

Philipp David | Thomas Erne

Malte Dominik Krüger | Thomas Wabel (Hrsg.)

Bauen Wohnen Glauben

Lebendige Architektur
und religiöse Räume



Hermeneutik und Ästhetik

Bauen – Wohnen – Glauben

Hermeneutik und Ästhetik 8 (2022)

**Herausgegeben von Philipp David, Thomas Erne,
Malte Dominik Krüger und Thomas Wabel**

Bauen – Wohnen – Glauben

Lebendige Architektur und
religiöse Räume

Herausgegeben von Philipp David, Thomas Erne,
Malte Dominik Krüger und Thomas Wabel



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2023 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: makena plangrafik, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-07215-6 // eISBN (PDF) 978-3-374-07216-3
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Die in diesem Band versammelten Texte dokumentieren die Vorträge, die auf dem interdisziplinären Forschungskolloquium »Bauen, Wohnen, Glauben: Lebendige Architektur und religiöse Räume« am 20. und 21. September 2021 an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg gehalten und diskutiert worden sind. Veranstalter der im Hybridformat durchgeführten Tagung waren die Dietrich-Bonhoeffer-Forschungsstelle für Öffentliche Theologie am Institut für Evangelische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg in Kooperation mit dem Institut für Evangelische Theologie am Fachbereich für Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen sowie das Rudolf-Bultmann-Institut für Hermeneutik und das EKD-Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart an der Philipps-Universität Marburg.

Die Tagung wurde durch die Unterstützung der internen Forschungsförderung der Universität Bamberg ermöglicht, wofür wir herzlich danken. Für eine finanzielle Unterstützung der Publikation danken wir der Evangelischen Kirche in Deutschland. Für die redaktionelle Betreuung der Beiträge und Vorbereitung der Satzvorlage danken wir Hannah Zielke und Anna Niemeck aus Marburg. Schließlich danken wir dem Verlag und Frau Dr. Annette Weidhas für die ausgezeichnete Zusammenarbeit.

Im Mai 2022
Die Herausgeber

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	11
<i>Philipp David, Thomas Erne, Malte Dominik Krüger, Thomas Wabel</i>	

I. Architektur, Raumsoziologie, Raumphilosophie

Architektur und Gesellschaft	21
Soziologische und anthropologische Perspektiven <i>Heike Delitz</i>	
Die Hoffnung sich zu finden	53
Das anthropologische Selbsterkenntnispotential sakraler Räume <i>Martin Düchs</i>	
Zwischen Zentralität und Marginalität.	93
Zur stadträumlichen Lage von Religion <i>Thorsten Moos und Christopher Zarnow</i>	

II. Exegese: Text und Raum

»... dann werde ich euch wohnen lassen an diesem Ort« (Jer 7,7) ...	133
Jerusalem als Tempelstadt und Utopie <i>Christl M. Maier</i>	

»Wenn ihr an einem Ort zusammenkommt« (1Kor 11,20) 161
Sichtbare Räume des Unsichtbaren: Raumvorstellungen
im Neuen Testament
Udo Schnelle

Die Raumgestaltung im Markusevangelium 199
Paul-Gerhard Klumbies

III. Geschichte und Erfahrung des Kirchenraumes

Die Christianisierung der Erfahrungsräume 229
Religiös motivierte Aneignungen und Prägungen
von Stadt und Land in spätantik-frühbyzantinischer Zeit
Ute Versteegen

Liturgischer Raum versus kulturelles Erbe 263
Ansichten des Kölner Doms um 1800
Reinhard Hoeps

Christus in der Sakralarchitektur 289
Der Christuspavillon von gmp und Le Corbusiers Kapelle
in Ronchamp
Thomas Erne

IV. Systematische Theologie und Raum

Vom Kreuz zum Geviert. 313
Über Heterotopien am Beispiel des Greifswalder Doms St. Nikolai
Tilman Beyrich

From a Distance	351
Erfahrungsraum, theologische Abstandsregeln und das christliche Versammlungsgebot	
<i>Dirk Evers</i>	
Refiguration des Religiösen im Haus der Religionen in Bern	379
<i>Martina Bär</i>	
Autorinnen und Autoren	407
Personen- und Sachregister	411

Philipp David, Thomas Erne,
Malte Dominik Krüger, Thomas Wabel

Einleitung

Geert Mak, bekannt für seine soziologischen Großerzählungen, gibt seinem Buch über den Untergang des Dorfes in Europa zwischen den Jahren 1945 und 1995 den Titel *Wie Gott verschwand aus Jorwerd*.¹ Jorwerd oder Jorwert ist ein friesisches Dorf im Norden der Niederlande mit einer Dorfkirche aus dem 12. Jahrhundert. Um 1900 lebten hier ungefähr sechshundertfünfzig Leute. Im Jahr 1995 zählte Jorwerd noch etwa die Hälfte der Einwohner. Das kleine Dorf existiert bis heute, aber die Lebensform, die das Ensemble aus Kirche, Friedhof, Pfarr-, Schul- und Gasthaus, Wohnhäusern und Bauernhöfen repräsentiert, gibt es nicht mehr.² An einem Ort miteinander zu leben und zu glauben, zu heiraten, ein Haus zu bauen, zu wohnen, zu arbeiten und zu sterben, diese eigenständige, in sich geschlossene Lebensform verschwindet allmählich aus den Dörfern Europas. Eine Entwicklung, die sich einzeichnen lässt in die tiefgreifenden Transformationen Europas in eine post-industrielle Gesellschaft, die auch das Handwerk, Industrie-

¹ GEERT MAK, *Wie Gott verschwand aus Jorwerd. Der Untergang des Dorfes in Europa*, Berlin 1999 (niederländ. Original: GEERT MAK, *Hoe God verdween uit Jorwerd. En Nederlands dorp in de twintigste eeuw*, Amsterdam 1997).

² Wie das Dorf um 1950 genauer aussah beschreibt MAK, *Jorwerd* (s. Anm. 1), 16–18.

regionen wie das Ruhrgebiet oder das dichte europäische Netzwerk an Kirchen betrifft. In Deutschland geht die Institution Kirche davon aus, dass ein Drittel ihrer Kirchengebäude in den nächsten dreißig Jahren zur Disposition steht.

Wie wollen wir in diesen Veränderungen leben? Eine Möglichkeit, sich dieser Frage zu nähern, die in der textbasierten Theologie regelmäßig unterschätzt wird, ist die Architektur. Denn die Bauten einer Gesellschaft bieten nicht nur ein reichhaltiges Anschauungsmaterial für die Stil- und Formanalyse der Kunstgeschichte, sondern sie machen auch die Lebensformen und Bilder sinnfällig, die eine Gesellschaft von sich entwirft. Zwei Aspekte werden im Blick auf die Architektur besonders deutlich. Zum einen bringen die Gebäude gesellschaftliche Sinnbilder in einer räumlichen Ordnung zur Darstellung, die ihren Machtcharakter hervortreten lässt. Da sich immer nur ein verkörpertes Subjekt an einem Ort aufhalten kann, spiegelt die räumliche Ordnung im Hörsaal wie im Thronsaal, im Parlament wie in der Kirche die Machtverhältnisse im gesellschaftlichen Zusammenleben wider. Zum anderen artikulieren die Bauten der Gesellschaft diese gesellschaftlichen Sinnbilder und Lebensformen in einer Interdependenz von sozialer, technischer, ästhetischer und religiöser Dimension.

