

Freigesetztes Fernweh – domestiziertes Heimweh

Überlegungen zu Kirchengebäuden angesichts von Mobilität

Als materialisierter Gegenpol zu der fast sämtliche Lebensbereiche beeinflussenden ‚Mobilität‘ können Kirchengebäude angesehen werden. Der Beitrag betrachtet die komplexen Wechselverhältnisse von Kirchengebäuden und Mobilität sozialwissenschaftlich, erkundet diese anhand von Praxisorten (wie Autobahnkirchen, touristisch frequentierte Kirchen und Kinosälen) und beleuchtet Kirchengebäude in diesem Spannungsfeld theologisch. Auf diesem Weg wird erschlossen, inwieweit christliche Kirchenbauten zu denkbar größter Mobilität – hin zum ganz Anderen – disponieren können.

Maximilian Gigl

Dr. theol., Leiter des Programmbereichs „Christentum und Theologie Eugen Bisers“ bei der Eugen-Biser-Stiftung, München

„It sometimes seems as if all the world is on the move [...]. The early retired, international students, terrorists, members of diasporas, holidaymakers, business people, slaves, sports stars, asylum seekers, refugees, backpackers, commuters, young mobile professionals, prostitutes – these and many others – seem to find the contemporary world is their oyster or at least their destiny. Criss-crossing the globe are the routeways of these many groups intermittently encountering one another in transportation and communication hubs, searching out in real and electronic databases the next coach, message, plane, back of lorry, text, bus, lift, ferry, train, car, web site, wifi hot spot and so on.“¹

Mit diesen Worten beginnt der britische Soziologe John Urry (1946–2016) sein Buch „Mobilities“, in dem er die Bedeutung von ‚Mobilität‘ in modernen Gesellschaften beleuchtet. Der geradezu materialisierte Gegensatz zu dieser alle Lebensbereiche beeinflussenden ‚Mobilität‘ findet sich in den ‚Immobilien‘, die in ihrer statischen Standfestigkeit zwar renoviert, umgebaut oder abgerissen werden können, doch auf ihren jeweiligen Standort festgelegt bleiben. In noch einmal zugespitzter Form mag diese ‚Immobilität‘ auf Kirchengebäude zutreffen, die diese Bewegungsunfähigkeit in ihren teils jahrhundertealten Mauern geradezu verkörpern. Während ‚Mobilität‘ einen positiven Klang hat und zumeist als etwas Erstrebenswertes angesehen wird, als ein Ausdruck von Freiheit, Welt-offenheit, Gleichheit, von Selbstbestimmung und Wandlungsfähigkeit, als Ausweis der Überwindung von räumlichen, sozialen und geistigen Grenzen;² – so mögen alltagssprachlich mit ‚Immobilität‘ Aspekte wie Stillstand, Rückschritt, Unbeweglichkeit assoziiert werden – erst recht im Fall religiöser ‚Immobilität‘³. Aber auch Formen von gesteigerter Mobilität haben ihre Kehrseiten: Diese werden als Auslöser von zunehmender Entfremdung und Entwurzelung angeführt, sowie als Impulsgeber für eine Beschleunigung und Vertaktung von Lebensverhältnissen.⁴ Die mit Mobilität in Zusammenhang stehenden Veränderungen werden vielfach als ‚Verlusterfahrungen‘ aufgefasst,⁵ die sich umso mehr aufdrängen, „je mehr Heimatlosigkeit“ – wie Jürgen Hasse es formuliert – „die mobile, flexible, neoliberale Welt“⁶ hervorbringe. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die „neue Sehnsucht nach Heimat“⁷ und damit zusammenhängend die Relevanz von konkreten Orten und Bauten (als das ‚Behagliche‘ und ‚Behausung‘ bietende) in einem anderen Licht: Die Philosophin Karen Joisten hat darauf hingewiesen, dass Heimat und Mobilität anthropologische Grundbefindlichkeiten darstellen: zu wohnen und zu wandern, unterwegs und zu Hause zu sein. Jeder Mensch – so Joisten – habe eine „heimhafte“ und eine „weghafte“ Seite.⁸ In diesem Horizont eines als „Heimat“ aufscheinenden – wenngleich schwer zu definierenden – „Sehnsuchtsort[s]“⁹, ragen Kirchengebäude heraus, die zumindest eine „vorübergehende Beheimatung als [Re-] Orientierung“¹⁰ bieten mögen oder „eine Heimat“ als „Ort der Daseinserweiterung für Besucher, die den Raum ästhetisch erleben“¹¹. Die Thematisierung der Kategorie ‚Heimat‘ bewegt sich in vielen gegenwärtigen Diskursen zu Kirchengebäuden grob gesagt zwischen einer deskriptiven Dimension (Kirchen können für Menschen so etwas wie ‚Heimat‘ stiften) und einer normativen (Kirchen sollen so etwas wie ‚Heimat‘ stiften, gerade weil dies gesellschaftlich nachgefragt werde).

1 Urry, *Mobilities*, 3.

2 Vgl. Manderscheid, *Soziologie*, 8; Herrmann/Jungwirth/Huber, *Mobilität*, 23.

3 Siehe hierzu Luhmann, *Organisierbarkeit*, 262.

4 Geissler, *Beschleunigung*.

5 Vgl. Beck, *Risikogesellschaft*.

6 Hasse, *Einleitung*, 10.

7 Brost/Wefing, *Sehnsuchtsort*.

8 Vgl. Joisten, *Philosophie*.

9 Brost/Wefing, *Sehnsuchtsort*.

10 Failing, „In den Trümmern des Tempels“, 384.

11 Erne, *Hybride Räume*, 136f.

Im Folgenden soll das komplexe Wechselverhältnis von Mobilität und Kirchengebäude in den Blick genommen werden, indem die Frage nach der Relevanz dieser Bauten in den Mittelpunkt gerückt wird. Genauer gesagt geht es darum, inwiefern Kirchengebäude – angesichts von Mobilität – Menschen, eine – wie auch immer zu qualifizierende – ‚Heimat‘ anbieten können. Anders gesagt: Tut sich angesichts von Mobilität so

... inwiefern Kirchengebäude – angesichts von Mobilität – Menschen, eine – wie auch immer zu qualifizierende – ‚Heimat‘ anbieten können.

etwas wie ein ‚Heimweh‘ auf, dem Kirchengebäude irgendwie ‚Raum‘ geben

können? Bisher wurden Kirchengebäude – soweit ich sehe – zu ‚Mobilität‘ nicht in Bezug gesetzt; aber auch die Ausführungen zu Mobilität in Bezug auf Religiöse insgesamt halten sich in Grenzen. Deshalb sollen einige diesbezügliche Erkundungen im Schnittpunkt von Mobilität und Religion in der modernen Welt im ersten Schritt eingeholt werden, um grundsätzliche Vorannahmen zu klären. Als Zweites folgt eine Erkundungstour zu Praxisorten, an denen das Wechselverhältnis zwischen Mobilität und Kirchenbau deutlich wird – angefangen bei Autobahnkirchen über touristisch besuchte Kirchen bis hin zu gottesdienstlich genutzten Kinosälen. Drittens werden Kirchengebäude aus theologischer Perspektive betrachtet. Und viertens möchte ich diese Befunde miteinander kontrastieren und in Bezug setzen, um zu zeigen, wie und wo Kirchengebäude so etwas wie ‚Heimat‘ bieten oder ‚Fernweh‘ freisetzen können bzw. wollen.

Religion im Spannungsfeld zwischen Mobilität und religiösen Wandlungsprozessen

Mobilität und Religion bzw. religiöse Wandlungsprozesse sind bislang eher getrennt voneinander betrachtet worden. Auch wenn keine vertiefte Untersuchung an dieser Stelle erfolgen kann, ist auf die Zusammenhänge einzugehen, da die – zumeist implizit – dahinterstehenden Annahmen auf die Wahrnehmungen, Urteile und schließlich auf das Handeln in Bezug auf Kirchengebäude konkrete Auswirkungen haben. Das betrifft in erster Linie die Vorstellung, Mobilität sei ein Faktor, der zur Religion in der modernen Welt irgendwie in einem Spannungsverhältnis stehe und abträglich sei. Konkret geht es um die Beobachtung, dass religiöse Wandlungsprozesse (wie Entkirchlichung, Pluralisierung, religiöse Privatisierung oder Individualisierung) und eine zunehmende Mobilität zeitgleich miteinander auftraten: Parallel zu einer zunehmenden Mobilität waren bzw. sind bis heute Veränderungen auf dem religiösen Feld beobachtbar. Das Beispiel der vom Münchner Jesuitenpater Rupert Mayer (1876–1945) initiierten Bahnhofsgottesdienste mag das veranschaulichen:

„Um dem naturhungrigen und sportbeflissenen Großstadtpublikum die Möglichkeit zu geben, den ganzen Sonntag von frühester Morgenstunde an auszunützen, ohne Gefahr zu laufen, dass es den Gottesdienst versäumen muss, wird in einem Saal am Bahnsteigflur des Münchner Hauptbahnhofes an allen Sonn- und Feiertagen katholischer Gottesdienst abgehalten, die heiligen Messen beginnen morgens um 3:10, 5:05, 4:45, 5:20, 5:55 Uhr.“

