



Kirchenräume in Wien

Architektur in der Kulturanalyse

böhlau

Jens Wietschorke



ETHNOGRAPHIE DES ALLTAGS,
BAND 4

KIRCHENRÄUME IN WIEN

ARCHITEKTUR IN DER KULTURANALYSE

Jens Wietschorke

Böhlau Verlag Wien Köln Weimar

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Universität Wien, Historisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät,
sowie der Kulturabteilung der Stadt Wien, Wissenschafts- und Forschungsförderung.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2019

© 2019 by Böhlau Verlag Gesellschaft m.b.H & Co. KG, Kölblgasse 8–10, A-1030 Wien
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schrift-
lichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Szene am Opferlichtstand in St. Stephan, Wien
© Christof Krumpel, Wien

Umschlaggestaltung: Michael Haderer, Wien
Wissenschaftlicher Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH Göttingen
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-205-20931-7

INHALT

1. Einleitung	9
Kirchenräume als Thema der Sozial- und Kulturwissenschaften	9
Religion und Gesellschaft: Perspektiven der Religionssoziologie	20
Architektur und Gesellschaft: Perspektiven der Architektur- und Raumsoziologie	29
Erkenntnisinteresse, Methoden und Konzeption der Untersuchung	34
2. Katholische Kirchenräume in Wien	
Eine Skizze zur politischen Kulturgeschichte	43
Kirchenraum und Stadtraum: Vorbemerkungen in systematischer Absicht	44
Gegenreformation und »Pietas Austriaca«: Habsburgische Staatsideologie in Mariahilf	57
Vom Josephinismus zur politischen Romantik des 19. Jahrhunderts	67
Kaiser-Jubiläum und kommunale Moderne: Konstellationen der Jahrhundertwende	83
»Großstadtseelsorge« als soziale Mission: Notkirchen und Arbeiterkathedralen	91
Rot und Schwarz: Politischer Katholizismus und Kirchenbau in der Ersten Republik	100
Liturgische Bewegung und moderne Kirchenraumkonzeptionen	112
Stadt und Kirchenbau nach 1945	117
3. Der Kirchenraum als Repräsentationsraum	
Symbolische Ordnungen des Sozialen	129
Medienraum Kirche: Politische Kommunikation und die Legitimation von Herrschaft	130
Architektur als Medium des Sozialen	144
Zur materiellen und symbolischen Konstitution des Kirchenraums	150
Hierarchien und Platzierungen: Machtverhältnisse und symbolische Ordnungen	156
Zwischen Heilig und Profan: Ordnungen des Kollektivs	167

Das Zweite Vatikanum und die Konzilsgedächtniskirche in Lainz	178
Umkämpfte Räume: Die Votivkirchenbesetzung 2012/13	184
4. Der Kirchenraum als memorialer Raum	
Politische Mythen	191
Gedächtnistheorie und Kirchenraum	191
Die Struktur des politischen Mythos	196
Politische Mythen im Kirchenraum: Von der Karlskirche zur Votivkirche	201
Geister des Raums: Die Politik der Toten	209
Politischer Personenkult im Kirchenraum: Von Lueger bis Dollfuß	222
Militärische Erinnerungszeichen und Opferdiskurs: Wiener Fallbeispiele	233
Sich in den Raum einschreiben: Medien und Praktiken der Promulgation	242
Bürgerliche Memoria: Beispiele aus Mariahilf, Breitensee und Lainz	253
5. Der Kirchenraum als affektiver Raum	
Architektur, Sinnlichkeit und Emotion	263
Vermessungen einer »besonderen Atmosphäre«	264
Emotionen im Kirchenraum: Umriss einer Forschungsfrage	274
Religion und emotionale Praktiken	280
Sinn und Sinnlichkeit: Visuelle Kultur im Kirchenraum	290
Das Sichtbare und das Sagbare: Im Kirchenraum mit Foucault	297
Ästhetik, Atmosphäre und Psychiatrie: Die Anstaltskirche am Steinhof	302
»Smellscapes« und »Soundscapes« im Kirchenraum	311
Musik als Sakralitätsmarker	320
Respirative Vergemeinschaftung und die soziale Produktion von Stille	329
Christmette in St. Stephan: Ein Protokoll	336
6. Der Kirchenraum als materieller Raum	
Praxistheoretische Überlegungen	341
Die Materialität religiöser Praktiken: Zum Diskussionsstand	341
Körper im Kirchenraum: Haltungen und Performanzen	347
Zum Verhältnis »äußerer« und »innerer« Haltungen	354
Körper und Subjektivierungsweisen: Das Beispiel Beichtstuhl	360
Der Habitus macht das Habitat: Im Kirchenraum mit Bourdieu	366
Artefakte im Kirchenraum: Dinge und Ding-Arrangements	371

Akteur-Netzwerke? Im Kirchenraum mit Latour	378
Von den Handlungsprogrammen zum Handeln: Was tut man eigentlich in der Kirche?	386
St. Stephan heute: Ein komplexer Handlungsraum	395
7. Schluss	
Wozu eine kulturwissenschaftliche Kirchenraumanalyse?	401
Literaturverzeichnis	409
Abbildungsnachweise	457
Danksagung	461
Register der Kirchengebäude	463

1. EINLEITUNG

Kirchenräume als Thema der Sozial- und Kulturwissenschaften

Auf nahezu allen Ebenen des gesellschaftlichen Diskurses hat die Auseinandersetzung mit Religion heute Konjunktur. Konstatiert wurde ein langfristiger »religious turn« schon seit den 1970er Jahren;¹ der Theologe Friedrich Wilhelm Graf hat hier sogar von einer »Wiederkehr der Götter« gesprochen.² Dahinter steckt eine Reihe von guten Gründen: Der Bedeutungsverlust der großen christlichen Konfessionen in der Spätmoderne provoziert neue, vielschichtigere Interpretationen der christlichen Tradition, die fortschreitende Pluralisierung und Ausdifferenzierung religiöser Phänomene verlangt nach ebenso differenzierten Erklärungen, Globalisierung und weltweite Migration haben zu neuen Konfrontationen und Gemengelagen zwischen Religionen und religiösen Weltbildern geführt, immer mehr esoterische und spirituelle Deutungsangebote werfen die Frage der Grenzziehung zwischen Religionen und »religioiden« Phänomenen auf.³ So lässt sich die politisch-religiöse Kultur der Moderne auch als Bewegung im Spannungsfeld von »Resakralisierung und Religiötainment« lesen,⁴ die prinzipiell offen ist für freier flottierende Formen des »Spirituellen«. Gleichzeitig haben sich die Religionswissenschaften im Sinne einer kulturwissenschaftlichen Zugangsweise etabliert und kommunizieren mit theologischen Teildisziplinen, die sich ebenfalls zunehmend den Kulturwissenschaften öffnen. In der Stadt- und Raumsoziologie, der Ethnologie und den Kulturwissenschaften ist unter anderem ein starker Trend zur Diskussion von Religion im Kontext raumorientierter Zugangsweisen zu verzeichnen. So setzt sich eine kaum überschaubare Zahl neuerer Arbeiten mit der Rolle und Präsenz von Religion im städtischen Raum auseinander – und zwar in gegenwartsorientierter wie auch in historischer Perspektive.⁵ Dabei sind sehr verschiedene Orte und Räume re-

1 Yves Bizeul, *Glaube und Politik*, Wiesbaden 2009, S. 47–54.

2 Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

3 Zu dieser Diagnose vgl. z. B. Volkhard Krech, *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 2011, S. 13–14.

4 Thomas Meyer, *Die Ironie Gottes. Die politische Kultur der Moderne zwischen Resakralisierung und Religiötainment*, in: Tobias Mörschel (Hg.), *Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika*, Göttingen 2006, S. 61–83.

