inszeniertes und räumlich gestaltetes Licht verstanden werden, zum anderen verfügen zahlreiche Religionen über mitunter ausgeprägte Lichtmetaphoriken. Sedlmayrs und von Simsons Fragestellungen betreffen somit keine entlegenen Spezialdebatten, sondern sind religionswissenschaftlich durchaus systematisch und vergleichend fruchtbar zu machen.

Bedenkenswert für die religionswissenschaftliche Sakralarchitekturforschung sind das Konzept *mental habit* von Panofsky und das davon angeregte Habitus-Konzept von Bourdieu, über die sich interessante Perspektiven im Hinblick auf die Untersuchung von Konstruktion und Rezeption von Sakralarchitektur auch im Religionsvergleich eröffnen.

Martin Warnkes Konzept des Anspruchsniveaus verweist auf ein grundsätzliches Problem, nämlich Sakralarchitektur in einem soziopolitischen Handlungsfeld zu verorten und *gleichzeitig* der Autonomie ästhetischer Formsprache Rechnung zu tragen. Diese Herausforderungen sprechen hier Religionsästhetik und Religionsökonomie gleichermaßen an.

Die Religionsgeschichte der Gotik wurde von Sedlmayr als konservative Kritik an der Moderne, dem „Verlust der Mitte“, vorgetragen. Damit ähnelt er dem pro-

14 Für das Mittelalter stellt Heinrich Klotz fest: „Die Religion konnte Kunst nicht im Zaum halten. Die alltägliche, sozusagen naive Ästhetik war keine theologische.“ Klotz 1998, 252.

minentesten religionswissenschaftlichen Fachvertreter Mircea Eliade, der Religionsgeschichte aus einem von ihm diagnostizierten Verfall der Moderne betrieb, getrieben von der „Sehnsucht nach dem Ursprung“. Ideologische Grundhaltungen widersprechen dem Ethos wertfreier Wissenschaft, so der Konsens. Allerdings sind Werthaltungen auf dem Forschungsfeld Sakralarchitektur besonders in unserer Gegenwart mit im Spiel. Das erwachte soziologische wie auch religionswissenschaftliche Interesse an urbaner Sakralarchitektur in westlichen Gesellschaften vollzieht sich vor dem Hintergrund einer Transformation hin zu einer Migrationsgesellschaft (z. B. Konflikte um Moschee- oder Tempelbauten, Topographie multireligiöser Städte). Diese Transformation geschieht bekanntlich vor dem Hintergrund einer ideologischen Spaltung zwischen links-liberal und rechts-konservativ, deren Lager zunehmend auseinanderdriften. Religionswissenschaftliche Forschung zu religiöser Architektur und religiösen Räumen findet nicht in einer wertfreien Sphäre statt. Sie ist positioniert, zumeist im linksliberalen Lager, nicht als Kritik an einer sich modernisierenden Gesellschaft, wohl aber als Kritik an einer sich abschließenden Gesellschaft. Der Kunsthistoriker Sedlmayr dient hier als Erinnerungshilfe, um über das Problem von Werthaltungen in der Forschung, hier Sakralarchitekturforschung, nachzudenken.

Architekturgeschichte und -theorie

Die Architekturgeschichte hat seit dem 19. Jahrhundert eine mehrstufige Entwicklung durchlaufen. Zum einen formierte sie sich als gattungsbezogener Schwerpunkt innerhalb der Kunstgeschichte und der Archäologie, zum anderen entwickelte sie sich als Schwerpunkt innerhalb der Architekturausbildung. Die Beschäftigung mit Epochenstilen und der Ikonographie ist ebenso Kennzeichen der Architekturgeschichte wie die Herausbildung einer Methodik, die sich aus dem Methodenrepertoire der Kunstwissenschaft, Technikgeschichte, Geschichtswissenschaft und Soziologie bedient. Je nach Interesse stehen in der Anwendung Bauanalysen im Vordergrund, die historische Kontextualisierungen aussparen, oder es werden konkrete baugeschichtliche Rekonstruktionen vorgenommen, die anhand der Auswertung von Archivalien (Bild- und Schriftquellen) den Anspruch verfolgen, historische Synthesen zu erarbeiten und beispielsweise Stilentwicklungen nachzuverfolgen und Wechselwirkungen zwischen historischen Ereignissen und Bauvorhaben und ihrer Umsetzung zu erörtern. Die Einordnung von Bauwerken, motivgeschichtliche Herleitungen und biographische Erzählungen prägen also die architekturgeschichtliche Arbeit, die in ihrer eigenen Disziplingeschichte mit einer Vielfalt an Geschichtsauffassungen zu ringen hat, was wiederum mit Auswirkungen auf die gebaute Wirklichkeit verbunden ist. So merkt der Kunsthis-

toriker Freigang in seinem Beitrag zur „Geschichte der Architektur der Geschichte. Überlegungen zu einer Historisierung einer Disziplin“ an:

„Die unterschiedlichen Verständnisweisen von Geschichte schreiben sich auch in jede einzelne erdachte oder auch gebaute Architektur ein beziehungsweise werden durch sie mitgestaltet. Denn die Referenz auf Vergangenes in der Architektur setzt voraus, dass die Architekten zumindest implizit über Modelle verfügen, nach denen die Geschichte zu beschreiben ist.“ (Freigang 2015, 50).

Freigang unternimmt im Folgenden „den Versuch einer Historisierung von Geschichtsauffassungen innerhalb der Architekturgeschichte“ (ebd., 51) und übt schlussendlich Kritik an dem Vorgehen der Architekturgeschichte. Sie verfähre in erster Linie formalistisch, beschäftige sich mit Formenvorbildern und Formenvergleichen und halte durchaus nach vorgängigen Leitideen Ausschau, lasse aber Geschichts- und Zeitvorstellungen weitestgehend unberücksichtigt (ebd.). Die formulierte Kritik wirft die Frage auf, wie in der Architekturgeschichte und in der Produktion von Architektur mit anderen Referenzsystemen wie z.B. Religion (auch in historischer und vergleichender Perspektive) umgegangen wird. Diese Frage soll weiter unten vertieft werden. Zunächst sei darauf verwiesen, dass die Architekturgeschichte von einer grundlegenden Debatte bestimmt wird, die sich zwischen zwei Polen bewegt, nämlich ob die Architekturgeschichte vielmehr der bildenden (Bau-)Kunst oder dem Ingenieurwesen zuzuordnen sei.

Exemplarisch für diesen Diskurs um Methodik und Fachidentität kann die sogenannte Bauhaus-Debatte (oder auch Rudolf-Schwarz-Debatte) genannt werden, die im Jahr 1953 durch das vom Kölner Architekten Rudolf Schwarz veröffentlichte Pamphlet *Bilde Künstler, rede nicht* (Schwarz 1953) ausgelöst worden war. Rudolf Schwarz kritisierte mit Blick auf den Bauhausstil die Abkehr von Architekturtraditionen und einen vom Technizismus durchdrungenen Formalismus. Er plädierte vielmehr für eine Architekturmoderne, die sich durch ihr Geschichtsbewusstsein auszeichnen solle.¹⁵ Mit der Erwähnung von Rudolf Schwarz ist ein Protagonist genannt, der den neuzeitlichen katholischen Kirchenbau ab 1945 maßgeblich veränderte. 1953 erhielt er einen Ruf an die Kunstakademie Düsseldorf und lehrte dort Städte- und Kirchenbau. Sein Schaffen und das weiterer Architekten seien an dieser Stelle kurz ausgeführt, da es prägend für den Wandel des Kirchenbaus im vergangenen Jahrhundert war und bis heute nachwirkt.

Schwarz entwickelte Kirchen als Longitudinalbauten (die sogenannte Wegekirche), die sich durch ihre lineare Ausrichtung von Priester und Gemeinde zum

¹⁵ Daran zeigt sich beispielhaft eine Position zum Umgang mit Geschichte, ohne dass der Geschichtsbegriff als solcher reflektiert worden war.

Altarraum hin auszeichnet. Zumindest diese Bauform widersetzte sich dem in Folge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils gewandelten Kirchenraum (unterstützt durch Rund- oder Zentralbauten), der vorsah, dass der Priester die heilige Messe *versus populum* durchführen sollte. Schwarz verschob den Schwerpunkt auf zwei „Urbilder“ des Kirchenbaus, der „heiligen Fahrt“ (Weg) und dem „heiligen Ring“ (Kuppel) (Schwarz [1960] 2007, 76–78); die Betonung des Weges begründet er 1960 wie folgt:

„Das Volk hat den Aufbruch vollzogen [...], sein Dasein ist der Weg. Reihe hinter Reihe zieht es zu Gott hin. Niemand sieht das Gesicht des anderen, alle sehen ins Licht, das weit vor ihnen leuchtet, und sind von dort zur Gemeinde verbunden. Wegform ist karge, entsagende Form ohne die nahe Bindung des Einen im Anderen, es sei denn die verlässliche Kameradschaft der vielen, die unterwegs sind. Der Zug beginnt im Dunkel des Tors und endet im Licht. [...] Das alles geschieht in der stehenden Gestalt. In der Wegform ist der Vorgang nach innen getreten und vollzieht sich dort von Anfang zu Ende als ein Aufbrechen und Hinziehen und ein Erreichen des Endes.“ (Schwarz [1960] 2007, 78–79)