[...] Die Reisenden sehen schon bei Betreten des Bahnhofes mitten in der Schalterhalle ein riesiges Plakat, das sie auf die Gottesdienstzeiten aufmerksam macht [...] Nicht bloß Reisende nehmen an den Gottesdiensten teil, diese werden vielmehr in stets zunehmenden Maß besucht von Angestellten der Bahn- und Postbehörden, die Frühdienst haben, vom Hotelpersonal der umliegenden Hotels und Gasthöfe [...], ferner vom Personal der Wach- und Schließgesellschaft, [...], auch von einigen Taxi-Chauffeuren [...]. [M]ehr und mehr werden diese Gottesdienste besucht, und insbesondere die wanderlustige Jugend ist stark bei ihnen vertreten. Man kann mit Rucksack oder sonstigem Gepäck, mit Ski und Rodel zum Gottesdienst eintreten; der Jäger darf sogar seinen Hund mitbringen, vorausgesetzt, dass er gut erzogen ist. [...] Im letzten Berichtsjahr wurden 315 heilige Messen gelesen, in denen 60.382 Besucher zugegen waren [...]¹²

Mobilität – so dokumentiert dieses Beispiel – ermöglichte ein neues Freizeitverhalten der Menschen, das zunächst einmal in „Konkurrenz“¹³ zu bisherigen religiösen Praktiken stand. Die gesellschaftlichen und religiösen Wandlungsprozesse, auf die Pater Rupert Mayer hier reagiert, sind natürlich nicht ausschließlich einer zunehmenden Mobilität zuzuschreiben, sondern hängen mit Dimensionen wie Urbanisierung, funktionaler Differenzierung, technischer und wirtschaftlicher Entwicklung sowie der Hebung des Wohlstands u. a. zusammen.¹⁴ In der sozialwissenschaftlichen Literatur wird ‚Mobilität‘ üblicherweise in den Zusammenhang mit ‚Modernisierung‘ gestellt.¹⁵ So zählt z. B. der US-amerikanische Soziologe Daniel Lerner Mobilität zu den typischen Merkmalen der Moderne;¹⁶ der Mobilitätsforscher Stephan Rammler spricht von einer ‚Wahlverwandtschaft von Mobilität und Moderne‘¹⁷. Wenn also Mobilität zu (den) zentralen Merkmalen der Moderne gehört und gemäß Säkularisierungstheorie(n) Moderne und Religion in einem Spannungsverhältnis zueinanderstehen, welches ein langfristiges und irreversibles Verschwinden von Religion zur Folge hat, so wäre daraus zu folgern: Eine zunehmende Mobilität wirkt sich negativ (d. h. ‚säkularisierend‘) auf Religion aus. In diese Richtung geht etwa Peter L. Berger, der Mobilität und Globalisierung als eine Pluralisierung – und damit wiederum Säkularisierung – fördernde Kraft benennt.¹⁸ Denn Pluralismus – so Berger – ‚untergräbt Gewissheiten, nach denen die Menschen bisher lebten‘¹⁹. Im Gegensatz dazu, wendet sich Charles Taylor in ‚A secular Age‘ gegen die Wahrnehmung, wonach Mobilität zu ‚säkularisierenden Faktoren‘ zu zählen sei: ‚the truth is, there is no general rule here.‘²⁰ Mobilität an sich, – so meint Taylor im Blick auf Migration – sei zunächst einmal neutral einzustufen:

„Indeed, it is clear that mobility itself doesn’t tell in one direction or the other. As the French sociologist of religion Gabriel le Bras put it, when the French peasant in the late nineteenth century arrived at the Gare de Montparnasse, he was already lost to the church. But the migration of similar peasants to North America often brought about a new and more vigorous form of [religious] practice.“²¹

12 „Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu“ vom 31. Juli 1931, hier zit. nach: Haub, Pater Rupert Mayer, 82–84.

13 Luhmann spricht vom „Greshamschen Gesetz der Freizeit“, wonach Aktivitäten wie z. B. Fußball oder Fernsehen Aktivitäten wie z. B. Konzert- oder Gottesdienstbesuche verdrängen. Vgl. Luhmann, Funktion, 239.

14 Vgl. hierzu Pollack, Modernisierungstheorie, 222.

15 Vgl. auch Bauman, Flaneure.

16 Lerner, Modernization, 387.

17 Rammler, Wahlverwandtschaft.

18 Vgl. Berger, Altäre, 15.

19 Berger, Altäre, 9.

20 Taylor, Secular Age, 523.

21 Taylor, Secular Age, 461.

An dieser Stelle ist keine weitere und vertiefte Untersuchung möglich, um die komplexen Zusammenhänge der Ursachen und Treiber des religiösen Wandels auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen in ihren Bezügen zur Mobilität in den Blick zu nehmen. Es lässt sich aber vorerst festhalten, dass sich weder die These als zutreffend erweist

... stehen Mobilität und Religion in einer ambivalenten bzw. besser gesagt polyvalenten Beziehung zueinander, miteinander und gegeneinander.

„Je mobiler eine Gesellschaft, desto weniger religiös“, noch die These

„Je weniger mobil eine Gesellschaft, desto weniger religiös“. Vielmehr stehen Mobilität und Religion in einer ambivalenten bzw. besser gesagt polyvalenten Beziehung zueinander, miteinander und gegeneinander: Offensichtlich befinden sich bestimmte Sozialformen von Religion in Spannung zu einer zunehmenden Mobilität, sodass sich diese im wahrsten Sinne des Wortes als ein ‚Vehikel‘ erweist, um andere Megatrends zu realisieren. Das heißt: Mobilität verlieh – und tut das weiterhin – religiösen Wandlungsprozessen eine bestimmte Prägung und ermöglichte oder begleitete Veränderungen, die eine ‚Säkularisierung‘ in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen begünstigt haben, die aber wiederum in Abhängigkeit zu anderen Faktoren standen. Dadurch geriet das religiöse Feld selbst in Bewegung, infolgedessen sich bisherige religiöse Formen von stabilen gesellschaftlich konstituierenden Komponenten zu fluiden und dynamischen Größen wandelten. So steht dem religiösen Individuum mit dauerhafter Bindung an bestimmte religiöse Traditionen, Orte und Gemeinschaften nun u. a. der Typus des „spirituellen Wanderers“²² gegenüber. Religiöse Akteure, die mit den gesellschaftlichen Veränderungen Schritt halten möchten, müssen sich also ganz schön anstrengen – wie im Falle von Pater Rupert Mayer – durch die zeitliche und räumliche Flexibilität der Gottesdienste. Angesichts dieser polyvalenten Entwicklungen muss aber gleichermaßen die religionsproduktive Qualität von Mobilität hervorgehoben werden, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert z. B. Formen von Massenfrömmigkeit, wie Wallfahrten, Katholiken-, Kirchen- und Weltjugendtage oder die länderübergreifende Vernetzung kirchlicher Vereinigungen, Verbände und Bewegungen auf eine völlig neue Weise ermöglicht haben.

Noch ein letzter Gesichtspunkt ist anzuführen: ‚Transit-Orte‘, die Mobilität erst in Gang setzen, wie Flughäfen, Autobahnen und Bahnhöfe, erweisen sich – mit Marc Augé und Michel de Certeau gesprochen – geradezu als „Nicht-Orte“²³

Auch angesichts zunehmender räumlicher Mobilität werden Orte bzw. auch Gebäude nicht weniger relevant, sondern in veränderter Weise.

und als „Niemandland“, die keine Möglichkeit bieten, sich heimisch zu fühlen. Wie die Raum-, aber ebenso Architektursoziologie²⁴ seit Georg Simmel (1858–1918) deutlich

machen, finden sich vielfältige ‚Wechselbeziehungen von räumlicher Bewegung und lokaler Verortung, von Wanderung und Sesshaftigkeit, von Mobilitäten und Immobilitäten als Elemente und Bedingung sozialer Zusammenhänge.“²⁵ Dabei wird deutlich: Menschliche Bewegung braucht konkrete Orte. D. h.: Auch angesichts zunehmender räumlicher Mobilität werden Orte bzw. auch Gebäude nicht weniger relevant, sondern in veränderter Weise. Kirchenräume als öffentliche

22 Vgl. Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt, Unsichtbare Religion, 17.

23 Vgl. de Certeau, Kunst.

24 Vgl. Löw, Raumsoziologie; Steets, Architektursoziologie.

25 Vgl. Manderscheid, Mobilität, 15.

Orte (d.h. als sichtbare Gebäude einer religiösen Institution zum Zwecke der religiösen Kommunikation/Handlung, die für alle zugänglich sind), können daher ihre Funktion und Bedeutung auch in teils neuer Weise entfalten.

Eine Erkundungstour zu kirchlichen Praxisorten

Im Folgenden möchte ich Kirchengebäude an vier verschiedenen Praxisorten erkunden. Leitend ist die Frage, inwieweit diese Kirchen welchen Menschen auf welche Art und Weise so etwas wie ‚Heimat‘ bieten können.