5 Vgl. – im Sinne einer knappen Auswahl – z. B. Robert A. Orsi (Hg.), *Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape*, Bloomington 1999; Lowell Livezey (Hg.), *Public Religion and Urban Transformation: Faith in the City*, New York 2000; Etan Diamond, *Souls of the City: Religion and the Search for Community in Postwar America*, Bloomington 2003; Riem Spielhaus/Alexa Färber (Hg.),

ligiöser Praktiken beleuchtet worden – von islamischen Gemeindezentren bis hin zu öffentlichen Räumen als Schauplätzen christlicher Gottesdienste. Umso erstaunlicher ist es, dass bei aller Aufmerksamkeit für religiöse Bewegungen und ihre räumliche Dimension, für das Verhältnis von Stadt und Religion oder auch für Fragen konfessioneller Architektur bislang nur sehr wenige Arbeiten vorliegen, die systematisch und mit theoretischem Anspruch nach der gesellschaftlichen und politischen Dimension von christlichen Kirchenbauten und Kirchenräumen fragen und diese konsequent als soziale Handlungsräume und damit als Orte der Aushandlung und kulturellen Reproduktion des Sozialen untersuchen. In der vorliegenden Studie soll eine solche Forschungsperspektive systematisch entwickelt und am Beispiel katholischer Kirchenräume in Wien punktuell an empirischem Material vorgeführt werden. Ziel der Untersuchung ist es, das materielle Setting von Kirchenräumen in interdisziplinärer, historischer wie gegenwartsorientierter Perspektive praxistheoretisch zu reflektieren und so zu einer neuen Sicht auf religiöse und religioide Praktiken beizutragen. Gleichzeitig soll es um Verschränkungen von Religion und Politik im

Islamisches Gemeindeleben in Berlin, Berlin 2006; Anthony Steinhoff, *The Gods of the City: Protestantism and Religious Culture in Strasbourg, 1870–1914*, Leiden 2008; Carsten Burfeind/Hans-Günter Heimbrock/Anke Spory (Hg.), *Religion and Urbanität: Herausforderungen für Kirche und Gesellschaft*, Münster 2009; Sabine Haustein/Victoria Hegner (Hg.), *Stadt – Religion – Geschlecht. Historisch-ethnografische Erkundungen zu Judentum und neuen religiösen Bewegungen in Berlin*, Berlin 2010; Nezar AlSayyad/Mejgan Massoumi (Hg.), *The Fundamentalist City? Religiosity and the Remaking of the Urban Space*, London/New York 2010; Arie Molendijk u. a. (Hg.), *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political, and the Urban*, Leiden 2010; Bettina Hitzer/Joachim Schlör (Hg.), *Gods in the City. Religious Topographies in the Age of Urbanization. Special Issue, Journal of Urban History* 37,6 (2011); Herbert Glasauer u. a. (Hg.), *Jahrbuch StadtRegion* 2011/12: *Stadt und Religion*, Opladen 2012; Anna Marguerite Blattner u. a. (Hg.), *Berlin. Stadt. Religion. Einblicke in experimentelle Untersuchungen von Stadträumen*, Berlin 2012; Jane Garrett/Alana Harris (Hg.), *Rescripting Religion in the City. Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis*, Farnham 2013; Irene Becci/Marian Burchardt/José Casanova (Hg.), *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*, Leiden 2013; Jochen Becker u. a. (Hg.), *Global Prayers. Manifestations of the Religious in the City*, Berlin 2013; Paul D. Numrich/Elfriede Wedam, *Religion & Community in the New Urban America*, Oxford/New York 2015; Victoria Hegner/Peter Jan Margry (Hg.), *Spiritualizing the City. Agency and Resilience of the Urban and Urbanesque Habitat*, London/New York 2017. Als Zusammenschau aktueller Forschungsperspektiven vgl. Stephan Lanz, *Stadt und Religion*, in: Harald Mieg/Christoph Heyl (Hg.), *Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, S. 299–317; für einen allgemeinen Überblick über religiöse Geographien in der Gegenwart vgl. die rund 4000 Seiten umfassende enzyklopädische Zusammenstellung von Stanley D. Brunn (Hg.), *The Changing World Religion Map. Sacred Places, Identities, Practices and Politics, Volumes 1–5*, Dordrecht 2015.

Sinne einer politischen Kulturgeschichte gehen: So verstehe ich den Kirchenraum als einen Raum, in dem bestimmte Modelle von Gesellschaft und sozialer Kohäsion repräsentiert, mythisiert und über räumlich gebundene Praktiken stabilisiert werden. Kirchenräume – so die Hypothese – sind materielle und zugleich symbolische Arrangements, die über liturgische und andere routinisierte Handlungsprogramme, explizite Verhaltensregeln, implizites Wissen, erinnerungskulturelle Formationen sowie sinnliche und emotionale Erlebnismodelle bestimmte symbolische Ordnungen des Sozialen nahelegen und zugleich über den ihnen eigenen »Konsekrationsseffekt«⁶ autorisieren. Nicht nur in den offensichtlichen Kontaktzonen von Religion und Politik – etwa in der politischen Ikonographie der Kirchengestaltung oder den Kundgebungen des politischen Katholizismus –, sondern gerade auch in der »Mikrophysik« von Kirchenräumen finden sich überall solche symbolische Ordnungen, die deutlich machen, dass Kirchen bedeutende Orte der kulturellen Reproduktion von Gesellschaft – und damit wichtige Indikatoren und Katalysatoren makropolitischen Prozesses in Geschichte und Gegenwart – sind.

Der alltägliche, aber auch der wissenschaftliche Blick auf Kirchenräume ist nach wie vor durch zwei ungeheuer dominante Themenkomplexe bestimmt. Einerseits gelten Kirchenräume als Orte religiöser Zeremonien und religiöser Offenbarung, andererseits sind sie als künstlerisch bedeutsame Ensembles von Interesse. Kirchen werden von praktizierenden ProtestantInnen oder KatholikInnen oder aber von TouristInnen mit vorwiegend kunst- und architekturhistorischem Fokus oder einem allgemeinen Interesse an »stimmungsvollen« Räumen besucht. Diese beiden Komplexe spiegeln sich in der vorliegenden wissenschaftlichen Literatur zum Thema, die zum überwiegenden Teil aus zwei Disziplinen stammt: Die Theologie – und hier insbesondere die praktische Theologie und Liturgiewissenschaft – befasst sich vor allem mit Sakralräumen, um deren theologischen Implikationen und ihrer Bedeutung für Gottesdienst und Gemeindeleben nachzugehen.⁷ Im theologischen Teilgebiet der Kirchen-

6 Pierre Bourdieu, *Genese und Struktur des religiösen Feldes*, in: Ders., *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie* Band 5, herausgegeben von Franz Schultheis und Stephan Egger, Berlin 2011, S. 30–90, hier S. 54.

