

Beate Löffler, Dunja Sharbat Dar (Hg.)

SAKRA -LITÄT

Religiöse Bauten
im Stadtraum
des 21. Jahrhunderts
in Deutschland

I M

W A N -
D E L

jovis

SAKRALITÄT IM WANDEL

Religiöse Bauten
im Stadtraum
des 21. Jahrhunderts
in Deutschland

1	Sakralität im Wandel: Fragen und Ansätze	8
	Dunja Sharbat Dar, Beate Löffler	
2	Drei Jahrzehnte sakraltopo- graphischen Wandels: Auswertung der quantitativen Erfassung	16
	Beate Löffler	
3	Fallstudien	37 – 169
	Beate Löffler, Dunja Sharbat Dar, Kim de Wildt	
3.1	Abriss Ehemalige Johanneskirche, Langenfeld	38
3.2	Umnutzung (Wohnen) Ehemalige Herz-Jesu-Kirche, Mönchengladbach-Pesch	52
3.3	Umnutzung / Rekonsekraton / Umbau Synagoge in der Brunnenstraße, Berlin	70
3.4	Neubau (Wiederaufbau / Ersatzbau) Neue Synagoge Dresden	92
3.5	Neubau Bait-ul-Nasir-Moschee Isselburg	118

3.6	Neubau (Ersatzbau) Propsteikirche St. Trinitatis, Leipzig	132
3.7	Neubau Zentralmoschee Köln	152
4	Wie vermitteln Sakralbauten ihre Bedeutung im Stadtraum? <small>Wolfgang Sonne</small>	170
5	Was macht ein Bauwerk „religiös“? Systematisch-religionswissen- schaftliche Perspektiven <small>Martin Radermacher, Volkhard Krech</small>	188
6	Rückblick und Ausblick: Zur (Un-)Sichtbarkeit religiöser Bauten im Stadtraum <small>Martin Radermacher</small>	202
	Anhang	209
	Quellen- und Literaturverzeichnis	210
	Autor:innenverzeichnis	236

1

Sakralität im Wandel: Fragen und Ansätze

Dunja Sharbat Dar, Beate Löffler

Unsere Städte sind komplexe Systeme, in denen sich Zeitschichten und Bedeutungszuschreibungen vielfältig überlagern und herausfordern. Heterogene Stadtgesellschaft(en) mit vielfältigen kulturellen, ethnischen und religiösen Identitäten bemühen sich, ihren Platz zwischen Denkmalbestand und Brachflächen, *urban renewal*, historischen Stadtzentren und Nachkriegswiederaufbau zu finden oder zu erhalten. In anderen Worten: Unsere Städte sind ein Musterbeispiel für die Kontingenz der modernen Gesellschaft, in der nichts a priori festgelegt ist. Sie sind ein Spielfeld für Aushandlungsprozesse aller Art, die das Zusammenleben erst ermöglichen.

Auch die Sakraltopographie deutscher Städte unterliegt diesen Aushandlungen. In den letzten Jahrzehnten erheben neben etablierten Institutionen neue Stimmen Anspruch auf Partizipation im Neben- und Miteinander religiöser Ideen wie auch im architektonischen Ausdruck. Wir beobachten die Errichtung signifikanter Moschee- und Synagogenbauten, die Nutzung historischer Kirchen durch andere Glaubensgemeinschaften, ihre nichtreligiöse Verwendung oder gar den Abriss.

Diese Phänomene werden sowohl in der Öffentlichkeit als auch in Fachkreisen wahrgenommen und bisweilen kontrovers diskutiert. Dabei sind eine Vielzahl von Expertisefeldern involviert, die mit verschiedenen Fragestellungen und Methodenkonzepten sowohl die Phänomene selbst als auch die sie begleitenden Diskurse untersuchen. Sie betrachten Facetten des sozialen Raums wie auch des gebauten Raums, analysieren Entwicklungen innerhalb einer Religion oder Denomination, gehen am Einzelfall in die Tiefe oder erarbeiten einen generalisierenden Überblick. Dabei wird deutlich, dass seit den *material* und *spatial turns* der Sozial- und Kulturwissenschaften die Beschäftigung mit der Sakraltopographie an Komplexität gewonnen hat. Während sich die Fragestellungen der theoriebasierten Fächer jenen der traditionell empirisch objekt- und raumforschenden Disziplinen annähern, fordern sie einige der Forschungstraditionen zu Stadt und Architektur heraus, vor allem hinsichtlich der involvierten Akteursgruppen.

Daraus ergeben sich für alle Beteiligten neue Perspektiven, zwischen denen Forschungsdesiderate sichtbar und neue Fragen formulierbar werden. Es wird auch deutlich, wo eine direkte disziplinenüberschreitende Kooperation nicht nur sinnvoll, sondern zwingend nötig und erfolversprechend ist.

So ist das Ringen um die Behauptung und/oder Erzeugung urbaner Deutungsmacht kein Themenfeld, dessen Facetten durch eine Disziplin allein analytisch zu fassen wären. Wie Architektur einerseits Ausdruck gesellschaftlicher Ordnungen und andererseits zugleich sozial effektiv sein kann, kann nur verstanden werden, wenn Mensch und Stadt, Geschichte und Gegenwart zugleich betrachtet werden.

Vor diesem Hintergrund untersuchte das dem Buch zugrundeliegende Projekt in Kooperation zwischen Religionswissenschaft und Architekturgeschichte den Wandel in der architektonischen Gestaltung und der städtebaulichen Positionierung sakraler Architekturen in Deutschland seit 1990.

Dabei stellte sich die Herausforderung, dass mit der Ausnahme einer Masterarbeit (Mages 2013) bislang keine architektonisch und städtebaulich *vergleichende* Analyse von Sakralbauten der verbreitetsten monotheistischen Religionen des Christentums, Judentums und Islams unternommen worden ist. Gerade aber im sich durch Stilllegungen, Umnutzungen und Neubauten abzeichnenden Wandel des Verhältnisses der Sakralbauten vor allem der drei monotheistischen Religionen untereinander und dem sich darin spiegelnden religiösen und sozialen Wandel scheint jedoch die ganz spezifische Problemlage weiterer Stadtentwicklung und Religionspolitik der jüngsten Zeit zu liegen, der sich unser Forschungsprojekt erstmals in einer komparativen Analyse widmet.

Um einen tragfähigen Überblick zu gewinnen, kombinieren wir eine breit angelegte quantitative Erhebung von Bauten, die während der vergangenen drei Jahrzehnte baulichen und/oder funktionalen Veränderungen unterworfen waren, mit der qualitativen Analyse ausgewählter Einzelfälle. Das dient dazu, einerseits einen Überblick über die verschiedensten Phänomene sakraltopographischen Wandels zu erlangen und andererseits den Einfluss spezifischer soziokultureller Faktoren präzise zu erfassen. Wir fokussieren dabei die drei großen monotheistischen Traditionen, weil sie in Bezug auf ihre Sakralbauten zum einen eine ‚kritische Masse‘ überschreiten, die eine quantitative Untersuchung sinnvoll erscheinen lässt, und zum anderen in ihrer jeweiligen Besonderheit im Untersuchungszeitraum miteinander kontrastieren: Kirchen sind von Abriss und Umnutzung bedroht und werden dennoch zugleich auch neu gebaut, Moscheen sind von deutlicher Zunahme signifikanter Bauten und einem ‚Auszug aus den Hinterhöfen‘ geprägt, entstehen aber häufig in peripherer Lage, Synagogen erfahren eine besondere Außenwahrnehmung und treten bisweilen durch ausdrucksstarke Formensprache hervor. Wir versuchen zu beantworten, welche Prozesse dabei ablaufen und inwieweit die Entwicklungen aufeinander und/oder den Stadtraum reagieren oder nicht.

Gotteshäuser oder religiöse Versammlungsorte sind für viele religiöse Traditionen unabdingbar für religiöse Handlungen, das Leben in der Gemeinschaft oder als Ermöglichung der Anwesenheit Gottes im Raum (Simmel 1968, 519–520). Gleichzeitig sind sie auch ein Ort überreligiöser sozialer Begegnung und dienen als Anlaufstelle für diejenigen, die nach religiösen Erfahrungen suchen.

Um diese Komplexität abzubilden, wurden mithilfe eines empirisch-hermeneutischen Zugangs in sieben Fallbeispielen christliche, muslimische und jüdische Sakralarchitekturen hinsichtlich ihrer architektonischen Bedeutung und ihrer Positionierung im Stadtraum im Zusammenhang mit ihren religiösen Motivationen und religionssoziologischen Kontexten untersucht. Dabei wurden jeweils architekturikonografische Formanalysen, städtebauliche Raumanalysen, Textanalysen und Sozialanalysen kombiniert, um die intendierten und rezipierten Bedeutungen der Sakralbauten zu ermitteln. Die Auswahl der Einzelanalysen beabsichtigte dabei, die wichtigsten Themen der stadträumlichen Verortung anzusprechen und die nicht selten kontrastierenden Phänomene bei aller Kürze ausgewogen zu erfassen. Die Stärke des interdisziplinären Zugangs ist dabei, dass es nicht nur um eine Analyse entweder der architektonischen Form oder der theologischen Legitimation von bestimmten

Bauformen oder der sozialen Konstituierung von Gemeinden geht, sondern um eine Kombination mehrerer Zugänge. Im Mittelpunkt steht das Bewusstsein für religiöse, architektonische und stadträumliche Diversität.

RELIGIÖSE DIVERSITÄT Um die sich im Stadtraum architektonisch entfaltende religiöse Pluralität zu untersuchen, wurden Bauten der drei abrahamitischen Religionen komparativ betrachtet. Da sich die jüdischen, muslimischen und christlichen Gemeinden in Deutschland sowohl in ihren theologischen und historischen als auch bisweilen in den soziokulturellen Hintergründen unterscheiden, sind auch ihre Verortungsprozesse im Stadtraum unweigerlich unterschiedlich geprägt. Sie sehen sich innerhalb der Gesellschaft verschiedenen Herausforderungen gegenüber und können in unterschiedlichem Maße auf Förderung und Unterstützung durch staatliche Institutionen und soziale Netzwerke zurückgreifen. Indem die Fallstudien von Gebäuden dieser drei Religionen anhand ähnlicher Kriterien analysiert wurden, ist es möglich, einen intensiven Einblick in die parallel verlaufenden Bauprojekte und die gemeindlichen Lokalisierungsstrategien zu erhalten.

ARCHITEKTONISCHE DIVERSITÄT Religiöse Gebäude treten in verschiedenen architektonischen Gestaltungen auf, denen nicht selten liturgische Bedeutungsebenen und historische Deutungsansprüche eingeschrieben sind. Für die Gemeinden gilt es, diese mit der gegenwärtigen Nutzungserwartung und der weiteren Gemeindeentwicklung in Einklang zu bringen. Je nach religiöser Tradition, theologischer Ausrichtung und finanzieller Lage reagieren religiöse Gemeinschaften dabei im Planungsprozess sowohl auf das kulturelle Selbstverständnis der Gemeindemitglieder und aktuelle Entwicklungen in Architektur und Stadtplanung als auch auf gesamtgesellschaftliche Erwartungen an das Erscheinungsbild eines angemessenen, eindeutig lesbaren Gottesdienstraums.

STADTRÄUMLICHE DIVERSITÄT Die historischen Hintergründe europäischer Stadtentwicklung wie auch der Beheimatung der untersuchten Religionen in Deutschland bilden einen grundlegenden Rahmen für die beobachteten Wandlungsprozesse. Historisch etablierte Institutionen besetzen mit ihren Bauten konkrete Grundstücke und Stadträume, ihre Seelsorgetätigkeit erreicht spezifische Personengruppen und Einzugsgebiete. Veränderungsdruck ergibt sich aus der Herausforderung, mit baulichem wie sozialem Wandel Schritt zu halten und wachsenden oder schrumpfenden Gemeinden funktionsfähigen Gottesdienstraum zu bieten. Später hinzugekommene Religionsgemeinschaften müssen diese Balance aus Versammlungsort und Einzugsgebiet erst entwickeln. Sie sind dabei in der Regel zudem den heutigen immobilienwirtschaftlichen Zusammenhängen ausgesetzt, also einem Wettbewerb um attraktive Grundstücke und Gebäude, der von gewerblichen Mitbewerbern dominiert wird. So ergibt sich eine grundsätzliche Asymmetrie stadträumlicher Teilhabe zwischen etablierten und entstehenden Gemeinden (vgl. Becci 2018).

Aus der Untersuchung der Einzelfälle mit einer detaillierten Untersuchung der konkreten architektonischen Formen, der städtebaulichen Lage, der religiösen Intentionen sowie des religionssoziologischen Umfelds lässt sich ein umfassendes Verständnis des Zusammenspiels dieser Komponenten gewinnen. Der qualitativen Fallanalyse liegt dabei die Annahme zugrunde, dass zeitgenössische Sakralarchitektur sich nicht mehr in jedem Fall durch eine eindeutige Zeichenhaftigkeit positioniert und dadurch Missverständnisse und Fehlschlüsse in der Deutung und Bedeutung dieser Bauten im öffentlichen Raum entstehen können. Analytisch werden vier Ebenen untersucht:

- die Wechselwirkungen und Bezugnahmen im urbanen Raum;
- die anschauliche Form (Gestalt) und ihre Bedeutungsstruktur;
- die religiösen Intentionen und Motivationen hinter den Bauvorhaben;
- die soziale und kulturelle Situation, in der das Baugeschehen lokalisiert ist.

Wir nähern uns dem Wandel der Sakraltopographie Deutschlands zunächst quantitativ. Auf Basis einer Erhebung von Synagogen, Moscheen und Kirchen, die seit 1990 signifikant umgebaut, umgenutzt, abgerissen oder neu gebaut wurden, beschreibt Beate Löffler in KAPITEL 2 die gegenwärtige Situation sakraler Wandlungsprozesse in einem Querschnitt. Die Untersuchung zeigt auf, dass in den Medien und in der Wissenschaft häufig diskutierte Prozesse der Kirchenumnutzungen oder Neubauten von Synagogen und Moscheen oftmals regional konzentrierte Ereignisse sind, die nicht zuletzt aufgrund ihrer soziokulturellen Konnotationen weitaus öfter als typische Beispiele für die Veränderungen der Sakrallandschaft postuliert werden, als es in Anbetracht der Zahlen in Deutschland der Fall ist. So ist es zwar eindeutig, dass mehr Moscheen über äußerlich erkennbare Elemente stadträumlich höhere Sichtbarkeit erlangen. Dennoch befindet sich ein Großteil dieser Bauten außerhalb des Stadtzentrums in der Peripherie und erweist sich nicht als Ersatz für die sogenannten Hinterhofmoscheen, sondern als Ergänzung. Gleichwohl auch die Aufgabe von Kirchengebäuden ein zunehmendes Phänomen ist, deutet die Erhebung an, dass diese derzeit vermehrt in westlichen Regionen Deutschlands baulich wirksam wird. Gerade in Hinsicht auf die neuen Bundesländer und unter der Berücksichtigung von kleineren christlichen Gemeinschaften sind Kirchen auch mit Neubauten präsent und sollten daher in der ganzen Breite der Erscheinungen diskutiert werden. Synagogen sind in ihrer baulichen Vielfalt wie auch stadträumlichen Position kaum zu greifen, sobald man über die innovativen zeitgenössischen Neubauten hinausdenkt. Sie bewegen sich im Spannungsfeld zwischen urbanem Zentrum und Peripherie, zwischen langfristiger Heimat für die Gemeinde und den Sicherheitsrisiken, die das Gemeindeleben und die Optionen stadträumlicher Teilhabe beeinflussen.

Die sieben qualitativen Fallstudien, die im Zeitraum von 2018 bis 2021 untersucht wurden, bieten in KAPITEL 3 einen Einblick in die verschiedenen Prozesse des sakralen Wandels. Für die Datenerhebung wurden halbstrukturierte Interviews mit Gemeindeleitung und Gemeindegliedern sowie, im Falle der Mönchengladbacher Umnutzung der Herz-Jesu-Kirche, mit dem Projektleiter durchgeführt. Obwohl aufgrund der Covid-19-Situation einige Interviews digital stattfanden, wurde jedes Fallbeispiel auch vor Ort untersucht. Für die Auswertung der Interviews wurde die Methode des Kodierens verwendet (Knoblauch 2003).

Eingebettet in die gesamtgesellschaftlichen Beobachtungen geben die Studien einzelner Gemeinden und ihrer Bauten die notwendige Tiefe zur Untersuchung der unterschiedlichen Akteur:innen, die die sakraltopographischen Veränderungen maßgeblich prägen. Neben zwei neugebauten Moscheen, die die Frage der stadträumlichen wie architektonischen ‚Lesbarkeit‘ unterschiedlich adressieren, einer neu gebauten und einer rekonstruierten Synagoge wurden ein Kirchenneubau, ein Abriss und eine Umnutzung analysiert.

Den Anfang macht das Beispiel der JOHANNESKIRCHE in Langenfeld, die zwischen 1953 und 1954 erbaut und im April 2019 abgerissen wurde. Auf ihrem Grundstück entstanden Wohnungen zur Erbpacht und ein neuer kleiner Gemeindesaal. Der Abrissprozess, der mit einer Gebäudestrukturanalyse der evangelischen Gemeinde

in Langenfeld bereits 2012 begann, führte zu Protesten seitens einiger Gemeindemitglieder, was intensive Auseinandersetzungen zwischen Gemeindeleitung und Gemeindegliedern nach sich zog. Das Langenfelder Beispiel steht repräsentativ für den Widerspruch, der viele Kirchen umgibt: Obwohl die Gemeinden die Gebäude nicht mehr finanzieren können, wollen Gemeindemitglieder sich oft nicht von ihnen trennen, was zu Konflikten führt (vgl. Wildt 2019; de Roest 2013; Gothe und Netsch 2013).

In Mönchengladbach wurde im Zeitraum von 2009 bis 2011 die katholische HERZ-JESU-KIRCHE von Josef Kleesattel (1852–1926) im Stadtteil Pesch umgenutzt. Der profanierte Kirchraum dient heute nach einem umfassenden, denkmalgerechten Umbau 23 Parteien als Wohnraum. Obwohl die Umnutzung zur Wohnkirche zum Teil kritisiert wurde, wird sie andererseits auch als gelungenes Beispiel einer würdigen Umnutzung beschrieben (vgl. Beste 2014; BBSR 2017).

Es folgt das Beispiel der 1910 als Privatsynagoge erbauten Synagoge BETH ZION in der Brunnenstraße in Berlin, die heute auch als „SKOBLO SYNAGOGUE AND EDUCATION CENTER BERLIN“ bezeichnet wird. Sie wurde nach mehreren Umnutzungen ab 2002 wieder als Synagoge verwendet und 2021 rekonstruierend zurückgebaut. Die Synagoge und die angrenzenden Gebäude dienen einem Rabbinerseminar und der 2014 gegründeten orthodoxen Gemeinde Kahal Adass Jisroel e. V. als Gottesdienst- und Versammlungsräume. In ihr treffen der Wunsch nach bauhistorischem Erhalt und Erinnerung auf institutionelle Erneuerung und aktives Gemeindeleben durch die vielen jungen Mitglieder der KAJ. In der Synagoge wird religiöse und architektonische Tradition zusammengeführt und durch die demografisch junge KAJ mit der Idee einer modernen orthodoxen Gemeinde verwoben.

Die NEUE DRESDNER SYNAGOGUE entstand zwischen 1998 und 2001 auf dem Standort der in den Novemberpogromen zerstörten sogenannten Semper-Synagoge, nicht zuletzt als Antwort auf die Zuwanderung von Jüd:innen aus den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion. An ihrem Beispiel lassen sich verschiedene, ineinander verwobene Prozesse beobachten: Während ihre konsequent moderne Architektur angesichts der historisierenden Rekonstruktion der Dresdner Altstadt vielseitig thematisiert wird, steht die Gemeinde selbst vor Konflikten, die politisch sowie soziokulturell und intergenerational geprägt sind (vgl. z. B. Verkaaik 2013; O’Connell 2019).

Die am Niederrhein liegende BAIT-UL-NASIR-MOSCHEE, ISSELBURG, wurde zwischen 2006 und 2008 durch die Ahmadiyya Muslim Jamaat erbaut. Muslim:innen aus dem Umkreis von Isselburg und Borken finden sich zu regelmäßigen Gebeten und Feiern in der Moschee im Gewerbegebiet ein, deren Errichtung nur in geringem Maße lokale Debatten auslöste. Sie ist ein Beispiel für die bewusste Moscheebaupolitik der Dachorganisation, steht aber auch stellvertretend für das vom gesamtgesellschaftlichen Diskurs oft nicht wahrgenommene Wechselspiel aus signifikanten Bauformen und stadträumlicher Randlage.

In Leipzig wurde zwischen 2008 und 2015 die neue ST.-TRINITATIS-KIRCHE errichtet. Die katholische Propsteikirche liegt am Rand der Altstadt und gilt mit ihrer zurückgehaltenen Inneneinrichtung als Paradebeispiel für modernen katholischen Kirchenbau, der zugleich kritisiert und gelobt wurde. Sie wird als Gegenbeispiel für das in den Medien thematisierte Kirchensterben gesehen und als nachhaltige, moderne Kirche mit einer besonderen Raumatmosphäre und alternativen Ansätzen an die katholische Tradition gehandelt.

Viel mediale Aufmerksamkeit erhielt die zwischen 2009 und 2017 gebaute DITIB-ZENTRALMOSCHEE in Köln-Ehrenfeld. Neben den lokalen Debatten um den Bau der komplexen Anlage, die sich unter anderem zwischen der Stadt, der Gemeinde und Organisationen wie „ProKöln“ aus dem rechten politischen Spektrum entwickelten (vgl. Gerrens 2013; auch Kuppinger 2014) und nicht zuletzt in der engen Verbindung zwischen türkischem Staat und der DITIB begründet lag (vgl. z. B. FAZ 2018), zeigt die Anlage auch eine architektonische Aushandlung, die bautypologische Lesbarkeit in zeitgenössischer Formensprache zu fassen versucht.

Zwei weitere Kapitel stellen sowohl die quantitativen als auch die qualitativen Beobachtungen in einen größeren konzeptionellen Zusammenhang.

KAPITEL 4 adressiert die hohe Symbolik von Sakralbauten, die sich nicht nur in ihrer Funktion als Stätten religiöser Praxis sozial absetzen, sondern auch baulich oft besondere Positionen im Stadtraum einnehmen. Wolfgang Sonne untersucht darin den Symbolcharakter sakraler Gebäude anhand von semiotischen und architekturtheoretischen Ansätzen. Er diskutiert ihre natürlichen Zeichen der Besonderheit anhand der Merkmale Sichtbarkeit, Größe, Höhe, Massivität, Zentralität, Achsialität und Zugänglichkeit und zeigt, dass diese auch zu konventionellen Zeichen der Besonderheit werden können, die in ihrer Bedeutung wandelbar sind. Er argumentiert, dass die baulichen Qualitäten von Sakralgebäuden, so also die natürlichen Zeichen, die die Bauten als herausragend charakterisieren, Bestand haben, während die baulichen Elemente, welche konventionell religiöse Zuschreibungen erlauben, historischen, soziokulturellen Transformationsprozessen unterliegen (können) und damit letztlich ein zeitgenössisches Fortschreiben der Sakraltopographie ermöglichen.

In KAPITEL 5 fragen Martin Radermacher und Volkhard Krech, was ein religiöses Gebäude als ein solches auszeichnet, wenn eine religionswissenschaftlich-systematische Perspektive eingenommen wird. Auf Basis eines systemtheoretischen Religionsverständnisses diskutieren sie religiöse Bauwerke als soziokulturelle Artefakte. Als solche sind sie zunächst polysem und erhalten als Teile semiotischer Arrangements in Relation zu anderen Zeichen erst im konkreten sozialen Vollzug eine temporäre eindeutige Bedeutung. Sie sind dadurch keineswegs passive Bedeutungsträger, sondern lösen durch ihre soziale Wirksamkeit semantische Zuschreibungsprozesse aus. Dies geschieht auch immer im Zusammenhang mit der gebauten (urbanen) Umwelt. So zeigen Radermacher und Krech auf, dass die Polysemie der Gebäude im Alltag häufig vermieden wird, obwohl keine Architektur per se nur säkular oder nur religiös ist.

Martin Radermacher führt zum Abschluss in KAPITEL 6 einige der Fäden zusammen und denkt die Forschungsfragen in die Zukunft weiter, indem er die Ergebnisse der Untersuchungen vor der Folie der (Un-)Sichtbarkeit religiöser Bauten im Stadtraum kontextualisiert. Er skizziert damit einige der Themenfelder, deren Bearbeitung in den kommenden Jahren nicht nur verspricht, unser Verständnis des sakral-topographischen Wandels in Deutschland zu vertiefen, sondern womöglich auch helfen kann, Strategien zu entwickeln, mit denen wir die Aushandlungen religiösen Miteinanders im Stadtraum aus einem Kontext des Konflikts um Deutungshoheit(en) in jenen eines respektvollen Pluralismus verschieben können.

Danksagung

Wir bedanken uns herzlich bei allen, die halfen, das Projekt zu ermöglichen, die Forschung zu realisieren, die Ergebnisse zu diskutieren und schließlich das Buch zu schreiben.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) hatte Vertrauen in das ambitionierte Vorhaben und stellte die Finanzierung zur Verfügung. Volkhard Krech (Bochum) und Wolfgang Sonne (Dortmund) leiteten das Projekt, Martin Radermacher (Bochum) übernahm die Koordination unseres Teams. Sabrina Weiß (Leipzig) und Markus Jäger (Hannover) entwickelten die Fragestellungen und den Forschungsansatz und blieben der Arbeit mit Anregungen und Kritik verbunden. Unsere Kollegin Kim de Wildt begleitete uns ein Stück des Weges und hat maßgeblich dazu beigetragen, Projekt und Buch zu strukturieren und voranzubringen. Sie hat inzwischen neue Verantwortlichkeiten bei *Transara* und im *Netzwerk Kirchenumnutzung* übernommen. Wir bedanken uns für die fruchtbare Zusammenarbeit auch über unsere gemeinsame Projektzeit hinaus.

Unser besonderer Dank gilt den Gemeinden und Interviewpartner:innen, die uns ihre Türen, Chroniken und Bildarchive öffneten und die Erfahrungen des Wandels, des Verlustes und des Neuanfangs mit uns teilten, sodass sowohl die Datenbank als auch die Einzelanalysen zustande kommen konnten. Ohne ihre Bereitschaft zum Gespräch und ihre Offenheit hätten wir das Projekt nicht realisieren können.

Darüber hinaus haben viele andere Kolleg:innen geholfen. Die Wüstenrot Stiftung stellte einen großen Datensatz zur Verfügung, der die Grundlage für die quantitative Erfassung der Kirchen bildete; Forschende aus Denkmalpflege und Theologie, Religions- und Kunstgeschichte, Architektur- und Städtebau haben im individuellen Austausch, in ihren Publikationen und während Workshops und Tagungen ihre Ideen, Blickwinkel und Kritikpunkte mit uns geteilt.

Unseren Kolleginnen Carlota Esser und Julia Poganski danken wir für ihren unermüdlichen Einsatz an allen Ecken des Projekts, das sie als wissenschaftliche Hilfskräfte unterstützten, Theresa Budke für die kritische Durchsicht des Manuskripts und Frederik Elwert und Leonhard Küper für die digitale Unterstützung bei der Erstellung der Webseite. Ian Johnson und das Team von Heurist an der Universität Sydney stellten die grundlegende Datenbankstruktur bereit, begleiteten die Einarbeitung und blieben im gesamten Projektverlauf helfend und problemlösend an unserer Seite. Wir danken auch den Helferinnen hinter den Kulissen, die uns im Forschungsalltag den Rücken freihielten: Heike Koenders für das Kostenmanagement in Dortmund, Almedina Hajric sowie Franziska Burstyn in Bochum für die Betreuung der Dienstreisen unter den Bedingungen der Covid-19-Pandemie.

2

Drei Jahrzehnte
sakral-
topographischen
Wandels:
Auswertung
der quantitativen
Erfassung

Beate Löffler

Die Sakraltopographie unserer Städte scheint eine eindeutige Angelegenheit zu sein. Nach mehr als einem Jahrtausend, in dem sich Gesellschaft, die Dominanz christlicher Glaubensausübung und gebaute Umwelt wechselseitig beeinflusst(en), haben sich recht stabile räumliche und symbolische Dispositionen entwickelt. Der französische Philosoph Roland Barthes beschrieb 1970 das Zentrum einer westlichen Stadt als einen Ort der Fülle sozialer Interaktion: „An diesem ausgezeichneten Ort sammeln und verdichten sich sämtliche Werte der Zivilisation: die Spiritualität (mit den Kirchen), die Macht (mit den Büros), das Geld (mit den Banken), die Ware (mit den Kaufhäusern), die Sprache (mit den Agoren: den Cafés und Promenaden)“ (Barthes 1970/1981, 47).

Diese Sätze bilden eine tragfähige Zusammenfassung, um die historische Einbettung sozialer Funktionen und räumlicher Machtbehauptungen in die mitteleuropäische Stadt zu skizzieren. Sie machen jedoch auch deutlich, warum die Diskurse zum Miteinander der Religionen in unseren Städten heute so heterogen sind: Der Wandel der Gesellschaft und der Wandel der gebauten Umwelt vollziehen sich asynchron, der Blickwinkel auf die historischen Setzungen unserer gebauten Umwelt unterscheidet sich von jenem auf die heutigen Glaubenspraktiken. Jede beteiligte Fachrichtung und jede gesellschaftliche Stimme betrachtet das komplexe und vielfach kontingente Phänomen der urbanen Sakraltopographie aus einer anderen Perspektive, oft mit einem Fokus auf Einzelfälle und spezifische Religionen. So scheinen sich die Erkenntnisse und die daraus gezogenen Schlussfolgerungen ebenso zu bestätigen wie zu widersprechen.

Die disziplinenübergreifende quantitative Datensammlung bietet eine Möglichkeit, die Einzeluntersuchungen vor einem größeren räumlichen wie zeitlichen Bezugsrahmen zu analysieren und ggf. zu rekontextualisieren. So werden zudem Phänomene sichtbar, die sonst im Schatten größerer Diskurszusammenhänge bleiben.

Fokus und Herausforderungen der Datenaufnahme

Die Studie versuchte, möglichst viele Gottesdiensträume der abrahamitischen Religionen in Deutschland zu erfassen, die in den letzten 30 Jahren neu gebaut oder abgerissen, signifikant umgebaut oder umgenutzt wurden. Aus Gründen der Praktikabilität lag dabei der Fokus auf drei Gruppen: den Bauten der beiden großen christlichen Kirchen; den Synagogen, die dem Zentralrat der Juden in Deutschland angehören; und jenen Moscheen der großen Dachorganisationen, die im Untersuchungszeitraum architektonisch und/oder stadträumlich sichtbar wurden.¹ Zwar wurden viele religiöse, soziale wie auch architektonische Phänomene zugunsten eines generellen Überblicks ausgeblendet,² dennoch erweist sich der Ansatz, trotz der notwendigen Begrenztheit der Fragestellung, als Erfolg: Bereits die bisher vorliegenden statistischen Daten erlauben schlüssige Aussagen zu den grundlegenden Thesen über den urbanen

1 Dabei handelt es sich v. a. um die Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland, die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB), die Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland e. V. (IGBD), die Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) und den Verband der Islamischen Kulturzentren e. V. (VIKZ).

2 Das betrifft in religiöser Hinsicht beispielsweise die Entwicklung der kleineren christlichen Kirchen oder die Ausdifferenzierung jüdischer Gemeinden, aber auch einen gleichmäßigen Überblick über Gemeinden des schiitischen Islams oder der Alewiten in Deutschland. Architektonisch liegt der Fokus auf dem bautypologisch signifikanten Wandel, nicht der kleinteiligen Veränderung in der Nachbarschaft, der sich eine weiterführende Studie widmen soll.

Wandel.³ Die sich dabei abzeichnenden Unschärfen oder gar Fehlstellen sind epistemisch besonders wertvoll, weil sie auf konzeptionelle Schiefungen bestehender Forschung hinweisen können und damit zeigen, welche Fragen in Zukunft gestellt und bearbeitet werden müssen, um die sakraltopographischen Wandlungsprozesse präziser verstehen und begleiten zu können.

Eine grundlegende Spannung besteht zwischen einzelnen wahrgenommenen und diskutierten Problemstellungen und der dazu bestehenden systematischen Datenglage. Die großen Kirchen veröffentlichen summarische Statistiken, in denen generelle Entwicklungen zu Umnutzungen und Profanierungen sichtbar werden. Sie machen jedoch keine detaillierten Angaben, aus denen sich regionale Verteilungen und stadträumlichen Analysen ableiten ließen.⁴ Für die großen muslimischen Dachorganisationen können die einzelnen Gemeinden gut erhoben werden; Informationen dazu, wo in welchem Umfang Baumaßnahmen geplant oder in Durchführung sind, müssen jedoch auch hier lokal und fallspezifisch recherchiert werden.

So speiste sich die Erfassung zunächst aus bestehender Forschung, Literatur und/oder einschlägigen Webseiten, sowohl aus religionswissenschaftlicher wie auch aus architektonischer Sicht. Zudem bildete ein Datenkorpus der Wüstenrot Stiftung⁵ den Startpunkt für die Erfassung von Kirchenbauten, während Plattformen wie *moderne-REGIONAL* mit dem „Kirchenwiederfinder“ *invisibilis* weitere Objekte beisteuerten (*invisibilis* 2021). Die Recherche nach Moscheen griff zunächst weitgehend auf Internetquellen zurück (vgl. Bundestag 2020) und konnte Publikationen erst im Laufe der Zeit integrieren, als sich aus der Arbeit am Thema weitere Literatur erschloss. Für Synagogenbauten existieren aus architektonischer Sicht weitgehende Bestandsverzeichnisse wie die Plattform *Historic Synagogues of Europe*, die unter der Ägide der Foundation for Jewish Heritage und des Center for Jewish Art an der Hebrew University of Jerusalem die Wissensbestände der regionalen Gemeinden und Beiträge von Forschenden überregional verbindet.⁶

Vor diesem heterogenen Hintergrund ist es essenziell, von Anfang an die informationellen Schiefungen im Auge zu behalten, die sich aus den jeweiligen Forschungsinteressen der beteiligten Fächer und Informationsmedien ergeben. Die Quellenkritik, die die qualitativen Untersuchungen kennzeichnet, ist in den quantitativen Erfassungen nicht mehr unmittelbar sichtbar: Grauzonen können verschwinden und Vermutungen zu Fakten werden.

Auch die weiterführende Recherche war heterogen. Manche Hinweise liefen ins Leere, weil sich trotz eines einschlägigen Hinweises die Entstehungsgeschichten von Gemeinden und/oder Gebäuden nicht rekonstruieren ließen.⁷ Mancher Hinweis zog eine Kette von weiteren relevanten Bauten nach sich, weil beispielsweise eine bauende

3 Die Datenerfassung erfolgt über Heurist, eine Open-Source-Plattform der University of Sydney (Heurist 2021).

4 Hinzu kommt, dass die Begrifflichkeiten, die den Funktionswechsel oder die völlige Funktionsaufgabe von Kirchen rechtlich fassen, nicht unbedingt geläufig sind, sodass im Diskurs der kirchenrechtliche Status u. U. nicht sauber abgebildet wird (vgl. dazu Wildt/Plum 2019).

5 Die Daten wurden während der Vorrecherche des Wettbewerbs „Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung“ der Wüstenrot Stiftung (Projektleiter Dr. Stefan Krämer) von Dr. Tino Mager und Dr. René Hartmann gesammelt: Objekte aus Publikationen und Fachzeitschriften sowie Funde einer größeren Onlinerecherche v. a. über die Projekte einschlägiger Architekturbüros.

6 Die historischen Tiefendimensionen, die oft weit über unsere Aufgabenstellung hinausgehen, leisten eine ganze Reihe von Plattformen mit digitalen wie gedruckten Ressourcen und Forschungsnetzwerken (vgl. Bet Tfila 2021; Alemannia Judaica 2021; Jewish Places 2021).

7 Dies gilt v. a. für Bauten der 1990er Jahre. Für diesen Zeitraum liegen die digitalen Archive von Lokal- und Regionalzeitungen (noch) nicht vor, die sich, neben der architektonischen Fachpresse, vielfach auf Fundgrube zur Nachverfolgung von Bau- und Abrissprozessen erwiesen haben, wenn die Gemeinde diese nicht auf ihren eigenen Webseiten abbildet.

Gemeinde ihre alte Kirche oder Moschee an eine andere Gemeinde abgab, die wiederum ihre Gottesdiensträume einer dritten, womöglich gerade erst entstehenden Gemeinschaft überließ, oft unabhängig von der religiösen oder konfessionellen Affiliation. Ähnliche Verknüpfungen zeigten sich auch im Bereich der Architektur, wo ein für eine Kirche preisgekrönter Architekt nicht selten weitere Gottesdiensträume projiziert oder saniert und sich über einschlägige Wettbewerbsteilnahmen weitere Büros finden lassen, die sich in diesem Bereich engagieren, aber nicht in den Fachzeitschriften sichtbar werden. So verweisen die erhobenen quantitativen Daten auf komplexe Netzwerke von Akteur:innen und Informationen, die weit über den Untersuchungshorizont hinausweisen.

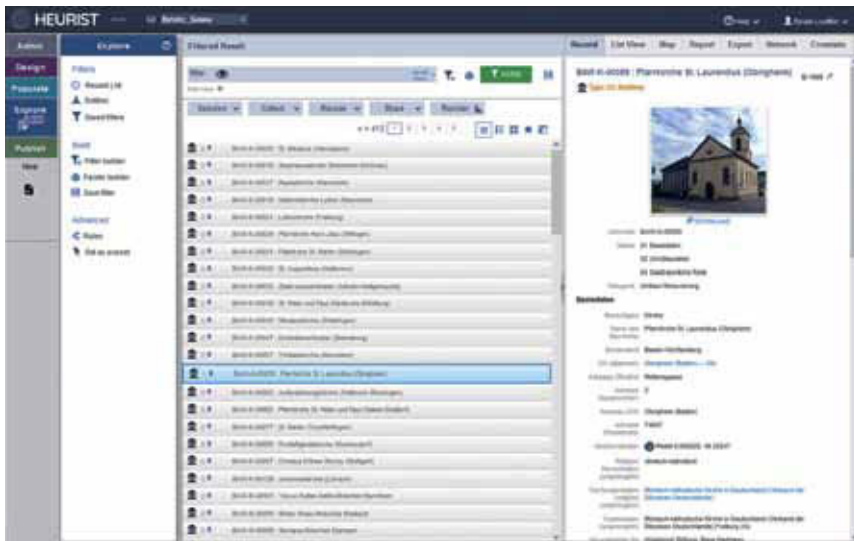
Zusammenfassend zeigt sich, mit Blick auf die Gesamtzahlen der Gemeindeglieder abrahamitischer Religionen und ihrer Gottesdiensträume in Deutschland, dass die in der Datenbank bisher erfassten knapp 1.500 Bauten nur einen winzigen Ausschnitt der sich wandelnden Sakraltopographie repräsentieren können.⁸ (Abb. 1–6) Erfasst wurden von uns bisher vor allem jene Wandlungsprozesse, die in Fachkreisen und Öffentlichkeit wahrgenommen und womöglich auch überregional kommuniziert wurden.⁹ Um viele weitere Phänomene wie die Ausdifferenzierung jüdischer Einheitsgemeinden, die sozialräumliche Infrastruktur muslimischer Vereine oder die Rolle von bauunterhaltenden und denkmalsichernden Maßnahmen an Gottesdiensträumen zu erfassen, ist weitere Arbeit erforderlich.

Zudem muss für die Evaluierung der Beobachtungen mitgedacht werden, dass Wandel nicht allein aus sozialen Veränderungen hervorgeht. Gottesdiensträume sind als bauliche Objekte den Umweltbedingungen ausgesetzt und benötigen kontinuierlichen Bauunterhalt. Zudem schlagen sich gesamtgesellschaftliche Entwicklungen auch im Baurecht nieder. Diese Wertverschiebungen führen zu veränderten Erwartungen, Nutzungsweisen und Funktionen von Gottesdiensträumen, wie dem behindertengerechten Zugang, der Teeküche oder der neuen Heizungsanlage des Gemeindehauses. Vor diesem Hintergrund sind bauliche Veränderungen an einem Gottesdienstraum ein selbstverständlicher Bestandteil der Lebenswirklichkeit eines Gebäudes, auch wenn Tätigkeiten grundsätzlichen Bauunterhalts heute nur noch als Frühjahrsputz im Kalender aufscheinen und weitergehende Eingriffe in der Regel in den Händen von Fachleuten liegen.

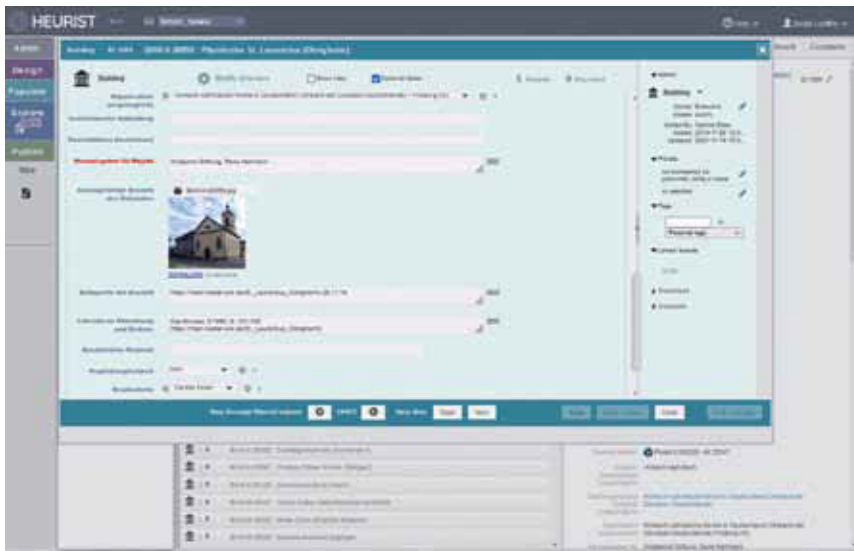
Selbst tiefgreifender sozialer Wandel einer Gemeinde muss sich nicht zwangsläufig auf den Baubestand auswirken. Eine neue Gemeinschaft kann sich nahtlos in einem alten Gebäude einrichten oder andersherum: Gemeinschaft und Gebäude interagieren, reagieren jedoch unterschiedlich auf Wandel; hier ist es in der vorliegenden Untersuchung oft nur schwer möglich, Ursachen und Folgen eindeutig zuzuweisen.

⁸ Die beiden großen Kirchen verzeichnen derzeit zusammen 44.400 Kirchengebäude in Deutschland. Zudem wissen wir von ca. 100 Synagogen und 30 jüdischen Betsälen. Aus der dazugehörigen Anzahl von Gläubigen ergibt sich bei stark vereinfachter Rechnung ein Gottesdienstraum für jeweils ca. 1.000 Gläubige. Übertrüge man dieses Zahlenverhältnis auf die anderen Religionen und Denominationen, für die wir die Anzahl der Gemeinden und Gottesdiensträume oft nicht kennen, ergäben sich ca. 4.000–4.500 muslimische Gebetsräume und 1.000 orthodoxe Kirchen sowie 300 evangelische Freikirchen und 600 Gottesdiensträume weiterer christlicher Institutionen. Die Datenerhebung zeigt jedoch, dass beispielsweise die freikirchlichen Gemeinden eher 150–200 Mitglieder pro Gottesdienstraum umfassen. Es wäre also zu erwarten, dass es ca. 1.200 freikirchliche Gottesdiensträume in Deutschland gibt. Im Gegensatz dazu ist die Anzahl der muslimischen Gebetsräume deutlich niedriger, als sich aus dem geschätzten Bevölkerungsanteil vermuten ließe (vgl. u. a. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2020, 72–73).

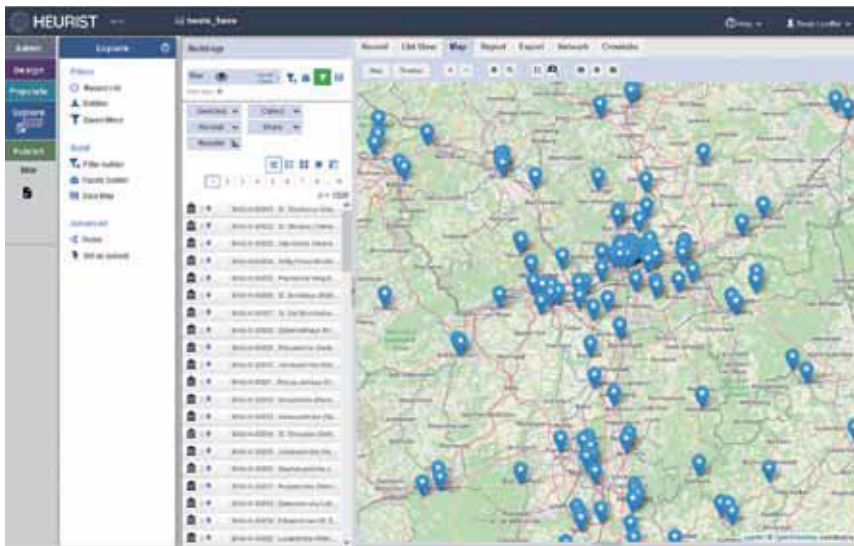
⁹ Vonseiten der großen Kirchen liegen in der Regel nur allgemeine statistische Daten zu Umnutzungen und Funktionsaufgaben vor. Die Bistümer München-Freising und Stuttgart-Rottenburg haben uns detailliertere Angaben bereitgestellt, für die Bistümer Dresden-Meißen und Essen sind umfangreiche Informationen über das Internet zugänglich, wobei aber die Datenbasis teilweise nicht vollständig nachvollziehbar ist.



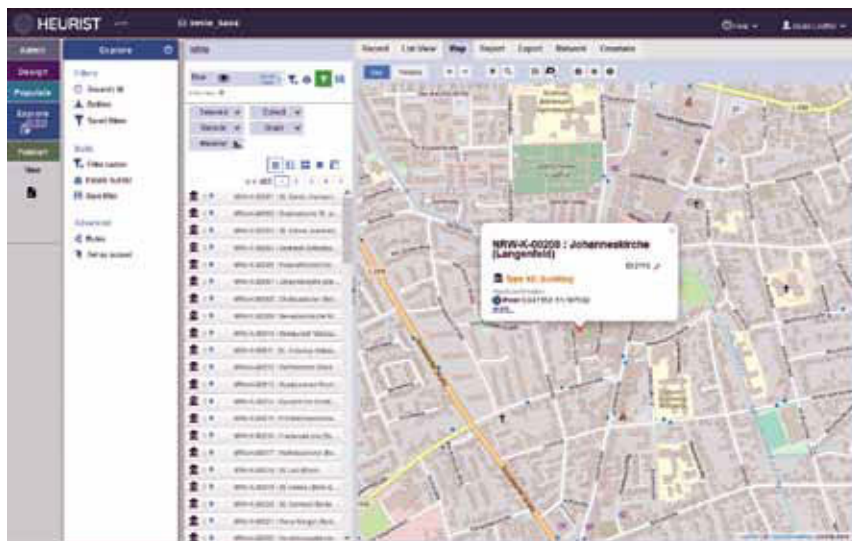
1



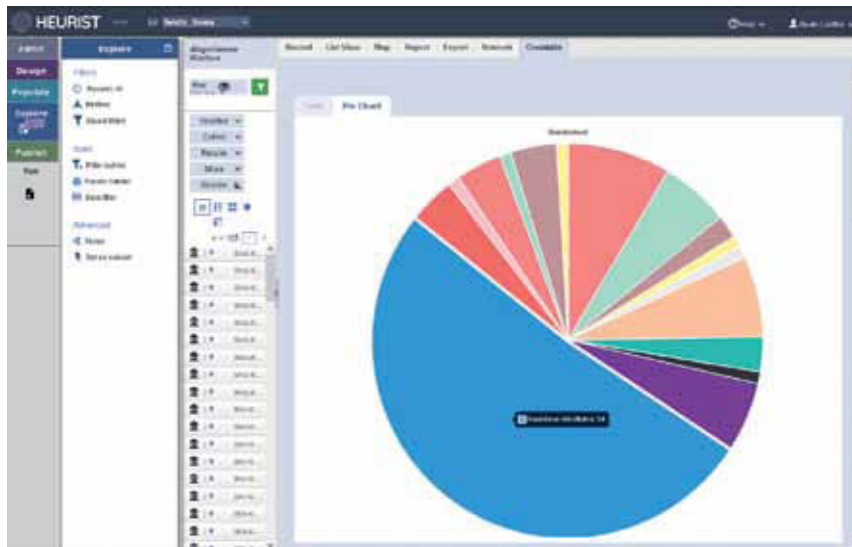
2



3



4



5

- 1 Ansicht der Datenbank mit einem Kirchenbau-Filter und aufgerufenem Datensatz, Screenshot (Heurist 2021)
- 2 Ansicht der Datenbank mit der Eingabemaske für einen konkreten Datensatz (Heurist 2021)
- 3 Kartendarstellung aller bisher erhobenen Daten für den Großraum Frankfurt/M., (Heurist 2021)
- 4 Einzelobjekt im Kartenausschnitt (vgl. 3.1.) (Heurist 2021)
- 5 Tortendiagramm der bisher erhobenen Kirchenabrisse nach Bundesland (Heurist 2021)

Gerade Neubauten und Umnutzungen zeigen sich oft als sehr komplexe, langfristige Projekte, sodass die Prozessualität der Gemeinde und die Prozessualität des Baus parallel beobachtet werden müssen. Dies kann durch die quantitative Erfassung nicht geleistet werden, sondern erfolgt am Beispiel der Einzelfallstudien im folgenden Kapitel des Buches.

Basisdaten	Name(n), Adresse und Geokoordinaten, konfessionelle und institutionelle Anbindung, verwendete Informationsquellen
Zeitrahmen für den Ursprungsbau und eventuelle frühere Umbauten/-nutzungen	Ursprüngliche Funktion des Baus, Auftraggeber und Bauausführende, Angaben zu Bauverlauf und Weihe, spätere Baumaßnahmen, Leerstände bzw. Profanierung
Umnutzung (falls stattgefunden)	Planungs- und Realisierungsverlauf, Auftraggeber und Bauausführende, neue Funktion des Gebäudes
Umnutzungskontext	Größerer Zusammenhang der Umnutzung, Beziehungen zu anderen Bauten, Projekten, Vorgängen Konfessionelle und institutionelle Zugehörigkeit der Gemeinde nach einer Umnutzung
Umnutzungsdiskurse	Themen, Zeitraum und Akteure des Diskurses
Baubeschreibung (Stadt- und Außenraum)	Lage in Beziehung zur Gesamtstadt und zur Nachbarschaft, Skalierung und bautypologische Eigenschaften des Baukörpers
Innenraum und Liturgie	(nur für Einzelfallanalysen verwendet)

Abb. 6 Grobes Erhebungsschema der quantitativen Daten

Auswertung der quantitativen Erhebung

Das Projekt ging von einer Reihe von Thesen aus, die auf der bestehenden Forschung beruhen und sowohl qualitativ als auch quantitativ überprüft wurden. Die grundlegende Annahme war dabei, dass sich seit den 1990er Jahren Veränderungen von Architektur und Stadtraum beobachten lassen, die einerseits auf eine Zunahme von religiöser Diversität in Deutschland zurückzuführen sind und andererseits mit einem Rückgang christlicher Glaubenspraxis korrelieren.

In der Datenerhebung ließen sich tatsächlich zahlreiche Beispiele für stadträumliche und architekturtypologische Veränderungen religiöser Präsenz ablesen, es wurde jedoch zugleich deutlich, dass sich diese nur in bestimmten Zusammenhängen verallgemeinern lassen. Vielmehr gibt es eine große Bandbreite von parallel verlaufenden Entwicklungen, die oft regional- und/oder religionsspezifisch sind. Zudem führt die Konzentration auf einen Zeitraum von nur 30 Jahren dazu, dass längerfristige Ent-

wicklungen nur eingeschränkt nachvollziehbar sind. Um mit dieser Komplexität zurechtzukommen, sollen hier zunächst Einzelbeobachtungen dargestellt und auf ihre Tragfähigkeit hin hinterfragt werden, um im Anschluss so weit wie möglich zu verallgemeinern. Dennoch wird die Darstellung vielfach unvollständig bleiben.

Jüdische Gemeinden und ihre Bauten

Am Beispiel der jüdischen Gemeinden zeigt sich deutlich, in welchem Umfang sich historische Setzungen und gesellschaftlicher Wandel auf die architektonische und stadträumliche Präsenz der Gottesdiensträume auswirken. Durch die Zuwanderung von Jüd:innen aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion wuchsen die Gemeinden seit den frühen 1990er Jahren, teilweise sogar sprunghaft.¹⁰ Diese Veränderung brachte einige Herausforderungen mit sich, zu denen auch bauliche Veränderungen gehörten.

Deutschlandweite Zahlen

Die Datenbank verzeichnet für die vergangenen drei Jahrzehnte gut 70 Gemeinden, die neue Räumlichkeiten bezogen, Erweiterungen oder Sanierungen von bestehenden Strukturen vornahmen oder gänzlich neu bauten. Sie sind deutschlandweit gleichmäßig verteilt und zeigen weiterhin jenen klaren Fokus auf größere Städte, der die Wieder- und Neugründungen der Gemeinden nach 1945 charakterisierte (vgl. Klei 2017, 48–56; siehe auch Knufinke 2017a). Dabei zeigen sich an einigen Orten verstärkte Tendenzen zu einer Auflösung der Einheitsgemeinden. Orthodoxe oder liberale Gemeinden lösen sich aus Einheitsgemeinden heraus oder gründen sich neu und finden eigene Räume für Gottesdienst und Gemeindearbeit.

Vor diesem Hintergrund ist die Vielfalt der verzeichneten baulichen Veränderungen sehr groß. Neu entstehende Gemeinden nutzten Wohnhäuser oder Räume in Geschäftshäusern nach ihren Bedürfnissen um, während etablierte Gemeinden in einem Klima des Aufbruchs und Zukunftsoptimismus Neubauten realisieren konnten, darunter einige Beispiele anspruchsvoller Architektur, die weit über die Fachkreise hinaus wahrgenommen und diskutiert wurden.

Gerade letztere führten zu der Vermutung, dass sich hier eine generelle Entwicklung zu architektonisch signifikantem und stadträumlich prägendem Synagogenbau abzeichnen würde. Dies ließ sich aus der Datenerhebung heraus jedoch nicht bestätigen: Die ausdrucksvollen Baukörper der Synagogen in München, Mainz, Dresden und Ulm stellen eine Ausnahme dar: Sie sind sowohl architektonisch als auch stadträumlich sichtbar. Die Mehrheit der Synagogen in Deutschland ist dagegen entweder in ihrer Gestaltung oder ihrem Standort unauffällig.¹¹

Stadträumliche Beobachtungen

Ein Viertel der erhobenen Bauten, vor allem Neubauten, befindet sich in der Peripherie der Altstadt und je ein weiteres Viertel in der Peripherie eines Wohnviertels bzw. im Zentrum einer Stadterweiterung. Darin spiegeln sich nicht selten die historischen Standorte von jüdischen Gemeinden bis zur Shoah. Manche Gemeinden behielten ihre oft beengten Standorte in Innenstädten auch nach der Emanzipation bei, wie die

¹⁰ Diese Entwicklung betraf in geringerem Maße auch die russisch-orthodoxe Kirche (Seide 2001; Thon 2018).

¹¹ Dafür gibt es eine Vielfalt von Gründen, die v. a. in den beiden qualitativen Analysen beispielhaft betrachtet werden (vgl. Kap. 3.3 und 3.4).

Gemeinde in Regensburg. Andere gaben diese auf und zogen in die Stadterweiterungen des 19. Jahrhunderts. Beispiel hierfür sind die Alte Synagoge in Essen oder der Vorgängerbau der heutigen Dresdner Synagoge von Gottfried Semper (1863–1879) in Dresden, der knapp außerhalb des Befestigungsringes errichtet wurde.

Im Wiederaufbau wurden einige dieser Stadtorte beibehalten, so in Regensburg 2019 und in Dresden 2001, während die Gemeinde in Bochum aus Platzgründen auf den historischen Standort verzichtete und 2007 in ein lose bebautes Viertel des 20. Jahrhunderts umzog. Damit zeigen sich Synagogenneubauten in der Stadt des frühen 21. Jahrhunderts eher durch historische Zusammenhänge als durch stadträumliche Erwägungen positioniert. Letztere spielen natürlich dennoch eine wichtige Rolle in der Aushandlung von Bauprojekten, wie sich beispielsweise im Kontext der Wiederaufbauplanungen der Bornplatz-Synagoge in Hamburg erkennen lässt.

Gemeinden, die Räume umnutzen, übernehmen die bestehende stadträumliche Disposition und müssen sich gegebenenfalls mit der vorhandenen Uneindeutigkeit von Architektur und Stadtraum auseinandersetzen. Dies gilt besonders dann, wenn die Räumlichkeiten zuvor für dezidiert gottesdienstliche Nutzung einer anderen Religion errichtet wurden. Dieser Prozess ist für Synagogen trotz der geringen Fallzahl bereits ansatzweise erkennbar, da einige Gemeinden frühere Kirchenbauten übernahmen. In einigen Fällen verwischen Umbauten die bautypologischen Eigenschaften. So baute die bucharisch-sefardische Gemeinde in Hannover lediglich den kleinen Dachreiter zurück, während die liberale Gemeinde die übernommene Kirche umfangreich neu gestaltete. In anderen Fällen, wie jenem der Synagoge in Cottbus, die in die denkmalgeschützte Schlosskirche einzog, bleibt die signifikante architektonische wie stadträumliche Stellung erhalten und wird gepflegt.

Im Überblick über diese Umnutzungen wird obendrein etwas deutlich, was stadthistorisch durchaus bekannt ist, aber im Diskurs um die Sakraltopographie oft übersehen wird: Nicht alle Kirchenbauten besetzen stadträumlich privilegierte Grundstücke und/oder geben sich dem ungeübten Auge bautypologisch eindeutig als Kirchen zu erkennen. Der sakrale Wandel, die urbane Repräsentation religiöser Vielfalt, wie sie sich anhand der Synagogen nachzeichnen lässt, ist oft weniger ein Phänomen hochsymbolischer Landmarken als vielmehr des baulichen Pragmatismus.

Dies zeigt sich auch am Anteil ursprünglich gewerblicher Liegenschaften, die für jüdischen Gottesdienst und Gemeindeleben umgenutzt wurden und werden. Sie haben mit den umgenutzten Kirchen oft gemeinsam, dass sie vergleichsweise zentral gelegen und verkehrstechnisch gut zugänglich sind. Nicht unbedingt im Sinne der Anbindung an Haupterschließungsstraßen, sondern im Sinne der Erreichbarkeit mit dem öffentlichen Personennahverkehr und zu Fuß. Um diese Beobachtung zu verallgemeinern, ist die Stichprobe zu klein. In der Querbetrachtung mit anderen religiösen Gemeinschaften deutet sich hier jedoch ein Themenfeld an, das für die Betrachtung der urbanen Parameter im sakralen Wandel von Bedeutung ist: Wir denken Stadt und Religion aus den historisch gewachsenen Pfarrstrukturen der großen Kirchen heraus, die eine nahräumliche Versorgung mit Gottesdienst, Gemeinschaft und Seelsorge bereitstellen wollen und in der Regel auch können. Doch sowohl die jüdischen und muslimischen Gemeinden als auch die kleineren christlichen Kirchen können nicht auf solche Strukturen zurückgreifen. Ihre Gottesdiensträume sind keine „Pantoffelkirchen“ (Düster 2017, 57), sondern bringen Gläubige aus dem ganzen Stadtgebiet oder gar dem weiteren Umland zusammen. Die sich daraus ableitenden infrastrukturellen Herausforderungen sind evident und müssen weiterführend diskutiert werden.

Architektonische Beobachtungen

Die bereits skizzierte heterogene Geschichte und Gegenwart der heutigen Synagogen hat eine große Vielfalt der baulichen Erscheinungsformen zur Folge. Deshalb lassen sich nur in Hinsicht auf dezidierte Neubauten der letzten drei Jahrzehnte einige generalisierende Aussagen treffen (vgl. Knufinke 2015). Gemeinsam ist fast allen eine Komposition aus stereometrischen Körpern mit klaren Oberflächen und rhythmisch eingebundenen Öffnungen. Hier geht es, mit wenigen Ausnahmen, offensichtlich nicht primär darum, Aufmerksamkeit zu erregen, sondern darum, jenseits emblematischer Wirkung zeitgemäße Würdeformen zu entwickeln, die den Ort räumlich klar fassen und die gemeindlichen Funktionen adäquat erfüllen. Dabei ist der Einfluss des Architekten Alfred Jacoby (*1950) nicht zu übersehen, der seit den 1980er Jahren zahlreiche Neu- und Umbauten verantwortete und sich darüber hinaus mit Wettbewerbentwürfen einbringt (Lorenz 2002). Inwiefern sich in den dichten Kubaturen und oft geradezu erdigen Oberflächen der Neubauten anderer Büros auch Anklänge an die in Fachkreisen international vielfach diskutierten Architekturen von Louis Kahn (1901–1974) und Mario Botta (*1943) abzeichnen, bleibt in der quantitativen Perspektive offen (vgl. Hollenstein 2008). Es ist jedoch als sicher anzunehmen, dass die Designentscheidungen größerer Bauprojekte immer auch die Sicherheitslage der Gemeinden berücksichtigen müssen.

Insgesamt zeigen sich die jüdischen Gottesdiensträume in Deutschland hinsichtlich ihrer stadträumlichen wie architektonischen Sichtbarkeit in einem Spannungsfeld zwischen dem historischen Ort, den räumlichen Herausforderungen der Gegenwart und der Hoffnung auf eine sichere Zukunft. Demensprechend vielfältig und oft pragmatisch sind die baulichen Lösungen zur Beheimatung von Gottesdienst und Gemeindefarbeit, sodass die Suche nach ausdrucksstarken Architekturen, vielleicht gar nach einer Bautypologie für die moderne Synagoge, nur ein, wenn auch sehr gut sicht- und diskutierbares Element zeitgenössischen jüdischen Lebens in Deutschland ist. So bleibt abzuwarten, wie sich die beobachteten Entwicklungen in den nächsten Jahrzehnten weiterschreiben und welche baulichen Formen die Gemeinden für ihre Synagogen des 21. Jahrhunderts finden werden.

Muslimische Gebetsräume und Moscheen

Die Gemeinden muslimischen Glaubens bieten eine informationsreiche Momentaufnahme der sakraltopographischen Wandlungsprozesse in unseren Städten. Hier zeigen sich in den erhobenen Daten sowohl die Dynamiken sozialer Mobilität und Beheimatung in einer modernen Gesellschaft als auch die historischen Dimensionen dieser Prozesse.

Unsere Erhebung konzentrierte sich auf die Erfassung von Moscheebauten, die in den vergangenen drei Jahrzehnten durch Neu- oder Umbau entstanden und sich architektonisch und/oder stadträumlich zeichenhaft als muslimische Gebetsstätten positionieren. Parallel dazu wurden auch neu entstehende Gemeinden und Standortwechsel bestehender Gemeinden im betreffenden Zeitraum verzeichnet, der Fokus lag allerdings auf den größeren Bauprojekten, ihrer stadträumlichen Positionierung und architektonischen Gestaltung, sodass viele kleinräumige, eher alltägliche Veränderungen nicht in vergleichbarer Tiefe und Breite repräsentiert sind.

Deutschlandweite Zahlen

Erfasst wurden bisher ca. 300 Bauten, die sich nahezu alle in den alten Bundesländern und Berlin befinden.¹² Diese Beobachtung ist zunächst eine Folge der bewussten Fokussierung auf die angesprochenen Fragestellungen und die daraus resultierende Quellenlage. Sie unterstreicht jedoch zugleich die Ungleichzeitigkeiten verschiedener Sphären gesellschaftlicher Veränderungen.¹³ So zeigt sich im Fall der Moscheen besonders deutlich, dass ein stadträumliches Sichtbarwerden und besonders ein Neubauvorhaben fast immer erst am Ende eines oft langdauernden Prozesses von sozialer und institutioneller Konstituierung der Gemeinden steht.¹⁴ In der Erhebung lassen sich vielfach Zeitspannen von 20 bis 45 Jahren zwischen Gemeindegründung und Neubauprojekt beobachten. Da hierbei neben ökonomischen und sozialen auch bauplanerische und -rechtliche Faktoren eine Rolle zu spielen scheinen, wird es interessant sein zu sehen, inwieweit die zeitversetzte Entwicklung in den neuen Bundesländern diesen Mustern folgen wird.

Nur auf Neubauten und Neubauprojekte bezogen sind in der Erhebung vier Bundesländer gar nicht verzeichnet, neben Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern und Sachsen-Anhalt auch das Saarland. Die numerisch höchste Anzahl verzeichnet Nordrhein-Westfalen mit 57 Neubauten und 16 laufenden Projekten im Untersuchungszeitraum. Pro Kopf der Bevölkerung ist jedoch die Bauaktivität sowohl in Hessen (28 NB / 7 P) als auch in Baden-Württemberg (39 NB / 11 P) höher.

Diese Aussagen müssen jedoch im Kontext betrachtet werden, da es sich hier lediglich um die Zahlen der architektonisch signifikanten Neubauten handelt und damit weder architektonisch signifikante Umnutzungen noch die stadträumlich unauffälligen Moscheen und Gebetsräume angesprochen sind.

Im Überblick erweisen sich die architekturtypologisch zeichenhaften Moscheeneubauten als städtisches, aber weder urbanes noch metropolitantes Phänomen. Damit ist gemeint, dass sich die Bauten in Siedlungskontexten befinden, die als der Stadt zugehörig verstanden werden können. Sie befinden sich jedoch nur in wenigen Fällen in stadträumlichen Zusammenhängen, die wir landläufig als *urban* bezeichnen würden, die also durch eine dichte Überlagerung von sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Funktionen gekennzeichnet sind. Das Sichtbarwerden ist auch kein primäres Phänomen der Großstädte. Die breit diskutierten Neubauten in Berlin und Köln täuschen darüber hinweg, dass während der betrachteten drei Jahrzehnte in einem Drittel der 80 größten Städte Deutschlands weder Moscheeneubauten erfolgten noch in der Realisierung sind.¹⁵ Dafür haben 130 kleinere Orte, nicht selten im Speckgürtel der Metropolen, mindestens eine Moschee im Bau.

12 Die Angaben zur Gesamtzahl von Gebetsräumen und Moscheen in Deutschland variieren und liegen zwischen 2.500 und 3.000. Auch die Definition dessen, was eine repräsentative Moschee ausmacht, schwankt deutlich (vgl. Kleilein 2017; Badische 2010; DW 2021; Deutschlandfunk 2016b; Schmitt/Klein 2019; Ömer/Bayrak/Ceylan 2022).

13 Eine Vorrecherche listet ca. 40 muslimische Gemeinden in den neuen Bundesländern. In der Datenbank verzeichnet sind bisher aber nur jene Fälle, in denen sich geplante oder in Realisierung befindliche Baumaßnahmen nachweisen und zeitlich eingrenzen lassen. – Zur Einführung in den Gesamtzusammenhang siehe Tiesler 2006.

14 Nikolaj Thon beschrieb in einem Telefongespräch zur Entwicklung der orthodoxen Kirche(n) in Deutschland am 20.03.2021 dezidiert parallele Phänomene bei den griechisch-orthodoxen Gemeinden. Hier verspricht eine vergleichende Analyse der sakraltopographischen Akkulturation weitere Einsichten in die Bedingungen eines erfolgreichen Bauprojekts.

15 Es gibt allerdings einige Beispiele für Projekte in diesen Städten, die aus den verschiedensten Gründen gescheitert sind (vgl. Schmitt 2015, v. a. 46–47, und historisch Wiedemer 2017).

Stadträumliche Beobachtungen

Grundsätzlich lassen sich die erfassten Moscheen in zwei Gruppen unterscheiden. Die eine umfasst 95 Wohn-, Gewerbe- oder Sakralbauten, die übernommen und gegebenenfalls umgebaut und/oder erweitert wurden. Die zweite Gruppe umfasst 175 dezidierte Neubauten, wobei 44 weitere Projekte verzeichnet wurden, deren Bauprozess noch nicht abgeschlossen ist, sodass sie nur bedingt in die Analyse einfließen können.

Die stadträumlichen Dispositionen ähneln sich insofern, als sich die erhobenen bautypologisch signifikanten Moscheebauten sehr selten in oder am Rand der Innenstädte befinden. Zwei Drittel sind in der Peripherie der Stadt entweder in Gewerbe- oder Wohngebieten angesiedelt, ein weiterer relevanter Teil mit recht zentraler Lage in Stadterweiterungen. Dieses Bild ist bei den Neubauten noch ausgeprägter, die fast in der Hälfte der Fälle in Gewerbegebieten errichtet werden, während der statistische Anteil der urbanen Standorte, vor allem bei Bauten mit großer Grundfläche, kleiner wird.

Es ist als sicher anzunehmen, dass hier marktökonomische Faktoren wirksam werden: Anders als die etablierten jüdischen und christlichen Gemeinden, die in der Regel auf bestehende Grundstücke zurückgreifen können, sind die jüngeren Gemeinschaften darauf angewiesen, neben dem Neubau auch die Kosten für Pacht oder Kauf des Grundstücks zu koordinieren. So weichen nicht nur muslimische, sondern auch evangelisch-freikirchliche und christlich-orientalische Gemeinden an die Peripherien der Städte aus, wie beispielsweise in Weil der Stadt, wo die Ahmadiyya-Moschee, die Christus-Gemeinde und die Gemeinde der griechisch-orthodoxen Kirche von Antiochien im Gewerbegebiet fast nebeneinander stehen. Damit werden potenzielle Probleme solch sozial hochaktiver Einrichtungen, wie beispielsweise Verkehrsaufkommen und Geräuschentwicklung, aus dem Wohnumfeld heraus verschoben. Zugleich dekonstruiert dieser Prozess die Urbanität der Stadt in einem Ausmaß, das weder der traditionellen europäischen Idee von Stadt noch jener im Sinne der Charta von Athen¹⁶ gerecht wird.