Praxisort I: Autobahnkirchen

Geradezu als ein ‚Inbegriff‘ von Mobilität und ‚Nicht-Orten‘ können Autobahnen gelten. Diese gehören – so Michael Ebertz – ‚vermutlich zu denjenigen Sozialstrukturen, die am stärksten säkularisiert sind. Und doch siedeln sich an diesem hochgradig verweltlichten Ort ‚automobiler Inklusion‘ Gebäude an, die als architektonische Räume spezifisch religiöser, ja christlicher Art erkennbar sind. Sie gelten einigen als ausgezeichnete Form missionarischer Präsenz der Kirchen in der säkularen ‚Welt‘ [...]‘²⁶. Mehr als eine Million Menschen besuchen jährlich eine der 40 Autobahnkirchen an deutschen Autobahnen. ‚[W]ährend den normalen Gotteshäusern die Kundschaft wegläuft‘ – so ein Spiegel-Artikel – ‚würden Autobahnkirchen heute einen ‚Boom‘²⁷ an Besuchern erleben. 1958 wurde die erste Autobahnkirche Deutschlands in Adelsried an der A8 eingeweiht. Einen Eindruck zu den Intentionen für den Bau der ersten Autobahnkirche findet sich in einem Schreiben des damaligen Bundesverkehrsministers aus dem Jahr 1956: ‚[der] Gedanke, an der Autobahn eine Kapelle zu errichten, gefällt mir gut. Ich glaube, daß mancher Kraftfahrer in der Hetze unserer Tage gern einige Minuten in der Besinnung und Einkehr verbringt.‘²⁸ Inwieweit diese Annahme jemals Gültigkeit beanspruchen konnte, lässt sich nicht abschätzen. Erstmals befasste sich mit dieser Frage eine bereits 2007/08 durchgeführte Erhebung des Zentrums für kirchliche Sozialforschung (ZEKIS) und untersuchte die Besucher von Autobahnkirchen im Hinblick auf deren soziales und religiöses Profil. Das Ergebnis: ‚Autobahnkirchen-Besucher sind im Durchschnitt religiös ‚musikalischer‘ als ihre eigenen Konfessionsgenossen. Selbst die konfessionell nicht gebundenen Autobahnkirchen-Besucher sind im Vergleich zu Konfessionslosen insgesamt religiös gestimmter [...]. So spricht vieles dafür, dass Autobahnkirchen aktuell eher der religiös-sozialen Betätigung, als der Neugewinnung von Kirchendistanzierten dienen.‘²⁹ Nur eine Minderheit von kirchlich und kirchengemeindlich Distanzierten besucht offenbar diese ‚Karawanserei[en] für die Seele‘³⁰. Besonders auffällig sei, – so Michael Ebertz – ‚dass selbst Konfessionslose unter den Autobahnkirchenbesucherinnen und -besuchern bereit wären, sich in ihrer Heimatgemeinde zu engagieren.‘³¹

26 Ebertz, Spurwechsel, 87.

27 Iken, Runter von Gas.

28 Hans-Christoph Seebohm, Brief vom 07.

November 1956, hier zit. nach: Hoyer, Jahrhundert, 14.

29 Ebertz, Spurwechsel, 96f.

30 Iken, Runter vom Gas.

31 Ebertz, Spurwechsel, 97.

32 Dabei gibt es kaum belastbare empirisch gesicherte Befunde. Siehe auch Isenberg, Sinnfenster.

Praxisort II: Tourismus

Besucherrankings machen deutlich, dass Kirchengebäude wie der Kölner Dom (mit 6 Millionen Besuchern pro Jahr), die Frauenkirche in Dresden oder der Aachener Dom zu den beliebtesten Reisezielen in Deutschland zählen.³² Die

englischen Kathedralen werden jährlich von über 30 Millionen Menschen aufgesucht, englische Landkirchen von über 50 Millionen Menschen.³³ Notre Dame in Paris war mit 13,6 Millionen Besuchern bereits im Jahr 2006 die vermutlich meistbesichtigte ‚Attraktion‘ Europas (zum Vergleich: Disneyland Paris 12,4 Millionen).³⁴ Für Sakralbauten sind die hohen Besucherzahlen längst zum Problem und zur Belastung geworden. ‚Ruhe‘ bzw. ‚Stille‘, die als eines der bedeutsamsten Merkmale von Kirchengebäuden genannt werden,³⁵ sind durch den Massentourismus besonders bedroht. Warum besuchen so viele Menschen diese Bauten? Was erwarten sie?

In einer repräsentativen Untersuchung der Pax-Bruderhilfe u. a. wurden 1709 Bundesbürger nach ihren Aktivitäten im Urlaub gefragt (Telefonumfrage). Dabei gaben 53,1 % der Befragten an, im Urlaub Kirchen „sehr gerne“ (11,1 %) oder „gerne“ (42 %) zu besuchen.³⁶ Insgesamt wird deutlich, dass die Urlaubszeit (neben anlassbezogenen Gottesdiensten) eine der wichtigsten Gelegenheiten deutscher Bürger ist – für viele sogar die einzige überhaupt –, Kirchen-

Nichtreligiöse (kulturelle) Werte erzielen die höchsten Zustimmungswerte, allerdings liegen auch implizit religiöse Aspekte weit vorne. Explizit religiöse Motive hingegen sind nur gering vertreten.

gebäude aufzusuchen. Im Vergleich zu touristischen Motiven spielen andere Gründe für einen individuellen Kirchenbesuch nur eine marginale Rolle. Das Profil der Besucher weist dabei Auffälligkeiten hinsichtlich des

Geschlechtes (höherer Anteil an Frauen), des Alters (höherer Anteil 60+) und der Bildung auf.³⁷ Allerdings lässt sich auf Basis der einbezogenen Befunde die (nicht absolut geltende) Tendenz ableiten: Je touristisch bedeutsamer ein Sakralbau ist, desto mehr gleicht sich das sonst tendenziell hohe Alter von Kirchenbesuchern sowie das religiöse Profil (welches einen Überhang an Kirchenmitgliedern und regelmäßigen Gottesdienstbesuchern aufweist) dem Bevölkerungsdurchschnitt an.³⁸

Fragt man Personen, die im Urlaub eine Kirche besichtigt haben, nach ihren Motiven, lautet in der Studie der Pax-Bruderhilfe u. a. das meistgenannte, dass es sich um „Sehenswürdigkeiten“ handelt, „die man gesehen haben muss“ (90,8 %).³⁹ Insgesamt zeigen alle Studien, dass die nichtreligiösen Besuchsgründe (wie historische, landschaftlich-städtebauliche, bauwerklich-architektonische) deutlich überwiegen:⁴⁰ „It seems that for many visitors, tourism at religious sites has very little to do with religion.“⁴¹ Implizit religiöse Besuchsmotive wie „Ort der Ruhe/Kraft tanken“ werden mit 78,2 % (trifft voll/teilweise zu) fast doppelt so oft genannt wie explizit religiöse Motive für einen Kirchenbesuch im Urlaub (Gebet, Gottesdienste).⁴² Es zeichnet sich ab: Nichtreligiöse (kulturelle) Werte erzielen die höchsten Zustimmungswerte, allerdings liegen auch implizit religiöse Aspekte weit vorne. Explizit religiöse Motive hingegen sind nur gering vertreten.

Praxisort III: Die ‚eigene‘ Kirche in pastoralen Strukturprozessen

Ortswechsel: Ein Pastoraler Raum in einem ländlich geprägten Gebiet. Nach der Zusammenlegung mehrerer Pfarrverbände zu einer größeren Struktureinheit wird die Gottesdienstordnung ausgedünnt. Eucharistiefiern am Sonntag finden

33 Vgl. Shackley, Sanctity, 349f.

34 Siehe Stausberg, Religion, 67; Shackley, Sanctity, 345.

35 Vgl. Allensbach, 10f.

36 Siehe Pax-Bruderhilfe u. a., Folie 2.1.; Allensbach, Tab. 18a.

37 Siehe auch Isenberg, Sinnfenster, 588; Isenberg, Reisen.

38 Siehe hierzu Allensbach, Tab. 18a; Francis u. a., Understanding, 11; Francis/Annis/Robbins, Spiritual Revolution, 183.

39 Siehe Pax-Bruderhilfe u. a., Religion und Tourismus (2011), Folie 2.2.

40 Vgl. Behrens, Kirchenbauten, 132; Hoburg, Kirchenbesucher, 12; Voase, Visiting a Cathedral; Shackley, Sanctity; Winter/Gasson, Pilgrimage; Jackson/Hudman, Pilgrimage.

41 Hughes/Bond/Ballantyne, Designing, 218.

42 Siehe Pax-Bruderhilfe u. a., Religion und Tourismus, Folie 2.2.

beispielsweise in einzelnen Pfarreien nur mehr zweiwöchig im Wechsel statt. In der Begründung wird auf die Mobilität der Gläubigen und die Möglichkeit zur Bildung von Fahrgemeinschaften (insbesondere für weniger mobile Gemeindeglieder) hingewiesen.

Eine diesbezügliche Haltung formulierte bereits 2012 ein deutscher Bischof folgendermaßen: „Wer in den Baumarkt für drei Schrauben fahren kann, der kann auch zur Eucharistiefeier fahren“⁴³.

Das eigene Kirchengebäude bietet (in Kombination mit der eigenen Gottesdienstgemeinde) für viele Menschen eine vertraute Umgebung für das religiöse Leben, das schon das Kirchengebäude im Nachbarort bzw. die Nachbargemeinde nicht in gleicher Weise bieten kann.

In der alltäglichen Praxis zeigt sich jedoch, dass nur eine Minderheit der Gläubigen bereit ist, diese zusätzliche Mobilität auf sich zu nehmen. Die Gründe für diese Form der *stabilitas loci* mögen vielschichtig sein. Ins-

gesamt stellt jedoch die Relevanz des Ortes und dabei des Kirchengebäudes einen nicht zu unterschätzenden Faktor dar. Offenbar gibt es zwischen den benachbarten Kirchorten mit ihren jeweiligen Kirchengebäuden und Kirchenbesuchern unsichtbare Barrieren, die hier nicht überschritten werden wollen. Oder anders ausgedrückt: Das eigene Kirchengebäude bietet (in Kombination mit der eigenen Gottesdienstgemeinde) für viele Menschen eine vertraute Umgebung für das religiöse Leben, das schon das Kirchengebäude im Nachbarort bzw. die Nachbargemeinde nicht in gleicher Weise bieten kann.

