

SYMBOLE DES RELIGIÖSEN IM URBANEN

EIN VERSUCH ÜBER ARCHITEKTUR DER RELIGIONEN IN SÄKULARER GESELLSCHAFT

Benedikt Kranemann

Wer einmal Venedig besucht und mehr Zeit mitgebracht hat, als man für ein kurzes Sightseeing benötigt, der wird sich nicht nur San Marco und die anderen bedeutenden Kirchen der Lagunenstadt angesehen, sondern auch das Ghetto besucht haben. Mehrere Synagogen sind auf engstem Raum gedrängt; sie sind in ihrem Stil durch das geprägt, was die verschiedenen Immigrantengruppen, die sich hier versammelten und Gottesdienst feierten, aus ihren Heimatländern mitbrachten. Der Begriff »Ghetto« stammt aus Venedig; »getto« bezeichnete eine Eisengießerei, die sich an diesem Ort befand. Nachdem man die Juden dort angesiedelt hatte, war es ein ausgegrenzter und zu bestimmten Tageszeiten abgeschlossener Bereich. Heute ist es ein Ort, der zu allen Seiten offensteht und in dem Touristen, die Bürger der Stadt, vielfältig Interessierte – wie auch immer – unterwegs sind.

Dabei ereignet sich etwas, das auch andernorts zu beobachten ist und die Wahrnehmung lohnt: Wer jüdische und christliche religiöse Gebäude – Synagogen und Kirchen – in Venedig besucht, andernorts vielleicht Moscheen oder Kulträume anderer Religionsgemeinschaften mit einschließt, der kann diese Orte zu einem neuen und weiteren Raum verknüpfen: indem er sie begeht, sie zu-

einander in Beziehung setzt und ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede, ihr Neben-, Mit- und Gegeneinander reflektiert, kurz: sie wahrnimmt. Er kann sie als Orte der Kunstgeschichte begreifen, in ihnen Stätten der Stadtgeschichte sehen, sie sicherlich als Plätze der Religionsgeschichte wahrnehmen; er kann sie aber auch als Orte religiösen Lebens lesen, die mindestens vom Gottesglauben der Menschen im Gestern und Heute künden, aber oftmals auch unmittelbarer von den Glaubensüberzeugungen der jeweiligen Religionsgemeinschaft sprechen.

Damit sind bereits mehrere Aspekte angesprochen, denen im Folgenden weiter nachgegangen werden soll: Räume von Religionsgemeinschaften – wir konzentrieren uns auf Kirchen und Synagogen – können nicht nur für sich betrachtet werden, sondern auch in ihrer wechselseitigen Beziehung. Auch dort, wo diese vom Raum her nicht gegeben ist, kann sie durch Besucher und Betrachter konstruiert werden, denn Raum ist nichts Starres, sondern setzt in Beziehung. Räume sind dann aber nicht auf eine einzige Deutung festgelegt, sondern sind für unterschiedliche Rezeptionen offen. Sie sind zugleich mit einer Geschichte verknüpft und bieten diese an, sie geben Utopien einen Raum, sind utopische Orte. Damit haben sie in säkularer Gesellschaft eine besondere Funktion als »Gegenräume«,

der im Folgenden nachgegangen werden soll. Dafür lassen wir uns sowohl von der Liturgiegeschichte und der Theologie des Kirchenraumes als auch von kulturalanthropologischen und raumsoziologischen Überlegungen Michel Foucaults und Martina Löws leiten.