Gegensatzpaare (Volk/Individuum, Licht/Dunkel, Anfang/Ende, aufbrechen/ankommen, innerer Prozess/kameradschaftliches Erleben) durchdringen seine Vorstellungen eines gelungenen Kirchenbaus und der in ihm sich vollziehenden Praxis, die auf Verinnerlichung setzt. Schwarz, der von 1924 bis 1926 als Hilfslehrer unter Dominikus Böhm tätig war, behält dessen Konzentration auf den Altar bei und folgt dem Spiel mit dem Licht als Ausdrucksmittel moderner Kirchenarchitektur. Jedoch wendet er den sakralen und gefühlsbetonten Baustil Böhms, der sich mit quadratischen Raumkonzeptionen, großen Eingangstoren und gläsernen Chorwänden durchsetzen konnte, zugunsten eines intellektuellen und sachlichen Ansatzes, der sich geometrischer Formen (Kubus, Kasten, Trapez) und neueren Materialien wie Eisenbeton, Stahl und Glas bediente. Zur selben Zeit war vor allem der protestantische Architekt Otto Bartning mit seinen Entwürfen für den protestantischen Kirchenbau aktiv und erfolgreich. So entwickelte er beispielsweise mit der Christuskirche in Bad Godesberg einen Sakralbau, der auf unterschiedlich große Mitgliedszahlen reagieren konnte. Mit flexiblen Faltschleusen konnten weitere Säle einbezogen werden und somit wurde der Kirchenraum variabel. Zugleich ermöglichte die räumliche Flexibilität, dass ein Raum sonntags wie werktags für Gemeindeaktivitäten genutzt werden konnte. Ebenso wie Schwarz verwendete er Glas und Stahl für seine Kirchen und musste sich dabei immer wieder dem Protest evangelischer Kirchenvorstände widersetzen, die der Verwendung moderner Techniken und Materialien skeptisch gegenüberstanden. Liturgischen Herausforderungen begegnete auch er in der Gestaltung der Kircheninnenräume, die je nach protestantischem Profil regional unterschiedlich gelagert waren. Allen Architekten dieser Zeit gemeinsam war der Versuch, neue Antworten auf gesell-

schaftlichen und politischen Wandel zu finden. Durch ihre Werke hat sich der Kirchenbau in Deutschland sowie in Frankreich, Österreich, der Schweiz, den Niederlanden, Finnland und Tschechien maßgeblich verändert, was bis heute nachwirkt (Haepke 2013, 25).

Nach diesem Exkurs zur deutschen Architekturgeschichte mit Blick auf Architekten, die maßgeblich den Kirchenbau des vergangenen Jahrhunderts prägten, schließen sich die Fragen an, welchen Stellenwert die Beschäftigung mit Religion innerhalb der Architekturgeschichte und -theorie einnimmt, wie sakrale Architekturen beschrieben werden und welche theoretischen Konzepte von der Architekturtheorie für die Einordnung und Analyse derselben als relevant betrachtet werden. Wie oben bereits angedeutet, scheinen nicht nur die unterschiedlichen Verständnisse von Geschichte Auswirkungen auf die gebaute Wirklichkeit zu haben, sondern, so die These, auch das Religionsverständnis, mit dem gearbeitet wird. Wenn davon ausgegangen werden kann, dass Geschichtsverständnisse sich in Bauwerke und ihre Gestaltung einschreiben und Architekten ihre impliziten oder expliziten Vorstellungen von Geschichte in ihre Arbeiten einfließen lassen, so wäre zu prüfen, wie Vorstellungen von Religion ihren Widerhall in (sakralen) Bauwerken finden.

Für Architekturgeschichte und -theorie scheint vor allem die Unterscheidung zwischen Sakral- und Profanarchitektur einen Ausgangspunkt zur Beschreibung zu bilden und schließt die Beschäftigung mit Prototypen der Antike wie z. B. Tempel und Basilika, christlicher Sakralarchitektur im Mittelalter bis hin zu Vergleichen zwischen Kirchen-, Synagogen- und Moscheebau in Geschichte und Gegenwart mit ein. Der zuletzt genannte Vergleich wird wahlweise mit der Bedeutung der drei abrahamitischen Religionen für die Architekturgeschichte Europas und/oder dem Paradigma der sogenannten Weltreligionen begründet. Zwei Beispiele sollen im Folgenden zeigen, wie sowohl in Überblickswerken als auch empirischen Fallanalysen mit dem Gegenstand Religion und religiösen Architekturen umgegangen wird.

Für das Beispiel eines Überblickswerkes kann exemplarisch das umfassende Grundlagenwerk *Entwurfsatlas Sakralbau* zum Entwurf und zur Planung von Sakralbauten seit 1970, welcher sich als praxisorientiert und systematisch umfassend versteht, von Rudolf Stegers (2008) genannt werden. Der Entwurfsatlas reiht sich in eine Reihe von Überblickswerken ein, die bereits für den modernen Kirchenbau in Europa (Stock 2000) und für den Kirchen-, Synagogen-, Moschee- und Tempelbau (Richardson 2004) erschienen sind. Auffällig ist, dass, trotz der durchaus anregenden Beiträge aller Autorinnen und Autoren in diesem Entwurfsatlas, systematische Überlegungen zu Religion oder religiösen Bauten ausbleiben, was bereits bei der fehlenden kritischen Reflexion des Begriffs „Sakralbau“ beginnt, der eben nicht für alle genannten Bauwerke gleichsam zutreffend ist, und sich in

der Auswahl der Gebäude fortsetzt, die keinen systematischen Kriterien zu folgen scheint, wie Thomas Erne, Direktor des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart und Professor für Praktische Theologie an der Universität Marburg, in seiner Rezension kritisch anmerkt.¹⁶

Für das Beispiel einer architekturtheoretischen Fallstudie, die sich zeitgenössischen Architekturen widmet und ebenfalls „das Sakrale“ in der Architektur zum Gegenstand hat, sei exemplarisch die Arbeit von Nadine Haepke¹⁷ genannt. Sie widmet sich zeitgenössischer säkularer und religiöser Architektur im Vergleich und fragt, wie Sakralität durch Architekten und Architektur inszeniert wird. Ihre Dissertation ist unter dem Titel „Sakrale Inszenierungen in der zeitgenössischen Architektur. John Pawson – Peter Kulka – Peter Zumthor“ (2013) erschienen. Basierend auf Leitunterscheidungen von sakral/profan nähert sie sich über theologische, liturgiewissenschaftliche und religionsphänomenologische Erklärungen ausgewählten Fallbeispielen der genannten Architekten. Direkt zu Beginn kommt sie zu der Schlussfolgerung, dass es zur Bestimmung von Sakralität in architektonischen Werken nur wenige eindeutige Anhaltspunkte gebe, die sie mit außeralltäglichen Erfahrungen, Schwellen- und Grenzmarkierungen benennt. Architekten könnten diese Aspekte sichtbar machen und dem Raum eine Spannung verleihen, indem sie eine Raumerfahrung zwischen *tremendum* und *fascinans* erzeugen (Haepke 2013, 30–31). Haepke verweist an dieser Stelle auf Rudolf Otto und unterstützt die Vorstellung, Architektur ließe sich vor allem über religiöse Erfahrung und Wahrnehmung deuten und dieser Aspekt habe zudem einen besonderen Stellenwert für Architekten in ihrem Planungsprozess. Eine kritische Reflexion bleibt aus und diese Perspektive verdeutlicht zugleich, dass es nach wie vor an einer religionswissenschaftlichen Architekturtheorie mangelt, die produktiv Einfluss auf Debatten anderer Disziplinen nehmen könnte. So ist die ganze Arbeit darauf ausgerichtet, „sakrale Inszenierungen“ (ebd., 31–37) zu untersuchen. Beide genannten Beispiele zeigen, dass eine wechselseitige Wahrnehmung jeweiliger Kompetenzen in der Begriffs- und Theoriearbeit von Architekturgeschichte und -theorie und Religionswissenschaft fruchtbare Ergebnisse zeitigen könnte.¹⁸

Welche Referenzen zur Beurteilung von religiösen Architekturen werden von der Architekturtheorie angeführt? Texte von Vitruv über Joris-Karl Huysmanns bis

¹⁶ Vgl. Thomas Ernes Rezension „Rudolf Stegers, Entwurfsatlas Sakralbau“, <http://kirchbauinstitut.de/rezension-rudolf-stegers-entwurfsatlas-sakralbau/> (letzter Zugriff 12.01.2020).

¹⁷ Haepke wurde 2012 im Fachbereich Architektur an der Leibniz-Universität Hannover mit einer Dissertation zur Architekturtheorie promoviert.

¹⁸ Weiter unten in diesem Beitrag wird auf eine entsprechende Kooperation zwischen Architekturtheorie und Religionswissenschaft verwiesen, die sich dieser Herausforderung stellt und auf deren Ergebnisse man gespannt sein kann.

Rudolf Schwarz sowie jüngere Konzepte zur Sakralität im 20. Jahrhundert (Müller 2010) oder zu Profanierungen im 21. Jahrhundert (Pehnt 2011) stellen wichtige Referenzpunkte dar. Die Architekturtheorie interessiert sich für die ideen- und geistesgeschichtlichen Hintergründe, die Bedeutung und Ästhetik von Architektur. Sie widmet sich zugleich der kritischen Reflexion der kulturellen Funktion von Architektur. Sie greift auf verschiedene theoretische Konzepte z.B. der Morphologie, Raumtheorie, Gestalttheorie und Semiotik zurück. Auffällig ist jedoch der Umstand, dass sich bei eingehender Betrachtung einschlägiger Einführungsbände zur Geschichte der Architekturtheorie offenbart, dass die Beschäftigung mit Religion eine marginale Rolle spielt oder gänzlich vernachlässigt wird (vgl. exemplarisch Hahn 2008, Krufft 2017) und eine eurozentristische Perspektive dominiert.