Im Fall der repräsentativ umgenutzten oder neu errichteten Moscheen, die große Gottesdiensträume mit einer Vielzahl sozialer Funktionen verbinden, wäre es immerhin vorstellbar, dass das Umfeld weitere urbane Funktionen entwickelt und seinen peripheren Charakter mittelfristig ablegt. Dies ist jedoch nur außerhalb dezidierter Gewerbeflächen vorstellbar (Troidl 2012).

Zudem ist abzuwarten, ob sich im Zuge einer weiteren Akkulturation in Deutschland eine spezifische Aufgabenverteilung zwischen Gebetsraum, Alltags- und Freitagsmoschee entwickeln wird. Die bekannte Trennung zwischen reinem Gebetsraum einerseits und Gebetsraum mit Freitagspredigt andererseits existiert bereits. Es ist aber noch offen, welchen Einfluss die peripher positionierten Neubauten auf die Infrastruktur der kleinen, unauffälligen Gebetsräume und Moscheen in der Nähe der Wohnviertel haben werden. Die meisten dieser kleineren Moscheen sind im Alltagsgebrauch gut erreichbar, ihre oft reduzierten Raumgrößen setzen jedoch dem gemeinsamen Begehen von Feiertagen wie auch den Begegnungen über die jeweilige Ortsgruppe und/oder Dachorganisation hinaus Grenzen (vgl. Schmitt 2003, II.5; vgl. aber vor allem Bayrak/Alkin 2018). So könnten die neuen Moscheen mit ihrer

¹⁶ Die Charta von Athen ist ein städtebauliches Leitbild der Architekturmoderne, das in den 1930er Jahre entwickelt wurde. Wesentliche Merkmale sind u. a. die Gliederung der Stadt in Funktionsbereiche, die aufgelockerte Bebauung sowie die Hierarchisierung des Verkehrs. Das Wiederaufbaugeschehen nach 1945 stand in erheblichem Maße unter dem Eindruck dieses Leitbilds (Hilpert 1988).

tatsächlichen stadträumlichen wie gesellschaftlichen Sichtbarkeit Stätten erweiterter Begegnung werden und die bestehende gottesdienstliche Infrastruktur primär ergänzen statt ersetzen.¹⁷

Architektonische Beobachtungen

Die migrationshistorisch bedingte, oft stadträumlich marginale Position der muslimischen Gemeindezentren und Gottesdiensträume in bestehenden baulichen Strukturen machte diese für lange Zeit architektonisch unsichtbar. Das heute diskutierte Sichtbarwerden lässt sich nach den erhobenen Daten auf zwei Ebenen beschreiben. Einerseits werden bestehenden Bauten säkularer Herkunft wie Wohnhäusern und Gewerbeliegenschaften nachträglich bautypologisch signifikante Elemente hinzugefügt, andererseits werden Neubauten von Anfang an mit direktem oder indirektem Bezug auf bekannte Moscheebautypologien konzipiert. Dabei handelt es sich fast immer um Verweise auf die osmanische Tradition mit überkuppeltem Zentralbau, während das in Zentralasien verbreitete Modell der Vier-Iwan-Moschee oder die auf der Arabischen Halbinsel und in Nordafrika entstandene Form der Säulenhalle mit Innenhof nur in Einzelfällen zur Anwendung kommen.¹⁸

Bei bestehenden Bauten lassen sich oft weder die Gebäudekubatur noch die grundlegenden Strukturen verändern, sodass gestalterische Anpassungen an die Bedürfnisse der Gemeinden vor allem in den Innenräumen erfolgen. Es lässt sich jedoch eine Reihe von Fällen beobachten, in denen nachträglich bautypologisch signifikante Gestaltungsdetails eingesetzt wurden, um die Gebäude auszuzeichnen. Unter den 95 erfassten Beispielen der Umnutzung wurden so gut die Hälfte der Baukörper verändert, teilweise erst Jahre oder gar Jahrzehnte nach Beginn der gottesdienstlichen Nutzung. In 13 Fällen wurden sowohl Kuppel als auch Minarett hinzugefügt. Außerdem wurden in 20 Fällen einzelne Minarette errichtet, sechs Mal Kuppeln aufgesetzt und in acht Fällen minarettartige Gestaltungsdetails angebracht. Dabei muss betont werden, dass diese Veränderungen nicht zwingend auch im Stadtraum wirksam werden, wenn sich beispielsweise ein Minarett im Innenhof auf der Rückseite des Gebäudes befindet oder die einer Werkhalle hinzugefügte kleine Kuppel in der heterogenen Dachlandschaft eines Gewerbegebiets optisch untergeht.

Bei den Neubauten ist die Hinwendung zu signifikanten Gebäudeformen wesentlich deutlicher nachzuzeichnen. Strukturell steht auch hier bei vielen Bauten die pragmatische Lösung der gemeindlichen Funktionen im Mittelpunkt, die Einbindung etablierter Würdeformen ist jedoch häufig mitgedacht. Hier erweist es sich oft als schwierig, die bautypologischen Spezifika in Worte zu fassen, da es bisher der europäischen Architektur noch an Bilderfahrung und spezifischem Vokabular mangelt, das über historische Beispiele hinaus geht.¹⁹

Architektonisch erkennbar werden die Bauten in der mitteleuropäischen Stadt immer dann, wenn sie gestalterische Elemente verwenden, die sich auf eine abstrakte

17 Der Hinweis auf diese Funktionstrennung und -verschiebung stammt aus einem Seminar mit Master-Studierenden der Architektur an der TU Dortmund, die unter dem Stichwort „Sichtbar/Unsichtbar. Stadt und Religion im Wandel“, 2020/2021 die Sakraltopographie von Städten des Ruhrgebiets untersuchten und im Zuge der Datenerhebung wiederholt auf diese Unterscheidung verwiesen.

18 Dies begründet sich aus der Geschichte der europäischen Migrationsbewegungen heraus und stellt sich beispielsweise in Frankreich völlig anders dar, wo typologisch die Hallenmoschee dominiert.

19 Das Vokabular existiert natürlich grundsätzlich, aber seine präzise Anwendung benötigt einen Kenntnisstand der Architekturgeschichte islamischer Länder, der im Westen erst erarbeitet werden muss, sodass beispielsweise auch konzeptionelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Kuppelbau berücksichtigt werden können.

Bildidee von Moschee beziehen, die im kulturellen Gedächtnis des Westeuropas verankert ist.²⁰ Inwiefern diese Details auch mit dem Formenverständnis der Gemeinden einhergehen oder letztlich aus der Auseinandersetzung mit den Erwartungen vor Ort entstehen, ist noch offen (Eimen 2017; vgl. auch Gharaibeh 2017). So sind es vor allem Kuppel und Minarett, aber auch eine kubische oder oktagonale Grundform sowie die in Richtung Mekka hervortretende Gebetsnische (*mihrab*), die Anwendung finden: Je mehr dieser Charakteristika in den grundlegenden Entwurf oder spätere Ergänzungen einfließen, desto klarer ist der Bau in seinem Umfeld als Moschee zu identifizieren. So kombinieren zehn Bauten alle vier der verbreitetsten Merkmale, 47 drei und 56 zwei davon. Der Fokus liegt dabei klar auf Kuppel und/oder Minarett. Nur zehn Prozent der 175 fertiggestellten Neubauten weisen keines von beiden auf, wie beispielsweise die DITIB-Moschee in Singen. In einigen Fällen sind Kuppel und/oder Minarett für den Gesamtbau bestimmend, in anderen zurückhaltend bis zur Unsichtbarkeit. Dabei fällt auf, dass gerade bei Moscheen mit einer dezidiert modernen Formensprache die bautypologisch auszeichnenden Details nur im Kontext des Gesamtgebäudes als solche lesbar sind. Das betrifft beispielsweise die Minarette des islamischen Forums in Penzberg, der Osmanli Camii in Kirchheim am Neckar oder des islamischen Kulturzentrums Balingen, aber auch die Gesamtanlagen der Selimiye-Moschee Deggendorf oder der Zentralmoschee in Neckarsulm.

So bildet sich hier ein Dilemma ab, das auch den Synagogen- und Kirchenbau seit dem 19. Jahrhundert begleitet und die Architektur bis heute herausfordert: Wie kann ein zeitgenössischer Gottesdienstraum bautypologisch ausgezeichnet werden? Der historisierende Bezug auf bekannte Vorbilder aus vergangenen Jahrhunderten wird oft den Veränderungen in Liturgie und Gesellschaft nicht gerecht, erzeugt aber eine in der urbanen Heterogenität dringend benötigte Erkennbarkeit. Die Neugestaltung der Bauten nach modernem Architekturverständnis entgeht der Behauptung traditioneller Herrschaftsansprüche und Deutungshoheiten, erzeugt aber Lösungen, die in ihrem grundsätzlichen Anspruch evident, jedoch in ihrer stadträumlichen Funktion nicht eindeutig lesbar sind.

Im Ergebnis zeigen sich die signifikanten Bauelemente der hier betrachteten Moscheen als Vokabeln eines Multilogos um Integration und Distinktion, der im Zentrum des öffentlichen Diskurses um den sakraltopographischen Wandel unserer Städte steht.

Gottesdiensträume der christlichen Kirchen

Die oftmals markanten Bauten der beiden großen Kirchen in Deutschland bilden die Folie, vor der sich der sakraltopographische Wandel unserer Städte vollzieht. Zu mehr als drei Vierteln unter Denkmalschutz gestellt, repräsentieren sie nicht nur die Gegenwart ihrer Gemeinden, sondern auch die historische Tiefendimension des Christentums in unserer Gesellschaft. Sie stehen also – wie das einleitende Zitat von Roland Barthes zeigte – für sich selbst und zugleich auch immer für das religiöse, soziale und politische Selbstverständnis von Stadt und Kirche mit all seinen Entwicklungen und Widersprüchen.

²⁰ Vgl. dazu die „Rote Moschee“ im Schlossgarten Schwetzingen (1795–1796), das Dampfmaschinenhaus Potsdam (1841–1843) und die Tabakfabrik „Yenidze“ in Dresden (1908–1909) (vgl. Koppelkamm 1987).

Deutschlandweite Zahlen

Die Datenbank verzeichnet für die vergangenen drei Jahrzehnte gut 1.100 Kirchen, die signifikant baulich verändert wurden, sodass sich auch ihre Interaktion mit dem umgebenden Stadtraum verändert haben könnte. Darunter sind auch größere Maßnahmen des Bauunterhalts, die aber aufgrund ihrer enormen Anzahl nicht systematisch erfasst werden konnten. Gerade die Sanierungsmaßnahmen an historischen Kirchen in den neuen Bundesländern sind in der Regel noch nicht eingeflossen, sofern sie nicht in Fachpublikationen kommuniziert wurden.²¹

Trotz dieser Unausgeglichenheit im Erhebungsverlauf erlauben es die Daten, Unterschiede zwischen den Entwicklungen in den alten und den neuen Bundesländern zu konstatieren. Während die Fragen der Nutzungsveränderungen von Kirchen bis hin zur Profanierung recht gleichmäßig deutschlandweit diskutiert werden, unterscheiden sich die Befunde darüber hinaus bisweilen. Hier zeichnen sich die unterschiedlichen historischen Entwicklungen in der Sakralraumpolitik nach Ende des Zweiten Weltkriegs ab.²²

KIRCHENABRISSE sind derzeit praktisch ausschließlich ein Thema der alten Bundesländer und vor allem auf die urbanen Zentren entlang von Rhein und Ruhr konzentriert. Hier treffen bereits seit Beginn der Industrialisierung hohe Bevölkerungsverdichtung und soziale Mobilität mit stetigem wirtschaftlichem Wandel zusammen. Vielfach sind beide große Kirchen parallel vertreten und verfügen über eine dichte seelsorgerische Infrastruktur mit Kirchen des 19. Jahrhunderts wie auch der 1950er bis 1970er Jahre, die jetzt zur Disposition stehen.

Die ca. 100 verzeichneten Abrisse von Kirchenbauten entfallen zu zwei Dritteln auf die evangelische und einem Viertel auf die katholische Kirche. Hinzu kommen einzelne Bauten der evangelischen Freikirchen. Gut die Hälfte der Abrisse erfolgte allein in Nordrhein-Westfalen, mit sehr deutlichem Abstand gefolgt von Baden-Württemberg, Niedersachsen und Hamburg. In der Aufstellung nach Bistum bzw. Landesverband verteilen sich diese Zahlen hauptsächlich auf die Evangelische Kirche im Rheinland (26), die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland (10), die Evangelische Kirche von Westfalen (8) sowie das katholische Bistum Essen (13).²³

Dem Abriss geht nicht selten ein LEERSTAND voraus. Dennoch handelt es sich hier um ein Übergangsstadium, das auch in die Wiederaufnahme der gottesdienstlichen Nutzung oder eine säkulare Verwendung münden kann. Die 73 erhobenen Kirchen, für die die weitere Nutzung noch unklar ist, haben einem klaren Schwerpunkt in Nordrhein-Westfalen (36), gefolgt von Bayern (9) und Baden-Württemberg (7). Die meisten gehören zu den Evangelischen Kirchen im Rheinland (17) und von Westfalen (8) und

21 Um welche Zahlen es sich handeln könnte, zeigt ein Blick auf Wikipedia. Für einige Städte und Kreise sind hier auch Bestandssicherungs- und Sanierungsmaßnahmen gelistet, die für den Erhebungszeitraum nicht selten ein Drittel des Gesamtbestands betreffen.

22 Die Kirchenbaupolitik der DDR ist ansatzweise erforscht (vgl. Preuschen 2011; Schädler 2010; Schäfer 2018), die Jahre seit 1990 harren noch der Bearbeitung. Siehe dazu z. B. die Bauaktivitäten der kleineren Kirchen in Freiberg/Sachsen in der Datenbank. – Zu den alten Bundesländern siehe die Grundzüge u. a. im Kontext der Denkmalinventarisierung (vgl. Otten/Stegmann 2019).

23 Es ist möglich, dass das intensive Forschungsinteresse am gesellschaftlichen Wandel in Nordrhein-Westfalen in diesem Stadium der Erhebung zu einer gewissen Verzerrung der Daten führt, da die Prozesse hier bereits über Literatur und Medien begleitet werden und damit deutliche leichter zugänglich sind als in anderen Regionen des Landes.

24 Die NAK, die nach eigenen Angaben derzeit ca. 325.000 Mitglieder in Deutschland hat, wurde in der Studie nicht systematisch erhoben. Da die sakraltopographisch relevanten Daten für einige der Gebietskirchen in Deutschland gut recherchierbar sind, dennoch sind 110 Bauten eingeflossen. Hier ist das Wechselspiel zwischen sozialem und baulichem Wandel unmittelbarer ablesbar als bei den großen Kirchen, sodass sich eine weiterführende Untersuchung dringend empfiehlt.

Baden (5) sowie den Bistümern Essen (5) und Fulda (5). Ein Sechstel der leerstehenden Gottesdiensträume wurden zuvor durch Gemeinden der Neuapostolische Kirche genutzt.²⁴

Auch die UMNUTZUNG VON KIRCHEN AUS DEM GOTTESDIENST UND DER GEMEINDEARBEIT HERAUS IN EHER SÄKULARE AUFGABENFELDER lässt sich primär für Nordrhein-Westfalen beobachten. Unter den 315 erfassten Fällen entfallen 124 (40%) auf dieses Bundesland. Die nächstfolgenden sechs Bundesländer Brandenburg (28²⁵), Niedersachsen (27), Baden-Württemberg (22), Berlin (16), Hessen (16) und Bayern (15) erreichen nur gemeinsam den gleichen Wert.

Dennoch sind hier die Unterschiede zwischen evangelischer und katholischer Kirche wie auch zwischen alten und neuen Bundesländern etwas weniger ausgeprägt als bei den Abrissen und Leerständen. Die vier Evangelischen Kirchen im Rheinland (36), in Norddeutschland (23), von Westfalen (20) und von Berlin, Brandenburg und der schlesischen Oberlausitz (20) führen die Statistik an, gefolgt von den katholischen Bistümern Essen (16), Münster (11), Köln (11) und Aachen (11) sowie der Evangelischen Landeskirche Hannovers (11) und der Neuapostolischen Gebietskirche Berlin-Brandenburg (11).

Die UMNUTZUNG VON KIRCHEN BEI AUFRECHTERHALTUNG EINER GRUNDSÄTZLICHEN RELIGIÖSEN FUNKTION ist ein weiteres Phänomen, das sich deutschlandweit ungleichmäßig zeigt und mit mehr als 50 Prozent der beobachteten 132 Fälle einen überproportionalen Schwerpunkt in Nordrhein-Westfalen hat. Hier ist jedoch der Unterschied zwischen evangelischer (55%) und katholischer (42%) Kirche etwas weniger deutlich ausgeprägt als bei anderen Funktionsveränderungen.

In der Auswertung offenbaren sich zwei verschiedene Formen dieser Umnutzungen. Eine Hälfte erfasst Fälle, in denen säkulare Funktionen in den bestehenden Gottesdienstraum integriert wurden oder die Funktion der Kirche im Rahmen der religiösen Praktiken verschoben wurde. So sind hier beispielsweise auch Jugendkirchen und Kolumbarien eingeschlossen. Bei der anderen Hälfte handelt es sich um die Übernahme einer Kirche durch eine andere christliche Gemeinschaft. Kirchen der EKD werden am ehesten zwischen lutherischen, landes- und freikirchlichen Gemeinden (43) weitergegeben. Vor allem in Baden-Württemberg (5), Hamburg (6) und Nordrhein-Westfalen (11) werden sie aber auch durch orthodoxe Gemeinden übernommen.

Gebäude der römisch-katholischen Kirche gelangen in die Nutzung von evangelisch-freikirchlichen oder orthodoxen Gemeinden, wobei erneut Nordrhein-Westfalen (18) und Baden-Württemberg (5) die meisten dieser Konversionen verzeichnen.

Die UMNUTZUNG EINES GEBÄUDES AUS EINER SÄKULAREN IN EINE RELIGIÖSE FUNKTION tritt deutschlandweit recht gleichmäßig auf, ist mit 42 erhobenen Fällen aber vergleichsweise selten in der Datenbank verzeichnet. Das erklärt sich einerseits mit der Möglichkeit der Umnutzung von bestehenden Kirchen und andererseits mit dem Fokus der Erhebung auf die großen Dachorganisationen. So gehören die hier erfassten Bauten vor meist kleineren christlichen Gemeinschaften, vor allem evangelischen Freikirchen. Die Ausnahme sind fünf katholische Gemeinden in Sachsen. Dieses Bundesland verzeichnet auch die meisten dieser Umnutzungen (12), vor Nordrhein-Westfalen (9) und Brandenburg (5).

25 Dieser hohe Wert schließt eine Erfassungsunschärfe ein, da für Brandenburg überdurchschnittlich viele Gemeinden der Neuapostolischen Kirche eingeflossen sind, die hier für 11 der 28 Umnutzungen stehen.

KIRCHENNEUBAUTEN sind deutschlandweit in recht hoher Zahl (287) zu beobachten. Im reinweg baulichen Sinne handelt es sich um neu errichtete Gebäude mit kirchlicher Nutzung.

Insgesamt verteilen sich diese Neubauten gleichmäßig auf die evangelische (76) und die katholische Kirche (74), die aber gemeinsam nur für ca. 55 Prozent verantwortlich zeichnen. Weitere 63 Neubauten wurden durch neuapostolische Gemeinden errichtet.²⁶ Gemeinden aus 20 weiteren christlichen Dachorganisationen errichteten zusammen ein weiteres knappes Viertel der Neubauten.

Im Kontext des sakraltopographischen Wandels ist jedoch zu unterscheiden, ob der Neubau eine Kirche ersetzt, deren Bestand aus verschiedenen Gründen nicht mehr nutzbar war, wie in 113 Fällen, oder ob eine Gemeinde mit dem Neubau erstmalig im Stadtraum sichtbar wird. Auch die 174 verzeichneten Bauten, die nicht auf einen dezidierten Vorgängerbau folgen, verteilen sich recht gleichmäßig über Deutschland (Sachsen 33, Bayern 25, Baden-Württemberg 23), wobei die neuen Bundesländer gemessen an der Bevölkerungsdichte klar dominieren.

Neben vielen kleineren, vor allem evangelisch-freikirchlichen und orthodoxen Gemeinden sticht die Bautätigkeit der Neuapostolischen Kirche (25) heraus. Auch die beiden großen Kirchen sind mit gemeinsam 94 Neubauten signifikant vertreten. Die Gründe dafür sind deutschlandweit zunächst ähnlich: Neubauten entstanden als Seelsorgeeinrichtungen für neue Stadtteile, als Sonderbauten an konfessionellen Institutionen oder im ökumenischen Kontext. Hinzu kommen jedoch nicht wenige Bauten von etablierten Minderheitengemeinden der anderen Konfession, die oft jahrzehntelange Interimslösungen beenden konnten: evangelische Gemeinden in katholischem Umfeld vor allem Süddeutschlands (Evangelische Kirche in Bayern, 15) und katholische Gemeinden im protestantischen Mitteldeutschland (Bistum Dresden-Meißen, 12).

Stadträumliche Beobachtungen

Die Heterogenität der erhobenen Charakteristika macht generalisierende Angaben schwierig. Zudem ist die Dominanz Nordrhein-Westfalens bei einigen Erhebungskategorien so überwältigend, dass sich allein daraus grundlegende Fragen ergeben. Es muss dringend geklärt werden, worin die Ursachen für diesen Befund liegen. Die Daten für das sozioökonomisch sehr ähnliche Hessen deuten auf ein deutlich ausgeglicheneres Verhältnis von Abriss und Neubau. Die Stadtstaaten Berlin und Hamburg zeigen eher Parallelen zu NRW, müssten aber über die administrativen Strukturen hinaus im Kontext des dicht besiedelten Umlands – umgangssprachlich gern als Speckgürtel bezeichnet – betrachtet werden, um als substantielle Vergleichsgröße dienen zu können.

Da sich derzeit ein Großteil der Forschung zum sakraltopographischen Wandel auf Nordrhein-Westfalen richtet, könnte das Bewusstsein für und das Wissen über Kirchenumnutzungen zu einer medialen Überbetonung der Region geführt haben, die sich dann auch in den quantitativen Recherchen reproduziert, da diese vielfach nicht auf die Informationen der Kirchenverwaltungen zugreifen können. Es ist zudem denkbar, dass es sich hier um einen kirchenbauhistorischen Sonderfall handelt, der

²⁶ Diese Zahl ist unvollständig, da eine ganze Reihe von Neubauprojekten in den alten Bundesländern noch nicht eingearbeitet ist. Zudem sind die Gemeinden der NAK verglichen mit den großen Kirchen deutlich ‚mobiler‘, was sich auch in der Anzahl von Abrissen und Profanierungen niederschlägt. Insgesamt stellt die Kirchennutzung der Neuapostolische Kirche einen interessanten Vergleichswert dar, der eine deutlich tiefergehende Analyse verdient.

womöglich bis in das 19. Jahrhundert zurückreicht, als nach Auflösung der konfessionellen Regionen bereits rege Kirchenbautätigkeit einsetzte. Der Wiederaufbau nach dem Krieg und die weitere Urbanisierung könnten eine deutschlandweit einmalige Dichte an Kirchenräumen geschaffen haben, die jetzt den demografischen und religionssoziologischen Veränderungen besonders ausgesetzt sind.²⁷

Trotz dieser Einschränkungen lassen sich einige Aussagen zum sakraltopographischen Wandel des Kirchenbaus in Deutschland treffen. Dabei wird deutlich, dass sich die Veränderungen in einem Spannungsfeld von Bauunterhalt und Pfarrstrukturen, Denkmalschutz und Stadtbau abzeichnen.

Stadträumlich sind drei Bereiche zu unterscheiden: Die Kerngebiete der Innenstädte, die Wohngebiete der Stadterweiterungen des 19. und 20. Jahrhunderts und die städtischen Ränder am Übergang zum ländlichen oder gewerblichen Raum.

Die städtischen Ränder sind oft ambivalente Bereiche, in denen Wohnen und Landwirtschaft, Gewerbe und Infrastruktur überlappen. Teilweise stellen historische Dorfkirchen die seelsorgerische Betreuung sicher, teilweise wurden im Rahmen von kleinräumigem Siedlungsbau Kirchen errichtet. Die Gemeinden sind klein, die Bevölkerungsdichte gering. Sind hier keine regionalplanerischen Veränderungen zu erwarten, ziehen sich die großen Kirchen zurück und geben ihre Gebäude auf. Die Areale sind jedoch interessant für kleinere religiöse Gemeinschaften mit großem Einzugsgebiet, die die günstigen Grundstücke und Verkehrsanbindungen für ihre Gottesdiensträume nutzen und entweder bestehende Kirchen übernehmen können oder säkulare Liegenschaften umnutzen.

Wohngebiete der Stadterweiterungen des 19. und 20. Jahrhunderts sehen zweierlei Entwicklungen. Neue Stadtteile und Großwohnsiedlungen mit einigem Abstand zur Innenstadt erhalten oft mit deutlicher Verzögerung dezidierte Kirchenneubauten. Das gilt für die alten wie die neuen Bundesländer gleichermaßen und ist nicht zuletzt ein Indiz für die Prioritäten, die das moderne stadtplanerische Denken Sakralbauten im Kontext der Stadtentwicklung zubilligt (vgl. Sonne 2021). Die Stadterweiterungen, die sich historisch um die Innenstädte herum entwickelten, erleben hingegen eine Vielfalt von Veränderungen, vor allem in den alten Bundesländern. Hier stehen Bauten leer, werden umgenutzt und auch abgerissen. Wenn neu gebaut wird, so werden entweder im Zuge von Gemeindezusammenschlüssen aufzugegebene evangelische oder katholische Kirchen ersetzt oder neue Räume für kleinere Gemeinden geschaffen. Die schon seit dem Nachkriegswiederaufbau reduzierte Kirchendichte in den neuen Bundesländern scheint davon derzeit baulich weniger betroffen zu sein, obwohl sich hier die Fragen einer adäquaten Seelsorge bei weiter schrumpfenden Gemeinden genauso stellen (vgl. Erne 2013; Menzel 2019, 152–215; Transara 2021).

Vor allem in diesen dichten Quartieren wird die Spannung zwischen Bauunterhalt, Denkmalschutz und Immobilienmarkt, zwischen Gentrifizierung und Marginalisierung urbaner Räume zu einem prägenden Faktor der Entscheidungen über die Zukunft baulich oder funktional herausgeforderter Kirchenbauten.

Die Innenstädte sind von den Sakralraumtransformationen der letzten Jahrzehnte weniger intensiv betroffen. Das könnte einerseits daran liegen, dass hier erhaltene Kirchen oft vergleichsweise alt sind und schon früh als historische Einzelbauten unter Denkmalschutz gestellt wurden. Zudem wurden die Erhaltungs- und/oder

27 Lt. Godehard Hoffmann wurden allein „im rheinischen Teil Nordrhein-Westfalen (.) nach 1945 etwa 1.200 evangelische und katholische Kirchen dort gebaut (.), wo bisher gar keine gestanden hatte(n)“ (Hoffmann/Gregori 2014). Eine aktuelle Denkmalinventarisierung verzeichnet für Westfalen-Lippe „1300 Pfarrkirchen aus der Zeit nach 1945“ (Stegmann/Otten 2018, 40).

Profanierungsdebatten für die historischen Innenstädte bereits in den 1970er Jahren geführt. Andererseits ist die Rolle der historischen Stadtquartiere und ihrer Gottesdiensträume inzwischen gut im Citymarketing verankert. Das schützt die Bauten gegebenenfalls nicht vor Profanierung, stellt jedoch normalerweise Bauunterhalt und Weiternutzung in neuer Funktion sicher. So ist in der Erhebung kein einziger innerstädtischer Abriss während der letzten 30 Jahre verzeichnet und nur ein Bau, ein Gemeindehaus der Nachkriegszeit, ist im Rahmen eines innerstädtischen Sanierungsprojekts gefährdet.²⁸

Architektonische Beobachtungen

KIRCHENABRISSE treffen derzeit fast ausschließlich Nachkriegsbauten jeglicher Konfession, vielfach moderne Entwürfe mit signifikanten bautypologischen Merkmalen. Die Ausnahme sind Kirchen, die im Zuge des Kohlebergbaus abgebaggert wurden. Auch unter den Leerständen dominieren diese Jahrgänge, obwohl auch einzelne Bauten der Zeit vor 1800, des 19. Jahrhunderts und der 1920er Jahre betroffen sind. Bei den Räumen der kleinen christlichen Kirchen stehen sogar auch Neubauten der 1980er bis 2000er Jahre zur Disposition. Es könnte sich lohnen, einige dieser Bauten genauer zu begleiten und zu beobachten, mit welchen Argumentationsstrategien deren Zukunft verhandelt wird. Hier könnte sich abzeichnen, inwieweit sich die inzwischen intensiven Bemühungen um die Erforschung, Kontextualisierung, Sanierung und Popularisierung der Nachkriegsarchitektur auf die Wertzuweisung und letztlich auf die Entscheidungsfindung auswirken.

Die vollständig AUS DER KIRCHLICHEN FUNKTION GENOMMENEN BAUTEN sind in der Mehrzahl bautypologisch wie stadträumlich signifikant, wobei neben einer größeren Gruppe historischer Bauten (vor 1850) moderne Raumlösungen dominieren. Die architektonischen Eigenschaften spiegeln sich in den neuen Funktionen: Historische Kirchenräume werden überwiegend kulturell genutzt, moderne Strukturen bieten zudem auch Raum für Wohnungen oder Sozialeinrichtungen. Damit steigt die stadträumliche Ambivalenz der modernen Kirchenräume, deren architektonische Charakteristika schon seit dem Einsetzen des modernen Kirchenbaus im frühen 20. Jahrhundert intensiv diskutiert werden.

Diese Problematik zieht sich auch durch die Formlösungen der KIRCHENNEUBAUTEN. Einige Ersatzbauten operieren vor allem im Denkmalkontext mit dem Vokabular der historischen Formen, doch diese bleiben Einzelfälle, auch bei reinen Neubauten. Letztere wählen fast immer moderne Raumdispositionen mit moderner Formensprache. Bei den beiden großen Kirchen geht das oft mit einer Entscheidung für eine Gebäudedisposition einher, die den als Volumen signifikanten Gottesdienstraum mit einem starken vertikalen Element kombiniert und so auf etablierte Bilder von Kirche verweist, selbst wenn das Gesamtensemble auch Gemeinde- und Sozialfunktionen einbindet. Klassische Würdeformen sind darüber hinaus selten, eher setzen sich die Bauten durch die Behandlung der Oberflächen von ihrer Umgebungsbebauung ab. Bei kleineren Kirchen sind Kubatur und Vertikalität zurückgenommen, oft wird zugunsten von Funktionalität und Budget auf kirchliche Bautypologien verzichtet und eher auf jene von Sozialbauten zurückgegriffen.

Die Bauentwicklung der großen Kirchen im urbanen Umfeld sieht sich – wenn man die breiter rezipierten Neubauten der letzten Jahrzehnte betrachtet – einer neuen Herausforderung gegenüber. Es geht darum, auf den begrenzten Grundstücken der nachverdichteten Nachbarschaften gottesdienstliche, gemeindliche und soziale

28 Es handelt sich dabei um das Lutherhaus Pforzheim von 1968 (invisibilis 2021; Planungsamt 2021).

Funktionen zu beherbergen und diese Funktionsverdichtung sowohl in ihrer Transzendenz- als auch Alltagsdimension gestalterisch zu kommunizieren. Im günstigsten Fall entstehen daraus komplexe, pragmatisch überzeugende Anlagen ohne die ganz großen Gesten und Experimente.

Raumexperimente beschränken sich in der Regel auf Bauten in spezifischen Kontexten. Freistehende Andachtsorte in der Landschaft, wie die Bruder-Klaus-Kapelle in Wachendorf, Kapellen in kirchlichen und öffentlichen Institutionen und Räume der Stille, wie jener im Flughafen Düsseldorf, verhandeln Kubaturen, Materialien, Oberflächen und Atmosphären für Gebet und die Erfahrung von Transzendenz (vgl. Transara 2021, TP6; Wildt 2021). Es bleibt abzuwarten, inwieweit diese Lösungen auf den Bau von Gemeindekirchen zurückwirken werden.

Zusammenfassung

Im Überblick über die quantitativen Daten zeigen sich unsere Städte als Lebensräume, in denen sich Beharrungsvermögen von gebauter Umwelt und die soziale Dynamik von Religion begegnen. Die Ungleichzeitigkeiten von Gebäuden und Praktiken, gesellschaftlichen Normen und kulturellen Bedürfnissen verlangen eine ständige Neuverhandlung des Miteinanders, damit gemeinsame Beheimatung möglich bleibt und möglich wird.

Die Sakraltopographie unserer Städte ist während der letzten drei Jahrzehnte vielfältiger geworden, weil Gemeinden verschiedenster Religionen ihre Gottesdiensträume dem Stadtraum mit seiner bestehenden Kirchenbaulandschaft hinzufügen konnten: Sie haben sich einen Platz geschaffen. Damit wird die seit langer Zeit im sozialen Raum existierende religiöse Vielfalt auch in der dauerhaften materiellen Substanz der Stadt präsent.²⁹

Dabei fällt auf, dass städtischen Räume, in denen sich das Sichtbarwerden der Vielfalt vollzieht, andere sind als jene, in denen Kirchenräume zurücktreten: Die stadträumlichen Realitäten der verschiedenen Religionen und Denominationen unterscheiden sich voneinander. Sie sind jeweils geprägt von historischen Prozessen, die Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte umspannen. Der Gottesdienstraum entsteht, weil die Gemeinde längst da ist, er geht ihr nicht voraus; der Gottesdienstraum steht zur Disposition, wenn die Gemeinde nicht mehr existiert.

Vor diesem Hintergrund ist das Beharrungsvermögen der Stadt die Herausforderung: Die städtischen Räume sind baulich wie symbolisch besetzt, oft seit Jahrhunderten. Bestehende christliche und jüdische Gemeinden können am Standort bauen und diese Vorhaben unter Umständen durch freiwerdende Bauten querfinanzieren. Sie bleiben damit im historischen Gefüge der Stadt verankert. Alle anderen stehen völlig unabhängig von der religiösen Affiliation – vor den Herausforderungen des Immobilienmarkts. So sind Grundstückskäufe für Neubauten oft nur an den städtischen Rändern oder in Gewerbegebieten finanzierbar. Dies bedeutet, dass der eigene Gottesdienstraum, mit oder ohne signifikante bautypologische Kodierung, um den Preis des urbanen Umfelds erworben wird. Die Infrastruktur der möglichst kurzen Wege, die soziale Dimension der religiösen Vielfalt, wie sie die Hinterhofgemeinden bisweilen noch aufrechterhalten können, geht dem urbanen Raum verloren, wenn

²⁹ Inwieweit dies in der Fläche auch mit generellen Prozessen von Strukturwandel korreliert, lässt sich nicht unmittelbar aus der Datenerhebung ablesen. Es ist aber vorgesehen, die GIS-anchlussfähigen Informationen in einem weiteren Projektschritt mit den Datenbeständen von Stadtgeografie und Raumplanung zu vernetzen.

sich die Gemeinde am Stadtrand versammelt. So kommt es auch derzeit nur sehr selten zu einem Wettstreit hochkodierter Sakralraumformen auf engem Raum. Gerade die signifikanten Moscheeneubauten kommunizieren eher als Wegweiser für Gemeinde und Gesellschaft in die Zwischenstadt hinein.

Die Übernahme aufgegebener Kirchen durch andere Denominationen oder Religionen umgeht dieses stadträumliche Dilemma, erzeugt jedoch ein anderes, weil sich hier die Korrelation von Form und Funktion weiter aufzulösen droht. Die christliche Kirche ist vielleicht der letzte der historisch aufgeladenen und bautypologisch zeichnerhaften Gestaltungsbausteine der Stadt, der sich noch gegen die bauliche Kontingenz der Moderne behauptet (vgl. Bredenbeck 2015). Das veränderte Verständnis von Religion in der Gesellschaft, das spätestens seit der Aufklärung begann, das Christentum aus der Sphäre der Weltordnung und Politik in die Sphäre des privaten Glaubens zu verschieben, hat die Kirchenbauten lange Zeit nicht unmittelbar betroffen. Die innerkirchlichen Liturgie-, Raum- und Formdiskurse versuchten und versuchten, auf die gesellschaftliche Rekontextualisierung zu reagieren und trotz des sukzessiven Verzichts auf architektonische Herrschaftssymbolik sakraltopographisch aussagestarke Gebäude zu entwickeln. Die Ergebnisse sind bisweilen eindrucksvoll, doch die Herausforderung der Formfindung bleibt unverändert bestehen, so wie sie sich auch, in etwas anderen Kontexten, Synagogen und Moscheen stellt.

Letztlich zeigte die quantitative Stichprobe den Wandel der Sakraltopographie unserer Städte als Aushandlung von Präsenz und Teilhabe (vgl. Knufinke 2012, 204–216; Löffler 2021). Die moderne Gesellschaft mit ihrem Drang nach Raum für individuellen Ausdruck hat trotz der Vorherrschaft der christlichen Tradition religiöse Vielfalt längst konzeptionell integriert. Das Bedürfnis, dieser Vielfalt auch gebauten Raum und symbolische Repräsentation in Architektur zu ermöglichen, reibt sich jedoch an der historisch gewachsenen, durch die Pfarrstruktur der großen Kirchen gegliederten Stadt. So geht es darum, eine Balance zwischen Kulturerbe und Erneuerung, Beharren und Wandel, Gemeinde und Gottesdienstraum zu finden.

3

Fallstudien

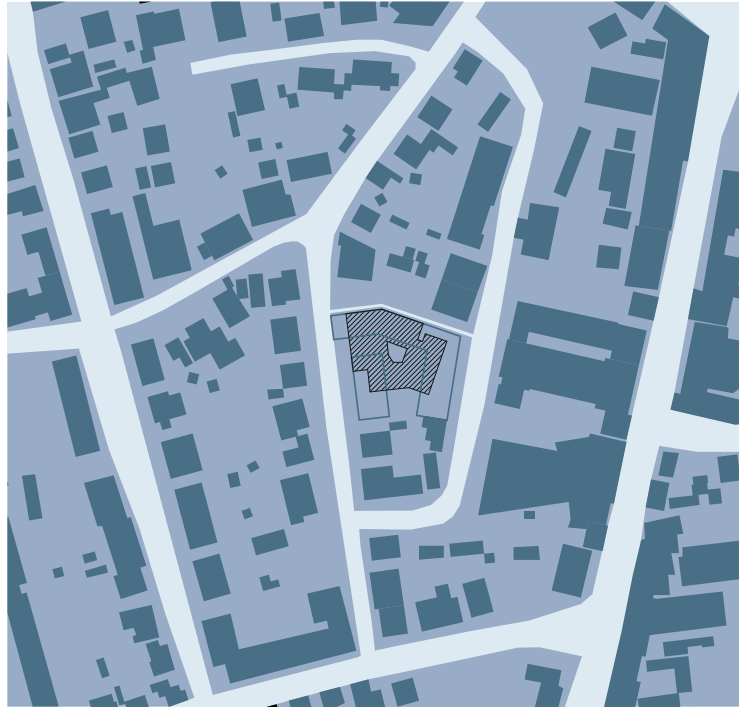
Beate Löffler, Dunja Sharbat Dar, Kim de Wildt

Langenfeld (Rheinland)



Abriss

Ehemalige
Johanneskirche,
Langenfeld



1953–1954 Bau der Kirche
1967 Erweiterung um den Turm
1984 Bau des Gemeindezentrums
1999 Renovierung der alten Weiland-Orgel
2012 Gebäudestrukturanalyse durch Gemeinde beauftragt
2012 Architekturwettbewerb zur Erweiterung des Gemeindezentrums Stettiner Straße
2016 Bürgerinitiative sammelt Unterschriften gegen die geplante Schließung der Kirche
2016 Gesprächsangebot des Presbyteriums
29.01.2017 Letzter Gottesdienst und Profanierung
2017 Verkauf der Orgel an eine Gemeinde in Tornyospalca (Ungarn)
2017 Grundstück verpachtet
2018 Verkauf der Glocken an eine Gemeinde in Belaya Zerkov (Ukraine)
04.2019 Abriss der Kirche
2020–2021 Abgabe des größten Teils des Geländes in Erbpacht, teilweise Verkauf. Errichtung von 28 Eigentumswohnungen, acht Sozialwohnungen und einem Gemeindesaal (Fa. Paeschke)
19.12.2021 Widmung des Evangelischen Johanneszentrums im Neubaukomplex (EK Langenfeld 2022)

Die evangelische Johanneskirche Langenfeld (Rheinland) wurde im Januar 2017 entwidmet und im Frühjahr 2019 abgerissen. Das Grundstück wird in Wohnnutzung überbaut, wobei die Gemeinde in einem der Gebäude einen neuen, wenn auch deutlich kleineren Gottesdienstraum einrichten kann. Während die Kirche als Landmarke aus dem Stadtraum verschwindet, bleibt die Gemeinde damit vor Ort präsent. Zugleich geht der Funktionswandel des Grundstücks mit einer stadträumlichen Verdichtung einher.

Stadtraum und Architektur

Die Anlage der Johanneskirche in Langenfeld besetzte ein trapezförmiges Grundstück in einem Baublock, der durch Stettiner Straße, Dietrich-Bonhoeffer-Straße und In den Weiden definiert wird. Die innenstadtnahe Nachbarschaft ist durch lose zweigeschossige Wohnbebauung charakterisiert, die Einzelbauten treten in der Regel mit Grün- und Parkflächen aus dem Straßenraum zurück. Im zur Innenstadt ausgerichteten nordöstlich anschließenden Baublock entlang der Haupt- und Bachstraße verdichtet sich der Bestand bis hin zur kompakten Blockrandbebauung. (Abb. 1-2)

Das gesüdete Kirchenschiff war 1954 errichtet worden und erstreckte sich parallel zur Stettiner Straße. Die östlich anschließende Gebäudegruppe aus Gemeindehaus (1984) und Kindergartentrakt bildete mit der Kirche ein in sich geschlossenes Ensemble um einen kleinen Innenhof herum. Das Pfarrhaus stand separat (vgl. RP 2017; co 2012).

Trotz seines vergleichsweise hohen Gesamtvolumens war die Anlage in Materialität und Kubatur schlüssig in die Umgebungsbebauung eingebunden. Die Architektur des Nachkriegsbaus war sehr zurückhaltend und funktional, der Kirchensaal durch die Fensterreihung der Fassade und ein hohes Satteldach als solcher erkennbar. Er wurde im Inneren durch vier Binder gegliedert, die flache rechteckige Chorapsis war durch zwei Sakristeiräume definiert. Ein kleiner Dachreiter über dem Chor diente ursprünglich als Glockenturm. (Abb. 3-4) Stadträumliche Sichtbarkeit erhielt die Anlage 1967 durch einen freistehenden Turm, der in der Straßenflucht deutlich hervortrat und den Zugang zum Gottesdienstraum markierte (RP 2019b).

Die Anlage in der Stettiner Straße stellte einen signifikanten Teil der Gebäudeflächen der Evangelischen Kirchengemeinde Langenfeld bereit, vor allem in Hinsicht auf die soziale Arbeit. Dies wurde auch in der Ausschreibung eines Architekturwettbewerbs zur Erweiterung des Gemeindezentrums sichtbar, die 2012 erfolgte. Die Aufgabenstellung umfasste die Sanierung des bestehenden Kirchengebäudes und einen Ersatzneubau für den Trakt des ehemaligen Kindergartens, die mit dem zu erhaltenden Bestand zu einem Ensemble gestaltet werden sollten. Darüber hinaus wurde angeregt, für den Bereich der Dietrich-Bonhoeffer-Straße Wohnbebauung zu entwickeln (co 2012; wa 2012). Die Ausschreibung zeigte die ganze Komplexität der Nutzungsplanung von Kirchen- und Gemeinderäumen. Einerseits wurde das Ziel formuliert, die architektonische Signifikanz des Gottesdienstraums wie auch die stadträumliche Wirkung der Anlage zu verstärken. Andererseits sollten die Gemeinderäume eine Mehrfachnutzung durch verschiedene Akteursgruppen ermöglichen und zudem „langfristig in Wohnraum ohne Eingriffe in die tragende Konstruktion umgenutzt werden können“ (wa 2012, 84).

Letztlich entschied man sich im Spannungsfeld von sozialen, ökonomischen und baulichen Faktoren dafür, den Gebäudekomplex in der Stettiner Straße trotz oder gerade wegen seiner zentralen Lage aufzugeben. Die Gesamtgemeinde musste zwischen den Optionen einer Zentralisierung der Funktionen einerseits und der Beibehaltung möglichst vieler Standorte andererseits abwägen (GLf). Neben der Martin-

Luther-Kirche in Reusrath (1794) und der Erlöserkirche Immigrath (1909, Arno Fritsche), die beide unter Denkmalschutz stehen, nutzte die Gemeinde die Johanneskirche Immigrath (1954) und die Lukaskirche Richrath (1972, Wolfgang Nathow) (Evangelische Kirchengemeinde Langenfeld, Homepage; Lukaskirche 2021; RP 2021d; Kastner 2021). Das Dietrich-Bonhoeffer-Gemeindehaus in Wiescheid (1974) wurde bereits 2004 aus der Funktion genommen (Bredenbeck 2012, 945–946).

Die Entscheidungsfindung, die sich über mehrere Jahre hinzog, ist nur im Kontext des gesamten Bau- und Liegenschaftsbestands zu verstehen, wobei auch Fragen der immobilienwirtschaftlichen Verwertbarkeit von Grundstücken eine Rolle spielen. So war es sicher von Bedeutung, dass in der Aushandlung mit dem Immobilienentwickler eine Möglichkeit gefunden wurde, Sozialwohnungen in das Gesamtkonzept zu integrieren und als Gemeinde mit einem Gemeindesaal, dem Evangelischen Johanneszentrum, vor Ort präsent zu bleiben (EK Langenfeld 2021a; WZ 2020; GLf). Es spielte aber wohl auch eine Rolle, dass das Grundstück in zentraler Lage für den angespannten Immobilienmarkt der Stadt hochattraktiv ist. Hier besteht nicht nur eine Nachfrage nach innenstadtnahem Wohnen gerade für ältere Bürger:innen (GLf), der anhaltende Zuzug in die Stadt geht auch grundsätzlich mit einer Knappheit von Sozialwohnungen und Bauland einher, die in den Medien diskutiert wird (WZ 2018; RP 2021; RP 2021).

Es zeigen sich Indizien für eine Nachverdichtung der Innenstadtbereiche. Auch die Neubauten auf dem Grundstück der Johanneskirche, das an der Grenze zwischen einem reinen Wohngebiet und dem städtischen Kernbereich liegt, scheinen die baurechtlichen Rahmenbedingungen auszureizen (FNPa 2021). (Abb. 5–7) Die Gebäudehöhen und -kubaturen sind für die unmittelbare Nachbarschaft untypisch; der Gemeindesaal wird sich bautypologisch unterordnen. So liegt es an der Gemeinde, die soziale Funktion von Kirche auch ohne ihre signifikante bauliche Form aufrechtzuerhalten. (BL)

Sozioreligiöse Aspekte des Abrissprozesses

In Langenfeld wurde nach langen Planungen 2019 die evangelische Johanneskirche (erbaut 1954) abgerissen. 2013 veranlasste die Gemeindeleitung eine Gebäudestrukturanalyse, da die Kirchengaststätte stetig zunahm. Daraufhin wurde deutlich, dass mehrere Gebäude der Gemeinde – sowohl Gemeindehäuser als auch Kirchengebäude – einer Sanierung bedurften. Die Kosten für alle Gebäude hätte die Gemeinde ohne personelle und strukturelle Umstellung nicht decken können. Deshalb fielte das Presbyterium nach vielen Diskussionen die Entscheidung, an fast allen der vier in der Stadt aufgeteilten Standorten Veränderungen einzuleiten. Dazu gehörten Umbauten an Gemeindehäusern und -zentren sowie der Abriss der Johanneskirche zugunsten eines kleineren Gemeindezentrums und von Wohnhäusern (vgl. EK Langenfeld). Diese Entscheidung zum Abriss löste gemeindeinterne Debatten und Proteste aus, auf die die Gemeindeleitung reagieren musste. Gemeinsame Dialogsituationen sollten helfen, einen Konsens herbeizuführen.

In den Medien wurde der Abriss aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet: Sowohl Kritiker:innen als auch Befürwortende sowie die Gemeindeleitung in ihrer Rolle

als Entscheidungsträgerin und Durchführende werden thematisiert. Dabei wird die Situation in Langenfeld mit anderen ähnlichen Prozessen in Beziehung gesetzt, was den gesamtgesellschaftlichen Kontext zum Thema Kirchenabriss als Grundlage für den Abriss in Langenfeld herstellt.

Die Evangelische Kirchengemeinde Langenfeld schilderte ab 2015 die Umstrukturierung der Gemeinde auf ihrer Webseite. Die Entscheidung zum Abriss war einer der Schritte, den die Gemeinde ging, um die Umstrukturierung der Standorte in die Wege zu leiten. Diese war spätestens nach der 2013 durchgeführten Gebäudestrukturanalyse im Gespräch. Das Presbyterium berichtete in einem Gemeindebrief von 2019, dass neben der „Sogwirkung der Missbrauchsskandale in der katholischen Schwesterkirche (und ihr interner Umgang)“ und dem Wunsch, Kirchensteuer einzusparen, besonders „der Unmut über den Abriss des Gemeindezentrums und der Johanneskirche“ (EK Langenfeld 2019, 12) als Begründung für steigende Kirchenausritte angeführt würden. Damit einhergehend wurde beschrieben, dass die zukünftige Gemeindegliederzusammensetzung weniger traditionell werde und es an der Zeit sei, die kirchlichen Angebote der Gemeinde neu zu konzipieren und anzupassen, um der sich verändernden Gemeinde gerecht zu werden. Zugleich wurde zur Presbyteriumswahl (für das Jahr 2020) aufgerufen. Die Gremien sollten verkleinert und konzentrierter werden, um „fundierter“ arbeiten zu können (vgl. EK Langenfeld 2019, 12). Neben der medialen Darstellung fanden entscheidende interne Prozesse – Mitarbeitergespräche und Neugründungen von Gruppierungen zur Gestaltung des Neubaus – statt, die den Abriss begleiteten.

Finanzielle Lage als Parameter für die Verschlangung der Gemeinde

Kirchen in Deutschland verlieren seit Jahren an Mitgliedern (vgl. z. B. Gothe / Netsch 2013; Schlamelcher 2018a, 2018b). Die Evangelische Kirchengemeinde Langenfeld ist keine Ausnahme. Die Mitgliederzahl schrumpft stetig. Mit jedem Jahr verliert sie laut Gemeindeleitung an die 500 Mitglieder. Hier zeigt sich das Grundproblem der Langenfelder Kirche: Mitgliederschwund, auf welchem die finanzielle Not der Gemeinde fußt (vgl. ILf, Z. 54, 60–70, 101–107, 945–953). Es zeigt sich am Langenfelder Beispiel deutlich, dass Kirchen durch die zunehmende Pluralisierung und Privatisierung von Religion (vgl. z. B. Luckmann 1979; Krech et al. 2007) damit konfrontiert sind, sich als Institution im Stadtraum zu behaupten (Schroer 2015).

In Langenfeld wie in vielen anderen Kirchengemeinden bedeuten die schwindenden Mitgliederzahlen geringere Finanzierungsmöglichkeiten und unverhältnismäßig große Kirchenräume, wie im Gemeindebrief von Presbyterin Karin Kricsfalussy beschrieben wird (vgl. Kricsfalussy, Z. 13). Seit 2005 befand sich die Gemeinde daher in der Situation, Antworten und Lösungsmöglichkeiten zu suchen. Die Diskussion um die Verschlangung der Gemeinde begann (vgl. ILf, Z. 104) und wurde vom Presbyterium dementsprechend der Gemeinde gegenüber kommuniziert; auch Langenfeld müsse anfangen, weniger Geld auszugeben (vgl. Kricsfalussy, Z. 16–17). Schon seit 2014 berichteten Lokalzeitungen on- und offline über die finanzielle Situation der Gemeinde und thematisierten bereits damals, dass der Abriss der Johanneskirche zur Debatte stehe (RP 2014).

Die Gemeindeleitung schlug vor, dass man sich von einigen Räumlichkeiten trennen sollte (vgl. ILf, Z. 208–218), weshalb vonseiten des Presbyteriums eine Strukturanalyse durchgeführt wurde. Diese Analyse ergab, dass das Personal reduziert (vgl. Kricsfalussy, Z. 31–33) und, wie bereits beschrieben, verschiedene Immobilien der Gemeinde (Kirchen und Gemeindehäuser) saniert werden müssten (vgl. ILf, Z. 220–227). Die hohen Renovierungskosten hätten von den Gemeindeeinnahmen nicht abgedeckt werden können (vgl. Kricsfalussy, Z. 20–25), sodass das Presbyterium verschiedene Lösungswege vorstellte. Manche hätten sich eine umfassende Renovierung für die Johanneskirche vorstellen können, welche jedoch viel zu teuer gewesen wäre (ca. 2 Millionen Euro), sodass kein anderer Standort mehr hätte saniert werden können (vgl. ILf, Z. 132–136). Andere wiederum kritisierten aus wirtschaftlichen Gründen den Plan, alle vier Standorte zu behalten (vgl. ILf, Z. 460–462). Die finanzielle Lage der Kirchengemeinde, die aus dem Mitgliederrückgang entstand, gilt als ein Hauptkriterium für die Abrissentscheidung, die als Resultat langer Diskussionen angenommen wurde.

Neben der Reduktion der Gebäude, der Senkung der Sanierungskosten, der Eindämmung der Erhaltungskosten in der Zukunft durch Abriss und dem deutlich kleineren Neubau plante die Gemeinde zudem Investitionsmöglichkeiten ein. Der Abriss der Johanneskirche diente nicht nur als Möglichkeit für einen kleineren und modernen Neubau, sondern auch als Grundlage für die Schaffung von Wohnungen, die zur Erbpacht angeboten und daher als Einnahmequelle gesehen wurden. Aufgrund der Innenstadtnähe sei der Verkauf dieser Wohnungen kein Problem (vgl. ILf, Z. 208–218). Bei der Grundsteinlegung trafen Presbyteriumsmitglieder auf evangelische Interessierte, die kundtaten, die unmittelbare Nähe zum evangelischen Gemeindezentrum sei ein Grund für die Überlegungen zum Kauf (vgl. ILf, Z. 996–1001).

Der Abriss der Johanneskirche sei eine radikale Entscheidung gewesen. Ein beratender Architekt bewertete alle Gebäude (vgl. ILf, Z. 208–218) und schätzte die Johanneskirche nicht als erhaltungswürdig ein, wie die Gemeindeleitung erklärte. Im Gemeindebrief wurde betont, dass es sich um erfahrene Fachleute handelte, die die Strukturanalyse und Detailplanung mit der Leitung gemeinsam durchführten (vgl. Kricsfalussy, Z. 52–61).

Dies lässt darauf schließen, dass durch die Inanspruchnahme professioneller Ratschläge von Architekt:innen die Gemeindeleitung zu versuchen scheint, nicht nur wirtschaftlich zu handeln, sondern auch ihre Entscheidung als objektiven Entscheidungsprozess zu kommunizieren. Dadurch legitimiert sie den Abriss vor den emotional berührten und traurigen Gemeindegliedern anhand von Faktoren, die in erster Instanz nichts mit Religion zu tun haben. Sie scheint in diesem spezifischen Zusammenhang daher eher als wirtschaftlicher Akteur zu handeln, der sich auf dem Markt zu halten versucht.

Als Organisation, die in den 1990ern noch immer für ihren Mangel an wirtschaftlicher Kompetenz kritisiert wurde (vgl. Wieland 1997, 137), versucht die evangelische Kirche nun, wirtschaftlich ertrageich zu handeln. Wie Schlamelcher (2013, 2018b) aufzeigt, hat sich in den letzten Jahrzehnten die Sozialgestalt der Kirche verändert. Die Bürokratisierung der Kirchen und die Gemeindereformbewegung,



1

Ganzseitige Übersichtskarte (S. 38)
Bundesamt für Kartographie und
Geodäsie (2018), Datenquellen:
[https://sgx.geodatenzentrum.de/
web_publicDatenquellen_TopP-
lus_Open_19.11.2021.pdf](https://sgx.geodatenzentrum.de/web_publicDatenquellen_TopPlus_Open_19.11.2021.pdf)
Schwarzplan (S. 40) Dominik
Nehring (Dortmund)

1-2 Schrägbildansicht der
abgerissenen Anlage in der
Stettiner Straße von Südwesten
und Nordosten (3D- und Schrägluft-
bildviewer – Kreis Mettmann,
Datenlizenz
Deutschland, Zero-Version 2.0)
3-4 Außen- und Innenansicht
der Kirche vor dem Abriss
(Forschungsstelle Glasmalerei
des 20. Jahrhunderts, e. V.)



2



3



4

die die Gemeinde an sich in den Mittelpunkt zu rücken versuchte, sollten dem Mitgliederverlust entgegenwirken. Dies scheiterte (vgl. Schlamelcher 2018b, 200–202). Doch „the congregations have managed to sustain their organizational functionality by economizing and downsizing. Counterintuitively, it is the parish-as-community that is heavily affected by the eroding impact of these organizational adaptations“ (Schlamelcher 2018b, 202). Das bedeutet, dass durch die Ökonomisierung der Großkirchen insbesondere die Gemeinden selbst betroffen sind. Dadurch wird die Kirche als Organisation gestärkt (und bleibt wirtschaftsfähig), die Gemeinde als Gemeinschaft jedoch geschwächt. So werden auch die Gläubigen als solche marginalisiert, da die Organisation Kirche wenig Anpassung an die schrumpfenden Mitgliederzahlen vorweist (vgl. Schlamelcher 2018b, 202).

Die Langenfelder Kirchengemeinde erlebt genau diese Umstrukturierung, sodass wie in vielen anderen Beispielen die Materialität, die physische Manifestation der Gemeindepräsenz in der Stadt, beschnitten wird. Die Gemeindeleitung erhält Flexibilität und neue, materielle Gestaltungsmacht (bspw. über den modernisierten Neubau), während es unter den Mitgliedern Rückzüge aus dem Gemeindeleben gab und gibt und die Gemeindeleitung sich anstrengen muss, um die Mitglieder zu halten. So scheint zumindest symbolisch der Abriss einen Riss zwischen den Gemeindegliedern zu kreieren. Das neu geplante, viel kleinere Gebäude spiegelt zugleich den gesamtkirchlichen Mitgliederschwund und in gewisser Weise auch symbolisch den der Kerngemeinde, die gestaltend und aktiv in Langenfeld arbeitete, wider.

Emotional geleitete Konflikte um den Gebäudeverlust

Die Entscheidung, welche Kirche abgerissen werden sollte, spaltete die Gemeinde auf. So habe sich für die Gemeindeleitung beispielsweise abgezeichnet, dass besonders älteren Kirchen wie der Erlöserkirche oder der Lutherkirche in anderen Stadtteilen in der Debatte mehr Wert zugeschrieben wurde. Auf Leitungsebene hätten sich zudem Pastor:innen dieser Standorte außerordentlich für ihre eigenen Standorte eingesetzt (vgl. ILf, Z. 433–437). Der historische Wert des Gebäudes, das Alter und die damit verbundene Tradition seien als Gründe gegen einen Abriss aufgeführt worden, während die Johanneskirche als vergleichsweise junger Sakralbau von 1954 nicht darunterfiel (vgl. ILf, Z. 499–504).

Doch es gab viele Demonstrierende, die sich gegen ihren Abriss bemühten (vgl. z.B. Mönikes 2016). Sie formulierten Leserbriefe, organisierten eine Petition mit einer Unterschriftenaktion mit knapp 2.000 Unterschriften, deren Aufrufe unter anderem in Arztpraxen und Apotheken auslagen, sowie Demonstrationen vor der Kirche. Die Gruppe bestand größtenteils aus Senior:innen und (ehemaligen) Mitarbeitenden, die am Standort Stettiner Straße aktiv das Gemeindeleben mitgestalteten (vgl. ILf, Z. 317–375). Die Gruppe führte verschiedene Gründe für die Proteste an (vgl. RP 2016a). Dabei stellte sich laut Gemeindeleitung auch eine Minderheit der Abrissgegner:innen die Frage, wieso Moscheen gebaut werden könnten, während Kirchen abgerissen werden sollten. Hauptsächlich drehte es sich aber um den Wunsch nach dem Erhalt dieses für die Protestierenden wichtigen Gebäudes (vgl. ILf, Z. 414–424; auch RP 2016a).

Eigenumswohnungen Stettiner Straße

- 2–4 Zimmer, ca. 49–121 m² Wohnfläche
- mit Terrasse & Garten / Loggia / Dachterrasse
- schlüsselfertig, inkl. Parkett, Fliesen & Malerarbeiten
- barrierefreier Zugang, Aufzug bis zur Tiefgarage, bodengleiche Dusche
- elektrische Rollläden, Fußbodenheizung, Video-Gegensprechanlage
- BHKW
- mit Festpreisgarantie zzgl. Erbpachtzins
- Fertigstellung: ab 2. Quartal 2022

Weitere Infos: 02173 9449-0 www.paeschke.de **PAESCHKE**
Her Zehn Jahre zum aktiven Bauwerk

5 Konzept der Überbauung
 lt. Information an der Baustelle,
 Oktober 2020 (BL)
 6 Stettiner Straße während der
 Bauarbeiten, Oktober 2020 (BL)
 7 Neue Wohnhäuser auf dem
 Gelände der abgerissenen
 Anlage in der Stettiner Straße,
 2021 (© Ralph Matzerath)

5



6



7

Diese Gemeindeglieder versuchten auch, Denkmalschutz für die Johanneskirche zu erwirken (vgl. RP 2016b). Doch die Antwort des LVR-Amtes war eindeutig: „Als Ergebnis dieser gutachterlichen Bewertung teilt das LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland mit, dass im Wesentlichen aufgrund der inzwischen erfolgten baulichen Veränderungen die Tatbestandsvoraussetzungen (...) für die Kirche nicht vorliegen“ (Stadt Langenfeld 2016, 6).

Für viele waren es die emotionale Bindung zum Ort und den dort geschaffenen Erinnerungen aus der eigenen Biografie, die der Gemeindeleitung zeigten, „dass der Abriss eines Sakralgebäudes etwas ist, was vielen Menschen total weh tut“ (ILf, Z. 324). Der ehemalige Vorsitzende des Presbyteriums war von der Abrissentscheidung so schockiert, dass er sein Amt niederlegte. Andere wiederum zogen sich stark aus dem Gemeindeleben zurück, nachdem sie sich von der Kirche verabschiedet hatten, oder kehrten – wie ein ehemaliger Pastor – erbost aus der Pension zurück, da die Kirche ihnen auch nach jahrelanger Distanz enorm bedeutsam erschien. Bei diesem Pfarrer im Ruhestand eskalierte die Situation insofern, als dass das Kirchenamt der Landeskirche mit offiziellen Schreiben und der Bitte, den Protest zu unterlassen, einschreiten musste, um die Situation zu entschärfen (vgl. ILf, Z. 335–337, 395–406, 1070–1080). Auch viele junge Leute, die von dem drohenden Abriss ihrer Jugendräume erfahren hatten, stellten sich dagegen, während einige ältere Menschen nie gedacht hätten, dass ein Kirchenabriss je infrage käme (vgl. ILf, 308–317).

Diese Emotionalität zeugt von einer starken Verbindung der Mitglieder zum Kirchenraum. Ähnlich, wie bei dem Fall der Herz-Jesu-Kirche in Mönchengladbach-Pesch davon die Rede sein kann, dass Kirche als ein materieller Anker (Hutchins 2005)¹ fungiert und damit das Konzept „Kirche als Teil meines Lebens“ im Kirchengebäude eine Manifestation findet (vgl. dazu Kapitel 3.2), kann man auch die Proteste der Langenfelder Kirchenmitglieder darauf zurückführen, dass das Gebäude ein materieller Fixpunkt im Leben ebenjener Menschen darstellt.

Das kann auch als eine Art „place attachment“ (Ortsbindung) beschrieben werden (Counted 2019). Der Psychologe Victor Counted geht davon aus, dass Menschen eine emotionale Bindung zu geografischen Räumen aufbauen. Räume erfüllen dann zusätzlich oder anstelle von Gott oder Ähnlichem eine entscheidende Rolle in der Bindungsbeziehung (vgl. Counted 2019, 35–36). De Roest sieht diese Bindung zwischen Menschen und Kirchenraum in seiner Studie über Kirchenabriss und -umnutzung in den Niederlanden aufgrund des antizipierten Verlusts der für die Mitglieder der Gemeinde als bedeutend erachteten Kirche noch verstärkt: „It is a commitment that grows even stronger when the threat of losing what is considered precious increases“ (Roest 2013, 32). Die Langenfelder Mitglieder könnten daher gerade wegen des drohenden Verlusts ihre Verbindung zum Kirchengebäude deutlich kommuniziert

¹ Hutchins (2005) entwickelt den materiellen Anker aus der sogenannten Conceptual Blending Theory – Theorie der konzeptuellen Vermengung – heraus. Diese kognitionswissenschaftliche Theorie beschreibt den mentalen Prozess der Entwicklung neuer linguistischer Konzepte, die aus bereits vorhandenen Konzepten hervorgehen. Hutchins erweitert die Theorie um die materielle Ebene. Er geht davon aus, dass neue Konzepte auch eine physische Komponente haben. Sein Beispiel ist das der Schlange beim Anstehen. Dass wir die Aneinanderreihung von Menschen in einer Linie als „Schlange“ bezeichnen, liegt auch darin begründet, dass wir einen physischen, materiellen Anker haben; nämlich die hintereinandergereiht stehenden Menschen in einer Linie (Hutchins 2005, 1559). Mit diesem Anker sind dann auch Vorstellungen und Erinnerungen eines Konzepts verbunden, die in der physischen Struktur manifest werden.

haben. Ihr Einsatz in Protesten zum Erhalt spiegelt somit die Bedeutung des Sakralraums in ihrem eigenen Leben wider.

Non-Partizipation im gemeindeinternen Entscheidungsprozess

In den Lokalmedien *Rheinische Post* (2016a, b, c) und im *Wochen-Anzeiger* (WA 2016) wurden die Proteste derer, die gegen den Abriss waren und sich als kleine Gruppe formierten, thematisiert. In den Artikeln wird deutlich, dass die Proteste von starken Gefühlen und viel Engagement für das Kirchengebäude geprägt waren. Die Texte thematisieren diese Entscheidungsfindung von beiden Seiten und konstruieren dadurch den Anschein zweier Fronten: Gemeindeleitung und Protestierende. Immer wieder rekurrierend auf die finanzielle Situation beschreiben die genannten Medien einen scheinbar unvereinbaren Konflikt, in deren Zentrum die Johanneskirche als wichtiger Raum für die Gemeinde illustriert wird.

Das Presbyterium reagierte auf die emotionalen Proteste vor der Entscheidung mit einem Gesprächsangebot 2016. Nach eigenen Angaben versuchte es, die Gemeindeglieder einzuladen, um den Prozess der Entscheidung zu erklären und gemeinsam Lösungen zu finden. Der Diskussionsraum, der dadurch geschaffen wurde, sollte zu Kompromissen führen. Indem die Ziele Standorterhaltung und wirtschaftliche Selbsterhaltung erklärt wurden, gab sich die Gemeindeleitung transparent (vgl. ILf, Z. 377–387).

Interessanterweise resultierten die Gespräche in erfolgreicher Mitarbeit einiger ehemaliger Abrissgegner:innen in der Projektentwicklung des Ersatzbaus, nachdem sie von der Leitung dazu eingeladen wurden (vgl. ILf, Z. 389–391). Einige der ehemaligen Demonstrierenden begannen in der Folge, die Standorterhaltung als Antwort auf ihre Proteste für sich zu beanspruchen, obwohl die Gemeindeleitung selbst zuvor die Entscheidung getroffen hatte, die Stettiner Straße als Standort nicht zu verwerfen (vgl. ILf, Z. 389–391, 437–443). Da die Entscheidung von oben getroffen wurde, wollte die Gemeindeleitung in diesen Diskussionsabenden einen Konsens finden, indem mit den der Entscheidung zugrundeliegenden Umständen (Mitgliederschwind, Finanzierungsprobleme) argumentiert wurde. Gleichzeitig zielte die Gemeindeleitung auf die Mitarbeit für die Neugestaltung ab, um so engagierten Mitgliedern Alternativen aufzuzeigen. Man könnte von einer Überschreibung des Verlustes durch die Neugestaltung als Neuanfang sprechen, die im Dialog kommuniziert, von der Leitung selbst jedoch konzipiert wurde.

Nach der endgültigen Entscheidung flachten die Diskussionen größtenteils ab, obgleich ein Rest von Unbehagen über die Situation bei manchen zurückblieb (vgl. Kricsfalussy, Z. 35–37). Der Abrissprozess der Kirche zog sich zudem über einen langen Zeitraum. Vor der Schließung der Kirche „gab es im Grunde fast ein Dreivierteljahr des Trauerns, wo wir die Kirche noch genutzt haben und gewusst haben, sie soll aber geschlossen werden. Dann wurde die Kirche offiziell entwidmet und alle Veranstaltung aus der Kirche rausgelassen (...)“ (ILf, Z. 529–534). Pfarrer Boecker, der das Neubauprojekt begleitet und an der Stettiner Straße im neuen Gemeindekomplex arbeiten wird, nutzte die leerstehende, geschlossene Kirche neun Monate als Büroraum, da er zu der Zeit kein eigenes Büro besaß (vgl. ILf, Z. 529–534).

Während der neun Monate, in denen die Kirche als Büro diente, beobachtete der Pfarrer viele Menschen, die die Kirche noch einmal besuchten, um sich von ihr zu verabschieden. Fotos vom Gebäude wurden geschossen und seelsorgerische Gespräche geführt. Die Trauer über den Verlust des Gebäudes war deutlich zu spüren (vgl. IIf, Z. 545–555). Auch Zwischennutzungen, die früher möglich waren, wurden beendet; darunter fiel unter anderem die Nutzung der Räumlichkeiten als Beherbergungsstätte für geflüchtete Menschen (vgl. IIf, Z. 1028–1050).