VERNETZTE RÄUME

Dass Kirchenräume in einer größeren Landschaft zusammengebracht werden und ein zum Teil komplexes semantisches Ganzes ergeben, ist keineswegs neu, scheint vielmehr aus dem Blick geraten zu sein und kommt in vielen Fällen erst durch häufig kleinteilige historische Untersuchungen wieder zum Vorschein. Doch gibt es auch Beispiele, die bis heute christliche Liturgie beeinflussen und immer präsent gewesen sind. Das bekannteste ist das System der Stationskirchen, welches es nicht allein in Rom, sondern in verschiedenen bevölkerungsreichen Städten gab. Aus der Sorge um die Einheit der Ortskirche angesichts der Vielzahl von Sonntagsmessen in der Christenheit einer Stadt sucht man nach Formen des Gottesdienstes, die die eine Gemeinde repräsentieren konnten. So entsteht eine Liturgie, die in den Stationskirchen einer Stadt nach einem bestimmten System und in aller Regel unter der Leitung des Bischofs gefeiert wird. Eine »Kirchenfamilie« bildet sich.¹ Diese Eucharistie oder Stundenliturgie hat dann Vorrang unter den anderen Liturgien einer Stadt. In Rom handelte es sich um eine sehr festliche Papstliturgie, an der auch der päpstliche Hof teilnahm. Diese Liturgie ist so eindrucksvoll gewesen, dass sie durch Romreisende im Frankenreich verbreitet wurde, die Liturgien in Metz, Ravenna und Mailand beeinflusste und spätmittelalterliche Städte wie Köln prägte. Noch im Missale Romanum von 1570 ist die römische Ordnung der Stationskirchen präsent, die in Rom selbst aber schon mit dem Exil des Papstes in Avignon ihren Niedergang erlebte. Im Zusammenhang ist allein interessant, dass die Kirchenräume der Stadt zusammenge-

sehen und durch liturgische Funktion verbunden wurden. Man hat mit der Formulierung »the City as Church, the Church as City« die Wirkung dieser Gottesdienste auf den Punkt gebracht.²

In diesen Zusammenhang gehört auch das »Kirchenkreuz« oder der »Kirchenkranz«, dem das Motiv der »Heiligen Stadt« zugrundeliegt. Über den Stadtplan beispielsweise von Köln werden in Kreuz- und Ringform Kirchen gebaut. Im Zentrum liegt der Dom als Abbild des himmlischen Jerusalems. Köln ist keine Ausnahme, Konstanz, Trier, Aachen, Bamberg und andere Städte kennen solche religiösen Synthesen des Stadtraumes; sie verstehen sich als neues Rom, als Heilige Stadt – wie auch immer. Zu dieser Romtopografie oder -zitation etwa gehören die entsprechenden Patrozinien und eine Liturgie mit zahlreichen Prozessionen. Hier wird Stadtkirche sichtbar, hier wird Heilsgegenwart abgebildet, kommt auch das Selbstverständnis der jeweiligen Kommune zum Ausdruck. Die für mittelalterliche und neuzeitliche Städte und Landschaften gewohnten Prozessions- und Wallfahrtswege gehören in diesen Zusammenhang, auch sie vernetzen Räume und sind Teil einer Sakraltopografie. Sie verbinden Kirchenräume und Kapellen in Städten, Städte und Dörfer miteinander und kennen eine sehr differenzierte Liturgie und Frömmigkeitskultur. Diese Wege und die durch sie vernetzten Orte lassen aber neben dem primär Religiösen vielfältige Nutzungen zu, können der Volkserziehung und -disziplinierung dienen, aber ebenso der Repräsentation des kirchlichen oder weltlichen Stifters und Bauherrn.

Gleich mehreres ist festzuhalten: Kirchenräume stehen hier historisch nicht für sich, sondern werden zueinander in Beziehung gesetzt. Sie deuten den städtischen Raum und sind zugleich deutungsoffen. Dieses Beziehungsnetz wird nicht allein durch die Räume selbst hergestellt, sondern durch liturgische oder andere religiöse Praxis.