Außereuropäische architekturtheoretische Publikationen scheinen bisher kaum von der europäischen Architekturgeschichte und -theorie rezipiert zu werden, die ihren Blick zwar weit bis in die Antike, aber in erster Linie auf den europäischen Kontinent richtet. Die Expertise außereuropäischer Architekturgeschichte und -theorie verweilt somit bislang vor allem bei den jeweiligen Regionaldisziplinen und der Archäologie. Die Forschung zur materiellen Kultur Indiens und ihrer reichen Bautradition ist dafür ein eindrückliches Beispiel. Der Historiker und Archäologe George Michell hat 1977 mit *The Hindu Temple: An Introduction to its Meaning and Forms* ein Werk vorgelegt, welches bis heute als ein Standardwerk südasiatischer Architekturgeschichte angesehen werden kann und in der religionshistorischen Forschung rezipiert wird. Im hinduistischen Kontext dienen Zusammenstellungen architektonischer Abhandlungen, Vāstushāstra (skt. *vāstu śāstra* „das Lehrbuch bzw. die Wissenschaft von der Wohnstatt“; bzw. *vāstuvidyā* „das Wissen von der Wohnstatt“) genannt, seit dem 4. Jahrhundert der Darlegung architektonischer und künstlerischer Verfahren. Von Brahmanen verfasst, sieht Michell in den Shāstras die Funktion einer „Sammlung von Regeln und Vorschriften, die die Übertragung theologischer Konzepte in architektonische Formen erleichtern soll“ (Michell 1991, 99). Dabei handelt es sich um „Kompilationen aus verschiedenen architektonischen und künstlerischen Überlieferungssträngen, geprägt von dem Wunsch, einen enzyklopädischen Überblick über den Gesamtstand des Wissens zu geben“ (ebd., 98). Quack bezeichnet es als ein traditionelles „Hindu system of architecture“ (Quack 2012, 170), das auf Grundlage von fünf Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum) die Platzierung von Grundstücken und Bauweise von Gebäuden vorsieht.

Die Architekturtheoretikerin Vibhuti Chakrabarti hat mit ihrem Werk *Indian Architectural Theory. Contemporary Uses of Vastu Vidya* eine Studie vorgelegt, in der sie aufzeigt, inwiefern bis heute direkt und indirekt *vāstuvidyā* die profane und sakrale Architektur in Indien prägt. Sie versteht *vāstuvidyā* als eine übergreifende Theorie und arbeitet gezielt auf eine säkulare Architekturtheorie hin, die sich zwar

ihrer historischen Wurzeln bewusst ist, aber zugleich eine Alternative zum westlichen Modernismus aufzeigen will.¹⁹ Dies geschieht vor dem Hintergrund der britischen Kolonialherrschaft. Anhand ausgewählter Texte²⁰ vom 6. bis 15. Jahrhundert und einer kritischen Reflexion bisheriger Publikationen zu *vāstuvīdyā* kann sie belegen, dass zum einen Beschreibungen wie z.B. des *vāstupuruṣamaṇḍala* als „magic diagram“ (Kramrisch [1946] 1976, 35) wenig hilfreich sind, um Architektur zu interpretieren, historisch einzuordnen oder für heutige Bauvorhaben in Anwendung zu bringen.²¹ Zum anderen sei die indische Architekturgeschichte vor allem durch den westlichen Blick beurteilt worden und die Errichtung der Planstadt Chandigarh nach Plänen Le Corbusiers im indischen Teil des Punjab stehe exemplarisch für den Entfremdungsprozess von indischen Bautraditionen. So resümiert Chakrabarti, dass „the freedom of India heralded complete freedom from traditional architecture“ (ebd., 26) und kritisiert zugleich die Bemühungen einiger indischer Architekten, eine explizit indische Identität baulich umzusetzen, ohne eine eigene Vision moderner Architektur für Indien zu entwerfen. Die Kunsthistorikern Katharina Weiler, die sich mit dem global zirkulierenden Topos des „authentischen Handwerks“ beschäftigt hat, fasst für den britisch-indischen Kolonialkontext zusammen, dass indische Baumeister und Steinmetze am Anfang des 21. Jahrhunderts zu einer „Projektionsfläche für eine ungebrochene Tradition authentischer Produktionsprozesse geworden“ seien (Weiler 2013, 257). Chakrabartis Architekturtheorie, für die sie Feldforschung bei traditionellen Handwerkern und Astrologen in Rajasthan unternommen hat, kann als Versuch verstanden werden, auf der einen Seite eine Brücke zwischen Tradition und Moderne und den Beziehungen zwischen westlicher und südasiatischer Baukompetenz zu schlagen und auf der anderen Seite dem Gebrauch der oben genannten Projektionsfläche entgegenwirken zu wollen.

Am Ende des obigen Abschnittes zur Kunstgeschichte wurde die Frage aufgeworfen, wie sich historisch fernes und (uns) fremdes Denken in Architektur entschlüsseln lässt. Am Beispiel Chakrabartis Architekturtheorie und der Auseinandersetzung mit *vāstuvīdyā* wird jedoch deutlich, dass gleichermaßen untersucht

19 Auch andere Autoren versuchen seit den 1980er Jahren, *Vāstuvīdyā* als Architekturtheorie zu lesen, so z.B. Bhattacharyya (1986), der auf den kanonischen Charakter abhebt.

20 Beispielsweise *Mānasāra*, *Samarāṅgaṇa Sūtradhāra* und *Rājavallabha*.

21 Branfoot, Kenner der südasiatischen Kunst und Architektur, bekräftigt den Mehrwert der vorgelegten Architekturtheorie im Gegensatz zu rein kunsthistorischen Analysen: „Some art historians have discussed Sanskrit texts in an effort to illuminate India's rich traditions of temple architecture. Whilst giving a good sense of the complex philosophical background and its technical vocabulary, such works do not necessarily help in the interpretation of actual buildings, simply serving to mystify the subject.“ (Branfoot 2001, 300).

werden muss, wie Vorstellungen *über* Architektur kommuniziert werden und welche latenten Sinnstrukturen und Deutungsmuster ihnen zugrunde liegen. Architekturtheorie, die sich die ideen- und geistesgeschichtliche Untersuchung und Einordnung von Architektur in historische, soziale und kulturelle Zusammenhänge zur Aufgabe gemacht hat, kann somit selbst zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen werden. Chakrabartis Architekturtheorie lässt sich vordergründig als ein Versuch lesen, eine neue Architektursprache zu entwickeln. Der Indologe Felix Otter konnte jedoch 2016 in seiner Dissertationsschrift „Die Revitalisierung von Vāstuvīdyā im kolonialen und nachkolonialen Indien“ zeigen, dass Chakrabartis Publikation vielmehr als Wiederbelebung von Vāstuvīdyā zu lesen sei, welche der Lehre einen holistischen Charakter zuweist (ebd., 152). Er kritisiert, dass sie die Quellentexte weder chronologisch noch topographisch ordnet und somit zu einer homogenisierenden Wahrnehmung von Vāstuvīdyā beitrage (ebd., 235). Dass revivalistische Diskursstrategien erheblichen Einfluss auf die Lesart von Architektur haben, kann er zudem eindrücklich anhand weiterer wissenschaftlicher und populärwissenschaftlicher Publikationen im kolonialen und nachkolonialen Kontext offenlegen.

Bisher scheint sich keine transregional vergleichende Theoriebildung zur Architektur und zum Städtebau in einer globalisierten Welt, die ideen- und begriffsgeschichtlich interessiert ist, niederzuschlagen. Dabei könnten theoretische und empirische Tiefbohrungen, die bisher vor allem von spezifischen Regionaldisziplinen geleistet werden, in interdisziplinärer Zusammenarbeit für eine religionswissenschaftlich interessierte Architekturgeschichte und -theorie fruchtbar gemacht werden.

Architektursoziologie

Die Architektursoziologie ist innerhalb der Soziologie als eine der jüngsten Disziplinen zu beschreiben, welche seit der Jahrtausendwende neue Wege in der Theoriebildung, Methodologie und Forschung beschreitet. Lange Zeit galt für die Soziologie, dass ihre Theoriebildung gänzlich ohne den Blick auf das Dingliche auskam, um das Soziale zu beschreiben und sich damit zugleich von Kunst und Technik abgrenzte. Der Freiburger Soziologe Wolfgang Eßbach stellt entsprechend fest, dass die Soziologie blind für Artefakte war und soziologische Grundbegriffe entwickelte, die einen Ursprung in einer „antiästhetischen und antitechnischen Haltung“ (Eßbach 2001, 123) erkennen lassen. Dabei enthält die klassische Soziologie mit Blick auf Deutschland, Frankreich und den angloamerikanischen Raum durchaus Hinweise, die eine architektursoziologische Betrachtung zumindest implizit ermöglichen: Georg Simmel (Simmel 1995, 1968; siehe auch Maffesoli 1987) zum