7 Vgl. aus der umfangreichen theologischen Literatur u. a. folgende Sammelbände und Monographien: Rainer Bürgel (Hg.), *Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht*, Göttingen 1995; Werner Roemer, *Kirchenarchitektur als Abbild des Himmels. Zur Theologie des Kirchengebäudes*, Kevelaer 1997; Eckart Bieger/Norbert Blome/Heinz Heckwolf (Hg.), *Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde. Kirche als Erfahrungsraum des Glaubens*, Kevelaer 1998; Albert Gerhards/Thomas Sternberg/Walter Zahner (Hg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, Regensburg 2003; Klaus Raschzok, *Kirchenbau und Kirchenraum*, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), *Handbuch der Liturgik*.

pädagogik wird darüber hinaus der Blick auf Architektur und Symbolik von Kirchenräumen genutzt, um religiöses und theologisches Grundwissen zu vermitteln und Religion sinnlich erlebbar zu machen.⁸ Die Kunstgeschichte hingegen interessiert sich in ihrem traditionellen Fragehorizont für den Kirchenraum als architektonisches Kunstwerk sowie als künstlerisch ausgestatteter und ausgestalteter Raum.⁹ Beide klassisch disziplinären Perspektiven können für eine

Liturgiewissenschaft in Theorie und Praxis der Kirche, 3., vollständig neu bearbeitete und ergänzte Auflage Göttingen 2003, S. 391–412; Helmut Umbach, Heilige Räume – Porten des Himmels: Vom Umgang der Protestanten mit ihren Kirchen, Göttingen 2005; Franz-Heinrich Beyer, Geheiligte Räume. Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchenraums, Darmstadt 2008; Tobias Woydack, Der räumliche Gott. Was sind Kirchengebäude theologisch? 2. Auflage Hamburg-Schenefeld 2009; Christoph Sigrist (Hg.), Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010; Thomas Erne/Peter Schütz (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen 2010; Albert Gerhards, Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen, Kevelaer 2011; Thomas Erne (Hg.), Kirchenbau, Göttingen 2012; Matthias D. Wüthrich, Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Göttingen 2015.

- 8 Vgl. z.B. Thomas Klie (Hg.), Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen, Münster 1998; Roland Degen/Inge Hansen (Hg.), Lernort Kirchenraum. Erfahrungen – Einsichten – Anregungen, Münster u. a. 1998; Birgit Neumann/Ante Rösener, Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch, Gütersloh 2003; Richard Taylor, How to Read a Church. A Guide to Symbols and Images in Churches and Cathedrals, Mahwah 2005; Friedemann Fichtl, Der Teufel sitzt im Chorgestühl. Ein Begleitbuch zum Entdecken und Verstehen alter Kirchen und ihrer Bildwelt, 6. Aufl. Eschbach 2006; Alfred Rauhaus, Kleine Kirchenkunde. Reformierte Kirchen von innen und außen, Göttingen 2007; Margarete Luise Goecke-Seischab/Jörg Ohlemacher: Kirchenbaukunst. Ein pädagogisches Handbuch, Köln 2007; Margarete Luise Goecke-Seischab/Frieder Harz, Der Kirchenatlas. Räume entdecken, Stile erkennen, Symbole und Bilder verstehen, München 2008; Hartmut Rupp, Handbuch der Kirchenpädagogik: Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart 2008; Katharina Förster, Auf Spurensuche. Grundschüler erkunden eine Kirche, Berlin 2009; Christoph Wetzel, Der kleine Kirchenführer. Bilder, Räume, Symbole, Augsburg 2009; Holger Dörnemann, Kirchenpädagogik – ein religionsdidaktisches Prinzip. Grundannahmen – Methoden – Zielsetzungen, Berlin 2011; Birgit Sandler-Koschel, In Kommunikation mit Wort und Raum: Bibelorientierte Kirchenpädagogik in einer pluralen Kirche und Gesellschaft, Göttingen 2016. Vgl. dazu auch die empirische Studie von Ulrich Riegel/Katharina Kindermann, Field Trips to the Church. Theoretical Framework, Empirical Findings, Didactic Perspectives, Münster 2017.
- 9 Hinweise zur unüberschaubaren kunsthistorischen Forschungsliteratur über Kirchenbauten sowie lokale und regionale Bautraditionen erübrigen sich an dieser Stelle. Zu Teilbereichen liegen hilfreiche Bibliographien vor; zur neueren Kirchenarchitektur vgl. etwa Rudolf Stegers, Bibliographie Sakrale Gebäude. Kirchen, Synagogen, Moscheen, Häuser der Stille, Friedhofsbauten 1970–2009, Berlin u. a. 2009.

kulturwissenschaftliche Kirchenraumanalyse wichtige Impulse und Informationen liefern; zu einer konsequenten praxistheoretischen Perspektive auf die soziale und politische Dimension von Kirchenräumen aber tragen sie nur wenig bei. Hier kommen in den meisten Fällen die entscheidenden Anregungen aus den Geschichts- und Sozialwissenschaften. So hat die Historikerin Renate Dürr 2006 eine umfangreiche und sehr instruktive Studie über Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden in der Zeit zwischen 1550 und 1750 vorgelegt.¹⁰ Dürr liefert nach eigener Aussage eben »keine kirchen-, sozial- oder kunstgeschichtliche Arbeit über Kirchen«, sondern vielmehr »eine Studie über einen zentralen lokalpolitischen Raum frühneuzeitlicher Öffentlichkeit«.¹¹ Durch diesen Fokus auf den Kirchenraum als einen öffentlichen Raum gelingt es ihr, Grundlinien politischer Kultur sichtbar zu machen sowie die entsprechenden Autoritäts- und Machtkonzeptionen herauszuarbeiten. Ausgehend vom »Handlungsraum« Kirche entschlüsselt sie lokale Konfliktgeschichten zwischen Geistlichkeit, Obrigkeit und Gemeinden, wobei die Akteurs- und Erfahrungsperspektive betont wird.¹² Für die hier vorliegende Untersuchung bietet Dürres Arbeit insofern einen wichtigen Bezugspunkt, als der Kirchenraum bei Dürr dezidiert als *locus* und *focus* einer politischen Kulturgeschichte genutzt wird. Damit wird die eminente Bedeutung des Kirchenraums als Aushandlungsort sozialer Konflikte und Leitbilder betont, gleichzeitig wird demonstriert, was eine eingehende Analyse der konkreten Räume und ihrer Arrangements und Ausstattungsgegenstände zum Verständnis politischer Semantiken, Prozesse und Konflikte beitragen kann.¹³

Auch in anderen – vor allem englischsprachigen – Forschungsarbeiten ist das Interesse an einer historisch-kulturwissenschaftlichen und machtanalytischen Perspektive auf Kirchenräume zuweilen betont worden. Einige von ihnen sollen hier exemplarisch genannt werden: Mit ihrem Buch »Sacred Power, Sacred Space« hat Jeanne Halgren Kilde eine nützliche, die soziale und politische Dimension miteinbeziehende Überblicksdarstellung zum Kirchenbau vom frühen Christentum bis heute vorlegt, und auch in weiteren Arbeiten befasst sie sich mit dem Verhältnis von Religion, Raum, Macht und Architektur.¹⁴ Sarah Hamilton und Andrew Spicer haben einen Sammelband ediert, dessen Beiträge der Frage nachgehen, wie Grenzziehungen zwischen dem Heiligen und dem

10 Renate Dürr, Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750, Gütersloh 2006.

11 Dürr, Politische Kultur in der Frühen Neuzeit, S. 23.

12 Vgl. Dürr, Politische Kultur in der Frühen Neuzeit, S. 21.

13 Für die Raumanalysen vgl. Dürr, Politische Kultur in der Frühen Neuzeit, S. 62–118.

14 Jeanne Halgren Kilde, Sacred Power – Sacred Space: An Introduction to Christian Architecture and Worship, Oxford 2008; Dies., When Church Became Theatre. The Transformation of Evangelical Architecture and Worship in Nineteenth-Century America, Oxford 2002.