Wie stark die Verbundenheit vieler Menschen mit ‚ihren‘ Kirchenbauten ist, tritt meist nicht ins öffentliche Bewusstsein. Es äußert sich aber beispielsweise dann, wenn substantielle Änderungen am Gebäude erfolgen, wie etwa bei umfassenden Renovierungen eines Kirchenraums. Ähnliches gilt auch in den Fällen, wenn

Historische, kulturelle und persönliche Bedeutungsgehalte, die einem Kirchengebäude fast immer zugeschrieben werden, steigern dessen Anziehungskraft und Relevanz.

Kirchen umgenutzt oder abgerissen werden. Nicht selten sind es gerade Anwohnende und Menschen aus dem sozialen Umfeld, die ansonsten kaum oder nur sehr sporadisch die liturgische Bestimmung in Anspruch genommen haben, die sich hier zu Wort melden und

teils eine große Affinität zum Ausdruck bringen. Sie wollen es nicht hinnehmen, dass die Funktion oder Gestalt des Kirchengebäudes verändert wird.⁴⁴ Freilich ist hierbei anzufragen, was es denn an den Gotteshäusern ist, das das Interesse der Menschen findet? Religiöse Kategorien werden in empirischen Untersuchungen keineswegs am häufigsten genannt. Stattdessen sind es Dimensionen, wie die „Prägung der Stadtansicht“, die Rolle als „Ortsmittelpunkt“ oder als „Stück Heimat“ sowie kunsthistorische Kategorien und Erinnerungsqualitäten, die vor allem aufgerufen werden. So herrscht eine größtenteils sehr uneindeutige Motivlage vor, die sich als eng verflochtenes Bündel ganz verschiedener religiöser und anderer Bedeutungsaspekte erweist.⁴⁵ Gerade diese vielfachen Bezüge begründen aber die große Attraktivität sakraler Bauten. Historische, kulturelle und persönliche Bedeutungsgehalte, die einem Kirchengebäude fast immer zugeschrieben werden, steigern dessen Anziehungskraft und Relevanz. Damit tritt das Religiöse

43 Süddeutsche Zeitung Nr. 24 (Montag, 30.01.2012), 47.

44 Vgl. Sternberg, Moscheebau, 10–11; Wahle/Stockhoff, Sakralraum, 326; Gigl, Sakralbauten, 392–450.

45 Siehe hierzu: Gigl, Sakralbauten, 464–466.

nicht isoliert auf, sondern immer in Kombination mit Nichtreligiösem. Sakralbauten bieten tatsächlich ein „Verankerungspotential“⁴⁶, „identifikatorische Funktionen“⁴⁷, sind „Träger von Erinnerungen“⁴⁸ und können als „unalltägliche Orte“⁴⁹ eine „kollektive Bindungswirkung“⁵⁰ ausüben. In diesem Sinn stärken diese Gebäude – wie der Soziologe Hans-Georg Soeffner zu bedenken gibt – „das immer dünner werdende Band zwischen sich [den Kirchen] und ihrer Gesellschaft.“⁵¹

Praxisort IV: ‚Kinokirche‘

Für die Feier der Sonntagsgottesdienste am Sonntagvormittag mieten einige christliche Freikirchen Kinosäle an und nehmen dadurch bewusst Abstand zu traditionellen Ästhetiken sakraler Räume. Die Basler Theologin Claudia Hoffmann schildert einen Sonntagmorgen im Kino folgendermaßen:

„Vor dem Kinocenter Ideal in Aarau bildet sich eine kleine Traube von Menschen. Der Gottesdienst für die Erwachsenen findet im ersten Stock in Saal 1 statt. Kinder und Jugendliche treffen sich in anderen Räumen. Am Eingang des Kinosaals werde ich von zwei jungen Leuten mit schwarzen Welcome-T-Shirts herzlich zum Gottesdienst begrüßt, mir wird ein Platz zugewiesen. Der Kinosaal ist halbdunkel, Licht kommt von der Leinwand, worauf «Welcome Home» steht. Ein projizierter Countdown zeigt an, wie lange es noch dauert, bis der Gottesdienst beginnt. [...] Der Gottesdienstort zeigt bereits die Ausrichtung der Kirche. Sie möchte am Puls des Lebens, mitten in der Stadt präsent sein und auch Menschen ohne kirchliche Bindung anziehen. Grosser Vorteil dieses Gottesdienstortes ist, dass genug Platz zur Verfügung steht und eine Soundanlage, mit der auch direkt, durch Simultanübersetzung via Kopfhörer, in unterschiedliche Sprachen übersetzt werden kann.“⁵²

Der bewusst niederschwellig gestaltete Gottesdienst, den viele Menschen mit Migrationshintergrund und kirchlich Nicht-Sozialisierte besuchen, wird auf Deutsch gehalten, aber simultan in Englisch, Spanisch und Portugiesisch über-

Ins Kino gegangen und Gott getroffen.

kirchliche Gottesdienste mag es – neben den praktischen Anforderungen für den Gottesdienst – viele geben.

Entscheidend für die hier verfolgte Fragestellung ist jedoch, dass viele freikirchliche Akteure offenbar davon ausgehen, dass das Ambiente von Kinosälen einen Vorteil bietet, um neue Zielgruppen für ihre Gottesdienste anzusprechen. Kinosäle stellen auch eine international etablierte, gewissermaßen neutrale, für viele Menschen vertraute und am Alltagsleben orientierte Ästhetik bereit, sie verkörpern eine Form von Offenheit bzw. von ‚Öffentlichkeit‘, die geeignet erscheint, Menschen aus möglichst unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus zu erreichen. „Ins Kino gegangen und Gott getroffen“ – mit diesem Titel beschreiben Lynne und Bill Hybels die Geschichte der Willow Creek-Gemeinde.⁵⁴ Dabei verbinden verschiedene Milieus, Kulturen und Altersgruppen den ‚Ort‘ Kino mit positiven und teils intensiven Erfahrungen und Erinnerungen – durchaus also mit etwas, das in die Richtung von ‚Heimat‘ weist. Umgekehrt steht dahinter die Ver-

46 Koch, Sakralisierte Orte, 39.

47 Schmelzer, Bedeutung, 169.

48 Gerhards, Zukunft, 5; Kappel/Müller/Janson, Kirchenbauten.

49 Sternberg, Unalltägliche Orte.

50 Koch, Sakralisierte Orte, 49.

51 Soeffner, Gesellschaft, 131.

52 Hoffmann, Migration, 41f.

53 Vgl. Hoffmann, Migration, 43.

54 Hybels/Hybels, Kino.

mutung, dass Kirchengebäude bzw. bestimmte Ästhetiken von Kirchengebäuden auch abschreckend auf manche Menschen wirken können.

Zwischenbilanz

Kirchengebäude – so können diese Beispiele nur andeuten – gehören zu einer sehr heterogenen Gattung von Gebäuden, deren Bedeutungen und Funktionen nur jeweils einzeln sowie im jeweiligen kulturellen und räumlichen Kontext sichtbar werden.

Kirchengebäude – so können diese Beispiele nur andeuten – gehören zu einer sehr heterogenen Gattung von Gebäuden, deren Bedeutungen und Funktionen nur jeweils einzeln sowie im jeweiligen kulturellen und räumlichen Kontext sichtbar werden. Bestimmte Kirchengebäude – so lässt sich festhalten – erweisen sich für bestimmte Menschen, zu bestimmten Zeiten in unterschiedlichem Maße als attraktiv. – Wenn gleich Besuchsmotive noch nicht Aufschluss darüber geben, ob Menschen diese Heimatqualität auch attribuieren.

An dieser Stelle sind die mit ‚Heimat‘ verwandten Kategorien ‚Vertrauen‘ und ‚Vertrautheit‘ weiterführend, die Niklas Luhmann voneinander unterscheidet.⁵⁵ Die vertraute Atmosphäre und Ästhetik von Kirchengebäuden erweist sich teils als besonders anschlussfähig und attraktiv, wie im Falle von Autobahnkirchen (für religiöse Insider) oder wie das Beispiel der ‚Heimatkirchen‘ vor Ort zeigt. Diese Vertrautheit mit dem Gebäude mag auch die Basis für ein Vertrauen im religiösen Leben darstellen. Ebenso aber mag diese Vertrautheit (oder eine mangelnde Vertrautheit) die Weckung von (religiösem) Vertrauen auch blockieren, wie das Beispiel der Gottesdienste in Kinosälen und den dahinterstehenden Annahmen, zeigt. Kirchengebäude lassen sich dadurch auf der einen Seite als ‚vorbelastet‘ charakterisieren, indem sie etwas transportieren, das dem ‚Neuen‘ der christlichen Botschaft zuwiderlaufen kann. Auf der anderen Seite können diese vertrauten Räume bzw. diese vertrauten Stadt-, Dorf- und Landschaftsbilder mit den Kirchengebäuden auch Anschluss schaffen und möglicherweise religiöses Vertrauen – so punktuell es auch sein mag – berühren. Niemand weiß, was in den Köpfen und Herzen derer vorgehen mag, die tagtäglich unterwegs an Kirchen vorbeikommen oder nur aus der Ferne die vertraute Silhouette erahnen.