Territorium und der baulichen „Fixierung“ als Wurzel von Vergesellschaftung, die physische Grenze als formende Macht gesellschaftlicher Zusammenhänge und dem Fokus der Soziologie auf die sichtbaren Elemente der Gesellschaft; Norbert Elias (1983, 70–71) zu Bewegungen und Ritualen, die Raumgestaltung in der höfischen Gesellschaft ermögliche; Marcel Mauss (1989) zur architektonischen Fixierung der Eskimo-Gesellschaft in Abhängigkeit von den Jahreszeiten am Boden; Michel Foucault (1976, 2005a, 2005b) mit seinen Hinweisen zum Städtebau, zur Gefängnisarchitektur und zu Heterotopien, welche das moderne Subjekt mittels repressiver und produktiver Macht erzeugen, oder Richard Sennetts (1986, 1997) Anmerkungen zur Verbindung von Körper- und Gesellschaftsvorstellungen am Beispiel des Städtebaus und seine Kritik an der Architektur des 20. Jahrhunderts, die ein falsches Bild von Öffentlichkeit zeichne,²² um nur einige zu nennen. Seit der Jahrtausendwende etabliert sich nun mit neueren, vor allem disziplinär übergreifenden, theoriegeleiteten Forschungsansätzen – wie z. B. zivilisationstheoretischen, symbolischen, philosophisch-anthropologischen, systemtheoretischen oder körperbezogenen Ansätzen (vgl. Fischer und Delitz 2009) – eine explizite Architektursoziologie, die ihren Fokus auf das Verhältnis von Gestalt, Materialität und Ausdrucksformen des Gebauten in Hinblick auf Gesellschaft und das Soziale richtet (vgl. Delitz 2009a, 55–73, 2009b; Schäfers 2006; Schubert 2005). Im Gegensatz zur ideologiekritischen Haltung der Architektursoziologie der 1970er Jahre, die sich zur ‚funktionalistischen‘ Architektur der Nachkriegszeit äußerte, versteht sich die jüngere Architektursoziologie, die sich aus einer kultursoziologischen und gesellschaftstheoretischen Perspektive dem Gegenstand nähert, vielmehr als Mittel zur Gesellschaftsdiagnose, da sie den gebauten und umbauten Raum und seine Affektivität anerkennt und Architektur nicht ausschließlich als Ausdruck oder Spiegel gesellschaftlicher Verhältnisse betrachtet. Vielmehr will sie die Eigenlogik der Architektur in den Blick nehmen. Nicht Zweck und Funktion der Architektur steht in diesem Zusammenhang im Vordergrund, sondern die Frage danach, wie Architektur als „eigenlogisch operierendes *kulturelles Medium*“ (Fischer 2017, 56–57; Fischer 2009, 395–402) wirkt. So verstanden grenzt Fischer sie dabei dezidiert von anderen Medien ab:

„Architektur funktioniert nicht wie eine Sprache, nicht wie ein Bild, nicht wie eine Skulptur, nicht wie Musik, also anders als diese anderen genuin menschlichen Medien des Welt- und Selbstzuganges – um hier eine erste Vergleichsreihe für die Architektur aufzumachen, nämlich innerhalb der symbolischen Formen.“ (Fischer 2017, 57)

²² Siehe Sennett, Richard (1986): *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität* (engl. 1977). Frankfurt a.M.; Fischer, (1997): *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation* (engl. 1996). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Die Besonderheit der Architektur liegt ausgehend von einem philosophisch-anthropologischen Verständnis weiterhin darin, dass der Mensch sich selbst im Medium der Baukörpergrenzen (Wände, Türen etc.) und somit als Differenz von System und Umwelt eigenleiblich erfahren kann (ebd., 59). Da für Fischer Architektur aber eben auch ein kommunikatives Medium ist, verbindet er diesen Ansatz mit einem kommunikationstheoretischen Ansatz und stellt den Leitsatz auf, dass bevor Architektur sozial geprägt oder durch ein kollektives Imaginäres konstruiert und evoziert wird, selbst als Kommunikationsmedium immer schon sozial konstitutiv ist (ebd., 60). Für die Betrachtung von sakraler Architektur schlägt er aus architektursoziologischer Perspektive anschließend eine differenztheoretische Heuristik vor. Aus seiner Sicht sei so gut wie allen Sakralbauten zu eigen, dass sie die *funktionale Differenzierung* (Trennung zwischen sakraler und profaner Sphäre) der Vergesellschaftung, die *Differenz zwischen Ethnien*, die *stratifikatorische Differenzierung* (Partizipation von Schichten, Klassen, Ständen), die *Geschlechterdifferenzierung* und *Generationendifferenzierung* (Ordnung der Kommunikation durch den Sakralbau mit Vorfahren, Ahnen, Seelen etc.) von Vergesellschaftung konstituieren (Fischer 2017, 64–65). Auch wenn die Berücksichtigung dieser Differenzierungsachsen aus einer kommunikationstheoretischen Sicht für die Analyse der sozialen Wirksamkeit von Architektur sicherlich fruchtbare Erkenntnisse hervorbringt, so scheint die vorgeschlagene Heuristik jedoch maßgeblich am Beispiel christlicher Sakralarchitekturen konzipiert worden zu sein und lässt einen historischen bzw. auch außereuropäisch vergleichenden Blick vermissen. Die Differenzierung profan/sakral oder auch die Generationendifferenzierung kann aus religionswissenschaftlich vergleichender Perspektive nicht per se für jedes religiöse Bauwerk angenommen werden. Zugleich zeigt sich hier aber auch Potenzial einer religionswissenschaftlichen Architekturforschung, wenn es ihr gelingt, diese florierenden Debatten der Nachbardisziplinen zu erweitern.

Die Religionssoziologie entdeckt seit wenigen Jahren im Anschluss an die architektursoziologischen Debatten ebenfalls ihr Interesse an der Beschäftigung mit religiösen Bauwerken. Als eine gewichtige Stimme zum Wandel moderner Sakralarchitektur kann hier Markus Schroer genannt werden, der als Professor für Allgemeine Soziologie an der Philips-Universität Marburg mit Arbeiten zur Soziologischen Theorie und Kulturosoziologie auch raum-, stadt- und architektursoziologische Fragestellungen bearbeitet (siehe Schroer 2007a, 2007b, 2009). Aus dieser Perspektive spricht er zum einen Räumen eine handlungsleitende Funktion zu:

„Räume kanalisieren Handlungsmöglichkeiten, sorgen für Komplexitätsreduktion und übernehmen damit immer auch eine Entlastungsfunktion. Die an einem Ort sich wiederholenden Praktiken stabilisieren zudem den Zusammenhalt der sich an ihm versammelnden Gruppen.“ (Schroer 2015, 19)

Zum anderen wird gerade diese Funktion herausgefordert, denn er beobachtet für die Moderne zwei Entwicklungen. Räumliche Entdifferenzierungsprozesse hätten zur Folge, dass spezifische Praktiken nicht mehr ausschließlich an den ihnen traditionell zugewiesenen Orten stattfänden („räumliche Diffusion“ [ebd., 21]) und viele Neubauten durch eine vereinheitlichte Formsprache keine Orientierungsfunktion mehr entlang von Leitdifferenzen böten (eine Kirche, die äußerlich einem Museum gleicht, oder eine Shoppingmall mit sakral anmutender Inszenierung). Mages konstatiert gar, dass zeitgenössische Sakralarchitektur im „kanonischen Formenrepertoire an Bedeutung verliert“ (Mages 2013, 8). Die religionssoziologische Betrachtung verschließt sich jedoch nicht dem interdisziplinären Austausch. So haben die Leipziger Kulturwissenschaftler Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux einen Sammelband zu Architekturen und Artefakten publiziert, welcher die Debatte zu einer Soziologie des Materialen vorantreiben soll (Karstein und Schmidt-Lux 2017). Die Autorinnen und Autoren verschiedener Disziplinen setzen sich darin mehrheitlich mit sakraler Architektur auseinander und die Herausgeber schlagen mit Blick auf die Verhältnisbestimmung von Religion und Materialität vor, dass Architektur als *symbolischer Ausdruck* von Religion gesehen werden kann, dass Architektur den *Ort* religiöser Praktiken markiert, und dass Architektur zum *Medium religiöser Kommunikation* werden kann (vgl. ebd., 14–18). Auch wenn diese religionssoziologische Bestimmung von Dimensionen nicht die Komplexität von religiöser Architektur in Geschichte und Gegenwart und ihren verschiedenen regionalen Kontexten einfangen mag, so bildet ihr Vorschlag einen ersten Ausgangspunkt, um empirische Phänomene weiterführend zu untersuchen.

3 Kurzer Ausblick auf aktuelle religionswissenschaftliche Forschungsvorhaben und ein methodologisches Desiderat

Die rege Beschäftigung der Soziologie und Religionssoziologie mit Religion und Architektur, vor allem in der Gegenwart, wirft die Frage auf, welchen Stellenwert die Beschäftigung mit diesem Gegenstand aktuell in der Religionswissenschaft einnimmt.

Von den drei vorgestellten disziplinären Zugriffen (Kunstgeschichte, Architekturgeschichte und -theorie, Architektursoziologie) auf Architektur, die der religionswissenschaftlichen Forschung Anregungen bieten und auf Leerstellen verweisen, soll nun abschließend ein Hinweis auf religionswissenschaftliche Beiträge erfolgen, die explizit zu einer religionswissenschaftlichen Theoriebildung und empiriegestützten Forschung beitragen.