RÄUME DER RELIGIONSGEMEINSCHAFT MIT INNEN- UND AUSSENWIRKUNG

Kirchengebäude, die so auf ein Zueinander angelegt sind, besitzen nicht allein eine Wirkung »nach innen«, sondern auch »nach außen« in die Gesellschaft hinein. Über die liturgischen Orte und den Raum der Gemeinde, die Bildwerke und Skulpturen im Kirchenraum, durch die Feier der Liturgie in ihrer Vielfalt im Raum entfaltet die Kirche eine Wirkung und wird zu einem Ort, der vom Glauben kündigt, Kirche repräsentiert und Stätte religiöser Praxis ist. Aus der Feier der Liturgie heraus erwächst die Sakralität dieser Räume. Dass man im Zuge von Liturgiereformen auch Kirchenräume verändert hat – nur zwei Beispiele: nach Trient hat man die Lettner aus den Kirchen entfernt,³ nach dem II. Vatikanum Ambonen und freistehende Altäre geschaffen⁴ – und sie nach den jeweiligen Reformprogrammen neu gestaltet hat, zeigt einen Zusammenhang zwischen Theologie und Raum.⁵ Der Raum soll Ausdruck von Selbstverständnis und Theologie der Kirche sein. Das lässt sich für alle christlichen Konfessionen zeigen.

Aber Kirchenräume wirken auch nach außen: Ein Dokument der deutschen Bischofskonferenz zur Umnutzung von Kirchen nennt vier Aspekte einer »Wahrnehmung von außen«: Diese Räume halten die Kirche in der Öffentlichkeit präsent und erinnern inmitten der säkularen Gesellschaft an Geschichte und Gegenwart des Christentums; sie sind Orte von individueller wie kollektiver Identität, binden Emotionen, wobei das Dokument nicht beschreibt, was diese Identität inhaltlich ausmacht; sie künden von einer anderen Wirklichkeit, von Gott, und sind entsprechend Orte der Stille und der Einkehr;⁶ schließlich sind sie als Stätten von Kunst und Geschichte für die Gesellschaft bedeutsam.

Für die Synagoge kann man ebenfalls von einer doppelten Dimensionierung sprechen. Auch wenn der Raum nur partiell mit dem Kirchenraum vergleichbar ist, gilt doch auch, dass die Raumgestalt, zumindest aber die Raumnutzung sogar die Denominationen zu unterscheiden helfen, die hier Gottesdienst feiern. Was im Zentrum des religiösen Judentums steht, wie das Selbstverständnis der Gemeinde und ihr Rollengefüge aussieht, lässt sich am Raum ablesen. Nach außen ist die Wirkung eine andere als im Christentum. Ein Figurenschmuck ist wegen des Bilderverbotes nicht denkbar, viele Synagogen in Deutschland wirken äußerst schlicht. Synagogenneubauten wie in Aachen, Dresden und München zeigen äußerlich ein anderes Bild. Die Dresdner Synagoge wirkt zwar ebenfalls fast karg, erhält aber durch den in sich leicht gedrehten Bau eine eigene Dynamik und führt zu unterschiedlichen Schattenbildungen. Man schaut auf diese Synagoge am Rande der Altstadt, die einen baulichen Akzent setzt und Zeichen der Präsenz jüdischen religiösen Lebens und Gottesglaubens in der Stadt ist. Aber noch in anderer Hinsicht sind Synagogen Teil des kulturellen Gedächtnisses: Synagogen in Deutschland erinnern an die Shoa. Das kann über Gedenksteine oder Inschriften geschehen, aber auch allein durch die zahlreichen Nachkriegsbauten, die zum Andenken an die ausgelöschten Gemeinden gemahnen, die den Lebenswillen der Überlebenden und das Fortbestehen jüdischen Lebens bezeugen.