Profanen in Kirchenräumen zwischen Frühmittelalter und Früher Neuzeit hergestellt wurden und wie man mit den Grenzen praktisch umging. Bei dieser Untersuchung von »practices with regard to defining the holy and demarcating sacred space«¹⁵ sind komplexe Mischungs- und Überschneidungsverhältnisse zwischen sakralen und profanen Räumen und Raumnutzungen zutage getreten, die wichtige Hinweise für das Zusammendenken von Religion und Politik auch in der Moderne geben können.¹⁶ Darüber hinaus sind die Beiträge des Bandes von einer machtanalytischen Perspektive geleitet, welche die Definition des Sakralen als starkes Mittel in sozialen Positionskämpfen und politisch-ideologischen Auseinandersetzungen sichtbar macht.¹⁷ Ähnlich angelegt ist ein weiterer Sammelband zum Thema von Will Coster und Andrew Spicer, der an einer Reihe von Fallbeispielen die Konstruktion und Rezeption sakraler Räume – und damit sind neben Gebäuden auch städtische Räume und »sakralisierte« Landschaften gemeint – in der Frühen Neuzeit nachzeichnet.¹⁸ Aus einer kirchen- und liturgiegeschichtlichen Perspektive verfasst ist schließlich die Studie von Nigel Yates, der die Entwicklung von Kirchenräumen, ihrer Grundrissen und Binnenstrukturen sowie ihrer Innenausstattung im Zeitraum zwischen 1500 und 2000 nachgeht, ebenso wie das – mit einem weiter gesteckten zeitlichen Bezugsrahmen – Richard Kieckhefer in seinem Buch »Theology in Stone« und Stefan Kopp in seiner deutschsprachigen Überblicksdarstellung tun.¹⁹ Ähnlich wie das erwähnte Buch Jeanne Halgren Kildes und weitere vergleichbare Darstellungen können diese Arbeiten als nützliche Leitfaden dienen, um längerfristige entwicklungsgeschichtliche Linien im gesellschafts-, kirchen- und konfessionsgeschichtlichen Kontext zu verfolgen. Schließlich ist der relativ neue, im Umfeld der Zeitschrift »Material Religion« von ForscherInnen wie David Morgan und Birgit Meyer verfolgte Ansatz zu nennen, der mittlerweile – ebenso wie die Zeitschrift – unter dem Label *Material Religion* firmiert. Kirchenräume interessieren hier als ein Aspekt der Materialität und Medialität von Religion; sie stehen zwar in nur wenigen Arbeiten dieser Forschungsrichtung

15 Sarah Hamilton/Andrew Spicer, *Defining the Holy: The Delineation of Sacred Space*, in: Dies. (Hg.), *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot 2005, S. 1–23, hier S. 22.

16 Vgl. den allgemeinen Hinweis dazu in der Einleitung: Hamilton/Spicer, *Defining the Holy*, S. 22.

17 Vgl. Hamilton/Spicer, *Defining the Holy*, S. 23.

18 Will Coster/Andrew Spicer (Hg.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005.

19 Nigel Yates, *Liturgical Space. Christian Worship and Church Buildings in Western Europe 1500–2000*, Farnham 2008; Richard Kieckhefer, *Theology in Stone. Church Architecture from Byzantium to Berkeley*, Oxford 2004; Stefan Kopp, *Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Berlin 2011.

explizit im Fokus – dennoch bietet der *Material Religion*-Ansatz außerordentlich wichtige Impulse für eine praxistheoretische Annäherung an Kirchenräume mit ihren sinnlich-materiellen Arrangements, die zunehmend als konstitutiv für religiöse Praktiken verstanden werden.²⁰

Ein bemerkenswerter Vorschlag zur historisch-kulturwissenschaftlichen Interpretation von Kirchenräumen stammt von dem Mediävisten Horst Wenzel, der in seiner Studie »Hören und Sehen, Schrift und Bild« unter anderem der sinnlichen Dimension des Kirchenraums nachgegangen ist.²¹ Vor allem aber hat Wenzel die Frage nach der Erziehungsfunktion des Kirchenraums im Mittelalter aufgeworfen – und damit eine Frage, die auf Vermittlungsprozesse zwischen Raum, Raumästhetik, religiösen Vorstellungen und mikropolitischen Praktiken zielt. Er kann zeigen, wie über das sinnlich erfahrbare Arrangement des Kirchenraums die Organisation religiöser Ordnungen stabilisiert und die »Sicherung des kulturellen Gedächtnisses«²² garantiert wird. Untersuchungen wie diese tragen dazu bei, die Materialität des Kirchenraums, seine spezifische Sinnlichkeit und Atmosphäre und die in ihm lokalisierten rituellen Praktiken im Hinblick auf die Formierung von Subjektivitäten im Rahmen kultureller Ordnungen ernst zu nehmen. Übertragen wir die dahinter stehende Annahme auf die politische Kulturgeschichte der Moderne, so lässt sich als Arbeitshypothese festhalten, dass Kirchenräume mit ihren erzieherischen oder sogar missionarischen ideologischen Codes zur Herstellung politischer Subjekte und der sie konstituierenden Ordnungen beitragen – und zwar gerade auch, indem sie den gesamten Sinnesapparat ansprechen.

Was Beiträge zur Analyse der sozialen und politischen Dimension einzelner Kirchenräume angeht, so finden sich in der Forschungsliteratur immerhin einige instruktive Beispiele. Schon vor vielen Jahren hat Gottfried Korff unter dem Titel »Maria in der technischen Welt« eine kompakte Raumanalyse der Pariser Arbeiterkirche Notre Dame du Travail geliefert, deren ikonographisches Programm er sorgfältig in die Bild- und Kultgeschichte der Zeit einbettet.²³ In Will Costers Aufsatz über die Pfarrkirche zur Heiligen Dreifaltigkeit in Chester wird der Kirchenraum mit seinen Begräbnisorten als »microcosm of community« vorgestellt.²⁴ Andreas Holzem setzt in seinem Beitrag »Die sieben Hauptkirchen Roms in Schwaben« die Ikonografie der Klosterkirche von

20 Vgl. dazu die in Kapitel 6 angegebene Literatur.

21 Horst Wenzel, *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995, S. 95–127.

22 Wenzel, *Hören und Sehen, Schrift und Bild*, S. 127.

23 Gottfried Korff, *Maria in der technischen Welt*, in: Utz Jeggle u. a. (Hg.), *Tübinger Beiträge zur Volkskultur*, Tübingen 1986, S. 195–219.

24 Will Coster, *A microcosm of community: burial, space and society in Chester, 1598 to 1633*, in: Ders./Andrew Spicer (Hg.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005, S. 124–143.