Als eines der bekanntesten theoretisch und methodologisch interessierten Werke in diesem Themengebiet kann die Arbeit des Religionshistorikers Lindsay Jones genannt werden. Sie stellt immer noch einen der anspruchsvollsten und systematischsten Vorschläge zur Erforschung religiöser Architektur dar. Mit seinem zweibändigen Werk *The Hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison* (Jones 2000) stellt er ein heuristisches Hilfsmittel zur Verfügung, um die Verbindung von Ritual und gebauten Formen zu ergründen.²³ Vor dem Hintergrund der Ideen Gadamers und Heideggers thematisiert er Architekturen in verschiedenen Kulturen und religiösen Traditionen und lenkt den analytischen Blick auf die menschliche Wahrnehmung, Mechanismen, Interpretationen und Vergleiche von Architektur. Im zweiten Band unterbreitet er dann den Vorschlag, Architektur als Orientierung, Erinnerung und rituellen Kontext zu betrachten. Gebaute Umwelten sind für Jones *events*, die Einfluss auf rituelle Praktiken haben. Die Leitfrage lautet nicht, *was* Architektur bedeutet, sondern *wie* sie bedeutet. Architektur wird als Kommunikation und somit lesbar verstanden. Jones geht davon aus, dass religiöse Bauwerke keine eindeutige und dauerhafte Bedeutung haben, die originär intendierte Vorstellungen offenbaren. Vielmehr sei die Architektur der Anlass für eine Vielfalt von Deutungsoptionen, die sich dynamisch zwischen dem Bauwerk und den Lesern des Bauwerkes in *ritual-architectural-events* entwickelten (ebd., xxviii). Jones lenkt somit den Blick von Architektur-Objekten hin zu rituell-architektonischen Ereignissen (*ritual-architectural occasions*) (ebd., 21). Je nach kulturellem und historischem Kontext soll diese Heuristik, die Jones vorschlägt, der Religionswissenschaft dienlich sein, die vielfältigen Rollen von Architektur in der Welt zu ergründen.

In jüngster Zeit ist innerhalb der deutschsprachigen Religionswissenschaft ein gesteigertes Interesse an der Beschäftigung mit Architektur im städtischen Raum zu verzeichnen. Auffällig ist, dass Sakralarchitektur zunächst nicht als primärer Gegenstand der Forschung Interesse weckte. Es war der Zusammenhang von Migration und Religion, der Impulse setzte. Religiöse Architektur wurde Teil des Untersuchungsgegenstandes, wenn es um die Sichtbarwerdung (Geschichte, Entstehungsprozess, Bauelemente, soziale Funktion) von hinduistischen, buddhistischen und muslimischen Religionen im Stadtbild (Baumann und Tunger-Zanetti 2011, 2014, 2017a, 2017b; Baumann 2015a, 2016a, 2017a; Frese 2005; Luchesi 2003a, 2003b; Beinbauer-Köhler und Leggewie 2009; Kugele 2017) und damit ein-

²³ Es wurde 2016 durch die ABC International Group in sieben kleineren Büchern neu herausgegeben: (I.1) *The Experience of Architecture*, (I.2) *The Mechanism of Architecture*, (I.3) *The Interpretation of Architecture*, (I.4) *The Comparison of Architecture*, (II.1) *Architecture as Orientation*, (II.2) *Architecture as Commemoration* und (II.3) *Architecture as Ritual Context*.

hergehende Konflikte (Baumann 2009, 2015b, 2016b, 2017b; Hüttermann 2006; Bernhardt und Furlinger 2015) ging. Darüber hinaus gerieten zunehmend – wenn auch nicht in derselben Intensität wie aus theologischer und städtebaulicher Sicht – sowohl aktuelle Entwicklungen wie Umbau, Abriss und die Umnutzung christlicher Sakralarchitektur in Deutschland und Europa (Beekers and Arab 2016) als auch Interpretationen moderner Sakralarchitekturen, die sich in Form und Gestaltung an ihre säkulare Umgebungsbebauung anpassen und sich somit einer eindeutig religiös konnotierten Formsprache (zunächst) verwehren (Weiß 2017), in den Blick.

Neben diesen religionswissenschaftlichen Fallstudien sind noch zwei Forschungsprojekte zu nennen, die sich explizit der ordnenden Funktion von religiösen Bauwerken im urbanen Raum widmeten, bzw. aktuell durchgeführt werden. Zum einen untersuchte das Projekt „Iconic Religion. How Imaginaries of Religious Encounter Structure Urban Space“ am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (Bochum) von 2013 bis 2016 materielle Zeugnisse von Religionen im urbanen Raum am Beispiel von drei ausgewählten westeuropäischen Metropolen (Amsterdam, Berlin und London). Anhand visuell-analytischer und kommunikativ-semiotischer Ansätze wurde dabei Architekturen besondere Aufmerksamkeit geschenkt (Gschlößl, Beekers, Berns, Engelbart, Knott, Krech und Meyer 2016). Religiöse Architektur wird in diesem Verständnis gleichsam mit anderen Objekten als *icon* verstanden, welches religiöse Kommunikation einschließt (Knott, Krech und Meyer 2016, 132). Im Gegensatz zu Fischer unterscheiden die Autoren nicht zwischen verschiedenen Medien, sondern fassen sie gemeinsam unter *religious icons* zusammen, wenn sie als Medium religiöser Kommunikation fungieren:

„They have a high recognition value (like labels of economic products and company brands) and thus channel perception, behavior, and communication into the direction of religion. Religious icons foster the self-referentiality of religion. Objects only function as religious icons if religion has comprehensive agency.“ (Ebd., 133)

Das Projekt *IcoRel* kann als Vorarbeit gesehen werden, an welches sich das aktuelle Forschungsprojekt, das in Kooperation mit dem Institut für Stadtbaukunst an der TU Dortmund entwickelt worden ist, anschließt. Unter dem Titel „Sakralität im Wandel: Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts in Deutschland“ (2018–2021) hat sich das neue Projekt zum Ziel gesetzt, religionsvergleichend den Wandel architektonischer Gestaltung und städtebaulicher Positionierung zeitgenössischer sakraler Architekturen (christlich, jüdisch, muslimisch) zu untersuchen. Architektur wird einerseits als Ausdruck gesellschaftlicher Ordnungen und andererseits als sozial effektiv verstanden. Ein besonderes Augenmerk wird auf die zunehmend symbolische Indifferenz sakraler Neubauten und ihrer direk-

ten Konkurrenz zur Umgebungsbebauung (Profanbauten) und anderen Sakralbauten in religiös-pluralen Stadtgesellschaften gerichtet werden.²⁴

Allein der Blick auf aktuelle Forschungsprojekte im deutschsprachigen Raum zeigt, dass religiöse Architektur explizit vor allem in synchroner Perspektive untersucht wird. Sowohl religionshistorische und regional vergleichende empirische Untersuchungen als auch eine rege Debatte zu überfachlichen theoretischen und methodologischen Ansätzen sollten weiterhin angestrebt werden, um die offenkundige Forschungslücke zu religiösen Architekturen zu schließen. Es zeigt sich, dass die theoretischen sowie methodischen Zugriffe auf den Gegenstand so vielfältig sind wie der Gegenstand selbst. Die offenkundige Vielfalt lässt sich schwerlich wertend hierarchisieren. Je nachdem, aus welcher Perspektive und Problemstellung Forschende an den Gegenstand herantreten, ändert sich der theoretische und methodische Zugriff. Rückt man den sinnhaft wahrnehmenden und empfindsamen Besucher von religiöser Architektur als Erlebnisraum ins Zentrum, wird man architektur-, wahrnehmungspsychologische und religionsästhetische Ansätze bevorzugen. Untersucht man religiöse Architektur als Kontaktzonen von öffentlich sichtbar werdender migrierter Religion, werden migrationssoziologische und -ethnologische Ansätze den analytischen Blick lenken. Betrachtet man die Architektur als Bedeutungsträger in der Stadtlandschaft, wird man urban- und architektursoziologische sowie religionssemiotische Konzepte zur Anwendung bringen. Historische Betrachtungsweisen werden auf kunst-, architektur-, politik- und religionsgeschichtliche Befunde zugreifen. Die erkennbare methodische und theoretische Vielfalt lässt selbstredend je nach Problemstellung unterschiedliche Kombinationen und Querverbindungen zu.

Diese Vielfalt spiegelt sich auch in den Beiträgen dieser Schwerpunktausgabe wider. Bereits Barrie konstatierte in seiner Einleitung zu „The Communicative Agency of Religious Architecture“: „Simply stated, it is a voluminous, diverse, and complicated subject“ (Barrie 2016, 65). Diese Feststellung führt ihn zu der Frage, wie religiöse Architektur dokumentiert, diskutiert und interpretiert werden kann (ebd., 67). Während er jedoch dem Vergleich als Methode skeptisch gegenübersteht, da die Anwendung komparativer Methoden „risks oversimplifying a complex and nuanced subject and excising nonconforming aspects“ (ebd., 68), wird mit dieser Einführung ein Votum für die Analyse religiöser Architektur in religionswissenschaftlich vergleichender Perspektive ausgesprochen, um die bereits regionalbezogenen und subdisziplinär zahlreichen Fallstudien und Erkenntnisse stärker zusammenzuführen. Wie dies gelingen kann, lässt sich exempla-

24 Vgl. die Beschreibung des Vorhabens auf der Projektseite: <https://ceres.rub.de/de/forschung/projekte/sawa/> (zuletzt geprüft am 29.01.2020)

risch an der Arbeit von Kilde (2008) diskutieren, die in *Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship* aufzeigt, dass die chronologische und vergleichende Analyse christlicher Architektur zum Verständnis der Entwicklung der Christentümer selbst beiträgt. So lenkt sie beispielsweise den Blick auf den Zusammenhang von Institutionalisierungsprozessen, die bereits zu frühen Zeiten des räumlichen Arrangements der Kirchen bedingt und vorstrukturiert worden sei.

Die nachfolgenden religionshistorischen wie auch systematischen Beiträge schlagen Schneisen in dieses breite Themenfeld.