RÄUME IM RELIGIÖSEN PLURALISMUS UND IHRE SYNTHESE

Religiöser Pluralismus bildet sich also auch über Räume ab; wenn man an die Neubauten u. a. von Synagogen oder Moscheen denkt, muss man sagen: bildet sich verstärkt ab. Die wenigen Beobachtungen zur Liturgiegeschichte und zur heutigen Bedeutung von Kirche und Synagoge deuten bereits an, dass diese Räume mehr als Raumhüllen sind,

dass sie nicht statisch sind und nicht wie ein Gefäß mit festgelegtem Inhalt verstanden werden dürfen. Sie sind in Bewegung mit dem, was an sie an Wahrnehmungen und Deutungen herangetragen wird. In Absetzung von einem absolutistischen Raumverständnis nennt die Soziologin Martina Löw den Raum *»eine relationale (An)Ordnung sozialer Güter und Menschen (Lebewesen) an Orten«*.⁷ Hier steht menschliche Konstruktionsarbeit im Hintergrund, die vor allem mit dem Handeln im Raum zusammenhängt. Im Fokus des Interesses steht *»die Herausbildung unterschiedlicher Räume am gleichen Ort, die Bewegtheit räumlicher Anordnungen und Ableitung von Raum aus dem Handeln«*.⁸

Diese Überlegungen überschneiden sich mit den jüngeren Debatten in der Liturgiewissenschaft über sakrale Räume. Historisch bedingt treffen unterschiedliche Vorstellungen von Sakralität des Raumes aufeinander. Die eine geht von einer Materialisierung des Sakralen im Kirchenraum aus; es gibt Interpretationen der Kirchenweihe, die das nahelegen scheinen. Die andere kennt Sakralität nur mit Blick auf das Geschehen im Raum als »Dialog zwischen Gott und Mensch«. Die heilige Handlung der Liturgie begründet die Deutung des Raumes als Sakralraum. Durch die Liturgie wird der Raum in bestimmter Weise wahrgenommen.⁹

Löw spricht von der menschlichen Syntheseleistung, *»Ensembles sozialer Güter und Menschen wie ein Element zusammenzufassen«*.¹⁰ So werden Räume produziert, und das macht den Umgang mit ihnen in der säkularen Gesellschaft interessant. Vorausgesetzt werden muss eine Feststellung von Grace Davie, auch wer nicht einer kirchlichen Gemeinschaft angehöre oder praktizierendes Mitglied sei, könne an Glaube und Kirche partizipieren (*»believing without belonging«*); die Religionssoziologin nennt hier u. a. Kirchenräume, die von Menschen ganz unterschiedlicher Kirchennähe aufgesucht werden.¹¹ Angesichts der immer wieder neu aufbrechenden Diskussion, ob man

Kirchenräume aufgeben, umwidmen und vielleicht sogar abreißen darf, ist das eine interessante Beobachtung.

Man kann aber einen Schritt weitergehen: Wenn es gar nicht um den einzelnen Raum geht, sondern Kirchen und Synagogen als Teil einer religiösen Landschaft ausgewiesen werden, gewinnt diese Partizipation noch eine andere Dimension. Diese Architekturen, die ja im Stadtbild zumeist auffallen, verweisen als Gemeinsamkeit auf das Gottesbekenntnis. Mehr noch: Als Räume des Gebets deuten sie nicht nur auf ein Bekenntnis hin, sondern sind Orte und damit auch Zeichen einer personalen Gottesbeziehung. Dafür müssen diese Räume allerdings Orte sein, an denen religiöse Handlung vollzogen, aus der Tora gelesen, Eucharistie oder Abendmahl gefeiert wird, Initiationsriten stattfinden, die Sorge für die Toten Platz hat u. v. m. Jenseits einer Musealisierung¹² solcher Räume können sie Zeugnisorte für den Gottesglauben derer werden, die sich in ihnen versammeln.