Für manche Menschen stellte sich die Frage, ob es noch möglich sei, die Kirche für eine Hochzeit, Silberhochzeit oder Taufe ein letztes Mal zu nutzen. Dies war jedoch aufgrund der laufenden Abbauarbeiten der Inneneinrichtung nicht möglich (vgl. IIf, Z. 603–610). Die noch zuständige Pfarrerin nahm sich Zeit, mit ihrer Gemeinde und den ehemals regelmäßig kommenden Mitgliedern zu trauern, sie in Gesprächen zu begleiten und den Verlust mit ihnen zu bearbeiten. Sie selbst habe sich nicht gegen den Abriss gewehrt, jedoch bitterlich geweint (vgl. IIf, Z. 1057–1064). Der lange Zeitraum zwischen der Entwidmung und dem Abriss wurde vonseiten der Gemeindeleitung als eine von Anspannung und Angst vor emotionalen Entladungen geprägte Zeit eingeschätzt, weswegen das Presbyterium beschloss, durch aktive, öffentliche Kommunikation über den Prozess zu informieren (vgl. IIf, Z. 612–615). Als die Kirche letztlich abgerissen wurde, griffen Lokalmedien wie die RP die langen Proteste wiederholt auf (vgl. RP 2019a, b).

Obwohl das Presbyterium ein demokratisches und daher ein die Gemeinde stellvertretendes Organ sein soll, stellt Schlamelcher (2018b) heraus, dass die Gemeindestrukturen der Großkirche sich in den letzten Jahrzehnten insofern verändert haben, als dass die Gemeinden zusammengelegt wurden. Dies resultiert in einem gemeinsamen Presbyterium, das jedoch in den meisten Fällen gleich groß blieb, sodass im Verhältnis weniger Menschen die Entscheidungen für die gewachsene Gesamtgemeinschaft treffen. Des Weiteren entsteht eine Distanz zwischen den Gemeindegliedern und der Organisation Kirche. Das kann dazu führen, dass auch das Level an Beteiligung der Gemeindeglieder sinkt (vgl. Schlamelcher 2018b, 202–205).

Im Falle von Langenfeld schienen die Gespräche den Anschein an Partizipation zu wecken, sodass einige Mitglieder sich erneut in die Gemeindegliederarbeit einbrachten, statt zu protestieren. Partizipative Prozesse sind wichtig, um gemeinschaftliche Entscheidungen zu erwirken, bei denen die Menschen graduell teilhaben, die direkt oder indirekt von dem Ergebnis betroffen sind (vgl. z. B. Arnstein 1969). In diesem Fall scheint die angedeutete Partizipation jedoch eine Form von Non-Partizipation zu überdecken. Sherry Arnstein beschreibt in ihrem vereinfachten Modell die politische Partizipation als eine Leiter mit verschiedenen Stufen von ziviler Partizipation in der Demokratie vor: von Non-Partizipation über Mitbestimmung bis zur Kontrolle der Bürger:innen.

Die untersten zwei Stufen der Nicht-Teilhabe nennt sie Manipulation und Therapie: „Their real objective is not to enable people to participate in planning or conducting programs, but to enable powerholders to ‚educate‘ or ‚cure‘ the participants“ (Arnstein 1969, 217). Dabei geht es folglich darum, die Menschen über Entschlüsse und Vorstellungen aufzuklären, um sie an Bord zu holen und ihre Unterstützung zu er-

halten (*manipulation*). Bei *therapy* bezieht sich Arnstein auf Fälle, in denen unter der Maske der Teilhabe Therapieangebote gemacht werden, um mit sozialen Problemstellen einen Umgang zu lernen, anstatt die Ursachen für diese zu eliminieren (vgl. Arnstein 1969, 218).

Natürlich sind diese Kategorien nicht einfach auf die Kirche übertragbar. Trotzdem lassen sich diese Arten der Non-Partizipation in etwas anderer Ausprägung bei der Langenfelder Kirche beobachten. Die Gespräche dienten folglich der Aufklärung und der Seelsorge der Mitglieder. Es ging nicht darum, dass sie einen Einfluss auf die Entscheidung nehmen. Stattdessen wurde ihnen lediglich das Gefühl von Teilhabe und Entscheidungsmacht suggeriert. Es muss jedoch gesagt werden, dass die Gemeindeleitung die Mitglieder in kleineren Entscheidungen weiterhin befragt und um Teilhabe bittet. In Bezug auf den Neubau lässt sich dies wie folgt verorten. Die Gemeindeleitung wünscht sich den Einsatz der Mitglieder. Sie sollen bedeutend an der Revitalisierung und Neugestaltung teilhaben, um die Zukunft der Standorte mitzugestalten (vgl. Kricsfalussy, Z. 37–41). Dies wurde auch in den lokalen Medien aufgegriffen (vgl. RP 2019; vgl. auch *Moderne Regional a, b*): Obwohl die Proteste weiterhin erwähnt werden, was möglicherweise als Zugeständnis an die Gemeindeglieder verstanden werden kann, scheinen die Berichte nach dem Abriss der alten Kirche nun fokussiert auf den Neubau zu sein. (DSD)

Der Abriss der Johanneskirche Langenfeld steht stellvertretend für die Herausforderungen, denen sich viele Gemeinden der großen Kirchen angesichts sinkender Mitgliederzahlen gegenübersehen. Der Unterhalt der Kirchen und Gemeinderäume ist und bleibt kostenintensiv und zwingt dazu, grundsätzliche, bisweilen radikale Entscheidungen für den wirtschaftlichen Weiterbestand der Gemeinden zu treffen, bis hin zum Abriss von Kirchen. Dabei zeigt sich die Entscheidungsfindung als ein Abwägen ökonomischer, sozialer und religiöser Faktoren zwischen Leitungsgremien und Gemeindegliedern und damit letztlich als kommunikative Herausforderung. Die Gemeindeleitung, selbst bestehend aus Gemeindegliedern, steht in der Verantwortung, nachhaltige Lösungen für die Gemeinde und ihre Gebäude zu treffen. Gleichzeitig will sie auf die Bedürfnisse verschiedenster Gruppen innerhalb der Gemeinde eingehen. Das führt nicht nur im Presbyterium, sondern auch gesamtgemeindlich zu Spannungen. Für Gemeindeglieder, die nicht in einer Doppelfunktion als Teil der Gemeindeleitung fungieren, gibt es kaum Raum für Partizipation in den Entscheidungsprozessen um Gebäudeerhalt oder Abriss. Dies führt zu Spannungen innerhalb (und teilweise außerhalb) der Gemeinde, die nicht selten zu Konfliktsituationen mit Protesten und Diskussionsabenden führen. Die finanziellen und sozialen Umstände der schrumpfenden Kirchengemeinden sind in der Frage nach Erhalt oder Abriss gerade bei Kirchen, die keine besondere gesamtgesellschaftliche oder kunsthistorische Bedeutung haben, die zukunftsweisenden Parameter.

Mönchengladbach



Eicken

Bunter Garten

Mönchengladbach
Hbf

Mönchengladbach

Hermges

Hardterbroich-Pesch

*Bonnenbroich-
Geneicken*

Hochwasserrückhaltebe
Geneicken

Umnutzung (Wohnen)

Ehemalige

Herz-Jesu-Kirche,

Mönchengladbach-Pesch



1890er Jahre Bedarf für kirchliche Einrichtung(en) im Bereich Pesch und Hardterbroich wegen signifikanten Bevölkerungswachstums
1893 Suche nach einem Baugrundstück für eine Kirche für Pesch und Hardterbroich
1901–1903 Bau der Kirche nach Plänen von Josef Klee-sattel (1852–1926)
18.10.1903 Konsekration der Kirche
1905 Errichtung der Pfarrei Herz Jesu (Pesch 1996, 1069)
1944 Weitgehende Zerstörung des Kirchenbaus
1948–1956 Reduzierte Wiederherstellung durch Emil Steffann (1899–1968) und Heinz Aretz
1975 Restaurierung
1994 Eintrag in die Denkmalliste
01.04.2007 Einbindung in die Pfarrei St. Josef in Hermges (mit St. Bonifatius Hardterbroich)
22.07.2007 Letzter Gottesdienst
2009 Profanierung und Verkauf
2010–2011 Umbau und Umnutzung zu 23 Wohnungen bei Erhalt des Kirchengebäudes durch Edelhard Schmidt, Schleiff Denkmalentwicklung, B15 Architekten

Die katholische Herz-Jesu-Kirche in Mönchengladbach-Pesch wurde 2007 aus der gottesdienstlichen Nutzung genommen, 2009 profaniert und zusammen mit Pfarrhaus und Pfarrheim verkauft, während der benachbarte Kindergarten in seiner Funktion erhalten blieb. Für den Kirchenraum wurde eine Wohnnutzung entwickelt, die Gemeinde erhielt in einem neu errichteten Nebengebäude einen Begegnungsort. Die Kirche ist weiterhin als Landmarke im Stadtraum sichtbar, die Gemeinde vor Ort sozial tätig. Mit der Aufgabe der gottesdienstlichen und gemeindlichen Funktionen veränderte sich jedoch die soziale Funktion des Areals: Ein Raum öffentlicher Begegnung wurde privat, die Rhythmen von Alltag und Sonntag haben für die Nachbarschaft an Signifikanz verloren.

Stadtraum und Architektur

Die sogenannte Wohnkirche Mönchengladbach befindet sich östlich der Innenstadt von Mönchengladbach in einem Viertel mit einer heterogenen städtebaulichen Struktur aus loser Blockrandbebauung, offen gruppierten Solitären und Reihenhäusern. Sie besetzt den Großteil eines Baublocks, der von Pescher Straße, Elisabeth- und Charlottenstraße sowie dem Grünstreifen der Karl-Kämpf-Allee begrenzt wird. Der Kirchenbau ist weit aus dem Straßenraum der Pescher Straße zurückgesetzt, so dass sich auf der Zugangsseite ein Vorplatz bildet, der heute durch die überwiegend zwei- bis viergeschossige Umgebungsbebauung zusätzlich betont wird. (Abb. 1–6)

Der Entstehungszusammenhang der Herz-Jesu-Kirche lässt sich gut auf den historischen Karten der Stadt ablesen. Das weitgehend landwirtschaftliche Umland Gladbachs wurde unter Einfluss der Industrialisierung ab Mitte des 19. Jahrhunderts binnen weniger Jahrzehnte mit Straßennetzen und Wohnsiedlungen durchzogen und sukzessiv baulich verdichtet (Ennen et al. 1996; Historische Karten 2021). Der mit dem Bevölkerungszuwachs einhergehende Seelsorgebedarf führte bis zum Zweiten Weltkrieg zum Neubau von 15 katholischen und zwei evangelischen Kirchen (Ennen et al. 1996, 13–14, 17). Auch für die Gläubigen in Pesch und Hardterbroich wurde 1893 nach einem Grundstück für eine Kirche gesucht (GVZ 1892, [3];¹ Wellding 2018, 51) und schließlich am Rande bereits bestehender Wohnbebauung gefunden. (Abb. 7 und 8)

Die von Josef Kleesattel (1852–1926) entworfene Basilika mit Querhaus, polygonalem Chorabschluss, Strebewerk und Dachreiter auf der Vierung ist ein typisches Beispiel für den neogotischen Kirchenbau der Zeit. (Abb. 9) Der nach Südosten ausgerichtete Backsteinbau mit Tuffsteindetails wurde im Sinne der Kostensteuerung in zwei Bauabschnitten geplant. Schiff, Querhaus und Chor entstanden zwischen 1901 und 1903; das abschließende Langhausjoch und der Turm sollten später hinzugefügt werden, wurden jedoch nie realisiert (Bredenbeck 2012, 1010; Wellding 2018, 51). Während der Bau grundsätzlich in Höhe, Abmessungen und Gestaltungen die Ansprüche der Zeit an eine repräsentative Anlage erfüllt, zeigt die dem Straßenraum zugewandte nordöstliche Zugangsseite statt der zu erwartenden Turmfassade die angeschnittenen Schiffe, zwei seitliche Portale sowie mittig einen kleinen Treppenturm. So liest sich die Struktur architektonisch wie stadträumlich uneindeutig, nicht zuletzt, da die zur Erbauungszeit vor allem nach Westen hin freistehende Kirche heute durch alten Baumbestand und Begleitbebauung eingefasst ist.

Die Kirche wurde während des Zweiten Weltkriegs bis auf die Außenmauern zerstört (Pesch 1996, 1069). Emil Steffann (1899–1968) und Heinz Aretz verantworteten 1948–1956 die strukturelle Wiederherstellung (Kreusch 1961, 103). Dabei wurden verlorengegangene Details wie der Dachreiter der Vierung oder die Rosetten des Querhauses nicht rekonstruiert. (Abb. 10–12) In den folgenden Jahrzehnten wurde

¹ „Gemäß Beschluss des unterzeichneten Kirchenvorstandes wird für die Stadtbezirke Pesch und Hardterbroich eine gemeinsame Kirche erbaut werden. Interessenten, welche ein zu diesem Bau passendes, in der Nähe der Kamperstraße [heute: Volksgartenstraße] gelegenes Grundstück unentgeltlich anzubieten geneigt sind, werden ersucht, ihre bezüglichen Offerten bis zum 15. Januar 1893 auf dem Bureau der kirchlichen Verwaltung abzugeben (...) Kirchenvorstand der Hauptpfarrkirche zu M.Gladbach“ (GVZ 1892, [3]).

die Kirche instandgehalten und den sich verändernden Bedürfnissen der Gemeinde angepasst, sei es durch die Neugestaltung des Altarbereichs oder die Anschaffung einer neuen Orgel (Bredenbeck 2012, 1010; NGZ 2007; NGZ 2008).²

Im Zuge des Sparkurses des Bistums Aachen wurden ab 2006 Pfarrstruktur und Gebäudebestand in Mönchengladbach hinterfragt. Schließlich fiel die Entscheidung, die Herz-Jesu-Kirche aus der gottesdienstlichen Funktion herauszunehmen. Nach dem letzten Gottesdienst im Juli 2007 wurden Erinnerungs- und Ausstattungsstücke in die verbleibenden Kirchen verbracht oder an andere Gemeinden weitergegeben (Bredenbeck 2012, 1012; GM2). Für die Nachnutzung wurden verschiedene Optionen diskutiert, ehe Schleiff Denkmalentwicklung den Zuschlag für den Kauf der Liegenschaft bekam. Dabei ging es darum, die angesichts eines Denkmalbestands technisch und ökonomisch sinnvollen Nutzungsoptionen mit den Wünschen und Richtlinien von Gemeinde und Bistum in Einklang zu bringen (RP 2009b; GM1).

Als realisierbar angesehen wurde schließlich eine Kombination aus mehreren Teilprojekten, wobei die Kirche, das Pfarrhaus von 1951 und das Pfarrheim aus den 1960er Jahren (nicht aber der Kindergarten von 1962) Gegenstand der Neuplanung wurden (Pesch 1996, 1070). Das erlaubte eine tragfähige Querfinanzierung der Maßnahmen: Innerhalb des Kirchenbaus wurden 23 öffentlich geförderte Mietwohnungen untergebracht, daneben entstanden ein kleines Jugendheim für die Kirchengemeinde sowie elf frei finanzierte Wohnungen in einem am Blockrand positionierten viergeschossigen Neubau (RP 2006; Schleiff 2014; Schleiff 2021; GM1). Die Herausforderung bestand darin, die denkmalgeschützte Struktur der Kirche weitgehend zu erhalten und gleichzeitig die baurechtlichen Rahmenbedingungen für Wohnungsbau einzuhalten (Beste 2014, 40; GM1).

Das Innere wurde vor dem Umbau vor allem durch das großzügige Arrangement von Querhaus und Chorkapellen geprägt, das einen weit offenen, hellen Raum mit hohem Kreuzrippen-/Sterngewölbe bereitstellte. Die Verglasung des Wiederaufbaus, vor allem von Wilhelm Teuwen (1908–1967) und Alois Plum (*1935), unterstrich mit ihrer zurückhaltenden Farbwahl diesen Eindruck (vgl. Glasmalerei 2021a). Die Wände waren weiß gefasst, Säulen, Dienste, Gewölberippen und die Empore in Rot und Braun abgesetzt und die Kapitelle farbig detailliert. Dieser Raum sollte, wie auch die Außenkontur der Kirche, in der Umnutzung so weit wie möglich unangetastet und erfahrbar bleiben. (Abb. 13–14)

So wurden die prinzipiell reversiblen Wohneinheiten entlang der Wände in bis zu vier Ebenen übereinander angeordnet und über einen zentralen Innenraum im ehemaligen Mittelschiff des Langhauses erschlossen. (Abb. 15) Dies erlaubt es auch jetzt noch, die volle Höhe des Kirchenschiffs zu erkennen. Vor allem im Bereich der Vierung sind die Pfeiler noch als raumbildende Elemente wirksam. Der Einbau setzt sich dabei sowohl in der Linienführung als auch in der Farbigkeit deutlich von der

² Die Entwicklung des Geläuts ist unklar. Ein Glockenbuch des Bistums Aachen verzeichnet den Verlust von drei Glocken im Zweiten Weltkrieg sowie drei in Verwendung befindliche Glocken (Jachtmann, 137–138). Diese befanden sich in einem freistehenden Glockenstuhl an der Westseite der Kirche und wurden im Zuge der Umnutzung in ein Depot des Bistums verbracht (Pesch 1996, 1070; GM2; Norbert Jachtmann via Mail, 12.12.2021).



1



2



3



4



5



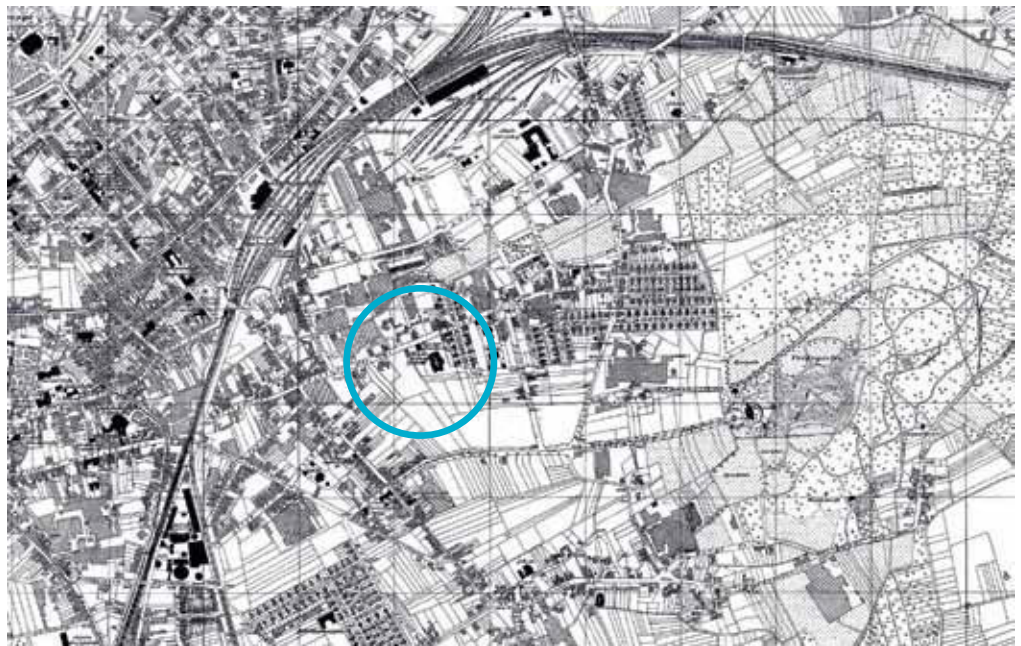
6

Ganzseitige Übersichtskarte (S. 52) Bundesamt für Kartographie und Geodäsie (2018), Datenquellen: https://sgx.geodatenzentrum.de/web_publicDatenquellen_TopPlus_Open_19.11.2021.pdf
Schwarzplan (S. 54) Dominik Nehring (Dortmund)

1-4 Die Kirche im Straßenraum des Stadtviertels, 2020 (BL)
 5-6 Außenansichten der Kirche von der Pescher Straße, 2020 (BL)



7



8

7 Das Areal südöstlich des Hauptbahnhofs von Mönchengladbach in einer Karte von 1872, bereits mit der Bebauung entlang der Elisabethstraße, aber ohne die Kirche (Vermessungs- und Katasteramt der Stadt Mönchengladbach via Datenlizenz Deutschland - Zero - Version 2.0)

8 Das Areal südöstlich des Hauptbahnhofs von Mönchengladbach in einer Karte von 1909, mit der Kirche und einem weiteren Gebäude der Pfarrei (Vermessungs- und Katasteramt der Stadt Mönchengladbach via Datenlizenz Deutschland - Zero - Version 2.0)

historischen Struktur ab. Dies führt in einigen Bereichen zu faszinierenden Blickerfahrungen, an anderen Stellen zu jenen kuriosen Begegnungen der Zeitschichten, die den Umgang mit historischem Bestand zu einer gestalterischen Herausforderung machen. (Abb. 16–17)

In die Substanz eingegriffen wurde insofern, als der Fußboden tiefergelegt und mit technischer Infrastruktur ausgestattet wurde und die Außenhaut der Kirche zusätzliche Öffnungen erhielt, um die Wohnungen ausreichend zu belichten (vgl. König, 2012; Schleiff 2014; Schleiff 2021). Schleiff ließ den Bauprozess mit der Kamera begleiten und Ausschnitte daraus zu einer kurzen Dokumentation zusammenschneiden, sodass es auch Jahre später noch möglich ist, einen Einblick in diese Abläufe zu erhalten (Schleiff 2012).

Die veröffentlichten Grundrisse und Fotos zum Zeitpunkt der Fertigstellung verweisen auch für viele der Wohneinheiten auf ein Ineinander von zeitgemäßer Ausstattung und Logik des Bestands, wenn beispielsweise die Gewölberippen der Seitenschiffe oder historische Fensterformen und Farbverglasungen einen Raum akzentuieren. (Abb. 18–20) Die Kirche ist innen wie außen präsent und wird zugleich durch die Wohnnutzung aufgelöst: Es ist nicht mehr ein gesamter Bau, der nachts erleuchtet ist oder dunkel steht, nur Teile treten hier und da hervor, wenn die Bewohner:innen ihrem Alltag nachgehen. Es sind nicht mehr nur einzelne Portale, die den Bau zum Stadtraum öffnen, sondern auch Küchenfenster und Terrassentüren.

In dieser Nachbarschaft, einem reinen Wohnviertel knapp außerhalb des städtischen Kerngebiets von Mönchengladbach, fügt sich die neue Funktion der Kirche gut ein (FNP 2021b). Die Veränderung vereinheitlichte Nutzungen und Zeitabläufe. Sie wirkte sich jedoch zugleich auf die Zugänglichkeit und Nutzbarkeit des umgebenden städtischen Kontexts aus, indem der als öffentlich wahrgenommene Raum im Umfeld der Kirche zum eher als privat gelesenen Raum der Wohnanlage wurde. (BL)

Diskursive Prozesse einer Umnutzung von der Kirche zum Wohnhaus

Infolge der finanziellen und strukturellen Transformationsprozesse des Bistums Aachen steht die Herz-Jesu-Kirche in Mönchengladbach-Pesch heute in einer neuen Funktion in der Pescher Straße und beherbergt insbesondere sozioökonomisch benachteiligte Wohnparteien (Schleiff 2014). Das 1903 im Stil der Neugotik fertiggestellte Gebäude wurde jahrelang als Pfarrkirche für den Pescher Stadtteil genutzt. Im Krieg wurde die Kirche zerstört und im Anschluss von Emil Steffann und Heinz Aretz wieder aufgebaut (vgl. Scholz 2017, 23). Bereits seit 2003 gab es jedoch in der Herz-Jesu-Kirche keinen eigenen Pfarrer mehr und sie wurde durch die umliegenden Gemeinden im Pfarrdienst versorgt. Mit dem seit 2006 angestrebten Sparkurs des Bistums Aachen folgten dann weitere Änderungen in der Pfarrei (RP 2006), sodass seit 2007 die Gemeindeglieder aus dem Pescher Stadtteil zur Pfarrei St. Josef Hermges innerhalb der neu gegründeten Gemeinschaft der Gemeinden Mönchengladbach-Ost (GdG MGB-Ost) gehören. Die Pfarrei vereint dabei rund 8.700 Gemeindeglieder aus Pesch, Dahl, Hardterbroich und Hermges. Die Pfarrkirche der GdG MGB-Ost ist St. Josef, die durch die Filialkirche St. Bonifatius ergänzt wird

(GdG Geschichte).³ Das Bistum beschloss nunmehr, dass die Herz-Jesu-Kirche aufgrund ihrer hohen Instandhaltungskosten nicht mehr haltbar war, sodass der neu gegründete Gemeindevorstand entscheiden musste, was mit der Pescher Kirche geschehen würde (vgl. IM2, Z. 19–40). Obwohl sowohl die Gemeindeglieder finanzielle Unterstützung zum Erhalt der Kirche angeboten hatten und auch Interesse vonseiten des Generalvikariats bekundet wurde, entschied sich der Kirchenvorstand letztendlich für die Schließung und Aufgabe der Herz-Jesu-Kirche (BBSR 2017, S. 9).

Die Nachnutzungsfrage der 2007 entwidmeten Herz-Jesu-Kirche stellte den Kirchenvorstand vor die große Aufgabe, eine Entscheidung über eine Kirche zu treffen, deren langjährige Besucher:innen sich für den Erhalt als Gotteshaus um jeden Preis einsetzten. Eine der prominenten Überlegungen, die bis ins Bistum getragen, dort jedoch verworfen wurde, war die Idee der Umnutzung in ein Kolumbarium. So hätte die Herz-Jesu-Kirche den Verstorbenen als letzte Ruhestätte dienen können. Da aber kurz zuvor bereits eine andere Kirche, St. Elisabeth in Mönchengladbach, diese Nachnutzung beantragt hatte, lehnte das Bistum den Antrag aus Pesch mit der Begründung ab, dass man nicht zwei Grabeskirchen in der Stadt brauche (IM1, IM2; vgl. auch Beste 2014). 2009 verkaufte die GdG MGB-Ost die Kirche dann an Schleiff Denkmalentwicklung, welche diese wiederum an Edelhart Schmidt, einen Mönchengladbacher Investor, verkaufte (vgl. IM1, IM2).

Die lokalen Medien berichteten ausführlich über die Zukunft der Herz-Jesu-Kirche. Dabei stand die Umnutzung durch die Firma Schleiff im Zentrum. Denn mit dem reversiblen Einbau der 23 Wohnungen änderte sich zwar die Nutzung, jedoch nicht für alle Berichtenden die „sakrale Atmosphäre“: sie sei beim Betreten des Gebäudes „noch deutlich zu spüren“ (Welt 2014). Obwohl das Projekt gemeinhin als gelungen und herausragend beschrieben wird, habe laut Maklerfirma Renkes Immobilien die „besondere Aura einer Kirche“ nicht nur positive Rückmeldungen von potenziellen Mietparteien hervorgerufen. Besonders für kirchenfremde und religionsferne Menschen sei die Vorstellung, in einer Kirche zu leben, zum Teil negativ besetzt (vgl. Welt 2014).

Vom Ringen (mit) der katholischen Kirche

Wieso traf es die Herz-Jesu-Kirche? In diesen Dingen war das Bistum beschluss-treibend und die Gemeinde musste Folge leisten (vgl. IM2, Z. 388–391). Das Bistum Aachen begründete die Entscheidung gegen die 1903 erbaute Kirche nahe des Bahnhofs mit den hohen Instandhaltungskosten des großen, alten und mittlerweile renovierungsbedürftigen Sakralbaus (vgl. IM2, Z. 40–44). Dementsprechend blieb es dem Gemeindevorstand überlassen, was mit der aus der gottesdienstlichen Nutzung genommenen Kirche geschehen würde.

Das Bistum als Verwalter der Kirchensteuereinnahmen besitzt den allgemeinen Überblick über die finanzielle Lage. So übt der Bischof, der diese Entscheidungen rund um Kirchenschließungen und Gemeindefusionen letztlich tätigt (Wildt 2020), Macht über die Gemeinden aus. Zum anderen nimmt dies den Gemeinden Eigenständigkeit im Planungsprozess. Obwohl man denken könnte, dass das Bistum Aachen

³ Neben der Pfarrei St. Josef Hermges gibt es noch die Pfarrei St. Bonifatius Hardterbroich und St. Maria Empfängnis Lürripp.



9

9 Ansicht der Kirche Herz Jesu nach der Fertigstellung, nach 1903 (Stadtarchiv Mönchengladbach)

10 Bestand der Kirche nach der Kriegszerstörung, 1945 (Stadtarchiv Mönchengladbach)

11 Luftbild des Areals der Kirche Herz Jesu, 1968, Paul Heinen (Stadtarchiv Mönchengladbach)



10



11



12



13

12 Ansicht der Zugangsseite vor dem Umbau (Forschungsstelle Glasmalerei des 20. Jahrhunderts. e. V.)

13 Innenansicht der Kirche vor dem Umbau (© Schleiff Denkmalentwicklung / Fotograf Hans Jürgen Landes)

14 Innenansicht während der Bauarbeiten, 2010 (© Schleiff Denkmalentwicklung / Fotograf Hans Jürgen Landes)



14

mit der Übergabe der Kirche durch die Gemeinde an einen Investor ihr Ziel der Einsparung erreicht hätte, ist es keinesfalls so, dass damit auch die Entscheidungsmacht des Bistums wegfiel. Denn wie es der normalen Praxis bei Umnutzungen entspricht (vgl. z. B. Schöch 2004; Wildt 2020), regelten den Verkauf an Schleiff Juristen der katholischen Kirche, die spezifische Vorgaben über die Nachnutzung hatten, die die Grundsätze der katholischen Sitten- und Glaubenslehre nicht übertreten sollten. Neun Monate lang wurde im Falle der Pescher Kirche ausgehandelt, wie der Verkaufsvertrag formuliert werden könnte. Schleiff stellte zudem klar, dass die Firma durch die Umnutzung von St. Alfons in Aachen bereits Erfahrung mit katholischen Kirchenumnutzungen hatte, was als strategisch wichtiges Moment in der Zusammenarbeit benannt wurde (vgl. IM1, Z. 239–252).

Das Pescher Beispiel zeigt als eines unter vielen, wie die katholische Kirche versucht, sozial und stadträumlich relevant zu bleiben. Die sinkende Bedeutung der Institution Kirche zeigt sich nicht nur in den sinkenden Mitgliederzahlen (Schöch 2004, 42–43), sondern auch in dem sich architektonisch wandelnden Stadtraum (Schroer 2015) und der steigenden Pluralität der deutschen Gesellschaft (Krech/Hero/Zander 2007).

Wie bereits die erste Idee der Umnutzung zum Kolumbarium zeigte, war es dem neu gewählten Gemeindevorstand ein Anliegen, die Kirche in ihrer Architektur und in ihrer „Zeichenhaftigkeit“ zu bewahren. Die Leitungsmitglieder hatten sich von Beispielen aus den Niederlanden inspirieren lassen, als sie die umgenutzte Dominicanerkirche in Maastricht besuchten, die zur Buchhandlung Dominicanen umgewandelt wurde (vorher Selexyz Dominicanen und Polare Maastricht). Sie gingen deshalb in Gespräche mit der Buchhändlerkette Mayersche, um einen ähnlichen Weg einzuschlagen. Die Mayersche Geschäftsleitung verneinte jedoch aufgrund des Standorts der Kirche außerhalb der Einkaufsstraße eine Kooperation (vgl. IM2, Z. 75–80). Nach diesem zweiten Rückschlag orientierte sich die Kirchenleitung an dem evangelischen Umbauprojekt der Friedenskirche in Mönchengladbach (vgl. Zukunft Kirchen Räume), welches aus einer Kirche eine Wohnkirche gestaltete. Die Firma Schleiff aus Erkelenz bot sich schließlich als Investor an, da sie aus Sicht des Kirchenvorstands den besten Vorschlag für die Neugestaltung der Herz-Jesu-Kirche bereitstellte (vgl. IM2, Z. 78–84).

An dieser Suche zeigt sich, dass Kirchengebäude, die wie die Pescher Herz-Jesu-Kirche in Wohngebieten liegen, nicht für jede Umnutzung infrage kommen. Diese sich aus dem jeweiligen Standort des Baus ergebende Problematik muss durch die Verantwortlichen in verschiedener Art und Weise gelöst werden. In der Forschung, unter anderem der Theologie und Architektur, wird dies derweil stark diskutiert. Lösungen, die wie in diesem Beispiel den direkten Sozialraum miteinbeziehen, werden dabei von vielen als eine würdige Nachnutzung verstanden (vgl. z. B. Beste 2014; Gerhards et al. 2013).

Kirche als Teil des persönlichen Lebens

Mit der im Raum stehenden Möglichkeit des Verlusts der Herz-Jesu-Kirche zeichneten sich innerhalb der (weiteren) Gemeinde⁴ verschiedene Reaktionen ab, die insbe-

⁴ Hier sind nicht nur aktiv am Gemeindeleben beteiligte Menschen gemeint, sondern auch solche, die zwar offiziell Gemeindeglieder sind, aber wenig präsent, sowie diejenigen, die die Kirche nicht als Mitglieder, sondern als Nachbarn kennen.

sondere mit dem Verständnis der Kirche als Teil des persönlichen Lebens in Zusammenhang standen. Das bedeutet, dass der (drohenden) Umnutzung aus Sicht der individuellen Verbindung zur Kirche begegnet wurde. Die Herz-Jesu-Kirche wurde daher als Ankerpunkt innerhalb der eigenen Biografie kommuniziert, was zu emotional behafteten Reaktionen auf den möglichen Verlust als Kirche führte.

Als sich herauskristallisierte, dass die Herz-Jesu-Kirche aufgegeben werden muss, veranstaltete die Gemeinde ein Gespräch darüber im Kirchenraum. Dieses Gespräch, zu dem weitaus mehr als nur die ansässigen Gemeindeglieder kamen, sondern auch viele nicht in der Gemeinde engagierte Menschen, entwickelte sich laut Gemeindeleitung in einen emotional aufgeladenen Disput. Das Bistum hatte einen Moderator gestellt, der die Diskussion leiten sollte, da bereits bekannt war, wie kontrovers Umnutzungsprozesse sein können. Die geladenen Gäst:innen kommunizierten ihre Trauer und Enttäuschung deutlich, zuweilen artete die Situation in einen Streit aus. Der Moderator war – ähnlich wie die Gemeindeleitung – mit der Emotionalität der Diskussionssituation überfordert (vgl. IM2, Z. 320–325). Es schaltete sich später der Aachener Bischof ein, um die Wogen, die während des Gesprächs aufgekommen waren, wieder zu glätten (vgl. IM2, Z. 176–178).

Im Zentrum der Aussagen vieler Menschen standen ihre Erinnerungen an Familienereignisse, die in der Herz-Jesu-Kirche stattgefunden hatten. Die Gemeindeleitung berichtet, dass manche Gemeindeglieder und Ansässige zudem äußerten, einen Anspruch auf Beteiligung bei der Entscheidung zu haben. Begründet wurde diese in den Spenden ihrer Vorfahren, die die Kirche nach dem Krieg wieder aufgebaut hatten. Für die meisten bedeutete der Beschluss zur Aufgabe der Kirche einen unwiederbringlichen Verlust eines Teils ihrer Familiengeschichte. Eine sachliche Debatte sei bei alledem laut des Gemeindevorstands ausgeblieben (vgl. IM2, Z. 109–129, 415–419). In der Kirchenleitung war schnell klar, dass diese emotional aufgeladenen Gespräche nicht zielführend waren. Die gefühlsbetonten Reaktionen, die aus der Bindung der Menschen zum Raum entsprangen (vgl. auch Counted 2009), erkannte die Leitung verständnisvoll an. Die Gemeindeleitung argumentierte jedoch, dass die Gemeindeglieder, die nicht direkt in den Umnutzungsprozess verwickelt waren, die Komplexität der Umnutzungssituation und die dahinterstehenden Prozesse nicht verstehen konnten. Denn für viele war bereits die Vorstellung einer Kirchengaufgabe oder Umnutzung unbegreiflich. Deshalb wurde eine gemeinsame Entscheidungsfindung als unmöglich aus Sicht der Kirchenleitung kommuniziert (vgl. IM2, Z. 397–398).

Ein Mitglied der Gemeindeleitung berichtete auch von Situationen, in denen Vorstandsmitglieder angefeindet wurden:

„Ja, das ist dann normal in solchen Situationen und der damalige Vorsitzende des Kirchenvorstandes hier aus Pesch, der ist also beschimpft worden als Totengräber der Gemeinde Herz Jesu. Der Mann ist also anschließend kaum noch vor die Tür gegangen, der hat mir mal gesagt, wenn er morgens Brötchen einkauft, dann meint er immer, die Leute gucken ihn an, als sei er derjenige, der das hier verbrochen hat“ (IM2, Z. 22–27).

Diese starken Gefühlsäußerungen schürten Konflikte. Um auf die Trauer der Gemeinde zu reagieren, wurde ein Abschiedsgottesdienst veranstaltet, bei dem die Reliquien in einem Sarg aus der Kirche getragen wurden. Als dann die Kirche geschlossen wurde, weinte beispielsweise der langjährige Pfarrer der Kirche (vgl. IM2, Z. 179–189). Diese Zeremonie, bei der die Kirchen profaniert wurde, war gerade für die ansässigen Theologen aufgrund ihrer eigenen Beziehung zum Gebäude schwer (vgl. IM2, Z. 213–219), da Kirchenumnutzungen bekannterweise emotional geprägt sind (vgl. z. B. de Roest 2013). In der Lokalzeitung *Rheinische Post* wurden die Eindrücke und Gedanken von Mitgliedern und Besucher:innen über den Verlust der Kirche beschrieben. Ein Gemeindeglied erklärte, wie traurig sie über den Entschluss war: „Das ist doch unsere Kirche, unser Mittelpunkt“ (RP 2007a). Die Emotionen der trauernden Mitglieder in den Blick nehmend wurde weiter berichtet, dass es für Kirchenbesucher:innen „schon ein komisches Gefühl ist“, dass die Herz-Jesu-Kirche als Sakralraum aufgegeben wird, da die sie lange „ihr religiöses Leben“ (RP 2007a) prägte.

Diese Verbindung zwischen Mitgliedern und Kirchengebäude lässt sich darauf zurückführen, dass Kirchen als materielle Anker fungieren können (Hutchins 2005). Der Ansatz, der als eine Weiterentwicklung der kognitionswissenschaftlichen Blending Theory (Fauconnier 1997; Fauconnier und Turner 2002) eine materielle Dimension als Anker für konzeptuelle Verschmelzungen (sogenannte *blends*) einführt, zeigt auf, inwiefern die persönliche Bindung zur Kirche für die Mitglieder mit der Materialität selbst zusammenhängt. Verkürzt gesagt geht die Blending Theory davon aus, dass in einem sogenannten mentalen Verschmelzungsraum zwei verschiedene Konzepte oder Vorstellungen zusammenkommen und ein neues Konzept bilden. Ein Beispiel wäre der Zentaur, der als Verschmelzung aus dem Konzept des Menschen und dem eines Pferds entsteht. Im mentalen Verschmelzungsraum entsteht ein neues Konzept, das zum einen aus Teilen der beiden Konzepte besteht und zum anderen eine eigene Struktur entwickelt (vgl. Fauconnier, 1997, S. 151, zitiert in Hutchins 2005, S. 1556; vgl. auch 3.1). Im Falle der Herz-Jesu-Kirche scheinen sich die Konzepte katholischer Kirchenraum (inklusive katholischer Glaubenslehre, Symbolik, Hierarchien usw.) und entscheidende persönliche Erlebnisse und Ereignisse (beispielsweise Taufe, Hochzeit, soziale Zusammenkünfte, intensive Gefühlslagen) der Gemeindeglieder in der Verschmelzung „unsere Kirche“ zu verbinden. Die Kirche als Teil des persönlichen Lebenswegs manifestiert sich im physischen Gebäude. Dieses als Raum zu verlieren, mag für einige Mitglieder dementsprechend einen Verlust eines wichtigen materiellen Ankers bedeuten, der sie selbst mit dem Katholizismus verbindet.

Bei Folgeveranstaltungen wurde das Projekt von der Umnutzungsfirma Schleiff vorgestellt. Viele teilten dann auch ihre persönlichen Geschichten mit dem Projektleiter von Schleiff, Georg Wilms (vgl. IM1, Z. 98–113). Mit der Bekanntmachung der Erhaltung der Architektur löste sich auch ein Teil der Konflikte auf, berichteten sowohl Wilms als auch ein Mitglied der damaligen Gemeindeleitung im Gespräch. In der Retrospektive erzählen deshalb beide, dass der Umbau insgesamt wohlwollend aufgenommen wurde, da die Kirche ihr Antlitz und damit ihre stadträumliche Präsenz behielt (vgl. IM1, Z. 268–269; IM2, Z. 242–252). Auch am Tag des offenen Denkmals wurde die umgenutzte Herz-Jesu-Kirche von vielen begeistert bestaunt (vgl. IM1,

15 Innenansicht Richtung Chor zum Zeitpunkt der Fertigstellung (© Schleiff Denkmalentwicklung / Fotograf Hans Jürgen Landes)
16-17 Innenraumeindrücke in den oberen Etagen, 2020 (BL)
18 Innenraum einer Erdgeschosswohnung zum Zeitpunkt der Fertigstellung (© Schleiff Denkmalentwicklung / Fotograf Hans Jürgen Landes)
19-20 Innenansichten der Wohnungen in den oberen Geschossen zum Zeitpunkt der Fertigstellung (© Schleiff Denkmalentwicklung / Fotograf Hans Jürgen Landes)



15



16



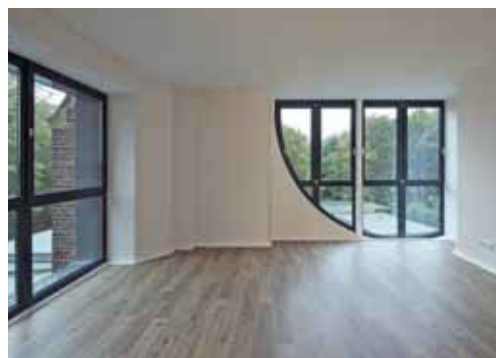
17



18



19



20

Z. 279–284). „Alle, der Tenor von wirklich allen war, es bleibt uns im Stadtbild erhalten, es kehrt wieder Leben ein, es kommt Wohnraum rein“ (IM1, Z. 279–284). In Rückbezug auf die Theorien zum materiellen Anker kann man also davon ausgehen, dass der Erhalt des Kirchengebäudes zugleich bedeutet, dass die Gemeindeglieder ihren Anker behalten und die Verschmelzung, die Verankerung des Kirchenbaus als Teil des persönlichen Lebens, dadurch zum Teil erhalten bleibt. Die Veränderung der Nutzung nimmt dabei möglicherweise eine untergeordnete Position ein, was wiederum die große Wirkmacht von Materialität betont.

Einflussnahme auf den öffentlichen Diskurs

Sowohl die Gemeindeleitung als auch die Firma Schleiff nutzten die lokalen Medien und direkte Kommunikationswege, um den Umbau aus ihrer Sicht zu kommunizieren. Dabei stand im Vordergrund, dass weder falsche Informationen noch eine Überspitzung der Situation in jedwede Richtung veröffentlicht wurden. Indem öffentliche Akteure wie die Lokalpresse miteinbezogen wurden, erhielten die Leitenden des Bauprojekts so die Möglichkeit, den Diskurs maßgeblich zu beeinflussen.

Für die Investoren war es von hoher Bedeutung, dass die Kooperation und Kommunikation zwischen den verschiedenen, an dem Umbau beteiligten Parteien professionell vonstattenging. Obwohl die Firma Schleiff das nicht weiter thematisierte, kann aus den Beschreibungen der gelungenen Zusammenarbeit geschlossen werden, was damit gemeint war: ehrliche und direkte Kommunikation zwischen den Parteien und nach außen sowie sachlicher, jedoch einfühlsamer Umgang mit denen, die den Kirchenverlust betrauern. Zudem wird eine Umnutzung nur mit dem Einverständnis der Gemeindeleitung überhaupt möglich. Vor Beginn der Umnutzung muss daher der gemeindeinterne Entscheidungsprozess beendet sein, bevor externe Investoren in den Umbau eingebunden werden (vgl. IM1, Z. 35–37, 136–143, 144–146). Nur mit gegenseitigem Vertrauen kann ein kompliziertes Bauprojekt wie eine Kirchenumnutzung funktionieren (vgl. IM1, Z. 247–252).

Genauso bedeutsam für eine gelingende Umnutzung war laut Firma Schleiff offene Kommunikation, die gezielt, deutlich und nach internen Absprachen an die Medien und an die Gemeinde gerichtet war. Im Falle der Herz-Jesu-Kirche geschah das unter anderem nach Projektbeginn in Form einer Kooperation mit der räumlich gegenüberliegenden Sparkasse. In dieser wurde das Projekt mit Bildern für alle zugänglich vorgestellt, sodass Interessierte stets die Möglichkeit hatten, sich über den Umbau zu informieren (vgl. IM1, Z. 70–79, 196–199, 220–225). Auch vonseiten der Gemeindeleitung wurde im frühen Stadium Kontakt zur lokalen Presse aufgenommen, um transparent aufzutreten und schlechte Presse zu vermeiden (vgl. IM2, Z. 536–546). Die Lokalzeitung *Rheinische Post* wurde daher stets vonseiten der Gemeinde und Firma Schleiff informiert, sodass die Gemeinde und die Firma Schleiff den medialen Diskurs entscheidend mitprägten. Denn das Thema der Umnutzung war von Beginn an so heikel, dass die Gemeindeleitung wusste, dass sie sich selbst offensiv an der Kommunikation beteiligen musste. Die Gemeindeleitung wollte so auch Fehlinformationen und Falschaussagen vorbeugen, um Streit und Unmut aus dem Weg zu gehen (vgl. IM2, Z. 259–273).

Diese Reaktionen der Gemeindeleitung und der Firma Schleiff deuten zweifelsohne darauf, dass Kirchenumnutzungen oft konfliktbehaftet und emotional diskutiert werden. Andererseits ist hier auch die Rolle der Medien, die diese Fälle in die Öffentlichkeit bringen, zu beachten. Denn die Medien nehmen entscheidenden Einfluss auf den Diskurs (vgl. u. a. Dreesen et al. 2012) um Umnutzung und Nachnutzung. Um die Diskurse über die Herz-Jesu-Kirche zu kontrollieren, nutzten der Kirchenvorstand und Schleiff die Medien zielgerichtet. Denn Massenmedien wie Zeitungen haben die Möglichkeit, „Sagbarkeiten produzieren zu können, d. h. die Gegenstände herzustellen, von denen man in der Gesellschaft sprechen kann“ (Karis 2012, 48). Folgt man nun Tim Karis in seinem Bezug systemtheoretischer Theorie auf die Medienmacht, dann sind Massenmedien „nicht deswegen mächtig, weil sie im Sinne von Repressionsthese bestimmte Vorstellungen durchsetzen oder Einstellungen hervorrufen, nicht, weil sie in bestimmter Weise durch ihre technische Beschaffenheit die Wahrnehmung determinieren, sondern weil sie die Gegenstände herstellen, von denen man sprechen kann“ (Karis 2012, 69). In Bezug auf die Herz-Jesu-Kirche sollte dieses Sagbare also kontrolliert veröffentlicht werden. Dadurch erhielten die Projektleitung und der Vorstand die Möglichkeit, den Diskurs zu Beginn deutlich zu bestimmen.

Stadtteil als Parameter für die Umnutzung

Mit der Entscheidung für die Umnutzung durch Schleiff und der damit verbundenen Aufgabe aller Gebäude, die der Gemeinde eine Anlaufstelle in Pesch geboten hatten, beschloss die Gemeindeleitung gleichzeitig die unbedingte Standorterhaltung durch ein anderes Gebäude. Auslöser dafür war die Trauer der Pescher, die die Gemeindeleitung laut eines ehemaligen Mitglieds tief berührte. So wurde mit Schleiff ausgehandelt, ein kleines Sozialhaus zu bauen, das als Treffpunkt und für Gemeindeveranstaltungen im Stadtteil genutzt wird: das Herz-Jesu-Haus (vgl. IM2, Z. 77–122). Damit wollte der Gemeindevorstand „den Fuß in Herz Jesu hier in der Gemeinde halten und [wir] haben versprochen, dass wir ein Sozialhaus, also dieses hier [Herz-Jesu-Haus], errichten, sodass klar ist, wir sind, also die Gemeinde ist nicht abgeschoben. Also diese Leute, die hier wohnen – 3,500 sind das – die sind nicht weg, sondern die gehören zu St. Josef dazu“ (IM2, Z. 118–122). Außerdem soll das neue Sozialhaus für Kleiderbörsen, die Caritas und weitere soziale Zwecke nutzbar sein (vgl. IM1, Z. 54–59).

Nach einer Nutzeranalyse des Stadtteils und auf Basis der Erfahrung von Schleiff wurde klar, dass die Umnutzung sozialen und damit von der Stadt geförderten Wohnungsbau beherbergen soll. Der Bedarf vor Ort ist da und daher ist es wichtig, sich an die Situation in Pesch anzupassen: Laut Beteiligten am Baugeschehen ging es besonders um sozioökonomisch schwache und betagte Menschen (vgl. IM1, Z. 156–168). Um unterdessen auf diejenigen zukünftigen Mietenden einzugehen, die aus der umliegenden Nachbarschaft kamen, wurde die Kirche gänzlich barrierefrei umgenutzt (vgl. IM1, Z. 286–288).⁵ Denn im Vordergrund steht bei einer Umnutzung laut Schleiff die neue Funktion und deren wirtschaftliches Überleben statt der Ästhetik (vgl. IM1, Z. 286–288). Dies zeigt auf, welche unterschiedlichen Perspektiven in die Umnutzungsprozesse von Kirchenbauten einfließen und wie diese sich gegenseitig

⁵ Sozial geförderter Wohnbau muss zwar immer barrierefreie Wohnungen beinhalten, aber in diesem Falle wurde die ganze Kirche barrierefrei umgenutzt.

bedingen: Der Kirchenbau selbst steht seiner zukünftigen Nutzung gegenüber. Die Umnutzung verleiht der Kirche, die in ihrer ehemaligen Funktion hinfällig geworden ist, so eine neue städtische Relevanz, ohne ihre bauliche Gestalt zu ändern.

Durch die Umnutzung wird das Stadtviertel, das als eher problematisch und sozial schwach charakterisiert wurde, laut Gemeindeleitung aufgewertet. Ein Beispiel für die Situation des Viertels ist der Kindergarten direkt hinter der Herz-Jesu-Kirche: Schon öfter wurde dort eingebrochen, was die Bewohner:innen im näheren Umfeld besorgte. Da die direkt angrenzende Kirche nach der Umnutzung nicht mehr leer, sondern voll bewohnt ist, notierte die Gemeindeleitung, dass die Angst vor Einbrüchen vor Ort gesunken ist. Mit dem Erhalt und der stetigen Präsenz der Gemeinde durch das Herz-Jesu-Haus wird zudem dazu beigetragen, dass das Stadtviertel auch politisch im Fokus bleibt: Die mediale Berichterstattung, die sich positiv über den Umbau äußerte und ihn immer wieder thematisierte, porträtiert diese Entwicklung gut (vgl. IM2, Z. 512–528, 554–576; RP 2009, 2011a, 2011b).

Zusammenfassend stellten sich in Anbetracht der Herz-Jesu-Kirche daher zwei Anforderungen an das Umnutzungsprojekt: Die Kirche sollte aus der Perspektive der Gemeindeleitung als denkmalgeschützter Kirchenbau architektonisch erhalten bleiben, während gleichzeitig seine neue Funktion als Wohnkirche im Stadtviertel auch nach außen hin sichtbar werden sollte. Das war besonders für die Investoren wichtig, die bei der Planung des Umbaus federführend waren. Projektleiter Wilms sagt dazu:

„Man muss eben durch Architektur, durch Materialität, durch Formsprache einfach zeigen: Da ist jetzt was Neues. Das ist jetzt Wohnen und das haben wir eben auch gemacht, indem (...) jede Wohnung eben eine recht knallige Farbe hat. Das ist eine Sache, wo ich ja gesagt habe, das machen wir so, ist mir egal, was der Rest der Welt davon hält“ (IM1, Z. 303–307).

Durch den Blick auf das Stadtviertel als Parameter für die Umnutzungsentscheidung erhält die Herz-Jesu-Kirche also ein „zweites Leben“ als Wohnraum und Herberge für die dort lebenden Menschen. In ihrer Architektur bewahrt sie äußerlich die kirchliche Präsenz, kommuniziert durch ihre Umnutzung aber gleichzeitig, dass die Kirchengemeinde das Wohl der Stadtbewohner:innen in den Blick nimmt. (DSD)

Die Profanierung und Umnutzung der Kirche Herz Jesu in Mönchengladbach steht stellvertretend für viele weitere Kirchen, die ihre gottesdienstliche Funktion komplett verloren haben, aber als Bestandteil sowohl des gebauten städtischen Raums als auch des Sozialgefüges der Nachbarschaft erhalten bleiben. Dabei wird sichtbar, dass auch eine solche Veränderung gesellschaftlicher Aushandlung bedarf – innerhalb der Gemeinde wie auch darüber hinaus –, die von den Verantwortlichen der Kirchen, der Kommune, der bauausführenden Unternehmen und unter Umständen auch der Medien gestaltet werden muss und kann.

Die symbolische Ambivalenz des architektonischen Bilds von Kirche, die sich durch die Nutzungsänderung ergibt, wird in diesem kon-

kreten Fall kaum als problematisch verstanden; die neue Nutzung scheint mit der Vorstellung von räumlicher Beheimatung auch religiös ein sinnvolles Bild für die Gemeindemitglieder zu ergeben. Die Trauer, die der Verlust des Gottesdienstraums bedeutete, wird durch den Fortbestand in der als sozial und dadurch dem christlichen Glauben nahestehend verstandenen Nachnutzung aufgefangen. Durch die religiöse Deutung als neue Heimat für andere und die bestehende Präsenz des äußerlich wenig (und innerlich reversibel) veränderten Kirchengebäudes zeigt dieses Beispiel, wie zuvor stark problematisierte Umnutzungsprozesse durch Neudeutungen und gezielte Kommunikation zu akzeptierten Lösungen für Kirchenumnutzungen werden können.



Gesundbrunnen

Berlin

Mitte

Berlin Gesundbrunnen

Berlin Humboldtthain

Berlin Nordbahnhof

Berlin Oranienburger Straße

Berlin Friedrichstraße

Berlin Brandenburger

Berlin Schönhauser Allee

U Eberswalder Straße

U Senefelderplatz

Berlin Hackescher Markt

Berlin Alexanderplatz

Museumsinsel

U Klosterstraße

Alt-Kölln (Spreeinsel)

Volkspark Humboldtthain Sommerbad Humboldtthain

Max-Schmeling-Halle

Mauerpark

U Bernauer Straße

Brunnenstraße/Invalidenstraße

Volkspark am Weinbergsweg

U Naturkundemuseum

U Oranienburger Tor

U Weinmeisterstraße

Spreebogenpark

U Bundestag

U Französische Straße

U Hausvorteilplatz

Wedding

U Eickendorfer Straße

U Pumpwerk Mitte

U Arnhorststraße

U Spitzpark

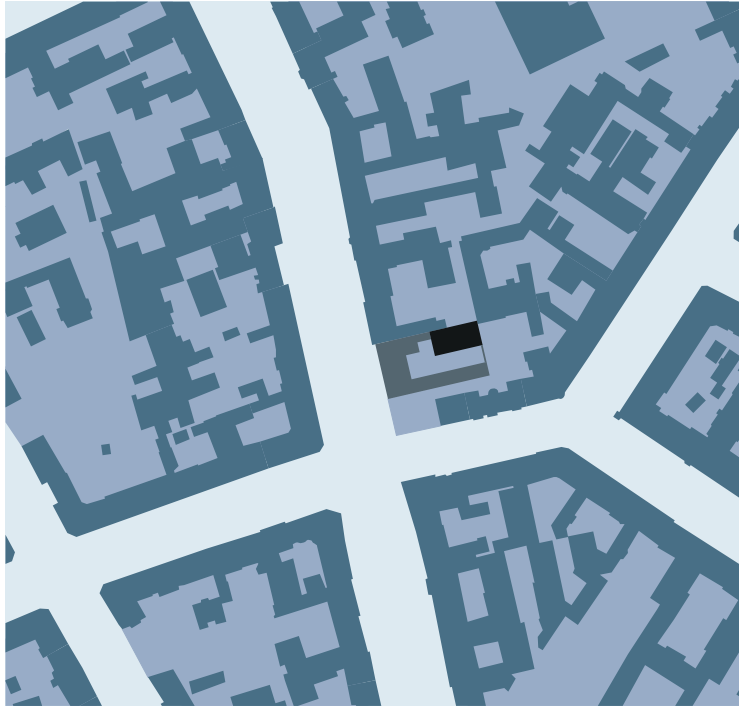
Berlin Hbf (tief)

en

Umnutzung Rekonstruktion Umbau

Synagoge in der Brunnenstraße, Berlin

Skoblo Synagogue and Education Center /
Beth-Zion-Synagoge Berlin /
Synagoge der Kahal Adass Jisroel e.V.



1879 Gründung des Synagogen Vereins Beth-Zion
25.10.1910 Einweihung des Synagogenneubaus
09.11.1938 Zerstörung der Inneneinrichtung
 und Schließung der Synagoge
1939–1982 Nutzung als Lagerraum
1982 Umbau für Büronutzung, Einzug einer
 Zwischendecke
1994 Ende der Nutzung als Büro
1995 Neuinventarisierung für die Berliner Denkmalliste
2001–2002 Bauarchäologische Untersuchung
 und Bestandssicherung
2002 Verkauf des Gebäudes an Roman M. Skoblo
 (Immobilien-Braun Service GmbH)
2002 Wiedereinweihung des Synagogenraums
 und Planungen für eine Nutzung als jüdische Schule
2004–2007 Umbau des Komplexes Brunnenstraße 33
2007 Rabbiner-Schule im Gebäudekomplex
2014 Mitnutzung durch die KAJ Gemeinde
2019–2021 Rückbau des Synagogenraums auf die
 Disposition von 1910

Das Gebäude der Synagoge in der Berliner Brunnenstraße überstand im 20. Jahrhundert signifikante bauliche Beeinträchtigungen und mehrfachen Nutzungswechsel, bevor sie 2005 erneut als jüdischer Gottesdienstraum in Dienst gestellt werden konnte und heute auch wieder erlaubt, die historische Raumdisposition zu erfahren.

Stadtraum und Architektur

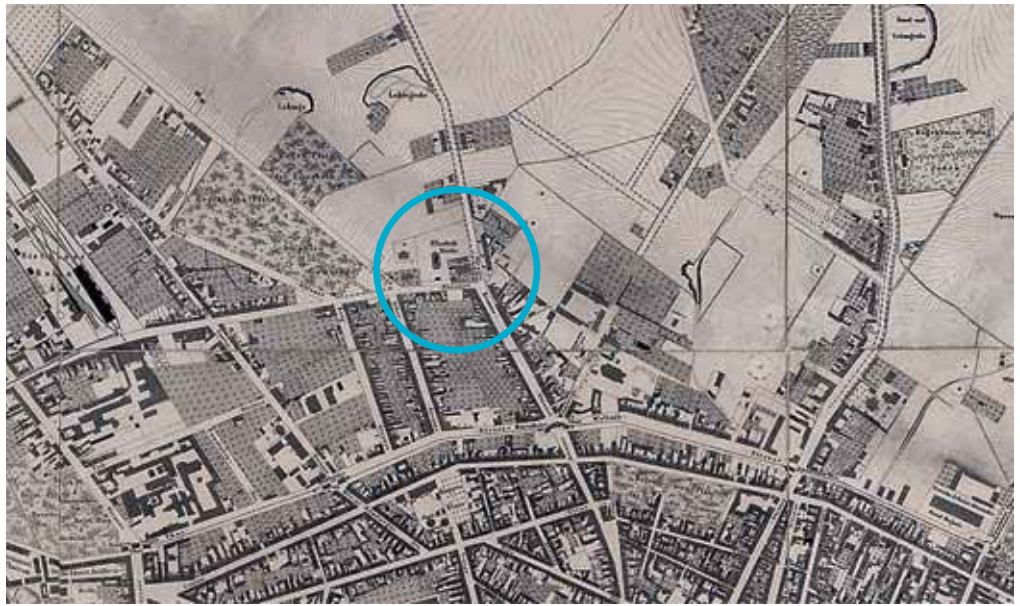
Die Synagoge befindet sich innerhalb eines großen Baublocks zwischen Brunnenstraße und Arkonaplatz. Der Gebäudekomplex aus Vorder- und Seitenhaus sowie dem Synagogengebäude im Innenhof wird gemeinsam durch das Rabbinerseminar zu Berlin und die Gemeinde Kahal Adass Jisroel genutzt.

Dieser Teil der Stadt lag außerhalb der historischen Stadt- bzw. Zollgrenzen Berlins. Eine Straße führte hier vom Rosenthaler Tor über Land nach Gesundbrunnen. Eine Karte von 1802 verzeichnet westlich außerhalb des Tors die nach 1752 angelegte Handwerkersiedlung Neu-Voigtland sowie östlich eine Wind- und Lohmühle, Weinberg, Meierei und Scheunen (Karte 1802; Geist/Kürvers 1980a, 42–44; Ribbe 1987a, 408). Bis Mitte des Jahrhunderts hatte sich die Bebauung entlang der Brunnenstraße bis zur Invalidenstraße verdichtet, und nordwestlich der Kreuzung der beiden Straßen stand, zur seelsorgerischen wie auch ordnungspolitischen Betreuung der Anwohner, seit 1835 die von Karl Friedrich Schinkel (1781–1841) entworfene Elisabethkirche (vgl. Dubrau 2001; Landesdenkmalamt 2003, 545–547). Weiter nördlich blieb die Bebauung zunächst spärlich. (Abb. 1)

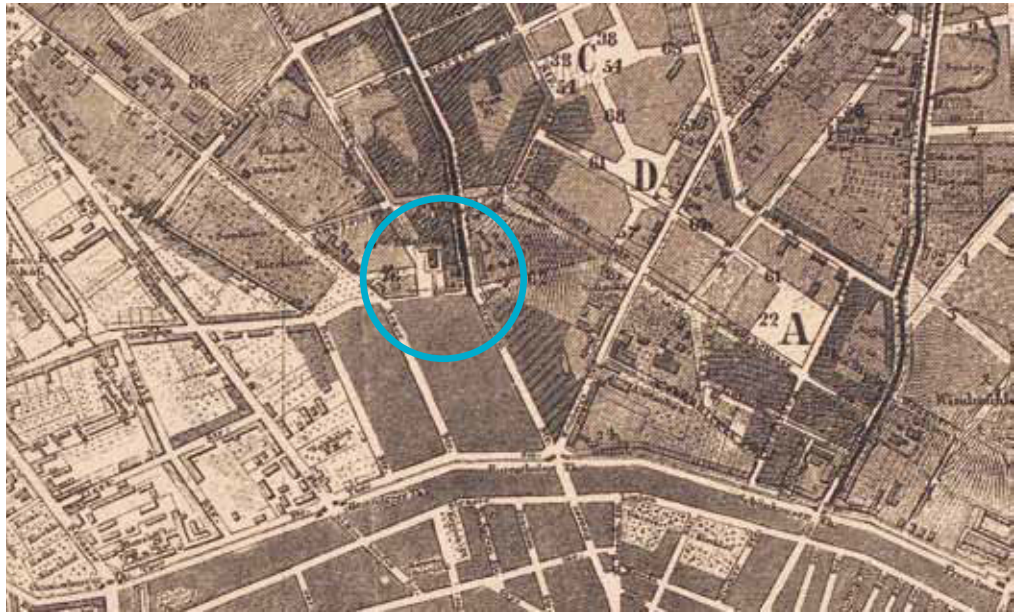
In den folgenden Jahrzehnten stand die dynamische stadträumliche Entwicklung in engem Zusammenhang mit der Industrialisierung des Berliner Nordens. Etwas weiter westlich hatte sich die Borsig'sche Maschinenbau-Anstalt angesiedelt und der Stettiner Bahnhof den Betrieb aufgenommen. Die Stadtentwicklung fokussierte auf den weiteren Ausbau der technischen Infrastruktur, die Versorgung der schnell wachsenden Stadtbevölkerung und die Unterbringung der Arbeitskräfte (vgl. Vorsteher 1984; Bley 1984, 114; Binger 1984; Siewert 1984; Landesdenkmalamt 2003, 436–437, 556–561). Der *Bebauungsplan der Umgebungen Berlins* von 1862, der sogenannte Hobrechtplan, war ein wichtiger Beitrag dazu. Seine Konzeption schloss auch die nördliche Brunnenstraße mit ein und überlagerte die zeitgenössische Bebauungssituation mit einem dichten Raster von Straßen- und Platzräumen (Radicke 1984; siehe auch Dolff-Bonekämper/Million/Pahl-Weber 2018). (Abb. 2)

Die projektierte Stadtstruktur wurde in diesem Areal überwiegend umgesetzt. Die konkrete Bebauung, zu deren Dichte und Gestaltung Hobrecht verschiedene Vorschläge unterbreitet hatte, wurde weitgehend dem Immobilienmarkt überlassen (Radicke 1984; Geist/Kürvers 1980b, 142–208; Ribbe 1987b, 660–666). Eine Karte von 1882 zeigt die Anlage der Straßenzüge und Parzellen, der Straubeplan von 1910 die zügige Verdichtung bis weit in die Blockinnenflächen hinein. (Abb. 3–4) Zeitgenössische Quellen zeichnen ein heterogenes Bild der Rosenthaler Vorstadt: Während vor allem der südliche Teil der Brunnenstraße in einer journalistischen Beschreibung der Zeit als lebhaftes Geschäftsviertel skizziert wird,¹ wird das Areal auch immer wieder wegen prekärer Lebensbedingungen thematisiert (z. B. Skoda 1987, 42–44; Ribbe 1987a, 495–496; Ribbe 1987b, 660–666, 702–704).

1 „Die Haupt- und Geschäftsstraße, der Basar des Nordens, ist die Brunnenstraße, namentlich in ihrem unteren und ältesten Teil, etwa bis zur Veteranenstraße. Hier ist Laden an Laden, und am Abend, wenn die Lichter funkeln, blitzt und schimmert es hinter den Fenstern, vor denen auf beiden Seiten eine kauf- und schaulustige, wenig verwöhnte Menge hin und her wogt. Hier sind auch die großen sog. ‚Waren-Abzahlungs-Geschäfte‘, welche durch ganze Stockwerke reichen und in denen man – auf Borg! – alles haben kann, von einem Hemdenknopf angefangen bis zu kompletten Ausstattungen und Hauseinrichtungen“ (Rodenberg 1887, 56–57).



1



2

Ganzseitige Übersichtskarte (S. 70) Bundesamt für Kartographie und Geodäsie (2018), Datenquellen: https://sgx.geodatenzentrum.de/web_publicDatenquellen_TopPlus_Open_19.11.2021.pdf

Schwarzplan (S. 72) Dominik Nehring (Dortmund)

1 Das Areal nördlich des Rosenthaler Tors fokussiert auf die Brunnenstraße und die Elisabethkirche, 1856, T. Sineck (Karte 1856. Stadtmuseum Berlin, Reproduktion: Oliver Ziebe, Berlin)

2 Das Areal nördlich des Rosenthaler Tors fokussiert auf die Brunnenstraße und die Elisabethkirche, Ausschnitt aus dem sog. Hobrechtplan von 1862 (Karte 1862a)

In diesem Kontext stadträumlichen wie sozialen Wandels und vor dem Hintergrund signifikanter jüdischer Zuwanderung in die Hauptstadt gründete sich 1879 der Synagogen Verein Beth-Zion, um eine „Gebetsstätte für die Glaubensgenossen im Norden Berlins“ (Vereinsbote 1897) bereitzustellen (Jacobson/Segall 1926, 199; Sinasohn 1971, 56–57; Nachama/Schoeps/Simon 2001, 94–98; Landesdenkmalamt 2003, 65–70; Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 8–11; vgl. auch JG Berlin 2022). 1891 konnte man eine Synagoge in der Brunnenstraße 120 einrichten, die jedoch bald zu klein war.² Am 9. Juni 1893 erfolgte daher die Einweihung neuer Räume, „groß, geräumig und sehr hübsch ausgeschmückt“ (Gemeindebote 1893b), in einem mehrgeschossigen Wohnhaus in der Brunnenstraße 10 (Gemeindebote 1893a; Gemeindebote 1893b; Vereinsbote 1897; Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 11, 13).

Wie die Bevölkerung Berlins insgesamt wuchs auch die Zahl der Gemeindemitglieder in den folgenden Jahren weiter, sodass erneut Bedarf für größere Räume entstand. Die sozialen Netzwerke der Gemeinde in der Nachbarschaft boten schließlich den Lösungsansatz. Der Einzug in einen dezidierten Neubau in der Brunnenstraße 33 wurde möglich, weil der „nichtjüdische Schirmfabrikant Fritz Hellwig (.) 1910 eine Synagoge für den Verein Beth-Zion auf dem Hof seines erst kurz zuvor gekauften Grundstücks errichten [ließ], die er dem Verein vermietete“ (Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 16). Die Firma Mierke realisierte den Bau. Vorder- und Seitenhaus, die zwischen 1853 und 1873 errichtet worden waren, dienten weiterhin einer gemischten Gewerbe- und Wohnnutzung (vgl. Berliner Adreßbuch 1911, III, 111; IV, 30; Landesdenkmalamt 2003, 568–569; Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 19; Denkmaldatenbank Berlin 2022).