1 Fragestellung

Die Beiträge in diesem Buch fragen historisch, soziologisch und grundbegrifflich, wie sich die Bilder, die eine Gesellschaft angesichts solcher Interdependenzen von sich entwirft, in Bauten formieren und transformieren. Besonderes Gewicht liegt dabei auf der Frage nach der wahrnehmbaren Gestalt von

Kirche, wie sie sich in Kirchenbauten artikuliert. Dieser Fragestellung kommt einer der vielen »turns« in den Sozial- und Kulturwissenschaften entgegen, der sogenannte »spatial turn«.³ Mit der Hinwendung zum Raum verbindet sich zum einen eine anders gelagerte Auffassung von Raum. Raum wird im »spatial turn« nicht als physisch-territorialer Container verstanden, sondern als Handlungsraum, der in der sozialen Praxis hervorgebracht wird. Der handlungstheoretische Raumbegriff des »spatial turn« berührt sich mit der Idee der Verkörperung im »body turn«, die ebenfalls die strikte Trennung von materieller Disposition und geistiger Symbolisierung unterläuft.⁴ Zum anderen werden mit dem Raumbegriff des »spatial turn« die Interdependenzen von sozialer, ästhetischer und religiöser Dimension in den kulturellen Formationen auf neue, handlungstheoretische Weise sichtbar:

- 1) Räumliche Rahmenbedingungen der Herkunft, des Aufenthaltsorts, der städtebaulichen Gestaltung oder des Verkehrsanschlusses ziehen gesellschaftliche Positionszuweisungen und entsprechende Teilhabechancen nach sich. Umgekehrt finden kulturelle, soziale und ökonomische Bedingungen eine räumliche Repräsentation und örtliche Konkretisierung etwa in der Ausgestaltung von Wohnraum, der Nutzung öffentlichen Raums oder in bevor-

³ Vgl. die Darstellung bei DORIS BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg (12006) ⁵2016, 285–329.

⁴ Zur Rezeption dieser Debattenlage für die Ekklesiologie vgl. PHILIPP DAVID/THOMAS ERNE/MALTE DOMINIK KRÜGER/THOMAS WABEL (Hrsg.), *Körper und Kirche. Symbolische Verkörperung und protestantische Ekklesiologie*, Leipzig 2021.

zugten Aufenthaltsorten. »Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum«⁵ stehen in Wechselwirkung zueinander.

- 2) Die ästhetische Gestaltung (öffentlichen) Raums ist demgegenüber nicht sekundär, sondern bringt soziale Wirklichkeiten ebenso zum Ausdruck, wie sie diese zu transformieren vermag. In den architektonischen Formen, in denen sich eine Gesellschaft präsentiert, wird sie als »imaginäre Institution« erfahrbar.⁶ Wie Norman Fosters Glaskuppel über dem Reichstag/Bundestag vor Augen führt, lassen sich Konstruktion, Dekonstruktion und Neukonstruktion von Gebäuden auch als Transformationen des Symbolischen im Horizont des Imaginären auffassen, die ein verändertes gesellschaftliches Selbstverständnis eröffnen. Darüber hinaus können öffentliche Räume und Orte als gesellschaftliche »Heterotopien« wirken,⁷ an denen sich ein Möglichkeitssinn für gesellschaftliche Umgestaltung entwickeln kann.

5 PIERRE BOURDIEU, Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: MARTIN WENTZ (Hrsg.), Stadt-Räume, Frankfurt a. M. 1991, 25-34.

6 CORNELIUS CASTORIADIS, Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1984 (frz. Original: CORNELIUS CASTORIADIS, L'institution imaginaire de la société [Collection Esprit], Paris [1975] 1992).

7 MICHEL FOUCAULT, Die Heterotopien. – Les hétérotopies. Les corps utopique. Zwei Radiovorträge. France Culture, 07. und 21. Dezember 1966, Frankfurt a. M. 2005.

- 3) In einer »Gesellschaft der Singularitäten«⁸ stellt sich für die Kirche als sozialem Raum gelebten Glaubens die Aufgabe, wie sie der individuellen Religion einen angemessenen Ort bieten kann, und wie in Kirchen die religiös-individuellen Formen auf gemeinschaftliche Vollzüge im Kontext der Gemeinde bezogen werden können. Zu beobachten ist gegenwärtig eine wachsende Attraktivität von großen Zentrumskirchen, besonders gotischer Kathedralen und Dome, wie in Köln, Lübeck, Marburg oder Ulm. Diese religiösen Räume können als »hybride Räume der Transzendenz«⁹ bezeichnet werden, denn sie bieten eine Großzügigkeit gegenüber den vielfältigen Formen der individuellen Transzendenzpraxis. Kirchen werden ästhetisch, sozial oder politisch als eine räumliche Form der Daseinserweiterung erlebt.

2 Konkretionen

In der ersten Sektion *Architektur, Raumsoziologie, Raumphilosophie* geht es im Beitrag von Heike Delitz darum zu zeigen, dass jede kollektive Existenz (als einer imaginär instituierten Gesellschaft) an eine spezifische architektonische Kultur gebunden zu denken ist. Es schließt sich die Frage an, welche Bedeutung religiösen Räumen innerhalb der »Eigenlogik der

⁸ ANDREAS RECKWITZ, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin ⁶2018.

⁹ THOMAS ERNE, Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus, Leipzig 2017.

[säkularen] Städte«¹⁰ in Zukunft zukommen wird. *Martin Düchs* macht einen Vorschlag wie, sich der konstruktiv-technische Aspekt des Bauens mit der symbolischen Bedeutung von Bauten verbindet. Die Machtansprüche, die sich an Strategien der Zentralität und Marginalisierung von Sakralbauten im Stadtraum ablesen lassen, sind das Thema von *Christopher Zarnow* und *Thorsten Moos*.

Die zweite Sektion *Exegese: Text und Raum* fragt nach der Rolle religiöser Räume in der jüdisch-christlichen Tradition (*Christl M. Maier, Udo Schnelle, Paul-Gerhard Klumbies*).

Die dritte Sektion *Geschichte und Erfahrung des Kirchenraumes* untersucht religiöse Umcodierungen von Erfahrungsräumen (*Ute Versteegen*) und fragt nach den Bildern von Kirche, die Amtskirchen mit ihren Kirchenbauten zum Ausdruck bringen (*Reinhard Hoeps, Thomas Erne*).

Mit der vierten Sektion *Systematische Theologie und Raum* werden Fragen nach der theologischen Programmatik im Zuge von Kirchenrenovierungen im Laufe der Jahrhunderte und unter wechselnden politischen Systemen gestellt (*Tilman Beyrich*). Wie das Anderssein des Religiösen in religiöser Architektur artikuliert wird und wie das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von Abstand und Nähe sich in religiösen Räumen darstellt, ist das Thema von *Dirk Evers*. Schließlich geht es *Martina Bär* darum, ob und wie die Religionen in ihrer öffentlich wahrnehmbaren Gestalt den Exklusionstendenzen entgegenzuwirken vermögen, die sich in den unterschiedlichen Typen von Sakralbauten – Synagoge, Moschee, Kirche – manifestieren.