Ein solcher Raum wird konstituiert; er entsteht durch die Synthese verschiedener Orte, also durch Handeln von Menschen; er geht nicht dem Handeln, d. h. dem Wahrnehmen und Deuten voraus.¹³ Was bedeutet es für eine säkularisierte Gesellschaft, wenn die Gotteshäuser der Religionen – bei allen Unterschieden und Differenzen – in ihrer Mitte bezeugen, dass Menschen mit Gott leben, entsprechend religiös praktizieren und dem auch baulich Ausdruck verleihen? Jede »arbeitende« Kirche oder Synagoge durchbricht das Muster selbstverständlicher Säkularisierung.¹⁴ Indem diese Räume als belebt erfahren werden können, ermöglichen sie die Wahrnehmung von Gottesglauben in ganzer Vielfalt. Das entledigt die Religionsgemeinschaften nicht der Auseinandersetzung um ihren Glauben und ihre Praxis, aber schafft die Basis für ein sehr grundlegendes gemeinsames Zeugnis.

RÄUME DER RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN ALS HETEROTOPIEN

Michel Foucault hat auf die besondere Bedeutung der Verbindung von Utopie und Ort hingewiesen; er spricht von der Heterotopie als der lokalisierten Utopie und führt aus, dass eine Gesellschaft ohne diese Orte nicht sein könne. Es sind Räume, die von allen anderen Orten deutlich abweichen und eigenen Gesetzen folgen, es sind »Gegenräume«. Für ihn ist die Heterotopie eine anthropologische Konstante, sie ist Teil aller Gesellschaften. Nach Jan Assmann lebt der Mensch in zwei Zeiten, in Alltag und Fest; Assmann spricht folglich von der Zweidimensionalität, auf die der Menschen angewiesen ist.¹⁵ Die Eindimensionalität sieht er als Verkürzung menschlichen Seins.

Wie ein solcher »Gegenraum« ganz eigene Realitäten und Zeitordnungen ermöglicht, wenn er kreativ entdeckt wird, hat Foucault wunderbar beschrieben:

»Die Kinder kennen solche Gegenräume, solche lokalisierten Utopien, sehr genau. Das ist natürlich der Garten. Das ist der Dachboden oder eher noch das Indianerzelt auf dem Dachboden. Und das ist – am Donnerstagnachmittag – das Ehebett der Eltern. Auf diesem Bett entdeckt man das Meer, weil man zwischen den Decken schwimmen kann. Aber das Bett ist auch der Himmel, weil man auf den Federn springen kann. Es ist der Wald, weil man sich darin versteckt. Es ist die Nacht, weil man unter den Laken zum Geist wird. Und es ist schließlich die Lust, denn wenn die Eltern zurückkommen, wird man bestraft werden.«¹⁶

Knapp gefasst: Die Heterotopie bringt viele Orte hervor, oder besser mit Löw formuliert: Die, die hier spielen, entdecken diese Orte, und mit ihren Entdeckungen verändern sich die Orte immer wieder. Die Zeitordnung ist eine neue, Tag und Nacht folgen anderen Gesetzen, die spielenden

Kinder »vergessen« die Zeit. Schließlich sind die Orte reglementiert, sie sind offen und abgeschlossen, der Zugang ist geregelt, was mit ihrem utopischen, ihrem geheimnisvollen Charakter zu tun hat.¹⁷ In diesen Räumen entsteht eine Illusion, die die Realität als Illusion aufdeckt, oder aber eine Realität, die Ordnung im Gegensatz zur Unordnung der anderen Räume bietet. Für eine Zivilisation, die solche Heterotopien nicht kennt, malt Foucault ein dunkles Szenarium: *»Dann versiegen ihre Träume.«¹⁸*