Insgesamt gelingt es Kirchengebäuden, dass auch Menschen, die sich dort nie oder nur sehr selten versammeln, diese offenbar mit ‚Heimatqualitäten‘ assoziieren. Dabei handelt es sich keineswegs nur um Formen von Heimat, die sich aus der Frequenz der Besuche ergibt. Vielleicht beinhaltet es eine Form von Heimat, die zwar kein lebendiges Zuhause (mehr) darstellt, die man aber keineswegs missen möchte. Dass es diese Orte gibt, wo man sich aufmachen könnte, wenn ein Bedürfnis in diese Richtung entstünde, scheint ein entscheidendes Kriterium zu sein.

Während Autobahnkirchen überwiegend kirchlich sozialisierte Menschen ansprechen, bricht diese (Milieu-)Verengung aber in dem Moment auf, wenn es um die Urlaubs- und Reisezeit geht: Wenn zum besonderen Ort Kirchengebäude

55 Vgl. Luhmann, Vertrauen, 20–27.

(Heterotopie) noch die besondere Zeit (Reise, Nicht-Alltag; Heterochronie) hinzukommt, steigt die Wahrscheinlichkeit signifikant, dass eine Person ein Kirchengebäude besucht. Dass Menschen im Urlaub ein gesteigertes Bedürfnis nach ‚Religion‘ besitzen bzw. dass in diesem Zeitraum die religiösen ‚Antennen‘ des Menschen sensibilisiert werden, was sich dann auf den Besuch und ggf. ein religiöses Erleben von Sakralbauten auswirkt, konnte bisher nicht bestätigt werden.⁵⁶ Möglicherweise ist es gerade die andere Art und Weise eines Kirchengebäudes (eine Heteromorphie) bzw. die vermutete andere Art und Weise, die zur touristischen Attraktivität beiträgt. In der Kombination aus verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Bedeutungssegmenten – so lässt sich folgern – verkörpern Sakralbauten geradezu das Ursprüngliche, Authentische und Echte, aber eben auch Orte der Stille und des ‚Kraft Schöpfens‘. Die Verknüpfung vieler religiöser Bauten mit Kunst, Kultur und Geschichte, eingebettet in idyllische Landschaften und Ortsbilder, kommt diesem Bedürfnis entgegen. Hier kann sich ‚Fernweh‘ ereignen. Vielleicht ist eine Beobachtung hier zutreffend, die Charles Taylor angesichts des Sakralbautourismus aufstellt: Er vermutet im säkularen Zeitalter zwar keine verborgenen religiösen Motivationen, allerdings eine Bewunderung: „admiration, wonder, mixed with some nostalgia, at these sites, where the contact with the transcendent was/is so much firmer, surer“⁵⁷. Dieser Wachheit, Offenheit und dem Staunen von Menschen während der Urlaubszeit kommen auch Sakralbauten entgegen.

Theologische Gesichtspunkte

Wozu Kirchengebäude?

Von dieser Erkundungstour geht der Blick zurück zur Theologie: Wozu Kirchengebäude? Und: Inwieweit können und wollen Kirchen überhaupt so etwas wie eine ‚Heimat‘ stiften. Diese Frage ist alles andere als belanglos, denn die

Dabei ist das Christentum die einzige monotheistische Weltreligion, in der für religiöse Bauten die gleiche Bezeichnung verwendet wird, wie für die Sozialform ihrer Mitglieder.

häufigste Bezeichnung für den christlichen Sakralbau lautet ‚Kirche‘ – nicht nur im Deutschen, sondern auch in vielen anderen Sprachen. Dabei ist das Christentum die einzige monotheistische Weltreligion, in der für

religiöse Bauten die gleiche Bezeichnung verwendet wird, wie für die Sozialform ihrer Mitglieder. Diese Namensgleichheit unterstreicht die besondere Stellung des Kirchengebäudes für das Kirche-Sein – und zeigt umgekehrt die hohe Bedeutung des Kirche-Seins für das Gebäude.

⁵⁶ Demgegenüber DBK, Missionarisch Kirche sein, 16.

⁵⁷ Taylor, *Secular Age*, 360.

⁵⁸ Im Unterschied zu den anderen Religionen konnte z. B. Minucius Felix († um 260 n. Chr.) sagen „Glaubt ihr ferner, wir verbergen, was wir verehren, wenn wir keine Tempel und Altäre haben?“ („putatis autem nos occultare quod colimus si delubra et aras non habemus“), Minucius Felix, *Octavius* 32,1.

Dabei ist immer wieder daran zu erinnern, wie Minucius Felix es im 3. Jh. formulierte, dass Christinnen und Christen letztlich keiner festen Bauten bedürfen.⁵⁸ Gleichzeitig ruft aber das Neue Testament immer wieder ins Gedächtnis, dass das Kennzeichen, ohne Tempel zu sein, erst im Himmlischen Jerusalem (Offb 21,22) der Fall sein könne, wo es keine Nacht mehr gibt, sondern die „Herrlichkeit Gottes“ die Stadt erleuchtet. Bis dahin tut das pilgernde Gottesvolk gut daran, sich provisorisch in Bauten zu versammeln. Und dazu sind nicht alle

Orte gleichermaßen geeignet. Für die Menschen macht es durchaus einen Unterschied, in welcher Umgebung sie Gottesdienst feiern und beten. Sie brauchen bestimmte Orte. Der orthodoxe Theologe Pavel Florenskij (1882–1937) beschrieb diese Anforderung an sakrale Bauten und sakrale Kunst mit den Worten, dass sie den „Rahmen für eine Begegnung“⁵⁹ schaffen sollen: Der äußere (materielle) Raum eines Gotteshauses soll den Menschen dabei helfen, in den inneren (immateriellen) Raum der Begegnung mit Gott einzutreten. Romano Guardini (1885–1968) rief immer wieder ins Gedächtnis, dass die Begehung des Kirchenraums und liturgische Handlungen stets einen Niederschlag im Inneren des Menschen finden müssen:

„Höre den Ruf. Was hilft dir das Haus von Holz und Stein, wenn du nicht selbst lebendiges Haus Gottes bist? Was hilft es dir, wenn die Tore sich hoch wölben, und schwere Flügel sich voneinander tun, aber drinnen in dir öffnet sich keine Pforte, und der König der Herrlichkeit kann nicht einziehen?“⁶⁰

In diesem Sinn haben Gotteshäuser die Aufgabe, gutes Beten und Gottesdienst Feiern zu ermöglichen – sowohl individuell als auch gemeinschaftlich; sie wollen

Gotteshäuser haben die Aufgabe, gutes Beten und Gottesdienst Feiern zu ermöglichen – sowohl individuell als auch gemeinschaftlich.

ein Arrangement für den Menschen auf dem Weg zu sich selbst, zu einer Begegnung mit Gott und zugleich zu einer Begegnung mit anderen Menschen anbieten. Oder noch einmal

eschatologisch gewendet: Sie wollen ein „Vorkosten“ (SC 8) auf die künftige Heimat ermöglichen, die angebrochen, aber nicht vollendet ist, – wissend, dass diese etwas prinzipiell Entzogenes bleibt, insofern „unsere Heimat im Himmel“ ist (Phil 3,20).

Das domestizierte bzw. freigesetzte ‚Heilige‘ – ‚Sakralität‘

Um diese Qualität auszudrücken, erweist sich der Begriff ‚Sakralität‘ als hilfreich. Das ‚Sakrale‘ kann begrifflich und – mit Thomas von Aquin (1225–1274) gesprochen – durch den Bezug und in Abgrenzung zum Heiligen bestimmt werden.⁶¹ ‚Heilig‘ ist Gott allein, alles andere kann nur im abgeleiteten Sinn davon als ‚heilig‘ bezeichnet werden. Das ‚Sakrale‘ lässt sich so als Ausdruck dessen verstehen, was auf den ‚Heiligen‘ hin geordnet ist – insbesondere im Kult bzw. in einer gottesdienstlichen Handlung. Katholische Kirchenbauten können folglich als ‚sakrale‘ Häuser bezeichnet werden, da die Steine und Bretter, aus denen sie bestehen, auf den heiligen Gott bezogen sind und zu ihm hinführen sollen. Sakralität lässt sich als der einigermaßen verzweifelte Versuch ansehen, eine denkbar größte Mobilität zu evozieren – derjenigen hin zum ‚Heiligen‘. Oder anders ausgedrückt: Es geht um ein „Heimweh nach der Welt, die nicht von der Welt ist“. Denn genau dieses Heimweh habe „Jesus in den Menschenherzen geweckt“⁶² – so Albert Schweizer. ‚Sakralität‘ kann diesbezüglich als Versuch gewertet werden, dieses Heimweh zu kultivieren bzw. zu domestizieren. Mit einer ‚Domestizierung‘ ist auf der einen Seite ein Gewinn an Kontrolle und Verfügbarkeit verbunden; auf der anderen Seite begleitet eine ‚Domestizierung‘ stets

59 Florenskij, *Beyond Vision*, 54.

60 Guardini, *Zeichen*, 25.

61 Thomas von Aquin brachte diese Einsicht folgendermaßen auf den Punkt: *Sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur* („Sakral wird etwas deshalb genannt, weil es auf den göttlichen Kult hingeeordnet ist“; Thomas von Aquin, *S. Th. II-II*, q. 99, art. 1 [eigene Übersetzung]).