St. Luzen mit Fragestellungen zur religiösen Kommunikation und zur Kirche als Handlungsraum in Verbindung.²⁵ Markus Dauss und Karl-Siegbert Rehberg demonstrieren an einer Fallstudie zur Basilika Sacré-Coeur in Paris Zugänge der Institutionenanalyse.²⁶ Thomas Schmidt-Lux schließlich zeigt in seiner Gebäudeinterpretation zum Leipziger Paulinum, wie sich religiöse und säkulare Raumintentionen konkret unterscheiden lassen.²⁷ Diese und andere Beiträge bieten wichtige Modelle für eine kulturwissenschaftliche Kirchenraumanalyse an, rücken allerdings nur ganz bestimmte Themen in den Fokus, die sich an dem *einen* jeweils thematisierten Kirchenbau gut exemplifizieren lassen. In einer kleinen Serie von drei Aufsätzen über Wiener Kirchenräume habe ich versucht, die Möglichkeiten einer verschiedene Aspekte von Religion und Politik integrierenden Kirchenraumanalyse zu erproben.²⁸ An einige Ergebnisse dieser Beiträge knüpft diese Arbeit an – ebenso an meinen ersten Versuch einer kleinen systematischen Skizze zur Theorie und Methodik der Kirchenraumanalyse.²⁹ Genuin ethnographische Untersuchungen zum Handeln in Kirchenräumen, speziell zum Kirchengang und Gottesdienst als religiöser Praxis, welche die genannten Analyseperspektiven erweitern und empirisch fortführen könnten, sind leider bisher eher Mangelware. Pioniercharakter hatte hier ein erstmals 1971 erschienener Aufsatz des Theologen Yorick Spiegel, der den Gottesdienst im Sinne des Symbolischen Interaktionismus gelesen hat – auch wenn die Er-

-
- 25 Andreas Holzem, Die sieben Hauptkirchen Roms in Schwaben. Bildprogramm und Handlungskonzepte eines konfessionalisierten Kirchenraums, in: Renate Dürr/Gerd Schwerhoff (Hg.), Kirchen, Märkte und Tavernen. Erfahrungs- und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit (Zeitsprünge Band 9, Heft 3/4), Frankfurt am Main 2005, S. 459–496.
- 26 Markus Dauss/Karl-Siegbert Rehberg, Gebaute Raumsymbolik: Die »Architektur der Gesellschaft« aus Sicht der Institutionenanalyse, in: Joachim Fischer/Heike Delitz (Hg.), Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie, Bielefeld 2009, S. 109–136.
- 27 Thomas Schmidt-Lux, Kirche und Aula zugleich? Eine Gebäudeinterpretation des Leipziger Paulinums, in: Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux (Hg.), Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen. Wiesbaden 2017, 121–144.
- 28 Vgl. Jens Wietschorke, Sakraler Raum, Politik und die Ordnung der Heiligen. Ein Rundgang durch die Wallfahrtskirche Mariahilf in Wien, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXIV (2010), S. 657–677; Ders., Nationale Selbstheiligung und politische Kultur im 19. und 20. Jahrhundert. Die Wiener Votivkirche, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXV (2011), S. 53–73; Ders., Apotheose des Kleinbürgertums: Die Versorgungsheimkirche in Lainz, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXVII (2013), S. 431–448.
- 29 Jens Wietschorke, Die symbolische Ordnung sakraler Räume. Eine Skizze zur visuellen und politischen Kulturgeschichte, in: Marion Meyer/Deborah Klimburg-Salter (Hg.), Visualisierungen von Kult, Wien/Köln/Weimar 2014, S. 294–318.

gebnisse über geläufiges Alltagswissen hinaus eher dürftig geblieben sind.³⁰ Empirisch-ethnographische Einblicke in den evangelischen Gottesdienst bietet die kulturwissenschaftliche Untersuchung von Alexandra Kaiser »In der Kirche im Dorf. Eine ethnographische Studie zur Sinnlichkeit des protestantischen Kirchgangs«.³¹ Kaiser setzt sich mit der Bedeutung des Kirchenraums für das soziale Gefüge in einem Hohenloher Dorf auseinander und verhandelt an ihrem Beispiel die elementare Bedeutung von Räumen und Dingen in ihrer Sinnlichkeit für die Religions- und Frömmigkeitsforschung. Sarah Kubin hat sich parallel dazu mit Praxis und Wandel des katholischen Gottesdienstes auseinandergesetzt und liefert einen der seltenen ethnographischen Einblicke in dieses Handlungsfeld.³² Einem anderen Ansatz folgte das an der Universität Basel angesiedelte, 2012 abgeschlossene Forschungsprojekt der Soziologin Stefanie Duttweiler zum »Gestaltwandel des Religiösen und seiner Räume«, das nicht nur nach der Konstitution des Religiösen in klassischen Kirchengebäuden fragt, sondern bei dieser Frage explizit auch architektonische Räume wie Stadionkapellen und interreligiöse Andachtsräume einbezieht, deren religiöse Relevanz »entkoppelt zu sein scheint von Kirchenbindung und institutionalisierten Formen christlicher Religiosität«.³³ Eine umfassende und eingehende Studie zur empirischen Gottesdienstforschung liegt schließlich mit der 2016 erschienenen Monographie des Schweizer Theologen Christian Walti vor, die auf einem interaktions- und ritualtheoretischen Ansatz sowie Videoanalysen zum reformierten Gottesdienst basiert.³⁴ In ihrem Ertrag zielt die Arbeit allerdings eher auf praktisch-theologische Fragestellungen wie die Entwicklung eines Modells agendenfreier Gottesdienste im reformierten Kontext ab. Im Hinblick auf

30 Yorick Spiegel, *Symbolische Interaktion im Gottesdienst* (1971), in: Wolfgang Herbst (Hg.), *Evangelischer Gottesdienst*, Göttingen 1992, S. 308–325.

31 Alexandra Kaiser, *In der Kirche im Dorf. Eine ethnographische Studie zur Sinnlichkeit des protestantischen Kirchgangs*, Saarbrücken 2008.

32 Sarah Kubin, *Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes*, Tübingen 2009.

33 Stefanie Duttweiler, Lay Summary des Projekts »Zum Gestaltwandel des Religiösen und seiner Räume. Untersuchung einer wechselseitigen Konstitution«, online unter <http://p3.snf.ch/Project-120358> (Zugriff am 17. August 2014). Zwei publizierte Fallstudien aus diesem Kontext sind: Stefanie Duttweiler, *Umnutzung von Kirchengebäuden – Räume zwischen Politik und Religion*, in: Angelika Nollert u. a. (Hg.), *Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit*, Bielefeld 2011, S. 190–196; Dies., *Sakrale Orte des Körperkults. Zwischen Kirchenreligion und Ersatzreligion*, in: Robert Gugutzer/Moritz Böttcher (Hg.), *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, Wiesbaden 2012, S. 193–217.

34 Walti, Christian, *Gottesdienst als Interaktionsritual. Eine videobasierte Studie zum agendenfreien Gottesdienst im Gespräch mit der Mikrosoziologie und der Liturgischen Theologie*, Göttingen 2016.

diese insgesamt eher dünn gesäten Forschungsarbeiten zur sozialen Praxis in Kirchen- und Andachtsräumen ist Monique Scheers kürzlich formulierter Forderung voll zuzustimmen, mit ihrem »Interesse für die sozialen Beziehungen zwischen menschlichen, nicht-menschlichen und unsichtbaren Akteuren sollen volkskundliche Kulturwissenschaftler keineswegs vor der Tür zu Kirchen, Synagogen oder Moscheen stehen bleiben«.³⁵