Auch die religiöse Architektur des Christentums und der anderen Religionsgemeinschaften ist eine Heterotopie.¹⁹ Orte der Utopie, theologisch formuliert: der Gottesbeziehung und damit zukunfts tragend sind sie nur, wenn sie »bespielt« werden. Dann sind sie Orte des funktionalen Gedächtnisses,²⁰ wenn sich hier Leben entfaltet: Gottesdienst, Gebet, andere Weisen des Glaubenslebens, denen sich die Hoffnung, die hier Menschen trägt, ablesen lässt. Das, was Foucault entwickelt, wird seit vielen Jahren für die Räume der Religionsgemeinschaften durchgespielt. Die Zugänglichkeit der Räume ist sicherlich unterschiedlich geregelt, die offene Kirche wahrscheinlicher als die durchgängig geöffnete Synagoge, wofür es viele Gründe gibt. Die »andere Zeit«, die in diesen Räumen kommuniziert wird, ist so oder so ablesbar. Wer eine hell erleuchtete Synagoge am Freitagabend von außen erlebt oder die Menschen sieht und hört, die sich am Sonntag in der Kirche zum Gottesdienst versammeln, kann zumindest wahrnehmen, dass der eigenen Zeitordnung hier andere konkurrieren, die auch von etwas anderem künden. Im sichtbaren Zeugnis der Räume wird Unsichtbares, Gottesgeheimnis, bezeugt. Wie dieser Ort »Kirche« oder »Synagoge« wahrgenommen wird, bleibt dem Einzelnen überlassen. Es ist ein Rezeptionsgeschehen, ein hermeneutischer Prozess. Über die Religionsgemeinschaften und ihre Gebäude ist er in den Städten Westeuropas immer stärker und sichtbarer präsent. Bedeutende Synagogen sind heute in Deutschland häufiger an zentralen Plätzen der Städte ge-

legen. Sie sind, wie die Kirchen auch, symbolische Orte des Gottesverhältnisses, Symbole des Religiösen im Urbanen, die ganz unterschiedliche Geschichten erzählen, die aber in einem mindestens übereinkommen: der lebendigen Hoffnung auf Gott.

ORTE DES GOTTESGEDÄCHTNISSES IN SÄKULARER GESELLSCHAFT

Das vielfältige auch bauliche Nebeneinander der Religionen ist ein Faktum, das es zu entdecken gilt, zumal es sich um Räume in der Öffentlichkeit, häufig um öffentliche Räume handelt, auch wenn sie in unterschiedlicher Weise zugänglich sind. »Mitten im hektischen Treiben der Eventkultur erinnern sie«, so schreibt Karl-Heinrich Bieritz mit Blick auf Kirchen, aber trifft damit auch Bauten anderer Religionsgemeinschaften, »an die Wurzeln unserer kul-

turellen, gesellschaftlichen, geschichtlichen Existenz. Sie reden nach wie vor von dem, was unser Leben begründet: als Einzelne und als Gemeinschaft.«²¹ Kirche und Synagoge besitzen gleichsam eine Funktion im öffentlichen Raum, es existiert eine Verbindung zwischen den religiösen Orten und der Stadt. Nicht ohne Hintersinn wurden und werden solche Gebäude nicht an beliebiger Stelle, sondern exponiert in Städten errichtet. Für die Religionsgemeinschaften, die ihr Bekenntnis leben, ist das eine Herausforderung, christlich gesprochen: Zeugnis zu geben. Das multireligiöse Nebeneinander, das eben auch über Bauten wahrgenommen wird, ist zugleich ein Auftrag an die Religionen, ihr Miteinander so zu gestalten, dass die Glaubwürdigkeit, dessen, was sie hoffen, bezeugt wird. Die hier beschriebene »Religionstopografie« ist nicht ohne Probleme, sie bedarf der Gestaltung. Diese ist ein Herausforderung für die Gläubigen gleich welcher Religion und Konfession.