4 Beiträge dieser Schwerpunktausgabe

Alle Beiträge wählen unterschiedliche theoretische und methodische Herangehensweisen, um anhand konkreter religionshistorischer und zeitgenössischer Fallbeispiele den Erkenntnisgewinn, den die religionswissenschaftliche Beschäftigung mit einem der langlebigsten Aspekte materieller Kultur hervorbringen kann, aufzuzeigen.

Im Zentrum von **Christoph Auffarths** Beitrag „Bahnhof und Dom in Köln. Ankunft und Zukunft: technische Machbarkeit und unerfüllte Heilserwartung“ steht die historisch-kontextualisierende Analyse der Wahrnehmungsleitung von Architektur. Architektur ist nicht isoliert zu betrachten, auch wenn sie statisch und immobil ist, sondern steht in direkter Nachbarschaft zu seiner Umgebungsbebauung und provoziert, wahrgenommen zu werden. Diese Vorüberlegungen voranstehend, zeichnet Auffarth – beginnend mit den Bauplänen des Kölner Doms und dem nachfolgend jahrhundertelangen Bauvorhaben – die dem Dom anhaftende Symbolik nach, die lange Zeit als unerfüllte Utopie eines himmlischen Jerusalems galt und bald als Denkmal zur Einheit der deutschen Nation gesehen wurde. Mit Blick auf die technische Umsetzung zeigte sich ein gewandeltes Fortschrittsdenken, welches durch die Anwendung neuer Gestaltungstechniken und Materialien zum Ausdruck kam. Den historischen Ereignissen folgend, zeigt der Beitrag, wie der Dom immer wieder Gegenstand von Deutungsmächten wurde und schließlich, wie Deutung und Wahrnehmung je nach Standpunkt bis heute variabel sind.

Tilmann Hannemanns Beitrag trägt den Titel „Die Vermittlung der Transzendenz in die Immanenz: Zur Gotik-Rezeption um 1800 vom Straßburger Münster zum Kölner Dom“. Unter sakraler Architektur versteht er gestaltete Medienensembles, die im Zusammenspiel ihrer einzelnen Komponenten und im funktionalen Design auf eine sakrale Dimension der Wahrnehmung verweisen. Hannemann geht davon aus, dass Architektur einen *Wahrnehmungsraum* konstituiert, welcher religionsästhetischen Debatten entlehnt ist. Hannemann nimmt im

Kern seines Beitrags eine historische Kontextualisierung zeitgenössischer Interpretationen gotischer Architektur vor und zeigt anhand von Quellentexten (u.a. Goethe, Lavater, Schlegel), die er einem Vergleich unterzieht, wie Wahrnehmungen und Totaleindrücke des Straßburger Doms und des Doms zu Köln als ästhetisch schockierende Momente beschrieben werden. Die Beschreibungen des Totaleindrucks zeugen von Überwältigungen durch die Kolossalität der Bauwerke, von emotionalen Bewältigungszuständen und Metaphern, die auf das Transzendente verweisen. Ein Ergebnis des Beitrages ist, dass der emotionalen Erschütterung ein ästhetischer Prozess der Kultivierung von Emotion durch Erinnerung und Fokussierung auf Details und Ausblendung des Kolossalen folgt. Erst durch diesen Prozess wird religiöse Erfahrung möglich.

Brigitte Luchesi stellt in ihrem Beitrag „Hinduistische Tempel im südasiatischen Stil in deutschen Städten“ die neusten Entwicklungen im hinduistischen Tempelbau vor und diskutiert die Gründe für ihre Errichtung mit besonderem Augenmerk auf die äußere Gestaltung der Bauwerke. Aufschlussreich schildert die Autorin zunächst, wie durch den Zuzug von Bürgerkriegsflüchtlingen aus Sri Lanka und Afghanistan Mitte des vergangenen Jahrhunderts und durch den Zuzug in den 1980er Jahren von Hindus aus Südindien sich Verehrungsstätten vornehmlich in herkömmlichen Gebäuden gründeten. Mit der Sesshaftwerdung und der Etablierung der hinduistischen Gemeinschaften in Deutschland ging bald der Wunsch einher, eigene Tempel im Stile der Herkunftsorte zu errichten. Seit 1989 sind somit stetige, wenn auch langsam voranschreitende, Tempelbauvorhaben in Planung und umgesetzt worden. Luchesi spricht zwar in diesem Zusammenhang nicht von repräsentativen Bauten, wie es für Moscheen diskutiert wird, jedoch zeigt sie anhand des Stellenwertes der Sichtbarkeit der Bauten, ihrer schrittweisen Sakralisierung und ihrer Wahrnehmung, wie sich die Bauwerke als sakrale Orte legitimieren. Dabei zeigt sich, dass die Herstellung von Sakralität im Kontext der Errichtung, Nutzung und Wirkung religiöser Architektur auf unterschiedliche Weise verläuft und Konsequenzen für den rituellen Kontext hat. So zeigt Brigitte Luchesi, dass die hinduistischen Tempelbauten nach ihrer Einweihung als „Gefäß oder Behausung“ für die ihnen innewohnenden Gottheiten fungieren und als solche selbst Gegenstand der Verehrung sein können. Im Vergleich zu Bauwerken anderer Religionsgemeinschaften böte sich hier die Gelegenheit, die religionswissenschaftlich vergleichende Diskussion zur Bedeutung der Unterscheidungen von innen/außen, profan/sakral, unsichtbar/sichtbar, schön/herkömmlich etc. aufzugreifen, um beispielsweise religionaästhetische Diskussionen zum Verhältnis von Immanenz und Transzendenz zu vertiefen.

Martin Radermachers Beitrag „Sequenzanalytische Bildhermeneutik und religionswissenschaftliche Atmosphärenforschung. Methodische und methodologische Überlegungen“ widmet sich einem Begriff, der schon lange in verschiede-

nen Disziplinen wie beispielsweise die Phänomenologie, Philosophie, Architektur- und Kunstgeschichte und Theologie, die sich mit Architektur und Raum befassen, Erwähnung findet, jedoch nur schwer analytisch zu fassen ist. Die Frage, was Atmosphären in diesem Zusammenhang überhaupt sind, wie sie entstehen und wie sie wirken, wurde in der Vergangenheit oftmals diffus, normativ oder als rein subjektives Empfinden beantwortet. Der vorliegende Beitrag ist nun – wie der Titel bereits verrät – an zwei Aspekten im Zusammenhang mit der religionswissenschaftlichen Beschäftigung mit religiösen Architekturen interessiert.

Zum einen schlägt der Autor im Anschluss an seine jüngste Diskussion zum Potenzial von „Atmosphären“ als ein Konzept für die Religionswissenschaft (Radermacher 2018) eine neue Arbeitsdefinition vor, die Atmosphäre als das „realisierte semantische Potenzial eines sozial-räumlichen Arrangements“ versteht, die im kommunikativen Vollzug an Bedeutung gewinnt. Zum anderen geht er davon aus, dass natürliche sowie gebaute Räume ein semantisches Potenzial aufweisen. Dieses sei sozial und kulturell konstituiert und insofern wirkmächtig, als dass spezifische Räume bestimmte Atmosphären erzeugten und somit der Raum entsprechend Kommunikation sei oder religiöse Anschlusskommunikation ermögliche.

Ausgehend von diesen Vorüberlegungen schlägt Martin Radermacher die sequenzanalytische Bildhermeneutik als methodisches Vorgehen vor, um Atmosphäre zu erforschen. Am Beispiel eines fotografischen Protokolls eines sozial-räumlichen Arrangements, der den liturgischen Raum einer katholischen Amtskirche abbildet, zeigt er exemplarisch auf, wie sich das Zusammenspiel der Materialität des gebauten Raumes und das soziale Geschehen im Raum mit Hilfe des Konzepts Atmosphäre untersuchen lässt.

Bibliographie

- AlSayyad, Nezar and Mejgan Massoumi, Ed. 2010. *The fundamentalist city? Religiosity and the remaking of urban space*. London: Routledge.
- Anttonen, Veikko. 2005. “Space, Body, and the Notion of Boundary: A Category-Theoretical Approach to Religion.” *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 41(2):185–201.
- Anttonen, Veikko. 2000. “Sacred.” In: *Guide to the Study of Religion*, hg. v. Willi Braun and Eussell T. McCutcheon, 271–282. London: Cassell.
- Bachmann-Medick, Doris. 2007. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Hamburg: Rowohlt.
- Bhattacharyya, Tarapada. 1986. *The canons of Indian art. Or: A study on Vāstuvidyā*. Calcutta: Firma KLM.
- Baumann, Martin. 2009. “Public Space as Contested Terrain in Contemporary Switzerland”. *RELIGIO: Revue pro religionistiku* 2:141–153.