62 Schweizer, *Predigten*, 264.

die Gefahr, das Überraschende und Ungezügelmte zu unterbinden. Das gilt bis zu einem bestimmten Punkt auch für den christlichen Sakralbau. Gleichzeitig ist für Kirchengebäude als öffentliche und für alle zugänglichen Orte stets ein Moment erhalten, auf verschiedenen Ebenen ein Fernweh freizusetzen, das sich jeder Kontrolle entzieht. Vor allem aber ist mit dem christlichen Sakralbau niemals eine Aussage über eine exklusive Präsenz Gottes an einen bestimmten sakralen Ort verbunden. Sogar das Gegenteil ist der Fall: Insofern sich ‚Heiligkeit‘ allein Gottes Initiative verdankt, kann sich ‚heiliger Raum‘ – insofern mit der Präsenz Gottes gerechnet werden darf – potentiell an jedem Ort ‚ereignen‘. Beispielsweise lässt sich mit einem relationalen Raumverständnis⁶³ in Anlehnung an Mt 25,35-45 jeder ‚Begegnungsraum‘ als ‚heilig‘ bezeichnen, in dem Hungrige gespeist, Obdachlose aufgenommen oder Kranke besucht werden – wenngleich diese Orte nicht als ‚sakral‘ bezeichnet werden könnten.

Mobilität und Heimat – eingeschrieben im Kirchenbau

Es ist ein Verdienst des sog. „mobility turn“ bzw. der „mobility studies“ die Dimensionen der Mobilität in den implizit von Sesshaftigkeit geprägten Diskurs einzubringen.⁶⁴ Dabei wird deutlich, wie sehr sich Kirchengebäude als Immobilien als zutiefst von ‚Mobilität‘ geprägte Gebäude herausstellen: als Sakralbauten

Durch die Veränderungen des Kirchenraums im Laufe des Kirchenjahres feiert die christliche Gemeinde die wandernde Existenz des christlichen Gottes immer wieder neu.

zur Disposition geistiger Mobilität, als öffentliche Bauten zu sozialer Mobilität (schichten- bzw. milieuübergreifend) und auf verschiedene Weise geprägt von geografischer Mobilität. Letzteres zeigt sich beispielsweise angefangen damit, dass viele Kirchen selbst Ziel von Pilgerfahrten und Prozessionen sind. Es geht weiter bei den Kirchenpatronen und Reliquien, also bei heiligen Frauen und Männern – vielfach aus längst vergangenen Tagen und aus fernen Erdteilen, – und es setzt sich fort beim sakralen ‚Mobiliar‘, der Symbolik, bis hin zu den bildlichen Darstellungen im Kirchenraum. Die Bilder, Motive, Baustile und künstlerischen Einflüsse manifestieren den umfassenden (inter)nationalen Austausch in vergangenen Zeiten und lassen erkennen, dass der Glaube selbst bereits einige Wegstrecken zurückgelegt hat. Durch die Veränderungen des Kirchenraums im Laufe des Kirchenjahres feiert die christliche Gemeinde die wandernde Existenz des christlichen Gottes immer wieder neu. Insgesamt wird die Kirchenbesucherin auf verschiedene Arten und Weisen selbst zu einer Reisetilnehmerin, die – etwa durch die in den Kunstwerken und ihrer Symbolik eingeschriebenen Gotteserfahrungen – selbst dazu eingeladen wird, diese nachzuerleben und vor allem als Anlass zu nehmen, selbst in diese Erfahrungsräume einzutreten und die Konturen ihrer eigenen inneren Landschaft zu festigen.

Dabei ist zunächst darauf hinzuweisen, dass Kirchengebäude nicht jede Art von ‚Heimat‘ bieten wollen, wenngleich dies natürlich geschieht. Stets ist dabei die Gefahr groß, dass Kirchengebäude zu einer Art „illusionären Ersatzheimat“ oder aber zum „religiösen Überbau eines Heimatvereins“⁶⁵ verkümmern. Wenn Kirchengebäude als „heimatliche Kulisse“ oder als „untrennbar mit dem gewohnten heimatlichen Raumbild“⁶⁶ aufgefasst werden, so braucht sich eine

63 Vgl. Löw, Raumsoziologie.

64 Vgl. Manderscheid, Mobilität, 35f.

65 Ebertz, Offene Kirchen, 18 (unter Verweis auf Erwin Dirscherl).

66 Vgl. Gigl, Sakralbauten, 425.431.

Religion, die sich auf einen inkarnierten Gott beruft, der sich der Vieldeutigkeit der Welt ausgesetzt und sie dadurch erlöst hat, dafür zunächst einmal nicht zu schämen. Gleichzeitig kann sich eine christliche Position natürlich nicht ausschließlich mit Bedeutungs- und Funktionszuschreibungen dieser Art zufriedengeben, schließlich geht es, wie oben deutlich wurde, um die andere „Heimat im Himmel“ (Phil 3,20), – oder anders ausgedrückt, um den „utopischen Kern“⁶⁷ des Heimatsbegriffs, im Sinne von Ernst Bloch als einen „Noch-Nicht-Ort.“⁶⁸ Patrick Roth spricht in seinem Roman „Gottesquartett“ in Anschluss an C. G. Jung von einer „inneren Heimat“:

„Die Heimat [...] ist nicht hier oder dort, sondern ist ‚*intra me*‘, ist ‚mitten in mir‘. Das heißt, Heimat hat sich mir als ein Aspekt meiner Seele offenbart. Sie ist ein Bild [...] der Verbindung dieses Lebens mit dem Inneren der Psyche, mit einem numinosen Urgrund also, der *entós hēmōn*, das heißt ‚mitten in uns‘ zu finden wäre und der mich, wenn er erwacht oder ich mir seiner bewusst werde, ganzmacht. [...] Das Bild, an das Heimat da erinnert, ist selbst Abbild eines Unberechenbaren, eines archetypischen Bilds, das sich wie ein *Dissolve* hinter Heimat verbirgt. Jesus als man ihn nach dem Kommen des Gottesreichs fragte, sprach von diesem Bild: ‚Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man’s mit Augen sehen kann; man wird nicht sagen: Siehe, hier! Oder: da! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten in euch.‘“⁶⁹

Eine Spur zu dieser „Heimat in mir“ zu eröffnen, lässt sich auch auf Kirchengebäude übertragen.

Resümee und Ausblick

„Wo ist überhaupt ‚home‘? Wenn ich die Bibel richtig verstehe, sind wir nur auf Transit durch diese Existenz, bei Gott sind wir später – vorher sind wir zu ihm unterwegs, gleich, wie sesshaft wir auf der Erde sind.“⁷⁰

Das Deutsche kennt die Unterscheidung zwischen ‚Heimweh‘ und ‚Fernweh‘, die sich so in anderen Sprachen nicht findet. Während ‚Heimweh‘ die Sehnsucht nach bestimmten Orten meint, zielt das Gefühl von ‚Fernweh‘ auf eine ‚Sehnsucht‘ nach der Ferne, nach bislang oft unbekanntem Orten oder Erfahrungen. Religionen spielen auf unterschiedliche Art und Weise mit diesen menschlichen Grundgefühlen. Und auch die Häuser der Religionen tun dies auf verschiedenen Ebenen. Kirchen lassen sich so als „Spielräume“⁷¹ dieser Erfahrungen eines ‚Fernwehs‘ und ‚Heimwehs‘ verstehen. Angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen im Zuge zunehmender Mobilität, sind diese Gefühle durchaus anschlussfähig an Grunddimensionen des christlichen Kirchengebäudes – auch wenn die Gleichungen, wonach ein vermehrtes ‚Unterwegs-Sein‘ Heimweh hervorruft und zu Hause-Sein ein ‚Fernweh‘, nicht ohne Weiteres aufgehen. Ebenso wenig finden sich Belege, wonach Menschen angesichts von Mobilität eine verstärkte ‚Sehnsucht‘ nach dem ‚Heiligen‘ oder ‚Religiösen‘ verspüren würden. Kirchen

67 Hasse, Heimat, 40.

68 Vgl. Klein, Antizipation.

69 Roth, Gottesquartett, 45.

70 Berzbach, Unterwegs, 17.

71 Frick, Spielräume.

bieten keine Heimat, wo man jemals ‚ankommen‘ könnte; so relativieren diese Bauten selbst jede starre Sesshaftigkeit. Letztlich lässt sich Fern- bzw. Heimweh im Hinblick auf Kirchengebäude zuerst einmal synonym begreifen. Beides fällt in eins: „Er ist nicht hier. Seht, da ist die Stelle, wo man ihn hingelegt hatte. [...] Er geht voraus nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen.“ (Mk 16,6f.). Die eigentliche ‚Mitte‘ ist nicht länger da. Was bleibt, ist seine Präsenz in neuer Art und Weise und die Versuche des Menschen, das zu vergewissern: Kirchengebäude als Orte dieser Art von Selbstvergewisserung. Schließlich ist das Christsein nichts, was man ein für alle Mal hat, sondern ein Weg, der immer auch vor einem liegt.

So bleibt dem Christentum eine gewisse Neigung zur Mobilität eingeschrieben. (Das führt letztlich zu der Frage, inwiefern Mobilität selbst in einem inneren Zu-

Die Chiffre des Unterwegs-Seins, des Auf-dem-Weg-Seins und des Aufbruchs gehört zu den häufigsten biblischen und urchristlichen Motiven.

sammenhang zu christlicher Ideengeschichte steht – analog zu Säkularisierung und christlicher Religion!)