Insbesondere im Hinblick auf die verhältnismäßig reichhaltige geschichtswissenschaftliche Forschung zum Thema fallen zwei Tendenzen auf: Zum einen wurden Kirchenbauten und Kirchenräume vor allem im Zusammenhang der Mittelalter- und Frühneuzeitforschung thematisiert, wohingegen Studien zum 19. oder 20. Jahrhundert deutlich in der Minderheit sind. Zum anderen zeichnet sich – für die Untersuchungszeiträume seit der Reformation – ein leichter Schwerpunkt auf der Forschung zu protestantischen Kirchenräumen ab. So stellt sich die vorliegende Untersuchung also in doppelter Hinsicht gegen den Trend, wenn sie in ihren empirischen Teilen katholische Kirchenräume nicht nur, aber vorzugsweise der Zeit ab etwa 1850 in den Blick nimmt. Sie beleuchtet damit die soziale Funktion und Bedeutung von Kirchenräumen seit einer Zeit, in der der Katholizismus aus der Defensive heraus zu neuen Formen der Bürokratisierung, Traditionalisierung und Charismatisierung überging.³⁶ Zwischen den »romantischen« Kirchenbauten des 19. Jahrhunderts und den Kirchenbauten der Jahrtausendwende haben sich die Raumkonzeptionen und Nutzungsweisen katholischer Kirchenräume mehrfach – und im engen Konnex mit den politischen und gesellschaftsgeschichtlichen Rahmenbedingungen der Zeit – verändert und transformiert, so dass eine Geschichte katholischer Kirchenräume ohne die politische Kulturgeschichte der Moderne nicht zu schreiben wäre. Trotz des klaren Fokus auf der Moderne kann aber die lange Vorgeschichte des Katholizismus und seiner Kirchenräume nicht einfach ausgeklammert werden. Zum einen deshalb nicht, weil die Praktiken und Rituale, die Formen, Funktionen und Nutzungsweisen von Raum in einer so traditionsbewussten Institution wie der katholischen Kirche längere Herleitungslinien erforderlich machen, und zum anderen, weil die Mittelalter- und Frühneuzeitforschung viele zentrale Überlegungen und Theoreme für eine allgemeine kulturwissenschaftliche Kirchenraumanalyse entwickelt hat und bereithält. Deshalb werden in den folgenden theoretischen Kapiteln auch zahl-

35 Monique Scheer, *Von Herzen glauben: Performanzen der Aufrichtigkeit in protestantischen Gemeinden*, in: Anja Schöne/Helmut Groschwitz (Hg.), *Religiosität und Spiritualität. Fragen, Kompetenzen, Ergebnisse*, Münster 2014, S. 111–130, hier S. 111.

36 Vgl. dazu Michael N. Ebertz, *Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert*, in: Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, S. 89–111.



Abb. 1: St. Josef in Floridsdorf, Innenansicht.

reiche Befunde und Beispiele aus der Forschungsliteratur zu mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kirchenräumen einbezogen, ebenso wie konzeptionelle Überlegungen zur Kirchenraumanalyse, die aus dieser Literatur stammen. Gerade wenn es z. B. um die erinnerungskulturelle Dimension von Kirchenbauten geht, bildet die Kirchenraumnutzung, die Sepulkral- und Memorialkultur früherer Jahrhunderte einen unverzichtbaren Ausgangspunkt – und so wird es in dieser Studie auch immer wieder darum gehen, die Übertragbarkeit von Ergebnissen der Mittelalter- und Frühneuzeitforschung auf die Kirchenbau- und Kirchennutzungsgeschichte der Moderne auszuloten. Darüber hinaus sind an einigen Stellen auch Seitenblicke auf die protestantische Entwicklung und die entsprechende Forschungsliteratur notwendig – ganz ohne den Anspruch einer vergleichenden Perspektive, aber doch mit der Idee, grundlegende Funktionsweisen christlicher Sakralräume punktuell auch konfessionsübergreifend in den Blick zu nehmen.

Religion und Gesellschaft: Perspektiven der Religionssoziologie

An dieser Stelle sind zunächst einige Vorbemerkungen zur generellen Perspektive auf das Verhältnis von Religion und Gesellschaft bzw. Religion und Politik notwendig, so wie es in den folgenden Kapiteln zur Kirchenraumanalyse mehr oder weniger systematisch entfaltet werden soll. Dabei geht es im wesentlichen darum, religiöse Praktiken im Kirchenraum konsequent als soziale Praktiken zu verstehen, die in spezifischer Weise auf politische Ideen und Leitvorstellungen bezogen sind. Eine solche Perspektive bedarf heute – wo in den Wissenschaften der »der Glaube nicht mehr als Grundlage für eine erfolgreiche und erhellende Erforschung der Religionsgeschichte gilt« –³⁷ kaum mehr der systematischen Begründung. Allerdings stellen sich mit der Verschränkung von religiösen und politischen Handlungsfeldern doch spezifische epistemologische Probleme, auf die hier in aller Kürze eingegangen werden soll.

In der vorliegenden Studie verstehe ich Religionen mithilfe einer Definition von Friedrich Wilhelm Graf als »Deutungssysteme mit unüberbietbar hohem Allgemeinheitsanspruch«, die zugleich – »mit Blick auf ihre ordnungsstrukturierenden Leistungen [...] auch als *Systeme der Lebensführung*« auffassen lassen, »die die Lebensvollzüge der in ihnen vergemeinschafteten Menschen tiefgreifend prägen«.³⁸ In dieser Definition sind einige der wesentlichen Punkte benannt, welche die sozialen Funktionen von Religion ausmachen: erstens ihre Funktion als allgemeiner kultureller Deutungscode und als Ordnungssystem, das die gesamte Wirklichkeit strukturiert, zweitens ihre Funktion als moralische Begründung und Anleitung der individuellen Lebensführung und drittens ihre Funktion als Modell und Mittel der »Vergemeinschaftung« und damit der Herstellung von sozialer Kohäsion und sozialer Identität. Alle drei Punkte machen deutlich, weshalb religiöse Diskurse und Praktiken immer auch soziale Normen und politische Optionen implizieren, mehr noch: die soziale und politische Wirklichkeit mit hervorbringen.³⁹ Thomas Luckmann geht sogar so weit zu

37 Miri Rubin, Religion, in: Ulinka Rublack (Hg.), Die neue Geschichte. Eine Einführung in 16 Kapiteln, Frankfurt am Main 2013, S. 405–420, hier S. 405.

38 Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 111–112.

39 Friedrich Wilhelm Graf formuliert diesen Sachverhalt folgendermaßen: »Die Ethiken der einzelnen Religionen und Konfessionen unterscheiden sich elementar darin, wie im Medium der religiösen Symbolsprache jeweils die Beziehung des Menschen zu Gott geordnet und seine Stellung im Kosmos, sein Verhältnis zur Welt bestimmt wird. Sie schließen notwendig auch Aussagen über das Verhältnis des Einzelnen zur politischen Obrigkeit und zu seiner Stellung im Gemeinwesen oder in der Gesellschaft ein. Selbst wenn religiöse Ethiken keine explizit auf das Politische bezogenen Aussagen enthalten, haben ihre Bilder der Ordnung des Kosmos, der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung und der Wirkmächtigkeit des Bösen immer eine fundamentalpolitische Relevanz«. Graf, Die Wiederkehr der Götter, S. 113.