- Baumann, Martin. 2015b. „Moscheebau und Moscheebaukonflikte in der Schweiz.“ In *Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, hg. v. Reinhold Bernhardt und Ernst Furlinger, 91–111. Zürich: TVZ.
- Baumann, Martin. 2015a. „Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten: Moscheen, Tempel und Pagoden von Immigranten in der Schweiz.“ In *Orte der Europäischen Religionsgeschichte*, hg. v. Jürgen Mohn und Adrian Hermann, 503–523. Würzburg: Ergon.
- Baumann, Martin. 2016a. „Engagierte Imame und Priester, Dienstleistungsangebote und neue Sakralbauten.“ In *Integrationspotentiale von Religion und Zivilgesellschaft*, hg. v. Edmund Arens, Martin Baumann und Antonius Liedhegener, 71–120. Baden-Baden: Nomos.
- Baumann, Martin. 2016b. „Der Bau von Moscheen wurde in den 1960er- und 1970er Jahren gefeiert.“ In: *Katholisches Medienzentrum* 05.04.2016. <https://www.kath.ch/newsd/luzerner-religionswissenschaftler-bau-von-moscheen-wurde-in-60er-und-70er-jahren-gefeiert/> (letzter Zugriff am 05.10.2018).
- Baumann, Martin. 2017a. „Kuppel – Tempel – Minarett. Religiöse Bauten zugewanderter Religionen in der Schweiz.“ Internetseite zum gleichnamigen Projekt <https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/religionen-schweiz/forschung/kuppel-tempel-minarett/> (letzter Zugriff am 05.10.2018).
- Baumann, Martin. 2017b. „Geplanter Raum und ungeplante Räume – Die neue religiöse Vielfalt der Schweiz aus räumlicher Perspektive.“ *Collage – Zeitschrift für Planung, Umwelt und Städtebau*, Themenheft „Raum für Religionen“ 3/2017:4–6.
- Baumann, Martin und Andreas Tunger-Zanetti. 2011. „Ansehen und Sichtbarkeit. Religion, Immigration und repräsentative Sakralbauten in Westeuropa.“ *Herder Korrespondenz* 65(8): 407–409.
- Baumann, Martin und Andreas Tunger-Zanetti, Hg. 2014. *Der Hindutempel in Trimbach. Von der Idee bis zur Einweihung*. Luzern: Universität Luzern.
- Baumann, Martin und Andreas Tunger-Zanetti. 2017a. „Neue Sakralbauten in der Politik des Raums.“ In: *Religion, Raum, Natur: Religionswissenschaftliche Erkundungen*, hg. v. Bärbel Beinhauer-Köhler, Edith Franke, Christa Frateantonio und Alexander Nagel, 179–202. Münster: Lit.
- Beaumont, Justin and Christopher Baker, Ed. 2011. *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice*, London/New York: Continuum.
- Beekers, Daan and P. Tamimi Arab. 2016. „Dreams of an Iconic Mosque: Spatial and Temporal Entanglements of a Converted Church.“ *Material Religion* 12(2):137–164.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel und Claus Leggewie. 2009. *Moscheen in Deutschland: religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderungen*. München: Beck.
- Belting, Hans. 1993. *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: C. H. Beck.
- Bernhardt, Reinhold und Ernst Furlinger. 2015. *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Zürich: TVZ.
- Bohde, Daniela. 2012. *Kunstgeschichte als physiognomische Wissenschaft. Kritik einer Denkfigur der 1920er bis 1940er Jahre*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Bourdieu, Pierre. 1974. „Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis.“ In: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, hg. v. Pierre Bourdieu, 125–158. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bräunlein, Peter J. 2017. „Die materielle Seite des Religiösen. Perspektiven der Religionswissenschaft und Ethnologie.“ In: *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, hg. v. Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux, 25–48. Wiesbaden: Springer.

- Branfoot, Crispin. 2001. Review zu "Indian Architectural Theory: Contemporary Uses of Vastu Vidya. By Vibhuti Chakrabarti with a foreword by Giles Tillotson. Pp. xxii. Richmond, Curzon Press, 1998" *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 11,2:300–302.
- Burchardt, Marian, Irene Becci and José Casanova, Ed. 2013. *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*, Boston und Leiden: Brill.
- Burchardt, Marian. 2017. „Infrastrukturen des Religiösen: Materialität und urbane Ordnungsregime“. In *Architekturen und Artefakte*, hg. v. Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux, 233–250. Wiesbaden: Springer.
- Chakrabarti, Vibhuti. 2013. *Indian Architectural Theory: Contemporary Uses of Vastu Vidya*. Richmond: Curzon.
- Delitz, Heike. 2009a. *Architektursoziologie*. Bielefeld: transcript.
- Delitz, Heike. 2009b. „Architektur als Medium des Sozialen. Ein Vorschlag zur Neubegründung der Architektursoziologie.“ *Sociologia Internationalis* 43 (1/2):1–23.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2007. „Multiple Modernities. Analyserahmen und Problemstellung.“ In: *Kulturen der Moderne: soziologische Analysen der Gegenwart*, hg. v. Shmuel N. Eisenstadt, 19–45. Frankfurt/M.: Campus.
- Eliade, Mircea. 1954. *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Salzburg: Otto Müller.
- Elias, Norbert. [1969] 1983. *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 68–101.
- Eßbach, Wolfgang. 2001. „Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie.“ In *Technologien als Diskurse*, hg. v. Andreas Lösch u.a., 123–136, Heidelberg: synchron.
- Fischer, Joachim und Heike Delitz. 2009. *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie*. Bielefeld: transcript.
- Fischer, Joachim. 2017. „Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft. Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive.“ In *Architekturen und Artefakte*. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, hg. v. Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux, 49–69. Wiesbaden: Springer.
- Foucault, Michel. 1976 [frz. 1975]. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2005a [frz. 1982]. „Raum, Wissen und Macht.“ In *Schriften in vier Bänden*, ders., Bd. 4, 1980–1988, 324–341. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2005b [frz. 1967]. „Von anderen Räumen.“ In *Schriften in vier Bänden*, ders., Bd. 4, 1980–1988, 931–942. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freigang, Christian. 2015. „Geschichte der Architektur der Geschichte. Überlegungen zur Historisierung einer Disziplin.“ In *Architektur in transdisziplinärer Perspektive. Von Philosophie bis Tanz. Aktuelle Zugänge und Positionen*, hg. v. Susanne Hauser und Julia Weber, 43–72. Bielefeld: transcript.
- Frese, Hans-Ludwig. 2005. „Symbolische Repräsentation des Islam in deutschen Städten.“ In *Stadt ohne Religion? Interdisziplinäres Kolloquium zur Transformation des Religiösen in Bildung und Kultur im Kontext von Stadtentwicklungsprozessen*, hg. v. Jürgen Heumann, 23–34. Frankfurt a.M. [u.a.]: Lang.
- Frodl-Kraft, Eva. 1991. „Hans Sedlmayr (1896–1984).“ *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 7–46.
- Gall, Ernst. 1951. „Rezension von Hans Sedlmayr: Die Entstehung der Kathedrale.“ *Kunstchronik*, 14–21.

- Gauland, Alexander. 2008. „Als die Moderne Gott vertrieb.“ *Welt Online* vom 20. März 2008 [https://www.welt.de/welt_print/article1820147/Als-die-Moderne-Gott-vertrieb.html].
- Gschlößl, Nina, Daan Beekers, Steph Berns, Rolf Engelbart, Kim Knott, Volkhard Krech und Birgit Meyer. 2016. *The urban sacred: städtisch-religiöse Arrangements in Amsterdam, Berlin und London*. Ausstellungskatalog, hg. v. Susanne Lanwerd. Berlin: Metropolis.
- Haepke, Nadine. 2013. *Sakrale Inszenierungen in der zeitgenössischen Architektur*. John Pawson – Peter Kulka – Peter Zumthor. Bielefeld: transcript.
- Hahn, Achim. 2008. *Architekturtheorie: Wohnen, Entwerfen, Bauen*. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft.
- Harris, Elizabeth J. 2018. *Religion, Space, and Conflict in Sri Lanka: Colonial and Postcolonial Contexts*. London: Routledge.
- Held, Jutta. 2006. „Hans Sedlmayr in München.“ In *Kunstgeschichte an den Universitäten in der Nachkriegszeit*, hg. v. Martin Papenbrock, 121–169. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hüttermann, Jörg. 2006. *Das Minarett: Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*. Weinheim/München: Juventa Verlag.
- Jones, Lindsay. 2000. *The Hermeneutics of Sacred Architecture. Monumental Occasions: Reflections on the Eventfulness of Religious Architecture*, Vol. 1. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Jones, Lindsay. 2000. *The Hermeneutics of Sacred Architecture. Hermeneutical Calisthenics: a Morphology of Ritual-architectural Priorities*, Vol. 2. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Karstein, Uta und Thomas Schmidt-Lux, Hg. 2017. *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kauffmann, Georg. 1993. *Die Entstehung der Kunstgeschichte im 19. Jahrhundert*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kilde, Jeanne Halgren. 2008. *Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship*. New York: Oxford University Press.
- Kimpel, Dieter und Robert Suckale. 1977. „Rezension von Martin Warnke: Bau und Überbau: Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach den Schriftquellen.“ *Kritische Berichte* 62–70.
- Klotz, Heinrich. 1998. *Geschichte der deutschen Kunst. Erster Band: Mittelalter 600-1400*. München: C. H. Beck.
- Knott, Kim. 2010. „Religion, Space and Place: The Spatial Turn in Research on Religion.“ *Religion and Society: Advances in Research* 1:29–43.
- Knott, Kim. 2009. „Spatial Theory and Spatial Methodology, Their Relationship and Application: A Transatlantic Engagement.“ *Journal of the American Academy of Religion* 77(2): 413–424.
- Knott, Kim. 2008. „Spatial theory for the study of religion.“ *Religion Compass* 2(6):1102–1116.
- Knott, Kim. 2005. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London: Oakville.
- Knott, Kim, Volkhard Krech und Birgit Meyer. 2016. „Iconic Religion in Urban Space.“ *Material Religion. Journal of Objects, Art and Belief* 12(2):123–136.
- Koch, Anne. 2017. „Jüngste religionswissenschaftliche Debatten zu Raum.“ *Verkündigung und Forschung* 62(1):6–18.
- Kramrisch, Stelle. [1946] 1976. *The Hindu Temple. Volume One*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Krufft, Hanno-Walter. 2017. *Geschichte der Architekturtheorie: Von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Beck.