Die Einweihung erfolgte am 25. September 1910. Der zeitgenössische Bericht fokussiert auf die Anwesenden sowie die Feierlichkeiten und bemerkt zum Gebäude nur, dass es einen „sehr freundlichen Eindruck“ (Gemeindebote 1910) mache.³

Zwei Fotografien aus den frühen 1930er Jahren geben einen Eindruck davon: Sie zeigen ein schlichtes zweigeschossiges Gebäude mit Satteldach, hellen Putzflächen und ziegelsichtiger Detaillierung. Die Erschließung erfolgt durch ein großes Korbogportal, die Belichtung des Obergeschosses durch rundbogig abgeschlossene Fenster, wohl mit Farbverglasung. Der Giebel ist mit einem Davidstern bekrönt. Die Längsfassade lässt im Erdgeschoss paarweise angeordnete Rundbogen- und im Obergeschoss Rundfenster erahnen, deren Verglasung das Motiv des Davidsterns aufweist. (Abb. 5) Die Innenansicht zeigt einen longitudinal organisierten Saal mit wohl umlaufender Empore auf sehr schlanken Stützen. Eine Ädikula betont den Thora-Schrein. Die Bima scheint sich etwa in der Mitte des Raums zu befinden (BusB 1997, 296, 436; vgl. ausführlicher Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 19–23). (Abb. 6)

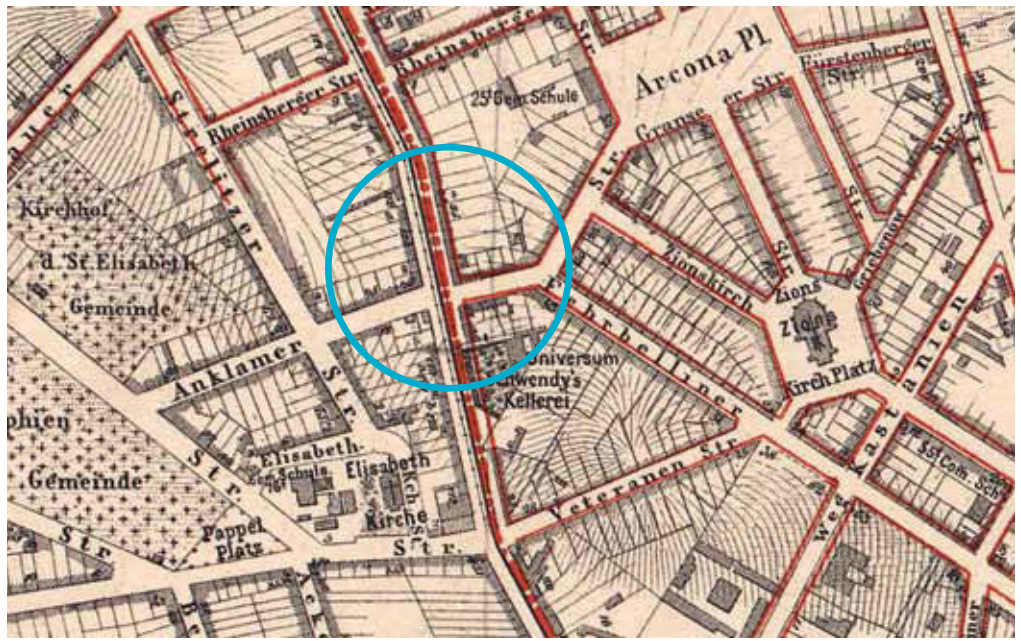
Im Novemberpogrom 1938 wurde der Innenraum der Synagoge zerstört; die Nutzung war nicht mehr möglich (Nachama/Schoeps/Simon 2001, 192–201; Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 32, 62). Die Dr. Hugo Remmler AG, deren Bauten in der Anklamer Straße 38 anschlossen (vgl. Abb. 5), beantragte 1939 die Genehmigung eines

² Die Hausnummer des Gebäudes ist heute 156.

³ Einige Pharus-Stadtpläne von Berlin verzeichnen die Synagoge in der Brunnenstraße, allerdings an der falschen Stelle. Sowohl 1905 als auch 1928 wird der Standort der ersten Synagoge in der Nr. 120 verzeichnet.

3 Das Areal der Brunnenstraße nordöstlich der Elisabethkirche mit der entstehenden Blockrandbebauung, 1882, T. Sineck (Karte 1882)

4 Das Areal der Brunnenstraße nordöstlich der Elisabethkirche mit der entstehenden Blockrandbebauung, 1910, Julius Straube (Karte 1910. Geoportal Berlin / Landesarchiv Berlin / Jul. Straubes Übersichtsplan von Berlin in 44 Blättern)



3



4

Durchbruchs durch die Brandmauer, um das leerstehende Synagogengebäude als Lagerraum nutzen zu können. Dem wurde stattgegeben (Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 32; Landesarchiv 2022a).

Nach Ende des Kriegs befand sich das Areal im sowjetischen Sektor. Im Zuge der Enteignungen 1949 und nachfolgender Reorganisationen wurden die Gebäude Teil des VEB Berlin Kosmetik. Die Nutzung als Lagerraum wurde fortgesetzt, der Baubestand verschlechterte sich jedoch. Ein Foto von Nicola Galliner zeigt das Gebäude 1982 von der Zugangsseite her mit großen Putzschäden. Die Fenster im Obergeschoss fehlen, die Öffnungen sind mit Glasbausteinen zugesetzt. Ein etwa zeitgleiches Bild von Irina Liebmann zeigt im Bereich des Übergangs zur Anklamer Straße 38 zugesetzte Fenster und eine neue Tür (Synagogen 1983, II, 21; Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 34–35)

Vor diesem Hintergrund erfolgte zwischen 1982 und 1984 sowohl eine Instandsetzung des Gebäudes als auch der Umbau für eine Büronutzung. In Abstimmung mit der jüdischen Gemeinde Berlin und der Denkmalbehörde wurde darauf geachtet, die Fassade in ihrer architektonischen Gestaltung zu erhalten und die signifikanten Rundfenster wiederherzustellen.⁴ Der Innenraum wurde durch eine Zwischendecke geteilt, jedoch so, dass die Empore und ihre stuckierten Eisenstützen erhalten blieben (Landesdenkmalamt 2003, 568–569; Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 34–37).

Ab 1992 stand das Gebäude leer, doch über verschiedene bürgerschaftliche wie administrative Initiativen wurde daran gearbeitet, die Geschichte der Synagoge und ihrer Gemeinde bekannt zu machen sowie nicht nur den Baubestand, sondern auch eine nachhaltige kulturelle und/oder soziale Funktion zu sichern. 1995 wurde die Synagoge im Zuge der Neuinventarisierung des Berliner Denkmalbestands als Baudenkmal gelistet (Wolfram 2002; MoPo 2004; Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 38–42; Senatsverwaltung 2021; GB1). Mehrere Aufnahmen aus diesen Jahren zeigen das Gebäude von außen in einem guten Zustand mit dem Wechselspiel von Putzflächen und Backsteindetails (Abb. 7–10) und das Vorderhaus mit gemischter Wohn- und Geschäftsnutzung (vgl. Landesarchiv 2022b; Mauersberger 1997; Glintschert 2012). Die Gedenktafel neben dem Tor verweist auf die Geschichte der Gemeinde und des Gebäudes.

Zwischen 2001 und 2002 wurde die Bausubstanz umfassend untersucht und im Bestand gesichert. Eine langfristige Nutzung wurde möglich, nachdem Roman M. Skoblo (1948–2020) das Gebäude kaufte und Planungen für eine Nutzung als Talmud-Thora-Schule voranschritten (Wolfram 2002; MoPo 2004; Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 38–42).

Im nachfolgenden Umbau der Gebäude in der Brunnenstraße 33 wurden die Reibungsflächen von Denkmalerhalt und nachhaltiger Nutzung sichtbar.⁵ Das bestehende Raumangebot des historischen Komplexes und die Raumbedürfnisse der einziehenden Schule passten nicht nahtlos zueinander – ein Phänomen, das vermutlich durch

4 Die Einbindung der Denkmalbehörde deutet auf einen wie auch immer gearteten Schutzstatus des Gebäudes zu diesem Zeitpunkt. Lutz Mauersberger verweist in seiner Antwort auf eine diesbezügliche Anfrage zudem darauf, dass es in „der vorläufigen Denkmalliste von 1991, die in Vorbereitung der Gesamtberliner Denkmalliste erstellt wurde, (...) als Denkmal enthalten“ gewesen sei. Mail vom 10.02.2022.

5 Ich danke Manfred Seifert (Marburg) herzlich für seine Einsichten zu Fragen kultureller Beheimatung.

die Berücksichtigung von Sicherheitsaspekten verschärft wurde, die zur Bauzeit der Synagoge noch nicht bestanden hatten.⁶ Die horizontale Teilung des Synagogenraums durch eine Zwischendecke wurde zunächst rückgebaut, zugunsten der Nutzungsfreundlichkeit aber später wieder hergestellt. Die Stützen der Empore, die die Zeiten überdauert hatten, wurden abgetragen und eingelagert (MoPo 2004; Tagesspiegel 2005; JA 2006a; Ehwald/Krusen/Mauersberger 2009, 44; IBRF 2022; Liebich/Mauersberger 2022).

Diese Disposition erwies sich als funktional, vor allem seit auch das orthodoxe Rabbinerseminar⁷ und die Gemeinde Kahal Adass Jisroel die Räumlichkeiten nutzten (MoPo 2014; Tagesspiegel 2014; JA 2014a; Wronski 2017; Heim 2020). Der Saal im Erdgeschoss diente Veranstaltungen und Gemeindeleben, das Obergeschoss als Synagoge, wobei aber die Frauenempore im Dach als unpraktisch wahrgenommen wurde (GB1).

Im Zusammenhang mit der dynamischen Entwicklung von Rabbinerseminar und Gemeinde kam von Ronald Lauder und seiner Stiftung die Anregung, den Synagogenbau in den Zustand von 1910 zurückzuführen, ein Vorhaben, das vom Eigentümer mitgetragen wurde. Der Rückbau, der ein Stück des Kulturerbes auch wieder materiell erfahrbar macht, stelle die Gemeinde vor Herausforderungen. Zwar wurde zugleich das seit Kriegsende brachliegende Nachbargrundstück Brunnenstraße 32 erworben, um hier Platz für Veranstaltungsräume und eine Schule zu schaffen, doch bis zum Abschluss des Planungs- und Bauprozesses in einigen Jahren müssen die gemeindlichen Abläufe unter beträchtlicher Raumnot realisiert werden (GB1).

Die Bauarbeiten an der Synagoge begannen 2019 nach Planungen von Aaron Ostreicher (* 1963) und wurden durch das Berliner Büro Tchoban Voss realisiert. Sie stellten die Funktion der erhaltenen Emporen wieder her, konservierten die Farbfassungen an deren Unterseite und rekonstruierten die Ausstattung nach der Aufnahme von 1935 (GB1; GB2).⁸ (vgl. Abb. 6) Zeitgemäße haustechnische Ergänzungen für Licht und Klimatisierung fügen sich gut ein.⁹ (Abb. 11–18)

Die Planungen lösten ein Nachdenken und Diskutieren über die Gestaltung und Nutzung einer zeitgemäßen Synagoge aus. Dabei wurde die Rolle der individuellen Sozialisation der Gemeindemitglieder im Umgang mit dem Gebetsraum ebenso deutlich wie das Bedürfnis nach breiter, barrierefreier Funktionalität, während Repräsentativität als wenig relevant beurteilt wurde (GB1; GB2).

6 Die Frage, in welchem Umfang Architektur und stadträumliche Rolle von Synagogen durch Maßnahmen zur Gefahrenabwehr beeinflusst werden, ist bisher unbearbeitet und wird es womöglich, außerhalb enger Fachkreise, auch bleiben. Hier wurde aber beispielsweise die in den 1996er Jahren fehlende Grundstücksmauer zur Anklamer Straße 38 wiedererrichtet (vgl. GB1). (vgl. Abb. 7)

7 Das Rabbinerseminar versteht sich in der Nachfolge des 1873 von Esriel Hildesheimer gegründeten Seminars, das 1938 zwangsweise geschlossen wurde. Es befand sich in den 1920er Jahren in der Artilleriestraße 31 (heute Tucholskystraße 40), wo sich auch die Räumlichkeiten der Synagogengemeinde Adass Jisroel befanden (und heute wieder befinden) (vgl. Jacobson/Segall 1926, 332; JA 2013a; JA 2013b; FR 2018; JE 2014; Rabbinerseminar 2022; ZJD 2022 – siehe aber auch Adass Jisroel 2022).

8 Die Stützen der Originalfassung kamen dabei nicht zum Einsatz, die Stücke sind derzeit nicht auffindbar (Liebich/Mauersberger 2022).

9 Zum Zeitpunkt des Besuchs im Juni 2021 waren die Arbeiten im Innenraum noch nicht vollständig abgeschlossen. So steht beispielsweise noch die Entscheidung über die Verglasung der Fenster aus, die wohl ursprünglich farbig war, aber nicht ausreichend dokumentiert ist.

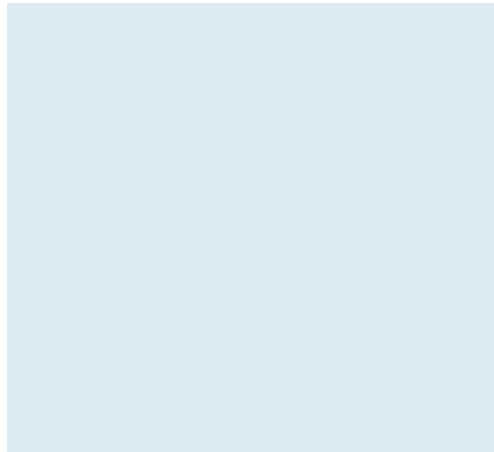


5

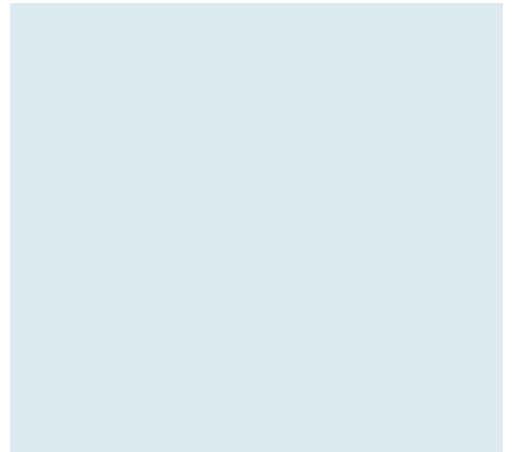


6

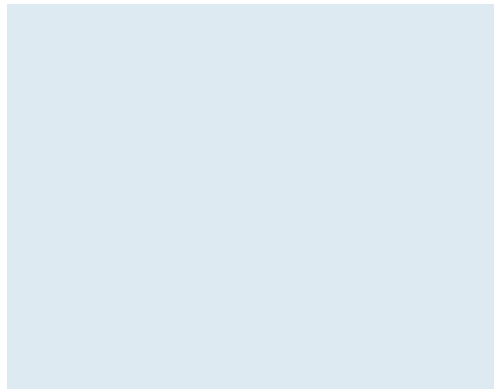
5-6 Ansichten der Synagoge
Beth Zion, Brunnenstraße 33,
ca. 1930-1935, Abraham Pisarek
(© Bildarchiv Pisarek / akg-images)
7-10 Außenansichten des Syna-
gogengebäudes, 1998, Edmund
Kasperski (Landesarchiv Berlin /
Fotograf Edmund Kasperski)



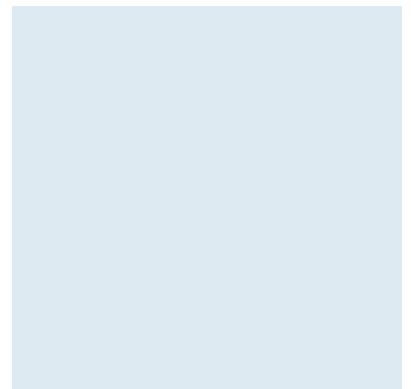
7



8



9



10

Abbildungen 7-10 sind im
gedruckten Buch zu finden

Die Synagoge in der Brunnenstraße steht heute wie vor hundert Jahren im Inneren des Baublocks und ist im Stadtraum nicht sichtbar. Das Gebäude scheint heute unverändert und doch sind ihm die Zeitenwenden eingeschrieben, in der Bausubstanz der Synagoge wie auch in den anderen Gebäuden der Brunnenstraße 33. Die Verknüpfung mit dem Stadtraum erfolgt über die Gemeinde, ihr Alltagsleben in der engeren und weiteren Nachbarschaft, formelle und informelle Kontakte zu Geschäften und Dienstleistern, über den Kindergarten und die Schule. So ist die Synagoge stadträumlich zurückgenommen, die Gemeinde aber präsent. (BL)

Jüdisches Leben heute

2021 rief die Bundesrepublik Deutschland ein Fest zu 1.700 Jahren jüdischen Lebens in Deutschland aus. Trotz der latenten Gefahr, die aufgrund antisemitischer Haltungen mancher Menschen und Gruppen noch immer für die in Deutschland lebenden Jüd:innen spürbar ist, blüht das jüdische Leben in verschiedenen deutschen Städten langsam, aber sicher wieder auf. Ein Beispiel dafür ist die junge jüdisch-orthodoxe Gemeinde Kahal Adass Jisroel in Berlin-Mitte.

Kahal Adass Jisroel e. V. (etwa „Versammlung des Volkes Israels“) gründete sich offiziell 2013. Die Gründungsmitglieder sind Familien und Angehörige sowie Einzelpersonen, die sich seit 2009 in den Räumen des Rabbinerseminars zu Berlin in der Brunnenstraße 33 regelmäßig versammeln. Gemeinsam begannen sie ergänzend zu ihrem Tora- und Talmud-Studium, die täglichen Gebete zu feiern (vgl. JA 2012a; 2013a; 2014b).

Die KAJ-Gemeinde steht in enger Verbindung zur The Ronald S. Lauder Foundation,¹⁰ die sich hauptsächlich mit der Wiederverankerung jüdischer Bildung und Erziehungseinrichtungen im europäischen Raum befasst. Kindergärten, Schulen, Freizeitaktivitäten und Einrichtungen höherer Bildung werden durch die Stiftung finanziert und beispielsweise in Polen und Deutschland aufgebaut. Lehrpersonal und Unterstützung von etablierten US-amerikanischen Gemeinden werden zur Verfügung gestellt, um jüdisches Leben in Europa erneut zu etablieren (vgl. Lauder Foundation).

Ein Zweig der Lauder Foundation namens Lauder Yeshurun ist für die in Deutschland ansässigen Projekte zuständig. Das Rabbinerseminar zu Berlin kam als Wiedereröffnung des im Nationalsozialismus zerstörten Seminars von 1873 im September 2009 als Projekt der Lauder Yeshurun und des Zentralrats der Juden in Deutschland hinzu und feierte 2019 zehnjähriges Bestehen (vgl. Lauder Yeshurun und Rabbinerseminar).

Die KAJ-Gemeinde sieht sich selbst in der Tradition einer vor der Schoah in Berlin ansässigen Gruppe von orthodoxen Jüd:innen namens Adass Jisroel (JA 2014a). Wie die Gemeinde in einem Gespräch mit der *Berliner Morgenpost* zur Feier ihrer Eröffnung

¹⁰ Die Lauder-Stiftung wurde von dem jüdischen US-Amerikaner Ronald Steven Lauder (*1944) ins Leben gerufen. Der Unternehmer und Sohn von Estée und Joseph Lauder, deren Kosmetikunternehmen The Estée Lauder Company er mit seinem Bruder Leonard erbte, fasste 1987 den Entschluss, die Stiftung zu gründen. Während seines Aufenthalts als US-amerikanischer Botschafter unter Präsident Ronald Reagan in Österreich erlebte er in den 1980ern Antisemitismus und sah das dahinschwindende jüdische Leben in Ost- und Zentraleuropa, dem er entgegenwirken wollte (vgl. Lauder Foundation).



11

11-12 Ansicht der Ecke Brunnenstraße / Anklamer Straße sowie des Hauses Brunnenstraße 33 (BL)
13 Ansicht der Synagoge im Hof der Brunnenstraße 33, 2021 (DSD)



12



13

14-17 Innenansichten der Synagoge nach der Rekonstruktion der Ausstattung, 2021 (BL)
18 Innenansicht von der Empore, 2021 (DSD)



14



15



16



17



18

mitteilte, beruft sie sich auf die in den 1860er Jahren formierte „Adass Jisroel“, eine orthodoxe Gegenbewegung zur Jüdischen Gemeinde zu Berlin, in welcher unterdessen Reformbestrebungen stattfanden, von der sich „Adass Jisroel“ abgrenzen wollten. Einige der ehemaligen Mitglieder der damaligen Adass Jisroel leben heute in den USA. Die KAJ-Gemeinde steht in regelmäßigem Austausch mit ihnen und setzt sich für die Weiterführung der Werte und Vorstellungen der Ursprungsbewegung ein.¹¹ Als eingetragener Verein ist die KAJ-Gemeinde auch unabhängig von der Jüdischen Gemeinde zu Berlin. Ihr Wunsch ist es, eine eigene Gemeinschaft zu kreieren, in der sie nach ihren Glaubens- und Lebensvorstellungen jüdisches Leben gestaltet (BZ 2014). In der theologischen Auffassung der anderen Gemeinden sehen viele der Mitglieder der KAJ wenig Übereinstimmung mit ihren Vorstellungen, was nicht ausschließt, dass manche Mitglieder auch an Veranstaltungen anderer, liberaler Gemeinden teilnehmen. Die Hinwendung zu der orthodoxen Lebensweise, die sich nicht nur in religiösen Praktiken zeigt, sondern auch das alltägliche Leben bestimmt, macht die Gemeinde in Berlin aus Mitgliedersicht besonders (vgl. IB, 29–122).

Die Mitglieder kommen aus aller Welt, wobei viele aus den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland eingewandert sind. Die meisten der regelmäßigen Besuchenden wohnen im Stadtteil Mitte, damit sie am Schabbat zu Fuß und damit die Regeln zum wöchentlichen Feiertag einhaltend zur Synagoge kommen können. Ihre Unabhängigkeit von der Jüdischen Gemeinde zu Berlin zeigt sich auch finanziell: Obgleich die Gemeinde mit der Lauder-Stiftung kooperiert, ist sie über Mitgliedsbeiträge und Spenden selbst finanziert (vgl. IB).

Der Rabbiner der Gemeinde Kahal Adass Jisroel ist der ehemals in Würzburg ansässige Meir Roberg (geboren 1937), der noch vor Kriegsausbruch nach London floh und nun auf Nachfrage der Gemeinde für die Leitung zurückkehrte. Heute zählt KAJ laut eigenen Angaben rund 440 Mitglieder mit neunzig Familien. Ungefähr die Hälfte der Mitglieder seien Kinder. Ein Großteil der Gemeindeglieder arbeitet bei der Lauder-Stiftung, während viele der Kinder entweder den Kindergarten oder die Gesamtschule mit Gymnasialstufe der Stiftung besuchen. Derzeit sind es um die hundert Schüler:innen, doch die Räume an der Rykestraße werden für die Schule in Anbetracht der vielen nachkommenden Kinder langsam zu eng. Auch deshalb wurde 2015 ein weiterer Kindergarten namens „Eschkol“ in der Brunnenstraße eröffnet (vgl. IB, 158–194).

Neben diesen gemeindeinternen Aktionen und Angeboten tritt die Gemeinschaft außerdem an die Öffentlichkeit. Führungen durch die Räumlichkeiten können gebucht werden, um das jüdische Leben für die Nachbarschaft und interessierte Mitbürger:innen oder Besucher:innen aus aller Welt zugänglich und verständlich zu machen. Es bestehen Kontakte zu verschiedenen Schulklassen und Kirchengemeinden aus Berlin, die mit Schüler:innen oder Konfirmand:innen zu Veranstaltungen die Synagoge besichtigen (vgl. IB, 860–890).

Die KAJ-Gemeinde will als Teil des Berliner Lebens wahrgenommen werden. Daher nehmen Mitglieder von ihr regelmäßig an Stadtaktionen teil. Ein Beispiel ist die Ak-

¹¹ Nicht weit von der Brunnenstraße entfernt befindet sich in der Tucholskystraße eine weitere Gemeinde mit Namen Adass Jisroel, zu der KAJ jedoch keine offiziellen Verbindungen hat.

tion „Juden und Muslime für Respekt und Toleranz“: Im März 2015 radelten unter anderem der Generalsekretär des Islamrats und Religionslehrer Burhan Kesici, Yunus Celikoglu von der Islamischen Föderation und der Rabbiner Shlomo Afanasev, der stellvertretender Vorsitzender der Gemeinde Kahal Adass Jisroel ist, mit anderen Freiwilligen an Berliner Synagogen und Moscheen vorbei. So wollten sie ein Zeichen für Toleranz und gegenseitige Akzeptanz setzen (Tagesspiegel 2015). Im Fokus stehe dabei auch das interreligiöse und interkulturelle Handeln und Leben in der Hauptstadt, das in der sehr bunt gemischten Gemeinde zum Alltag gehört (vgl. IB, 864-900).

Im Folgenden wird nun mithilfe einer Analyse von Interviewdaten gezeigt, wie sich der Umbauprozess der Synagoge gestaltete und wie die verschiedenen Akteur:innen darin interagierten. Dabei werden Motivationen und Intentionen herausgearbeitet sowie die soziokulturelle Situiertheit des Bauprojekts thematisiert.

Raum schaffen für ein internationales, orthodoxes Judentum

Die KAJ-Gemeinde ist eine sehr junge Gemeinde, deren Mitglieder laut eigenen Aussagen modern und in Gemeinschaft der orthodoxen jüdischen Lehre folgen. Die Gemeindemanagerin betonte, dass diese sich freiwillig dafür entschieden, orthodox und damit in mancherlei Hinsicht im Alltag eingeschränkter als andere zu leben (vgl. IB, Z. 88-99). Sie bezog sich damit auf die von einer Außenperspektive möglicherweise suggerierten Strenge, die ihre jüdisch-orthodoxe Praxis mitbringen kann. Dies deutet darauf hin, dass sich die Gemeinde aufgrund der in der Gesellschaft als konservativ verstandenen orthodoxen Ausrichtung zum Teil Unwissenheit und Vorwürfen von Strenge und Zwang ausgesetzt sieht. Populäre Serien wie „Unorthodox“, die von dem strengen Leben (ultra-)orthodoxer Jüd:innen in den USA handeln, könnten dieses Bewusstsein der Gemeinde, über ihren Alltag aufklären zu wollen, verstärkt haben.

Größtenteils lässt sich der Erklärungswunsch jedoch aus der schwierigen Geschichte des Judentums in Deutschland und den Folgen des Holocausts ableiten. Deshalb gebe es laut der Gemeinde eine Notwendigkeit, jüdisches Leben in Deutschland neu zu etablieren, Aufklärung zu betreiben und sich als Gemeinden neu zu formieren. Letzteres passiere in Berlin größtenteils durch osteuropäische Jüd:innen. Da diese jedoch keinen Bezug zu den Riten hätten, sei die Unterstützung von amerikanischen jüdischen Stiftungen wie der Lauder-Stiftung sehr wichtig (vgl. IB, Z. 29-45, 56-71).

Bevor regelmäßige Gottesdienste stattfanden, wurde der Synagogenbau ausschließlich für unterschiedliche Bildungszwecke genutzt, wie der offizielle Namenszusatz „Education Center“ suggeriert. Zusätzlich gibt es ein Kollel (Institut für Torah-Studium), für welches internationale Teilnehmer:innen nach Berlin ziehen, sowie zusätzlich auch das orthodoxe Rabbinerseminar auf Deutsch. Dies solle eine neue Generation von deutschsprachigen orthodoxen Rabbinern ausbilden (vgl. IB, Z. 419-445). Ein Hauptgrund dafür sei, dass die Lauder-Stiftung es sich zum Ziel gesetzt habe, Jüd:innen zur jüdischen Religion und Tradition zurückzuführen. Gerade die jüdischen Zugezogenen aus der Sowjetunion, die dort als ethnonationale statt religiöse Gruppe verstanden wurden, durchliefen selten eine religiöse Erziehung und

Anleitung (vgl. z. B. Dietz 2003, 8; Schrage 2019, 35). Dies führte bei vielen dazu, dass sie sich zwar als jüdisch verstanden, jedoch nur selten jüdische Traditionen kannten.

Als neu gegründete Gemeinde nutzte die KAJ zu Beginn verschiedene Räumlichkeiten der Lauder-Stiftung. Der Besitzer der Synagoge, Roman Skoblo, bot das Gebäude der KAJ-Gemeinde 2014 für die religiöse Nutzung an. Doch die Gemeinde selbst habe laut Gemeindemanagement keine Synagoge gesucht, denn „es war jetzt nicht eine Priorität, dass wir unbedingt eine eigene Synagoge brauchen als eigenständiges Gebäude, aber man hat Räumlichkeiten gebraucht für die Programme [der Gemeinde] allgemein“ (IB, Z. 167–169). Zuerst also sieht die Gemeinschaft den Synagogenkomplex als Ort der Zusammenkunft. Das physische Aufeinandertreffen der Menschen scheint hier wichtiger als die Synagoge selbst, weshalb die Suche nach einer Synagoge keine Priorität hatte. Im Selbstverständnis der KAJ-Gemeinde wird der Ort per se als designierter Sakralraum zweitrangig aufgefasst (vgl. vgl. IB, Z. 419–445). Gerade aus Sicht der Orthodoxie sei der Raum an sich eher unwichtig, sondern das Innere, was dort passiert, zähle (vgl. IB, Z. 785–827).

Viele hätten sich auch gefragt: Muss der historisierende Umbau sein? Das Unwohlsein über die Entscheidung habe sich laut Interview auch aus dem Problem begründet, dass die Gemeinde zeitweise keinen Versammlungsort für Feierlichkeiten besaß und dafür in Hotels ausweichen musste. Diese Situation belastete einige Gemeindeglieder sehr (vgl. IB, Z. 596–615). Obgleich es den Anschein hat, ein eigens für die religiöse Praxis gebauter Raum sei für die Gemeinde redundant, ist doch eindeutig, dass die Gemeinde einen eigenen Raum benötigt. In anderen Worten, es muss unterschieden werden zwischen dem theologischen Selbstverständnis der Gemeinde und dem Fakt, dass sie trotzdem einen (regelmäßigen) Treffpunkt braucht. Der Raum selbst muss indes nicht als Raum für religiöse Nutzung gebaut sein, sondern soll viel eher der Gemeinschaft Raum innerhalb der Gesellschaft verschaffen. Dies ähnelt der Praxis vieler muslimischer Gemeinden in Deutschland, die sich in umgenutzten Räumen versammeln und im Selbstverständnis meist ähnlich argumentieren (vgl. auch 3.5).

Manuel Herz analysiert jüdische Architektur in Deutschland als an wenigen Orten konzentriert statt breit verteilt (vgl. 3.4). Mit der Erbauung von Zentren und Komplexen, in denen jüdisches Leben in der deutschen Stadt stattfindet, sieht er zwar eine Rückkehr des Judentums in die Städte, aber keine Verbreitung, keine Verteilung, sondern eine starke Kondensation jüdischer Präsenz auf gewisse Stadtteile (vgl. Herz 2016, 54–55). Konzentration des jüdischen Lebens, wie es im Falle der KAJ auch der Fall ist, da Schule, Kindergarten, Erwachsenenbildung und Feierlichkeiten alle in der Synagoge und im nahen Umfeld geschehen (sollen), beschreibt Herz kritisch als „a pure representation of Jewish life to the non-Jewish public“ (Herz 2016, 55). Obwohl die KAJ sich zwar von der Einheitsgemeinde abwandte und ein eigener Verein ist, ist es doch so, dass sie aufgrund ihres relativ jungen Alters und ihrer theologischen Ausrichtung noch sehr lokal gebunden ist.

In seinem Aufsatz schlägt Herz daher den Eruv als urbanes Modell vor, das die unsichtbaren Grenzen der Stadtviertel (oder gar Ghettos) überwindet. Im Allgemeinen meint Eruv in der Alltagssprache einen abgegrenzten Bereich, in dem die Schabbat-

regelung, nichts tragen zu dürfen, außer Kraft gesetzt wird, und bezog sich ursprünglich auf das Tragen, Kochen und Reisen während des Schabbat. In gewisser Weise wird dadurch der Privatbereich um Teile des öffentlichen Bereichs erweitert (beispielsweise durch Drahtseile oder Zäune). Eruv als „Mischung“, auch von Raum, verstanden ist ein Konzept aus dem Talmud, das Herz als Strategie der jüdischen Präsenz in nichtjüdischen Städten bezeichnet. Als von seiner ehemals religiösen Bedeutung abstrahierter Begriff bedeutet Eruv die Etablierung jüdischer Präsenz in verschiedenen Bereichen urbanen Lebens, statt der Konzentration jüdischer Tradition auf einen Synagogenkomplex (vgl. Herz 2016, 45–58). Der Eruv, welcher jüdische Räume in die Struktur der Stadt einwebt und damit in der Stadt verteilt, würde zum einen das Leben der Jüd:innen in orthodoxen Gemeinden erleichtern. Sie würden nicht nur sichtbar im Stadtbild werden, sondern auch mehr gemeinschaftliche Möglichkeiten haben, am Schabbat zusammenzukommen (vgl. Herz 2016, 56). Eine solche Etablierung jüdischer Präsenz in Berlin wird auch von der KAJ angestrebt. So wurde im Gespräch immer wieder thematisiert, wie wichtig es sei, nah am Gebäude zu leben, um auch an den Gottesdiensten teilzunehmen. Herz argumentiert weiterhin für eine Lokalisierung der Synagogen statt für eine Zentralisierung des jüdischen Lebens (vgl. Herz 2016, 57). Unsere Erhebungen zeigen, dass dieser Prozess der Lokalisierung, wie hier in Berlin sichtbar, auch an anderen Orten in Deutschland beginnt.¹²

Zum anderen geht es Herz um die Normalisierung jüdischen Lebens und eine Einbindung jüdischen Alltags in Deutschland. Als Beispiele nennt er unter anderem jüdische Bäckereien, die den nichtjüdischen Akteuren im Stadtraum zeigen würden, dass Jüd:innen nicht nur „in the shape of talk show interviewpartners or visitors to synagogue inaugurations, but as participants in the everyday parts of life“ (Herz 2016, 58) existieren. Dass Menschen in verschiedenen Situationen verschiedene Rollen einnehmen und damit nicht jeder jüdische Mensch in jeder Situation als jüdischer Mensch auftritt und daher nicht immer die persönliche Identität, sondern auch die Rolle (beispielsweise der Bäckerin, des Käufers oder der Verkäuferin) im Mittelpunkt steht, wird in Herz' Ansatz vernachlässigt. Die Simplifizierung sozialer Realität muss kritisch betrachtet werden.

In Anbetracht der viele Lebensbereiche umfassenden orthodox-jüdischen Praxis erscheinen seine (innertheologischen) Überlegungen dennoch nachvollziehbar und auf die KAJ-Gemeinde beziehbar. Denn die KAJ-Gemeinde scheint eine dem Modell von Herz entsprechende Gestaltung ihres Stadtteils im Sinn zu haben. Durch die Verbindungen mit der Lauder-Stiftung ist sie zudem an der Schaffung ebenjener stadträumlichen Strukturen beteiligt. Doch die Analyse zeigt zugleich, dass diese Präsenz jüdischen Lebens in den Städten noch gering ist und weiterhin von Konzentration auf wenige Zentren geprägt ist.

¹² Er äußert zudem Kritik an der Vereinheitlichung des deutschen Judentums durch die Schaffung von jüdischen Einheitsgemeinden. „[This] is neither practical nor in the interest of the communities themselves, nor is it inscribed within a religious tradition. On the contrary, it represents a very a-diasporic response to the diasporic condition. To have more than just one single central synagogue, serving a variety of different (or identical) Jewish groups within each city would correspond much better to the particular understanding of space as developed in the Talmudic tractate on the eruv“ (Herz 2016, 57).

Tradition bewahren

In der Synagoge finden hauptsächlich Gottesdienste statt. Die Gottesdienste werden sowohl in den frühen Morgenstunden als auch zu später Stunde angeboten, um jenen die Möglichkeit zum Gebet zu geben, die arbeitsbedingt nicht zu anderen Zeiten teilnehmen können (vgl. IB, Z. 100–108). Für die wachsende Gemeinde reiche der Platz an Feiertagen kaum aus (vgl. IB, Z. 287–308).

Als Folge aus den Verzichtsgeboten zum Schabbat sei zudem die Platzierung der Synagoge mitten in Berlin für die Gemeindeglieder wichtig. Obwohl nicht alle in unmittelbarer Nähe wohnen, haben dennoch viele Mitglieder die Möglichkeit, zu Fuß und somit zum Schabbat die Synagoge zu besuchen, ohne Gebote zu brechen (vgl. IB, Z. 136–147). Da im Gespräch deutlich wurde, dass viele Mitglieder der Gemeinde einen hohen Bildungsgrad und guten Berufsstand haben, ist es wahrscheinlich, dass es ihnen auch ihre sozioökonomischen Bedingungen erlauben, in Berlin-Mitte zu leben.

Neben den Waschräumen und der Mikwe im Keller für beide Geschlechter, die seit langem fest installiert sind, weil sie für die rituelle Waschung vonnöten sind (vgl. IB, Z. 1227–1232), stand bei dem Rückbau des Raums zur Debatte, ob ein Sichtschutz an die Frauenempore angebracht werden sollte. Dazu habe es in den Vorgesprächen und Planungen vonseiten der Gemeindeleitung einige Diskussionen gegeben, die zu unterschiedlichen Vorschlägen führten. Da die Trennung der Geschlechter im orthodoxen Judentum verschiedene Traditionen hat, habe es keine eindeutige Antwort gegeben. Stand dieser Forschungsarbeit ist, dass die Gemeinde vorerst keinen Sichtschutz nutzt. Die Bänke in der oberen Etage seien zudem weit vom Balkongeländer entfernt, sodass die Männer von unten nur schwer einen Blick auf die oben sitzenden Frauen erhaschen könnten (vgl. FB, 40–42).

In der Planungsphase zum Umbau waren die Frauen nur marginal beteiligt. Im Gespräch mit der Gemeindemanagerin wurde betont, dass Roman Skoblo als Liebhaber von Kunst und Architektur den Rückbau anstieß (vgl. IB, Z. 295–304). Doch „wir [Leitung in der Gemeinde] haben, als hier der Synagogenbau losging, (...) eine kleine Umfrage gemacht, oder ich hab sie eigentlich geführt, zwischen den Frauen unserer Gemeinde, wie sie sich die Synagoge wünschen. Weil gerade die Frauen waren ziemlich, ja, ich würd mal sagen, benachteiligt (...) in der vorhergehenden (...) Synagoge.“ Denn ein großes Problem sei der enge Aufstieg zu der Frauenempore gewesen, der gerade für schwangere Frauen schwierig zu meistern sei. „Und da haben wir uns Gedanken gemacht, (...) wenn wir schon bauen, sollten wir das auch besser lösen. Dann haben wir Frauen befragt und da hatten wir ganz verschiedenen Vorstellungen“ (vgl. IB, Z. 1110–1116). Die Vorstellungen seien eng mit den Heimatsynagogen der jeweiligen Frauen verknüpft gewesen, in jedem Falle sei jedoch deutlich geworden, dass man sich einen Aufzug und mehr Platz für Aktivitäten wünsche. Auch Barrierefreiheit im Allgemeinen seien ein Thema gewesen (vgl. IB, Z. 1125–1138). All das jedoch wurde nicht verwirklicht, da das dem Originalzustand, dem die Synagoge wieder angenähert wurde, widerspräche.

Der Rückbau der Synagoge widerspricht also in Teilen dem, was sich die Gemeindeglieder wünschten. Obwohl die Frauen befragt wurden und somit eine Art von scheinbarer Partizipation (vgl. Arnstein 1969; vgl. 3.1.) suggeriert wurde, ist dies doch wieder ein Zeichen von Non-Partizipation (Arnstein 1969, 217–218), denn die interne Umfrage ging nur von der Gemeindemanagerin aus und wirkte sich nicht auf den Bau aus. Der Rückbau enthält keinen Aufzug noch ist er barrierefrei und somit für Frauen mit Kinderwagen oder betagte Menschen schwer zugänglich.

In diesem Zusammenhang rückt noch ein anderer wichtiger Punkt in den Fokus: Frauen als Teil konservativer religiöser Gemeinschaften. In der KAJ-Gemeinde wird viel Wert auf Angebote für Frauen gelegt, wie sich an diversen Einrichtungen, Institutionen, Konferenzen und Ähnlichem zeigt. Dies scheint eine Art Widerspruch angesichts der Ungleichheit, die in vielen konservativen Gemeinschaften wahrgenommen wird, zu sein. Jedoch zeigt sich hier eher, dass die weiblichen Mitglieder der KAJ-Gemeinde keine großen Umschwünge betreiben, sondern sich innerhalb ihrer Tradition Möglichkeiten suchen, Widerstand zu zeigen (Hartmann 2007, zitiert nach Israel-Cohen 2012, 6). Jüdisch-orthodoxe Frauen erhalten zunehmend jüdische Bildung und können damit beispielsweise am orthodoxen Diskurs teilnehmen. Gleichzeitig besteht jedoch weiterhin das Ungleichgewicht in der religiösen Praxis: Ein Gottesdienst kann in den meisten Gemeinden nur dann stattfinden, wenn ein Minjan gebildet werden kann, der aus zehn Männern besteht. Wie viele Frauen anwesend sind, ist unwichtig (vgl. Israel-Cohen 2012, 8–9). Eva-Maria Schrage zeigt in ihrer Studie zum jüdischen Leben in Deutschland auf, dass „[o]rthodoxes Judentum (...) sich tendenziell mehr gegen die moderne Kultur ab[grenzt], indem zum Beispiel die Forderungen von Frauen nach Ordination ins Rabbinat mit Verweis auf die Tradition zurückgewiesen werden“, dennoch stünden die deutschen „orthodoxen Gemeinden der modernen Gesellschaft nicht feindselig gegenüber“ (Schrage 2019, 153).

Obwohl die „Eigenlogik religiöser Autorität (...) aufrechterhalten [wird], ohne dass gleich alle Errungenschaften moderner Kultur abgelehnt werden“ (Schrage 2019, 154), bleibt in Bezug auf die Rolle der Frau weiterhin eine Spannung im Gemeindeleben erhalten. Diese schwierige Spannung zwischen aufstrebendem Feminismus, Emanzipation und Tradition zeigt sich im Umbauprozess der Synagoge. Die Frauen im Spezifischen stehen zwischen Teilhabe und Nicht-Teilhabe, sie sind zugleich Mitgestalterinnen und Zuschauerinnen. Im Bauprozess konnten sie zwar ihre Meinungen äußern, ihre Bedürfnisse wurden jedoch nicht entscheidend in die Pläne miteinbezogen. Das bezieht sich auch auf die betagten Menschen und die Kinder. Auch in der Architektur wird dies deutlich: Die Frauen haben ihren Platz weit vom Geschehen entfernt, was der orthodoxen Praxis vieler Gemeinden entspricht.

Die Synagoge als religiöser Raum

Was ist eine Synagoge? In Bezug auf den Umbau in der Gemeinde gab es im Vorfeld in der Planung auch einige Unstimmigkeiten darüber, was für ein Ort die Synagoge an der Brunnenstraße sein soll. Obwohl sie als Gemeindeort der KAJ gilt und so größtenteils genutzt wird, wurde die Entscheidung nicht mit der Gemeinde getroffen. Innerhalb der Gemeinde habe es laut Gemeindemanagerin geteilte Meinungen zu dem Rückbau gegeben, die sich insbesondere auf die Frage bezogen, welches Ziel

der Umbau in Bezug auf das Gemeindeleben haben würde. Im Interview gab die Managerin einen Einblick in die Meinungen der Gemeindeglieder. So wünschten sich einige ein modernes, zeitgemäßes Design, doch der Rückbau bildet das Gegenteil ab (vgl. IB, Z. 567–615).

Die Gemeindemanagerin beschrieb die Synagoge im Vergleich zum Gebetsraum anhand des Zwecks: „Ich denke, es ist ein Raum, der (...) so konzipiert, so ausgerichtet ist, dass man sich drin wohlfühlt und sich gut konzentrieren kann, dass er einen nicht ablenkt (...) und gleichzeitig (...) dazu anregt, über eben heilige sakrale Themen nachzudenken“ (IB, Z. 1098–1100). Eine Synagoge sei ein imposantes Gebäude mit der inneren und äußeren Aufteilung und Einrichtung zwecks der regelmäßigen Gebete, die dort stattfinden. Ein Gebetsraum könne stattdessen multifunktional genutzt werden. Es sei ein besonderer Bau, „und dann kann man nicht einfach so dort mal ein (...) Dinner veranstalten oder eine Party oder sonst irgendwas, also das geht dann nicht. Also das hat seine Vor- und Nachteile“ (IB, Z. 249–250). Hier zeigt sich eine Ambivalenz zwischen dem, was die Gemeinde braucht – einen Gebets- und Feierraum mit viel Platz –, und dem, was die Folge des Umbaus zu sein scheint. Denn „nach dem jüdischen Gesetz kann man sie [die Synagoge] nicht einfach so für irgendwas anderes nutzen, (...) da gibt's auch bestimmte Regeln, auch für was man sie ja nutzen kann und in welchem Fall und für was nicht“ (IB, Z. 239–242).

Zwischen Begegnung und Gefahr

Aufgrund der Geschichte des Judentums in Deutschland sei es notwendig, auch in der Gegenwart Begegnungsräume zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen zu schaffen. Daher engagiere sich die Gemeinde aktiv im interreligiösen und interkulturellen Austausch, lade regelmäßig Schulklassen und Studierende ein und treffe sich mit Politiker:innen sowie staatlichen Vertreter:innen verschiedener Länder. Insbesondere in der unmittelbaren Nachbarschaft versuche sich die Gemeinde zu engagieren (vgl. IB, Z. 849–897). Die Synagoge bietet ebendiesen Raum an, in dem sie als gebaute Anlaufstelle Ausgangsort für Führungen, Treffen und gemeinsame Aktionen ist. Manfred Keller sieht genau das als wichtigen Punkt des modernen Synagogenbaus: „Synagogen sind für jüdische Menschen Häuser des Gebets, Häuser des Lernens und Häuser der Versammlung. In den offenen Gestaltungen der modernen Architektur sind sie zugleich eine Einladung an Kirchen und Religionsgemeinschaften zum interreligiösen Dialog und an die Gesellschaft zum kulturellen Austausch“ (Keller 2013, 581).

Synagogen wie die der KAJ haben dementsprechend eine mehrlagige Funktion: Sie sind Gebetsraum für die Ortsgemeinde, Bildungsstätte und interkultureller oder interreligiöser Begegnungsort verschiedener religiöser Gruppen. Dies liegt unter anderem darin begründet, dass sich viele Jüd:innen persönlich verantwortlich dafür sehen, die Kontinuität des jüdischen Lebens in Deutschland durch die Erinnerung an die Geschichte des Judentums aufrechtzuerhalten. Die Geschichtserfahrung des Holocaust sowie die Erfahrung des Judentums als Minderheitsreligion führen zu diesem Verantwortungsgefühl (vgl. Schrage 2019, 267). Die Synagoge wird in diesem Zusammenhang zu einem Ort, an dem Veranstaltungen und Begegnungen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen stattfinden können, bei denen Aufklärung

in Form von Führungen und Gesprächen betrieben wird. Dies hat zweifelsohne auch eine politische Dimension, wie Schrage beschreibt: „In Deutschland verlieh die Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit der jüdischen Minderheit zusätzlich eine symbolische Bedeutung. Im Unterschied zu Muslimen, deren Präsenz als religiöse Minderheit häufig mit Misstrauen beäugt wird, ist eine religiös und kulturell vitale jüdische Gemeinde in Deutschland politisch ausdrücklich erwünscht“ (Schrage 2019, 30).

Diese Bestrebungen interkultureller und interreligiöser Begegnung werden durch Sicherheitsbedenken, die besonders in den letzten Jahren wegen vermehrter Anschläge auf Synagogen in Deutschland (wie z.B. in Halle 2019) verstärkt wurden, eingeschränkt (vgl. IB, Z. 910–914). Trotz der Innenhoflage ist die gesamte Anlage abgesperrt und wird regelmäßig patrouilliert. Polizist:innen und Sicherheitsbeamte:innen sowie die Notwendigkeit, sich vor einem Besuch anzumelden, zeugen von dem Risiko, das für viele jüdische Menschen jedoch zum normalen Alltag dazugehört. Mit der Entscheidung, das angrenzende Eckgebäude zu kaufen, um weitere Gemeinderäume zu schaffen, verschärften sich die Sicherheitsbedingungen aufgrund der offenen Lage des Eckgebäudes noch einmal (vgl. IB, Z. 937–956, 1015–1066). Obgleich es gerade in Anbetracht der vielen Anschläge und Angriffe auf jüdische Menschen notwendig ist, die jüdischen Gemeindeglieder zu schützen, befürchtet Herz, dass die durch die Sicherheitsbedingungen geschaffene Trennung zwischen Mehrheitsgesellschaft und Jüd:innen einen negativen Einfluss auf die gesellschaftliche Sichtweise auf jüdische Bürger:innen haben könnte (vgl. Herz 2016, 58). Die Gemeindemanagerin der KAJ thematisierte dies auch als problematisch. Die Frage bleibt, ob die Konzentration und Abschirmung jüdischer Präsenz, die von den Gemeinden selbst oft nicht gewollt, aber dennoch notwendig ist, nicht einen Spalt zwischen Gemeinden und Mehrheitsgesellschaft kreieren kann, wie Herz argumentiert (vgl. Herz 2016, 58). (DSD)

Die Synagoge in der Brunnenstraße kann in dieser Disposition von Gebäude, Stadtraum und Gemeinde sicher als Sonderfall gelten. Sie ist aber insofern repräsentativ, als sie auf die Vielfalt der baulichen und sozialen Realitäten der jüdischen Gemeinden in Deutschland verweist, auf ihre Synagogen und Gemeinderäume und ihre Teilhabe an den Prozessen urbanen Ausdrucks von Religion. Sie steht darüber hinaus stellvertretend für zwei weitere signifikante Kontexte. Einerseits handelt es sich um die Spannung zwischen stadträumlicher Sicht- und sozialer Wirksamkeit von religiösen Gemeinschaften und damit um zwei Kategorien, zwischen denen es bei der Analyse urbanen Wandels präzise zu unterscheiden gilt. Andererseits deutet sich hier an, dass Traditionslinien – baulich, kulturell wie religiös – asynchron verlaufen (können) und Glaubenspraxis und Gebäude nicht unbedingt passgenau ineinandergreifen (müssen), um eine Beheimatung zu ermöglichen.



Messe Dresden

Stadion
Eisenberger
Straße

Dresden Bischofsplatz

Alaunplatz

Neustadt

Dresden-Neustadt

Sportpark
Ostragehege

Innere Neustadt

Rosengarten

Palaisgarten

Elbe

Dresden Mitte

Wilsdruffer
Vorstadt/Seevorstadt-West

Pirnaische
Vorstadt

Dresden Freiburger
Straße

Cocker-Wiese

Heizkraftwerk
Nossener
Brücke

Blüherpark

DDV-Stadion

Bürgerwiese

Dresden

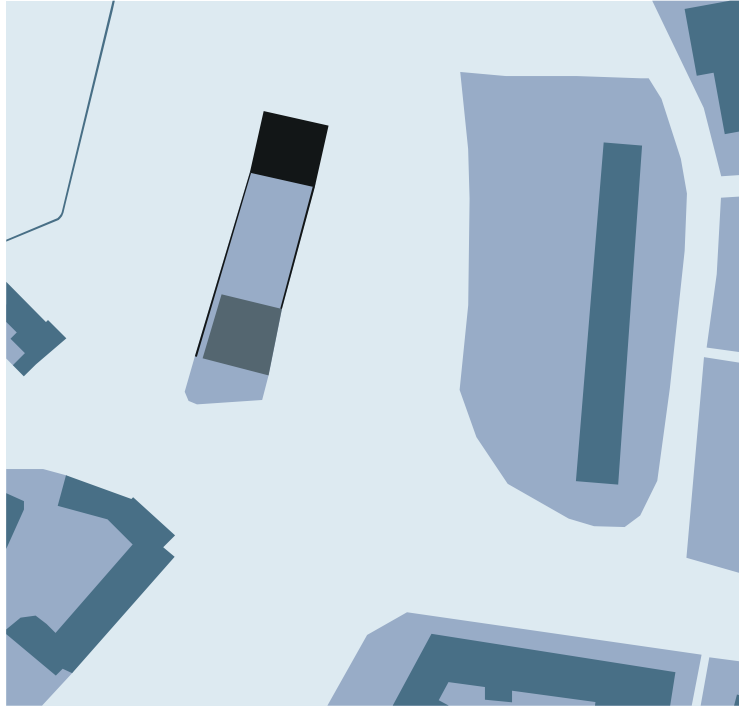
Südvorstadt-West

Zoo

Neubau (Wieder- aufbau / Ersatzbau)

Neue Synagoge Dresden

Synagoge & Gemeindezentrum
Hasenberg



- 1837** Wieder-Erlangung des Synagogenbaurechts im Königreich Sachsen
- 1838–1840** Bau der sog. Alten Synagoge nach Entwurf von Gottfried Semper (1803–1879)
- 09.11.1938** Zerstörung der Synagoge im Novemberpogrom und nachfolgender Abriss
- 1945** Rekonstituierung der Gemeinde mit einem Gebetsraum in der Bautzner Straße 20
- 1950** Umbau der Trauerhalle auf dem jüdischen Friedhof an der Fiedlerstraße zur Synagoge durch Edmund Schuchard (1889–1972)
- Ab 1990** Gemeindegewachstum durch Zuzug aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion
- 1996** Aufruf des neu gegründeten Förderkreises zum Bau einer neuen Synagoge
- 1997** Europaweiter Architektenwettbewerb
- 1998–2001** Bau der Neuen Synagoge und des Gemeindehauses am ursprünglichen Standort nach Plänen von Wandel Hoefer Lorch + Hirsch aus Saarbrücken/Frankfurt a. M.
- 09.11.2001** Weihe der Neuen Synagoge

Die Neue Synagoge in Dresden wurde zwischen 1998 und 2001 errichtet. Sie besetzt den historischen, aber stadträumlich stark veränderten Standort der 1938 zerstörten Semper-Synagoge von 1840 und steht zugleich als erster Synagogenneubau in den neuen Bundesländern nach dem Zweiten Weltkrieg für die Aufbruchsstimmung der jüdischen Gemeinden in Deutschland.

Stadtraum und Architektur

Die Synagoge und das Jüdische Gemeindezentrum in Dresden besetzen als Arrangement aus zwei Solitärbauten ein Grundstück oberhalb des Elbufers, das von der St. Petersburger Straße (Carolabrücke) und dem Gondelhafengarten (Hasenberg) begrenzt wird. Der Komplex wurde nach Plänen des Büros Wandel Hoefler Lorch + Hirsch zwischen 1998 und 2001 errichtet.

Das Areal der Synagoge befand sich ursprünglich unmittelbar außerhalb der Altstadt, wo den linkselbischen Stadtbefestigungen Dresdens bereits im frühen 19. Jahrhundert vorstädtische Strukturen angelagert waren. (Abb. 1) Während des Rückbaus großer Teile der schon länger funktionslos gewordenen Mauern wurden bis 1830 auch die Wassergräben weitgehend aufgeschüttet und Flächen zur Neuplanung frei. Zu einer großmaßstäblichen Gestaltung, wie sie sich in anderen Städten beobachten ließ, kam es jedoch nicht (Löffler 1955, 118–121; Papke 1995, 38–42). Die Karten dieser Jahrzehnte hinterlassen den Eindruck, dass, abgesehen von einigen Alleen und Grünanlagen, Alt- und Vorstadt zunächst nach Bedarf entlang der alten Raumfluchten zusammenwuchsen.

Zur selben Zeit änderte sich im Ringen um die bürgerliche Gleichstellung schrittweise die rechtliche Position der jüdischen Bevölkerung im Königreich Sachsen. 1837 gestattete ein königliches Dekret in Leipzig und Dresden die Bildung einer Gemeinde, den Erwerb eines Grundstücks und die Errichtung eines gemeinschaftlichen Bethauses. Zu diesem Zeitpunkt bemühte sich die Gemeinde bereits bei der Stadt um ein kostenloses Grundstück, durchaus auch im Bereich der aufgelassenen Befestigungen, blieb damit jedoch erfolglos. So entschloss man sich, trotz der problematischen finanziellen Situation, selbst ein Grundstück zu erwerben (Lehmann 1890, 23–25, 32–33; Löffler 1955, 132; Kirsch 1996, 22; Laudel 1996, 29–31; Ulbricht 2003, 22–24; Goldenbogen 2004, 18–27; Lässig 2006).

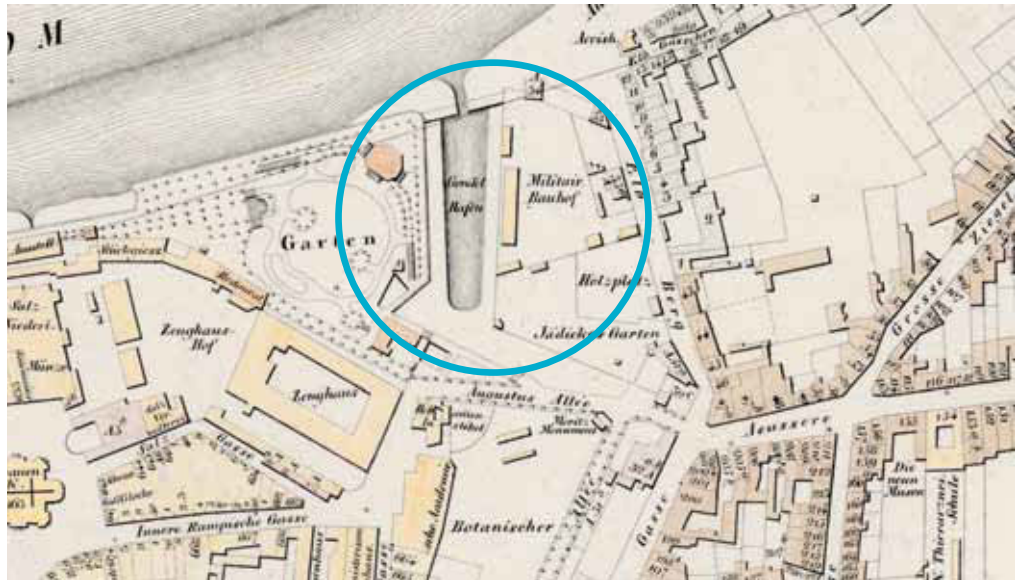
Die Wahl fiel auf einen Teil von Jädickes Garten, der sich nahe des Elbufers im Bereich der aufgelassenen Befestigungen befand. Westlich definierte die Mauerkrone der Brühlschen Terrasse mit dem Brühlschen Garten das Areal. An ihrem Fuß war ein Reststück der Wallgräben zum Gondelhafen umgestaltet worden. Daran schlossen der Militärbauhof und weitere Flächen wie ein Holzplatz und Jädickes Garten an, bevor östlich der Straße Elbberg die Pirnaische Vorstadt begann (Lehmann 1890, 26–27; ausführlicher Antonstädter 2020). (Abb. 2)

Die Nord-Süd-Ausrichtung und der Zuschnitt des leicht winkligen Grundstücks stellte für die geplante Nutzung eine Herausforderung dar. Der von der Gemeinde beauftragte Architekt Gottfried Semper (1803–1879) löste die Aufgabe, indem er den Bau weit aus dem Straßenraum zurückschob und damit seine Ost-West-Ausrichtung ermöglichte (Lehmann 1890, 28; Löffler 1955, 132; Ulbricht 2003, 18–26; Goldenbogen 2004, 28–29).¹ In einer zeitgenössischen Ansicht vom Fluss her wird deutlich, dass das Geländegefälle durch eine Substruktion aufgefangen wurde, um einen geeigneten

¹ Die Straße wechselte mehrfach den Namen. Zum Zeitpunkt der Erbauung hieß sie Augustusallee, später Zeughaus- bzw. Akademiestraße. Der sich sukzessive entwickelnde Straßenraum umfasste auch den Moritzring sowie den Amalien- und später Rathenauplatz.



1



2

Ganzseitige Übersichtskarte (S. 92) Bundesamt für Kartographie und Geodäsie (2018), Datenquellen: https://sgx.geodatenzentrum.de/web_public/Datenquellen_TopPlus_Open_19.11.2021.pdf
Schwarzplan (S. 94) Dominik Nehring (Dortmund)

1 Die befestigte Stadt, Areal im Osten der Altstadt mit dem Übergang zur Pirnaischen Vorstadt, um 1755, Matthäus Seutter (Karte 1755. SLUB Dresden / Deutsche Fotothek / Henrik Ahlers)

2 Areal im Osten der Altstadt mit dem Übergang zur Pirnaischen Vorstadt nach dem Rückbau der Befestigung, 1833, Johann G. Heßler (Karte 1833. SLUB Dresden / Deutsche Fotothek)

Bauplatz sicherzustellen. (Abb. 3) Zudem kooperierte Semper mit der Gemeinde, um kostengünstige Lösungen für die Errichtung des Gebäudes zu finden (ABZ 1847; Lehmann 1890, 28).

Am 8. Mai 1840 konnte nach zwei Jahren Bauzeit die Einweihung gefeiert werden (Lehmann 1890, 34; Diamant 1973, 144–150; Goldenbogen 2004, 32). Der kompakte und stark geschlossene Gottesdienstraum über quadratischem Grundriss war von einer Kuppel überspannt, die sich nach außen als achteckiger Turm abbildete. Westlich war ein Trakt angeschlossen, der der Altstadt eine Schauffassade mit zwei kleinen, überkuppelten Türmen zuwandte. Hier befanden sich verschiedene Funktionsräume sowie die Treppe zu den Emporen. Der Eingang erfolgte seitlich von Süden zwischen Turm und Gottesdienstraum (vgl. ausführlicher Laudel 1996, 27–36; Laudel 2001 sowie zeitgenössisch ABZ 1847). (Abb. 4–6)

Eine Ansicht von der Brühlschen Terrasse her, die 1843 veröffentlicht wurde, zeigt das Gebäude im Ganzen, suggeriert aber einen repräsentativen Zugang mit Vorplatz auf der Westseite und damit eine Disposition, die aufgrund der Grundstücksgrenzen zu dieser Zeit so nicht möglich war. (Abb. 5) Eine Aufnahme von Hermann Krone von ca. 1858 zeigt dann auch zusätzliche Bebauung und eine Mauer zum Nachbargrundstück, die kurz vor der Westfassade verläuft (vgl. Krone 1858).

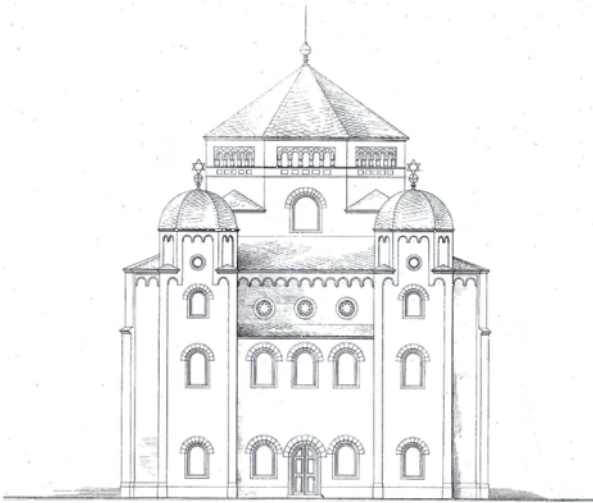
In einem Stadtplan aus den 1860er Jahren ist die Synagoge detailliert verzeichnet. Der Gondelhafen ist inzwischen zu einer Grünanlage umgewandelt, die umgebende Bebauung hat sich verdichtet und unterstreicht die Straßenverläufe. (Abb. 7) Sowohl das Grundstück als auch die Nachbarhäuser und die gestalterischen Entscheidungen lassen sich hier nachvollziehen. Die Synagoge steht im Inneren des Baublocks, eng von Grundstücksmauern umfasst. Anstelle eines Vorderhauses wurde eine Grünanlage gestaltet. Obwohl eine Mauer die Grundstücksgrenze markiert, lenken deren dekorative Öffnungen den Blick auf die Synagoge und vermitteln zum Straßenraum. (vgl. Abb. 6)

Die Stadt entwickelte sich in diesen Jahren rasant, der Verkehr intensiverte sich. So wurden der seit dem Mittelalter bestehenden Augustusbrücke zunächst 1852 die Marienbrücke flussabwärts und 1875 die Albertbrücke flussaufwärts beige stellt (Lühr 2008, 3). 1887 zeigt dann ein Stadtplan den projektierten Verlauf der Carolabrücke, die östlich der Brühlschen Terrasse eine weitere Querung ermöglichen sollte (Karte 1887). Die Trasse verläuft inmitten der Bebauung unmittelbar westlich der Elbbergs.

Nach Abschluss der Bauarbeiten 1895 waren die Häuser entlang des Elbbergs abgetragen, der Verlauf der drei Fahrbahnen erreichte fast die Ostseite der Synagoge (Fiedler 2008). (Abb. 8) Postkarten zeigen den neuen Straßenraum der Brückenzufahrt am Amalienplatz, schwenken aber nicht so weit Richtung Zeughausstraße, dass das offenliegende Blockinnere zu sehen wäre oder sich die stadträumliche Situation der weiterbestehenden Bauten gut erkennen ließe. Ein Foto von 1918 zeigt die Ansicht von der Zeughausstraße (Abb. 9), ein Luftbild von 1925 suggeriert eine Baumreihe entlang des Hasenbergs und ein Foto von 1930, ebenfalls im Besitz der Deutschen Fotothek, zeigt die mit Werbung beschriftete Brandwand eines der Häuser in der Zeughausstraße, die dem Abriss entgingen, wohl Nr. 3. Die Rolle der Synagoge



3



4



5

3 Ansicht der Synagoge vom Neustädter Ufer her, 1847. Rechts die Mauern der Brühlischen Terrasse und der Gondelhafen, links Häuser der Pirnaischen Vorstadt (ABZ 1847)

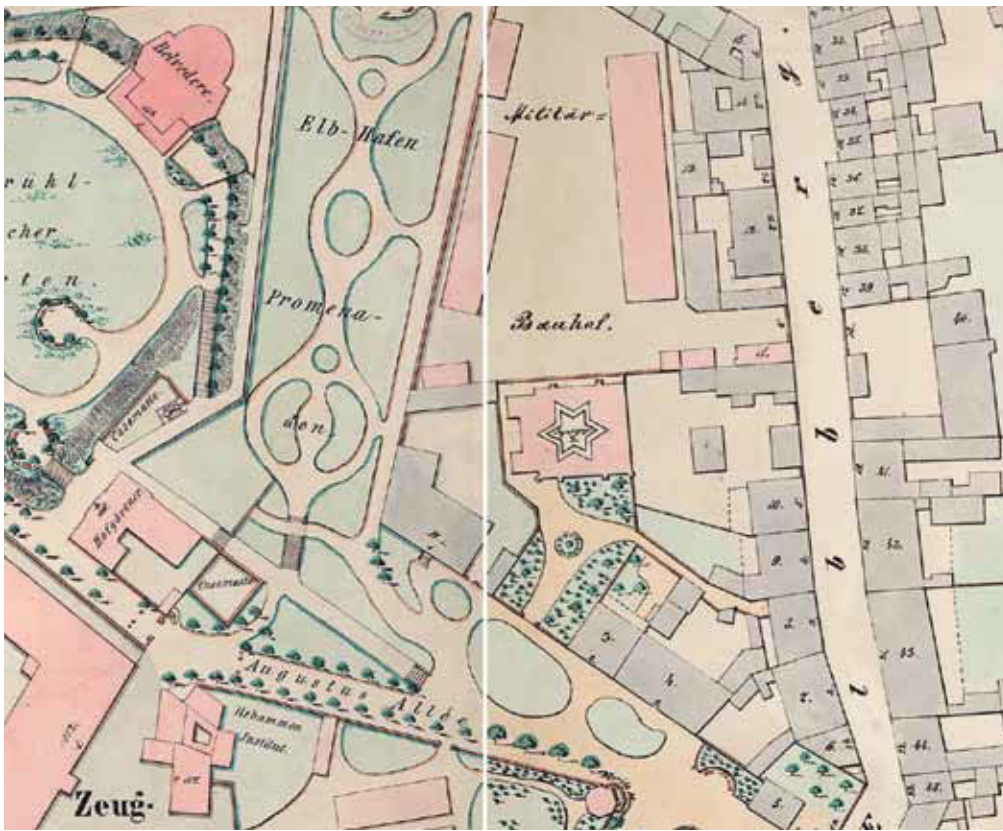
4 Ansicht der Hauptfassade der Synagoge zu Dresden von Westen, 1847 (ABZ 1847)

5 Ansicht der Synagoge in Dresden von der Brühlischen Terrasse (Rainold 1843)

6 Ansicht der Synagoge in Dresden von Süden her (Augustusallee), Stahlstich von Ludwig Thümling nach einer Fotografie von Hermann Krone, ca. 1860 (SLUB Dresden / Deutsche Fotothek / Gertrud Heinrich)



6



7 Der Standort der Synagoge und die umgebende Bebauung Mitte des 19. Jahrhunderts, 1862-1870, Friedrich August Lang (Karte 1862b. SLUB Dresden / Deutsche Fotothek)

8 Umfeld der Synagoge mit Brücke und Erschließungsstraßen, 1909, Rudolf Gerke (Karte 1909. © SLUB Dresden / Deutsche Fotothek)



7

8

innerhalb der neuen stadträumlichen Disposition wird aber vorrangig auf Ansichten deutlich, die die neue Brücke und das Terrassenufer darunter vom Neustädter Ufer her vor der Kulisse der Altstadt abbilden. Auf einigen historischen Postkarten ist der Bau klar als Landmarke am Brückenkopf zu erkennen.

Im Zuge der nationalsozialistischen Politik ab 1933 stieg die Bedeutung der Synagoge als Ort der Gemeinschaft und sozialen Funktionen für die fast 4.400 Mitglieder umfassende jüdische Gemeinde der Stadt noch weiter. Die umgebenden Gebäude, die Vorder- und Hinterhäuser Zeughausstraße 1 und 3, die teilweise schon länger Gemeindefunktionen erfüllt hatten, nahmen auch den Kinderhort und die Schule auf (Frischmann/Lühr 1993, 27; HATIKVA 1995, 36–37, 43–46; Stiftung Sächsische Gedenkstätten 2022).