¹⁰ HELMUTH BERKING/MARTINA LÖW (Hrsg.), *Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung*, Frankfurt a. M./New York 2008.

3 Ausblick

Anhand dieser Aspekte zielt der Band darauf, die Bilder, die die Gesellschaft in ihren Bauten entwirft, in ihrer Machtförmigkeit und ihrer Interdependenz von sozialer, technischer, ästhetischer und religiöser Dimension zu untersuchen und so einen Beitrag zu leisten zur Lösung des Problems, wie wir in der Transformation in eine postindustrielle Gesellschaft leben können und wollen. Was auch immer Sakralbauten darstellen, bedeuten, bewirken oder ermöglichen, unbestritten ist, dass es sich dabei um Interdependenzen verschiedener Dimensionen handelt. Das zeigt sich in der Regel in den Publikationen zu Kirchenbauten darin, dass die kunsthistorische und religiöse Perspektive verbunden werden.¹¹ Ausgesprochen produktiv ist dagegen die Erweiterung des methodischen Zugangs um die gesellschaftliche Dimension, wie sie die Architektursoziologie vor Augen führt.¹² Zwar spielt auch in der Praktischen Theologie, sofern sie die Kirchenarchitektur zum Thema macht, neben der Kirchensoziologie zunehmend auch die Architektursoziologie eine Rolle.¹³ Diese Rezeption geschieht jedoch unter

¹¹ Ein aktuelles Beispiel ist JOHANNES STÜCKELBERGER (Hrsg.), *Moderner Kirchenbau in der Schweiz*, Zürich 2022.

¹² Vgl. HEIKE DELITZ, *Architektur als Medium des Sozialen. Ein Vorschlag zur Neubegründung der Architektursoziologie*, in: *Sociologia internationalis* 43 (2005), 1–25; DIES., *Architektursoziologie*, Bielefeld 2009; DIES., *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*, Frankfurt a. M./New York 2010; SILKE STEETS, *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie*, Berlin 2015.

¹³ Vgl. die Beiträge von SONJA KELLER, *Öffentlichkeitsorientierte Kirchennutzung. Die Ermöglichung von Gemeinschaft und Teilhabe als Selbstanspruch öffentlicher Kirchenräume* (259–273) und ALEXANDER DEEG/KERSTIN MENZEL, *Ökumene der Dritten Räume und Konvivenz. Konfessionelle Prägung*

der Bedingung und Regie des religiösen Bewusstseins und dient in erster Linie einer binnenreligiösen Erhellung seiner Ausdrucksformen. In diesem Band wird das Verhältnis umgekehrt. Die Architektursoziologie arbeitet den gesellschaftlichen Horizont heraus, in dem die Architektur als Ausdrucksform der religiösen Praxis analysiert wird. Dieser methodische Ansatz ist in diesem Band jedoch noch ein Versprechen für künftige Forschungsfragen. Aber es zeigt sich auch so, dass der Ausgang von einer eigenständigen Gesellschaftsanalyse ein Korrektiv darstellt, das für das Verständnis sakraler Architektur unverzichtbar ist.

von Raumerfahrung und die Potenziale ökumenischer Kirchenzentren (211–238), in: ALBERT GERHARDS/STEFAN KOPP (Hrsg.), Von der Simultankirche zum ökumenischen Kirchenzentrum. Sakralbauten im Spannungsfeld christlicher Konfessionen, Freiburg im Breisgau 2021.

I.

**ARCHITEKTUR, RAUMSOZIOLOGIE,
RAUMPHILOSOPHIE**

Architektur und Gesellschaft: Soziologische und anthropologische Perspektiven

1 Gesellschaft, Architekturen, Architekturpolitiken. Einführung in die gesellschaftstheoretische Perspektive

»Von allen Umwälzungen, denen die rurale algerische Gesellschaft zwischen 1955 und 1962 unterlegen war, waren diejenigen, die durch die Regruppierungen der Bevölkerung hervorgerufen wurden, zweifellos die tiefsten und die, die die weitreichendsten Konsequenzen hatten.«¹

¹ PIERRE BOURDIEU/ABDELMALEK SAYAD, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris 1964, 11. Vgl. auch PIERRE BOURDIEU/ABDELMALEK SAYAD, *Paysans déracinés. Bouleversements morphologiques et changements culturels en ALGÉRIE*, *Études Rurales* 12 (1964), 56–94 (dt. Übersetzung: Entwurzelte Bauern, Morphologische Umwälzungen und kultureller Wandel in Algerien, in: PIERRE BOURDIEU, *Tradition und Reproduktion. Schriften zur kollektiven Anthropologie* 1, Berlin 2020, 67–121); und PIERRE BOURDIEU, *The Algerians (Sociologie de L'Algérie)*, Paris 1958), Boston 1962. Alle Übersetzungen aus dem Französischen und Englischen im Folgenden von mir. Vgl. für die folgenden Ausführungen (im Blick auf Algerien und die Achar) HEIKE DELITZ, *Umsiedlungslager und Umsiedlungen: Militärische und missionarische Kolonialisierung (Algerien und Peru/Ecuador)*, in: ANNETT BOCHMANN/FELICITAS FISCHER VON WEIKERSTHAL (Hrsg.), *Institution Lager*, Berlin 2022 (im Erscheinen).

Pierre Bourdieu und Abdelmalek Sayad haben die tiefen Transformationen, denen die algerische Gesellschaft durch die kolonialistische Politik der Umsiedlung der Bauern in den 1950ern und zu Beginn der 1960er unterlag, mit all ihren Folgen beschrieben: die territoriale ›Entwurzelung‹ (*déracinement*) und die Umsiedlung auf fremden Territorien; die neue räumliche Anordnung entlang strikter Linien; die Neuzusammensetzung der ethnischen Gruppen gingen mit einem (seitens der französischen Militärs als solchem angezielten) Verlust der kulturellen Werte, Normen und Traditionen einher. Evoziert wurden durch die Zerstörung der alten Dörfer, die Umsiedlung und Neugruppierung sowie durch neue Architekturen neue Ungleichheiten der Geschlechter und Generationen sowie Ethnien; und eine Vertiefung der Armut der ländlichen Bevölkerung, in einer ihr neuen und fremden Ökonomie. Psychische Erkrankungen waren ebenso die Folge der Umsiedlung, wie die Zerstörung der gesamten traditionellen kollektiven Existenz.

Die neue Architektur, in welche die französische Armee die algerische Bevölkerung dabei zunehmend systematisch umsiedelte,² war der traditionellen Bauweise in Vielem absichtlich entgegengesetzt. Das gilt für die Lage der Häuser zueinander und zum geografischen Milieu ebenso, wie für deren Orientierung nach den Himmelsrichtungen, für die Aufteilung der Räume und deren Ausstattung im Inneren; für die Zusammensetzung der Bevölkerung wie für die täglichen Blicke, Aktivitäten und Bewegungen, die durch die Gebäude und

² VGL. Z. B. SAMIA HENNI, *Architecture of Counterrevolution. The French Army in Northern Algeria*, Zürich 2016.

deren Lage zueinander und im geografischen Milieu möglich waren.