Die älteste Bezeichnung im Selbstverständnis des Christentums ist „der

Weg“ (z.B. Apg 9,2; Joh 14,16). Die Chiffre des Unterwegs-Seins, des Auf-dem-Weg-Seins und des Aufbruchs gehört zu den häufigsten biblischen und urchristlichen Motiven.⁷² So fasst das Christentum zwar stets Wurzeln, ist aber nie am Ziel. „Heimatlosigkeit und Wanderexistenz“ sind dem Christentum auf diese Weise „in die Wiege gelegt“⁷³. Gerade angesichts der Tendenz, bestimmte Formen von Heimat zu verfestigen und an bestimmte Orte zu binden, erweist sich diese Erinnerung an die wandercharismatischen Anfänge des Christentums als „ein Stachel im Sitzfleisch“ etablierter Kirchlichkeit⁷⁴.

An diese biblisch-anthropologische Einsicht, wonach der Mensch ein Fremdling, ein Heimatloser sei, einer, der auf Erden keine bleibende Statt besitzt, knüpfte Eugen Biser (1918–2014) an, mit dem Bildwort vom „obdachlosen Gott“⁷⁵. In Anschluss daran lassen sich Kirchen als „Häuser für den obdachlosen Gott“⁷⁶ verstehen. Damit trifft Biser grundsätzlich die ursprüngliche Bestimmung des christlichen Gottes, wie er sich im Evangelium zuerst offenbart: Seine erste „Behausung“ war nach Lukas kein massiver Bau, sondern eine armselige Krippe im Stall. Während die Füchse ihre Höhlen und Vögel ihre Nester haben, ist es Kennzeichen des Menschensohns gerade keinen Ort zu besitzen, um das Haupt hinzulegen (vgl. Mt 8,20; Lk 9,58). Zum anderen meint Biser mit diesem Bildwort, dass ‚Gott‘ in der gegenwärtigen säkularen Gesellschaft gewissermaßen aus den sozialen Strukturen herausgefallen und an den Rand gedrängt worden sei. Nicht als fester Wohnsitz, sondern nur punktuell erweist sich die Sozialstruktur, die Kultur und Öffentlichkeit als sein legitimer Aufenthaltsort. Immerzu ist er darauf angewiesen, dass ihn jemand beherbergt. Kirchen gehören zu den wenigen gesellschaftlichen Orten, an denen das überhaupt öffentlich möglich wird. In dieser auffälligen Übereinstimmung zwischen der Gottverlassenheit der säkularen Welt und dem christlichen Gott zeigt sich, dass zwischen dem Säkularen und der christlichen Gottesvorstellung nicht nur Oppositionen, sondern auch überraschende Berührungspunkte zu finden sind. In dieser Interpretationslinie stehen Ansätze, die die Säkularität insgesamt als Wirkung des kenotischen Elementes

72 Zum Pilgerstand des Menschen (*status viatoris*) siehe Pieper, Hoffnung, 11.

73 Backhaus, Religion, 89.

74 Backhaus, Religion, 92.

75 Biser, Gott.

76 Vgl. Gigl, Sakralbauten, 493–523.

(nach Phil 2,8) im christlichen Inkarnationsgedanken deuten, wie etwa bei dem italienischen Postmoderne-Philosoph Gianni Vattimo (1936–2023).⁷⁷ Wenn sich nun in der gegenwärtigen religiösen Situation veränderte Haltungen gegenüber sakralen Bauten feststellen lassen, so ist das nicht einfach als ein Verfall von einem ehemals christlichen Zeitalter zu verstehen, sondern es kann zum Ansatzpunkt werden, um dem Evangelium von Neuem auf die Spur zu kommen. Selbst wenn in einer Kirche nur mehr die Abwesenheit Gottes erkannt werden kann, mag der Betrachter im Sinne der negativen Theologie dennoch einen Entzug des Heiligen erkennen und so in die Offenheit eines Deutungsprozesses eintreten. Ganz grundsätzlich wird mit der Rede von den „Häusern für den obdachlosen Gott“ daher kritisch ins Gedächtnis gerufen, dass der christliche Gott in seiner freiwilligen Obdachlosigkeit niemals eines festen Wohnsitzes in Form prächtiger Bauten bedarf, um den Menschen nahe zu sein. Andererseits sind die Menschen in ihrer anthropologischen Obdachlosigkeit zwar nicht darauf angewiesen, dass es Räume und Orte gibt, um ihm und sich selbst zu begegnen, aber diese Orte leisten dazu gute Dienste: Auf den Spuren des Heimwehs stellen Kirchengebäude Orte dar, wo dieses Heimweh in domestizierter Form gewissermaßen verfügbar und zugänglich ist, einen kurzen Anschlusspunkt, um zumindest kurzzeitig aufatmen zu können und sich innerlich aufrichten zu lassen. Oder anders ausgedrückt: Diese Orte, die es vollbringen, Fernweh freizusetzen, bieten zumindest momenthaft einen Unterschlupf mit Nestwärme. So mögen ausgerechnet die Kirchengebäude dem christlichen Gott, der in der modernen Welt heimatlos geworden ist, eine feste Bleibe im öffentlichen Raum bieten, um sich im Bewusstsein der Gesellschaft auch weiterhin zu beheimaten.

Noch ein letzter Gesichtspunkt: Was heißt dieses ‚Fernweh freisetzen‘ und ‚Heimweh domestizieren‘ für den konkreten Umgang, für die Gestaltung, Präsentation von Kirchengebäuden? Als Antonio Gaudí 1891 gefragt wurde, was das ‚Geheim-

Die uralten Wege auf den Spuren durchlebten Glaubens, menschlicher Träume und Hoffnungen laden auf diese Weise dazu ein, fortgesetzt und in die Zukunft hinein weitergegangen zu werden.

nis der Architektur‘ der „La Sagrada Familia“ in Barcelona sei, antwortete er ganz nüchtern, er wolle einfach ein „Haus des Gebets“ schaffen: Es gehe ihm in erster Linie darum, für die Christinnen und Christen einen Ort zu

schaffen, an dem sie sich in dem Geist versammeln können, in dem sich auch die ersten Christen Roms in den Katakomben zum Gebet versammelt haben.⁷⁸ In eine ganz ähnliche Richtung ging auch Eugen Biser: Anfang der 1970er Jahre, gegen Ende des Kirchenbaubooms in Deutschland, gab er eine recht unkomplizierte Antwort, was seines Erachtens eine Kirche auszeichne: Eine Kirche – so sagte Biser in Anschluss an Sören Kierkegaard (1813–1855) – soll sich zuallererst als „Wirkort der Christusgemeinschaft“ erweisen. In einer Kirche soll der Aufruf Jesu vernehmbar sein: „Kommt alle her zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt, ich werde euch Ruhe verschaffen“ (Mt 11,28).⁷⁹ Weder die Antwort Antonio Gaudís noch die Eugen Bisers beinhaltet nähere Informationen darüber, wie eine Kirche gestaltet und ausgestattet werden könnte. Allerdings wird etwas darüber ausgesagt, was Menschen idealerweise darin erfahren können. Damit ist kein schlechter Anknüpfungspunkt für den aktuellen Umgang mit Kirchen an-

⁷⁷ Vattimo, Glauben.

⁷⁸ Hier zit. n. Hernández, Antonio Gaudí, 15: „El templo es la casa de Dios, casa de oración. Los que nos reunimos aquí tenemos el mismo espíritu presente que en las catacumbas de Roma cuando se reunían para orar“.

⁷⁹ Siehe Gigl, Wirkort.

gesprächen. Jenseits von den vielen Einzelfragen und -antworten zum Kirchenbau, seiner Ausstattung und Gestaltung, kommt es auf den Geist und die innere Haltung an, mit der Christinnen und Christen selbst mit ihren Häusern umgehen. Die uralten Wege auf den Spuren durchlebten Glaubens, menschlicher Träume und Hoffnungen laden auf diese Weise dazu ein, fortgesetzt und in die Zukunft hinein weitergegangen zu werden.

Literatur

- Allensbach = Reaktion der Bevölkerung auf die Umwidmung von Sakralbauten. Qualitative und quantitative Untersuchung durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach, Allensbach am Bodensee 2009, in: https://www.ifd-allensbach.de/fileadmin/studien/7442_Sakralbauten.pdf (letzter Aufruf: 15.12.2023).
- Bauer, Christian, Gott, anderswo? Zur theologischen Architektur des Wandels, in: Albert Gerhards (Hg.), Kirche im Wandel. Erfahrungen und Perspektiven (Sakralraumtransformationen 1), Münster 2022, 19–32.
- Backhaus, Knut, Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum (Tria Corda 8), Tübingen 2014.
- Bauman Zygmunt, Flaneure, Spieler und Touristen, Hamburg 1997.
- Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 2022.
- Behrens, Jan, Kirchenbauten als touristische Attraktionen. Werte und Zahlungsbereitschaften im Kirchentourismus, E-Book 2014.
- Berger Peter L., Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 2015 [The many Altars of Modernity. Towards a Paradigm of Religion in a Pluralistic Age, Boston/Berlin 2014].
- Berzbach, Frank, Zwischenleben. Unterwegs in vollen Zügen, Münsterschwarzach 2023.
- Biser, Eugen, Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben, Freiburg i. Br. 2005.
- Bochinger, Christoph/Engelbrecht, Martin/Gebhardt, Winfried, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009.