Im Novemberpogrom 1938 wurde die Synagoge in Brand gesetzt und stark beschädigt. Die Feuerwehr durfte nur ein Überschlagen der Flammen auf Nachbarbauten verhindern. In den folgenden Wochen wurden die Reste gesprengt und abgetragen, die Kosten wurden der Gemeinde in Rechnung gestellt (Goldbogen 1996, 78, 80; Gryglewski 2001, 92; Goldenbogen 2004, 35–37; Lässig 2006, 63–64; Yad Vashem Deutsch 2013; zur Berichterstattung siehe DNN 1938; Diamant 1973, 404–409). Auch aus den Karten wurde die Synagoge getilgt: Im Messtischblatt von 1940 ist der Bau noch verzeichnet, im Stadtplan von 1941 fehlt er bereits (Karte 1941). Die verbleibenden Strukturen wurden, wie auch große Teile der Umgebungsbebauung, während der Kriegshandlungen zerstört (Karte 1946).

Die Wiederetablierung jüdischen Lebens in Dresden nach Ende des Kriegs war sowohl sozial als auch baulich schwierig. Im November 1945 konstituierte sich die Gemeinde in der Bautzner Straße 20 und richtete hier auch einen Betraum ein. Ein Symbol von Verlust und Neuanfang war einer der Davidsterne vom Dach der Synagoge, der durch den Feuerwehrmann Alfred Neugebauer geborgen, erhalten und nun der Gemeinde übergeben worden war (Eschwege 1997, 62; Goldenbogen 2001, 113; Goldenbogen 2004, 42–45; Denkzeichen 2022). (Abb. 10)

Neubaugedanken richteten sich ab 1948 nicht auf den alten Standort. Stattdessen wurde die im Krieg stark beschädigte Trauerhalle, die Ernst Giese 1866 für den Neuen Israelitischen Friedhof an der Fiedlerstraße in Dresden-Johannstadt errichtet hatte, durch Edmund Schuchard (1889–1972) umgestaltet. Am 18. Juni 1950 wurde die Eröffnung gefeiert (Aris/Lühr 1996, 93–94; Eschwege 1997, 65, 67, 72; Goldenbogen 2001, 117–118; Goldenbogen 2004, 38–41, 45–47; Lässig 2006, 71; Rees-Dessauer 2019, 45; Nagel 2021, 133; Denkmaldokument 2022a). (Abb. 11)

Nur wenige Jahre später traf eine der stalinistischen Verfolgungswellen auch die jüdischen Gemeinden der DDR. Ein signifikanter Teil der Dresdner Gemeinde floh Richtung Westen, die Zurückbleibenden waren tief verunsichert. Es dauerte lange, sich davon zu erholen. (Aris/Lühr 1996, 91–94; Eschwege 1997, 67–72; Goldenbogen 2001, 119–121; Goldenbogen 2004, 46–47; Talabardon 2021, v. a. 31).

Stadträumlich lösten die gravierenden Zerstörungen Dresdens eine intensive Diskussion um die Grundzüge des Wiederaufbaus aus. In den Plänen werden Ideen einer



9



10

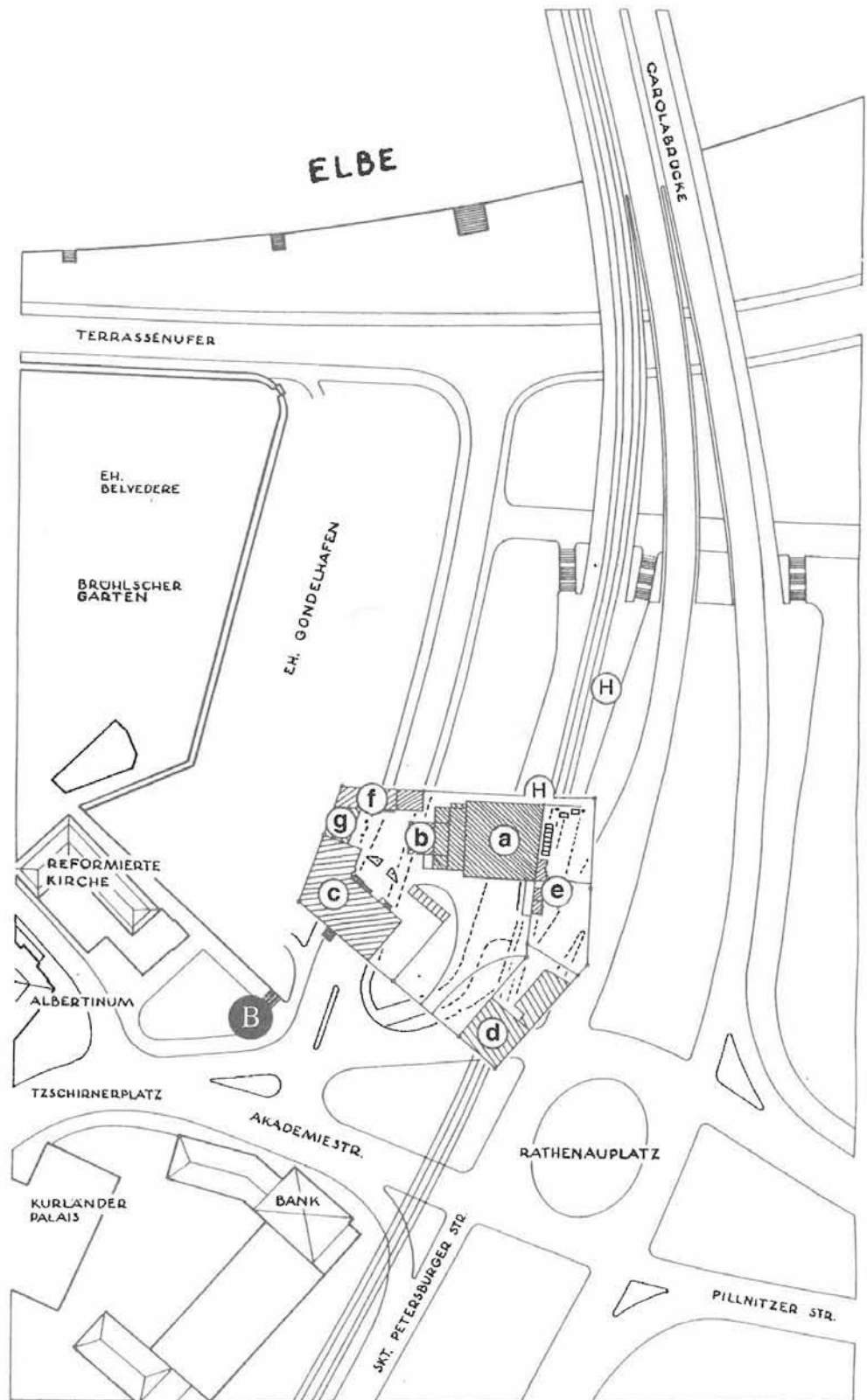


11

9 Ansicht der Häuser Zeughausstraße 1 und 3 mit der Synagoge im Hintergrund, 1918 (Stadtarchiv Dresden, 6.4.40 Stadtplanungsamt Bildstelle, Nr. I1293, unbekannter Fotograf, 1918)

10 Bergung des Davidsterns von der Kuppel der noch brennenden Synagoge durch den Feuerwehrmann Alfred Neugebauer, 1938 (© SLUB Dresden / Deutsche Fotothek)

11 Ansicht der Synagoge in der Fiedlerstraße, 1991, mit dem geborgenen Davidstern (© SLUB Dresden / Deutsche Fotothek / Roland Bunge)



12 Disposition der historischen Synagoge im Stadtraum des späten 20. Jahrhunderts, vor Errichtung des Neubaus

a) Synagoge (1840–1938)
 b) Synagogenanbau (1935–1938)
 c) Zeughausstraße 1: Gemein-
 eigentum, Wohnhaus mit der
 Wohnung eines Rabbiners
 d) Zeughausstraße 2 (später 3):
 Gemeindegemeinschaft, Wohnhaus;
 im Hinterhaus Gemeindeamt
 und Sitzungssaal
 e) Laubhütten für Sukkot
 f) 1936 Kinderhort, 1939–1942
 jüdische Schule
 g) Arnhold-Saal, B Standort
 des Denkmals für die zerstörte
 Synagoge

Rekonstruktiver Lageplan von
 Lerm/Liebsch/Leuphold, von
 1995 (vgl. HATIKVA 1995, 36–37)

modernen, autogerechten Stadt sichtbar, die sich um einen zentralen Platz mit großen Achsen entwickelt.² Die 1945 teilweise gesprengte Carolabrücke wurde dabei als Teil des Verkehrsnetzes mitgedacht und zwischen 1967 und 1971 als Spannbetonkonstruktion unter dem Namen Dr.-Rudolf-Friedrichs-Brücke komplett neu errichtet (Fiedler 2008, 55–57). Sie blieb weitgehend in der Flucht des Vorgängerbaus, beanspruchte jedoch nun die gesamte Breite des Straßenraums allein für die jeweils zweispurigen Richtungsfahrbahnen und die Straßenbahntrasse. Die Anschlüsse zum Terrassenufer, die zuvor durch die parallel zur Brücke laufenden Straßen Hasenberg und Elbberg hergestellt worden waren, wurden verlegt, im Falle des Hasenbergs ca. 60 Meter nach Westen, parallel zum Gondelhafengarten. Hier wurde 1975 eine Stele errichtet, die an die Synagoge und die Opfer der Verfolgung erinnert (Denkmaldokument 2022b).

Die Situation der Gemeinde änderte sich durch die Zuwanderung aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion, der die Schrumpfung und Alterung aufhielt (Aris/Lühr 1996, 93–94). Mitte der 1990er Jahre, parallel zu den Planungen des Wiederaufbaus der Dresdner Frauenkirche, wurde auch in der jüdischen Gemeinde Bedarf an Räumlichkeiten formuliert. Dabei wurde deutlich, dass gerade nicht die Wiederherstellung der historischen Situation angestrebt wurde. Heinz-Joachim Aris formulierte 1995: „1838 ging es um Selbstbehauptung und Gleichberechtigungsanspruch – heute brauchen wir solche äußeren Zeichen nicht. Mittel haben wir außerdem keine, aber ein zweckmäßiges, modernes, unserer Gemeindegröße angemessenes Gotteshaus ist allerdings notwendig“ (Aris/Lühr 1996, 96; vgl. dazu Goldenbogen 2004, 48–49).

Um dies zu erreichen, lobte die Gemeinde 1997 einen EU-weiten Wettbewerb aus, an dem sich 57 Büros beteiligten. Er richte sich darauf, am historischen Standort, einen „außerordentliche(n) Blickfang“ zu errichten, der „einen wesentlichen Beitrag zur architektonischen Neuordnung des Altstädter Elbufers außerhalb der historischen Befestigungsanlage“ (wa 1997, 33) leisten solle. Das Gebäude sollte, so die Ausschreibung, neben den kultischen Bedürfnissen vielfältige kulturelle Funktionen für die Gemeinde und ihre soziale Interaktion in die Stadtgemeinschaft hinein erfüllen (wa 1997, 33; Goldenbogen 2004, 52).

Damit stellte sich das Neubauprojekt eindeutig in die Traditionslinie der Gemeinde vor Ort wie auch der Herausforderung, erneut ein stadträumlich schwieriges Grundstück funktional wie architektonisch zu bewältigen. (Abb. 12) Es geht zudem klar über die von Aris formulierten räumlichen Bedürfnisse hinaus und artikuliert die Absicht, in der Synagoge auch einen Beitrag zur stadträumlichen Neugestaltung Dresdens zu leisten.

Die Preisträger und Ankäufe repräsentierten zwei unterschiedliche Ansätze bezüglich der grundlegenden Disposition. Ein Teil der Beiträge sah die bauliche Fassung

² Interessant sind dabei die Kontinuitäten in den Planungsansätzen seit den 1930er Jahren. In Hinsicht auf die Synagoge fällt auf, dass der Entwurf zur „Neugestaltung der Innenstadt“ des Stadtplanungsamts Dresden (Paul Wolf) vom Ende des Jahres 1938 eine Überbauung der Grundstücke in der Zeughausstraße 1–3 vorsieht. Das Motiv eines markanten Baublocks an dieser Stelle findet sich auch in der „Skizze zum Teilbebauungsplan des Zentrums“ vom August 1952 und späteren Wettbewerbsbeiträgen, die auf dieser Skizze beruhen (Durth/Düwel/Gutschow 2007, 194–227, 303–355, vgl. Pläne 199, 330, 334; siehe auch Kladek/Lerm 2001; Kriege-Steffen 2013).



13



14

13 Ansicht der Neuen Synagoge
im Stadtraum aus der Vogelschau,
2008, Gerhard Otto (© SLUB
Dresden / Deutsche Fotothek /
Gerhard Otto)

14 Ansicht der Neuen Synagoge
im Stadtraum aus einem der
Wohnhochhäuser, 2001,
Klaus-Dieter Schumacher (© SLUB
Dresden / Deutsche Fotothek /
Klaus-Dieter Schumacher)

15 Ansicht des Gemeindehauses
vom Hof aus, 2002 (BL)



15

des gesamten Grundstücks vor, der andere komprimierte die Funktionen in einem dezidiert vertikalen Element am südlichen Ende des Areals. Das Preisgericht sah beide Ansätze als tragfähig und vergab den ersten Preis zugleich an Livio Vacchini (Locarno) und Heinz Tesar (Wien) mit dem Auftrag einer Überarbeitung und weiteren Entscheidung (wa 1997, 33). Das dezidierte Bekenntnis zu einer zeitgenössischen Formensprache wie auch die Preisvergabe führte zu Diskussionen in Öffentlichkeit und Gemeinde (BauNetz 1997; Wefing 1997; TdH 1997). Letztere entschied sich dafür, den dritten Preisträger, das Büro Wandel Hoefer Lorch + Hirsch (Saarbrücken), mit dem Bau zu beauftragen (BauNetz 1998).

Am 9. November 1998 erfolgte der erste Spatenstich, am 21. Juni 2000 wurde der Grundstein gelegt und am 9. November 2001 konnte der Neubau eingeweiht werden (BauNetz 1998; BauNetz 2000; Goldenbogen 2004, 53; Nagel 2022). (Abb. 13–14)

Die Anlage besteht im Wesentlichen aus einer ummauerten Terrasse von ca. 25×95 Metern und zwei quaderförmigen Solitären. Die Terrasse gleicht das beträchtliche Gefälle des Grundstücks aus und hebt es auf das Niveau des östlichen angrenzenden Straßenraums. Die Mauern regeln die Zugänglichkeit des Areals: übermannshoch abgrenzend nach Osten, niedriger und wegbegleitend im Westen des Grundstücks.

Im Süden steht der kompakte Baukörper des Gemeindezentrums, der der Innenstadt und den Straßen massive, nur von kleinen, querliegenden Fenstern durchbrochene Fassaden zuwendet. Von der Hofseite her erweist sich diese Massivität als Schale, die sich in einer Glaswand auflöst. Holzlichtige Abschnitte markieren Fenster- und Türöffnungen. Innerhalb dieser Schale steckt der zweigeschossige Gemeindesaal auf quadratischem Grundriss, L-förmig eingefasst von kleineren Räumen mit verschiedenen sozialen, religiösen und funktionalen Zuschreibungen. Auf der dritten Ebene begrenzen diese eine Dachterrasse. (Abb. 14–15)

Dem Gemeindehaus gegenüber steht die Synagoge. Trotz ihrer fast vollständig geschlossenen, massiven Präsenz scheinen sich Proportionen und Kubatur in Abhängigkeit von der Blickrichtung zu verändern. Die Verläufe von Ecken und Dachkanten entziehen sich der Seherfahrung. Vom Nahem betrachtet, erklärt sich der Effekt: Der Baukörper wirkt, als würde er sich drehen, denn die Formsteine der Außenwand sind in jeder einzelnen Ebene leicht verschoben positioniert. Während die östliche Wand an ihrem Fuß noch der Grundstücksgrenze folgt, ist ihre Dachkante genau nach Osten ausgerichtet (vgl. Wandel Hoefer Lorch + Hirsch 2001, 125–126). (Abb. 16–18)

Im Inneren wird der Hintergrund dieser Drehung nachvollziehbar. Der eigentliche Gebetsraum wird nicht durch die massiven Wände, sondern durch ein transluzentes Gewebe aus Metallfäden definiert. Von der Decke hängend, richtet es den Bereich liturgisch aus. Das mittig durch eine Dachöffnung einfallende Licht verstärkt den Effekt des fokussierten Raums im Raum. (Abb. 19–20)

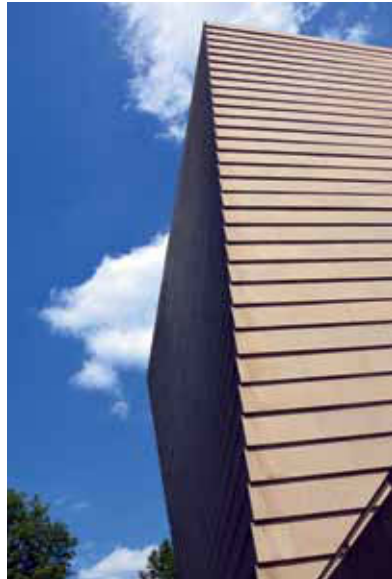
Die überregionale Berichterstattung zur Eröffnung behandelte viele Themenfelder, wobei die grundlegende Rolle des Judentums in Deutschland in Geschichte und Gegenwart dominierte, während die konkrete Gemeinde eher im Hintergrund blieb. Beiträge, die die Architektur in den Mittelpunkt stellten, suchten oft nach einer



16



17



18



19



20

16 Ansicht von Gemeindehaus (vorn) und Synagoge (hinten) von Süden her, 2022 (BL)

17 Ansicht der Synagoge vom Hasenberg her, 2002 (BL)

18 Struktur der Gebäudekante des Synagogenbaus, 2021 (DSD)

19 Oberlicht und Aufhängung des Gewebes für das Zelt, 2002 (BL)

20 Ansicht des Innenraums von der Empore aus, 2021 (DSD)

Aushandlung zwischen einem Bild des „Alten Dresden“, wie es sich in den zeitgleichen Rekonstruktionsprojekten von Frauenkirche, Neumarkt und der gegebenenfalls darin quasi mitgedachten Semper-Synagoge imaginieren ließ, einerseits und der vor Ort zu erfahrenden Situation von Architektur und Stadtraum andererseits. So stieß der Neubau nicht auf ungeteilte Begeisterung, aber auf viel Respekt, sowohl in Hinsicht auf die Entscheidung der Gemeinde für einen modernen Bau als auch in Hinsicht auf die gestalterischen Lösungen des entwerfenden Büros (ZEIT 2001; NZZ 2001; Welt 2001; Tagesspiegel 2001).

Die Synthese der bautypologischen Ideen von ‚Tempel‘ und ‚Zelt‘, die den Entwurf und seine Herleitung durch die Architekt:innen prägt, ist ein wiederkehrendes Motiv der Präsentation und Diskussion der Synagoge. Dabei spielt auch die Verwendung großer Betonformsteine eine Rolle, die in der Farbigkeit dem örtlichen Sandstein angepasst wurden (Hirsch 2000; Wandel, Hofer Lorch + Hirsch 2001; DAM 2002; Adam 2001; Goldenbogen 2004, 53; Sachs 2004; DETAIL 2004). Rückblickend gewinnt man den Eindruck, dass diese Designentscheidung durch Besucher:innen und Kritiker:innen weniger mit den historischen Bauten der Dresdner Altstadt assoziiert wurde und wird als mit dem Tempel in Jerusalem und dass diese symbolische Verbindung die Formfindung einiger späterer Synagogenneubauten beeinflusste. Zudem hat es den Anschein, als ob die Errichtung und Einweihung der Dresdner Synagoge als Katalysator für verschiedene gesellschaftliche Aushandlungen diente. Sie wurde ein Beispiel dafür, was Synagoge im Deutschland des 21. Jahrhunderts stadträumlich, architektonisch und sozial sein kann, aber nicht sein muss, wie viele Projekte zeigen, die andere Lösungen wählten (vgl. z. B. SZ 1998; NZZ 2005a; NZZ 2005b; siehe auch Löffler 2022).

Gut 20 Jahre nach der Einweihung ist den Einschätzungen von Öffentlichkeit und Fachkreisen wenig hinzuzufügen: Es handelt sich bei Gemeindehaus und Synagoge am Dresdner Hasenberg um Solitäre einer ausdrucksstarken Architektur.³ Die Bauten schreiben den historischen Ort würdevoll und eindrücklich in das 21. Jahrhundert weiter, ohne die stadträumlichen Entscheidungen zugunsten der autogerechten Stadt auffangen und ausgleichen zu können, die das Areal bis heute prägen. (BL)

Sozioreligiöse Situation des Neubauprojekts

In den Novemberpogromen in der Nacht vom 9. auf den 10. November 1938 fand die aggressive Zerstörung von über 1.400 Synagogen, jüdischen Wohn- und Geschäftshäusern statt (vgl. z. B. Klei 2017, 47; O’Connell 2019, 155–156). Im Zuge dessen wurde auch die Alte Dresdner Synagoge von Gottfried Semper (1803–1879) zerstört. Als die Synagoge 2001 auf demselben Grundstück in einem neuen Gewand wieder aufgebaut wurde, entschied sich die Jüdische Gemeinde zu Dresden für den 9. November als Eröffnungsdatum.

³ Wie bei vielen signifikanten Bauten oder Strukturen, die mit Formen und Materialien experimentieren, erweisen sich auch hier Bauunterhalt und tagtägliche Nutzung als nicht selbstverständlich. So zeigten sich binnen weniger Jahre Verschmutzungen an den Fassaden, die inzwischen entfernt wurden. Das Dach war undicht und musste überholt werden (vgl. JA 2007b; Sächsische 2013). Dies ist eine grundlegende Problemstellung, die auch bei anderen Bauten, historischen wie neu errichteten, anklang und im gesamten Kontext der als signifikant wahrgenommenen Bauten systematische Betrachtung verdient.

Die Synagoge wird medial oft thematisiert. Zur Eröffnung dieses ersten Synagogenbaus in den neuen Bundesländern nach 1990 zitierte der *Tagesspiegel* den Präsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland, Paul Spiegel. Er „bezeichnete die Synagoge als ‚Stein gewordenen Willen‘ der Juden, an einem Ort bleiben zu wollen“ (Tagesspiegel 2001b). Die Synagoge wird in den Medien zum einen als neue Heimat für jüd:innen (JA 2006b; JA 2007d) und als Begegnungsort zwischen Interessierten und der jüdischen Bevölkerung gefeiert (JA 2007c; JA 2008; JA 2012b). Ihre Architektur steht dabei immer wieder im Fokus – sei es in Bezug auf die Bedeutung der Gebäude für jüdische Menschen (JA 2007a; JA 2011a, b) oder aufgrund baulicher Mängel (JA 2007b; DNN 2018). Schon seit der Eröffnung werden zudem Diskriminierung, antisemitische Angriffe (Tagesspiegel 2001b; Spiegel 2009) und notwendige Schutzmaßnahmen (JA 2010) thematisiert. Ein wiederkehrendes Thema ist die Notwendigkeit und die Art und Weise der Aufklärung über die Schoah und das jüdische Leben in Deutschland (Spiegel 2009; JA 2016; JA 2019).

Die Dresdner Gemeinde spiegelt in ihrer Demografie die Situation jüdischer Menschen in Deutschland beispielhaft wider. Die hohe Zuwanderung der sogenannten jüdischen Kontingentflüchtlinge aus den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion sorgte bei vielen der aufgrund der Folgen des Holocausts verkleinerten und als Provisorien gedachten Gemeindehäusern für Überforderung. Da die Stärkung jüdischen Lebens in Deutschland auch ein politisches Ziel war, um die nationalsozialistische Vergangenheit aufzuarbeiten, wurde die Zuwanderung vonseiten der BRD entschieden unterstützt (vgl. Schrage 2019, 29–30). „Die sogenannten Kontingentflüchtlinge brachten den jüdischen Gemeinden neue Zukunftsaussichten und dem jüdischen Selbstbewusstsein in Deutschland noch einmal einen großen Schub. Zugleich ergab sich die Notwendigkeit für den Bau vieler neuer Synagogen und Gemeindezentren für die um ein Vielfaches gewachsenen jüdischen Gemeinden“ (Rees-Dessauer 2019, 23). Im Zuge dessen wurde auch in Dresden in den 1990er Jahren deutlich, dass die wachsende Gemeinde einen größeren liturgischen Raum benötigte.⁴

Erhalt des (religiösen) Judentums von außen gefordert und gefördert

Der Entscheidungs- und Bauprozess zog sich über mehrere Jahre (vgl. ID2, Z. 363–373) und wurde maßgeblich von der Dresdner Öffentlichkeit und regionalen Politik mit angeführt (vgl. ID1, Z. 80–82, 536–541). Die impulsgebende Idee für einen Synagogenbau kam von dem protestantischen Pfarrer Siegfried Reimann, der jahrelang im christlich-jüdischen Dialog tätig war (vgl. TdH 1999). So gründete sich 1996 unter dem Vorsitz von Reimann der Förderverein Bau der Synagoge Dresden e. V.,⁵ dessen Schirmherren der damalige Bischof des Bistums Dresden-Meißen, Joachim Reinelt, der Landesbischof Volker Kreß, Ministerpräsident Kurt Biedenkopf und Dresdens Oberbürgermeister Herbert Wagner waren (vgl. TdH 1999). Es wurde ein Architek-

⁴ Sie hatte sich seit den 1950er Jahren in der 1866 erbauten, im Krieg beschädigten Trauerhalle getroffen, die sie mithilfe des Landes Sachsen und der Stadt Dresden als Synagoge umnutzte (vgl. Rees-Dessauer 2019, 45).

⁵ Mit dem Abschluss der Bauarbeiten und der Einweihung der Synagoge wurde aus dem Förderkreis Anfang 2002 der Freundeskreis Dresdner Synagoge e. V., der 2017 sein fünfzehnjähriges Bestehen in den Gemeinderäumen der Synagoge feierte. Der Freundeskreis, bestehend aus über 100 Mitgliedern und fünf Ehrenmitgliedern, unterstützt die jüdische Gemeinde zu Dresden nicht nur finanziell in der Unterhaltung der Gebäude und der zwei jüdischen Friedhöfe, sondern auch in der Förderung jüdischer Kultur und Religion.

turwettbewerb durchgeführt, für den 57 Entwürfe eingereicht wurden. Die Wahl für den drittplatzierten Entwurf der Architekt:innen Wandel, Hoefler, Lorich + Hirscht traf die Dresdner Gemeinde selbst (Freundeskreis Dresdner Synagoge).

Fast der gesamte Planungsprozess wurde durch die Stadt organisiert. Die Gemeinde wurde in zwei Weisen miteinbezogen. So traf ein kleiner Kreis aus dem Bauausschuss eine Vorauswahl, während die Gemeinde aus dieser Auswahl den entscheidenden Entwurf aussuchte. Dies jedoch gestaltete sich schwierig, da niemand gewusst habe, was für eine Art von Synagoge passen könnte. Das Hochbauamt 2 der Stadt Dresden kümmerte sich im Anschluss um wichtige Entscheidungen in Bezug auf die Konstruktion der Synagoge (vgl. ID2, Z. 65–88, 93–120).

Die Dresdner Öffentlichkeit schien sich in Bezug auf die Unterstützung des jüdischen Lebens vor Ort in verschiedene Gruppen einzuteilen: Unterstützende, Skeptische und Gegner:innen. Neben Bürger:innen, die wie der Pfarrer im interreligiösen Dialog tätig waren oder als finanziell Unterstützende auftraten, gab es zu Beginn des Projekts einige, die beklagten, dass sie als Stadtbevölkerung nicht miteinbezogen wurden. Denn zur Neuordnung der Dresdner Innenstadt gehörte auch das Grundstück, auf dem die Synagoge geplant wurde. Als eine Stadtbevölkerung, die sehr intensiv an der Gestaltung von Dresden beteiligt war, gab es deshalb ein paar Stimmen gegen den Bau, da über diesen, so die Kritiker:innen, nicht genügend in die Öffentlichkeit kommuniziert wurde. So schilderte es ein langjähriges Gemeindeglied (vgl. ID2, Z. 154–221).

Zur Einweihung wurde die ganze Stadt eingeladen (vgl. ID2, Z. 226–251). Die überwiegende Menge der Dresdner Bevölkerung äußerte letztlich große Freude über das Projekt. Die Förderung des jüdischen Lebens in Dresden wurde begrüßt und geschätzt. Denn die Synagoge gilt auch öffentlich als Angebot der Politik, die sich in vielen Bereichen dafür einsetzte, obwohl die damaligen Mitgliederzahlen der Gemeinde so gering waren, dass sie nicht ausschlaggebend für den Bau einer Synagoge sein konnten (vgl. ID1, Z. 300–323, 536–541).

Diese städtisch und staatlich geförderte Revitalisierung jüdischer Bräuche und Gebäude, kurzum die neue Sichtbarkeit jüdischer Menschen in Deutschland, wird immer wieder Angriffsziel antisemitischer und rechtsradikaler Gruppen. Dies wiederum löste klare Solidaritätsbekundungen seitens der Stadtbevölkerung aus, die sich in Demonstrationen für die Gemeinde einsetzten. In Deutlichkeit stehen sie zur religiösen und kulturellen Vielfalt und für ein Judentum in Deutschland und Dresden ein, wodurch sie sich metaphorisch und buchstäblich schützend vor der jüdischen Gemeinde aufbauen (beispielsweise bei rechtsradikalen oder Pegida-Demonstrationen, bei denen sie den Weg zur Synagoge versperrten) (vgl. ID1, Z. 267–296, 300–323).

Die Unterstützung der Dresdner Bevölkerung zu haben, bedeutet für die Gemeinde ein Stück Angekommensein – so berichten es die Gesprächspartner:innen im Interview. Das Zusammengehörigkeitsgefühl ist dadurch deutlich erstarkt (vgl. ID1, Z. 382–385). Dennoch spielt Sicherheit, welche insbesondere nach dem Anschlag auf die Synagoge in Halle am 9. Oktober 2019 wieder in die mediale Aufmerksamkeit rückte, für die Gemeinde weiterhin eine wichtige Rolle. Diese ist für die Mitglieder

ein wichtiges, sehr emotionales Thema (vgl. ID1, Z. 548–554), und die Gemeindeleitung bemüht sich, die Gemeindemitglieder zu beruhigen und zu schützen (vgl. ID1, Z. 591–598).

In der Bauphase war Sicherheit selbst kein allzu großes Thema (vgl. ID2, Z. 363–373); trotzdem ist der Komplex von einem Mauerzug umgeben und wird von der Polizei bewacht. Im Zuge wiederkehrender Sicherheitsdiskurse wurde auch entschieden, dass die Synagoge und das Gemeindehaus neues Sicherheitsglas erhalten sollen. Diese Umbaumaßnahmen werden finanziell vonseiten des Staats getragen, lassen sich jedoch durch die Bauweise der Synagoge nur erschwert durchführen (vgl. ID1, Z. 217–236, 637–644). Diese Finanzierung von außen wiederum löst Spannungen zwischen der städtischen Politik, die der Gemeinde Schutz bieten will, und den Gegner:innen aus (vgl. ID1, Z. 654–660).

In der Planungsphase spielte zudem nicht das konkret Religiöse eine entscheidende Rolle, da sich laut Interviewpartner niemand genug damit auskannte (vgl. ID2, Z. 65–67). Dies resultierte darin, dass der Bauausschuss sich über Synagogenbauten in und um Deutschland herum informierte. Ein Beispiel dafür sind die Tagessynagoge, von der zu Beginn nicht klar war, welche Bedeutung diese im jüdischen Alltag haben würde, oder die Frauenempore, die aus der Prager Synagoge übernommen wurde, aber wie erwähnt keine praktische Rolle für die Dresdner Gemeinde hat. Denn die Gemeinde selbst wusste nicht, was die Synagoge brauchte, sodass sie das meiste den „Fachleuten“ überließ (vgl. ID2, Z. 67–88). Für manche sei das Religiöse nicht vordergründig für das Judentum (ibid, Z. 11–29).

Letztlich deutet dieser Fokus auf einen Umstand, den besonders die neue Gemeindeleitung bedauerlich findet: denn die Synagoge stellt sich für den aktuellen Gebrauch zwanzig Jahre nach ihrer Einweihung als zum Teil unpraktisch für gemeindliche Aktivitäten heraus. Der viele Platz, den die Gestaltung der Synagoge einnimmt, wird nicht optimal ausgeschöpft und genutzt, sagt der Rabbiner, obwohl es aus seiner Perspektive gut ist, dass die Rabbiner-Wohnung nicht über der Synagoge ist, was sonst oft der Fall ist. Insbesondere in Anbetracht der religiösen Nutzung fällt immer wieder auf, dass die Synagoge nicht für die Gemeinde gebaut wurde. Stattdessen sei das Ziel gewesen, etwas Besonderes zu bauen. Das resultiert jedoch in einem Mangel an Lehrschulräumen für Unterricht in der Synagoge, unbequemen Sitzbänken aus Holz, schlechter Akustik, die über Mikrofone kompensiert werden muss, und Herausforderungen in Bezug auf die Beheizung der Räume im Winter (vgl. ID3, Z. 112–132, 156–161, 187–199). Dies hat Ähnlichkeiten mit der Berliner Synagoge der Kahal Adass Jisroel, die von den Mitgliedern selbst nach dem neuen Umbau als unpraktisch für die gemeindlichen Bedürfnisse beschrieben wird (vgl. 3.3).

Die Dresdner Synagoge konzentriert das jüdische Leben in Dresden auf einen Ort. Weitere Zeichen jüdischen Lebens im Umkreis sind rar. Manuel Herz bezieht sich in seinem Text über jüdischen Raum in Deutschland auf das Konzept des „Eruv“, welches er von seinem religiösen Kontext abstrahiert und als urbane Strategie beschreibt (vgl. 3.3 für eine Erklärung von Eruv). Eruv „stands for a creation of a specific urban realm that nevertheless remains accessible to all groups of society and open to all uses“ (Herz 2016, 49). Als Konzept und praktisches Werkzeug im alltäg-

lichen jüdischen Leben könnte der Eruv als Antwort auf die städtischen Lebensbedingung der in Diaspora lebenden Jüd:innen gesehen werden. In Deutschland, so argumentiert Herz, finde er jedoch eine dem Konzept des Eruv diametral gegenüberliegende Raumordnung vor, die Herz als „Anti-Eruv“ bezeichnet: „My claim is that the physical presence of German Jewry follows exactly the opposite strategy, and that this ‚anti-eruv‘ model has a specific political relevance, for the architects, the Jewish communities, as well as for the political establishment and society at large“ (Herz 2016, 50).

Herz stellt heraus, dass jüdische Architektur in besonderem Maß qualitativ und architektonisch hochwertig sei. Gefüllt mit Symbolen, Referenzen und Darstellungen jüdischer Tradition stellen neue Synagogen in Deutschland die „richtige“ Nutzung jüdischer Tradition dar. Als Zentren jüdischen Lebens vereinigen sie an einem Ort alle jüdischen Funktionen in der Synagoge, was Herz als paradigmatisch für den deutschen Umgang mit jüdischer Architektur sieht (vgl. Herz 2016, 52).

Synagogenbau drücke laut Herz eine Art der Bewältigungsstrategie aus, indem die Präsenz des jüdischen Lebens, ausgedrückt in der Materialität der Synagoge, als Befreiung von der Last des Holocausts diene.

„Irrespective of the question of whether the synagogue is being actively used or whether it actually forms a functioning center of activity for the local community, its very existence serves as proof of a secured Jewish presence in Germany, which it symbolically and visibly expresses by merely being there. Therefore, an expressive building with radical architecture is desirable, as it cannot be ignored and will enter public consciousness. The Federal Republic of Germany needs the institutionalized experiment in the form of ‚wild‘ buildings and tolerated breaking of rules to liberate itself from the ‚unbearable burden‘ of the Holocaust. This overcoming of the Holocaust forms one of the basic narratives in the constitution of the German state, in which architecture in a Jewish context plays a substantial role today“ (Herz 2016, 54).

Synagoge als Raum der Begegnung

Die Neue Synagoge Dresden soll ein Raum der religiösen, interreligiösen, sozialen und kulturellen Begegnung sein. Einen Raum für Begegnung zu haben, nachdem dieser – und damit einhergehend auch die Austauschprozesse innerhalb der Gesellschaft – gewaltsam zerstört wurde, war eine der hauptsächlichen Motivationen für den Bau der Synagoge (vgl. ID1, Z. 329–332).

Eine Art dieser Begegnungen begründet sich in der religiösen Praxis, die durch die Synagoge ermöglicht bzw. erleichtert würde. Die Neue Synagoge wurde als religiöser Raum geplant, in dem jüdische Bräuche und Riten durchgeführt werden können. In diesem Sinn, dient die Synagoge der Begegnung auf religiöser Ebene, indem sie über persönliche und gemeinschaftliche Praktiken wie Gottesdienste, Feiertagsveranstaltungen und Möglichkeiten für das Gebet Platz für gläubige Jüd:innen und Interessierte gibt. So ist sie gleichzeitig auch der Arbeitsplatz für den Rabbi (vgl. ID1, Z. 527–529). Mit der Benennung als Synagoge wird auch die religiöse Bedeutung

unterstrichen (vgl. ID1, Z. 85–86). Der Rabbiner berichtet, dass ein weiteres Ziel sei, jüdische Tradition und Riten weiterzugeben, da viele der Gemeindeglieder diese aufgrund der historischen Gegebenheiten nicht kennen (vgl. ID1, Z. 66–69, 217–236).

Das ist ein Phänomen, dem sich auch andere jüdische Gemeinden gegenübersehen. Das liegt einerseits darin begründet, dass die Gemeinden, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland bildeten, sich „weniger aus religiösen Gründen denn aus Notwendigkeit“ (Schrage 2019, 22) zusammenfanden und den Jüd:innen, die ihre Familien und ihre Existenz verloren hatten, eine Anlaufstelle gaben. Obgleich es Bedauern bei vielen Jüd:innen auslöste, so ist sich die Forschung einig, dass die ersten Gemeinden nicht wegen gemeinsamer religiöser oder kultureller Tradition zusammenkamen, sondern ihr geteiltes Schicksal als verfolgte Gruppe als Grundlage diente (vgl. Schrage 2019, 23–24). Andererseits hatten auch die jüdischen Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion keine tiefgreifende jüdische Erziehung erfahren (vgl. Dietz 2003, 8). Stattdessen wurde das Judentum dort (und auch als Kriterium für die Zuwanderung nach Deutschland) zuerst als Nation, im zweiten Schritt als Religion verstanden (vgl. Brenner 2005, 11, zitiert in Schrage 2019, 31).

Die Synagoge soll daher als Ort der jüdischen Kultur und Religion Raum geben für die Etablierung jüdischer Bräuche in Dresden. Dieses Ziel wird jedoch nicht von allen jüdischen Mitgliedern geteilt, sondern die nach 1945 in Deutschland verbliebenen scheinen sich von den aus der ehemaligen Sowjetunion kommenden Jüd:innen zu unterscheiden. Schrage fasst zusammen, dass „während es in der russisch-jüdischen Lesart keinerlei Grund gibt, sich um ein religiöses Revival zu bemühen – warum sollte man auch eine irrationale Praxis wieder aufnehmen? –, wird in der deutsch-jüdischen Lesart eines Verlustes der Tradition durch den Holocaust die Sehnsucht verständlich, das verlorene religiöse Leben zurückzugewinnen“ (Schrage 2019, 35). Hinzu kommt, dass diese akuten Fragen des persönlichen Lebens eng verwoben sind mit dem Gedenken an den Holocaust, an welchen die jüngeren Generationen selbst keine direkte Erinnerung haben, sondern die Erinnerungskultur als kollektives Erbe der deutschen Jüd:innen übernehmen. Dies widerspreche jedoch dem Selbstverständnis der aus der ehemaligen Sowjetunion gekommenen Jüd:innen, die sich nicht als Opfer einer Diktatur verstünden (vgl. Schrage 2019, 34–35; auch Kabuscha 2015). In Dresden zeigt sich insbesondere, wie schwierig, jedoch notwendig die Gemeindeleitung, die nun unter anderem aus einem amerikanischen Rabbiner und Gemeindevorstand besteht, die Vereinbarung der unterschiedlichen Ansätze zu empfinden scheint.

Die Neue Synagoge soll auch Raum für interreligiöse Veranstaltungen bieten, ähnlich wie die Kahal Adass Jisroel (vgl. 3.3) und viele Synagogen, wie unter anderem Manfred Keller feststellt (2013, 581). Ökumenische Bestrebungen zeigen sich über gemeinsam geplante Gottesdienste und die Öffnung jüdischer Festlichkeiten für nichtjüdische Mitglieder (vgl. ID1, Z. 138–141). Dieser Strang lässt sich bis zum Bau der Synagoge zurückverfolgen, die durch den Anstoß des evangelischen Pfarrers Siegfried Reimann, der in engem Kontakt mit der jüdischen Gemeinde stand und bedauert hatte, dass die Gemeinde keine richtige Synagoge hatte, erst als Option für die jüdische Gemeinde in Betracht gezogen wurde (vgl. ID2, Z. 30–40; vgl. auch TdH 1999).

Weiter ist die Synagoge ein Ort für soziale Zusammenkünfte. Es geht um Versammlungen zu Vorlesungen, Vorträgen oder Diskussionen, die teilweise religiöse, teilweise kulturelle Themen abdecken (vgl. ID1, Z. 527–529). Obwohl die Synagoge auch außerhalb ihrer liturgischen Funktion verwendet werden könnte und somit mannigfaltige Möglichkeiten der nichtreligiösen Nutzung in sich einschließt (wie Konzerte, die auch für explizit nichtjüdische Menschen geöffnet sind) (vgl. ID1, Z. 329–332, 150–151), beschreibt der Gemeindevorstand, dass dieses Angebot von nichtjüdischen Menschen selten angenommen wird. Der Vermutung des Gemeindevorstands nach liegt es nahe, dass die Synagoge inklusive des Polizeischutzes abschreckend auf nichtjüdische Menschen wirkt. Aber die Gemeinde will gerade den nichtjüdischen Menschen begegnen und ihnen das Erleben der jüdischen Kultur über verschiedene Formate hinweg ermöglichen (vgl. ID1, Z. 359–365). Denn der Gemeindeleitung ist bewusst, dass eine Art von Fremdheit zwischen der Jüdischen Gemeinde zu Dresden und der Mehrheitsgesellschaft in der Stadt Dresden besteht. Dies lässt sich deutlich an dem Wunsch nach mehr interkulturellem Austausch sehen, der geäußert wurde (vgl. ID1, Z. 138–141).

Es besteht aber nicht nur zwischen den Menschen verschiedener Kulturen der Bedarf an Begegnung, sondern auch intergenerational. Innerhalb der Gemeindeleitung wurde deshalb kürzlich das Ziel formuliert, die jüngere (jüdische) Bevölkerung mehr und mehr zu gemeindlichen Aktivitäten einzuladen. Da seit Kurzem der jüdische Verein Chabad Dresden,⁶ der viele Freizeitangebote für jüdische Jugendliche bietet, in der Stadt aktiver geworden sei, wolle die Gemeindeleitung ihren Teil dazu beitragen, attraktive Angebote für Jugendliche und Kinder zu gestalten. In diesem Sinne, sollen spezifische und intergenerationale Veranstaltungen geplant und durchgeführt werden, mit dem Ziel eines gemeinsamen Miteinanders in der Synagoge und im Gemeindehaus. Damit will die Gemeindeleitung auch neue, aktive Gemeindemitglieder akquirieren und gleichzeitig auf ihre religiösen und kulturellen Bedürfnisse eingehen (vgl. ID1, Z. 705–716).

Im Spannungsfeld zwischen Heim und Denkmal

Die Synagoge ist zugleich symbolisches Zuhause der heutigen Gemeinde und ein Denkmal für die verfolgte jüdische Bevölkerung. In ihr treffen die Erinnerungen an die Schoah, die systematische Ausradierung jüdischen Lebens, auf neues Leben. Diese Doppelposition, die sie als Mahnmal und Ort für neues jüdisches Leben hat, ist ein Paradoxon, das die Neue Synagoge Dresden und mit ihr viele andere neu gebaute Synagogen stets begleitet und welches zugleich in ihr reproduziert wird.

In der Synagogenplanung waren alle Jüd:innen konservativer und liberaler Traditionen mitgedacht. Dies entsprach zwar nicht dem damaligen Gemeindebild, sollte jedoch mit Blick auf möglichen Anstieg innerreligiöser Diversität in der Zukunft beachtet werden. Dementsprechend wurde eigens ein Raum für die Mikwe unter der Synagoge eingerichtet. Dieser ist dezidiert für die rituelle Waschung gedacht, wurde jedoch aufgrund hoher Baukosten und des Fehlens orthodoxer Mitglieder in der

⁶ Chabad Dresden – Chabad Lubawitsch Sachsen sind ultraorthodox und tendenziell eher mystisch (Chassidismus). Sie missionieren innerhalb des Judentums (bei nichtreligiösen Jüd:innen) und sind unter liberalen Jüd:innen sehr umstritten.

Jüdischen Gemeinde zu Dresden nicht ausgebaut (vgl. ID2, Z. 424-442, 463-466). Auch wurde eine Orgel eingebaut, die zwar in der liberalen Tradition (beispielsweise von Jüd:innen in manchen US-amerikanischen Gemeinden) genutzt wird, für die Dresdner Gemeinde wegen ihrer religiösen Ausrichtung aber nicht benötigt wird (vgl. ID2, Z. 424-442). Hierin wird bereits ein Widerspruch deutlich: Die Synagoge hat Platz für jede:n, obwohl diese religiöse Diversität in der Gemeinde faktisch nicht vorhanden ist. Es drängt sich die Annahme auf, dass Wissenschaftler:innen, die politische Ziele Deutschlands (die Aufarbeitung des Holocausts und Platzschaffung für das Judentum als Wiedergutmachung) als Begründung für den Bau jüdischer Synagogen wie die in Dresden sehen, recht behalten (vgl. Herz 2016, 54-58; Tzuberi 2021, 182-186; auch Brenner 1997, 152-156).

Die Synagoge steht an einem außerordentlich wichtigen Ort für das jüdische Gedenken. Wie viele andere wiederaufgebaute Synagogen, die nahe bzw. an ihrem Ursprungsort neu gebaut wurden (vgl. Kessler/Knufinke 2005, 7), symbolisiert sie einen Erinnerungsort, an dem der systematischen Vernichtung und Verfolgung des jüdischen Lebens in Deutschland gedacht wird. Für die damalige Gemeinde war der Bau laut einem Gemeindeglied, das den Bauprozess begleitete, eine Manifestation der Erinnerung, ein Denkmal, statt einer Re-etablierung des Judentums in Dresden (vgl. ID2, Z. 265-282). Die Synagoge fungiert als Mahnmahl am ehemaligen Standort, während sie zugleich Möglichkeiten bietet, neues jüdisches Leben aufzubauen, was die neue Gemeindeleitung bekräftigte (vgl. ID2, Z. 265-282, und ID1, Z. 359-365).

In der Gemeinde stehen dementsprechend verschiedene Vorstellungen der Funktion der Synagoge nebeneinander. Zum einen unterscheiden sich die Ansichten des deutsch-jüdischen Gemeindeglieds von denen der Zuwanderer, wie zuvor in Bezug auf das Selbstverständnis beschrieben, auch in Bezug auf die Synagoge als Ort. Die Synagoge hat daher für die einen die Bedeutung als Erinnerungsort, für die anderen ist sie ein Ort kultureller Zusammenkunft für jüdische Menschen. Dies scheint paradigmatisch für neu gebaute Synagogen, gilt gleichzeitig aber auch für Überbleibsel alter Gebäude (vgl. Knufinke 2012, 218). Zum anderen zeigen sich generationale Unterschiede, die durch die Zuwanderung von amerikanischen Jüd:innen in Dresden und deren Übernahme von Gemeindeämtern (Vorstand und Rabbiner) verdeutlicht werden. Während die Aufrechterhaltung der Aufklärung über die Geschichte weiterhin wichtig wird, legt die neue Gemeindeleitung ihren Fokus stark auf die Nutzung des Gebäudes als religiösen und kulturellen Veranstaltungsort, der die Gegenwart in den Blick nimmt.

Durch die Positionierung am alten Standort bleibt die Synagoge an einer stadträumlich nicht unbedingt prominenten Stelle, aber das brauche sie auch nicht, so einer der Gesprächspartner. Es reiche aus, dass die Synagoge als Teil des Komplexes auf dem Grundstück gebaut wurde. Sie müsse nicht vordergründig platziert werden. Dadurch lässt sich auf die Haltung der damaligen Gemeindeleitung schließen: Man wollte einen Raum für sich haben, ohne im Mittelpunkt zu stehen (vgl. ID2, Z. 50-54). Dies entspricht dem Wunsch vieler Gemeinden zu der Zeit.

Die Spannung bleibt bestehen, wenn man die Adäquatheit der entworfenen Synagoge für ihre paradoxe(n) Funktion(en) – Denkmal und Zuhause – betrachtet. Auf der einen Seite wurde sie für die Gemeinde als religiöse Heimstätte entworfen. Gerade aus Sicht der Gemeindeleitung, die den Entwurf und Bau miterlebte, sei die Synagoge so, wie sie gestaltet ist, absolut passend für die religiöse Praxis, insbesondere für die wenigen Mitglieder, die sie religiös nutzen; zu manchen Zeiten käme kein Minjan zustande, was das geringe Bedürfnis an religiöser Nutzung zeige. Auf der anderen Seite sieht sich die neue Leitung mit einem Gebäude konfrontiert, das eher als Erinnerungsort gebaut wurde und wenig in den Blick genommen habe, welche Art von Bau der religiösen und sozialen Praxis guttäte (Beispiele dafür seien der Balkon, der nicht gebraucht werde, und die Orgel) (vgl. ID3, Z. 112–122, 137–156).

Die Gemeinde als zerbrechliches Moment

Bereits in den 1980er Jahren war es der Gemeindeleitung, insbesondere dem damaligen Vorstand Roman König, ein wichtiges Anliegen, den Zusammenhalt der kleinen Gemeinde zu sichern (vgl. auch TdH 1999). Sie bestand aus älteren Jüd:innen, deren Wissen über jüdisches Leben aufgrund der geschichtlichen Ereignisse dürftig war (vgl. ID2, Z. 11–29, 33–50). Der Zuzug von Jüd:innen aus den Gebieten der ehemaligen UdSSR waren der Auslöser für das Bauvorhaben (vgl. ID1, Z. 8–22, 52–59, 65–84). Die Zeitung *Tag des Herrn* berichtet 1999:

„Doch mit der Zuwanderung jüdischer Bürger aus der ehemaligen Sowjetunion steigt die Zahl der Mitglieder seit 1990 ständig. (...) ‚In der kommenden Zeit wird die Gemeinde weiter wachsen, viele Juden leben noch in den Durchgangslagern‘, berichtet der Vorsitzende [Roman König]. (...) Doch eines fehlt, endlich wieder eine richtige Synagoge mit angrenzendem Gemeindezentrum zu haben. Das Provisorium auf dem ‚Neuen Israelitischen Friedhof‘ ist längst zu klein geworden. Dazu kommt, daß eine Synagoge nach jüdischem Glauben nicht auf einem Friedhof stehen darf“ (TdH 1999).

Das Bauwerk manifestiert zum einen die Reintegration der jüdischen Mitbürger:innen, welche sich aus verschiedenen Gründen als Herausforderung darstellt. Denn die Gemeinde setzt sich auch viele Jahre nach dem Bau der Synagoge größtenteils aus zugezogenen, bereits betagten und „alteingesessenen“ Jüd:innen zusammen (vgl. ID1, Z. 42–50, 718–723).

Zum anderen manifestiert sich auch die Schwierigkeit, die diese Ortsgemeinde mit anderen jüdischen Gemeinden teilt: Zerbrechlichkeit des Gemeindelebens aufgrund interkultureller Konflikte und Sprachbarrieren. Diese und die intergenerationalen Unterschiede erschweren die Versuche der Harmonisierung innerhalb der Gemeinde erheblich (vgl. ID1, Z. 150–174). Dies kulminiert in Unbehagen gegenüber den russischsprachigen Mitgliedern, obwohl diese (wie bereits konstatiert) ein entscheidender Grund für den Bau der Synagoge waren (vgl. ID1, Z. 300–325). Oskar Verkaaik sieht diese Teilung auch in der Architektur: „As a result, the two parts of the complex now

seem paradoxically and unintentionally to represent a split in life-worlds and histories that is present within the present-day Jewish community“ (Verkaaik 2014, 496).⁷

Die religiöse Nutzung im Spezifischen finde größtenteils durch Konvertit:innen statt, kommentierte ein langjähriges Gemeindemitglied. Diese seien jedoch nicht an einer engeren Beziehung zu den anderen Gemeindemitgliedern interessiert (vgl. ID2, Z. 499–521). Die verschiedenen Interessen, die die Gemeindemitglieder zur Synagoge bringen, erschweren den innergemeindlichen Zusammenhalt. In seinem Text über fünf Dekaden jüdischer Präsenz in Deutschland kommentiert Michael Brenner ein wenig ironisch: „non-Jews and new Jewish converts demonstrate a need to be more Jewish than their Jewish compatriots“ (1997, 155).

Trotz der eindeutigen Zerbrechlichkeit der sehr großen, jedoch wenig aktiven Gemeinde (circa 700 offizielle Mitglieder) sieht die Gemeindeleitung Potenzial. Mit dem personellen Wechsel des Vorstands steuert die Gemeindeleitung heute eine Verjüngung und das Wiederbeleben der Synagogengemeinde an (vgl. ID3, Z. 10–12, 19–23, 213–232). Denn lange gehörten die Jüd:innen „nicht mehr zum Tagesgeschehen, gehört[en sie] nicht mehr zum Bild“ (ID1, Z. 314–315) der deutschen Gesellschaft, was sich ändern soll.

Stadträumliche Präsenz ohne Dominanz

Die Synagoge und das Gemeindezentrum reproduzieren in ihrer Positionierung und Architektur ein Spiel zwischen Sichtbarkeit und Unauffälligkeit, welches sich ähnlich im Gemeindeverständnis widerspiegelt. Aus einer zurückhaltenden Position am Rande des Stadtkerns entwickelte sich der ehemalige Standort zum neuen Standort. Man sei der Devise gefolgt, dass ein schmuckloser, prunkloser Bau nicht falsch sein könne. Einerseits sollte die Synagoge mit ihrer Platzierung nicht verdeckt oder versteckt sein, also deutlich sichtbar und als Solitär herausstehend. Andererseits sollten die Gebäude nicht provokativ sein: der Öffentlichkeit gegenüber tretend (und nicht versteckt oder schwer auffindbar) und gleichzeitig wenig aufdringlich (vgl. ID2, Z. 54–61, 93–120, 127–143). Damit zeigt sich die repräsentative Funktion religiöser Gebäude.

Zwei Dekaden nach der Eröffnung des Synagogenkomplexes hat sich das Gemeindeleben insofern verändert, als dass neue Mitglieder in Leitungspositionen für mehr Präsenz in Dresden plädieren. Der in sich geschlossene Komplex von Synagogenbau und Gemeindezentrum, der von der Polizei bewacht und auch architektonisch durch eine Mauer und Türen abgesichert ist, erlaubte augenscheinlich wenig Raum für Kontakt. Die stadträumlich zurückhaltende Position hinter sich lassend engagiert

⁷ Weiter erklärt Verkaaik dazu: „This tension between established Jews and Russian immigrants is not something peculiar to Dresden. In Jewish communities elsewhere in Germany I have also encountered a similar difference of opinion between the two groups as to what it takes to be Jewish. While attendance of religious ritual is increasingly important from a German-speaking perspective, this is generally not the case for Russian-speaking Jews. It is not uncommon for German-speaking Jews to blame Russian anti-Semitism and the aggressively secular policy of the Soviet Union for this lack of interest in religious ritual. In this view, Jews in the former USSR have not been able to practise their rituals and have lost touch with Jewish religious tradition. Rebuilding a Jewish community in Germany, then, requires more than allowing Eastern European Jews to settle in Germany. It also entails teaching the migrant population the values and techniques of religious ritual“ (Verkaaik 2014, 496).

sich die Gemeinde vermehrt mit Muslim:innen und Christ:innen in gemeinsamen Projekten. Zusammen organisieren sie Veranstaltungsformate, die allen drei Gruppen sehr am Herzen liegen. Aber nicht nur im Rahmen gemeinsamer Feierlichkeiten, sondern auch aus der eigenen Gemeinde heraus agierend plant die Gemeindeleitung mithilfe von Vorstand sowie Politik in Dresden und Sachsen, neues jüdisches Leben aufzubauen. Insbesondere der Wunsch nach mehr jüdischen Einrichtungen wie Schulen soll dazu beitragen, Dresden als Stadt für junge jüdische Familien attraktiver zu machen. Die Synagoge bietet dafür die Grundlage, ist aber nur ein Teil in dem gewünschten Netzwerk. Gerade vonseiten der amerikanischen Mitglieder, die selbst viele Kontakte zu jüdischen Organisationen haben, wird Optimismus über den Zuwachs an jüdischem Leben in Dresden kommuniziert (vgl. ID3, Z. 62–74, 80–92, 99–105). Auf die bisherigen Erfolge aufbauend will die Gemeinde den Gebäuden nun Leben einhauchen. Wie die Analyse zeigt, ist das Gemeindeleben eher eingeschlafen, da wenig (junge) Leute zu den Veranstaltungen kommen und kein intergenerationaler Austausch stattfindet. Mit dem zunehmenden Alter der aktiven Mitglieder schwindet auch Kraft und Zeit, sich in Dresden zu zeigen und zu engagieren. (DSD)

Die Neue Synagoge in Dresden steht beispielhaft für viele Ersatzbauprojekte im Rahmen der Revitalisierung des jüdischen Lebens in Deutschland. Die Positionierung der Synagoge auf dem historischen Standort der in der Zeit des Nationalsozialismus zerstörten Synagoge gilt als Weiterführung der jüdischen Tradition in Dresden. Sie ist zugleich politisches Statement, historisches Denkmal, gefeiertes Kunstwerk, religiöse Stätte und kultureller Begegnungsraum, was sie auf verschiedenen Diskursebenen verankert. Doch die Gemeinde, die die Synagoge nutzt, ist heute eine andere als jene, die sie plante. Die Diskrepanz, die zwischen Größe der Synagoge, ihrer Nutzung und den Gemeindemitgliedern besteht, deutet ein Problem an, das auch in der Berliner Synagoge an der Brunnenstraße in anderer Art und Weise zu finden ist: Die Synagogen haben einen Repräsentationscharakter, statt auf die Bedürfnisse und religiösen Ausrichtungen der Gemeinden selbst einzugehen.⁸ Demnach markiert die Dresdner Synagoge den politischen Willen, jüdisches Leben und jüdische Religion wieder in Deutschland zu verankern, während innerhalb des Komplexes noch mit der Art und Weise der Neuausrichtung des Judentums in Deutschland gerungen wird. Die Architektur ist den sozialen Prozessen daher einen Schritt voraus, womit sie Raum für die Neuetablierung deutschen Judentums schafft, das sich erst noch formieren muss.

⁸ In Dresden ist der Neubau zu groß für die geringe Anzahl an wöchentlichen Teilnehmer:innen, während in Berlin der Rückbau der Synagoge fast zu klein für die Gemeinde ist (siehe 3.3).



L606

Mühenbach

Herzebochold

Isselstadion

L605

Isselburg

K5

4

Rees

Kley'sche Landwehr

Isselbur

Neubau

Bait-ul-Nasir-Moschee,
Isselburg



1922 Erste Ahmadiyyah-Missionare in Deutschland
16.04.1925 Eröffnung der ersten Moschee der Ahmadiyyah in Deutschland in Berlin-Wilmersdorf
1989 Moscheebauprogramm der Ahmadiyyah in Deutschland verkündet (Einem 2017, 141)
2004 Kauf des Grundstücks in Isselburg
2006 Baubeginn der Moschee
2008 Schlüsselfertige Übergabe des Gebäudes an die Gemeinde
 Neugestaltung der Fassade mit einer Backsteinverkleidung
2019 Eigener Imam für die Gemeinde (GI)
 Pläne für die Errichtung eines Wohnhauses für den Imam im hinteren Teil des Grundstücks

Die Bait-ul-Nasir-Moschee wurde 2008 in einem der Gewerbegebiete von Isselburg eingeweiht. Sie dient einer in den umliegenden Orten lebenden Gemeinde, die sich sowohl als lokal verortet als auch als Teil eines deutschlandweiten Netzwerks der Ahmadiyyah Muslim Jamaat versteht. Kuppel und Minarette zeichnen den kleinen, funktional gedachten Bau aus und machen ihn in seinem Umfeld als Gottesdienstort erkennbar.

Stadtraum und Architektur

Die Bait-ul-Nasir-Moschee wurde 2008 in Isselburg eröffnet (RP 2008).¹ Sie steht auf einem ca. 0,2 Hektar großen, trapezförmigen Grundstück am nördlichen Stadtrand. In diesem Bereich des Ortsteils Anholt gehen Gewerbeliegenschaften in landwirtschaftliche Flächen über, die immer wieder von kleineren Gebäudegruppen aus Wohn- und Wirtschaftsgebäuden unterbrochen werden. (Abb. 1-3)

Die Moschee ist etwas aus der Flucht der Nachbarbauten zurückgesetzt und im Vergleich zum Straßenverlauf gedreht, um die Gebetsräume nach Mekka auszurichten. Das eingeschossige Gebäude bedeckte eine Fläche von ca. 18 × 18 Metern, wobei der südöstliche, nach Mekka gerichtete Trakt etwas eingezogen ist und an einen geraden Chorabschluss erinnert. Diese Betonung wird durch zwei schlanke Dachaufsätze unterstrichen, deren Gestaltung klar auf Minarettformen Bezug nimmt. Die Mitte des Gebäudes wird durch einen weiteren Dachaufsatz in Form einer gebauchten Kuppel akzentuiert. (Abb. 4)

In der ursprünglichen Farbfassung waren die verputzten Außenwände in einem kräftigen Orange angelegt, Minarette und Kuppel setzten sich weiß mit hellblauen Akzenten ab (vgl. Ahmadiyya 2021b). Später wurden der Fassade zum besseren Wetterschutz Klinker vorgeblendet, die Akzente der Dachaufbauten sind seitdem in Grau. Im Zuge dieser Umgestaltung wurden die beiden Haupteingänge – einer straßenseitig, einer zum Parkplatz hin – mit dekorativen Einfassungen versehen. Der straßenseitige Eingang erhielt zudem eine zweisprachige Inschrift des Glaubensbekenntnisses, *šahāda*.² (Abb. 5)

Die innere Struktur ist ähnlich pragmatisch wie das Äußere. Ein breiter Gang, der auch soziale und kommunikative Aufgaben erfüllen kann, trennt die Funktionsräume im nordwestlichen Teil des Gebäudes (Büro, Waschräume, Küche) von den Gebetsräumen. (Abb. 6) Diese sind strukturell identisch und in der Mitte der Stirnseite durch eine Gebetsnische, *mihṛāb*, akzentuiert. Im Bereich der Frauen ist diese als einfacher Bogen im Relief angelegt, im Bereich der Männer als größere, aufwändiger gestaltete Nische mit Platz für ein Lesepult. (Abb. 7-8)

Das Gebäude wurde durch ein örtliches Büro projiziert, realisiert und schlüsselfertig übergeben. Das war ein Novum bei den Moscheebauten der Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland, bei deren Bauprojekten – wie bei sehr vielen anderen Gemeinden verschiedener Religionen – die Eigenleistungen der Gemeindeglieder in der Regel einen großen Anteil haben (GI, vgl. FOCUS 2013a). Diese Abwicklung des Baus begrenzt die kostengünstige und sozial verbindende Arbeit am eigenen Gottesdienstraum auf Innenausbauten und Grundstücksgestaltung. Er setzt zudem die Verfügbarkeit der gesamten Baukosten voraus: Ein Bau in Etappen, wie oft praktiziert, ist hier kaum möglich. In Gegenzug reduzieren sich die Bauzeit und Koordinierungsaufgaben der Gemeinde mit Firmen und Baubehörden beträchtlich.

1 Zur Vorgeschichte der Ahmadiyyah Muslim Jamaat und ihrer Bauten in Deutschland siehe Backhausen 2008, 50–207.

2 Mein Dank gilt Ulrika Kilian für ihre Unterstützung bei Terminologie und Kontextualisierung.



1



2

Ganzseitige Übersichtskarte (S. 118) Bundesamt für Kartographie und Geodäsie (2018), Datenquellen: https://sgx.geodatenzentrum.de/web_publicDatenquellen_TopPlus_Open_19.11.2021.pdf
Schwarzplan (S. 120) Dominik Nehring (Dortmund)

1 Ansicht der Moschee von Norden, 2021 (BL)

2-3 Ansicht der Moschee im Straßenraum, 2020 und 2021 (BL)



3

Die Moschee ist in Größe und äußerer Form typisch für die Bauten der Ahmadiyya in Deutschland, die eher auf kleinere Gemeinden in der Fläche als auf zentralisierte Gottesdiensträume setzt. Die für den Erhebungszeitraum erfassten 55 Standorte (48 Neubauten) zeigen mehrheitlich ähnlich moderate Gebäudevolumina. Gemeinsam ist ihnen auch die Auszeichnung der Baukörper durch bautypologische Elemente historischen Moscheebaus wie Kuppeln, Minarette oder minarettartige Gestaltungsdetails. Die Bauten in Seligenstadt (2011), Pforzheim (2012) und Iserlohn (2017) haben die Gebäudedisposition von Isselburg übernommen (Ahmadiyya 2021a), sie nutzen jedoch andere Gestaltungsoptionen für die Minarette. Inwieweit hier die gleichen Planunterlagen und/oder Bauprozesse zum Einsatz kamen, müsste im Rahmen einer tiefergehenden Untersuchung geprüft werden.

Im Kontext der stadträumlichen Positionen der Moscheen erklärt sich diese typologische Aufwertung der eigentlich schlichten Baukörper. In Isselburg, wie auch an anderen Orten, sind die Bauten der Ahmadiyya eher in der städtischen Peripherie zu finden, umgeben von der formalen Vieldeutigkeit von Gewerbe- und Mischbebauung (vgl. Abb. 1). Hier sind Kuppeln und Minarette ein wichtiges und vor allem eindeutiges architektonisches Orientierungszeichen. Diese pragmatisch-stadträumliche Funktion der zeichenhaften Architekturmerkmale überlappt mit ihrer Rolle für die vielschichtige Identitätskonstruktion der Gläubigen und die kulturellen Zuschreibungen der Gesellschaft, wie Alisa Eimen in ihrer Überblicksanalyse zu den Moscheen der Ahmadiyya unterstreicht (Einem 2017; auch Stöckli 2020, v. a. 222–235). In Bezug auf die Verwendung traditioneller Moscheebauformen verweist sie auf die Rolle historischer Referenzformen für eine tragfähige Bedeutungszuschreibung gerade angesichts der oft sehr heterogenen Hintergründe der Gemeindeglieder und sieht die formale Modernisierung der Moscheebauten als langfristiges, generationenübergreifendes Projekt schrittweiser Aneignung neuer Lösungen (Einem 2017, v. a. 154–155, vgl. Hakim 2008).

Die Gemeinde plant, auf dem nördlichen Teil des Grundstücks ein Wohnhaus für den Imam und seine Familie zu errichten (GI). Dies ist – wie auch grundsätzlich die Errichtung von „Anlagen für kirchliche, kulturelle, soziale und gesundheitliche Zwecke“ generell – lt. Baunutzungsverordnung im Ausnahmefall auch für Gewerbegebiete möglich (§ 8 BauNVO). Hier zeigt sich jedoch, dass die Ansiedelung im Gewerbegebiet gerade der sozialen Weiterentwicklung der Gemeinden hinderlich sein kann, da Genehmigungen für weitere Bauten wie auch Gemeindehäuser nicht verlässlich erwartet werden können, vor allem, wenn es sich um eine privatrechtlich organisierte Religionsgemeinschaft handelt (vgl. Troidl 2012, 191, 196). Angesichts der guten Zusammenarbeit der Gemeinde mit den kommunalen Institutionen ist hier aber zu erwarten, dass dem Projekt keine Steine in den Weg gelegt werden. (BL)

Soziokulturelle Situation des Neubaus

Die Bait-ul-Nasir-Moschee in der Nähe der niederländischen Grenze ist eine der eher repräsentativ angelegten Moscheen, die in den letzten Jahrzehnten in Deutschland im Rahmen des 100-Moscheen-Plans von der Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) neu gebaut wurden. 2005 fand die feierliche Grundsteinlegung statt und schon im

- 4 Straßenseitige Gesamtansicht, 2020 (BL)
- 5 Haupteingang, 2021 (BL)
- 6 Verbindungsflur, 2020 (BL)
- 7-8 Innenansicht der Gebetsräume der Frauen (links) und Männer (rechts), 2020 (BL)



4



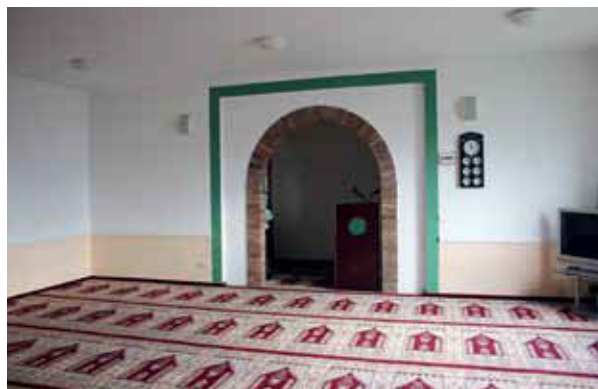
5



6



7



8

April 2008 wurde die Moschee eingeweiht (RP 2008). Interessanterweise haben sowohl das Bauvorhaben sowie der fertiggestellte Bau fast keine großen örtlichen oder gesellschaftlichen Proteste ausgelöst und auch keine großen Wellen in den Medien geschlagen, obwohl ein Überblick über den Diskurs zum Moscheeneubau in Deutschland leicht zu der Annahme führen könnte, dass Bauprojekte muslimischer Gemeinden meist mit Konflikt, Streit und Debatten einhergehen (z. B. Beinhauer-Köhler/Leggewie 2009; Hohage 2013; Schmitt 2003, 2013; Kuppinger 2014).