Auch wenn das Aussehen der Häuser nicht grundlegend verändert wurde, so waren mit den Umsiedlungen gleichwohl tiefe gesellschaftliche Transformationen verknüpft. Bourdieu bezieht diese (in einer deutlich strukturalistischen Denkweise) vor allem auf den Grundriss und die räumliche Orientierung: Wenn die traditionelle Architektur – wie er zeigen kann – sich durch eine rigide räumliche Orientierung der Gebäude und deren innere Aufteilung kennzeichnet, die diese Form der kollektiven Existenz permanent in die Bewegungen und in die Blicke einschreibt, ist die Zerstörung dieser Architektur ein Modus der Zerstörung dieser Gesellschaft.

***Kabylen: der traditionelle architektonische
Modus kollektiver Existenz***

Das kabyliche Haus ist ein Mikrokosmos, der in allen Details – eingeschrieben in die Körper – symmetrische Gegensatzpaare trennt und hierarchisiert (Natur und Kultur, das Dunkle und das Helle, Osten und Westen usw.). Bourdieus strukturelle Analyse zeigt die tiefe Verbindung der traditionellen Anordnung des Hauses, seiner inneren Teilungen und Ausstattungen mit den (immer auch rituellen) Praktiken und den Blickbeziehungen, sowie den sozialen Teilungen, deren wichtigste die Strukturierung der Gesellschaft entlang der asymmetrischen *Binarität der Geschlechter* ist:

»Als nach denselben Gegensätzen, wie sie die Welt ordnen, geordneter Mikrokosmos steht das Haus in einer Beziehung der Homologie zur übrigen Welt; doch aus einer anderen Sicht steht das Haus

insgesamt zur übrigen Welt in einer Beziehung des Gegensatzes, deren Prinzipien keine anderen sind als die, nach welchen sowohl der Innenraum des Hauses als auch die übrige Welt und allgemeiner noch, alle Daseinsbereiche geordnet sind. So beruht der Gegensatz zwischen der Welt des Frauenlebens und der Welt der Männergemeinschaft auf denselben Prinzipien wie die beiden Systeme von Gegensätzen, die er einander gegenüberstellt.«³

Ebenso zeigt die Analyse der Architektur, wie eng diese mit einer *bäuerlichen* Gesellschaft verknüpft, und wie komplex deren Beziehung von Kultur und Natur ist; eine Beziehung, die Bourdieu als »Absage an die Natur«⁴ deutet: als Absage an die Natur des Mannes, in einer Strukturierung der Welt, die die Natur dem Weiblichen zuordnet. Es handelt sich bei der Ordnung des Hauses um eine ›verkehrte‹ Welt (so der Titel des Textes) nicht im normativen Sinn; gemeint ist diese Ordnung zweier umgekehrt symmetrischer Teile, die die Gesellschaft strukturiert, Individuen einteilt und verungleicht, in der sich diese bäuerliche und patriarchalische Gesellschaft konstituiert. Während die männlichen Handlungen in der Hauptrichtung (nach Osten und vom Haus weg) ausgeführt werden, und sie diejenigen sind, bei denen »es um das Wohlergehen der Gruppe geht«⁵, folgt die »innere Organisation des Hauses« (des Ortes der Frau) der »umgekehr[en]« Ausrichtung: so, »als wäre

³ PIERRE BOURDIEU, Das Haus oder die verkehrte Welt, in: DERS., Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1979, 48–65. Vgl. die Erstfassung: PIERRE BOURDIEU, La maison kabyle ou le monde renversé, in: DERS., Deux essais sur la société kabyle, Université de Lausanne 1960.

⁴ BOURDIEU, Das Haus (s. Anm. 3), 65.

⁵ A. a. O., 62.

sie das Ergebnis einer halben Drehung um die Schwelle«⁶. Die Türschwelle ist der Ort, an dem sich »die Welt in ihr Gegenteil verkehrt«⁷ – zwischen Nacht und Tag, Regen- und Trockenzeit, Sommer und Winter, Kultur und Natur, weiblicher und männlicher Sphäre. Dabei werden die beiden Bereiche nicht nur getrennt, sondern auch einander untergeordnet:

»Diese beiden Räume, die in zugleich symmetrischem und umgekehrtem Verhältnis zueinander stehen, sind [...] einer dem anderen untergeordnet [...]. Das Haus ist ein Reich innerhalb eines Reiches, es bleibt jedoch immer untergeordnet, denn mag es auch alle Eigenschaften und alle Beziehungen aufweisen, die die archetypische Welt definieren, es bleibt eine »verkehrte Welt«, ein Spiegelbild.«⁸

Neben der inneren Anordnung im Haus folgen auch die Anlage der Häuser zueinander und die des Dorfes insgesamt strengen Regeln. Die Dörfer weisen alle in die gleiche Richtung; immer ist der höher gelegene Teil des Hauses den Menschen vorbehalten und weist nach Norden; immer weist der Webstuhl nach Westen; und der Stall nach Süden. Der Eintritt ins Haus erfolgt stets von Osten, so dass das Hinausgehen sich ebenso in der Richtung des Ostens, »nach oben, zum Licht, zum Guten«⁹ ereignet.

⁶ A. a. O., 62f.

⁷ A. a. O., 63.

⁸ A. a. O., 64f.

⁹ A. a. O., 62f.

**Architektonische Transformation:
die Umsiedlungspolitik der französischen Armee**

In der zwangsweisen Umsiedlung durch die französische Armee werden fast alle dieser inneren und äußeren Teilungen und Orientierungen absichtlich durchbrochen; die traditionelle Architektur mitsamt ihrer komplexen sozialen Bedeutung wird unbrauchbar gemacht oder ganz zerstört; die Territorien zu *zones interdites* erklärt. Insgesamt wird bis 1962 – den Zeitpunkt der Unabhängigkeit – etwa die Hälfte der bäuerlichen Bevölkerung Algeriens (ca. 2.350.000 Menschen) in insgesamt 3.760 Umsiedlungslagern zwangsweise neu verortet. Die Umsiedlungslager (*camps de regroupement*, Neugruppierung) ähneln Kasernen, zum Teil sind sie nach dem Vorbild römischer Kastelle angelegt; zumindest einige weisen Wachtürme und Stacheldraht auf.¹⁰

»Die massenhafte Zusammenlegung von Bevölkerungsgruppen in den in der Nähe von Militärposten gelegenen Lagern sollten der Armee die Möglichkeit geben, sie direkt zu kontrollieren [...]; sie sollte auch die Durchführung von repressiven Operationen dadurch erleichtern, daß es möglich wurde, jedwede Person als ›Rebellen‹ anzusehen, die sich noch in den verbotenen Zonen aufhielt.«¹¹

Weil sie ihr Land verlassen müssen; in einer anderen Zusammensetzung in Zwangslagern hausen; weil die räumlichen Orientierungen fehlen; weil sich auch die Generationenverhältnisse ändern – handelt es sich um eine gebrochene Gesellschaft,

¹⁰ HENNI, *Architecture of Counterrevolution* (s. Anm. 2), 117f.