- Kugele, Jens. 2017. „Real-und-imaginierte‘ Räume der Religion. Sakraler Raum Güterbahnhof-Moschee.“ In *Religion, Raum, Natur: Religionswissenschaftliche Erkundungen*, hg. v. Bärbel Beinhauer-Köhler, Edith Franke, Christa Frateantonio und Alexander Nagel, 131–152. Münster: Lit.
- Lefebvre, Henri. [1974] 1991. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Luchesi, Brigitte. 2003a. „Wege aus der Unsichtbarkeit. Zur Etablierung hindu-tamilischer Religiosität im öffentlichen Raum der Bundesrepublik Deutschland.“ In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus auf Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, hg. v. Martin Baumann und Peter Schalk, 99–124. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Luchesi, Brigitte. 2003b. „Hinduistische Sakralarchitektur und Tempelgestaltung in Hamm-Uentrop.“ In *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus auf Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, hg. v. Martin Baumann und Peter Schalk, 223–274. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Mages, Emma. 2013. *Schrift in der zeitgenössischen Sakralarchitektur*. München: Herbert Utz Verlag.
- Maffesoli, Michel. 1987. „Das ästhetische Paradigma. Soziologie als Kunst“. *Soziale Welt* 38:460–470
- Massey, Doreen. 1993. „Politics and Space/Time.“ In *Place and the Politics of Identity*, hg. v. Michael Keith und Steve Pile, 141–61. London: Routledge.
- Mauss, Marcel. 1989 [frz. 1905]. „Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften. Studie zur sozialen Morphologie“. In ders., *Soziologie und Anthropologie I*, 183–270. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Meyer, Birgit et al. 2010. „The origin and mission of material religion.“ *Religion* 40:207–211.
- Michell, George. 1977. *The Hindu Temple: An Introduction to its Meaning and Forms*. London: Elek.
- Michell, George. 1991. *Der Hindu-Tempel. Baukunst einer Weltreligion*. Köln: DuMont.
- Michell, George. 1991. *The Penguin Guide to the Monuments of India. 1. Buddhist, Jain, Hindu*. London u.a.: Viking.
- Müller, Matthias. 2010. „Gebaute Erinnerungsbilder für eine transzendente Moderne. Gedächtniskonzepte in der Sakralarchitektur Le Corbusiers.“ In *Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsorte und Gedächtnisorte*, hg. v. Kai Kappel, Matthias Müller und Felicitas Janson, 108–124. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Nille, Christian. 2013. *Mittelalterliche Sakralarchitektur interpretieren. Eine Einführung*. Darmstadt: WBG.
- Olson, Carl. 2011a. „Architecture.“ In *Religious Studies. The Key Concepts*, hg. v. Carl Olson, 28–30. New York: Routledge.
- Olson, Carl. 2011b. „Space: Sacred and Profane.“ In *Religious Studies. The Key Concepts*, hg. v. Carl Olson, 238–39. New York: Routledge.
- Otter, Felix. 2016. *Die Revitalisierung von Västuvidyā im kolonialen und nachkolonialen Indien*. CrossAsia E-Publishing.
- Panofsky, Erwin. [1946] 1948. *Abbot Suger on the Abbey of St.-Denis and its Art Treasures. Edited, Translated and Annotated*. Princeton: Princeton University Press.
- Panofsky, Erwin. 1969. „Zur Philosophie des Abtes Suger von Saint Denis.“ In *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, hg. v. Werner Beierwaltes, 109–120. Darmstadt: WBG.
- Panofsky, Erwin. [1938] 2002a. „Einführung. Kunstgeschichte als geisteswissenschaftliche Disziplin.“ In *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, hg. v. Erwin Panofsky, 7–35. Köln: DuMont.

- Panofsky, Erwin. [1946] 2002b. „Abt Suger von St.-Denis.“ In *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, hg. v. Erwin Panofsky, 125–166. Köln: DuMont.
- Pehnt, Wolfgang. 2011. „Möglichkeitsorte. Kirche als verdichtete Stadt.“ In *Die Regel und die Ausnahme. Essays zu Bauen, Planen und Ähnlichem*, hg. v. Wolfgang Pehnt, 245–260. Ostfildern: hatje Cantz.
- Quack, Johannes. 2012. *Disenchanting India: Organized Rationalism and Criticism of Religion in India*. New York: Oxford University Press.
- Richardson, Phyllis. 2004. *Neue sakrale Architektur: Kirchen und Synagogen, Tempel und Moscheen*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Riegl, Alois. 1893. *Stilfragen: Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik*. Berlin: Siemens.
- Sauer, Joseph [1902] 1924. *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Mit Berücksichtigung von Honorius Augustodenensis, Sicardus und Durandus*. Freiburg: Herder.
- Schäfers, Bernhard. 2006. *Architektursoziologie. Grundlagen – Epochen – Themen (2003)*, 2., durchges. Aufl. Wiesbaden: VS.
- Schwarz, Rudolf. 1953. „Bilde Künstler, rede nicht“. In *Baukunst und Werkform* 6(1):9–17.
- Schwarz, Rudolf. [1960] 2007. *Kirchenbau. Welt der Schwelle*. Nachdruck: Regensburg: Schnell & Steiner.
- Schroer, Markus. 2007a. *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schroer, Markus. 2007b. „„Bringing space back in‘. Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie“. In *Das Raumparadigma. Zur Standortbestimmung des Spatial Turn*, hg. v. Jörg Döring, Tristan Thielmann, 125–148. Bielefeld: transcript.
- Schroer, Markus. 2009. „Materielle Form des Sozialen. Die ‚Architektur der Gesellschaft‘ aus Sicht der Sozialen Morphologie“. In *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie*, hg. v. Joachim Fischer und Heike Delitz, 19–48. Bielefeld: transcript.
- Schroer, Markus. 2015. „Raum, Macht, Religion. Über den Wandel sakraler Architektur.“ In *Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte*, hg. v. Bärbel Beinhauer-Köhler, Mirko Roth und Bernadette Schwarz-Boenneke, 17–34. Berlin: Frank & Timme.
- Schubert, Herbert. 2005. „Empirische Architektursoziologie.“ *Die alte Stadt* 32:1–27.
- Sedlmayr, Hans. 1948. *Verlust der Mitte*. Salzburg: Otto Müller.
- Sedlmayr, Hans [1950] 2001. *Die Entstehung der Kathedrale*. Wiesbaden: VMA.
- Sedlmayr, Hans. 1964. *Der Tod des Lichtes: übergangene Perspektiven zur modernen Kunst*. Salzburg: Otto Müller.
- Sennett, Richard. 1986. *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Sennett, Richard. 1997. *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Siemiatycki, Myer. 2005. „Contesting Sacred Urban Space: The Case of the Eruv.“ *JIMI/RIMI* 6 (2):255–270.
- Simmel, Georg [1903] 1995. „Soziologie des Raumes.“ In ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, Bd. 1, Gesamtausgabe, Bd. 7, 132–183. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg. [1908] 1968. „Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft.“ In ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 5. Aufl., 460–526. Berlin: Duncker & Humboldt.

- Smith, Jonathan Z. [1974] 1993. *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan Z. 1987. *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- von Simson, Otto. 1953. „Wirkung des christlichen Platonismus auf die Entstehung der Gotik.“ In *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. 3*, hg. v. Josef Koch, 159–179. Leiden: Brill.
- von Simson, Otto. 1956. *The Gothic Cathedral. Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*. New York: Bollingen Foundation.
- von Simson, Otto. 1968. *Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung*. Darmstadt: WBG.
- Stegers, Rudolf. 2008. *Entwurfsatlas Sakralbau*. Basel u.a.: Birkhäuser.
- Stock, Wolfgang Jean. 2000. *Europäischer Kirchenbau 1950–2000*. München: Prestel Verlag.
- Tweed, Thomas A. 2006. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tweed, Thomas A. 2011. *America's Church. The National Shrine and Catholic Presence in the Capital*. Oxford: Oxford University Press.
- Warnke, Martin [1979] 1979. *Bau und Überbau. Zur Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach den Schriftquellen*. Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Warnke, Martin. 2017. *Schütteln sie den Vasari... Kunsthistorische Profile*. Göttingen: Wallstein.
- Weiler, Katharina. 2013. „Lebendige Handwerkstraditionen – ein transkultureller Mythos am Beispiel Indiens.“ In *Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis*, hg. v. Michael Falser und Monica Juneja, 243–262. Bielefeld: transcript.
- Weiß, Sabrina. 2017. „Ein rätselhaftes Gebilde. Zum sozio-religiösen Raumgefüge moderner Sakralarchitektur am Beispiel der Bruder-Klaus-Feldkapelle in Wachendorf.“ In *Religion, Raum, Natur: Religionswissenschaftliche Erkundungen*, hg. v. Bärbel Beinhauer-Köhler, Edith Franke, Christa Frateantonio und Alexander Nagel, 203–226. Münster: Lit.
- Wohlrab-Sahr, Monika und Marian Burchardt. 2011. „Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen.“ *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig* 7, 53–71.
- Wollasch, Joachim. 1977. „Rezension von Martin Warnke: Bau und Überbau. Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach den Schriftquellen.“ *Kunstchronik* 269–273.
- Wuttke, Dieter, Hg. 2011. *Erwin Panofsky. Korrespondenz 1910–1968, Bd. 5*. Wiesbaden: Harrasowitz.