konstatieren, eine der wichtigsten historischen Funktionen der Religion bestehe darin, »Mitglieder einer natürlichen Gattung in Handelnde innerhalb einer geschichtlich entstandenen gesellschaftlichen Ordnung zu verwandeln« – eine durchaus starke Formulierung der Rolle von Religion im Prozess der Vergesellschaftung.⁴⁰ Und dennoch liegt eine Schwierigkeit der sozial- und kulturwissenschaftlichen Reflexion religiöser Phänomene in dem Grad von Autonomie, den dieses Feld gesellschaftlicher Wirklichkeit beansprucht. So muss Religion nach Martin Riesebrodt »analysiert werden als ein relativ autonomes System sinnhafter sozialer Handlungen und Interaktionen, das mit anderen Systemen sozialer Praktiken vernetzt ist, aber nicht einfach ihre Widerspiegelung oder Übersetzung in einen anderen Code darstellt.«⁴¹ Der Religionssoziologe Volkhard Krech hat im Hinblick auf dieses Problem einen etwas umständlichen Versuch vorgelegt, Religion von Praktiken »immanenter Sakralisierung« abzugrenzen, bei denen »eine nichtreligiöse Kommunikation *von sich aus* auf religiöse Sachverhalte zurückgreift oder sie erzeugt und dadurch »profane« Sachverhalte mit einer religiösen Aura ausstattet.«⁴² Auf diese Weise soll die wechselseitige Durchdringung von Religion und Politik nachvollziehbar gemacht werden: »Im Unterschied zu religiöser Kommunikation, die auf der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz basiert und mittels dieser Unterscheidung die *gesamte* Realität verdoppelt, »auratisiert« und verfremdet die Sakralisierung etwas, was zugleich Gegenstand anderer Kommunikation *bleibt*.«⁴³ Doch wie stichhaltig ist diese Trennung zwischen genuin religiöser und »sakralisierender« politischer Kommunikation? Gehen wir mit Durkheim und Parsons davon aus, dass in aller religiösen Kommunikation im Kern soziale Sachverhalte verhandelt werden, und gehen wir weiter mit Georg Simmel davon aus, dass der religiöse Glaube im Kern als ein »Verhältnis *zwischen Menschen*« aufgefasst werden muss,⁴⁴ dann ist die religiöse Kommunikation nicht prinzipiell unterscheidbar von anderen Formen der Kommunikation – oder anders gesagt: Die Transzendenz fällt in aller Kommunikation zurück in Immanenz. Wenn – wie Benjamin Ziemann einmal die soziologische Diskussion um diese beiden Begriffe zusammengefasst hat – der Aufgabenbereich von Religion nicht in der Transzendenz, sondern in der »Kultivierung der Unterscheidung von Immanenz und Tran-

40 Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 1991, S. 165.

41 Martin Riesebrodt, Die globale Rückkehr von Religionen, in: Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter (Hg.), Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie, Paderborn 2004, S. 355–376, hier S. 358. Vgl. auch Ders., Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007.

42 Krech, Wo bleibt die Religion, S. 249.

43 Krech, Wo bleibt die Religion, S. 249–250.

44 Georg Simmel, Zur Soziologie der Religion, in: Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter (Hg.), Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie, Paderborn 2004, S. 74–91, hier S. 81.

szendenz« liegt,⁴⁵ dann erscheint Transzendenz immer nur im Modus des sozial regulierten *Diskurses* über Transzendenz. In diesem Sinne ist dem Hinweis Simmels zu folgen:

Für uns ist das Wichtige, daß es sich hier doch überall nur um Beziehungen zwischen Menschen handelt, und daß es nur eine Aenderung gleichsam des Aggregatzustandes dieser Beziehungen ist, wenn sie aus dem rein konventionellen in den religiösen, von dem religiösen in den rechtlichen, von dem rechtlichen in den Zustand freier Sittlichkeit übergehen.⁴⁶

Pierre Bourdieus religionssoziologische Arbeiten bieten wichtige Hinweise darauf, wie das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft grundsätzlich gedacht werden kann.⁴⁷ Eines der gewichtigsten Forschungsprobleme liegt hier in der notwendigen »Vermeidung der vereinfachenden Alternative zwischen der absoluten Autonomie des mythischen oder religiösen Diskurses und der reduktionistischen Theorie, die daraus die direkte Widerspiegelung der sozialen Strukturen macht«.⁴⁸ Bourdieu rückt hier die spezialisierten Produzenten religiöser Deutungsangebote in den Fokus der Aufmerksamkeit, die

mittels eines bestimmten Typs von Praxis oder Diskurs auf eine besondere Kategorie von Bedürfnissen [...] antworten, die bestimmten sozialen Gruppen eigen sind [...] Dies führt zugleich mitten ins Produktionssystem der religiösen Ideologie, das heißt zum spezifischsten Prinzip der ideologischen Alchimie, über die sich die Verklärung der gesellschaftlichen Verhältnisse in übernatürliche, also in der Natur der Dinge verankerte und somit gerechtfertigte Verhältnisse vollzieht.⁴⁹

Auf diese Weise reformuliert Bourdieu die Durkheimsche Annahme der gesamtgesellschaftlichen Funktion von Religion im Sinne der Marxschen Ideologiekritik und gewinnt daraus den Ausgangspunkt seiner religionssoziologischen Überlegungen:

45 Benjamin Ziemann, Codierung von Transzendenz im Zeitalter der Privatisierung. Die Suche nach Vergemeinschaftung in der katholischen Kirche, 1945–1980, in: Michael Geyer/Lucian Hölscher (Hg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Religiöse Vergemeinschaftung und Transzendenz in Deutschland*, Göttingen 2006, S. 380–403, hier S. 381.

46 Simmel, *Zur Soziologie der Religion*, S. 77–78.

47 Umfassende Hinweise zu einer auf Bourdieu aufbauenden Praxistheorie religiöser Praktiken geben Hanns Wienold/Franka Schäfer, *Glauben-Machen. Elemente und Perspektiven einer soziologischen Analyse »religiöser« Praxis nach Pierre Bourdieu*, in: Anna Daniel u. a. (Hg.), *Doing Modernity – Doing Religion*, Wiesbaden 2012, S. 61–112.

48 Bourdieu, *Genese und Struktur des religiösen Feldes*, S. 37.

49 Bourdieu, *Genese und Struktur des religiösen Feldes*, S. 37–38.

Nimmt man nicht nur die Durkheimsche Vermutung eines gesellschaftlichen Ursprungs der Schemata des Denkens, Wahrnehmens, Beurteilens und Handelns ernst, sondern auch die Tatsache gesellschaftlicher Unterschiede, dann gelangt man zwangsläufig zu der Hypothese, dass es eine Entsprechung zwischen den sozialen Strukturen (oder streng genommen den Machtstrukturen) und den mentalen Strukturen geben muss, eine Entsprechung, die über die Struktur der symbolischen Systeme, Sprache, Religion, Kunst etc. vermittelt wird. Genauer gesagt trägt die Religion zur (verschleierte) Durchsetzung der Prinzipien der Strukturierung der Wahrnehmung des Denkens und der Welt, insbesondere der Sozialwelt in dem Maße bei, als sie ein System von Praktiken und Vorstellungen aufdrängt, dessen objektiv auf einem Prinzip der politischen Teilung beruhende Struktur als natürlich-übernatürliche Struktur des Kosmos daherkommt.⁵⁰

Bourdieu liefert hier einen Leitfaden für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Sakralen und dem Profanen, das für die Kirchenraumanalyse ein zentrales Thema darstellt. Dabei führt er den Begriff der »Konsekrationswirkung« ein, mit dem er das Funktionieren religiöser Praktiken und Institutionen generell erklärt:

Die Religion übt eine Konsekrationswirkung aus, insofern sie durch ihre heiligen Sanktionen die faktischen politischen wie ökonomischen Grenzen und Barrieren in rechtliche Grenzen verwandelt [...]. Und weiter übt sie ihre Konsekrationswirkung auch dadurch aus, dass sie ein System von konsekrierten Praktiken und Vorstellungen einprägt, dessen (strukturierte) Struktur in einer verklärten, also verkennbaren Form die Struktur der in einem bestimmten Gesellschaftsgebilde herrschenden ökonomischen und sozialen Verhältnisse reproduziert.⁵¹

Betrachten wir vor diesem theoretischen Hintergrund die Funktionsweise sakraler Räume, so ist leicht zu erkennen, dass diesen Räumen eine spezifische Konsekrationswirkung eingeschrieben ist, die auf die mit dem Raum verknüpften Vorstellungen und Praktiken übergeht. Nicht zuletzt über diese Konsekrationswirkung hat die Materialität von Kirchenräumen wesentlich zur Stabilisierung politischer Ordnungen beigetragen. Volkhard Krech ergänzt dazu,

dass sich Kommunikationsbereiche immer dann mit religiösen Sinngehalten anreichern oder sie erzeugen, wenn sie ein gewisses Maß an Kontingenz zumutung nicht mehr verkraften können. Im Falle politischer Kommunikation kommt es zur

⁵⁰ Bourdieu, Genese und Struktur des religiösen Feldes, S. 38.