¹¹ BOURDIEU/SAYAD, *Le Déracinement* (s. Anm. 1), 11.

die der Kolonisierung nichts entgegenzusetzen hat, so Bourdieu und Sayad:

»Die Umsiedlung mag zwar nur eine Emigration über geringe Distanz sein; da sie [aber] der gesamten Gruppe aufgezwungen wurde, zieht sie doch das gesamte soziale Leben in Mitleidenschaft. Denn mit der Organisation des Siedlungsraumes wird auch das auf den Boden projizierte Schema der sozialen Strukturen komplett verändert und die Vertrautheit der Individuen mit ihrer Umwelt zerstört. Der entwurzelte Bauer, für den die Umgebung, in der er geboren wurde, die einzig vertraute Umgebung ist, und dessen ganzer *körperlicher Habitus* dem Raum »angepasst« ist [...], ist zutiefst in seinem *Wesen* getroffen.«¹²

Auch nach Ende der Kolonialherrschaft 1962, als die Menschen vor der Wahl stehen, in die alten Dörfer zurückzukehren, tun sie es nicht.¹³

Dieses Beispiel – die traditionelle Form der Architektur als ein *Modus* (und nicht passiver und sekundärer Ausdruck) der kollektiven Existenz; und die architektonische Transformation als Kolonisierung dieser Gesellschaft, die Umwandlung in eine städtisch zentrierte, marktwirtschaftliche und bürokratisch regierte Gesellschaft unter französischer Herrschaft – ist nur ein Beispiel von vielen Architekturpolitiken des 20. und

¹² PIERRE BOURDIEU/ABDELMALEK SAYAD, Entwurzelte Bauern, Morphologische Umwälzungen und kultureller Wandel in Algerien (frz. Orig. 1959), in: PIERRE BOURDIEU, Tradition und Reproduktion. Schriften zur kollektiven Anthropologie 1, Berlin 2020, 67–121, 111.

¹³ Vgl. FRANZ SCHULTHEIS, Habitat und Habitus. Bourdieus »kabylisches Haus« revisited. Die drei Gesichter des kabylisches Hauses, in: IRIS DÄRMANN/ANNA ECHTERHÖLTER (Hrsg.), Konfigurationen. Gebrauchsweisen des Raums, Zürich 2013, 179–199, 199.

auch des 21. Jahrhunderts, in kolonialen und postkolonialen Kontexten. In ihm zeigt sich ebenso die *gesellschaftliche Effektivität* oder *Positivität von Architekturen ganz generell* – die Tatsache, dass Gesellschaft oder kollektives Leben immer auch architektonisch strukturiert und konstituiert ist (und nicht allein sprachlich); wie die Spezifik, in der dies in diesem algerischen Fall geschieht; wie auch die erheblichen *Transformationen*, die der Import oder die Auferlegung einer anderen (urbanen) architektonischen Kultur, einer bestimmten Form von Infrastruktur und Territorialität mit sich bringt – eines anderen »architektonischen Modus kollektiver Existenz«¹⁴.

Aus einer soziologischen Perspektive – namentlich einer, die sich für die Konstitution oder Institution von Gesellschaft, von Kollektiven; für deren Strukturierung oder Differenzierung; und für die Formung von Subjekten interessiert (also einer Soziologie des kulturell konstituierten Subjekts, und nicht des Gesellschaft konstituierenden Subjekts¹⁵) – ist Architektur ein kultureller Modus oder ein Medium, *in dem* Kollektive erzeugt und auch transformiert werden. Sie ist weder einfach passiver Ausdruck bereits bestehender sozialer Strukturen; noch ebenso passives und sekundäres Produkt von Akteuren.¹⁶ Das gilt für

14 HEIKE DELITZ, Architectural Modes of Collective Existence: Architectural Sociology as a Comparative Social Theory, *Cultural Sociology* 12 (2018), 37–57; DIES., Architectures: Institutions and transformations of collective lives, in: *socio.hu. Social Science Review* 4 (2020), URL: <https://doi.org/10.18030/socio.hu.2020en.5> (Stand: 26.07.2022).

15 VGL. ETIENNE BALIBAR, Structuralism: A Destitution of the Subject? *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 14 (2003), 1–21.

16 VGL. HEIKE DELITZ, *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*, Frankfurt a. M./New York 2010.

jegliche Bautypen, nicht zuletzt auch für *religiöse* Bauten. In Kirchen, Moscheen und Synagogen, in megalithischen Kultstätten wie in hinduistischen oder buddhistischen Tempeln; in den ›Männerhäusern‹ der brasilianischen *Bororo* oder in den Wohnarchitekturen der *Achuar* in Peru und Ecuador werden spezifische religiöse Affekte instituiert, werden religiöse Praktiken ermöglicht, werden Geschlechter getrennt und religiöse Vorstellungen in Körper eingeschrieben. Im Folgenden geht es mir zunächst darum, die gesellschaftliche Positivität (und nicht Passivität) von Architekturen etwas genauer zu theoretisieren; und dann auf einen spezifischen Fall religiös (und zugleich ökonomisch und politisch) motivierter Architekturpolitik einzugehen – auf die evangelikalischen und katholischen Missionierungen in Südamerika.

2 Architektur: Konstitution und Transformation von Gesellschaft (Modus kollektiver Existenz)

Wenn Architekturen überhaupt Gegenstand soziologischer Überlegungen und soziologischer Forschung sind – was lange nur nebenbei der Fall war, aus Gründen der Theoriebildung und der Grundbegriffe¹⁷ – so werden sie oft als Ausdruck, Anzeiger oder Spiegel gesellschaftlicher Verhältnisse theoretisiert: für solche Begriffe des Verhältnisses von Architektur und

¹⁷ WOLFGANG ESSBACH, Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie, in: ANDREAS LÖSCH u. a. (Hrsg.), *Technologien als Diskurse. Konstruktionen von Wissen, Medien und Körpern*, Heidelberg 2001, 125-138.

Gesellschaft, in denen Architektur etwas symbolisiert und selbst passiv bleibt, stehen etwa die marxistischen Kritiken von Architektur (etwa von Adorno oder Habermas); die Perspektive von Norbert Elias; oder generell die Denkweisen, die im Kulturellen den Ausdruck des Sozialen sehen – wie auch die Soziologie des französischen Gründers der Disziplin, Émile Durkheim, und in seiner Linie, konzentriert nicht zuletzt auf religiöse Kollektive, Maurice Halbwachs (mit dem Begriff des kollektiven Gedächtnisses, das auf Materielles angewiesen ist – auf Artefakte und Stadtstrukturen sowie Orte). Auch wenn gerade diese Perspektive von Durkheim und von Halbwachs betont, dass Kollektive nicht ohne kulturelle Artefakte, ohne Symbolisches existieren können, teilen die beiden Autoren tendenziell noch eine ›soziologistische‹ Theorie – der zufolge das Kollektiv bereits existiert, und sich in den kulturellen, darunter den religiösen Systemen ausdrückt oder manifestiert.¹⁸ Ähnliches gilt für Subjekt- oder Akteur-zentrierte Perspektiven, die sich auf Architektinnen, Nutzerinnen oder Auftraggeberinnen von Bauten konzentrieren: auch hier kommen Architekturen als Zweites, sind Produkt von Anderem – nicht eigentlich sozial. Die Positivität von Architekturen – ihren Beitrag zur Subjektformung, in der Einwirkung auf den Körper und dessen Sichtbarkeit – betont dagegen vor allem Michel Foucault (spezifisch für Disziplinararchitekturen wie Schulen,

¹⁸ Vgl. v. a. ÉMILE DURKHEIM/MARCEL MAUSS, Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung kollektiver Vorstellungen (frz. Orig. 1901/02), in: ÉMILE DURKHEIM, Schriften zur Soziologie der Erkenntnis, Frankfurt a. M. 1996, 171–256; ÉMILE DURKHEIM, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (frz. Orig. 1912), Frankfurt a. M. 1994.