Obgleich es viele Beispiele konfliktbeladener Bauprojekte gibt, über die in den lokalen und teilweise nationalen Medien berichtet wird (das prominenteste Beispiel ist Köln, siehe 3.7), zeigen Fälle wie dieser aus Isselburg, dass Ressentiments gegenüber Moscheebauprojekten nicht bei jedem Bauvorhaben unweigerlich aufzutreten scheinen (vgl. Schmitt 2013, 151). Mehr noch: Die Isselburger Moschee scheint bereits innerhalb der medialen Berichterstattung als besonders konfliktarmer Fall herauszustechen, wie die vielsagende exemplarische Überschrift eines Berichts der *Rheinischen Post* zeigt: „Moscheebau in Isselburg: Kaum Proteste“ (RP 2007b).

Die Isselburger Moschee fungiert einerseits als religiöse Heimstätte der Gemeindeglieder, in der kulturelle und religiöse Veranstaltungen stattfinden, während sie andererseits als religiös und politisch begründete Sichtbarmachung der lokalen Ahmadiyya-Gemeinde verstanden werden kann. Ihre signifikante Form als Moschee mit Kuppel und Minarett im Industriegebiet Isselburgs erfüllt zum einen das Bild ‚typischer‘ islamischer Architektur, das in der europäischen Gesellschaft vorherrscht. Dadurch ist die Moschee für alle erkennbar und einordbar, was vermeintliche Sichtbarkeit und Präsenz muslimischer Gemeinden, im Spezifischen in diesem Fall der Ahmadiyya, in deutschen Städten suggeriert. Zum anderen ist ihre Positionierung wiederum ein Hinweis auf die marginale Verortung ebenjener Gemeinden weit außerhalb vom Stadtkern und dadurch in gewisser Weise weiterhin versteckt.

Die Ahmadiyya Muslim Jamaat und ihre Moscheen

Die Ahmadiyya ist eine islamische Gruppierung, die in den 1880er Jahren von Ghulam Ahmad in Punjab gestiftet wurde. Die Beziehung zum sunnitischen Islam ist kompliziert, da die Behauptung der Ahmadiyya, dass der Stifter auch ein Prophet sei, von anderen Muslim:innen als häretisch empfunden wird. Dieser religiöse Disput hat auch politische Folgen, besonders in Pakistan, wo die Anhänger:innen der Ahmadiyya politisch verfolgt werden. Als missionarische Religion hat die Ahmadiyya zahlreiche Moscheen und Zentren in Europa, Nordamerika, Afrika und Asien errichtet. 1955 gründete sich ihr Vorgängerverein in der BRD, der 1988 in AMJ umbenannt wurde. Ihre Zentrale liegt in Frankfurt am Main (vgl. Friedmann 2007; Lemmen 2017, 312). 2013 wurde ihr in Hessen als erste islamische Religionsgemeinschaft offiziell der Körperschaftsstatus verliehen, was unter anderem dazu führte, dass AMJ dort auch Religionsunterricht anbieten kann (vgl. Speer 2017, 123).

Die hohe Bauaktivität der AMJ liegt darin begründet, dass 1989 der damalige, vierte Kalif Mirza Tahir verkündete, dass bis zum Jahr 2010 100 Moscheen in Deutschland gebaut werden sollten. Dies war von dem Wunsch des zweiten Kalifen Mirza Baschir, in ganz Europa 2500 Moscheen zu errichten, inspiriert worden. Dieses Ziel wurde

aber nicht erreicht und durch ein neues Ziel, fünf neue Moscheen pro Jahr zu bauen, ersetzt. Da auch dieses Ziel zu ambitioniert erschien, konzentrierte sich die Gemeinschaft zunehmend auf die Umwandlung von Hinterhofmoscheen in repräsentative Moscheen (vgl. Olgun 2015, 126–127, 159–160; Lathan 2010, 103).

Die genaue Anzahl von Gebetsstätten der AMJ in Deutschland ist nicht bekannt, jedoch gibt es unterschiedliche Angaben auf verschiedenen Internetpräsenzen (vgl. Ahmadiyya 2021a). Laut eigenen Aussagen unterhält die AMJ „deutschlandweit über 50 Moscheen mit Minarett und Kuppel“ (Ahmadiyya 2021a), die wie die Isselburger Moschee (Ahmadiyya 2021b) auf der Webseite der AMJ von Gebetszentren unterschieden werden (vgl. Ahmadiyya 2021c). Dies könnte ein Hinweis dafür sein, dass im Verständnis der AMJ Kuppel und Minarett die prägenden Merkmale sind, die eine Moschee von einem Gebetszentrum unterscheiden. Es sind genau diese Merkmale, die in der Literatur genannt werden, um sogenannte repräsentative Moscheen von anderen islamischen Gebetshäusern zu unterscheiden (Schmitt/Klein 2019). Die Bauabteilung der zentralen Organisation der AMJ schreibt laut einer Studie über moderne Ahmadiyya-Architektur in Deutschland vor, eine Kuppel und Minarett als prominente Merkmale neu gebauter Moscheen einzuplanen, weil diese Perspektive auf Moscheen so vom vierten Kalifen, Mirza Tahir Ahmad, artikuliert wurde (Eimen 2017, 137, 142). Diesen Kriterien nach gilt die Isselburger Moschee aufgrund ihrer architektonischen Merkmale als repräsentatives Moscheegebäude (vgl. u. a. Ahmadiyya 2021b).

Die Gemeinde der Isselburger Moschee

Die sich regelmäßig in Isselburg treffende Gemeinde besteht aus Mitgliedern, die hauptsächlich in Bocholt, Kleve und Borken leben und für Gebete, Feste und Feiern anreisen. Bis 2008 mietete sie einen alten Schlachthof, der mittlerweile abgerissen wurde. Über die Zeit wurde das umgenutzte Gebäude zu klein (vgl. II1, 781–795). Dies führte daher zur Überlegung, neu zu bauen.

Bis 2019 traf sich die Gemeinde zudem meist in Eigenregie zu den täglichen Gebeten. Für Veranstaltungen und Vorträge lud sie einen Imam ein, der regulär in Münster tätig war. Aufgrund der großen Entfernung hatte dieser jedoch nicht viel Zeit vor Ort (vgl. II2, Z. 105–117). „Ja, die Moschee besteht schon seit 2006. (...) Und seitdem gab's hier keinen Theologen, der hier, sag ich mal, ansässig war. Und das (...) haben wir jetzt (...) geschnallt, dass man hier einen braucht“ (II2, 117–123). Erst seit Herbst 2019 wird sie von einem zugeordneten, in Deutschland ausgebildeten Imam betreut (vgl. II2, Z. 11–42; II1, Z. 715–176).

Aus dem Gespräch mit einem Gemeindemitglied geht hervor, dass die Idee, eine Moschee zu bauen, schon vor zwanzig Jahren gefasst wurde. Der Standort Isselburg war nicht die erste Wahl für den Bau der neuen Moschee. Denn die Zielgruppe dieser Moschee war die Ahmadiyya-Gemeinde in Bocholt. Weil dort aber kein geeignetes Grundstück vorhanden war und diese sowieso zu teuer waren, entschied die Gemeinde sich für Isselburg als Standort. Es bestanden Kontakte zwischen einem Gemeindemitglied mit dem Isselburger Stadtrat. Die Stadt habe der Anfrage der Gemeinde sofort zugestimmt und drei Grundstücke zur Auswahl gestellt, von denen sich die Gemeinde für den aktuellen Standort Dreibömerweg 7 entschied (vgl. II1, Z. 20–34).

Begründet wurde der Entschluss damit, dass dieses im Gewerbegebiet liegende Grundstück einerseits relativ nah am Stadtkern von Isselburg liegt und andererseits genügend Parkmöglichkeiten für die Gemeinde bietet. Denn bei bestimmten Festlichkeiten müsste Platz für bis zu 200 Besuchende sein, die aus dem Umkreis mit dem Auto anreisen (vgl. II1, Z. 38-49).

Die befragten Gemeindeglieder sind im Allgemeinen sehr zufrieden mit dem Moscheebau. Neben einigen kleineren Bauarbeiten, zum Beispiel für ein neues Büro im Gebäude oder im Garten, stellt besonders der aufkommende Platzmangel ein Problem dar. „Das wird jetzt langsam [ein] bisschen eng“ (II1, Z. 287). Außerdem fehlt noch ein Haus für den Imam und ein Friedhof für die Gemeinde. Derzeit können die Verstorbenen in Bocholt begraben werden, aber die Gemeinde wünscht es sich für die Zukunft anders. Denn auch „von [der] Zentrale her (...) sind [wir] bemüht, dass wir (...) in Deutschland einen Friedhof bekommen“ (II1, 476-478).

Raum für Frauen

Im Gespräch wurde betont, dass die Frauen ganz unabhängig von den Männern Veranstaltungen organisieren (vgl. II1, Z. 297-301). Da die Hälfte der Räumlichkeiten dem weiblichen Teil der Glaubensgemeinschaft gehört, können diese ihn ganz frei benutzen und organisieren sich selbst. Die Frauen kommen regelmäßig zum Abendgebet und Freitagsgebet. Sie benutzen einen separaten Eingang vom Parkplatz aus an der Hinterseite des Gebäudes. Der Männereingang ist zugleich der Haupteingang an der Straßenseite (vgl. II1, II2).

Interessanterweise geht der Neubau einer Moschee oftmals mit einer räumlichen Verbesserung der Position der Frau einher. Wo ihnen in Hinterhofmoscheen manchmal nur kleine und zurückgesetzte Räumlichkeiten zugewiesen wurden, werden bei Neubauten oftmals neue Raumarrangements verhandelt (Beinhauer-Köhler 2010, 37). In der Isselburger Gemeinde ist die deutliche Raum- und Organisationsaufteilung ein gutes Beispiel dafür.

Räumlich gewordene Präsenz der AMJ

Auf einer seiner Reisen legte der fünfte und gegenwärtige Kalif der Ahmadiyya, Mirza Masroor Ahmad, am 26. September 2005 den Grundstein der Isselburger Moschee. Auf einem Bild wird der Kalif neben einem Mann namens Saeed Gessler abgebildet, der als der Architekt der Gemeinde beschrieben wird (Ahmadiyya Gallery 2005). In einem Interview von Muslim TV Deutschland wird deutlich, dass der Konvertit Saeed Ahmed Matthias Gessler Bauingenieur ist und als Bauabteilungsleiter der Ahmadiyya in Deutschland arbeitet (vgl. MTVDe 2021). Er leitete die Bauprojekte von einigen Moscheen in Deutschland, unter anderem in Pankow-Heinersdorf, Frankenthal, Augsburg, Hanau, Leipzig, Karben und Erfurt.

Interessanterweise wird im Interview mehrmals auf die „Zentrale“ als das Gremium verwiesen, das die finalen Entscheidungen trifft und die Vorgaben für den Moscheeneubau liefert (vgl. II1, 163, 373, 432; II2, 125, 192). Auch Eimen (2017, 138, 143) weist auf die bestimmende Rolle der „Zentrale“ als Bauaufsicht über die Moscheeneubau-

ten hin, da alle Bauprojekte von der zentralen Bauabteilung betreut werden. Gessler scheint in diesem Zusammenhang als wegweisende Figur zwischen AMJ-Zentrale und den Gemeinden zu vermitteln. Einige Elemente innerhalb verschiedener Moscheen werden scheinbar einheitlich bestimmt, wie im Interview deutlich wurde. Der Teppich, der in der Isseburger Moschee liegt, liegt auch in ein paar anderen Moscheen, da der Stoff zentral in Belgien bestellt und deutschlandweit verteilt wurde (vgl. II2, Z. 274–277). Damit wird nicht nur Einheitlichkeit geschaffen, sondern den Moscheen zugleich ein Wiedererkennungswert verliehen.

Bedürfnis nach Sichtbarkeit und Präsenz

Auf die Frage, ob die Isseburger Moschee ein heiliger Raum sei, antworten beide Interviewpartner unmittelbar bejahend. „Deswegen, die Moschee ist rein, sauber. Und es finden hier nicht jetzt irgendwelche Aktivitäten [statt], was jetzt von Gott wegbewegt, (...) nur Aktivitäten, was zu Gott ruft, (...) also die Nächstenliebe. (...) Alle guten Sachen passieren nur hier. Keine schlechten Sachen passieren in der Moschee. Deswegen ist es heilig. Also wie [im] Christentum oder wie Buddhisten die Tempel oder die Gebetsräume [behandeln], die werden immer rein gehalten, und deswegen sind die auch heilig“ (II2, Z. 618–627). Dies trifft im Spezifischen auf den Gebetsraum innerhalb der Moschee zu, während der Eingang und die Aufenthaltsräume, Küche und Büros freier genutzt werden.

In der Moschee finden regelmäßig Gebete, Koranklassen und Veranstaltungen wie Vorträge statt. Für die Glaubensgemeinschaft ist es wichtig, „einen Platz [zu] haben, wo wir denn anständig beten können. (...) Wir wollen [uns] nicht versteckt (...) versammeln und beten, wir wollen [es] ganz offen und ehrlich [tun]“ (II1, Z. 114–115). Das Bedürfnis nach einer sichtbaren Moschee als Zeichen einer dauerhaften Präsenz im Gegensatz zur eher als temporär wahrgenommenen Lösung einer Hinterhofmoschee, wie zuvor in einem ehemaligen Schlachthaus, ist ein in den letzten Jahrzehnten häufig vorgekommenes Phänomen bei muslimischen Gemeinschaften (Beinhauer-Köhler 2010, 35–36).

Form als Mittel der Sichtbarmachung

Die Stadt Isseburg, die den Bau schnell genehmigte, wollte, dass die Moschee eine „Kulturbereicherung“ werden und deshalb „nach einer Moschee aussehen“ (II1, Z. 123) sollte. Sowohl vonseiten der Gemeinde und der Ahmadiyya als auch der Stadt bedeutete das, dass die Moschee sichtbare Minarette und eine Kuppel haben sollte, die dann im Bau auch verwirklicht wurden (vgl. II1, Z. 130–137). Obwohl den Initiatoren von Moscheebauten oftmals das Bedürfnis nach Minaretten und Kuppeln zugeschrieben wird, scheinen auch der „westliche Blick“ sowie Zuschreibungen, Vorstellungen und Vorurteile darüber, wie Moscheen ‚auszusehen haben‘, mitbestimmend für diese Bauform zu sein (vgl. z. B. Eimen 2017, 137–140).

Sichtbarkeit und gute Erreichbarkeit für Pendler:innen stehen für die Ahmadiyya im Mittelpunkt. Denn die Moscheen sind Orte religiöser Praktiken, Versammlungsort und gleichzeitig „sites for public outreach“ (Eimen 2017, 142). So hob der Imam im Gespräch auch die missionarische Funktion des Moscheebaus hervor: „Die Leute,

die werden das [die neue Moschee] angucken, einmal, zweimal, [ein] drittes Mal werden die sich wagen, [sich] da (...) umzuschauen. ‚Ja, wir wollen euch besuchen.‘ Viertes, fünftes Mal werden die immer öfter kommen. Also, die Moschee ist da, um jetzt, sag ich mal, die Interessen zu erwecken“ (II2, Z. 463–467). Daher bietet die Glaubensgemeinschaft auch Führungen für unterschiedliche Interessent:innen wie Schulklassen, Kirchengemeinden und Privatvereine an (vgl. II1, Z. 506–516).

Dementsprechend kann der Isselburger Moscheebau neben seiner Funktion als Gebetsraum auch als manifestierte islamische Präsenz gelten. In ihrem Beitrag über die öffentliche Sichtbarkeit des Islams in Europa beschreibt Nilüfer Göle, dass Moscheen als „an interface between the urban environment, Muslim citizens and religious pluralism“ (Göle 2011, 386) fungieren. Diese Rolle als Schnittstelle wird sowohl von der „Zentrale“ als auch von der Gemeindeleitung vor Ort in den Fokus gerückt.

Wie Eimen beschreibt, gibt es Thesen, die behaupten, dass die „konventionellen“ Formen von Kuppel und Minarett eigentlich auf koloniale Ideen islamischer Architektur zurückzuführen seien (vgl. Eimen 2017, 139–140). Eimen bezieht sich dabei unter anderem auf die Architektur- und Kunsthistorikerin Nebahat Avcıoğlu, deren Analyse islamischer Architektur in Europa seit dem 18. Jahrhundert für sie darauf hinweist, dass „post-colonial Muslim patrons and builders in Europe have unwittingly perpetuated a colonial tradition of dome and minaret building“ (Eimen 2017, 140, nach Avcıoğlu 2007).

Es ist anzunehmen, dass die Isselburger Moschee genau dieser (europäischen) Idee von repräsentativer islamischer Architektur folgt, wofür sich bei diesem Projekt sowohl innerreligiöse als auch politische Akteure entscheidend ausgesprochen hatten. Da Minarett und Kuppel in europäischen Diskursen die dominierenden architektonischen Marker des Islams darstellen, bezeugen sie die islamische Religion in Deutschland durch ihre Form (vgl. auch Göle 2011, 388–389).

Konfliktarm

Obwohl der Moscheebau auffallend konfliktarm war, war er nicht gänzlich konfliktfrei. Laut der Gemeindemitglieder gab es ein paar Moscheebaugegner:innen, die Broschüren verteilten. Dies aber waren keine Bürger:innen aus Isselburg, sondern Menschen von außerhalb. Die Glaubensgemeinschaft lud daraufhin zu einem Treffen ein, bei dem Menschen ihre Ängste ausdrücken und in den Dialog treten konnten. Um die 250 Menschen waren anwesend und die Gemeinde konnte laut eigener Angabe mit ihren Antworten überzeugen. Im Laufe der Zeit hat die Beteiligung an städtischen Aktionen, wie z. B. ein Stadtputz oder der Besuch in Altenheimen bei bedürftigen und geflüchteten Menschen, dazu beigetragen, dass die Gemeinde als Teil der Stadt wahrgenommen wird. „Wenn wir Hilfe brauchen, ist [die] Stadt da. Und wenn [die] Stadt Hilfe brauch[t], sind wir da“ (II1, Z. 181–182).

Wieso der Fall in Isselburg größtenteils konfliktarm zu sein schien, kann verschiedene Gründe haben. Zum einen könnte es beispielsweise an der Platzierung der Moschee im äußeren Stadtbereich liegen. Zum anderen könnte es mit dem Alter der Gemeinde und der stadtwirksamen Präsenz mancher Gemeindeglieder, die selbst im Stadtrat

vertreten waren, zusammenhängen. Im Vergleich zur Zentralmoschee in Köln (siehe Kapitel 3.7) mag gerade die eher dezentrale Platzierung und sehr moderate Größe des Gebäudes ausschlaggebend wirken; dies kann jedoch nicht abschließend bestimmt werden. Die Datenerhebung lässt dennoch darauf schließen, dass der Fokus auf Konfliktfälle in der Literatur (z. B. Hohage 2013; Schmitt 2003, 2013; Kuppinger 2014) überdacht werden muss, weil Beispiele wie die Moschee in Isselburg zeigen, dass nicht jeder Neubau durchgehend problematisiert wird. (KdW, DSD)

Die Bait-ul-Nasir-Moschee in Isselburg ist ein signifikanter, aber im architektonischen Sinne kaum repräsentativer Bau. Sie ist ein gutes Beispiel für die Strategien des stadträumlichen Sichtbarwerdens muslimischer Gemeinden wie auch für die Wege zu einer konfliktarmen Aushandlung dieses sakraltopographischen Wandels. Das vergleichsweise kleine und unpräzise Gebäude macht deutlich, dass wir die Kategorien der typologischen Bewertung signifikanter Moscheebauten präziser fassen müssen. Dann sollte es möglich werden, zwischen der baulichen Erkennbarkeit als Gottesdienst- und Gemeinderaum einerseits und urbanem und/oder architektonischem Repräsentationsanspruch andererseits zu differenzieren und damit auch die sozialen Diskurse in ihrer Zielrichtung zu bestimmen. Denn die Isselburger Moschee zeigt aufgrund ihrer wenig diskutierten Situation eine weitere, wichtige Komponente des Moscheebaus in Deutschland auf: Austausch und politische Teilhabe von Gemeindemitgliedern sowie ein langjähriges Bestehen der Gemeinde scheinen sich entscheidend auf das Konfliktpotenzial von Moscheeneubauten auszuwirken. Als Gegenbeispiel zu den viel diskutierten problembehafteten Fällen bezeugt der Fall der Isselburger Moschee eine gelungene, wenn auch stadträumlich zurückgezogene Verortung einer muslimischen Gemeinde, die durch gegenseitiges Interesse und ein wohlwollendes Miteinander geprägt zu sein scheint.



Leipziger
Parkwald

Zoo Leipzig

Wasserwerk
Leipzig

Zentrum-
Nordwest

Leipzig Hbf

Zentrum-Ost

Zentrum-West

Leipzig Markt

Leipzig Wilhelm-Leuschner-Platz

Zentrum-Süd

Clara-
Zetkin-Park

Johannapark

Botanischer
Garten

Zentrum-
Südost

Scheibenholtz

Leipzig

Rennbahn
Scheibenholtz

Südvorstadt

Leipzig MDR

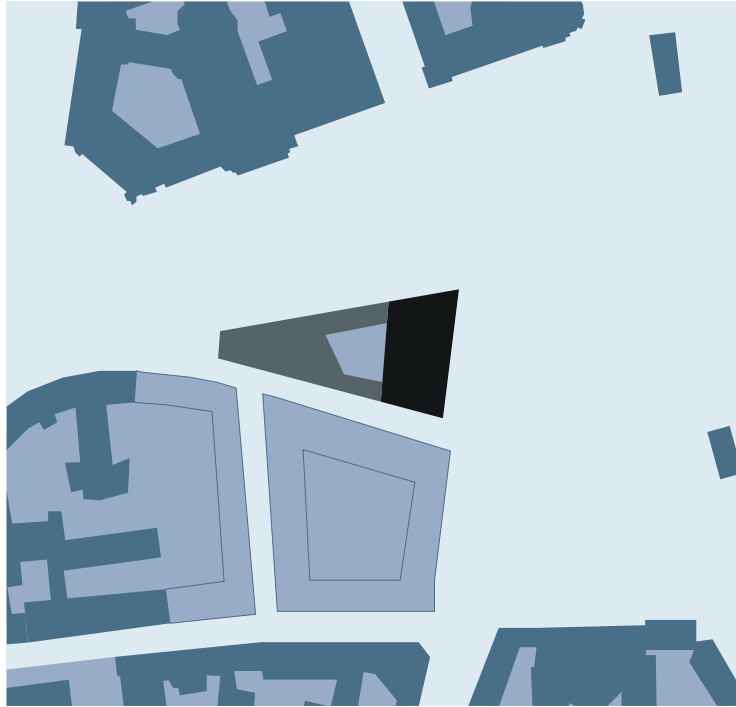
a-Park

Pferdestr.

Neubau (Ersatzbau)

Propsteikirche

St. Trinitatis, Leipzig



1847 Weihe der katholischen Kirche St. Trinitatis in der Rudolfstraße nach Entwurf von Carl Alexander Heideloff (1789–1865)

1943 Die Kirche brennt nach Bombentreffern aus

1954 Abtragung der Kirchenruine für einen geplanten Neubau am originalen Standort

1982 Weihe des Kirchenneubaus an der Emil-Fuchs-Straße nach Plänen der Deutschen Bauakademie / Udo Schultz

2003 Pläne für einen Neubau in der Stadtmitte als Ersatz der inzwischen sanierungsbedürftigen Propsteikirche in der Emil-Fuchs-Straße

10.11.2008 Pressekonferenz und Bekanntgabe des geplanten neuen Standorts

08.01.2009 Gründung eines Kirchbaufördervereins

08.02.2009 Aufruf zur deutschlandweiten Kollekte für den Bau

2009 Ausschreibung eines zweistufigen Einladungswettbewerbs

13.12.2009 Vorstellung der Juryentscheidung zugunsten des Entwurfs des Architekturbüros Schulz & Schulz

22.08.2011 Beginn der archäologischen Untersuchung des Baufelds

27.04.2013 Grundsteinlegung durch Bischof Heiner Koch

05.04.2014 Erstes Gemeindefest nach Aufzug des Turmkreuzes

09.05.2015 Kirchweihe

Die katholische Propsteikirche St. Trinitatis in Leipzig wurde ab 2013 errichtet und 2015 eingeweiht. Sie ersetzt zwei sukzessive Vorgängerbauten der Gemeinde an anderen Standorten. Der Neubau ist ein Schlüsselement der stadträumlichen Neuordnung des südlichen Innenstadtrings und Teil der gesellschaftlichen Aushandlung der Präsenz kirchlicher Institutionen in Leipzig nach der politischen Wende.

Stadtraum und Architektur

Die katholische Probsteikirche St. Trinitatis in Leipzig wurde nach Entwürfen des Leipziger Architekturbüros Schulz & Schulz realisiert und 2015 eingeweiht. Sie besetzt ein dreieckiges Grundstück zwischen Martin-Luther-Ring, Wilhelm-Leuschner-Platz und Nonnenmühlgasse, vis-à-vis der Südfassade des Neuen Rathauses. Es handelt sich um die dritte Kirche der Gemeinde am dritten Standort binnen 170 Jahren.

Die erste Trinitatiskirche war im Rahmen der Anlage des Leipziger Westviertels von dem bekannten historistischen Architekten Carl Alexander Heideloff (1789–1865) geplant und 1847 geweiht worden. Die neogotische Struktur war der erste römisch-katholische Kirchenneubau der Stadt seit der Reformation und stand frei auf einem kleinen Stadtplatz an der West- und Rudolphstraße, in Blickverbindung zur Pleißenburg bzw. später zur Westfassade des Neuen Rathauses. Die Kirche beeinflusste die Formensprache nachfolgender Bauten und war das symbolische Zentrum der katholischen Gemeindeentwicklung in und um Leipzig (Horsch 2018, 315–316; Mitzscherlich 2018a, 351–352; Mitzscherlich 2018b, 720). (Abb. 1–3)

Nach Bombentreffern brannte die Kirche im Dezember 1943 aus. Die Gemeinde fand Aufnahme in benachbarten evangelischen Kirchen und behalf sich für die Gemeindegarbeit über Jahrzehnte hinweg mit Interimslösungen. Ein Ersatz wurde früh zugesagt. 1954 erfolgte die Genehmigung für einen Neubau am gleichen Standort und der Abtrag der Ruine zu Vorbereitung des Baufeldes (Neudert 2013, 120; Kühn 2013a, 39–43; Giese 2016, 11–13; Topfstedt 2019, 600; Mitzscherlich 2019a, 383–384). Zugleich war ein Bau mit stadträumlicher und/oder architektonischer Signifikanz aber politisch nicht mehr erwünscht, da er den Vorstellungen von der Raumordnung einer sozialistischen Stadt widersprochen hätte (Preuschen 2011, 131–133; Neudert 2013, 120–132; Mitzscherlich 2019b, 651–652). So zeigen Stadtentwicklungspläne Ende der 1950er Jahre das Areal des westlichen Innenstadtrings mit moderner Wohnbebauung neu strukturiert und ohne einen Kirchenbau (Bode 2002, 91; Kaufmann/Leonhardt/Müller 2018, 87). (Abb. 4)

Nach Aufnahme in ein von den bundesdeutschen Kirchen finanziertes Sonderbauprogramm und langjährigen Verhandlungen um alternative Grundstücke wurde schließlich am 21.11.1982 eine neue Kirche geweiht, gut einen Kilometer Luftlinie vom alten Standort entfernt, am Rande der historistischen Stadterweiterung des Waldviertels. Der Stahlskelett-Bau in der Emil-Fuchs-Straße wurde 1978–1982 nach Plänen der Deutschen Bauakademie/Udo Schultz in konsequent moderner, brutalistisch beeinflusster Formensprache errichtet und bildete mit Gemeindezentrum und Pfarrhaus ein Ensemble, das mit einem freistehenden Glockenturm in den Straßenraum hinein kommunizierte (vgl. ausführlicher Schädler 2010, 254–263; Preuschen 2011, 133; Neudert 2013, 121–125; Kühn 2013b; Scheffler 2015a; Scheffler 2015b; Härig 2017; Mitzscherlich 2019b, 652; Denkmaldokument 2021). (Abb. 5)

Leider erwiesen sich die Maßnahmen, die vor Baubeginn zur Stabilisierung des Baugrunds am Rande des Auwaldes vorgenommen worden waren, als nicht ausreichend, sodass Grundwasser eindringen konnte, über die Jahre hinweg die Struktur



1



2

Ganzseitige Übersichtskarte (S. 132) Bundesamt für Kartographie und Geodäsie (2018), Datenquellen: https://sgx.geodatenzentrum.de/web_publicDatenquellen_TopPlus_Open_19.11.2021.pdf
Schwarzplan (S. 134) Dominik Nehring (Dortmund)

1 Bildpostkarte der Trinitatiskirche, vor 1903, Trenkler & Co (<http://www.zeno.org> – Contumax GmbH & Co. KG. <http://images.zeno.org/Ansichtskarten/1/big/AK06011a.jpg> [30.05.2022])

2 Blick vom Neuen Rathaus auf die Ruine der Trinitatiskirche, 1950 (© SLUB Dresden / Deutsche Fotothek / Roger Rössing & Renate Rössing)

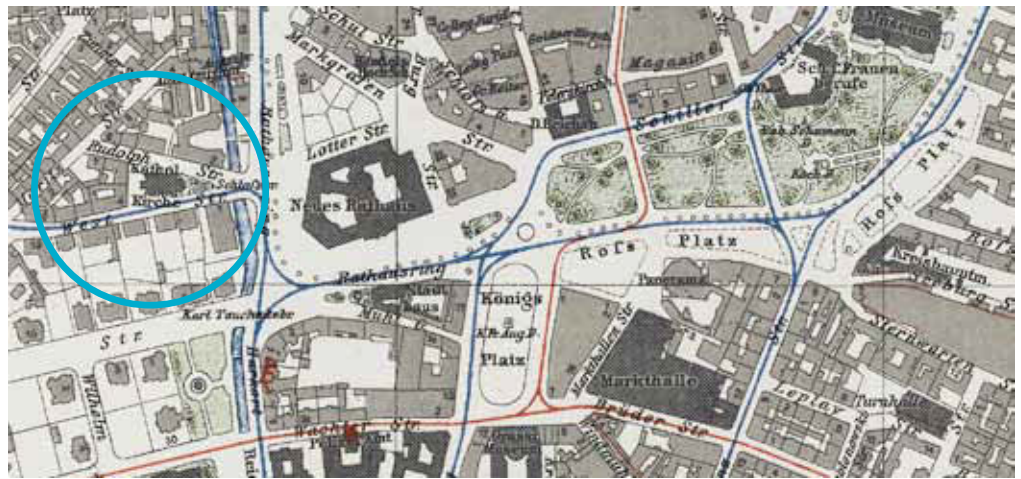
der Gebäude beschädigte und permanente Instandhaltungsmaßnahmen erforderte (Bistum 2008b; Bartetzky 2010; Scheffler 2015a, 25; Giese 2016, 14–15; Mitzscherlich 2019c, 921). Die politische Wende ermöglichte es dann, auch über weiterreichende Sanierungsmaßnahmen oder gar einen kompletten Neubau nachzudenken. So trafen Bistum und Gemeinde 2003 die Entscheidung, eine neue Kirche an einem anderen Standort zu errichten, und nahmen die Suche nach einem Grundstück in zentraler Lage auf (Bistum 2008a; Bistum 2008b; Giese 2016, 15; Mitzscherlich 2019c, 921). Das Areal der ersten Kirche wurde aufgrund seiner begrenzten Fläche und der Einbindung in bestehende stadträumliche Kontexte ausgeschlossen; man entschied sich letztlich für ein Grundstück an der Nonnenmühlgasse (vgl. Bistum 2008a; Giese 2016, 15), dessen historische Bebauung aus Wohn- und Geschäftshäusern im Krieg verloren gegangen und bisher nicht ersetzt worden war.¹ Das Areal ist Teil der derzeit noch nicht abgeschlossenen stadträumlichen Neuordnung des südlichen Innenstadtrings (vgl. Wilhelm-Leuschner-Platz 2022).

Die Gemeinde stand damit ein weiteres Mal vor der Herausforderung, sich mit ihren Bauten architektonisch wie stadträumlich zu artikulieren. Umso mehr, als mit den Ausschreibungstexten des zweistufigen Einladungswettbewerbs eine hohe symbolische Bedeutsamkeit dieses Projekts formuliert wurde. Die Kirche sollte nicht nur die skizzierten liturgischen, sozialen und pragmatischen Funktionen erfüllen, sondern „zugleich Signal für den Aufbruch der katholischen Kirche in Deutschland sein“ (wa 2010, 59).

Den zunächst zwanzig, dann acht eingeladenen Architekturbüros stellte sich die Aufgabe, auf einem spitzwinkligen Grundstück von ca. 3.000 Quadratmetern Kirche und Werktagskapelle, Gemeinderäume und Verwaltung sowie Wohnungen und Funktionsräume mit einem Flächenbedarf von 2.500 Quadratmetern zu arrangieren. Dabei mussten drei Kontexte beachtet werden: die Lage gegenüber dem Neuen Rathaus, die nach einer klaren architektonischen Aussage verlangte; die nicht vollständig vorhersehbare Weiterentwicklung der stadträumlichen Planungsprozesse rund um den Wilhelm-Leuschner-Platz und die Anforderung, mit dem neuen Bau gleichermaßen Begegnung und Kontemplation zu ermöglichen (TdH 2008; co 2009; wa 2010, 59).

Eines der drei preistragenden Architekturbüros löste dies mit einem Solitärbau im östlichen Teil der Parzelle, dessen Baumasse mit einer partiell aufgelösten Außenhaut sowohl Abstand als auch Annäherung verhandelte. Die beiden anderen Beiträge schlugen invertierte Stadträume vor, Anordnungen aus Vertikalen und Horizontalen, offenen und geschlossenen Zonen um einen innenliegenden Platz herum. So übernahm die Kirche in ihren Entwürfen nicht nur eine Rolle als Dominante im großmaßstäblichen Stadtraum, sondern schuf zudem einen weiteren städtischen Raum auf einer anderen Skala, im menschlichen Maß.

¹ 1988 schreiben der Rat der Stadt Leipzig, der Rat des Bezirks Leipzig und das Ministerium für Bauwesen einen DDR-offenen städtebaulichen Ideenwettbewerb zur Gestaltung des Leipziger Stadtzentrums einschließlich des Rings aus. Das Lastenheft beinhaltete v. a. Messe- und Kongressbauten, Büro- und Bildungseinrichtungen, Beherbergung, Handel, Gastronomie und ein Kino. Die preistragenden Entwürfe suggerierten für den südlichen Ring, wo noch weitläufige unbebaute Areale zu Verfügung standen, mehrheitlich Großstrukturen. Der durch den Wettbewerb ausgelöste Diskurs wurde durch den politischen Umbruch überdeckt, sollte jedoch analytisch näher betrachtet werden (vgl. Fischer 1989; Fischer 1990).



3



4

3 Der südliche Stadtring mit dem Umfeld des Neuen Rathauses und der ersten Trinitatiskirche (Karte 1905. SLUB Dresden / Deutsche Fotothek)

4 Ausschnitt des südlichen Stadtrings mit dem Umfeld des Neuen Rathauses und des Areals der ersten Trinitatiskirche aus dem Perspektivplan des Endzustands der Stadtentwicklung von 1959 (Bode 2002, 91 / Leibniz-Institut für Länderkunde (IfL))

Obwohl dieses Konzept einige historische wie zeitgenössische Vorbilder (und Nachfolger) hat, ist es hier wohl zum ersten Mal auf ein innerstädtisches Umfeld mit Blockrandbebauung angewandt worden. Zudem wurde es nicht im üblichen rechteckigen Modul konzipiert, sondern dem spitzwinkligen Zuschnitt des Grundstücks angepasst.² Die Raumdispositionen überzeugten die Jury, die dem Entwurf des Leipziger Architekturbüros Schulz & Schulz (Ansgar Schulz / Benedikt Schulz) den ersten Preis zuerkannte (LVZ 2009a; Baunetz 2009b; wa 2010; Bartetzky 2010).

Ab 2011 erfolgte die archäologische Untersuchung des Baufelds, 2013 konnte der Grundstein gelegt werden (Propstei b; Bistum 2011; Baunetz 2013; LVZ 2013). Zwei Jahre später erfolgte schließlich der Umzug: In der Kirche in der Emil-Fuchs-Straße wurde ein letzter Sonntagsgottesdienst gefeiert, bevor am 9. Mai 2015 der Neubau geweiht wurde (Propstei b; Bistum 2015a; Bistum 2015b; Friedrich 2015a).

Im Zentrum der Berichterstattung stand dabei die „Rückkehr in die Stadt“ (Friedrich 2015a, 15), die das Projekt klar als Wiedersichtbarwerden der Gemeinde im Zentrum der Stadt kontextualisierte (vgl. z. B. Co 2009; Bartetzky 2010, 9; Bistum 2015b). Auch die Grußbotschaft des Papstes unterstrich das Angebot einer Interaktion und Kommunikation mit der Stadt, das durch den Neubau ausgedrückt würde (Franziskus 2015).

Dabei ging und geht in vielen religions- wie auch architekturbezogenen Äußerungen in der Freude über das Neue das Alte unter. Das Engagement der Gemeinde für den Bau von 1982, seine Rolle im sozialen Leben der Gläubigen über die Wendejahre hinweg wie auch sein Stellenwert in der Architekturentwicklung der DDR sind grundlegend bekannt. Die zweite Trinitatiskirche wird jedoch rückblickend vielfach nur noch als problematischer Hintergrund der Entscheidung für den Neubau skizziert (vgl. z. B. TdH 2008; LVZ 2013; TdH 2015).³ Dabei wurde zeitgleich zu Bauprozess und Weihe des Neubaus auch um die historische Bewertung des Altbaus und sogar um seinen Erhalt gerungen.⁴

Der neue Gebäudekomplex der Trinitatiskirche Leipzig erweist sich als Komposition aus stereometrischen Formen, die die Südwestecke der Kreuzung Martin-Luther-Ring und Wilhelm-Leuschner-Platz mit einem klar strukturierten und stadträumlich wirksamen Element besetzt (zu Plänen und Renderings siehe Schulz & Schulz). (Abb. 6–10)

Die beiden Vertikalen von Kirchenraum und Glockenturm im Osten bzw. Westen des Grundstücks werden durch die Horizontale des Gemeindehauses verknüpft.

² Die Projekt-Datenbank verzeichnet einige, teilweise preisgekrönte Kirchen, die den innenliegenden Freiraum in verschiedenen Dimensionen einsetzen. Es wäre interessant zu untersuchen, wie diese Plätze über den Kirchengang hinaus sozial angenommen werden. Siehe beispielsweise St. Maximilian Kolbe (München) von Hubert Caspari (1997); Jesus Christus – Der gute Hirte Frankfurt am Main / Nieder-Erlenbach von Günter Pfeifer (2000); das Ökumenische Kirchenzentrum Messestadt München-Riem von Florian Nagler (2005); das Kirchenzentrum St. Nikolaus Neuried von Andreas Meck (2008); die Petrus-Jakobus-Kirche Karlsruhe von Peter Krebs (2017) und auch die Genezaareth-Kirche Aachen von Gesinde Weinmiller / Weinmiller Großmann Architekten (2018) (vgl. SaWa-Datenbank).

³ Auch ein willkommener Neubau kann mit Verlustererfahrungen einhergehen. Ein Beispiel dafür sind Berichte von Gemeinemitgliedern der Kölner Zentralmoschee (siehe 3.7.)

⁴ Der gesamte Gebäudekomplex wurde 2015 unter Denkmalschutz gestellt, was Einfluss auf die mögliche Nachnutzung und damit auf den Verkauf des Grundstücks 2017 hatte. Der Komplex wurde dennoch 2018 abgetragen. Der Turm bleibt erhalten und wird in die Neubebauung des Areals mit Mietwohnungen integriert (LVZ 2015b; Giese 2016, 14–15; Katholisch 2017; Thalheim 2017; LZ 2017; Domradio 2017; SZ 2018; LVZ 2018a; LVZ 2018b; Co 2019; LVZ 2019; Denkmaldokument 2021).

Der Innenhof ist nahtlos in diese Struktur eingebettet. Er ist durch eine geschickte Überzeichnung des leichten Geländeprofiles aus den umgebenden Straßenräumen herausgehoben und stellt zugleich eine zusätzliche Wegeverbindung zum dahinterliegenden Baublock her (Vgl. auch Botta 2018, 13–14). (Abb. 11–12)

Die Gebäudevolumina wie auch die sachlichen Linien der Bauteile werden durch das Fugenbild und die Profilierung der Verkleidung aus Rochlitzer Porphyrt zusammengebunden und betont. Der Stein wird in der Region gewonnen und ist seit langem mit der dortigen Architektur verbunden, gleichzeitig steht die Textur und Farbigkeit des Steins im Kontrast zu den Fassadenfassungen der umgebenden Bebauung und zieht die Aufmerksamkeit auf sich (vgl. Friedrich 2015b). (Abb. 13)

Das Gebäude entwickelt sich sowohl in seinen Funktionen als auch seiner stadträumlichen Einbindung aus dem Innenhof heraus. Auch die sonst hermetisch erscheinenden Gebäudeteile öffnen und schließen sich hier, erlauben je nach Lichtbedingung Aus- und Einblicke oder spiegeln die Umgebung in den Glaswänden. (Abb. 14–16) Dabei bleibt die liturgische Ausrichtung des Areals eindeutig: Zwei große Flügeltüren markieren den Zugang zur Kirche.

Der quer ausgerichtete Gottesdienstraum stellt den Altar in den Mittelpunkt. Trotz ihrer zurückhaltenden Farbigkeit dominieren und ordnen die Prinzipalstücke den hohen, hellen und fast kühlen Saal und kompensieren die Asymmetrie, sie sich aus der Anordnung von Emporen und Werktagkapelle ergibt. Die umgebende Stadt ist im Kirchenraum – anders als im Gemeindezentrum – nicht präsent. Der Kontakt nach außen wird durch Oberlichtbänder hergestellt. (Abb. 17–20)

Als einer der ersten Neubauten in dem neu zu definierenden Stadtquartier am südlichen Ring konnte und sollte St. Trinitatis einen Akzent setzen (Menting 2019, 914). Bilder aus der Erbauungszeit lassen nachvollziehen, wie die entstehende Struktur den Raum zu prägen begann und ihren Beitrag zur Entwicklung eines zeitgenössischen Kirchenbaus ebenso leistete wie für den städtischen Raum Leipzigs. Seitdem verdichtet sich das Umfeld. Die Bauten der Caritas an der Nonnenmühlgasse und der neu angelegten Ruth-Pfau-Straße erweitern seit 2018 die katholische Präsenz vor Ort (Caritas 2018; LZ 2019). Weitere Baublöcke werden folgen und die Kirche architektonisch wie stadträumlich stärker einbinden (vgl. LZ 2020; upa 2020 mit Abb. 7–10). Es ist gut möglich, dass die raumordnende Funktion des Baukörpers im Straßenraum dann an Bedeutung verlieren wird. Die architektonische Signifikanz dürfte sich aber zu behaupten wissen. (BL)

Sozioreligiöse Situation des Neubauprojekts

Die Trinitatiskirche in Leipzig erregt seit ihrem Bau viel Aufsehen: Der neue, moderne katholische Kirchenbau steht am Rande der Innenstadt und heißt nicht nur die Mitglieder der Trinitatisgemeinde, sondern auch interessierte Gäste und Besucher:innen willkommen. Der Altersdurchschnitt der Gemeindemitglieder liegt laut Gemeinde bei unter 50 Jahren. Dies scheint dem Trend der Kirchenaustritte entgegenzustehen (vgl. Schlamelcher 2018a). Laut eigenen Angaben finden in der



5

5 Gemeindezentrum der Propsteigemeinde St. Trinitatis in Leipzig, Emil-Fuchs-Straße 5-7, 1982, Deutsche Bauakademie / Udo Schultz (Lumu. 2010. CC 3.0 SA)

6-7 Ansicht der Propsteikirche von Westen aus dem Straßenraum, 2021 (BL)

8-9 Ansicht der Propsteikirche von Osten und Südosten, 2021 (BL)



6



7



8



9



10



11

10 Ansicht der Propsteikirche
von Nordosten, 2021 (BL)
11 Hauptfassade und Glocken-
turm zum Martin-Luther-Ring
mit einem Blick zum Innenhof
und der Moderation des Gelände-
profils, 2021 (DSD)

Zentral-Pfarrei jährlich ca. 60 Taufen statt. Aufgrund ihrer zentralen Lage in Leipzig, einer Stadt, die selbst seit Jahren einen hohen Zuwachs erlebt,⁵ erfährt die Gemeinde laut eigenen Aussagen zudem regelmäßigen Zustrom von bis zu 100 Gemeindegliedern aus aller Welt. Diese nehmen an den fast täglichen Wortgottesfeiern, Gottesdiensten und Gruppenangeboten sowie Konzerten und besonderen Veranstaltungen wie „Nightfever“⁶ teil (vgl. Propstei a).

Der Neubau der katholischen Kirche nahe dem Standort der ehemaligen Kirche der Trinitatisgemeinde wurde medial stark begleitet. Im medialen Diskurs wurde er hinsichtlich seiner hohen Kosten und der dafür generierten Spenden, der betonten Nachhaltigkeit des Gebäudes und in Bezug auf den Katholizismus im Osten thematisiert (vgl. z. B. Welt 2013; FAZ 2015; LVZ 2016). Dabei wird deutlich, dass die Verantwortlichen der Leipziger Propsteigemeinde versuchten, die Dringlichkeit und Notwendigkeit des Neubauprojekts zu betonen. Demnach wurde nicht nur die Bauälligkeit der zweiten Trinitatiskirche am Leipziger Stadtrand, sondern auch der gemeindliche Wunsch, dem Standort ihrer alten Kirche näher zu kommen, als Grund angeführt, wieder in der Innenstadt Präsenz zu zeigen und eine Kirche für die Menschen vor Ort zu sein (vgl. FAZ 2015). Die Berichte thematisierten auch die immensen Baukosten, die zum Teil auch auf den Nachhaltigkeitsbestrebungen der Architekten und der Gemeindeleitung beruhen und sich daher auf ca. 15 Millionen belaufen. Diese wurden zum Teil durch das Bistum Dresden-Meißen und durch viele Spenden von Gemeinden und Einzelpersonen in ganz Deutschland abgedeckt (vgl. LVZ 2016). Dass die medialen Beiträge sich intensiv mit den Kosten auseinandersetzten, zeugt von der Notwendigkeit, diese in Anbetracht der angespannten finanziellen Situation der katholischen Kirche auch vor der Bevölkerung zu rechtfertigen.

Während viele Kirchen in Deutschland (sowie darüber hinaus) mit Kirchenumnutzungen (siehe 3.2) und Kirchenabbrissen (siehe 3.1) zu kämpfen haben (vgl. z. B. Bredenbeck 2012; Bühse et al. 2012; Gerhards et al. 2008), wirkt der Neubau einer römisch-katholischen Kirche im Osten Deutschlands besonders. Obwohl es einige Beispiele von neu gebauten Kirchen verschiedener Denominationen in Deutschland gibt (siehe Kapitel 2), sticht dieser Fall im medialen Diskurs als Gegentrend hervor. Dass das neue Gebäude im öffentlichen Diskurs dementsprechend vielseitig kommentiert wurde, liegt größtenteils am gegenwärtigen sozioreligiösen Wandel und den damit einhergehenden Auswirkungen auf die Mitglieder in den Großkirchen: Religiöses Leben wird zunehmend individuell und privat ausgelebt, was zu einer Abwendung von institutionalisierter Religion führt (vgl. u. a. Luckmann 1979; Schlamelcher 2018a), die sich im Stadtraum auch sichtbar zeigt (vgl. dazu u. a. Schroer 2015).

Mit dem Neubau an der Nonnenmühlgasse verfolgte die Propsteigemeinde zwei Hauptanliegen, an der die innerreligiösen Spannungen der katholischen Kirche im Osten sichtbar werden. Die neue Kirche sollte zugleich die gemeindliche, katholische Tradition weiterführen sowie ein genuin anderer, neuer Ort sein. Die Motivationen für und Intentionen hinter dem Neubau und seiner Gestaltung zeigen dies auf.

⁵ Die Leipziger Bevölkerung stieg in den letzten zwanzig Jahren um ca. 20 % an: Während die Zahl der Einwohner:innen 2000 bei ca. 493.000 lag, liegt sie 2020 bereits bei ca. 597.000 Menschen (vgl. Stadtverwaltung Leipzig).

⁶ „Nightfever“ ist eine Initiative in verschiedenen katholischen Kirchen, die als alternativer Gottesdienst Jugendliche und junge Erwachsene ansprechen soll.

Katholische Tradition weiterführen

Zuallererst, so sagt es die Gemeindeleitung, soll der Raum eine katholische Kirche sein, die liturgisch nutzbar ist: ein Gottesdienstraum im klassischen Sinne. Die grundlegende Motivation für den langen Weg hin zum neuen Gebäude liegt dementsprechend in dem Bedürfnis der Gemeinde begründet, einen eigenen kirchlichen Raum für ihre liturgische Praxis zu haben. Dieses Bedürfnis sei zum einen aus dem nahenden Verlust der alten Kirche, zum anderen aus der Überzeugung, dass ein katholischer Gottesdienstraum zentral für das Glaubensleben ist, entstanden (vgl. IL1, Z. 42–68). Das schließt an die umfangreichen Diskussionen des katholischen Sakralraums als solchen in Theologie und Wissenschaft an: Was macht einen Kirchenraum aus? Welche Bedeutung hat er für die Liturgie und für die Gemeinde (vgl. z. B. Wildt 2016; Odenthal 2014)? Der Religionsanthropologe Oskar Verkaaik spricht von der identitätsstiftenden Rolle religiöser Räume, die sie nicht nur unterstützen, sondern kreieren (vgl. Verkaaik 2013, 8–10). Daher ist der Raum für die Gemeinde ein wichtiger Ort, anhand dessen sie sich formiert und mit dem sie sich und ihre Traditionen identifiziert (vgl. dazu auch Delitz 2010).

Gleichzeitig ist die Kirche auch direkt mit dem Gemeindezentrum verbunden. In diesem werden Traditionen, die das Gemeindeleben schon lange prägen, fortgesetzt und neu erprobt. Die Räumlichkeiten erfüllen so zunächst den Zweck, religiöse Praxis in katholischen Formen durchzuführen – inklusive aller notwendigen liturgischen Gegenstände und Bereiche im Kirchenraum. Ein Gemeindeglied berichtete davon, dass im Entwurf eine Ecke für die Ikone der Muttergottes und Opferkerzen nicht angedacht war. Da diese jedoch für die meisten Mitglieder zum katholischen Glauben dazugehören und ein solcher Anbetungs- und Gedenkort somit entgegen der Überlegung des Propsts gewünscht wurde, kann auch heute im hinteren Teil der Kirche eine Kerze angezündet werden (vgl. IL3, Z. 98–101). Hier zeigt sich die Bedeutung traditioneller Aspekte im Glaubensleben vieler Katholik:innen, die als Gemeindeglieder eine der zentralen Zielgruppen des Baus darstellten. Artefakte und materielle Elemente der Inneneinrichtung wie die Marienstatue können in diesem Zusammenhang als materielle Anker (Hutchins 2005) gesehen werden, die trotz des modernen Antlitzes der Kirche die Traditionen des Katholizismus weitertragen (siehe auch 3.1 und 3.2). Fehlen diese, könnte für einige sodann ihre Identifikation mit dem Gebäude als ihr Kirchenraum ins Wanken geraten (Verkaaik 2013).

Die Stärken der Gemeinde lägen aber nicht nur in ihrer Kontinuität. Viel eher sei sie durch eine Offenheit für Veränderung und Neuanfang geprägt; eine Kerneigenschaft, die sie laut dem Probst von anderen katholischen Gemeinden unterscheidet (vgl. IL1, Z. 344–346). Der Neubau solle genügend Platz bieten, um unterschiedlichen Ideen eine Chance der Verwirklichung zu geben. Jede:r könne Gruppen anmelden und das Gemeindeleben gestalten. Die Gruppen sollen aus sich heraus arbeiten und selbst die Leitung übernehmen, erhalten aber die Möglichkeit, vonseiten der Gemeinde unterstützt zu werden. (vgl. IL1, Z. 261–269). Damit hebt sich der Propst als Leiter mit seiner Gemeinde dezidiert von dem (von ihm) angedeuteten Bild von Kirche als anti-modern ab. Indirekt reagiert er damit auf die scheinbar sinkende soziokulturelle Bedeutung der Großkirchen (vgl. Schlamelcher 2018a). Als Antwort proklamiert der Propst daher Innovation und Offenheit der Gemeinde, die sich letztendlich auch im religiösen Raum zeigen sollen.



12



14



15



13



16

- 12 Treppenstufen als Moderation
des Geländeprofiles zur Nonnen-
mühlgasse hin, 2021 (DSD)
- 13 Fassadengliederung des
Kirchenraums, 2021 (BL)
- 14 Innenhof mit Blick zum
Gemeindehaus, 2021 (BL)
- 15 Blick von der Nonnenmühl-
gasse durch den Innenhof
zum Neuen Rathaus, 2021 (BL)
- 16 Innenhof mit Blick zur Kirche,
2021 (BL)

- 17-18 Ansicht des Kirchenraums von der Empore, 2021 (BL)
- 19 Altarraum und Prinzipalstücke, 2021 (DSD)
- 20 Werktagkapelle südlich des Kirchenraums, 2021 (BL)



17



18



19



20

Die Gemeindeleitung „will, dass das Haus brummt“ (IL1, Z. 275) und es sich mit zweierlei füllt – mit Mitgliedern und Gästen. Raum zu geben für weitere Gottesdienstgruppen anderer Konfessionen (beispielsweise syrisch-orthodox) sowie den theologischen Universitätsfakultäten für Probegottesdienste und homiletische Übungen (vgl. IL1, Z. 253–258) fördert so ein ökumenisches Miteinander und verbindet die christlichen Gruppen in Leipzig auch sinnbildlich in der Innenstadt.

Die Räumlichkeiten werden zudem von der Polizei, deren Präsidium direkt gegenüber der Trinitatiskirche steht, für Schulungen gemietet. Durch die externen Vermietungen erhofft sich die Gemeindeleitung einen Austausch mit den Gästen, der Kontakte zwischen Parteien herstellt, die sich sonst nicht über den Weg gelaufen wären (vgl. IL1, Z. 272–278). In dieser Ermöglichung für andere lebt demnach die Idee der religiös begründeten Gastfreundschaft weiter. Indem die Kirche einen Raum gibt und diesen trotz der guten Ausstattung für wenig Geld an externe Gruppen vermietet, versucht sie sich sozial relevant und nützlich zu zeigen für solche, die in ihr keinen primär religiösen Nutzen sehen.

In der neuen Kirche lebt also die Tradition der Propsteigemeinde, des Katholizismus und letztlich des Christentums weiter. Da Architektur ein symbolisches Medium für das Kollektiv sein kann (vgl. Delitz 2018, 43–44), vermag der Raum die Kontinuität des Gemeindelebens symbolisch zu tragen. Dies kann in Rückbezug auf die Geschichte der viel umgezogenen Gemeinde als eine der Hauptmotivationen verstanden werden. Als christliche Gemeinde will sie sich zudem wieder neu im Stadtzentrum verorten. Dieser Prozess des „Sich-Raum-Verschaffens“ in postmodernen Städten, wie er auch im Neubau der Kirche sichtbar wurde, bedeutet gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit den strukturellen Veränderungen der Gesellschaft und der zunehmenden Diversität des Stadtlebens und der urbanen Umgebung (vgl. Bielo 2013).

„Andersort“ in Leipzig sein

Der Bau der neuen Kirche war aber nicht nur durch das Weiterleben katholischer Tradition motiviert, sondern begründet sich auf einer weiteren, essenziellen Glaubensvorstellung der Gemeindeleitung: Die neue St.-Trinitatis-Kirche soll laut dem Probst ein Andersort, eine Heterotopie nach Foucault, sein, der durch seine besondere Raumwirkung ein alternatives Narrativ im hektischen Alltag der Moderne in der Stadt Leipzig schaffen soll (vgl. Giele 2017). Das wird am stärksten in der intendierten Schaffung eines besonderen, anderen katholischen Raums deutlich, der sich als außerordentlich von bekannten Räumen absetzen soll.

Obwohl die hohen Kosten des Neubaus viele Menschen, insbesondere Kritiker:innen, zurückschrecken ließen, war es aus Sicht der Gemeindeleitung keine Option, die Kirche in ein bereits bestehendes Gebäude zu bauen. Der Propst sieht sowohl Umnutzungen säkular genutzter Gebäude zu kirchlichen Räumen als auch Umnutzungen einer profanierten Kirche zu beispielsweise einer Shoppingmall kritisch. Denn Kirchen hätten „ein eigenes Genus“ (IL1, Z. 123), welches man nicht einfach ummünzen könne.

Der Neubau verfolgte konkrete theologische und philosophische Vorstellungen, barg gleichzeitig dennoch Überraschungen für die Bauenden. Zwischen Gemeinde und Priestern gäbe es nun keine Trennung mehr durch die Altarstufe – eine spätere Entscheidung der Architekten, die der Propst begrüßte. Dadurch öffnete sich eine neue Ebene, die eine intensive Erfahrung zwischen Gemeinde und Priester hervorruft, so ist der Propst überzeugt. Die Begegnung in der Messe finde eher auf Augenhöhe statt und der Ritus habe nicht mehr so eine ausgeprägte schauspielerische Natur, sondern verbinde Gemeinde und Priester miteinander. Dies werde auch durch die vielen Wege, die zum Altar hinführen, bewerkstelligt. Die leichte Enge des Raums hin zum Altar geleite die Mitglieder zudem zum Mittelpunkt. Um gleichzeitig aber auch für diejenigen, die eher im Versteckten zelebrieren wollen, Raum zu geben, sei die Empore mit ihren breiten Brüstungen notwendig. Das Zusammenspiel aus starker Disziplin, säulenfreier und damit immersiver Raumgestaltung⁷ und Raumoffenheit, die es erlaubt, auf verschiedenen Wegen gemeinsam auf den Altar zuzugehen und beispielsweise die Hostie zu empfangen, kreieren laut dem Propst eine besondere Raumerfahrung, die von ihm und den Architekten intendiert wurde (vgl. IL1, Z. 453–486; IL2, Z. 39–53). Dies spiegelt die Entwicklungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wider. Die Rollen der Professionellen und Laien werden hier nun unschärfer intendiert; das Prinzip bleibt jedoch, dass Letztere Ersteren zuschauen (vgl. auch Breuer 2010). Die Architektur ermöglicht und beschränkt diese Handlungen, indem sie diese durch ihre Aufteilung ordnet und betont bzw. versteckt (vgl. Delitz 2009, 93–94).

Neben der durch die Architektur bewerkstelligten Annäherung von Gemeinde und Priester fällt der Neubau auch wegen seiner bilderlosen, schlichten und hellen Gestaltung auf. Diese steht in Kontrast zu vielen anderen katholischen Bauten und führte zu gemischten Reaktionen (vgl. IL2, Z. 27–35). Die Schlichtheit, die sich durch die Dominanz der weißen, freien Wände und die wenigen farblich-dekorativen Elemente ausdrückt, sei ein signifikantes Merkmal des Raums. Die Helligkeit und die daraus resultierende Weite des Raums beschreiben einige Mitglieder als Kriterien, die ein gutes Raumgefühl hervorriefen. Dieses entfalte sich besonders im Begehen des Gottesdiensts (vgl. IL2, Z. 39–71). Andere wiederum mussten sich erst an den Raum gewöhnen, weil er der bekannten Architektur katholischer Kirchenräume so fern ist (vgl. IL3, Z. 52–56).

Durch die Zurückhaltung in der räumlichen Gestaltung ergibt sich, dass auf populäres und von vielen als typisch katholisch verstandenes Interior verzichtet wurde. Das Fehlen von Wandmalerei und Bildern brachte deutliche Irritation: Eine ältere Dame, die schon seit Jahren Mitglied der Propsteigemeinde ist, beschrieb ihre Sehnsucht nach Bildern, die sich im Laufe der Zeit durch die Gewöhnung an die moderne Kirche gelegt habe. Sie vermisse die Bilder, liebe die alten Gemälde und Figuren in anderen Kirchen, konnte sich aber an das neue Erleben im Raum gewöhnen. Neben den Bildern sei es aber besonders der Kreuzweg gewesen, mit dessen Platzierung und Neugestaltung nicht nur sie zu kämpfen hatte. Die vom Architektenteam ins Spiel gebrachte Idee, den Kreuzweg als Weg in den Boden einzulassen, führte dazu, dass über ihn herübergegangen wird (vgl. IL4, Z. 48–57). Gerade für Eltern und Kinder sei dies schade, wie eine Familie berichtet. Die Bilder, die die einzelnen Stationen Jesu Leben und Leiden abbilden, seien für Kinder gutes Anschauungsmaterial.

⁷ Der Raum wurde so gestaltet, dass die Menschen den Gottesdienst direkter erleben und in das Geschehen „eintauchen.“

Es gäbe keinen Grund, sie nicht so darzustellen (vgl. IL2, Z. 39–52). In weiser Voraussicht wurden die Bodenplatten, die zum Teil auch an Stolpersteine erinnern, so installiert, dass sich unter ihnen Befestigungen für aufstellbare Bildtafeln befinden, um den Kreuzweg für besondere Feierlichkeiten auch bebildert zu präsentieren.

Propst Giele macht in Bezug auf Kirchenneubauten klar, dass „dieses Museale“, das „Geschichtsträchtige“, das vielen Kirchen anhafte, in diesem Neubau für mindestens 100 Jahre wegfallt (vgl. IL1, Z. 519–525). Als neuer Raum sei er noch nicht mit alten Geschichten und dem Echo der Vergangenheit behaftet, wie der Propst anklingen ließ. Viel eher berge er das Versprechen, etwas Neues zu sein, und vermittele so Aktualität und Relevanz, was sich wiederum im Entwurf widerspiegeln soll. Es gehe nicht um das, was dort bereits passierte, sondern um das, was passieren kann und wird. Damit wird der Neubau in eine Position gerückt, die weit über Funktionalität und Notwendigkeit für den normalen Gemeindebetrieb hinausgeht.

Trotz oder gerade wegen seiner schlichten, wenig traditionellen Gestaltung werde der Neubau zu einem Raum, der Menschen fasziniere, so der Propst. Durch die „starke Wirkung des Raumes“ (IL1, Z. 238–239), die Besuchende allein und in Verbindung mit der liturgischen und spirituellen Erfahrung spürten, seien einige Menschen zum katholischen Glauben gekommen. Der Propst schreibt dem Raum damit eine enorme Bedeutung zu, da seine Wirkmacht allein fast schon zu missionarischen Zwecken genutzt werden könne. Aus theologischer Sicht gäbe es drei klassische Formen, über die Menschen ein Interesse für den Glauben entwickeln können: über die Liebe, die sie von Menschen erfahren, über biografische Brüche und über außergewöhnliche Wege wie in Leipzig durch den Kirchenraum (vgl. IL1, Z. 226–240).

Zwar habe die Kirche nicht für alle eine große Bedeutung für ihr Glaubensleben, wie Mitglieder berichteten, doch stellten sie immer wieder die Besonderheit des Kirchengebäudes heraus (vgl. IL1, Z. 492–504; IL2, Z. 134–144). Denn obwohl Kirchenbauten keinen pragmatischen Wert im gesellschaftlichen Leben hätten, der über ihre religiöse Funktion hinausgehe, sei da etwas anderes, für das sich der Bau lohne (vgl. IL1, Z. 510–528). Der Propst selbst spricht von dem den Kirchen zugrundeliegenden „Selbstanspruch, Andersorte zu sein, also eine Botschaft beizusteuern, die es in der Zeit, in der Umgebung nicht gibt“ (IL1, Z. 154–156). Die Beschreibung von Gottesdiensträumen als Heterotopien im Sinne von Michel Foucault (1992) ist keine seltene (vgl. z. B. Seip 2010; Sander 2009). Sie betont den Raum in seiner Besonderheit: Einerseits unterstreichen Theolog:innen dadurch seine theologisch hergeleitete Bedeutung, andererseits lässt sich auch annehmen, dass im Beispiel der St.-Trinitatis-Kirche eine Entkopplung von der Nutzung als religiöser Raum stattfindet. Angesprochen wird dabei zumeist eine besondere Atmosphäre, die Kirchenbauten anhafte (vgl. Schmitz 1969; Schmitz 1977; Böhme 2003; Hasse 2020).

Dementsprechend steht hinter dem Bauprojekt die Motivation, relevant für Leipzig zu sein. Darunter versteht der Propst sowohl die Erfüllung religiöser Bedürfnisse der Mitglieder als auch die Möglichkeiten, von anderen mitbenutzt zu werden (vgl. IL1, Z. 247–301). In Leipzig solle die Kirche deshalb als Raum der Entlastung wirken. Als Antwort auf die Hektik des Alltags ist die Kirche vonseiten der Gemeindeleitung als Ruheort, Quelle der Entschleunigung und Raum für Meditation intendiert (vgl. IL1,

Z. 148–164). Damit bringe die St.-Trinitatis-Kirche ein Gegenargument zum Leben in der Innenstadt, das sowohl vonseiten der Gemeindeleitung als auch der Mitglieder als bewegt und unruhig wahrgenommen wird. Der Begriff Entschleunigung fiel in fast allen Gesprächen – auch in Abgrenzung zu den beladenen alten Kirchenräumen, die in der katholischen Tradition den Großteil der Bauten ausmachen. Der Neubau stelle sich dezidiert gegen die „Überreizung“ der Moderne, wie die Gemeindeleitung während der Führung durch die Kirche deutlich machte, und will in Leipzig ein Gegenmodell darstellen.

Die neue St.-Trinitatis-Kirche will somit nebst ihrer religiösen Nutzung auch ein Ort der atmosphärischen Erfahrung für Nichtmitglieder sein. Dass diese attribuierte Atmosphäre jedoch zumindest im Selbstverständnis an die Raumgestaltung der Kirche als Kirche gebunden ist, zeigt zudem eine weitere Intention der Gemeindeleitung auf: Die Kirche ist sinnstiftender Raum und daher gesellschaftlich relevant – fernab von institutioneller Liturgie. In anderen Worten: Auch Menschen, die nicht primär am liturgischen Geschehen interessiert sind, können den Raum für eine besondere Erfahrung besuchen. Dies zeigt sich unter anderem auch darin, dass die Kirche „Nightfever“-Gottesdienste anbietet, die das „Ziel (...) [haben], in den Innenstädten an einem Abend des Wochenendes kirchenferne Menschen wieder für den Glauben zu begeistern“ (Nissing und Süß 2013, 12, zitiert in Radermacher 2020, S. 255). Denn auch hier wird mit einer besonderen Atmosphäre gearbeitet (Radermacher 2020, 255) und alternative Formen der liturgischen Gestaltung wie freies Gebet oder die Nutzung einer Box für Fürbitten (Gerhards/Wildt 2015, 91–104) angeboten. Natürlich unterscheidet sich der Kirchenraum durch die permanente Gestaltung von den in verschiedenen Orten angebotenen „Nightfever“-Events, doch scheint es Parallelen zwischen jenen und der neuen Kirche zu geben: dass durch eine andere, sich abhebende Raumgestaltung der „Fokus auf d[em] ästhetische[n] Erleben einer Atmosphäre (...) [liegt und sie] – zumindest im ersten Schritt – kaum eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Vorgang der eucharistischen Anbetung oder mit den Prinzipien der katholischen Lehre im Allgemeinen [erfordert]“ (Radermacher 2020, 258).

Substanzielle Neuorientierung

Die St.-Trinitatis-Kirche in Leipzig blickt auf eine lange Gemeindegeschichte zurück. Die alte Kirche, die ältere Kirchenmitglieder selbst mit erbaut hatten, sei gebührend verabschiedet worden, wie der Probst berichtet. So habe die Gemeinde mit dem Standort abgeschlossen und sich auf den Neubau vorbereitet, welcher für die Propsteigemeinde ein neues Kapitel bedeutete (vgl. IL1, Z. 36–89; IL4, Z. 11–37).