⁵¹ Bourdieu, Genese und Struktur des religiösen Feldes, S. 54.

Sakralisierung von politischen Überzeugungen und Positionen, wenn sie nicht zur Disposition stehen sollen und unbedingte Geltung beanspruchen.⁵²

Anhand der politischen Kulturgeschichte katholischer Kirchenräume in Wien gilt es diese These zu überprüfen. Dabei wird es im Kern darum gehen, die von Bourdieu konstatierte »der religiösen Denkart innewohnende Verleugnung des Politischen«⁵³ dadurch zu durchkreuzen und zu revidieren, dass sowohl auf die politische Tiefenstruktur aller – notwendigerweise verräumlichten – religiösen Institutionen und Praktiken, als auch auf die religiöse Tiefenstruktur politischer Rituale hingewiesen wird. Nur so kommt das Verhältnis von Religion und Politik nicht als Wechselwirkung, sondern als integraler Zusammenhang in den Blick, der durch eine spezifische Zirkulation räumlicher Ordnungen, symbolischer Einschreibungen, emotionaler Praktiken sowie religiöser und politischer Ideen hergestellt wird. Nur so lässt sich die Durkheimsche »Juxtaposition« zwischen dem Sakralen und dem Profanen adäquat beschreiben.⁵⁴ Und nur so lässt sich vollständig verstehen, wie die »religiöse Legitimation politischer Macht« funktioniert, die Religion als »Mobilisierungsressource« nutzt.⁵⁵

Inwiefern ist zu einem solchen Forschungsprogramm der »methodologische Atheismus« oder »methodologische Agnostizismus« notwendig, wie er seitens der Religionssoziologie und Religionswissenschaft zuweilen gefordert wird?⁵⁶ Inwiefern stellen Religion und ihre sozial- und kulturwissenschaftliche Untersuchung »different and incommensurable language-games« dar, die nicht ineinander aufgelöst werden können? Der Religionswissenschaftler Tim Murphy hat hierzu eine radikale Position formuliert, die zugleich das Problem einer solchen Sichtweise deutlich macht:

Contrary to what classical phenomenologists have claimed, the science of religion does not seek to speak the believers language. It seeks to understand that language

52 Krech, *Wo bleibt die Religion*, S. 252. Eine knappe Skizze zur Sakralisierung von Politik aus volkscundlich-kulturwissenschaftlicher Perspektive bietet Kathrin Pallesstrang, *Vom Sakralen in der Politik. Überlegungen aus kulturwissenschaftlicher Sicht*, in: Herbert Nikitsch u. a. (Red.), *Heilige in Europa. Kult und Politik*, Wien 2010, S. 29–45.

53 Bourdieu, *Genese und Struktur des religiösen Feldes*, S. 90.

54 Vgl. Hamilton/Spicer, *Defining the Holy*, S. 2.

55 Vgl. dazu die gute thematische Einführung in das Problemfeld von Religion und Politik bei Anna-Maria Schielicke, *Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum? Kirche und Religion in der deutschen Tagespresse von 1993 bis 2009*, Wiesbaden 2014, S. 27–46.

56 Vgl. z. B. Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1973, S. 98, 170; Kurt Rudolph, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden 1992, S. 90; Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin 1999, S. 14–16.

in terms of its *own* language. What is spoken outside the language of science (or a science) is simply non-science. It is therefore logically impossible for the science of religion to re-present the religious believer in their own terms. Neither is it desirable, at least not for the science of religion.⁵⁷

Nicht nur, dass hier eine überaus fragwürdige Opposition von »Wissenschaft« und »Nicht-Wissenschaft« konstruiert wird, es wird darüber hinaus auch der in der Ethnographie zentrale Anspruch eines Verstehens der AkteurInnen »in their own terms« preisgegeben, nur um die saubere Trennung zwischen Religion und Religionswissenschaft aufrechterhalten zu können. Demgegenüber ist – so eine Prämisse dieser Arbeit – eine Perspektive einzunehmen, die es erlaubt, religiöse Praktiken als soziale Praktiken zu verstehen, ohne dass dabei ihr religiöser Kern einfach negiert wird. In seiner kleinen Abhandlung »Soziologie des Glaubens und der Glaube des Soziologen« hat Bourdieu auch dazu erhellende Überlegungen geliefert und auf einen wichtigen Punkt hingewiesen. Er plädiert dafür, den Glauben im Sinne der grundlegenden *illusio* ernstzunehmen, die das religiöse Feld mit konstituiert. *Illusio* meint hier nicht den religiösen Glauben im herkömmlichen Sinn, sondern »die affektive und ökonomische Besetzung des Spiels, an die spezifische Interessen und Gewinne gebunden sind, die für dieses Feld und die von ihm angebotenen Einsätze charakteristisch sind«.⁵⁸ Dieses »in der Zugehörigkeit zu einem Feld implizierte Interesse geht einher mit einer Form von interessegeleitetem praktischen Wissen, das dem fehlt, der nicht dazugehört«.⁵⁹ Das bedeutet nun wohlgerne nicht, dass es einer religiösen Haltung bedarf, um Religionssoziologie sinnvoll betreiben zu können, es bedeutet aber, dass so weit wie möglich von dem grundlegenden Sachverhalt der religiösen *illusio* ausgegangen werden muss, wenn man das religiöse Feld und seine materiellen Arrangements verstehen will. In diesem Sinne ist der »methodologische Atheismus« zwar wichtig, um nicht die normativen Gehalte von Religion mit zu übernehmen, andererseits aber sind es eben diese normativen Gehalte *in ihrer Normativität*, die das Religiöse ausmachen. Bourdieus theoretischer »Trick«, die religiöse Normativität in das spezifische *Interesse* der Akteure am Feld zu übersetzen, ermöglicht eine analytische Perspektive auf religiöse Praktiken, die den Kern des Religiösen gleichwohl ernst nimmt. Darüber

57 Tim Murphy, *Speaking Different Languages: Religion and the Study of Religion*, in: Tim Jensen/Mikael Rothstein (Hg.), *Secular Theories of Religion. Current Perspectives*, Copenhagen 2000, S. 183–192, hier S. 186.

58 Pierre Bourdieu, *Soziologie des Glaubens und der Glaube des Soziologen*, in: Ders., *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie* Band 5, herausgegeben von Franz Schultheis und Stephan Egger, Berlin 2011, S. 225–230, hier S. 225.

59 Bourdieu, *Soziologie des Glaubens*, S. 226.