- 1 Vgl. Häußling, A. A.: Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit. Münster 1973 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58), 201–213 u. 6.
- 2 Vgl. Baldovin, J. F.: City, Church and Renewal. Washington 1991.
- 3 Schmelzer, M.: Der mittelalterliche Lettner im deutschsprachigen Raum. Typologie und Funktion. Petersberg 2004, 156: »Der Niedergang und der offensichtliche Funktionsverlust der Lettner zeichnen sich seit der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts durch die Zerstörung einiger Lettner ab«.
- 4 Vgl. Gerhards, A.: Räume für eine tätige Teilnahme. Katholischer Kirchenbau aus theologisch-liturgischer Sicht. Spaces for Active Participation. Theological and Liturgical Perspectives on Catholic Church Architecture, in: Europäischer Kirchenbau 1950–2000 – European Church Architecture. Hg. von W. J. Stock. München (u. a.) 2002, 16–51; ders., »... zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen« (SC 48). Die Neuordnung der Kirchenräume durch die Liturgiereform, in: Richter, K./Sternberg, Th. (Hg.), Liturgiereform. Eine bleibende Aufgabe. Münster 2004, 135.
- 5 Vgl. Gerhards 2004 (wie Anm. 4).
- 6 Vgl. Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen. Arbeitshilfen 175. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2003, 12f.
- 7 Löw, M.: Raumsoziologie. Frankfurt/M. 2001, 224.
- 8 Löw 2001 (wie Anm. 7), 112.
- 9 Vgl. Sternberg, Th.: Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung, in: Das Münster 2/1996, 142–148; Kranemann, B.: Innensicht und Außensicht – »Heilige Räume«, ihre Spiritualität und Nutzung heute, in: Kerner, H. (Hg.), Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane. Leipzig 2008, 37–56.
- 10 Löw 2001 (wie Anm. 7), 225.
- 11 Vgl. Davie, G.: Religion in Europe in the 21st Century. The Factors to Take into Account, in: Archives Européennes de Sociologie 47, 2006, 271–296, 274–277 und 283.

- 12 Vgl. Lukken, G.: Rituals in Abundance. Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in our Culture. Leuven/Dudley 2005, 311–315.
- 13 Vgl. Löw 2001 (wie Anm. 7), 113.
- 14 Nach Casanova, J.: Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, H./Wiegandt, K. (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt/M. 2007, 322–357, 338, »sind Säkularisierungsthese in Europa in dem Maße sich selbst erfüllende Prophezeiungen, als eine Mehrheit der Bevölkerung sie als Beschreibung von Gegenwart und Entwurf von Zukunft akzeptiert. Die Annahme, dass eine Gesellschaft desto areligiöser werde, je moderner sie sei, wurde in Europa zu einer Selbstverständlichkeit«.
- 15 Vgl. Assmann, J.: Der zweidimensionale Mensch – das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: ders. (Hg.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Gütersloh 1991 (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), 17.
- 16 Foucault, M.: Die Heterotopien. Les hétérotopies. Der utopische Körper. Le corps utopique. Zwei Radiovorträge. Zweisprachige Ausgabe. Übersetzt von M. Birschhoff. Mit einem Nachwort von D. Defert. Frankfurt/M. 2005, 10.
- 17 Vgl. Foucault 2005 (wie Anm. 16), 19f.
- 18 Foucault 2005 (wie Anm. 16), 22.
- 19 Mit Blick auf Kirchenräume arbeiten das durch: Bahr, P.: Fremde Orte. Die Kirche als Heterotopos in der Stadt. Vortrag in der Martinskirche zu Kassel, 5. September 2007 (http://www.ekd.de/vortraege/2007/070905_bahr_fremde_orte.html [31.3.2009]); Körs, A./v. Lude, R.: Zwischen Gotteshaus und Touristenort. Zur Bedeutungskonstruktion von Symbolkirchen in Kiel, Lübeck, Wismar und Stralsund, in: Grünberg, W. (Hg.), Wie roter Bernstein. Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad. Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche. München/Hamburg 2008, 290–318.
- 20 Vgl. Assmann, A.: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999, 327 u. 6.
- 21 Bieritz, K.-H.: Wem gehört die Kirche? »Unsere Kirchen« und ihr kultureller Ort, in: ders.: Grenzgebiet. Praktische Theologie zwischen Kultur und Kirche. Münster 2005 (Rostocker Theologische Studien 14), 315–325, 322.