Gefängnisse, Kasernen und Krankenhäuser).¹⁹ Ganz generell ist es die kulturtheoretische Wendung im Werk und in der Nachfolge von Claude Lévi-Strauss, die erlaubt, die gesellschaftliche Bedeutung von kulturellen oder von Bedeutungssystemen zu theoretisieren: Kollektive und Gesellschaften sind kulturell erzeugt, soziale Strukturen und Ungleichheiten ebenso wie Einheiten sind konstituiert in, oder sie bestehen aus Bedeutungssystemen.

»Das soziale Phänomen ist nicht zu erklären, die Existenz des Kulturzustands an sich bleibt unverständlich, wenn der Symbolismus vom soziologischen Denken nicht als eine apriorische Voraussetzung behandelt wird. Durkheim war sich durchaus der Bedeutung des Symbolismus bewußt, aber doch noch in zu geringem Maße: ›[D]ie sozialen Gefühle [hätten] ohne Symbole nur eine ungewisse Existenz.« Er hätte auch sagen können: überhaupt keine Existenz. [...] Die Soziologie kann die Genese des symbolischen Denkens nicht erklären, sie muß es als gegeben hinnehmen.«²⁰

Diese strukturelle Theorie – der *cultural turn* des soziologischen Denkens in Frankreich, die Umkehrung der Durkheim-Perspektive hin zu einer Theorie, die Kollektives als kulturell erzeugt versteht, als in nichtsprachlichen wie auch in sprachlichen Bedeutungssystemen bestehend – ist (nicht ohne Kritik) eingegangen in die dekonstruktivistischen (Jacques Derrida, Jacques Lacan) und poststrukturalistischen (Michel Foucault, Gilles Deleuze, Judith Butler) Theorien des Sozialen, von Macht

¹⁹ MICHEL FOUCAULT, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (frz. Orig. 1975), Frankfurt a. M. 1976.

²⁰ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, Die Soziologie aus Frankreich (frz. Orig. 1945), in: Ders., Strukturelle Anthropologie Zero, Berlin 2021, 71–124, 94f.

und Diskurs, in die postfundamentalistischen (Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Ernesto Laclau und Chantal Mouffe) Gesellschaftstheorien oder Theorien des Politischen;²¹ in die postkolonialen Theorien und Forschungen (Edward Said, Gayatri Spivak, Achille Mbembe); sowie – mit anderem Akzent, nämlich in Konzentration auf extramoderne Kollektive und auf eine epistemologische Politik der Anerkennung indigenen Wissens – auch in die aktuell unter dem Begriff eines *ontological turn* diskutierten poststrukturalen Theorien der Anthropologie (von Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, oder Marilyn Strathern).²² Gemeinsam ist diesen – sehr verschiedenen – Ansätzen, *Gesellschafts- als Kulturtheorie* zu entfalten; Soziales (z. B. die Dualität und Asymmetrie der Geschlechter oder die Trennung von Pathologischem und Normalem) als in sprachlichen und nichtsprachlichen Bedeutungssystemen erzeugt aufzuweisen – als historisch und global variabel. Insbesondere seit den poststrukturalistischen Weiterführungen der kulturtheoretischen Perspektive wird zugleich auf die Machtstrukturen verwiesen, die namentlich den Diskursen innewohnen – deren Ausschließendes, Normalisierendes, Normierendes, Unterwerfendes, Fixierendes (etwa im Blick auf die Ungleichheit der Geschlechter).

Architekturen stehen dabei nicht zentral im Blick, gegenüber den sprachlichen Diskursen, den Aussagesystemen und

²¹ Vgl. OLIVER MARCHART, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin 2013; und HEIKE DELITZ, *Theorien des gesellschaftlichen Imaginären*, Österreichische Zeitschrift für Soziologie 44 (2019/Supplement 2), 77–98.

²² MARTIN HOLBRAAD/MORTEN PEDERSEN (Hrsg.), *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge 2017.

Wörtern. Gleichwohl ist diese Perspektive – die Gesellschaft als solche versteht, die zur Imagination kollektiver Einheit, Differenz und zeitlicher Identität auf Aussagensysteme angewiesen ist – in Analysen von Architektur eingegangen. Am prominentesten ist, im Blick auf Unterwerfungen von Subjekten, hier Michel Foucaults bereits erwähnte Arbeit zur Etablierung von disziplinarischen Institutionen in der Einrichtung von Sichtbarkeiten zu nennen (verknüpft mit der Analyse von ›Dispositiven‹). Auch Pierre Bourdieu hat in den 1960ern – wie gesehen – Architektur zentral im Blick; und Lévi-Strauss selbst hat periodisch die Bedeutung der Dorfstruktur hervorgehoben sowie deren missionarische Transformation und ihre Folgen.²³

Ganz generell ist es vor allem aber die Theoretisierung von Gesellschaft bei Cornelius Castoriadis, die erlaubt, die Bedeutung kultureller Systeme auszuformulieren, und dabei die Bedeutung spezifisch religiöser Bedeutungen hervorzuheben. Weil Gesellschaften – als Kollektive, deren Mitglieder etwas teilen, sich von anderen unterscheiden und als solche, die eine Identität in der Zeit haben – immer vorgestellt, imaginär sind; weil jede Gesellschaft realiter veränderlich, und kontingent ist – gerade daher *ist* jede Gesellschaft die Institution einer sichtbaren Gestalt ihrer selbst; sowie eines Grundes: einer imaginären Instanz, von der her die Gesellschaft, das Kollektiv sich als

²³ Siehe CLAUDE-LÉVI-STRAUSS, *Traurige Tropen* (frz. Orig. 1955), Frankfurt a. M. 1978, 210–237; DERS., *Gibt es dualistische Organisationen?*, in: DERS., *Strukturelle Anthropologie* (frz. Orig. 1956), Frankfurt a. M. 1967, 148–179; sowie bereits DERS., *Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo*, *JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES* 28 (1936), 269–304. Vgl. zu Anschlüssen daran JANET CARSTEN/STEPHEN HUGH-JONES (Hrsg.), *About the house. Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge 1995.

begründet erzählt.²⁴ Weil Kollektive sich – dieser Perspektive zufolge, die das Werden, die Veränderung privilegiert – ständig verändern und keine Einheit sind – gerade deshalb beruhen sie auf der kontrafaktischen, der *imaginären Institution* der Gesellschaft (als Einheit; als Identität). Notwendig dazu sind Symbolsysteme, die von der Sprache bis zur Architektur reichen. »Auch eine Gesellschaft, die nur auf ihre Konservierung bedacht scheint, besteht nur, indem sie sich unaufhörlich verändert«, schreibt Castoriadis,²⁵ und weiter: »Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist beständig fließende Selbstveränderung und kann doch nur sein, indem es sich zu ›stabilen‹ Gestalten gestaltet, in denen es zur Erscheinung kommt, und zwar auch für sich selbst.«²⁶

3 ›Bauen und Glauben‹: Gesellschaftliche Positivität religiöser und missionarischer Architekturen

Castoriadis verweist im Blick auf Gesellschaft als imaginär insituierte Einheit und Identität eines Kollektivs (und deren interne Verungleichung); sowie im Blick auf die dazu notwendige Imagination einer letzten Bedeutung insbesondere auf monotheistische Religionen: In diesen Bedeutungssystemen stabilisiert sich ein Kollektiv dadurch, dass es sich von einem

²⁴ Vgl. CORNELIUS CASTORIADIS, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* (frz. Orig. 1975), Frankfurt a. M. 1984.