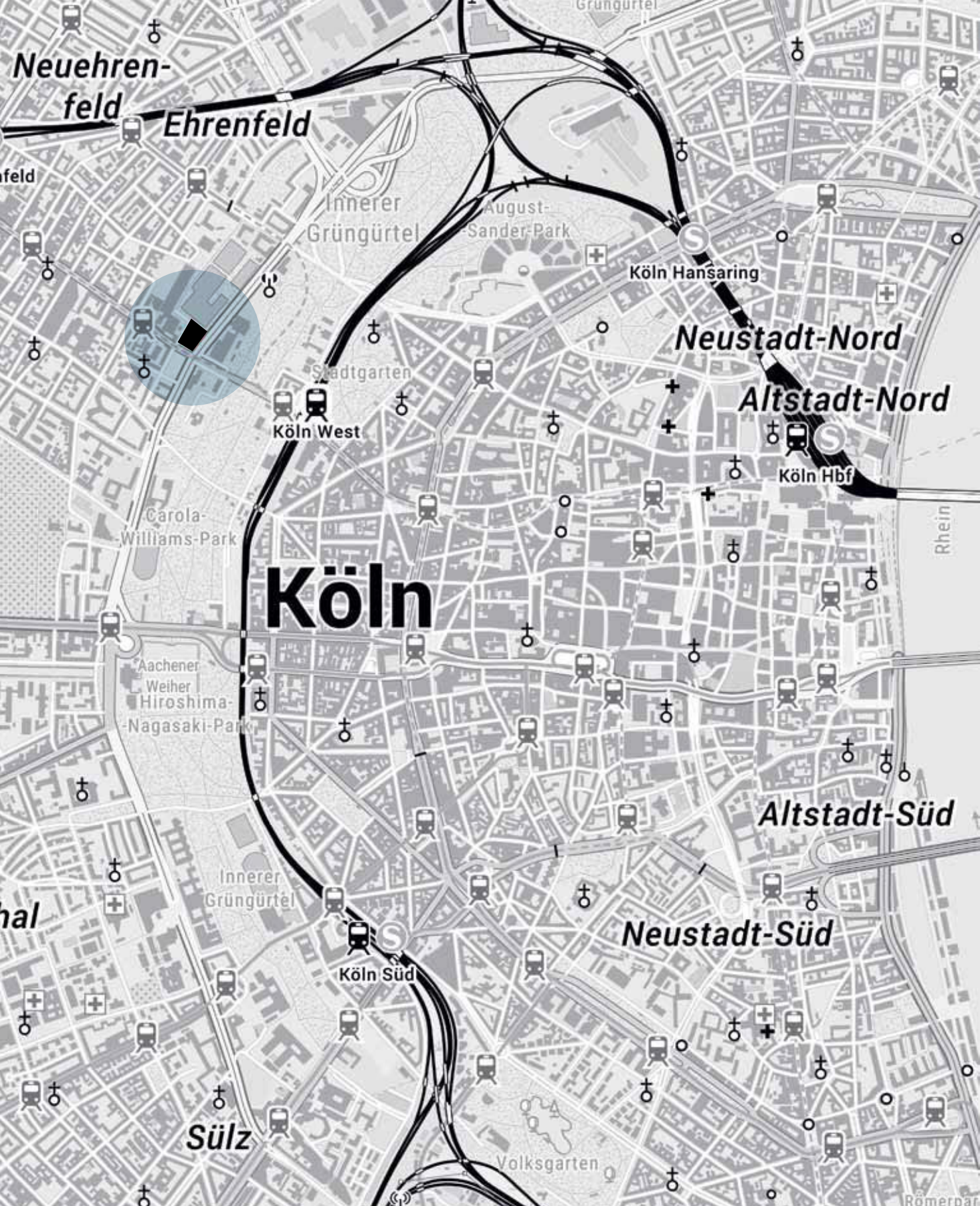
Die Finanzierung des Bauprojekts war für die Gemeinde selbst kaum zu stemmen. In der Öffentlichkeit wurde die ökonomische Komponente in Relation zur Situation der katholischen Kirche schon zu Beginn des Projekts deutlich kommuniziert (vgl. LVZ 2010). Trotzdem wagte die Gemeinde den Schritt mit kircheninterner Unterstützung. Denn obwohl die Propsteigemeinde nach nur wenigen Jahre bereits einen zweiten Neubau benötigte, unterstützte der Bischof das Vorhaben finanziell (vgl. IL1, Z. 434–442). Hinzu kamen Einzel- und Gemeindespenden aus ganz Deutschland (vgl. IL1, Z. 305–309; IL3, Z. 82–91). In gewisser Weise habe dies die Gemeinde in eine empfundene Bringschuld manövriert, die sie dennoch positiv konnotiert in die

Öffentlichkeit hinaus kommuniziert (vgl. Welt 2020). Die Kirche sei ein Geschenk der Spendenden und des Bistums. Gleichzeitig sei mit der Annahme der Spenden eine Verpflichtung verbunden, „abzuliefern“ und den Spendenden zu beweisen, dass die Kirche eine Bedeutung für Leipzig und darüber hinaus habe (vgl. IL1, Z. 247–301, 337–364).

Aus dem theologischen Selbstverständnis heraus leitete die Kirchengemeinde ab, dass sie noch viel in Leipzig erreichen will und daher ein neues Gebäude brauchte. In Leipzig, so beschreibt Propst Giele, sei die katholische Kirche fremd und exotisch, weil der Katholik:innenanteil sehr klein ist und viele die Kirche nicht kennen(lernen wollen) (vgl. IL1, Z. 132–179). Unterstützung für den Bau erhielt die Gemeinde dennoch durch einflussreiche Akteure im Leipziger Stadtgeschehen, die einen Kirchenneubau befürworteten. Neben dem damaligen Polizeipräsidenten, der selbst katholisch war, erfuhr die Trinitatisgemeinde auch durch den Oberbürgermeister, ehemaliger evangelischer Religionslehrer, Zuspruch (vgl. IL1, Z. 337–364, 580–588). Auch dessen Arbeitsplatz im Neuen Rathaus war dem Kirchenneubau benachbart.

Das Raumkonzept, das auf ein spirituelles Erleben setzt und sich somit im Selbstverständnis der Kirchengemeinde zugleich von der vorherigen Tradition des Kirchenbaus der Trinitatisgemeinde absetzt und die Tradition fortführt, fügt sich zudem in die Erweiterung ein, die städtebaulich in Leipzig geplant ist. Der Propst nennt es eine „sensationelle Gelegenheit (...) auf der letzte[n] großen Tragfläche der Innenstadt, die durch den Krieg entstanden ist“ (IL1, Z. 599–601), zu bauen, die nun komplett neu gestaltet wird. (DSD)

Der Ersatzbau der Trinitatiskirche Leipzig vereint verschiedene Themenfelder sakraltopographischen Wandels in Deutschland. Dominant ist hier die in der Geschichte der Gemeinde und ihrer Kirche begründete Relevanz der Frage nach der stadträumlichen Position einerseits und der Rolle der Religionsgemeinschaft innerhalb der städtischen Mehrheitsgesellschaft andererseits. Vor dem Hintergrund der Religions- und Stadtraumpolitik der DDR werden die grundlegenden Positionen im Selbstverständnis der Kirche, der Gemeinde wie auch der urbanen Nachbarschaft sehr deutlich. Die bauliche Signifikanz des Kirchenraums unterstützt diese Aushandlung von Religion im Stadtraum, scheint ihr aber in diesem konkreten Beispiel letztlich nachgeordnet zu sein.



Neuehrenfeld

Ehrenfeld

Innerer Grüngürtel

August-Sander-Park

Köln Hansaring

Neustadt-Nord

Altstadt-Nord

Köln Hbf

Köln

Carola-Williams-Park

Aachener Weier
Hiroshima-Nagasaki-Park

Altstadt-Süd

Neustadt-Süd

Köln Süd

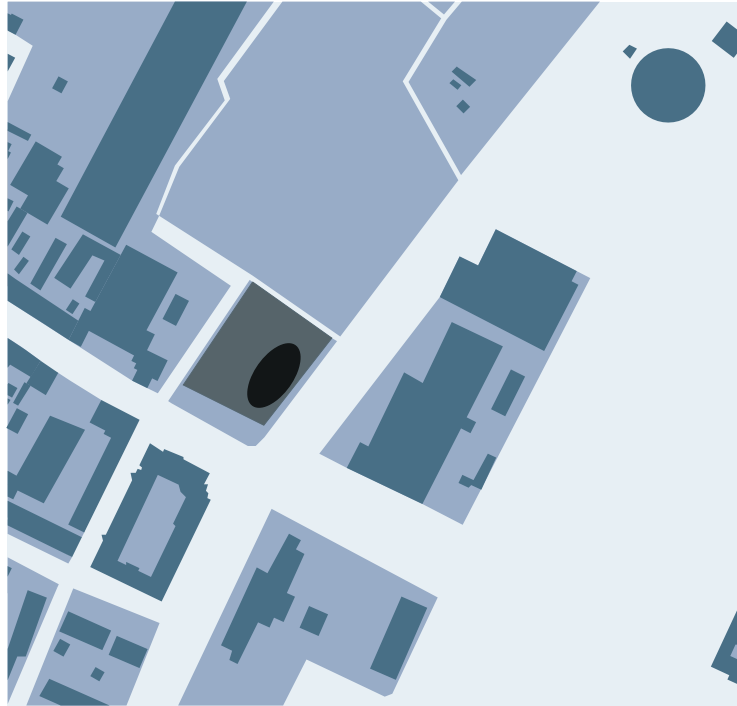
Sülz

Volksgarten

Römerpa

Neubau

Zentralmoschee Köln



05.07.1984 Gründung der deutschlandweiten Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB) in Köln und Einweihung von Moscheeräumen in einer umgenutzten Gewerbeliegenschaft an der Ecke Venloer Straße / Innere Kanalstraße in Köln-Ehrenfeld

27.06.1996 Ratsbeschluss der Stadt Köln zur Bereitstellung eines Grundstücks im Norden Kölns (Chorweiler) für den Bau einer Moschee / eines Kulturzentrums zur gemeinsamen Nutzung durch interessierte muslimische Gemeinden der Stadt

2001 Anfrage der DITIB an die Stadtverwaltung, auf ihrem eigenen Grundstück in Ehrenfeld eine Moschee aus eigenen Mitteln zu bauen

2005 Auslobung eines internationalen Architekturwettbewerbs

03.2006 Entscheidung des Architekturwettbewerbs: erster Preis für den Entwurf von Gottfried und Paul Böhm, Köln

09.2006 Vergabe des Auftrags zur Realisierung an das Architekturbüro von Paul Böhm

14.05.2007 Gründung eines Beirats für den Moschee-neubau

07.11.2008 Erteilung der Baugenehmigung

25.04.2009 Beginn der Abrissarbeiten der Bestandsgebäude

07.11.2009 Grundsteinlegung der neuen Zentralmoschee

02.02.2011 Richtfest

2011 Interimsnutzung eines Raums im Neubau als Gebetsaal

2012 Bezug der Büroräume

2016 Beginn der Arbeiten zur Innenraumgestaltung des Kuppelsaals

2017 Nutzungsbeginn der Einkaufspassage

09.06.2017 Erstes Freitaggebet im fertiggestellten Kuppelsaal

29.09.2018 Offizielle Eröffnungsfeier unter Anwesenheit des türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan

Die Gebäudegruppe der Zentralmoschee in Köln wurde zwischen 2009 und 2017 errichtet. Sie steht, obwohl es sich um einen sehr spezifischen Einzelfall signifikanten Moscheebaus handelt, in der öffentlichen Wahrnehmung stellvertretend für den Beitrag der muslimischen Gemeinden zum sakraltopographischen Wandel in unseren Städten und den gesellschaftlichen Diskurs, der diese Veränderungen begleitet.

Stadtraum und Architektur

Der Komplex der Kölner Zentralmoschee besetzt den nördlichen Quadranten der Kreuzung Venloer Straße / Innere Kanalstraße. Er wurde nach Plänen von Gottfried und Paul Böhm zwischen 2009 und 2017 realisiert und umfasst neben dem Gebetsraum selbst und der ihn begleitenden Infrastruktur zudem Gemeinderäume, eine Shoppingmall und einen Verwaltungstrakt der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB), die hier ihre Deutschlandzentrale hat.

Das Areal im heutigen Stadtteil Ehrenfeld lag außerhalb der mittelalterlichen Befestigungen Kölns. Eine Karte aus dem frühen 19. Jahrhundert zeigt das nordwestliche Umland der Stadt weitgehend unbebaut und, von den Toren und dem ansatzweise parallel zum Wall laufenden Bischofsweg ausgehend, von größeren und kleineren Wegen durchzogen. (Abb. 1)

Bis 1850 zeigen sich zwei markante Veränderungen. Einerseits schneidet eine Trasse der Rheinischen Eisenbahn in Ost-West-Richtung durch das Gebiet, andererseits ist außerhalb des Bischofswegs eine Reihe von Fortifikationen entstanden, die schließlich ab 1881 den inneren Ring der sogenannten Preußischen Befestigungen bilden und die Verteidigungsfunktion der mittelalterlichen Stadtmauer übernehmen. (Abb. 2) Diese konnte abgerissen, der gewonnene Platz für Industrie, Infrastruktur und Wohnen genutzt werden (Reinhardt 2017, 186; Mergel 2018, 21–27).

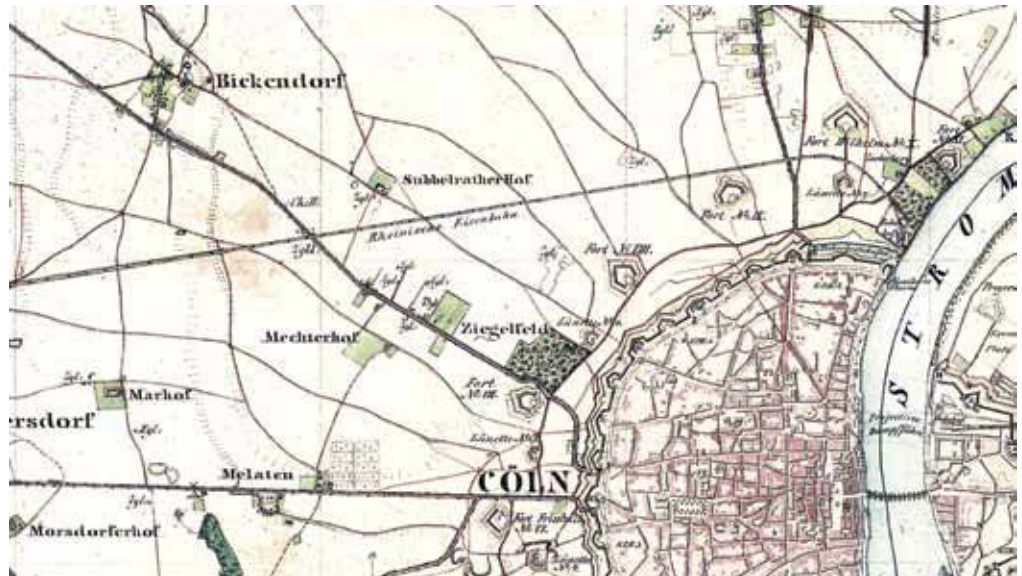
Binnen weniger Jahrzehnte wurde die Stadt unmittelbar außerhalb des mittelalterlichen Kerns grundlegend reorganisiert: Ein circa 700 Meter tiefer Streifen Bebauung, die Neustadt, füllte den Raum zwischen der historischen Struktur und der neuen Befestigung. Diesem vorgelagert verblieb der weitgehend unbebaute Bereich des Festungsrayons (Reinhardt 2017, 230–233). Nördlich des Forts VII führte nun die Venloer Straße durch das gleichnamige Tor in Richtung Ehrenfeld. (Abb. 3)

Auch das weitere Umland veränderte sich grundlegend. Sowohl Einrichtungen der technischen und sozialen Infrastruktur der Stadt selbst als auch gewerbliche Unternehmungen ihrer Bürger fanden schon länger keinen Platz mehr und wurden in Vorstädte ausgelagert, die auch bald Wohnraum boten (Reinhardt 2017, 218, 232; Mergel 2018, 57; 117–120). Während der 1880er Jahre wurden dann sowohl das Gelände innerhalb des äußeren Festungsringes als auch mehrere ursprünglich selbstständige Vorstädte der Stadt Köln zugeschlagen, die damit ihre Fläche vervielfachte (Reinhardt 2017, 232, 248; Mergel 2018, 137–147). Ein über die Jahre immer komplexer werdendes Netz von Verkehrs- und Infrastruktursystemen band die Teile zusammen (Ausführlich dazu Reinhardt 2017, Kap. 5., zum ÖPNV v. a. 219–225, 244; Mergel 2018, 170–187).

Ehrenfeld war eine jener Vorstädte, die Industrieflächen und Wohnraum für Köln bereitstellten und auch vom Ausbau des Bahnnetzes profitierten. Das 1868 fertiggestellte Bahnhofsgebäude ist Teil des Ortskerns, an dem sich zur Jahrhundertwende die öffentlichen Institutionen wie Kirchen, Badeanstalt, Post und Rathaus gruppieren (Buschmann 2022; insgesamt Reinhardt 2017, 194–211). Stadtpläne und topographische Karten zeigen, dass auch nach der Eingemeindung nach Köln der Charakter



1



2

Ganzseitige Übersichtskarte (S. 152) Bundesamt für Kartographie und Geodäsie (2018), Datenquellen: https://sgx.geodatenzentrum.de/web_publicDatenquellen_TopPlus_Open_19.11.2021.pdf
Schwarzplan (S. 154) Dominik Nehring (Dortmund)

1 Der Nordwesten des Kölner Umlands im frühen 19. Jahrhundert mit der mittelalterlichen Befestigung, vor 1828 (Karte 1828). Bezirksregierung Köln. Quelle: Reproduktion Geobasis NRW)
 2 Der Nordwesten des Kölner Umlands mit den vorgelagerten Befestigungen des inneren Rings in der Mitte des 19. Jahrhunderts, vor 1850 (Karte 1850. Bezirksregierung Köln. Quelle: Reproduktion Geobasis NRW)

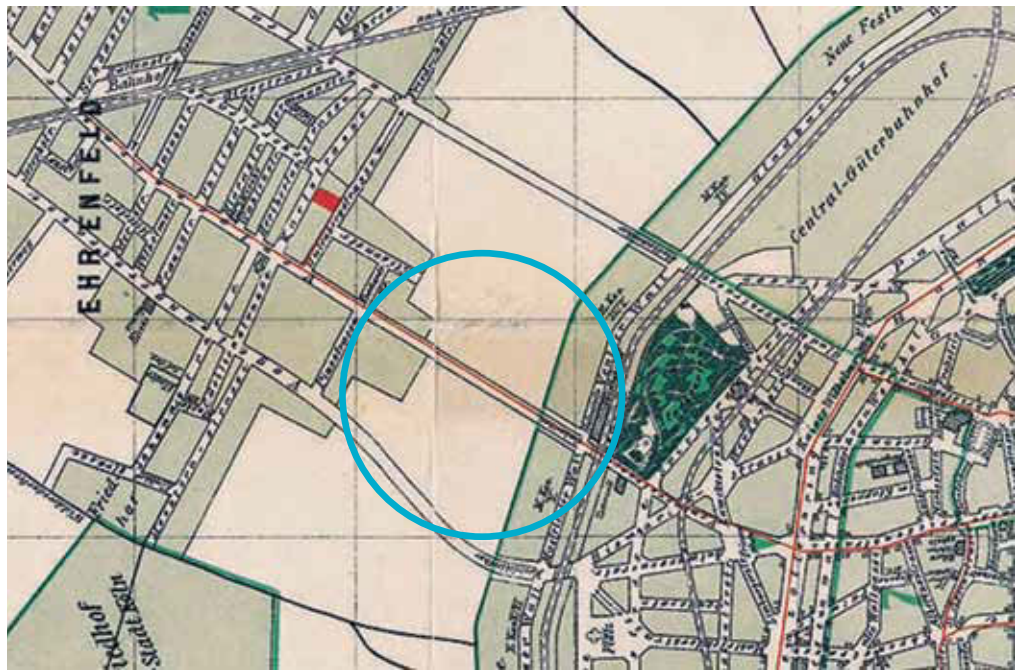
einer in sich geschlossenen Ortschaft erhalten blieb (vgl. dazu Mergel 2018, 212–219). Die Bebauung schob sich entlang der Venloer Straße nach Südosten vor, erreichte jedoch nicht den Festungsgürtel: Köln und Ehrenfeld stehen nebeneinander, der Raum dazwischen ist mit Ausnahme der Straßenverbindung undefiniert. In der Karte von Carl Scheuernagel von 1902 werden aber die Infrastrukturmaßnahmen dieser Jahrzehnte als Stadtraumgliederung sichtbar. Westlich der Befestigung und des Grünstreifens des Rayons sowie der 1891 in Betrieb genommenen Bahnstrecke mit dem Bahnhof Köln-West ist die neu angelegte Kanalstraße verzeichnet (Reinhardt 2017, 253; Mergel 2018, 168–170). (Abb. 4)

Diese grundlegende stadträumliche Disposition besteht bis heute. Der Festungsbereich wurde in den 1920er Jahren zu einem Grüngürtel verwandelt, der diesen Bereich strukturiert und gestalterisch fasst (zu Konzept und Struktur siehe Schumacher/Arntz 1923, vgl. Karte 1937). Die Kanalstraße wurde später als Innere Kanalstraße sechsspurig ausgebaut (Reinhardt 2017, 287–288, vgl. auch 366). Ihre Kreuzung mit der Venloer Straße markiert den altstadtseitigen Zugang nach Ehrenfeld. Sie ist der Übergang zwischen dem transitorischen Raum des Straßennetzes der autogerechten Stadt und der eher fußläufigen urbanen Struktur des Stadtviertels. Die umgebende Bebauung spiegelt dies mit jener Mischung, die für städtische Übergangsräume charakteristisch ist: Wohnen, Handel und Gewerbe sind ineinander verschränkt, kleinteilige und großmaßstäbliche Strukturen, Sportplatz, Tankstelle und Verwaltungshochhaus stehen nebeneinander. Wie die Bauten und ihre Funktionen überlappen sich hier die sozialen Räume und die Praktiken ihrer Nutzung und Interpretation.

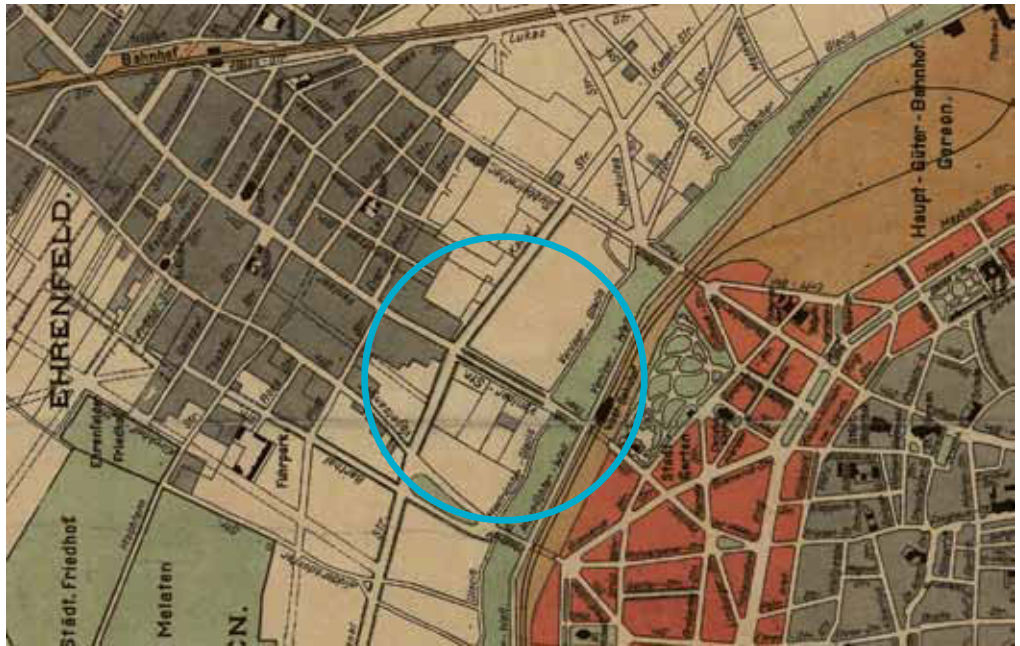
1984 gründete sich die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB), um als Dachorganisation, die „religiösen, sozialen und kulturellen Tätigkeiten der in ihr organisierten Vereine“ (DITIB 2022) in Deutschland zu koordinieren. Sie erwarb die Gewerbeliegenschaft eines pharmazeutischen Logistikunternehmens zwischen Venloer Straße, Innerer Kanal- und Fuchsstraße. Es handelte sich um einen Bürotrakt mit Souterrain und ein bis zwei Obergeschossen mit Zugang von der Venloer Straße sowie eine Reihe von kleineren Hallen, teilweise mit Laderampen, die vor allem über eine Zufahrt in der Fuchsstraße zugänglich waren (IK, 599–602). Neben der administrativen Arbeit fanden in diesem Komplex Gemeinde- und Jugendarbeit, Geschäfte, eine Teestube und die Merkez Camii, die Zentralmoschee, Platz (vgl. Gorzewski 2015, 225–226).¹ (Abb. 5–6)

Die Moschee bezog einen Gebäudeflügel entlang der Inneren Kanalstraße, der über den Innenhof erschlossen wurde. Der rein funktionale Zugang wurde durch eine fünfbogige Arkade mit Mittelbetonung und einem flachen Giebel betont und aufgewertet. Ein Foto des Innenraums von 2007 zeigt eine schlichte dreischiffige Halle mit einem flachen Satteldach und durchlaufenden Oberlichtern. Eine Kanzel, *minbar*, an der Außenwand zur Kanalstraße und die Ausrichtung des Fußbodenbelags verwiesen auf die Gebetsrichtung. (Abb. 7–8) Die Fläche war begrenzt, vor allem der Bereich der Frauen, und konnte besonders an Feiertagen die Betenden nicht fassen, die bei schönem Wetter auf die Freifläche vor dem Gebäude auswichen (IK, 603–609).

¹ Vergleichbare Umnutzungsprozesse lassen sich vielfach beobachten und sind auch schon länger Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung. Im baulichen Kontext sollte weitere Arbeit geleistet werden, denn die bereits existierende Literatur verspricht viele Einsichten in urbane Prozesse des *place seeking* und *place making* (Becci 2018). Siehe v. a. Dechau 2009; Knufinke 2017b; Herz / Munsch / Perels et al. 2019; Bayrak 2022.



3



4

3 Der Nordwesten Kölns mit den Freiflächen der inneren Festungswerke aus Greven's Adressbuch 1890 (Karte 1890. www.grevenarchivdigital.de | Stiftung Rheinisch-Westfälisches Wirtschaftsarchiv zu Köln)

4 Das Areal zwischen der Neustadt und Ehrenfeld nach Abbau der Festungswerke mit der neu angelegten Kanalstraße, Übersichtskarte von Carl Steuernagel, 1902 (Historisches Archiv der Stadt Köln)

Mit diesen Parametern, der Umnutzung an sich, den Räumen, die ihre Funktion erfüllten und willkommen, aber nicht perfekt waren, und den rückblickenden Gedanken darüber, wie dieser Ort mit seinen all- und festtäglichen Praktiken mit dem Leben der Gemeinde und den jeweiligen Biografien verwoben war, kann die Kölner Zentralmoschee der 1980er und 1990er Jahre stellvertretend für viele Moscheen und Gemeindezentren in Deutschland stehen. Sie war kein Gegenstand architekturhistorischen Interesses, aber ihre sozialen Funktionen kompensierten für jene kulturellen oder religiösen Bedürfnisse, die von städtischen und staatlichen Institutionen nicht aufgefangen werden konnten, und leisteten so einen wichtigen Beitrag zur Behimattung vor Ort (vgl. ausführlich Herz/Munsch/Perels et al. 2019 und für einen ähnlichen Fall Bayrak 2022, aber auch Schmitt 2015, 44-45).

Nachdem es schon länger Initiativen für Moscheebauten in verschiedenen Stadtteilen gegeben hatte und der Ausländerbeirat ein stärkeres Engagement der Stadt zur Unterstützung einforderte, beschloss der Stadtrat 1996 die „Zurverfügungstellung eines Grundstücks zum Bau einer Moschee in Köln Chorweiler“ (Rat der Stadt Köln 1996, 323). Dabei wurde unterstrichen, dass im Sinne der Gleichbehandlung der zu diesem Zeitpunkt bestehenden 29 Moscheen bzw. Moscheevereine in Köln nicht eine spezifische Gruppe oder Dachorganisation privilegiert werden solle, indem ihr Projekt spezifisch gefördert worden wäre, sondern eine gemeinsame Nutzung des zu errichtenden Gebäudekomplexes durch Interessierte intendiert sei. Es wurde zudem entschieden, dass gegebenenfalls „durch Einleitung eines Bebauungsplan-Änderungsverfahrens die Schaffung einer Moschee in Köln-Chorweiler zu ermöglichen“ und darauf zu achten sei, „inwieweit Anforderungen an Transparenz, Pluralität und Demokratie, wie sie bei vorhandenen Kulturzentren in Köln gelten, erfüllt werden“ (Rat der Stadt Köln 1996, 326).

Es wurde ein Verein gegründet, in dem sich verschiedene Gemeinden zusammenfanden, um das Projekt voranzutreiben. Eine langfristig tragfähige und finanzierbare gemeinsame Nutzung erschien jedoch aufgrund der unterschiedlichen Möglichkeiten und Vorstellungen der Beteiligten bald unwahrscheinlich (Stoop 2014, 108; GK; IK 102-140).

2001 brachten CDU und FDP den Vorschlag ein, den Beschluss von 1996 zugunsten von zwei Moscheeprojekten, je eines recht- und linksrheinisch, zu verändern. Damit sollte den Gläubigen die Möglichkeit gegeben werden, anstelle der Hinterhofmoscheen „eine repräsentative Moschee zu bauen und sich einen architektonischen Bezugspunkt im Stadtbild zu schaffen, wie ihn Christen und Juden in Köln schon seit allen Zeiten haben“ (Rat der Stadt Köln 2001, 569). In der weiteren Darlegung skizzierten die Antragsteller:innen eine mögliche Durchführung inklusive eines Architekturwettbewerbs. Dabei wurde mehrfach auf die Schwierigkeiten der Abstimmung zwischen religiösen Gruppen jeglicher Religion verwiesen. „Wir haben mittlerweile erkennen müssen, dass es einfach illusorisch ist, zu glauben, man könne eine Moschee bauen, und das würde für alle moslemischen Glaubensrichtungen in Köln funktionieren. Ich denke, insoweit hätten wir sogar im Christentum bei manchen Punkten ein bisschen Probleme“ (Rat der Stadt Köln 2001, 570).



5



6



7



8

5 Ansicht des Gebäudekomplexes der Zentralmoschee an der Kreuzung Venloer Straße / Innere Kanalstraße, 2007 (© Uta Winterhager, Bonn)

6 Zugang zum Gebäudetrakt der Zentralmoschee von der Venloer Straße, 2007 (© Uta Winterhager, Bonn)

7 Zugang zum Gebetsraum im Innenhof der Zentralmoschee, 2007 (© Uta Winterhager, Bonn)

8 Innenansicht des Gebetsraums der Zentralmoschee, 2007 (© Uta Winterhager, Bonn)

In der Diskussion wurde erneut auf die Problemstellung der Gleichbehandlung verwiesen. Zudem wurden weitere mögliche Ursachen für den bisher ausbleibenden Erfolg des Vorhabens genannt. Es wurde vermutet, dass „dieser Beschluss [von 1996] auch daran gescheitert ist, dass es sowohl in der Verwaltung als auch bei der damals bestimmenden Mehrheitsfraktion kein wirkliches Interesse daran gab, den Muslimen in Köln eine entsprechende religiöse Stätte zu bieten“ (Rat der Stadt Köln 2001, 571; vgl. Stoop 2014, 108).

Dieser neue Vorstoß blieb in seiner eigentlichen Intention, der Etablierung institutionell gemeinschaftlicher muslimischer Gebetsstätten in günstiger stadträumlicher Lage, erfolglos. Er zeigt aber, dass sich in den Kreisen politischer Entscheidungsträger:innen das Bewusstsein für die soziale wie stadträumliche Rolle religiöser Gemeinschaften außerhalb der großen Kirchen veränderte (vgl. Wiedemer 2017). Das mag ein Grund dafür sein, warum die Initiative der DITIB erfolgreich verlief, auf ihrem eigenen Grundstück und damit in vergleichsweise zentraler und verkehrsgünstiger Lage einen Neubau zu errichten, der dann natürlich auch Gläubigen außerhalb der DITIB zum Gebet zur Verfügung stünde (Stoop 2014, 108; vgl. Gorzewski 2015, 225–226; IK 168–174; Zentralmoschee 2022a).

Im August 2005 veröffentlichte die DITIB international die Kriterien für einen zweiphasigen begrenzten Realisierungswettbewerb zum Bau einer neuen Moschee. In der ersten Runde wählte das Preisgericht aus den mehr als einhundert anonymen Stegreifentwürfen 22 Beiträge aus, die, gemeinsam mit weiteren elf zugeladenen Büros mit dezidiertem Sakralbauexpertise, um vollständige Beiträge gebeten wurden (BauNetz 2005; wa 2006, 47; Schlei 2006).

Die Aufgabe bestand darin, auf dem nicht ganz regelmäßigen Grundstück von 60 × 80 Metern verschiedene Funktionsbereiche im Umfang von ca. 8.000 Quadratmetern Nutzfläche zu gruppieren. Neben einem überkuppelten Gottesdienstraum mit den ihm zugeordneten Waschräumen und zwei Minaretten sollten beispielsweise ein Veranstaltungsbereich mit 4.200 Quadratmetern, ein Schul- und Seminarbereich von knapp 1.000 Quadratmetern sowie Räumlichkeiten für Geschäfte und Verpflegungseinrichtungen² konzipiert werden (wa 2006).

Die Entwürfe bewältigten die Aufgabe überwiegend dadurch, dass sie verschiedene Gebäudetrakte entweder um eine Platzfläche herum arrangierten oder einen Innenhof anlegten. Der Gebetsraum wurde in den meisten Fällen in seiner Kubatur herausgehoben. Die Lösungen für die Form der Kuppel sowie der Formen und Positionen der Minarette variierten stark zwischen eher traditionellen und sehr abstrakten Lösungen (DITIB 2019, 23; Zentralmoschee 2022b).

Das Preisgericht vergab im März 2006 fünf Preise und zwei Anerkennungen und regte an, das siegreiche Architekturbüro mit der weiteren Bearbeitung zu beauftragen. Der Entwurf war durch das Architekturbüro Böhm aus Köln eingereicht und von Paul und Gottfried Böhm entwickelt worden. Der Entwurf verteilt die Funktionen in einem massiven Komplex für Moschee und Gemeindezentrum entlang der Inneren

² Diese Einrichtungen dienen v. a. spezifischen Bedürfnissen wie dem Vertrieb von islamkonformen Lebensmitteln, ebenfalls *halal* produzierten Waren wie z. B. Kleidung sowie Literatur.



9



10



11



12

9 Karikatur zum Moscheestreit, 25.09.2007, Klaus Stüttmann (© Klaus Stüttmann)

10 Ansicht der Zentralmoschee über die Kreuzung Venloer Straße / Innere Kanalstraße hinweg, 2019 (BL)

11 Ansicht der Zentralmoschee aus der Fuchsstraße, im Hintergrund der Colonius-Turm, 2019 (BL)

12 Ansicht der Zentralmoschee über die Sportplätze hinweg, 2019 (BL)

Kanalstraße sowie einen hohen, schmalen Verwaltungstrakt entlang der Fuchsstraße, zwischen denen eine aus dem Straßenraum herausgehobene Freifläche vermittelt. Eines der Minarette markiert an der Venloer Straße den Zugang zur Freifläche, das andere steht in der Flucht der Kanalstraße. Die Kuppel über dem Gebetsraum ist überstreckt und aufgebrochen und damit einerseits eindeutig Kuppel, andererseits frei von bautypologischen Assoziationen (BauNetz 2006a; wa 2006).

Der zweitplatzierte Beitrag des Büros Wallrath + Weinert Architekten aus Köln schlug einen nach innen gewandten Baublock aus zwei ineinandergeschobenen Volumina vor. Er verzichtete auf eine Kuppel und abstrahierte die Minarette auf vertikale Marker, gestaltete aber die Außenhaut des Gebäudes mit Schriftzügen, die dem Arabischen entlehnt scheinen. Auch den dritten Preis erhielt mit Lorber + Paul Architekten ein Kölner Büro. Auch hier teilte sich der Gebäudekomplex in verschiedene Trakte, die jedoch ineinander übergingen und die gesamte Grundstücksfläche gleichmäßig auszufüllen schienen. Der Komplex war jedoch sowohl in den Oberflächen differenziert als auch im Bereich der Venloer-/Fuchsstraße auf Straßenniveau aufgelöst, um Interaktion mit dem Stadtraum zu ermöglichen. Die Entwürfe von JE&P Architekten, Düsseldorf, sowie Atelier Fritschi Stahl Baum. Architektur & Stadtplanung, Düsseldorf, die weitere Preise erhielten, öffneten sich dem Stadtraum deutlich stärker und wandten sich beide mit einer einladenden Geste dem Straßenraum des Grüngürtels zu (vgl. wa 2006).

Im Herbst 2006 folgte die DITIB der Empfehlung des Preisgerichts und beauftragte das Architekturbüro Böhm mit der Realisierung (BauNetz 2006b). Die folgenden Jahre waren geprägt durch die Detailierung der Planungen und die notwendigen Anträge zur Änderung des Bebauungsplans sowie zur Erteilung der Baugenehmigung. Diese wurde Ende 2008 erteilt, sodass die Umsetzung der Planungen beginnen konnte (Rat der Stadt Köln 2008; Caliskan 2010, 56–58; Zentralmoschee 2022a).

Die Planungen für einen Moscheeneubau, der Wettbewerb, die Vergabe des Auftrags und die in den folgenden Jahren unternommenen Schritte zur Realisierung des Projekts wurden in mehrfacher Hinsicht Gegenstand von öffentlichen Diskursen. Dabei wurden am Beispiel des Projekts an sich, seiner Trägerschaft, architektonischen Form und stadträumlichen Position eine ganze Reihe von Fragen ausformuliert, die im Zuge des sakraltopographischen Wandels unserer Städte tatsächlich der Diskussion und gesellschaftlichen Verständigung bedürfen, wie das Handeln politischer Netzwerke oder die Einbeziehung der von Bauprojekten betroffenen Nachbarschaften in die Planungsprozesse.³ Zugleich diente das Bauvorhaben stellvertretend dazu, Religion, Identität, Zugehörigkeit(en) und Fremdwahrnehmungen zu verhandeln. Im Zuge dessen wurden in ineinander verwobenen Argumentationslinien von Pro und Contra historische Themenfelder von Christentum und Islam aufgerufen und in den verschiedensten Interpretationen ausgedeutet (vgl. analytisch z. B. Schmitt 2003, 347–370; Bozay 2008; Ceylan 2008; Lindner 2008; Brand 2009;

³ Im Fall umstrittener Bauprojekte zeigt sich oft ein Kontrast zwischen den Kommunikationspflichten/-bereitschaften von Behörden und Bauherren einerseits und den Kommunikations- wie Mitentscheidungserwartungen der betroffenen Bevölkerung, auch dann, wenn die Prozesse nach den rechtlichen Vorgaben transparent und entscheidungsoffen geführt werden. Es gibt seit vielen Jahren verschiedene Initiativen, die Bürgerpartizipation v. a. für öffentliche Vorhaben zu stärken und besser in die Entscheidungsprozesse zu integrieren (siehe einführend Selle 2010, aber auch NRW 2012; Bayern 2019).



13



14



15

13 Straßenraum und Freitreppe
nach dem Freitagsgebet,
31.05.2019 (KdW)

14 Ansicht der Platzfläche
zwischen Gebetsraum (links)
und Verwaltungstrakt (rechts),
2019 (BL)

15 Ansicht des Haupteingangs
zum Gebetsraum von der Platz-
fläche her, 2019 (KdW)

Caliskan 2010 sowie parallel Sommerfeld 2008 und zu den politischen Initiativen von ProKöln siehe die Protokolle des Stadtrats 2004–2008).

In einigen Fällen wurden stellvertretend Architekturbilder gegenübergestellt. So wurde der geplante Moscheeneubau wiederholt in Beziehung zum gut zwei Kilometer entfernten Kölner Doms kontextualisiert, nicht zuletzt, da die ursprünglich geplante Höhe der Minarette die Firsthöhe seines Kirchenschiffs erreicht hätte (vgl. Welt 2008a; Welt 2008b; Welt 2009; BauNetz 2009a; DW 2011).

Diese Parallelisierung war zwar angesichts des kulturhistorischen Stellenwerts des Doms für die Stadt hochsymbolisch, hinsichtlich der gravierenden Unterschiede in Größe und Bauvolumen aber zugleich argumentativ abwegig.⁴ Dies unterstreichen Grafiken aus der Planungsphase, die die Moschee im Kontext der Umgebungsbebauung visualisieren. Eine maßstäbliche Darstellung der Nachbarschaft und bekannter Kölner Gebäude integriert die anschließende Wohnbebauung wie auch die benachbarten Bürobauten, den Colonus-Turm und den Dom, wobei deutlich wird, dass sich die Volumina des Moscheeentwurfs eben nicht auf den Dom richten, sondern sich in diesem Teil Ehrenfelds gut einpassen: Die Funktionsbereiche entsprechen der Höhe der umgebenden Wohnbebauung, die Kuppel erreicht jene der Geschäftsbauten und die beiden Minarette ragen etwas darüber hinaus, bleiben aber deutlich niedriger als das benachbarte Telekom-Hochhaus, ganz zu schweigen von Fernsehturm oder Dom (Zentralmoschee 2022b; vgl. Grafik Beinhauer-Köhler 2010, 37). Interessanterweise fehlen in dieser Grafik die Ehrenfelder Kirchen wie zum Beispiel St. Joseph, die als historische Landmarken die naheliegende Vergleichsgröße hätten darstellen können.

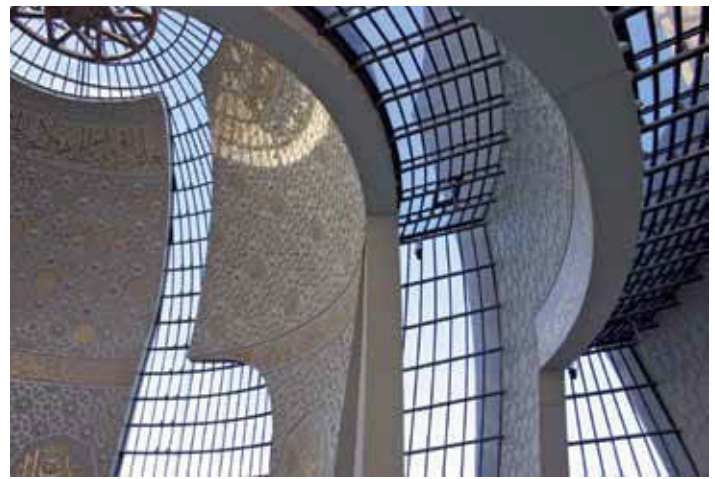
Dass die Kirchenlandschaft dennoch immer mitgedacht wurde, zeigte eine Karikatur von Klaus Stuttmann, die im September 2007 in der *Financial Times Deutschland* veröffentlicht wurde. (Abb. 9) Im Vordergrund steht eine bautypologisch aufwändig gestaltete historische Kirche, im Hintergrund deutet sich hinter einer Mauer und einer Baumgruppe eine große Kuppel mit Halbmond und vier Minaretten an. Vor dem Kirchenportal wechseln zwei in liturgische Gewänder gekleidete Figuren wenige Worte: „Heute kommt wieder niemand in die Kirche.“ ... „Macht nichts! Hauptsache, sie ist größer als die Moschee von nebenan!“ (vgl. Caliskan 2010, 112).

Daran wird deutlich, dass Baumasse und Größe, Würdeformen und Sichtbarkeit, vor allem aber historisch etablierte Vorstellungen von stadträumlicher wie bautypologischer Signifikanz eine tragende, wenn auch unvollständig ausformulierte Rolle in den Aushandlungen spielten. Dies scheint zu bestätigen, was Thomas Schmitt in seiner Analyse verschiedener Moscheekonflikte bereits 2003 resümierte: „Offensichtlich haben (.) die sichtbaren islamischen Architekturelemente eine hohe symbolische Bedeutung nicht nur für Befürworter, sondern auch für viele Gegner einer

4 Der Schweizer Künstler Martin Schwarz (*1946) thematisierte die transzendente Größe des Doms bereits 1980 in einer Serie von Collagen. Ausgehend von der Fremdheit des Gebäudes in unserer immanenten Erfahrungswelt, lässt er ihn heimatlos werden und anderen visuell signifikanten Räumen und Bauten begegnen, indem er den Kölner Dom beispielsweise in die Altstadt von Athen zu Füßen der Akropolis oder – zu Ungunsten des Arc de Triomphe – auf die Place Charles-de-Gaulle in Paris versetzte. Eines der Bilder positioniert ihn vis-à-vis Sinans Süleymaniye-Moschee auf dem asiatischen Ufer des Goldenen Horns in Istanbul, ein weiteres transferiert die Hofanlage der Kaaba auf die Kölner Domplatte (Dom 1980, 148–151).



16



17



18



19

16 Innenansicht der Kuppel, 2019
(KdW)

17 Wandgliederung und Ober-
flächengestaltung des Gebets-
raums, 2019 (BL)

18-19 Ansichten des Innenraums,
2019 (KdW)

Moschee. Zugleich bietet das institutionalisierte Genehmigungsverfahren und die einhergehende Presseberichterstattung, die bei sichtbaren Moscheen erfahrungsgemäß umfangreicher ausfällt, auch potentiellen Gegnern einen Rahmen und den Anstoß, sich zu artikulieren und zu organisieren“ (Schmitt 2003, 254).

Das unterstreicht die Ambivalenz der bautypologischen Wiedererkennbarkeit von Architekturformen wie Moschee und Kirche (siehe dazu Wolfgang Sonne in diesem Band). Trotz der historischen Veränderung bezüglich der Rolle von Religion in der Gesellschaft überlagern sich im architektonischen Bild von ‚Kirche‘ oder ‚Moschee‘ verschiedene Schichten von Zuschreibung, vom Sinnbild für spirituelle Heimat bis hin zum historischen Herrschaftsanspruch religiöser Institutionen und ihrem Einfluss auf weltliche Machtausübung und gesellschaftliche Ordnung.

Trotz dieser Ambivalenz wurden der Wettbewerb und die Realisierung des Projekts von architektonischer Seite eher sparsam kommentiert. Das könnte sowohl an der anerkannten Expertise der Architektenfamilie Böhm liegen, der man die Kompetenz für solch ein Vorhaben gut zubilligen konnte,⁵ oder daran, dass die konkrete Bauaufgabe eine Auseinandersetzung mit Form und Ausdruck unmittelbar in die Sphäre des Politischen verschob.

Die *Deutsche Bauzeitung* vermeldete, dass Kritiker:innen die Moschee für „überdimensioniert“ hielten, während die *WELT* einen spannenden Entwurf von „subtiler Kühnheit“ wahrnahm (DBZ 2008; WELT 2009). Christian Welzbacher verwies darauf, dass die Debatte um die architektonische Form noch ausstehe, konstatiert aber, dass Bauherrin und Architekturbüro eine Chance vergeben hätten, über die Modernisierung historischer Vorbilder hinaus zu einer „genuin neuen“ architektonischen Lösung zu kommen (Welzbacher 2008, 9).

Im April 2009 begann der Abriss der bestehenden Gebäude auf dem Grundstück, am 07.11.2009 wurde der Grundstein gelegt, am 02.02.2011 Richtfest gefeiert (BauNetz 2009a; BauNetz 2011; Zentralmoschee 2022a; vgl. für Bildmaterial Zentralmoschee 2022c, zur Statik und Bauausführung Beton 2011).

Als ab August 2011 ein Raum im Gebäudekomplex schon eine provisorische Nutzung als Gebetsaal bot, war das Projekt aber bereits fast zum Stillstand gekommen. Der Grund dafür waren Unstimmigkeiten zwischen der Bauherrin und verschiedenen an der Bauausführung beteiligten Parteien, die wohl von Baumängeln über Kostenkontrolle bis zu Fragen der Innenraumgestaltung des Gebetsraums reichten.

Da einige der Fragen einer rechtlichen Klärung bedurften, verzögerte sich die Fortsetzung des Baus (vgl. ausführlich Winterhager 2017, 30; siehe z. B. auch FAZ 2011; FOCUS 2013b; Schmitt 2015, 48). Inwieweit die Unstimmigkeiten alle endgültig beigelegt werden konnten, ist unklar, es hat sich jedoch keine der an Planung und Ausführung beteiligten Parteien von diesem Projekt distanziert: Die Kölner Zentralmoschee ist auf den jeweiligen Webseiten präsent (Nuha 2022; IDK 2022; Gökkuş 2022; Böhm 2022).

5 Auch die Gemeinde sieht im bekannten katholischen wie kölnischen Hintergrund des prominenten Architekturbüros einen Faktor, der dazu beitrug, „das öffentliche Bauchweh“ zu beruhigen. Er habe „das Bauprojekt eingekölnscht“ (IK 461–463).

So ging der Innenausbau eher langsam voran, nicht zuletzt, da auch ein ästhetischer Konsens für die Gestaltung des Gebetsraums gefunden werden musste, und der Baukomplex nahm seine Funktionen in einzelnen Schritten auf. Der Verwaltungstrakt wurde 2012 bezogen, der Geschäftsbereich im Frühjahr 2017. Im Juni 2017 versammelte sich die Gemeinde schließlich zu ersten Mal zum Freitagsgebet in der fertiggestellten Moschee (Winterhager 2017; Zentralmoschee 2022a).

Der Komplex der Zentralmoschee Köln ist ein architektonisch wie stadträumlich anspruchsvolles Beispiel zeitgenössischer Architektur. Es verleiht der Ecke von Venloer Straße und Innerer Kanalstraße Gewicht und bindet damit die heterogene Umgebungsbebauung zusammen.

Die Linien des Kuppelbaus, „gerade so fremd, dass das Unbekannte lockt“ (Winterhager 2017, 29), der kleine Vorplatz und die breite Treppe schaffen eine Raumentwicklung, die das Areal für Vorbeifahrende interessant und auch fußläufig einladend macht. Sie brechen damit die Gebäudemasse auf, die sich im hinteren Teil des Grundstücks in den mehrgeschossigen Büro- und Funktionsbereichen verdichtet (vgl. ausführlicher Winterhager 2017). (Abb. 10–14)

Die Volumina und Oberflächen lassen sich klar lesen: Gemeindezentrum und Basar auf Straßenniveau, gottesdienstliche und organisatorische Funktionen auf der Ebene darüber. Die Proportionen balancieren geschickt zwischen menschlichem Maß und den Notwendigkeiten der benötigten Volumina. Zugleich zeigt sich deutlich die Herausforderung, die komplexen sozialen Funktionen von Gemeindezentrum und Gebetsraum in eine Stadtstruktur hineinzukomponieren, die kaum jenen Puffer für das Kommen und Gehen, Verweilen und Sich-Treffen bietet, wie wir es aus den urbanen Strukturen historischer Stadtzentren gewohnt sind, wo öffentliche Bereiche solche Bedarfe auffangen können. Die hoch gelegene Platzfläche, die den Kuppelsaal erschließt, kann diese Funktion für Rituale und Feste zum Teil übernehmen;⁶ zugleich wird aber auch deutlich, dass ein Zentrum für Gottesdienst und Kultur völlig unabhängig von der Religion eben keine selbstgenügsame Insel ist, sondern als sozialer Ort günstigstenfalls ein aktiver Bestandteil urbaner Lebenswelt. Das funktioniert aber nur, wenn wie hier der Versuch unternommen wird, den öffentlichen Raum, so klein er auch sei, für Gemeinde wie Passant:innen sinnvoll zu gestalten, obgleich das Grundstück eher eine introvertierte Gestaltung nahelegt.

In architektonischer Hinsicht richtet sich die Aufmerksamkeit zu Recht auf den überkuppelten Trakt des Gebetsraums, dem es im Wechsel von Sichtbeton und Glasbändern gelingt,⁷ eine bekannte Bautypologie zu evozieren und sie zugleich in die sakralräumliche Formensuche der Gegenwart zu übersetzen. (Abb. 15–20) Obwohl

6 Ich danke Betül Dogan für ihre Einsichten in das Wechselspiel von Glauben, religiöser Praxis und Identität.

7 Die Diskurse um die Zentralmoschee operieren nicht selten mit den Begriffen ‚Transparenz‘ und/oder ‚Offenheit‘. Dabei reichen die konkreten Themenfelder von Verfassungs- und Verwaltungsrecht über Konzepte zu interreligiösem Dialog, innerinstitutioneller Kommunikation und gesellschaftlichen Fortschrittsideen bis zu Vorstellungen von Architektur (vgl. z. B. Böhm/Winterhager 2017; Zentralmoschee 2018; v. a. aber Bayrak/Ömer 2018, 8–9). Zumindest in architektonischer Hinsicht handelt es sich dabei um ein ambivalentes Phänomen zwischen Partizipation und Überwachung, das weiterer Forschung bedarf (vgl. z. B. Roesler 2007; August 2018).

die Minarette in der Gesamtgestaltung untergewichtig erscheinen und nicht wirklich überzeugen, gelingt es der Anlage, zugleich historisch lesbar und im Hier und Jetzt architekturensymbolisch umkämpfter Stadträume verankert zu sein (vgl. Kleilein 2017).

Mit der Zentralmoschee in Köln verbinden sich viele der diskursiven Themen, die den sakral-topographischen Wandel in Deutschland begleiten. In architektonischer wie stadträumlicher Hinsicht ist sie ein wertvoller Einzelbeitrag im Ringen darum, was Bauten religiöser Gemeinschaften für unsere Städte und ihre soziale Funktionsfähigkeit bedeuten und in welcher Form sie sich baulich und/oder symbolisch ausdrücken können oder wollen. Es wird abzuwarten sein, wie weitere Gemeinden die Planungsaufgabe ‚Moschee in Deutschland‘ lösen werden und ob sich daraus letztlich ein Portfolio von Empfehlungen für Raumdisposition und Formfindung entwickeln lässt, das über die spektakulären Projekte hinaus auch die Bedürfnisse kleinerer Moscheegemeinden abbildet und ernst nimmt. (BL)

4

Wie vermitteln Sakralbauten ihre Bedeutung im Stadtraum?

Wolfgang Sonne

Sakralbauten sind vor allem Symbolbauten. Schon ihr praktischer Zweck – die Ausübung des religiösen Kults – ist eine symbolische Handlung. Darüber hinaus sind sie meist so gelegen und gestaltet, dass sie jederzeit ihre besondere Bedeutung vermitteln können. Im Unterschied zum einfachen Haus, das seinen Bewohnern erst einmal ein sicheres Dach über dem Kopf bieten soll, sind Sakralbauten immer auch Monumente, die ihre religiöse Bedeutung kundtun wollen. Wer Sakralbauten verstehen will, kann sich daher nicht nur mit den funktionalen, konstruktiven und formalen Aspekten ihrer Architektur befassen, er oder sie muss auch ihre semantischen Aspekte beachten: Mit welcher Lage und welcher Gestalt will der Bau welche Botschaft vermitteln? Damit verbunden ist die grundsätzliche Frage, wie Architektur überhaupt Bedeutung transportieren kann.

Wer sich an die Untersuchung dieser Frage macht, landet schnell bei linguistischen Erklärungsmustern. Da die Sprache das verbreitetste Symbolsystem der menschlichen Kultur ist, liegt es durchaus nahe, sich auch bei der Untersuchung des architektonischen Symbolsystems an der Sprache bzw. der Sprachwissenschaft zu orientieren. Geschieht dies unkritisch unter der Prämisse der Linguistik, dass die Sprache ein ausschließlich konventionelles Symbolsystem ist, so heißt das dann, dass auch in der Architektur alle Bedeutung ausschließlich konventionell sei, das heißt nur arbiträr durch den Gebrauch bestimmt und ohne qualitative Motivation.

Doch während diese Konventionalität für die Sprache zutrifft – die prinzipielle Übersetzbarkeit von gleichen Botschaften in ganz unterschiedliche Sprachen zeigt es –, gilt sie nicht ausschließlich für die Architektur. Hier lässt sich nicht jede Gestalt bei gleichbleibender Bedeutung in eine andere übersetzen, hier gibt es neben den mannigfach wandelbaren Konnotationen und Bedeutungszuschreibungen auch Bedeutungen, die nicht allein aus Differenz, sondern auch aus konkreten Qualitäten entstehen. So wird beispielsweise ein kleiner und versteckter Bau nie dieselbe architektonische und stadträumliche Bedeutung wie ein großer und weithin sichtbarer Bau erhalten können.

Diese Besonderheit der Semantik der Architektur rührt daher, dass sie – im Unterschied zu Sprache – nicht ausschließlich ein Kommunikationsmittel mit austauschbaren Medien ist, sondern dass sie stets ein singulärer materieller Gegenstand der realen Welt mit einer auch praktischen Funktion ist. In der Architektur ergibt sich die Bedeutung erst in einem Spannungsfeld von konventioneller Zuschreibung, realem Gebrauch und dinglicher Qualität. Manche Bedeutung der Architektur ist konventionell und wandelbar, manche Bedeutung aber auch natürlich und unveränderlich. Es lohnt daher auch kein fundamentalistischer Streit zwischen Konstruktivismus und Essenzialismus: Nicht alle Bedeutung in der Architektur ist konstruiert, nicht alle Bedeutung in der Architektur ist wesensbedingt.

Konventionelle und natürliche Zeichen: Eine kurze Geschichte der architektonischen Zeichentheorie

Ihrer Ausdrucksfunktion verdankt die Architektur wesentliche Entwicklungsschübe. Es waren die Sakralbauten, die zur Entstehung monumentaler Architekturformen beitrugen – und diese hatten seit je mehr als nur praktische Zwecke zu erfüllen. In diesem Sinne mag der Urtempel anstelle der Urhütte als Archetyp semantischen Bauens gelten. Spätestens seit der Renaissance konnte sich Architektur auch an sprachlichen Vorbildern orientieren: Antike Rhetorik konnte zum Stimulans architektonischer Ausdruckssuche werden; auch über „Dorisch, Jonisch, Korinthisch“, mit „Turm und Bollwerk“ oder der „Kuppel“ konnten religiöse, politische und andere Ansprüche mitgeteilt werden (vgl. Forssman 1961; Onians 1988; Moos 1974; Smith 1950). Kein Architekt oder Theoretiker hätte allerdings in den Zeiten klassischen Bauens in Europa die Architektur in ihrer Mitteilungsfunktion aufgehen lassen: Im Gegensatz zur Malerei sollte es die Baukunst nicht der Dichtkunst gleich tun, *ut architectura poesis* wurde nicht zu einem Schlachtruf des *paragone* zwischen den Künsten.

Erst in den Krisenzeiten des 18. Jahrhunderts, in denen die Verbindlichkeit religiöser Weltbilder ernsthaft auf den Prüfstand geriet, suchten auch Architekten nach neuen Ausdrucksmitteln, die eine neue Verständlichkeit schaffen sollten. Anstelle der unverbindlich erscheinenden konventionellen Ordnungen sollten in der *architecture parlante* vor allem unmittelbar einsichtige Zeichen einen scheinbar natürlichen und somit wiederum verbindlichen Verstehensprozess ermöglichen. Besonders Antoine Chrysostôme Quatremère de Quincy griff in seinen Schriften seit den 1780er Jahren die Sprachmetapher auf und unterschied zwischen einer natürlichen Architektursprache, wie sie in der ägyptischen Architektur ausgeprägt sei, und einer künstlichen Architektursprache, wie sie die griechische Architektur zeige. Wie die gesprochene oder geschriebene Sprache sei auch die architektonische Sprache konventionell, gleichwohl gebe es eine Art architektonischer Universalgrammatik (Lavin 1992, 119).

Eine Reihe wichtiger Differenzierungen der Ausdrucksweise von Architektur entwickelte Mitte des 19. Jahrhunderts der Architekt Gottfried Semper in seinem theoretischen Werk. So unterschied er etwa – wenngleich nicht immer scharf – zwischen dem ungewollten Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse in den architektonischen Formen und einer absichtsvollen Aussage. Die Architektur gab ihm stets über Gesellschaft, Politik und Religion ihrer Entstehungszeit Auskunft, wie er dies 1853 in seinem Londoner Vortrag „Über den Zusammenhang der architektonischen Systeme mit allgemeinen Kulturzuständen“ formulierte: „Architektonische Denkmale sind tatsächlich nur der künstlerische Ausdruck dieser sozialen, politischen und religiösen

Institutionen“ (Semper 1884a, 351). Im folgenden Jahr verglich er diese absichtslose Ausdrucksweise in seinem Vortrag „Über architektonische Symbole“ gar mit natürlichen Vorgängen: „Die Werke der Architektur erzählen die Naturgeschichte der Menschheit ebenso treulich, wie die Muscheln und Korallenbäume von den niederen Organismen, die sie einst bewohnten, Nachricht geben“ (Semper 1884b, 292–293). Architektur erscheint hier als unmittelbarer und notwendiger Abdruck gesellschaftlicher Verhältnisse.

Weniger determiniert sah er das Verhältnis einige Jahre später in seinem Zürcher Vortrag „Über Baustile“ von 1869. Dort meinte er relativierend: „Man bezeichnet sehr richtig die alten Monumente als die fossilen Gehäuse ausgestorbener Gesellschaftsorganismen, aber diese sind letzteren, wie sie lebten, nicht wie Schneckenhäuser auf den Rücken gewachsen, noch sind sie nach einem blinden Naturprozesse wie Korallenriffe aufgeschossen, sondern freie Gebilde des Menschen, der dazu Verstand, Naturbeobachtung, Genie, Willen, Wissen und Macht in Bewegung setzte“ (Semper 1884c, 401). Der Mensch erhielt hier als Gestalter eine Freiheit, die ihn auch zu bewussten Aussagen ermächtigte: „Wo aber immer ein neuer Kulturgedanke Boden fasste und als solcher in das allgemeine Bewusstsein aufgenommen wurde, dort fand er die Baukunst in seinem Dienste, um den monumentalen Ausdruck dafür zu bestimmen. Ihr mächtiger civilisatorischer Einfluss wurde stets erkannt und ihren Werken mit bewusstem Wollen derjenige Stempel aufgedrückt, der sie zu Symbolen der herrschenden religiösen, socialen und politischen Systeme erhob“ (Semper 1884c, 402). Architektur wurde nicht nur durch einen quasinatürlichen Prägungsprozess zum Abbild gesellschaftlicher Formen, sondern konnte nun auch durch „bewusstes Wollen“ zu einem Symbol geformt werden.

Weiterhin unterschied Semper zwischen konventionellen Symbolen und natürlichen, die selbstverständlich seien. Als Klassizist galt ihm die griechische Architektur als Inbegriff einer natürlichen Architektur, da sie als einzige auf Prinzipien gründe, die „zu uns in einer Sprache reden, die jederzeit und überall durch sich selbst verständlich ist, da sie die der Natur ist“ (Semper 1884b, 293). Von den einzelnen Architekturelementen meinte Semper, dass sie „ihre Geschichte erzählen“ würden, das hieß, von ihrer Rolle in der architektonischen Struktur oder vom Zweck des Bauwerks künden würden, indem sie physikalische Bilder wie etwa das Einrollen von Blättern unter einer Last verwendeten: „Auf diese Weise war jene Sprache dem allgemeinen Verständnis schon zugänglich gemacht worden und dies umsomehr, als die meisten der verwendeten Symbole von Analogien der Natur entlehnt oder abgeleitet waren und deshalb für jedermann selbstverständlich sind“ (Semper 1884b, 295).

Neben diesen natürlichen Zeichen, die vor allem von der statischen Funktion der Bauglieder berichteten, benannte Semper auch konventionelle Zeichen, die vor allem von der kulturellen Funktion des Baus erzählten: „Die Griechen verwendeten diese Symbole gewöhnlich in einer Weise, die keines Schlüssels bedarf, nämlich so, dass sie zugleich eine statische und mystische Bedeutung hatten; z. B. ornamentierten sie das Glied, dessen statische Funktion gewöhnlich durch einen Laubkranz symbolisiert wird, mit Lorbeerblättern für Apollo, mit Weinblättern für Bacchus, mit Myrtenblättern für Venus. Die statische Bedeutung des Symboles blieb auf diese Weise unverändert durch die besondere Bedeutung, die ihm gegeben wurde“ (Semper 1884b, 296). Ein natürliches Zeichen konnte sich also mit einem konventionellen kombinieren und damit seine Bedeutung anreichern. Seine natürliche Bedeutung blieb dabei ebenso allgemeinverständlich, wie die konventionelle Bedeutung an spezielles kulturelles

Wissen gebunden war. Allgemeinverständlichkeit war für Semper ein besonderes Charakteristikum der klassischen Architektur mit ihrem universalistischen Menschenbild. Hierarchische Herrschaftsformen dagegen, wie sie etwa für die ägyptische Architektur bestimmend waren, konnten das genaue Gegenteil intendieren, indem sie es darauf anlegten, „eine geheime, nicht der großen Menge, sondern allein der herrschenden Priesterkaste verständliche Sprache zu schaffen“ (Semper 1884a, 353). Architektur konnte sich also als bewusste Aussage mit natürlichen Symbolen an die Allgemeinheit wenden, oder mit konventionellen Symbolen an eine durch Wissen privilegierte Gruppe.

Als grundlegend sind die Studien von Charles Sanders Peirce zur Semiotik anzusehen. Seine Kategorisierung von Zeichentypen, die er Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte, erweist sich auch für die Architektur als hilfreich. Peirce unterschied zwischen den zwei „entarteten Formen“ des Zeichens, dem Ikon und dem Index, und dem „echten Zeichen“, dem Symbol (Peirce 1991; Peirce 1986). Ikon und Index waren für Peirce keine echten Zeichen, da sie nicht zu Mitteilungszwecken geschaffen wurden. Ein Ikon zeichnet sich dadurch aus, dass es die Eigenschaften dessen besitzt, das es vermittelt. In Peirces Worten: „Ein reines Ikon ist von jedem Zweck unabhängig. Es dient ausschließlich und einfach dadurch als Zeichen, dass es die Qualität aufweist, die es zu bezeichnen dient.“ Als Beispiel nannte er ein auf Papier gezeichnetes Dreieck, das dadurch die geometrische Figur eines Dreiecks anzeigt, dass es dessen Eigenschaften aufweist. In der Architektur wäre etwa jede Mauer ein Ikon, da sie ihre Bedeutung der Trennung durch die Eigenschaft der Trennung vermittelt.

Ein Index zeichnet sich dadurch aus, dass er in einer kausalen Beziehung zum Bezeichneten steht. Nach Peirce: „Er ist als ein Zeichen definiert, das sich zu einem solchen eignet, weil es sich in einer wirklichen Reaktion mit seinem Objekt befindet“ (Peirce 1991; Peirce 1986). So zeigt beispielsweise ein Wetterhahn die Richtung des Winds an, weil der Wind seine Ausrichtung physikalisch verursacht. In der Architektur wäre etwa ein großer massiver Bau in dem Sinne ein Zeichen der Macht, dass seine aufwändige Errichtung nur durch eine entsprechende Machtkonzentration möglich war.

Symbole erhalten dagegen ihre Bedeutung nur aufgrund konventioneller Zuschreibungen. Peirce: „Ein Symbol ist als ein Zeichen definiert, das geeignet ist, als ein solches zu dienen, weil es so interpretiert wird“ (Peirce 1991; Peirce 1986). Das symbolische Zeichensystem par excellence war für Peirce die Sprache, da sie ihre Bedeutung nur erhält, indem sie als bedeutend verstanden wird. In Architektur und Städtebau zählen alle klassischen Bedeutungszuschreibungen zur Kategorie des symbolischen Zeichens. Ob nun göttliche Emanation durch farbige Glasfenster, päpstliche Machtstellung durch eine alles überwölbende Kuppel, fürstliche Herrschaft durch axiale Sichtbeziehungen oder demokratische Wertvorstellungen durch transparente Materialien vermittelt werden sollen: Stets muss man wissen, in welchem Kontext die baulichen Zeichen stehen, um sie richtig deuten zu können. Symbole haben zwar die Fähigkeit, recht spezifische Werte zu vermitteln; dies aber um den Preis, dass ihre Bedeutung nur durch Konvention vermittelt werden kann, mitunter kurzlebig und missverständlich ist. Ikonen und Indices haften dagegen ihre Bedeutung von Natur aus an, sie sind selbstverständlich; dies aber um den Preis, dass sie in der Architektur nur sehr allgemeine Botschaften verkünden können: Ikonen vermitteln eine räumlich-physische Qualität, während Indices eine Gestaltungsmacht anzeigen.

Mit der aufkommenden Linguistik hätte sich eigentlich eine weitere Verwendung der Sprachanalogie zur Erkundung der Bedeutungsweisen von Architektur erübrigen müssen. Denn schon ihr Begründer Ferdinand de Saussure hatte in seinem *Cours de linguistique générale* 1916 festgestellt, dass in der Sprache andere Regeln als in den bildlichen Künsten herrschten. Kategorisch stellte er die Konventionalität sprachlicher Zeichen fest: „Das sprachliche Zeichen ist beliebig“ (Saussure 1967, 79). Bei bildlichen Darstellungen sei dies aber anders: „Beim Symbol ist es nämlich wesentlich, dass es niemals ganz beliebig ist; es ist nicht inhaltlos, sondern bei ihm besteht bis zu einem gewissen Grade eine natürliche Beziehung zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem. Das Symbol der Gerechtigkeit, die Waage, könnte nicht etwa durch irgend etwas anderes, z. B. einen Wagen, ersetzt werden“ (Saussure 1967, 80). Da sich Saussure für das arbiträre Zeichensystem der Sprache interessierte, untersuchte er die möglichen natürlichen Beziehungen der bildlichen Symbole nicht weiter. Allein diese Unterscheidung Saussures hätte spätere Semiotiker warnen müssen, seine für das sprachliche Zeichensystem entwickelten Kategorien auf bildliche und architektonische Systeme zu übertragen. Auch hatte Saussure die reine Konventionalität nur für die Sprache postuliert; dennoch sollte er von nachfolgenden Semiotikern zum Vertreter der Konventionalität aller Zeichen stilisiert werden.

Verfolgen wir zunächst den nichtlinguistischen Strang einer Bedeutungstheorie von Architektur. Angeregt von Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* begriff Susanne K. Langer 1942 in ihrem Werk *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art* generell menschliche Tätigkeit als Symbolisierung. Ihre Aufteilung der Zeichen in Symptome und Symbole griff Peirce'sche Kategorien auf: Während Symptome – wie die Indices – einen Sachverhalt unmittelbar anzeigten, repräsentierten Symbole. Symptomen schrieb sie die Fähigkeit der Denotation zu, Symbolen die der Konnotation (Langer 1965, 38–39, 72). Strikt unterschied sie – den Beobachtungen Saussures folgend – das Symbolsystem der Sprache von jenem visueller Repräsentation: „Aber die Gesetze, die diese Art von Artikulation regieren, sind von denen der Syntax, die die Sprache regieren, grundverschieden. Der radikalste Unterschied ist der, dass visuelle Formen nicht diskursiv sind. Sie bieten ihre Bestandteile nicht nacheinander, sondern gleichzeitig dar [...]“ (Langer 1965, 99). Die Deutung von Kunstwerken bedurfte folglich anderer Methoden als die Sprachdeutung.