- Brost, Marc/Wefing, Heinrich, Der Sehnsuchtsort, in: Zeitmagazin 41/2016 (19.10.2016), <https://www.zeit.de/zeit-magazin/2016/41/heimat-sehnsuchts-herkunft-kindheit-fs> (letzter Aufruf: 15.12.2023).
- De Certeau, Michel, Kunst des Handelns, Berlin 1988.
- Die deutschen Bischöfe, Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte, 28. April 2003. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DtBis 72), Bonn 2003.
- Ebertz, Michael N., Offene Kirchen – Ästhetische Schließung und Ausschließung, in: „Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte“. Herausgegeben vom Freiburger Materialdienst für die Gemeindepastoral, Freiburg i. Br. 2004, 13–18.
- Ebertz, Michael N., Spurwechsel. Gott auf der Autobahn, in: Michael N. Ebertz/Günter Lehner (Hg.), Kirche am Weg – Kirchen in Bewegung (KirchenZukunft konkret 8), Berlin 2012, 87–99.
- Erne, Thomas, Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus, Leipzig 2017.
- Failing, Wolf-Eckart, „In den Trümmern des Tempels“. Symbolischer Raum und Heimatbedürfnis als Thema der praktischen Theologie. Eine Annäherung, in: Pastoraltheologie 86 (1997) 375–391.
- Floreskij, Pavel, Beyond Vision. Essays on the Perception of Art, London 2002.
- Geissler, Karlheinz, Beschleunigung. Eine Frage der Zeit, in: Markus Vogt/Maximilian Gigl (Hg.), Christentum und moderne Lebenswelten. Ein Spannungsfeld voller Ambivalenzen (Gesellschaft – Ethik – Religion 19), Paderborn 2022, 123–139.
- Frick, Eckhard, Spielräume des Heiligen, in: Angelika Nollert u. a. (Hg.), Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit, Regensburg 2011, 41–49.
- Gerhards, Albert, Die Zukunft der Kirchengebäude. Zu einem Forschungsprojekt „Sakralraumtransformation“, in: Liturgisches Jahrbuch 72 (2022) 3–16.
- Gigl, Maximilian, Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft (Kirche in Zeiten der Veränderung 3), Freiburg i. Br. 2020.
- Gigl, Maximilian, Wirkort der Christusgemeinschaft. Eugen Biser über den christlichen Sakralbau, in: das münster 74 (2021) 117–123.

- Guardini, Romano, Von heiligen Zeichen. Neue erweiterte Ausgabe, Mainz 1927 [Erstveröff. 1922].
- Hasse, Jürgen, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Das Eigene und das Fremde. Heimat in Zeiten der Mobilität (Neue Phänomenologie 30), Freiburg i. Br./München 2018, 9–24.
- Hasse, Jürgen, Heimat – ambivalente Gefühle, in: Ders. (Hg.), Das Eigene und das Fremde. Heimat in Zeiten der Mobilität (Neue Phänomenologie 30), Freiburg i. Br./München 2018, 39–67.
- Haub, Rita, Pater Rupert Mayer. Ein Lebensbild, München 2007.
- Hernández, Jean-Paul, Antonio Gaudí. La palabra en la piedra. Los símbolos y el espíritu de la Sagrada Familia, Bilbao 2010.
- Herrmann, Andreas/Jungwirth, Johann/Huber, Frank, Mobilität für alle. Auf Knopfdruck ..., Frankfurt a. M. 2022.
- Hoburg, Ralf, Der anonyme Kirchenbesucher, Ergebnisse einer Befragung in offenen Kirchen in der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers [Thomas-Morus-Akademie und Akademie Bruderhilfe-Pax-Familienfürsorge, 17./18. Oktober 2011], Würzburg 2011.
- Hoffmann Claudia, Migration und Kirche. Interkulturelle Lernfelder und Fallbeispiele aus der Schweiz, Zürich 2021.
- Hoyer, Wolfram, Das erste halbe Jahrhundert der Geschichte der Autobahnkirche „Maria – Schutz der Reisenden“, in: 50 Jahre Maria – Schutz der Reisenden Adelsried [Festschrift], Augsburg 2008, 8–117.
- Hughes, Karen/Bond, Nigel/Ballantyne, Roy, Designing and Managing Interpretive Experiences at Religious Sites. Visitors' Perceptions of Canterbury Cathedral, in: *Tourism Management* 36 (2013) 210–220.
- Hybels, Lynne/Hybels, Bill, Ins Kino gegangen und Gott getroffen. Die Geschichte von Willow Creek, Wiesbaden 1996 [engl. *Rediscovering God*, Michigan 1995].
- Iken, Katja, Runter vom Gas, rein in die Kirche (2011), <https://www.spiegel.de/geschichte/drive-in-kapellen-a-947159.html> (letzter Aufruf: 15.12.2023).
- Isenberg, Wolfgang, Neue Sinnfenster. Zum Verhältnis von Tourismus und Religion, in: *Herder-Korrespondenz* 67 (2013) 586–591.
- Isenberg, Wolfgang, Reisen ist Leben. Reisen verändert. Schnittpunkte zwischen Tourismus, Kirche und Religion, in: *Wort und Antwort* 57 (2016) 109–116.

- Jackson, Richard H./Hudman, Lloyd, Pilgrimage Tourism and English Cathedrals. The Role of Religion in Travel, in: *The Tourists Review* 50 (1995/4) 40–48.
- Joisten, Karen, *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*, Berlin 2003.
- Kappel, Kai/Müller, Matthias/Janson, Felicitas (Hg.), *Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte (Bild – Raum – Feier 9)*, Regensburg 2010.
- Klein, Manfred, *Antizipation und Noch-Nicht-Sein. Zum Heimatbegriff bei Ernst Bloch*, Hamburg 2014.
- Koch, Andreas, Sakralisierte Orte. Raum als (religiöser) Sinnstifter und Medium der Exklusion in postsäkularer Zeit, in: Franz Gmainer-Pranzl/Sigrid Rettenbacher (Hg.), *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven (Salzburger interdisziplinäre Diskurse 3)*, Frankfurt a. M. u. a. 2013, 35–55.
- Lerner Daniel, Modernization. Social Aspects, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences* 10 (1968) 386–402.
- Löw, Martina, *Raumsoziologie (stw 1506)*, Frankfurt a. M. 2001.
- Luhmann Niklas, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Jakobus Wössner (Hg.), *Religion im Umbruch* Stuttgart 1972, 245–285.
- Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977.
- Luhmann, Niklas, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität (utb 2185)*, Konstanz 2014.
- Lussi, Carmen, *La missione della Chiesa nel contesto della mobilità umana (Missiologia 2)*, Rom 2005.
- Manderscheid, Katharina, *Soziologie und Mobilität (utb 5581)*, Bielefeld 2022.
- Minucius Felix, Octavius. Übersetzt und erklärt von Christoph Schubert (KFA 12), Freiburg i. Br. 2014.
- Pieper, Josef, *Über die Hoffnung*, München 1949.
- Pax-Bruderhilfe/Thomas-Morus-Akademie/Universität Paderborn, *Religion und Tourismus. Ergebnisse einer bundesweiten Repräsentativuntersuchung*, Kassel – Bensberg – Paderborn 2011, in: https://www.domradio.de/sites/default/files/pdf/05_2011_pr_sentation_studie_spiritualit_t_im_urlaub_17_05_2011.pdf (letzter Aufruf: 15.12.2023).

- Pollack, Detlef, Modernisierungstheorie – revised: Entwurf einer Theorie moderner Gesellschaften, in: *Zeitschrift für Soziologie* 45/4 (2016) 219–240.
- Rammler, Stephan, Die Wahlverwandtschaft von Moderne und Mobilität. Vorüberlegungen zu einem soziologischen Erklärungsansatz der Verkehrsentstehung, in: Regina Buhr u. a. (Hg.), *Bewegende Moderne. Fahrzeugverkehr als soziale Praxis*, Berlin 1999, 39–71.
- Roth, Patrick, Gottesquartett. Erzählungen eines Ausgewanderten, Freiburg i. Br. 2020.
- Schmelzer, Monika, Die gesellschaftliche Bedeutung des modernen katholischen Kirchenbaus, in: Albert Gerhards/Kim de Wildt (Hg.), *Der sakrale Ort im Wandel (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12)*, Bonn 2015, 169–178.
- Schweitzer, Albert, *Predigten 1898–1948. Werke aus dem Nachlaß herausgegeben von Erich Brüllmann und Erich Gäßer*, München 2001.
- Shackley, Myra, Space, Sanctity and Service. The English Cathedral as Heterotopia, in: *International Journal of Tourism Research* 4 (2002/5) 345–352.
- Soeffner, Hans-Georg, *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Göttingen 2000.
- Steets, Silke, *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie (stw 2139)*, Berlin 2015.
- Sternberg, Thomas, Moscheebau und Identität, in: *Kulturpolitische Mitteilungen* 119 (2007) 10–11.
- Sternberg, Thomas, Unalltägliche Orte. Sind katholische Kirchen heilige Räume?, in: *Kunst und Kirche* (2002/3) 138–142.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge (MA)/London 2007.
- Urry, John, *Mobilities*, Cambridge 2007.
- Vattimo, Gianni, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.
- Voase, Richard, Visiting a Cathedral. The Consumer Psychology of a Rich Experience, in: *International Journal of Heritage Studies* 13 (2007) 41–55.
- Wahle, Stephan/Stockhoff, Nicole, Der Sakralraum Kirche in der Moderne. Von Rückzugsort und Transzendenzerfahrung, in: Albert Gerhards/Kim de Wildt (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen (Bild – Raum – Feier 17)*, Regensburg 2017, 319–334.

Winter, Michael/Gasson, Ruth, Pilgrimage and Tourism. Cathedral Visiting in Contemporary England, in: *International Journal of Heritage Studies* 2 (1996) 172–182.