²⁵ Vgl. A. a. O., 343.

²⁶ A. a. O., 347, vgl. dazu DELITZ, *Theorien des gesellschaftlichen Imaginären* (s. Anm. 21).

»fundierenden Außen«²⁷ (›Gott‹) her als begründet versteht, einer zentralen Bedeutung, die auf etwas vollkommen Imaginäres verweist, da sie ihrerseits nicht weiter begründbar ist, und nicht begründet werden muss – eine Bedeutung, die fast alles *konnotiert*, und von nichts *denotiert* wird,²⁸ ein letzter oder leerer Signifikant. Auf diesem beruht ein ganzes System »sekundärer«²⁹ imaginärer Bedeutungen ruht – die Teilung der Woche in sieben Tage, die Strukturierung des Tagesablaufs, die Heiligung von Individuen und die Folterung von ›Ketzer‹ und ›Hexen‹, usw.³⁰ Jedes Symbolsystem, jede Institution von Bedeutung – von Gesellschaft – ist letztlich

»auf etwas Außersymbolisches bezogen, was aber auch nicht bloß Reales oder Rationales ist. Dieses Element, das der Funktionalität jedes institutionellen Systems eine besondere Ausrichtung gibt und das die Wahl und die Verknüpfungen der symbolischen Netze überdeterminiert; dieses Element, das sich jede geschichtliche Epoche schafft und in dem sie unnachahmlich ausdrückt, wie sie ihre eigene Existenz, ihre Welt und ihre Beziehungen zu dieser erlebt, sieht und gestaltet; dieses ursprünglich strukturierende Moment, dies zentrale Bedeutete/Bedeutende, diese Quelle allen ... unbezweifelbaren Sinns, dieser Träger aller Verknüpfungen [...] – dieses Element ist nichts anderes als *das Imaginäre* der Gesellschaft.«³¹

27 Zum Begriff des fundierenden Außen siehe HEIKE DELITZ/STEFAN MANEVAL, The »HIDDEN KINGS«, or Hegemonic Imaginaries. Analytical Perspectives of Post-foundational Sociological Thought. Im@go, in: Journal of the Social Imaginary 10 (2017), 33–49.

28 CASTORIADIS, Gesellschaft (s. Anm. 24), 246.

29 A. a. O., 211.

30 Vgl. a. a. O., 211f.

31 A. a. O., 249f.

Diese Bedeutungssysteme sind ebenso sprachlich, wie nicht-sprachlich, sie bestehen auch in Artefakten – im Fall der Monotheismen im siebenarmigen Leuchter, den Kreuzen, den Kirchenschiffen – die insgesamt religiöse Haltungen, Praktiken, Blicke und Gefühle, das religiöse Subjekt; und die Bedeutung der Institution erzeugen. Für die Architektur spezifisch ist neben der Tatsache, dass Architekturen den Körper umgeben und zu Bewegungen und Haltungen ›zwingen‹, auch deren (potentielle) Monumentalität und die Affektivität des Materials,³² sowie die sichtbare Abhebung der religiösen Institution von anderen Institutionen; die Ortswahl und Ausrichtung. Martin Warnke hat in seiner *Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach den Schriftquellen* mit dem Reliquien- und Ablasssystem, das sich mit den Kathedralen und zu deren Finanzierung etablierte, die gesamtgesellschaftliche Bedeutung der großen Kathedralbauten betont: in der Möglichkeit, sich als Stifter am Bau zu beteiligen, gewinnen Gruppen politische Teilhabe, die vorher keine hatten (die bürgerlichen). Warnke beobachtet eine ›Demokratisierung‹ dieser spätmittelalterlichen, von Rivalitäten zwischen weltlicher und geistlicher Macht beherrschten Gesellschaft sowie die Erzeugung einer kollektiven Identität, die nirgends anders, auch nicht in

³² Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Monumentalarchitektur (im archäologischen Kontext) siehe HEIKE DELITZ/FELIX LEVENSON, *The Social Meaning of Big Architecture, or the Sociology of the Monumental*, in: FEDERICO BUCCELLATI u. a. (Hrsg.), *Size Matters – Understanding Monumentality Across Ancient Civilization*, Bielefeld 2019, 107–132.

Diskursen, ausdrückbar war – sich nur im Modus der Architektur erzeugte.³³

Neben den monotheistischen Religionen (für die auch in der deutschen Religionssoziologie der Begriff der Religion oft reserviert wird) sind auch andere Kollektive religiös instituiert. Kollektive beruhen ganz generell, wie Émile Durkheim in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*³⁴ deutlich machte, auf religiösen Bedeutungssystemen. Sie instituierten ihrerseits einen gesellschaftlichen Grund, ein fundierendes Außen – indem sich etwa totemistische Kollektive Australiens³⁵ oder amerindianische Kollektive³⁶ auf eine mythische Gründungszeit berufen. Dasselbe gilt für Vorstellungen eines Grundes, die politisch konnotiert scheinen: gesellschaftstheoretisch – entlang des Begriffs der imaginär instituierten Gesellschaft – ist auch die Vorstellung der ewigen Nation und des Volkes eine religiöse Vorstellung, ein zentrales Imaginäres.³⁷ Und auch für die Heili-

³³ VGL. MARTIN WARNKE, *Bau und Überbau. Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach den Schriftquellen*, Frankfurt a. M. 1984.

³⁴ DURKHEIM, *Die elementaren Formen* (s. Anm. 18).

³⁵ Vgl. PHILIPPE DESCOLA, *Jenseits von Natur und Kultur* (frz. Orig. 2005), Berlin 2011, EMMANUELLE DÉSVEAUX, *Von Émile Durkheim zu Carl G. von Brandenstein: Lesarten des australischen Totemismus*, in: TANJA BOGUSZ/HEIKE DELITZ (Hrsg.), *Émile Durkheim. Philosophie – Ethnologie – Soziologie*, Frankfurt a. M. 2013, 213–236.

³⁶ Zu den Yanomami siehe DAVI KOPENAWA/BRUCE ALBERT, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris 2010.

³⁷ Zu diesem Religionsverständnis – dem Theologisch-Politischen, der theologischen Vorstellung eines gesellschaftlichen Körpers und seines Repräsentanten – siehe MARCEL GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1986; und CLAUDE LEFORT, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* (frz. Orig. 1980), Wien 1999; zur Nationalreligion

gung des Einzelnen, der Menschenwürde gilt, dass diese an die Stelle der Gottesidee als fundierendes Außen des Kollektivs tritt.³⁸

Neben den religiösen Effekten, die etwa Kirchenbauten auf die christlichen Subjekte haben und hatten; neben dieser politischen Funktion von Religion – derjenigen, der Gesellschaft und ihren Normen und Normalisierungen, den Unterwerfungen und Verungleichungen einen Grund, eine Erklärung und Legitimation zu geben – sind die Effekte religiöser Architekturen; und von Architekturpolitiken generell auch und vor allem dort gravierend, wo sie auf eine andere kulturelle Tradition treffen. Für die brasilianischen Bororo war die

»kreisförmige Anordnung der Hütten rings um das Männerhaus [für das] soziale Leben und den Kultus [so entscheidend, dass die katholischen Missionare schnell begriffen haben,] daß das sicherste Mittel, die Bororo zu bekehren, darin besteht, sie dazu zu bringen, ihr Dorf gegen ein anderes einzutauschen, in dem die Häuser in parallelen Reihen angeordnet sind. Da die Eingeborenen nun in bezug auf die Himmelsrichtung desorientiert und des Plans beraubt sind, der Grundlage ihres Wissens ist, verlieren sie schnell den Sinn für die Traditionen, so als wäre ihr soziales und religiöses System [...] zu kompliziert, um des Schemas entraten zu können, das durch den Plan des Dorfs offenbar wird und dessen Umrisse ihre alltäglichen Gesten immer aufs neue auffrischen. Zur Entlastung der Salesianer

WOLFGANG ESSBACH, *Religionssoziologie*. Bd. 1: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, Paderborn 2014.

³⁸ Vgl. ÉMILE DURKHEIM, *Über die Teilung der sozialen Arbeit* (frz. Orig. 1893), Frankfurt a.M. 1988; MARCEL GAUCHET, *Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789* (frz. Orig. 1989), Reinbek 1991; vgl. zu dieser Gesellschaftstheorie auch DELITZ, *Theorien des gesellschaftlichen Imaginären* (s. Anm. 21).

sei gesagt, daß sie sich große Mühe gegeben haben, diese schwierige Struktur zu begreifen.«³⁹

Im Folgenden interessiert exemplarisch die seitens evangelikaler und katholischer Missionare seit den 1920ern betriebene Umsiedlung der *Achuar* und *Shuar* in Peru und Ecuador – weil diese Siedlungen, mit ihrem religiösen Hintergrund, nicht nur mit einer Neuorganisation der sozialen Einheiten und einer Neugliederung des Territoriums einhergingen; sondern auch mit einer religiös motivierten Ersetzung der traditionellen Architektur; und mit der Veränderungen der kosmologischen Vorstellungen. Die Achuar und Shuar waren und sind durch die missionarischen Siedlungen (*centros*) mindestens dreifach betroffen: Zunächst bedeutet die Siedlung in den neuen Dörfern eine *Konzentration* der indigenen Bevölkerung an einem Ort, was der kollektiven Existenz namentlich der Achuar diametral entgegengesetzt ist – insofern deren Gesellschaft gerade auf einer territorialen Zerstreung beruht, einem »residentiellen Atomismus«⁴⁰. Die Achuar leben in einer Gesellschaft, in der alles – einschließlich der Architektur – auf Isolation, Distanz, und »Autonomie« abgestellt ist. Zweitens sind die Achuar von der Umsiedlung betroffen, weil diese eine permanente *Fixierung* eines mobilen Kollektivs bedeutet. Drittens ist auch hier relevant, dass die neuen Siedlungen und Architekturen *andere Raumstrukturen* etablieren, und mit ihnen andere Körper-Praxen, Blicke und Sichtbarkeiten; andere Rechtsformen und Formen des Wissens.

³⁹ LÉVI-STRAUSS, Gibt es dualistische Organisationen? (s. Anm. 23), 212.

⁴⁰ PHILIPPE DESCOLA, La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar, Paris 1986, 19.

***Achuar: Der traditionelle architektonische
Modus der kollektiven Existenz***

Auch hier ist die traditionelle Architektur in Vielem für das kollektive Leben zentral, ein Modus, in dem sich die Gesellschaft instituiert – untrennbar verbunden mit der mythischen Rede, den Geschlechter-Diskursen, dem rituellen Krieg. Die Achuar bilden endogame Gruppen, die als solche nicht bezeichnet werden – sie sind unsichtbar. Der »endogame Nexus« bildet eine »Struktur im Sinn von Lévi-Strauss – ein Prinzip der logischen Organisation der Achuar-Gesellschaft, das als solches von den indigenen nicht repräsentiert wird.«⁴¹ Erkennbar und denkbar sind die sozialen Einheiten allein im Modus der Architektur. Die domestische Einheit besteht aus maximal drei Häusern, von den nächsten durch Tagesmarschabstände distanziert.⁴² Das Haus ist hier das »einzige Prinzip der Schließung«⁴³ der Gruppe – der einzige Modus, in dem eine soziale Einheit instituiert wird. Der »Haushalt« und das Haus bilden

»die minimale Einheit der Gesellschaft der Achuar und die einzige, die ausdrücklich als normative soziale und residentielle *Gruppierung* betrachtet wird [...]. Zwischen dem Haushalt und der Stammes-Gruppe gibt es keine vermittelnde Form der sozialen und territorialen Gruppierung, die auf einem Prinzip der expliziten, univoken und permanenten Affiliation fundiert wäre.«⁴⁴

41 PHILIPPE DESCOLA, From Scattered to Nucleated Settlement. A Process of Socioeconomic Change among the Achuar, in: NORMAN E. WHITTEN (Hrsg.), Cultural Transformations und Ethnicity in Modern Ecuador, Urbana 1982, 615–646, 626.

42 Vgl. DESCOLA, From Scattered to Nucleated Settlement (s. Anm. 41), 626.

43 DESCOLA, La nature domestique (s. Anm. 40), 135.

44 Ebd.

Die Architektur kennzeichnet sich durch einen elliptischen Grundriss sowie das hohe Dach.⁴⁵ Die Ausmaße hängen von der Funktion des Haushalt sowie der Zahl der Frauen ab; die Größe ist ein Indiz für einen *juunt* (*grand homme*).⁴⁶ Dimension und Form, Anordnung und Distanz, Konstruktion und Gebrauch sowie die Materialwahl folgen strikten Konventionen.⁴⁷ Im – sozial konstitutiven⁴⁸ – Kriegsfall wird das Haus durch Palisaden verstärkt; es beherbergt dann bis zu siebzig Personen.⁴⁹ Als »Zentrum des sozialen Lebens«⁵⁰ schreibt es eine minutiöse Etikette vor. Das Haus, dieser

»einzige materiell umschlossene Raum dieser Gesellschaft, erfordert die Schließung des Körpers oder die explizite Manifestation klarer Grenzen der Körperlichkeit durch die Kontrolle von Haltungen, Expressionen und physiologischen Substanzen«.⁵¹

Das Haus strukturiert das männliche und weibliche, familiäre und öffentliche Leben,⁵² wie von ihm die Sphären des Hauses, des Gartens und des Waldes getrennt und verschränkt werden. »Sich klar vom Wald unterscheidend, entfaltet sich der

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 140–142.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., 140.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 143–146.

⁴⁸ Vgl. zur Bedeutung des Krieges in den amazonischen Gesellschaften PIERRE CLASTRES, Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie (frz. Orig. 1974), Frankfurt a.M. 1976; DERS., Archäologie der Gewalt (frz. Orig. 1980), Zürich 2008.

⁴⁹ Vgl. DESCOLA, LA NATURE DOMESTIQUE (s. Anm. 40), 137f.

⁵⁰ A. a. O., 156.

⁵¹ A. a. O., 166.

⁵² A. a. O., 153–155.