Als weitere Eigenart visueller Symbole bestimmte sie deren Einzigartigkeit und Hermetik. Während Sprachen übersetzbar und sprachliche Aussagen wiederholbar seien, verweigerten sich bildliche Symbole einer solchen Transformation: „Künstlerische Symbole sind dagegen unübersetzbar; ihr Sinn ist an die besondere Form, die er angenommen hat, gebunden. Er ist immer implizit und kann durch keine Interpretation expliziert werden“ (Langer 1965, 255). Die Botschaften künstlerischer Äußerungen seien nicht durch Sprache ersetzbar, sondern erforderten einen eigenen Verstehensakt. Damit waren sie jedoch keinesfalls abgewertet, sondern lediglich als eigener Bereich menschlicher Erkenntnis bestimmt: „Aber die Grenzen der Sprache sind nicht die letzten Grenzen der Erfahrung, und Dinge, die der Sprache unerreichbar sind, mögen wohl ihre eigenen Formen des Begreifens haben, das soll heißen, ihre eigenen symbolischen Kunstmittel“ (Langer 1965, 259–260). Da es Langers Hauptanliegen war, visuellen Symbolisierungen zunächst einmal einen Platz in der Philosophie zu verschaffen, konnte sie auf eine detailliertere Untersuchung der Funktionsweisen visueller Symbole verzichten. Eine bemerkenswerte Eigenschaft notierte sie indes dennoch: „Je karger und gleichgültiger das Symbol, um so größer seine semantische Kraft“ (Langer 1965, 83).

Entscheidende Impulse für die Diskussion der semantischen Komponente von Architektur in einem auf funktionale Aspekte reduzierten Diskurs gingen vom Architekten Christian Norberg-Schulz aus. Deutlich vor der semiotischen Mode der 1970er Jahre hatte er sich 1963 in seinem Buch *Intentions in Architecture* der Frage nach der Bedeutung in der Architektur zugewandt. Dabei unterschied er zwei Arten von Zeichen: „Erstens: eine Form kann eine andere vermitteln oder repräsentieren, weil beide gemeinsame Eigenschaften haben (,strukturelle Ähnlichkeit‘); zweitens: eine Form kann eine andere auf Grund einer Konvention repräsentieren. Der erste Fall ist durch das Wort ,Abbildung‘ erfasst, der zweite ist eine ,Symbolisierung‘ im engeren Sinn“ (Norberg-Schulz 1965, 174). Die auf Ähnlichkeit bzw. Gleichheit beruhende Beziehung entsprach im Wesentlichen dem Peirce’schen Ikon, während die auf einer Konvention beruhende Beziehung auch von Norberg-Schulz Symbol genannt wurde. Daneben kannte er auch indexikalische Zeichen: „Für das physische Milieu wird also durch Formen, die mit den Funktionen kausal zusammenhängen, gesorgt und auch dadurch, dass man diesen Formen eine strukturelle Ähnlichkeit mit der funktionellen Struktur gibt. Das Symbolmilieu ist durch konventionelle Elemente gesättigt, deren Organisation eine strukturelle Ähnlichkeit aufweist mit der Struktur der höheren Gegenstände, die in der betreffenden Aufgabe enthalten sind“ (Norberg-Schulz 1965, 178). Indices („Formen, die mit den Funktionen kausal zusammenhängen“) und Ikone („Formen mit einer strukturellen Ähnlichkeit mit der funktionellen Struktur“) wurden dabei nicht der Zeichenebene, sondern der Realität zugeordnet. Und selbst die Symbole wurden durch strukturelle Ähnlichkeiten vom semantischen Freiflug an die Funktionen der Bauaufgaben gebunden.

Diese enge Bindung bestand für Norberg-Schulz vor allem in einer genetischen Beziehung: „Wir verstehen, dass ein architektonisches Symbolsystem aus konventionellen Zeichen besteht, die von ikonischen Formen abstrahiert sind“ (Norberg-Schulz 1965, 176). Architektonische Symbole wären also nicht völlig arbiträr, sondern seien von funktionalen Bestimmungen geprägt, von denen sie sich allmählich gelöst hätten. Für diese Verknüpfung von Funktion und Symbol führte er ein städtebauliches Beispiel an: Allgemein erkenne man an, „dass die mittelalterliche Stadtmauer Ausdruck der civitas war. Da die Stadtmauer die städtische Gemeinschaft auch physisch umfasste, dürfen wir sie nicht als ein rein konventionelles Zeichen ansehen“ (Norberg-Schulz 1965, 177). Nach dieser Auffassung gewannen konventionelle Zeichen in Architektur und Städtebau ihre Bedeutung zumeist aus Kausal- und Ähnlichkeitsbeziehungen, weshalb sie nur bedingt als arbiträr anzusehen waren. Sie wiesen wie die Indices und Ikone eine gewisse Selbstverständlichkeit der Bedeutung auf.

Einen weiteren Schritt hin zu einer existenzialistischen Gestaltphilosophie mit expliziter Ablehnung der Semiotik machte Norberg-Schulz in seinem Buch *Meaning in Western Architecture* 1975. Manifestartig verkündete er im Vorwort: „In architecture spatial form means place, path and domain, that is, the concrete structure of man’s environment. Therefore architecture cannot be satisfactorily described by means of geometrical or semiological concepts“ (Norberg-Schulz 1975, Vorwort). Die räumlichen Möglichkeiten der Architektur zur Ausformung oder Konkretisierung des „existential space“ beschrieb er mit den Archetypen Ort, Weg und Gebiet, die wiederum „existential meanings“ bestimmten. Diese als Gestalten wahrnehmbaren konkreten Elemente einer räumlichen Ordnung seien die eigentlichen Inhalte von Architektur und Städtebau: „For architectural theory it is important to understand space in such concrete terms, rather than as an abstract system of semiological relations“ (Norberg-

Schulz 1975, 432). Die Ausdrucksmöglichkeiten von Architektur lägen deshalb auch ganz auf dieser Ebene von räumlicher Ordnung: „Architecture, thus, may be defined as a concretization of existential space. As such, architecture is a symbol system expressing the characters and spatial relations which constitute the totality – man-environment“ (Norberg-Schulz 1975, 432). Diese von Norberg-Schulz zutreffend erkannten Eigenschaften von Architektur (dass ihre sicher vermittelbaren Botschaften auf das Architektonische beschränkt sind) lassen sich jedoch durchaus zeichentheoretisch fassen. Seine berechtigte Kritik an einer linguistisch orientierten Semiotik erübrigt noch nicht die Möglichkeit einer architektonisch orientierten Semiotik.

Als Hauptvertreter der linguistischen Semiotik kann Roland Barthes angesehen werden. Seine Forderung nach einer allgemeinen Semiologie – den Begriff hatte er von Saussure übernommen – beinhaltete zwar die Berücksichtigung der Eigenheiten nichtsprachlicher Kulturäußerungen, dennoch ging er selbst von linguistischen Modellen aus und löste sich nie von ihnen. Zu seinem Projekt einer alle kulturellen Phänomene umfassenden Semiologie steuerte er selbst ausführliche Untersuchungen zur Mode, zum Mythos und zur Liebe bei; für alle übrigen Gebiete hoffte er auf eine Bearbeitung durch nachfolgende Forschergenerationen. Eine Art semiologische Prolegomena legte er 1964 mit seinen *Éléments de sémiologie* vor, in denen er die Eigenschaften einer nicht auf die Sprache bezogenen Semiotik darlegen wollte: „Das Ziel der semiologischen Forschung besteht darin, die Funktionsweise der Bedeutungssysteme außerhalb der Sprache zu rekonstituieren“ (Barthes 1983, 79). Seine vier Hauptbegriffspaare – Langue und Parole, Signifikant und Signifikat, Syntagma und System sowie Denotation und Konnotation – entlehnte er jedoch der Linguistik Saussure'scher Prägung, weshalb er deren Rahmen zuletzt nicht zu überspringen vermochte.

Immerhin beschrieb er eine Eigenart des nichtsprachlichen Zeichens. Dieses sogenannte semiologische Zeichen habe im Gegensatz zum sprachlichen Zeichen oft funktionalen Ursprung, weshalb er es auch „Funktions-Zeichen“ nannte. Jeder funktionierende Gegenstand habe notwendig zugleich eine Bedeutung: „In einem ersten Schritt (...) füllt sich die Funktion mit Sinn; diese Semantisierung ist unabwendbar: sobald es eine Gesellschaft gibt, wird jeder Gebrauch zum Zeichen dieses Gebrauchs: der Gebrauch des Regenmantels besteht darin, vor Regen zu schützen, aber dieser Gebrauch ist untrennbar mit dem Zeichen einer gewissen atmosphärischen Situation verbunden“ (Barthes 1983, 36). In einem zweiten Schritt ließe sich diese Semantisierung auch wieder umkehren: „Doch ist das Zeichen einmal konstituiert, kann diese Gesellschaft es durchaus erneut funktionalisieren und von ihm sprechen wie von einem Gebrauchsgegenstand; man wird einen Pelzmantel so behandeln, als würde er einzig dazu dienen, vor Kälte zu schützen“ (Barthes 1983, 36). Mit dieser intellektuellen Volte wurde auch die praktische Funktion zu einer semiotischen Operation, der Zweck zu einem Zeichen umgedeutet. Man mag bezweifeln, dass die als erster Schritt beschriebene Art von Semantisierung tatsächlich jederzeit jeden Gegenstand betrifft – sie kann wohl tatsächlich jeden Gegenstand treffen, oftmals aber wird er nichts weiter als ein nützlicher Gegenstand sein. Dennoch ist diese Art der Bedeutungskonstituierung auch auf architektonische Gegenstände übertragbar und entspricht der von Norberg-Schulz beschriebenen Bedeutungsweise von Architektur.

Auch Barthes unterschied zwischen konventionellen und natürlichen Zeichen, die er arbiträr und motiviert nannte. Im Gegensatz zur Sprache, die sich überwiegend aus arbiträren Zeichen zusammensetzte und in der sich die motivierten Zeichen mehr oder weniger auf onomatopoetische Wortbildungen beschränkten, sah Barthes für

das semiologische Zeichen einen weit höheren Grad an „Motivation“ voraus. Da er von der Sprache ausging, prophezeite er bei diesen auf Analogie aufbauenden Zeichen große Probleme: Eine häufige Verknüpfung von Signifikant und Signifikat durch Analogie „wird zweifellos bei den ‚Bildern‘ der Fall sein, deren Semiologie aus diesen Gründen bei weitem noch nicht erstellt ist“ (Barthes 1983, 44). So sehr in den Kinderschuh steckte aber die Bildwissenschaft in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts auch nicht mehr: Die ikonografisch ausgerichtete Kunstgeschichte hatte durchaus schon einige Ergebnisse vorzuweisen. Präziseres zur Funktionsweise dieser motivierten semiologischen Zeichen erfahren wir indes von Barthes nicht.

Die Ausführungen von Umberto Eco zur Semiotik in der Architektur, die er um 1970 publizierte, erweisen sich ebenfalls letztlich als wenig hilfreich. Unter der Prämisse, dass alle menschlichen Kulturphänomene Kommunikationssysteme seien, geriet ihm – wie Barthes – jedes menschliche Produkt zum Zeichen. Die Eliminierung des Unterschieds zwischen absichtsvoller Mitteilung und absichtsloser Aussagekraft von Gegenständen führt aber zu verwirrenden Komplizierungen, denen kein Erkenntnisgewinn entspringt. Ein Löffel oder ein gewöhnlicher Stuhl sind in Ecos Diktion Zeichen, die eine bestimmte Art von Gebrauch anzeigen. Wäre es nicht angemessener, von Gegenständen zu sprechen, die man in einer bestimmten Weise gebrauchen kann? Ecos Zeichenhypothese führte ihn schließlich zu der Aussage: „Das Gebrauchsobjekt ist unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation das *Signifikans* *dessenjenigen exakt und konventionell denotierten Signifikats, das seine Funktion ist*“ (Eco 1972, 306; vgl. auch Eco 1971). Dies heißt aber nichts weiter, als dass man das Gebrauchsobjekt in seiner Funktion erkennen kann. Dieses Erkennen ist jedoch keine Leistung des Gegenstands, sondern des Benutzers. Die Charakterisierung eines gewöhnlichen Gebrauchsgegenstands als Zeichen erweist sich also als unnötige Doppelung, da seine Aussagefähigkeit nur seine Funktion betrifft. Einfacher und sinnvoller erscheint es, weiterhin zwischen Gegenständen und Zeichen, die sich auf Gegenstände beziehen, zu unterscheiden. Die einen gebraucht man, die anderen versteht man. Je nach Gesichtspunkt und Interesse kann selbstverständlich ein Gegenstand zu einem Zeichen werden wie auch umgekehrt, aber dafür muss man nicht alles zum Zeichen erklären.

Als paradoxe Analogie zu dieser verwirrenden Aufweitung des Zeichenbegriffs verwendete Eco einen ebenso irreführend erweiterten Funktionsbegriff. Zunächst transformierte er die Peirce'schen Unterscheidungen von Index und Ikon einerseits und Symbol andererseits in die Zeichentätigkeit von Denotation und Konnotation. So denotiere etwa eine Treppe als Zeichen die Möglichkeit des Hinaufsteigens, während ein Thron als Zeichen vor allem Würde konnotiere (Eco 1972, 299, 308, 311). In einer weiteren Umbenennung bezeichnete er dann die Denotation als erste Funktion und die Konnotation als zweite Funktion, um der Tatsache Ausdruck zu geben, dass auch die Konnotation, das Symbolisieren, eine Funktion habe. Was zuvor zum Zeichen vereinheitlicht wurde, findet sich somit gänzlich auf die Ebene der Funktionen zurückgeworfen. Auch hier erscheint es sinnvoller, zwischen Gegenstand und Zeichen zu trennen und von der Funktion eines Gegenstands (etwa dem Sitzen bei einem Stuhl) und der Funktion des Zeichens (etwa der Vermittlung von Würde bei einem Thron) zu reden. Die erste Funktion löst sich so in den praktischen Zweck des Gegenstands auf, während die zweite als dessen Bedeutung zu bezeichnen wäre.

Recht eigentümliche Folgen hat Ecos Grundannahme, dass die Bedeutung jedes Zeichens kulturell vermittelt und somit konventionell sei. So meinte er beispielsweise zum Verständnis der Treppe als Zeichen: „Gemäß einer tausendjährigen architekto-

nischen Codifikation denotieren mir Treppe oder schiefe Ebene die Möglichkeit des Hinaufsteigens“ (Eco 1972, 308). Man darf sich aber fragen, ob für diese Erkenntnis tatsächlich tausend Jahre Kulturgeschichte nötig sind, wenn dies ein Hund in ein paar Sekunden durch etwas Tasten und Schnüffeln auch verstehen kann. Tatsächlich sind es die physischen Eigenschaften der Treppe oder der schiefen Ebene, die das Hinaufsteigen ermöglichen und damit unmissverständlich anzeigen. In dieser Hinsicht handelt es sich zweifellos um ein natürliches Zeichen (falls die Treppe überhaupt auch als Zeichen fungiert), es sei denn, man wolle dem hinaufstürmenden Hund unbedingt eine tausendjährige kulturgeschichtliche Bildung unterstellen.

Auch das andere von Eco herangezogene Beispiel, um die Konventionalität der Bedeutung zu belegen, lässt sich ebenso zum Beweis ihrer Notwendigkeit verwenden. Eco schilderte die amüsante Geschichte, dass eine an die Segnungen moderner Hygiene nicht gewohnte italienische Landbevölkerung ihre vom Staat in die neuen Häuser eingebauten Wasserklosetts zum Olivenwaschen verwendete. Dies zeige schlagend die Konventionalität der Bedeutung auch bei einfachen Gebrauchsgegenständen an. Abgesehen davon, dass man bezweifeln darf, dass es sich hier um ein Verständnisproblem handelte (wahrscheinlich wussten die italienischen Bauern durchaus, wofür sich das Wasserklosett auch sonst nutzen ließ, fanden aber die Zweitnutzung für sie praktischer), kann dieses Beispiel auch die Grenzen der Konventionalität bezeichnen: Die Bauern verwendeten die Wasserklosetts beispielsweise nicht zum Wäschetrocknen, wozu sie eine fehlende Konvention auch hätte ermuntern können. Dem praktischen Gebrauch sind also physische Grenzen gesetzt, der Gebrauchsgegenstand hat – bei aller konventionellen Bestimmung – auch einen natürlich bestimmten Bedeutungsrahmen.

Wenn man auch die meisten Fälle von Ecos architektonischer Denotation wieder von ihrem Zeichencharakter befreien und sie als Erfüllung praktischer Zwecke beschreiben würde, so bleibt doch erinnerungswürdig, welche Inhalte er der architektonischen Denotation zuschrieb. Dies waren zum einen die praktischen Funktionen, die ein bestimmter Bau oder Bauteil zu erfüllen hatte (ein Wohnhaus denotierte Wohnen, eine Treppe Hinaufsteigen), und zum anderen die konstruktive Rolle, die ein architektonisches Element spielte (ein Stahlträger etwa denotierte das Tragen). So banal diese Bedeutungsweisen der Architektur auch erscheinen mögen, so eigentümlich sind sie doch für die Architektur: Architektur kann das unmissverständlich mitteilen, was sie tatsächlich ist.

Als sachlich differenzierter, wenn auch mit den Mitteln der analytischen Sprachphilosophie, erweisen sich die Überlegungen von Nelson Goodman in seinem Aufsatz „Wie Bauwerke bedeuten – und wann und weshalb“ von 1984. Er versuchte die Bedeutungsweisen der Architektur durch die Analyse sprachlicher Ausdrücke für verschiedene Formen der Bezugnahme zu klären. Eine Form von Bezugnahme („reference“) konstituierte für ihn nicht nur die Bedeutung eines Bauwerks, sondern ließ dieses erst zum Kunstwerk werden: „Ein Bauwerk ist ein Kunstwerk nur insofern, als es in irgendeiner Weise bezeichnet, bedeutet, verweist, symbolisiert“ (Goodman 1984, 239). Er unterschied vier Arten der Bezugnahme: Erstens die der Bezeichnung („denotation“), zu der er auch die Darstellung („representation“) zählte, zweitens die der Veranschaulichung („exemplification“), drittens die des Ausdrucks („expression“) und viertens die des vermittelten Bezugs („mediated reference“). Bezeichnung und Darstellung seien eher Bezugsweisen von Texten und Bildern und kämen in der Architektur recht selten vor, etwa wenn Utzons Opernhaus in Sydney Segelschiffe

darstelle. Veranschaulichung sei die eigentliche Art der Bezugnahme in der Architektur, vor allem die buchstäbliche Veranschaulichung architektonischer Eigenschaften wie die der Konstruktion oder der Funktion. Eine Sonderform sei die metaphorische Veranschaulichung, auch Ausdruck genannt, mit der ein Bauwerk alle möglichen Bedeutungen, etwa auch politische Werte, vermitteln könne. Die Kategorie des vermittelten Bezugs besagt nur, dass bestimmte Bedeutungen über eine Verkettung der genannten Bezugsweisen vermittelt werden können, dass ein Bauwerk mehrere Arten der Bezugnahme zugleich aufweisen kann. So könne etwa über die Darstellung von Segelschiffen der Ausdruck von Freiheit vermittelt werden.

Ohne größere Schwierigkeiten lassen sich die Goodman'schen Kategorien mit den Begriffen der Zeichenlehre in Verbindung bringen. Die buchstäbliche Veranschaulichung erläuterte Goodman selbst mit einem klassischen Beispiel zur Erläuterung des Ikons. Sie vermittelt Eigenschaften, die das Bauwerk selbst besitzt, weshalb ihr ein hoher Grad an Selbstverständlichkeit zukommt. Dem konventionellen Symbol entspricht dagegen die metaphorische Veranschaulichung, auch Ausdruck genannt: Zu ihrem Verständnis bedarf es kulturell vermittelter Assoziationen. Die wenigen Fälle von Darstellung in der Architektur lassen sich aufgrund ihrer Ähnlichkeitsbeziehung ebenfalls den selbstverständlichen Zeichen zurechnen. Im Unterschied zum Ikon bezeichnen sie nicht eigene Eigenschaften, sondern fremde. Goodmans Begriffe lassen sich also in die bekannten Begriffspaare der Semiotik transformieren: Sie entsprechen dem Ikon und dem Symbol, der Denotation und der Konnotation oder dem selbstverständlichen Zeichen, das architektonische Eigenschaften veranschaulicht, und dem konventionellen Zeichen, das nichtarchitektonische Botschaften vermittelt.

Halten wir fest: Viel zu wenig wurden bisher die speziellen Eigenschaften von Bauten berücksichtigt, wenn deren Funktionsweisen in der Vermittlung von Botschaften untersucht wurden. Diese liegen zunächst und im Wesentlichen in ihrer materiellen Gegenständlichkeit und praktischen Funktionalität, auch wenn sie etwas bedeuten. Durch diese unaufhebbare „Weltlichkeit“ von Architektur ergibt sich eine ständige Bindung der Bedeutung an materielle Gegebenheiten und praktische Zwecke. Die Inhalte von Bauten sind deswegen weder freischwebend noch fest, sondern stehen in Zusammenhang mit dem Wandel des Bauwerks in seiner Erscheinung und seinem Gebrauch. Jede Übertragung von Bedeutungsmodellen für Zeichensysteme, die nicht diese „weltliche“ Bindung aufweisen, ist deshalb zum Scheitern verurteilt.

Für eine sachlichere und präzisere Bestimmung der Bedeutungsweisen von Architektur erweist es sich als nützlich, die Beobachtungen der phänomenologischen und existenzialistischen Theorien mit den Begriffen der semiotischen und sprachanalytischen Theorien zu kreuzen. Daraus ergibt sich erstens eine Unterscheidung in Gegenstände und Zeichen. Bauten behalten mit ihren praktischen Zwecken und ihrer Materialität stets eine gegenständliche Seite, auch wenn sie etwas mitteilen. Ihre Zeichenfunktion steht in einer permanenten Auseinandersetzung der sich zu einem gewissen Grad verselbstständigenden Deutung mit der tatsächlichen Erscheinung und dem wirklichen Gebrauch. Unter Zeichenfunktion wird nur die absichtsvolle Mitteilung verstanden; Gegenstände, die nichts aussagen sollen, sind nicht im selben Sinne Zeichen wie solche mit Aussagezwecken. Erstere deutet nur der Historiker als Zeichen, letztere waren dagegen Teil eines historischen Diskurses, den der Historiker mit entsprechenden Quellen zu rekonstruieren vermag. Zweitens ergibt sich eine Unterscheidung in konventionelle (oder arbiträre) Zeichen und natürliche (oder selbstverständliche) Zeichen. Als konventionelle Zeichen fungieren all jene Formen,

die eine nur durch kulturelle Kenntnis verständliche Botschaft vermitteln, also, auch alle spezifischeren Aussagen über politische Werte. Als natürliche Zeichen halten wir die Formen fest, die Aussagen über ihre Eigenschaften machen, das heißt über ihre architektonisch-konstruktive Beschaffenheit oder Rolle und bis zu einem gewissen Grad über ihre Funktion, ihre praktische Benutzbarkeit.

Natürliche Zeichen der Besonderheit

Selbstverständliche oder natürliche Zeichen erhalten ihre Bedeutung nicht durch besondere kulturelle Übereinkünfte oder spezifisches persönliches Wissen. Ihre Bedeutung ist deswegen auch nicht – anders als bei den konventionellen Zeichen – dem kulturellen Wandel unterworfen. So strittig das Postulat solcher selbstverständlicher Zeichen in einem kulturellen Feld wie der Architektur und dem Städtebau zunächst auch erscheinen mag, so offensichtlich ist doch ihre Existenz.

Das zentrale Mittel jeglicher Bedeutungsvermittlung in der Architektur, ja geradezu deren Voraussetzung, ist die SICHTBARKEIT eines Baus. Ein weithin sichtbarer Sakralbau etwa kann weithin seine Bedeutung kundtun; einem versteckten Sakralbau, der im öffentlichen Raum nicht sichtbar ist, ist jegliche Bedeutungsanzeige verwehrt. Mit dem Grad der Sichtbarkeit korreliert in gewisser Weise die Relevanz der Botschaft. In der breiten historischen Perspektive wird deutlich, welche dominierende Rolle Sakralbauten in der menschlichen Kultur spielten, beherrschten sie doch fast immer und überall das Stadtbild. Seien es die mesopotamischen Ziggurats, der jüdische Tempel Jerusalems, die antiken Tempel Griechenlands und Roms, die mittelalterlichen Kathedralen oder die osmanischen Moscheen: Stets war der Sakralbau der weithin sichtbarste Bau der Stadt und konnte somit auf die prägende Rolle der Religion in der Gesellschaft hinweisen.

Sichtbarkeit lässt sich in Architektur und Städtebau durch mehrere gestalterische Mittel erreichen, die als Qualitäten des Baus bzw. der Stadtanlage fungieren. Die GRÖSSE bildet dabei das fundamentalste, vielleicht auch banalste Mittel, um Bedeutung anzuzeigen. Je größer ein Bau, umso weniger ist er zu übersehen; je größer eine geordnet angelegte Stadt, umso offensichtlicher wird die Gestaltungsmacht ihrer Erbauer. Dabei wirken große Distanzen nicht allein optisch, sondern auch körperlich: Ihre Überwindung ist in der physischen Erschöpfung spürbar. Die Größe eines Gebäudes oder einer Stadtanlage kann dabei als Index für die Macht ihrer Erbauer gelten, deren physische Folge sie sind. In dieser Hinsicht wirkt Größe in Architektur und Städtebau als natürliches Zeichen.

Ein genuin architektonisches Mittel ist die besondere HÖHE eines Gebäudes, besteht Bauen doch zuallermeist im Aufschichten und Aufrichten von Material, weshalb die Architektur auch als Hochbau bezeichnet wird. Im Städtebau entspricht dieser Bedeutung der Höhe die erhobene Lage eines Gebäudes in der Topographie der Stadt. Ob die Ausnutzung einer hohen Lage wie beim Jupitertempel auf dem Kapitol in Rom oder die Errichtung eines hohen Turms wie beim Ulmer Münster: Die besondere Höhe eines Sakralbaus macht ihn weithin sichtbar, geradezu unübersehbar, und damit seine Wirkung – physisch wie semantisch – ubiquitär. Die Höhe eines Baus im Verhältnis zu seiner Umgebung kann geradezu als Gradmesser für den Rang der darin untergebrachten Institution gelten. Neben der optischen Wirkung kann die Höhe eines Bauwerks auch als Index für die Macht und Fähigkeit seiner Erbauer wirken. In diesem Sinne kann ein hoher Sakralbau nicht von einer machtlosen und

unfähigen Institution erbaut worden sein, denn es bedurfte der Mittel und Fähigkeiten, ein solch hohes Bauwerk zu errichten. Wie auch immer die spezifische religiöse Botschaft lauten mag, diese grundsätzliche Lautstärke des Rufs vermag die Höhe ertönen zu lassen.

Ebenfalls als ein Mittel des natürlichen Ausdrucks kann die MASSIVITÄT eines Gebäudes gelten, die unmissverständlich das Gewicht einer Institution anzuzeigen vermag: Wofür solche Massen in Bewegung gesetzt wurden, das kann nicht bedeutungslos sein. Als Archetyp des Massenbaus können die ägyptischen Pyramiden als Gräber der göttergleichen Pharaonen gelten, die ihr besonderes Gewicht noch heute zu vermitteln mögen. Aber auch Kirchenbauten des Betonbrutalismus arbeiten ganz absichtsvoll mit der Semantik der Masse und Schwere, um die Besonderheit des Sakralbaus auszudrücken. Wie die Höhe ist die Massivität unmittelbar und kulturübergreifend verständlich, da sie mit den Erfahrungen der Schwerkraft arbeitet: Was – mit den Augen, den Händen und dem synthetisierenden Körpersinn wahrnehmbar – mit solch großem Aufwand gegen die Schwerkraft bewegt und aufgerichtet wurde, muss von einer besonderen Intention getragen sein.

Ein städtebauliches Mittel, die Bedeutung einer Institution anzuzeigen, ist die ZENTRALITÄT, die zentrale Lage ihres Gebäudes in der Stadt. Es lässt sich nicht leugnen, dass etwa eine radiale Stadtanlage mit einem Gebäude im Zentrum aller Achsen unmissverständlich die Besonderheit dieses zentralen Baus und damit der darin angesiedelten Institution vermittelt. In Mesopotamien etwa bildete die Ziggurat nicht nur das religiöse und politische Zentrum der Stadt, sie lag auch räumlich im Zentrum der Stadt, die sich um sie herum entwickelte. Die Hauptkirche einer Stadt markiert zumeist auch zugleich deren Zentrum; in Stadtteilen liegen Kirchen nicht selten im Herzen des Quartiers. Manchmal wird die Zentralität noch durch zulaufende Achsen unterstrichen. Wenn ein Bau wie die Gedächtniskirche in Berlin im Zentrum mehrerer Achsen liegt, zieht sie nicht nur immer wieder die Blicke aus dem Stadtgefüge, sondern auch mögliche Besucher auf direktem geradem Wege an. Mit dieser Positionierung erhält sie automatisch eine besondere Bedeutung.

Die AXIALITÄT arbeitet explizit mit der Sichtbarkeit eines Gebäudes über größere Distanzen. Die Lage eines Gebäudes als *point de vue* am Zielpunkt einer Blickachse bildet eine unmissverständliche städtische Anordnung. Besonders beliebt ist sie für die Stellung politischer Bauten. Ob man sich auf der Gartenachse in Versailles oder der Mall in Washington befindet: Man wird keinen Zweifel haben, dass Schloss bzw. Parlament der wichtigste Bau und damit die wichtigste Institution ist. Auch für den Sakralbau wurde die Achse als städtebauliches Mittel verwendet. Eine der ältesten sakralen Achsen bietet der Tempel in Karnak; Sixtus V. erschloss die wichtigen Pilgerkirchen Roms im 16. Jahrhundert optisch und räumlich mit einem Netz von Achsen; eine der jüngsten sakralen Achsen entstand erst Mitte des 20. Jahrhunderts vor dem Petersdom in Rom.

Ebenso eindeutig wirkt die ZUGÄNGLICHKEIT eines Bereichs: Schließung und Öffnung eines Geländes wirken als selbstverständliche Zeichen. So bewirkt die Abgrenzung eines Geländes nicht nur realiter den Ausschluss von Personenkreisen, sondern signalisiert diesen auch, wie es etwa bei heiligen Bezirken geschieht. Ebenso selbstverständlich in seiner Bedeutung ist das Gegenteil, die Offenheit und Zugänglichkeit eines Gebäudes oder Geländes: Alle Personen sind einbezogen. Alle frei zugänglichen öffentlichen Plätze oder offenen Kirchentüren sprechen ihre unmissverständliche Sprache. Doch nur wirkliche Abgrenzung oder Öffnung haben eine

selbstverständliche Bedeutung, mit der symbolischen Offenheit hat es dagegen eine andere Bewandnis: Transparenz ist als Symbol der Offenheit in seiner Bedeutung ebenso ambivalent wie das sie hervorbringende Material Glas, das zwar den Blick durchlässt, den Körper aber ausschließt. Als Symbol unterliegen Offenheit und Geschlossenheit den Wechselfällen der Konvention, als Ikon vermögen sie als Abbild ihrer räumlichen Qualität unmissverständlich zu wirken.

Wenngleich die hier angeführten selbstverständlichen oder natürlichen Zeichen nicht unbedingt vollständig sein müssen, so scheint ihre mögliche Anzahl doch durchaus beschränkt. Charles T. Goodsell bestimmte in seinem Werk *The Social Meaning of Civic Space* 1988 vier Mittel, mit denen überzeitlich und überkulturell Bedeutungen vermittelt werden könnten. Dies seien 1. die Höhe, 2. die Zentralität, 3. die Distanz und 4. die Unterscheidung von rechts und links (Goodsell 1988, 9). Während die ersten drei Mittel Eigenschaften des Raums bzw. des Baus sind, ergibt sich das Letzte aus der Konstitution des menschlichen Körpers und wäre noch durch die Unterscheidung von vorne und hinten zu ergänzen.

Dass diese Liste nicht eine unendliche Menge von Möglichkeiten umfasst, findet seine Erklärung darin, dass selbstverständliche Zeichen in Stadt und Architektur mit den physischen Bedingungen von Städten und Bauten zusammenhängen. Sie wirken in der Hinsicht als natürliche Zeichen, als sie mit den natürlichen Bedingungen ihres Mediums operieren. Die beiden grundlegenden Bedingungen, denen keine Architektur ausweichen kann, sind die Schwerkraft und der Raum. Jede Architektur – welchen Ansichten sie auch huldigen mag – muss den Gesetzen der Schwerkraft gehorchen, um materiell bestehen zu können. Und jede Architektur – welche Mittel sie auch immer verwendet – steht unter den Bedingungen des dreidimensional erfassbaren Raums; schon das Setzen einer einfachen Mauer hat raumbildende Folgen.

Die hier als selbstverständliche oder natürliche Zeichen bestimmten Mittel operieren alle mit diesen Grundbedingungen: Während Höhe oder Massivität in expliziter Weise auf die Schwerkraft rekurrieren, setzen sich Zentralität, Axialität, Größe und Zugänglichkeit mit den raumbildenden Möglichkeiten der Architektur auseinander. Zeichen, die mit diesen Grundbedingungen arbeiten, sind notwendigerweise allgemeinverständlich: Ein massives und hohes Bauwerk stellt in jedem kulturellen Kontext eine Besonderheit dar, weil es in besonderem Maße der überall wirksamen Schwerkraft abgerungen ist. Oder einem zentral positionierten Bau kommt in jedem kulturellen Kontext eine besondere Stellung zu, da er eine privilegierte Lage im Raum aufweist. In welcher Weise diese Besonderheiten dann jeweils konnotiert werden, ergibt sich aber konventionell aus dem jeweiligen kulturellen Kontext.

Während konventionelle Zeichen im Sinne des Peirce'schen Symbols funktionieren, verhalten sich selbstverständliche Zeichen als Ikon oder Index. Ein zentral arrangierter Stadtgrundriss ist ein Ikon für die Zentralität der dort im Zentrum angesiedelten Institution, weil er als Zeichen die Eigenschaft aufweist, die er auch vermitteln will. Dasselbe gilt für ein Gebäude in Höhenlage, dessen herausgehobene Position dadurch veranschaulicht wird, dass sie geschaffen wird. Die Größe einer geometrisch geordneten Stadtanlage wiederum ist ein Index für das Ausmaß an Fähigkeit und Macht, eine solche Stadtanlage zu verwirklichen. Ein großer, massiver und hoher Bau verweist indexikalisch auf die Macht seiner Errichter, solche Massen zu bewegen und aufzurichten, indem es eine direkte Folge dieser Macht ist.

Konventionelle Zeichen der Besonderheit

Dieselben baulichen Elemente, die als natürliche Zeichen wirken, können zugleich als konventionelle Zeichen funktionieren. In diesem Fall ist ihre Bedeutung arbiträr, sie entsteht durch Bedeutungszuschreibungen in einem bestimmten Kontext und kann sich durch veränderte Zuschreibungen und veränderte Kontexte wandeln. Das vielleicht augenfälligste Beispiel einer solchen Bedeutungsveränderung ist die Umdeutung des Baus der Hagia Sophia in Istanbul von einer Kirche in eine Moschee. Als natürliches Zeichen funktioniert der Bau nach wie vor durch seine Größe, Höhe, Massivität sowie zentrale Stellung im Stadtbild. Aber mit der osmanischen Eroberung erfuhr er eine Umnutzung von einer Kirche in eine Moschee – und diese Umnutzung in einem gewandelten politischen, gesellschaftlichen und religiösen Kontext wandelte auch seine Botschaft von einem christlichen zu einem muslimischen Sakralbau. Dabei blieb der Bau bis auf den Zusatz der Minarette in seinen wesentlichen Formen gleich, doch wurden diese Formen nun anderes verstanden. Mehr noch: Der Zentralkuppelbau der zur Moschee umgedeuteten Hagia Sophia wurde zum Vorbild für den weiteren Moscheebau im Osmanischen Reich, der wiederum bis heute fast unausweichlich die Vorstellung prägt, dass eine Moschee ein Kuppelbau sei – und vice versa.

Konventionelle Zeichen arbeiten nicht mit ikonischen Entsprechungen oder indexhaften Kausalitäten, sondern beziehen ihre Bedeutungsmöglichkeit aus formalen Analogien und Differenzen. Wie in der Sprache jedes A dem anderen ähnelt und sich von jedem B unterscheidet, so erfährt auch eine konventionell deutbare architektonische Form wie etwa der im 19. Jahrhundert vor allem christlich gedeutete gotische Spitzbogen im Unterschied zum profan verstandenen antikischen Gebälk ihre Bedeutung in Analogie zu anderen Spitzbögen und im Unterschied etwa zum geraden Sturz des Gebälks. Doch begründen diese Analogien und Differenzen weder eine notwendige Bedeutung noch einen notwendigen Bedeutungsunterschied: Der Spitzbogen des 19. Jahrhunderts kann auch national verstanden werden und kann dementsprechend dann auch an Profanbauten auftauchen – auf die Verwendung im spezifischen Kontext mit spezifischen Intentionen kommt es an. Diese Intentionen sind den Formen allein meist nicht eindeutig anzusehen, hier brauchen die Historikerin und der Historiker meist noch weitere bildliche oder schriftliche Quellen, um eine begründete Bedeutungszuschreibung leisten zu können.

Sosehr stets die Möglichkeit besteht, dass sich solche konventionellen Bedeutungszuschreibungen wandeln, so sehr bilden sich oftmals auch lang anhaltende Traditionen aus, die man bei oberflächlicher Betrachtung für geradezu notwendig halten kann. Nach wie vor zeigen die allermeisten Kinderzeichnungen von Kirchen einen Langhausbau mit Choranbau im Osten und Kirchturm im Westen – eine bauliche und bildliche Tradition, die sich seit dem Mittelalter in vielfachen Abwandlungen in weiter Verbreitung von der Kathedrale bis zur Dorfkirche herausgebildet hat. Diesem scheinbar ikonischen Bild entsprechen zwar die wenigsten Kirchenneubauten seit den 1960er Jahren – doch diese jüngere bauliche Wirklichkeit wird durch die weiterhin bestehenden und genutzten Kirchen sowie eine ubiquitäre Bildsprache vom Signet des Kirchenblättchens bis zum Straßenschild gleichsam übertönt.

Eine wohl noch stärkere konventionelle Tradition herrscht im Moscheebau vor, bei dem sich der weitaus größte Teil der neuen in Deutschland errichteten Moscheen am osmanischen Typ des Zentralbaus mit bekrönender Kuppel und schlankem Minarett orientiert. Auch hier erhält der Bau seine spezifische konventionelle Bedeutung

zunächst einmal durch die formale Ähnlichkeit zu anderen Moscheen sowie seine formale Differenz zu anderen alltäglichen Bautypen wie auch Sakralbauten anderer Religionen. Analogie und Differenz funktionieren aber nur innerhalb einer bestehenden Konvention und vermögen nicht, eine Bedeutung „an sich“ zu konstituieren. So kann auch ein scheinbar ikonischer Moscheebau durch eine Umnutzung für andere Religionen oder für profane Zwecke eine neue Bedeutung erlangen.

Zu den faszinierenden Phänomenen der Architekturgeschichte des 20. Jahrhunderts gehört, dass sich gerade der Kirchenbau als Bauaufgabe einer uralten und auch im gesellschaftlichen Leben auf Dauerhaftigkeit abzielenden Institution zu einem Experimentierfeld neuer Konstruktionen und Formen entwickelt hat – ja geradezu neben dem Museumsbau zu einem Motor architektonischer Innovation und Experimentierfreudigkeit geworden ist. Dennoch werden auch diese ungewöhnlichen Baukulpturen zumeist fraglos als Kirchenbauten verstanden. Dies mag zum einen daran liegen, dass sie nach wie vor durch ihre Lage, Größe, Höhe und Massivität auffallen; es kann aber auch daran liegen, dass sich ihre besonderen Formen gerade durch ihre Ungewöhnlichkeit von der Alltagsarchitektur unterscheiden.

In dieser Ungewöhnlichkeit haben viele Kirchnerneubauten der Moderne zwar eine Differenz zur Alltagsarchitektur erreicht, aber kaum Analogien innerhalb der Bauaufgabe Kirche geschaffen. Es hat sich auf diese Weise keine neue bauliche Konvention für den Kirchenbau gebildet. Andererseits erleichtert diese fehlende Konvention die Umnutzung und Umdeutung solcher experimenteller Kirchenbauten erheblich: Wäre nicht der für den Kirchenbau nach wie vor weit verbreitete Glockenturm, würde meist das einfache Abnehmen des Kreuzes und das Anbringen eines neuen Zeichens oder Schriftzugs reichen, um den Bau überzeugend als Moschee, Synagoge, Kulturbau oder Sporthalle zu kommunizieren.

Diese Vielfalt der Formen gilt im Wesentlichen auch für den Sakralbau der letzten 30 Jahre in Deutschland. Die augenfälligste Ausnahme bilden die Moscheeneubauten, die gerne dem Typus des Zentralbaus mit Kuppel und Minarett folgen. Übersehen darf man dabei aber nicht all jene Moscheen, die als Umnutzungen bestehender Bauten oder als ikonografisch zurückhaltende Bauten auf einen spezifischen Bautyp und eine spezifische Erkennbarkeit verzichteten. Beim Synagogenbau fallen vor allem jene Beispiele auf, die an prominenten Stellen mit einer ambitionierten experimentellen Architektur bestechen. Hier zeigt sich ein ähnliches Bild wie beim Kirchenbau der Avantgarde, dass durch besondere Formen eine deutlich erkennbare Differenz zur alltäglichen Umgebung entsteht, dass sich aber durch fehlende Analogie untereinander kein als Synagoge verstehbarer Bautyp entwickelt. Diesen hat es allerdings auch zuvor in Deutschland nicht gegeben: Zwar haben viele Entwürfe für Synagogen im 19. und frühen 20. Jahrhundert versucht, die Synagoge durch die Verwendung orientalischer Bauelemente und Ornamente als etwas Besonderes zu kennzeichnen und mit der Auszeichnung durch Kuppeln im Stadtraum wirksam werden zu lassen – doch waren dies eher prägnante Einzelbauten als ein weit verbreiteter Typus.

Dass viele der in jüngerer Zeit errichteten Sakralbauten nicht die Dominanz historischer Sakralbauten haben, muss nicht notwendig mit einer angenommenen geringeren Rolle der Religion in unserer modernen Welt zu tun haben. Es ist ganz wesentlich erst einmal die Folge dessen, dass in unseren Städten zentrale dominante Sakralbauten bereits bestehen und Neubauten nur mehr in Stadterweiterungsgebieten entstehen. Ergibt sich einmal die Möglichkeit, auch an zentraler Stelle einen Neubau zu errichten, so werden wie bei der St.-Trinitatis-Kirche in Leipzig auch stadtbildprägende

Bauten angelegt, deren bauliche Beschaffenheit durch ihre Sichtbarkeit, Zentralität, Größe, Höhe und auch Massivität als natürliches Zeichen funktioniert und zugleich durch die Verwendung konventionell kodierter Formen wie etwa des Kirchturms an bestehende Traditionen anschließen und entsprechend erkennbar sind. Werden genau diese Mittel bei einem Bauvorhaben angewandt, dem diese herausragende Bedeutung nicht in gesellschaftlich unumstrittener Weise zuerkannt wird, so kommt es wie bei der Kölner DITIB-Zentralmoschee zu Kontroversen, die ihrerseits die Funktionsfähigkeit sowohl der natürlichen wie auch der konventionellen Zeichen belegen.

Während die baulichen Qualitäten von Sakralbauten, die sie als natürliche Zeichen als einen Bau mit besonderer Bedeutung – ohne dabei zu sagen, welche – festlegen, dauerhaft wirksam sind, so sind wiederum die baulichen Elemente, denen konventionell eine spezifische religiöse Bedeutung zugesprochen wird, im Laufe der Zeit wandelbar. Diese Wandelbarkeit der spezifischen Bedeutung wiederum ermöglicht etwas, das in unserer Zeit zu einer besonderen Herausforderung und auch Aufgabe geworden ist: die Umnutzbarkeit von Sakralbauten. Auch wenn immer noch die Vorstellung, lieber einen Abriss als eine „unwürdige“ Umnutzung eines Sakralbaus vorzunehmen, weit verbreitet ist, so sprechen doch heute vor allem zwei Gründe für eine Umkehrung dieser Prioritäten. Erstens ist es in den Zeiten der Bekämpfung des Klimawandels in jedem Fall nachhaltiger, bestehende Bausubstanz mit ihren gespeicherten Ressourcen auch weiterhin möglichst lange zu nutzen. Und zweitens ermöglicht eine Weiternutzung von Sakralbauten auch eine nachhaltige Informationsvermittlung ihrer ehemaligen historischen Funktion und Bedeutung. Selbst der nur mehr als Turnhalle genutzte ehemalige Sakralbau vermag als ehemaliger Symbolbau noch etwas über die Leistungen menschlicher Kultur und ihre religiösen Vorstellungen und Ambitionen zu erzählen.

5

Was macht ein
Bauwerk „religiös“?
Systematisch-
religionswissen-
schaftliche
Perspektiven

Martin Radermacher, Volkhard Krech

Einleitung

Da es im Projekt „Sakralität im Wandel“ um „Sakralarchitektur“ oder „Sakralbauten“ geht – präziser: um *religiöse Architektur* –, ist die Frage berechtigt, worum genau es sich bei den so bezeichneten Bauwerken handelt und was sie zu „religiösen“ Bauwerken¹ macht. In diesem Beitrag schlagen wir auf Basis der empirischen Studien in diesem Band eine religionswissenschaftlich-systematische Herangehensweise an diese Frage vor und gehen dabei von zeichen- und systemtheoretischen Prämissen aus. In diesem Zusammenhang geht es nicht um eine phänomenologische, essenzialistische² oder positivistische³ Aufzählung von architektonischen Merkmalen, Nutzungsweisen oder ikonografischen und architekturhistorischen Motiven. Stattdessen gehen wir von einem relationalen Verständnis religiöser Bauwerke aus und argumentieren, dass Bauwerke (wie alle soziokulturellen Artefakte) prinzipiell polysem sind, aber als Teil von semiotischen Arrangements in Bezugnahme auf andere Zeichen im pragmatischen Vollzug eine vereindeutigende Bedeutung erhalten. Dabei sind sie nicht passive Träger von Bedeutung oder ausschließlich Objekte einer intentionalen Zuschreibung, sondern haben selbst eine soziale Wirksamkeit (Affordanz oder *agency*), die – ohne zu determinieren – bestimmte semantische Zuschreibungen ermöglicht oder auslöst und andere erschwert oder verhindert.

Davon ausgehend können wir auch das Verhältnis von physischem Raum (natürliche und gebaute Umwelt von religiösen Bauten) und semiotischem Raum (soziokulturelle Sinnsphären) thematisieren. Während der physische Raum ‚an sich‘ weder in der soziokulturellen Praxis noch für eine sozialwissenschaftlich-empirische Analyse zugänglich ist, so kann er doch in seinen Bezügen zum semiotischen Raum thematisiert werden.⁴ Gleich kann auch der semiotische Raum mit dem physischen Raum

1 Wir verwenden einen weiten Architekturbegriff, demzufolge jede gebaute Umwelt „Architektur“ ist.

2 So heißt es beispielsweise in einem Sammelband über *Sakrale Räume*: „Das Empfinden von Spiritualität also, das sich dem Eintretenden spontan vermittelt, kennzeichnet den sakralen Raum. Es sind also nicht allein funktionale, sondern auch hohe atmosphärische Ansprüche, die ein Architekt in seinem Entwurf erfüllen muss“ (Schwitalla 2016, 9–10).

3 So werden neben „atmosphärischen“ und „archetypischen“ Eigenschaften auch vermeintlich typische „architektonische“ Elemente von Sakralbauten aufgelistet, z. B.: „Exterior: Gate, Path, and Place / Interior: Portal, Aisle, and Place“ (Hoffman 2010, 19).

4 Beim physischen Raum ‚an sich‘ verhält es sich wie mit dem ‚Ding an sich‘, das ebenso wenig zu erreichen ist – weder kommunikativ noch bewusstseinsförmig. Das ‚Ding an sich‘ ist, worauf Immanuel Kant hinweist, ein negativer Reflexionsbegriff und folglich bewusstseinsförmig sowie in sozialer Hinsicht kommunikativ konstituiert: „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren: so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande“ (Kant 1956, 302).

verknüpft sein, indem er zeichenhaft auf ihn Bezug nimmt. Die Unterscheidung beider Arten von Räumen basiert auf ihren wechselseitigen Bezügen. Die Unterscheidung und Beziehung findet möglicherweise durch Metaphern statt, wobei der physische Raum Quell- oder Zieldomäne sein kann.

Wir tragen mit diesen Überlegungen zu den übergeordneten Zielen des Forschungsprojekts bei, das darauf abzielt zu untersuchen, wie sich vor dem Hintergrund zunehmender religiöser Pluralität christliche, jüdische und muslimische Sakralarchitektur

- im Stadtraum positioniert,
- wie sie mit ihren architektonischen Formen Bedeutung vermittelt und
- wie sie sozial effektiv wird.

Um das Verhältnis zwischen den drei genannten Aspekten zu verstehen, bedienen wir uns der in der Semiotik eingeführten (Morris 1938; Morris 1946) und in der Linguistik weiterentwickelten Unterscheidung zwischen Syntax, Semantik und Pragmatik (Meibauer et al. 2015, 122-254). Während die Syntax das Verhältnis zwischen einzelnen Elementen – bezogen auf unseren Fall: zwischen einzelnen Gebäudebestandteilen, dem gesamten Gebäude und dessen Positionierung im Stadtraum – regelt, legt die Semantik die Bedeutung der Positionierung fest – bezogen auf unseren Fall: die Konstitution von Bedeutung als einer architektonischen und näherhin religiösen Form. Das Verhältnis zwischen Syntax und Semantik wird von der Pragmatik gesteuert – bezogen auf unseren Fall: von der sozialen Handhabung. Ebenso wie ein Text kann auch ein Gebäude nicht in jedem Kontext beliebig gebraucht und verstanden werden. Das verhindern die Affordanzen seines Arrangements ebenso wie semantische Restriktionen des Gebrauchszusammenhangs (vgl. Gibson 2015). Zum Beispiel würde die Absicht, in einem Kirchenschiff dauerhaft wohnen zu wollen, sozial sehr wahrscheinlich nicht akzeptiert.

Ein Blick in die Sekundärliteratur über „religiöse Architektur“

In der Religionsforschung wird die Rolle von Architektur und gebauten Umwelten in den letzten Jahrzehnten vermehrt diskutiert. So konstatieren Robert BRENNEMAN und Brian J. MILLER, dass es für die Religionssoziologie zentral sei, die Rolle von gebauten Strukturen ernster zu nehmen, als das ihrer Ansicht nach bislang der Fall war (Brenneman und Miller 2016, 82-83). Um diese Forderung zu begründen, erläutern sie, dass (a) Bauwerke eine soziale Wirksamkeit haben, dass sie (b) in diskursiver Hinsicht oft sichtbare und nicht selten konfliktbehaftete Debatten auslösen, dass sie (c) als Zeugnisse der Vergangenheit (sofern es sich um alte Gebäude handelt) auch in der Gegenwart wirksam sind und dass sie (d) als Versammlungsorte von Menschen ein Anlass für die Soziologie seien, den menschlichen Körper (wieder) in den Blick zu nehmen (Brenneman und Miller 2016, 84-93).

Was in ihrem Zugang – wie auch in anderen Publikationen zum Thema⁵ – aber zumeist unterbestimmt bleibt, ist die Frage, was genau unter ‚Materialität‘ (bzw. Architektur/Bauwerk) und ‚religiöser Architektur‘ zu verstehen ist. Beides wird in der Regel als gegeben vorausgesetzt, oder es wird auf alltägliche Vorstellungen zurückgegriffen. So werden Kirchenbauten, Moscheen oder Synagogen zumeist per se als

⁵ Vgl. als Überblick Bräunlein/Weiß 2020 und beispielsweise die Fallstudien in Karstein/Schmidt-Lux 2017.

‚religiöse Bauten‘ betrachtet; Einkaufszentren, Gerichte oder Schulen als nichtreligiöse Bauten. Was jedoch ein bestimmtes Gebäude zu einer Kirche macht und ob eine solche Kirche immer ein religiöses Bauwerk im engeren Sinne ist, bleibt offen. Diese Frage ist für lebensweltliche Vollzüge häufig trivial, weil Menschen in der Regel einen Supermarkt als Supermarkt erkennen und eine Kirche als Kirche. Die Religionsforschung hat aber auch diese vermeintlichen Selbstverständlichkeiten des Alltags zu untersuchen,⁶ will sie theoretisch fundierte und empirisch belastbare Aussagen über ihren Gegenstand – Religion, hier besonders: religiöse Architektur – treffen. Wir fassen im Folgenden ausgewählte Studien überblicksartig zusammen, um dann unseren Vorschlag in die aktuelle Forschungslandschaft einzubetten.

Peter J. BRÄUNLEIN und Sabrina WEISS notieren in einem kürzlich erschienenen Forschungsüberblick zum Thema „Sakralarchitektur“, dass religiöse Architektur überraschenderweise „kein etablierter Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft“ sei, obwohl sie in der alltagsweltlichen Wahrnehmung oftmals mit bestimmten Bauwerken und Architekturstilen verbunden werde (Bräunlein/Weiß 2020, 2). Die Existenz dieser Forschungslücke wollen wir einerseits unterstreichen und andererseits dazu beitragen, ebendiese Lücke zu schließen.

Marian BURCHARDT untersucht das „Verhältnis von Religion und Materialität aus einer stadtsoziologischen Perspektive“ und widmet sich der Frage nach dem Verhältnis von architektonischem Raum und religiösem Interaktionsgeschehen. Er betont die ebenso einschränkende wie ermöglichende Funktion gebauter Strukturen und leitet daraus die These eines „Infrastrukturalismus des Religiösen“ ab: Materieller Raum wirke als „materialer Unterbau“, der als Infrastruktur von Religion leitenden Einfluss auf religiöse Praxis habe (Burchardt 2017, 234). Burchardt konzentriert sich besonders auf städtische Räume, die er als religiös produktive Räume auffasst:

„Während bisherige Studien zu religiöser Vielfalt eher auf konzeptuellen Trennungen von Sozialem und Materiellem basierten, betont der Begriff des *Infrastrukturalismus* Momente der Verknüpfung – zwischen physischen Orten und den auf sie Bezug nehmenden Komplexen von Vorschriften, Praktiken und Sichtweisen. Es sind eben die *Verknüpfungen* zwischen den Aspekten der räumlichen Ordnung des öffentlichen Raums (Straßen, Parks, Gehwege, Parkplätze), der gebauten Stadt mit ihren Gebäuden und deren Nutzung durch zu sozialen Gruppen gehörenden Menschen sowie den komplexen Planungs-, Design- und Baurechtsvorschriften, welche die räumliche Ordnung des religiösen Geschehens erst erklärbar machen“ (Burchardt 2017, 247–248).

Veronika EUFINGER untersucht am Beispiel der stadträumlichen Position und architektonischen Gestaltung von sogenannten Citykirchen die Strategien kirchlicher Organisationen im urbanen Raum: „[J]edes kirchliche Bauwerk in der Stadt [ist] auch ein lesbarer Text über die Relation von Kirche und Urbanität“ (Eufinger 2019, 173). Insofern zielt ihre Analyse der Citykirchenprojekte nicht nur auf die Intentionen und Motive der beteiligten Akteure ab, sondern auch auf die „objektiven Sinnstrukturen des dort realisierten Verhältnisses von Kirche und Stadt“ (Eufinger 2019, 174). Ihre Definition religiöser Bauwerke ist systemtheoretisch begründet, wenn sie, erstens, Gebäude als „geronnene Form einer (religiösen) Kommunikation“ versteht und, zweitens,

6 David Chidester bringt es in seiner inzwischen klassischen Studie zum Jonestown-Massaker wie folgt auf den Punkt: „One of the responsibilities of the academic study of religion is to make the strange familiar and the familiar strange“ (Chidester 2003, 25).

diese Kommunikation als religiös identifiziert, sofern sie auf Basis des Codes immanent/transzendent operiert (Eufinger 2019, 174). Methodisch folgt sie der Vorgehensweise der Sequenzanalyse, wobei Citykirchenprojekte in ihrer materiellen Realität als Ausdrucksgestalten betrachtet werden, die auf latenten Sinnstrukturen basieren (Eufinger 2019, 175–176).

Joachim FISCHER entwirft einen Ansatz unter dem Titel „Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft“. Er hält zunächst fest, dass Religion als funktional differenziertes Subsystem der Gesellschaft auf Architektur angewiesen sei, weil diese eine „Materialisierung des Spirituellen“, eine „Sichtbarmachung des Unsichtbaren“, eine „Verdiesseitigung des Jenseitigen“ leiste. In religionsgeschichtlicher Hinsicht sei das Verhältnis von Religion und Architektur daher keineswegs neu, sondern eine „Dauerherausforderung jeder Religion, ohne die sie nicht ist: ihre materielle Konkretisierung im Ritual und ihre baukörperliche Materialisierung im Gotteshaus“ (Fischer 2017, 49–50). Er konzipiert Architektur in systemtheoretischer Weise als „schweres Kommunikationsmedium“ – baut aber zugleich auf einem philosophisch-anthropologischen Menschenbild auf (Fischer 2017, 56–57), das von seinen Prämissen her kaum mit systemtheoretischen Ansätzen vereinbar ist. Architektur wird von Fischer als „spezifisches Kommunikationsmedium der Gesellschaft“ konzipiert, das – im Gegensatz zu ‚leichten‘ Kommunikationsmedien wie Sprache, Geld, Vertrauen – durch seine ‚Schwere‘ gekennzeichnet ist (Fischer 2017, 61).

In einem potenziellen Widerspruch zu dieser Aussage steht das Verständnis von Baukörpern als „Kommunikationsofferten“ (Fischer 2017, 61). Für unseren Ansatz ist es nicht unerheblich, ob gebaute Umwelten (wozu Architekturen gehören) Kommunikationsmedien sind oder ob sie Kommunikation auslösen (Kommunikationsofferten). Prinzipiell ist beides möglich. Wenn beispielsweise der physische Innenraum eines Tempels, einer Synagoge, einer Moschee oder einer Kirche religiöse Kommunikation auslöst, ist die entsprechende Architektur eine *Offerte*, die zu religiöser Kommunikation disponiert. Wenn hingegen religiöse Kommunikation auf gebaute Umwelt implizit – etwa atmosphärisch – Bezug nimmt, ist die entsprechende Architektur ein religiöses Kommunikationsmedium. Das kann beispielsweise in einem liturgischen Ablauf der Fall sein, in dem der physische Raum relevant ist – nämlich dann, wenn etwas an bestimmten Orten innerhalb eines Gebäudes zu tun ist; etwa vor oder hinter dem Altar usw.

Was den „Sakralbau“ betrifft, notiert Fischer, dass dieser Architekturtyp die funktionale Differenzierung zwischen „sakraler und profaner Sphäre“ konstituiert (Fischer 2017, 65), führt aber nicht im Detail aus, wie genau dies vonstattengeht. Darüber hinaus sind Sakralbauten, so Fischer, dadurch gekennzeichnet, dass sie stärker als alle anderen Bautypen die Generationendifferenz bearbeiten und sichtbar machen:

„Nichts ist konstitutiver für den Sakralbau als die *Permanenz* des umbauten Kultortes (durch alle Umbauten hindurch), weil allein seine reine Beständigkeit die [sic] für immer neue Generationen die Anknüpfbarkeit an den Ursprung der je religiösen Erfahrung gewährleistet – an die ursprünglich reine Religiosität der vorweggegangenen Generationen“ (Fischer 2017, 67).

Dieser Aussage liegt ein relativ verengtes Religionsverständnis zugrunde, das sämtliche nichtdauerhaften religiösen Arrangements sowie mobile und temporäre religiöse Räume ausklammert. Zwar ermöglichen Gebäude, in denen typischer- und regulä-

rerweise religiöse Kommunikation erfolgt, religiöse Kommunikation oder können selbst ein Kommunikationsmedium sein. Aber ebenso wenig, wie ein Tempel, eine Synagoge, eine Moschee und eine Kirche ausschließlich religiös bestimmte Gebäude sind (sondern etwa auch ein kunsthistorischer, politischer und ökonomischer Gegenstand sein können), ist religiöse Kommunikation an Architektur der genannten Art zwangsläufig gebunden. Sie kann selbstverständlich auch im privaten Raum, durch Massenmedien (Bücher, Hörfunk, Fernsehen, Internet), auf öffentlichen Plätzen (Prozessionen) usw. erfolgen.

Nadine HAEPKE befasst sich in ihrer Dissertation mit *Sakrale[n] Inszenierungen in der zeitgenössischen Architektur*, so der Titel ihres 2013 erschienenen Buchs. Sie strebt an, den „architektonischen Transfer sakraler Raum-Charakteristika in die Profanarchitektur“ zu untersuchen und will außerdem zeigen, „wie mittels einer *nicht* sakral geprägten Architektur eine architektonische Ausdrucks- und Wirkungsintensität erzeugt werden kann, die [...] der eines Sakralraumes gleichkommt“ (Haepke 2013, 12). Daher muss sie diskutieren, was genau „sakrale Raum-Charakteristika“ und „Sakralräume“ sind. Gegenstand ihrer Analyse ist die „gesamträumliche Konstitution des sakral inszenierten Raumes als [ein] Arrangement materieller und immaterieller Raumeigenschaften“ (Haepke 2013, 21). Die Arbeit basiert auf der Annahme, dass nicht allein die ‚typischen‘ Sakralbauten religiös anmuten können, sondern auch „nicht-sakrale Bauten“, das sind in ihrer Studie Bauwerke, die von John Pawson, Peter Kulka oder Peter Zumthor entworfen wurden und „sakral inszeniert“ werden (Haepke 2013, 22). Insofern legt Haepke weniger Wert auf bestimmte architektonische Eigenschaften von gebauten Räumen, sondern definiert „das Sakrale“ über die „Andersartigkeit des Raumes und des Gebrauchs“ – das heißt einerseits in Relation zu anderen gebauten Räumen und andererseits mit Blick auf die dort stattfindende soziale Praxis. Zwar sind ihre phänomenologischen Prämissen – z. B. dass sakrale Räume durch ihre „Raumspannung“ erfahrbar würden (Haepke 2013, 30) – empirisch kaum überprüfbar, wenn man sich nicht auf den lebensweltlichen Nachvollzug verlassen will, doch ist davon abgesehen ihre Konzeptualisierung sakraler Räume durchaus anschlussfähig an systemtheoretische Prämissen: So thematisieren sakrale Räume laut Haepke den „Übergang von sakral-profane“ durch ihre Schwelle oder Grenze und damit verbundene Praktiken („Übergangsgesten“) und sie verweisen durch das Sichtbare auf etwas Unsichtbares (Haepke 2013, 31) – eine Unterscheidung, die sich als semantische Konkretisierung der formalen Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz verstehen lässt.

Dennoch tendiert Haepke in ihrer zusammenfassenden Definition des Sakralraums zu einer essenzialistischen Betrachtungsweise. Sakralität zeichne sich in architektonischer Hinsicht durch vier Eigenschaften aus:

- 1 Die „Absonderung der Stätte vom gewöhnlichen Gebrauch“;
- 2 eine „außeralltägliche[.] Repräsentation, die sich vor allem raumatmosphärisch und aufgrund einer besonderen Präsentation des Materials zu erkennen gibt“;
- 3 die „Absonderung als Raum für kultische Handlungen“;
- 4 eine „zeitliche[.], d. h. Vergänglichkeit evozierende[n] Absonderung, die zur Kontemplation und/oder Andacht aufrufen kann“ (Haepke 2013, 81).

Die religionsphänomenologische Grundlage ihres Arguments wird auch erkennbar, wenn sie es auf den Punkt bringt: „So ist die sakrale Stätte durch Spannung mit dem Kosmos verbunden“ (Haepke 2013, 81–82). Haepke zeigt aber, dass es weniger bestimmte gebaute Charakteristika von Sakralräumen gibt, sondern dass eine Andersartigkeit vorliegen muss, die vielfach durch Licht und die Gestaltung des Lichts beeinflusst wird (Haepke 2013, 82–83). „Sakrale Inszenierungen“, also solche Räume, die in Haepkes Vokabular profan sind, aber sakral anmuten, nehmen dann diese Mittel auf und werden zu „*Erscheinungs- und Illusionsräume[n]* [...] die den Realraum um mindestens einen Sinn(es)raum erweitern und somit weitere Räume eröffnen, indem bei ihnen materielle *Raumgrenzen manipuliert, erweitert oder überwunden werden*“ (Haepke 2013, 319).

Für unsere Überlegungen ist an Haepkes Ansatz aufschlussreich, dass sie ausdrücklich nicht nur die ‚typischen‘ religiösen Architekturen untersucht, sondern feststellt, dass auch andere gebaute Räume als ‚sakral‘ beschrieben werden können und dass es dabei vor allem auf die Nutzung sowie die Raumerfahrung und nicht auf die Übertragung von Stilelementen ankommt (Haepke 2013, 321). Problematisch ist aber ihr religionsphänomenologischer, vor allem von Rudolf Otto inspirierter Ansatz, der von der wesenhaften Existenz des ‚Heiligen‘ ausgeht, während die heutige Religionswissenschaft sich auf die kommunikativen Prozesse konzentriert, die das ‚Heilige‘ in sozialen Vorgängen und als sozialen Sachverhalt konstituieren.

Vineeta SINHA untersucht in einem Aufsatz mit dem Titel „Marking Spaces as ‚Sacred‘“ bestimmte Plätze und Orte in Singapur, die nicht zu den offiziellen religiösen Stätten gehören, sondern improvisiert und unauffällig im urbanen Raum entstehen und von Anwohnern oder Freiwilligen, oftmals ohne offizielle Genehmigung, gestaltet, gepflegt und genutzt werden, dazu gehören etwa kleine Schreine am Straßenrand oder provisorische Gebetsstätten. Sie arbeitet mit der grundsätzlichen Unterscheidung von materiellen Räumen, die eine „intrinsic Sakralität“ besitzen, und solchen, denen Sakralität durch menschliche Handlungen zugeschrieben wird. Beide aber würden von Gläubigen im urbanen Raum – sie untersucht überwiegend Hindus – gleichermaßen als unveränderlich sakrale Orte wahrgenommen (Sinha 2016, 481). Sie beobachtet, dass materielle Räume aus Sicht der Hindus gemacht, aufgelöst und wiederhergestellt werden können: „[...] the idea that spaces can be made, unmade and remade ‚sacred‘ is a familiar one permissible within the logic of Hindu frames“ (Sinha 2016, 485).

Auch in religionswissenschaftlich-analytischer Perspektive trifft diese Aussage zu – wenn auch in anderer Hinsicht: Wir vertreten die Auffassung, dass religiöse Orte und gebaute Räume nur dann als „religiös“ im wissenschaftlichen Sinne zu qualifizieren sind, wenn wir eine bestimmte Situation der kommunikativen Attribution als „religiös“ oder „heilig“ etc. oder wenigstens den damit ausgedrückten sachlichen Gehalt beobachten können. Es geht dann nicht so sehr darum, dass einzelne Akteure oder Gruppen – wie in der Studie von Sinha – bestimmte Räume und Orte ‚sakralisieren‘ oder ‚profanieren‘, sondern darum, dass die Zuschreibung von Attributen wie „religiös“ oder „sakral“ etc. ein sozialer und historisch eingebetteter Vorgang ist, den man beschreiben und erklären kann, ohne ihn vollständig auf die intentionale Leistung von bestimmten, identifizierbaren menschlichen oder nichtmenschlichen Akteuren zurückzuführen, wie die religiöse Sprache es tun würde.

Volkhard KRECH betont bereits 2012, dass Orte und Räume durch kommunikative Zuschreibung zu „heiligen“ Orten werden können – was sie aber noch nicht im

analytischen Sinne zu „religiösen“ Orten macht. Es gibt auch nichtreligiöse, aber als „heilig“ beschriebene Orte (Krech 2012b, 20), wenn beispielsweise von den „heiligen Hallen“ der Kultur gesprochen wird – hier zeichnen sich Sakralisierungsprozesse ab, in denen nichtreligiöse Kommunikation auf Begriffe mit religiösen Konnotaten zurückgreift. In diesen Fällen handelt es sich um eine nichtreligiöse Art der Sakralisierung, um entsprechenden Sachverhalten eine besondere Aura zu verleihen und sie der kommunikativen Verfügbarkeit zu entziehen.⁷

Für spezifisch religiöse Orte und Räume ist dagegen eine systemtheoretische Religionsdefinition anzulegen, sodass in diesem Sinne „heilige Orte“ „räumliche Symbole der Vergegenwärtigung des Transzendenten unter immanenten Bedingungen [sind] und somit Ausdruck der Paradoxie, Undarstellbares darzustellen. Mit welchen atmosphärischen und künstlerischen Mitteln dies geschieht, hängt allerdings von den jeweiligen kulturellen Umständen ab“ (Krech 2012b, 20–21). Der Begriff der ‚Atmosphäre‘, der hier ins Spiel gebracht wird, verweist auf die Wechselwirkungen zwischen materiellen Strukturen und sozialen (d. h. kommunikativen) Vorgängen, die nicht einseitig sind (vgl. für einen ausführlichen Literaturüberblick Radermacher 2018).

Theoretische Konzeption von religiösen Bauten

Religiöse Bauwerke oder „Sakralarchitekturen“ sind in der religionswissenschaftlichen Rekonstruktion nicht per se religiös, durch einen ihnen innewohnenden ‚Geist‘ oder einen ‚Genius Loci‘. Sie sind es immer nur als Teil eines semiotischen sozial-räumlichen Arrangements, das aus Zeichenzusammenhängen besteht und in seiner Gesamtheit sowie als spezifischer zeitlich und örtlich bestimmbarer sozialer Fall als religiös identifiziert werden kann.

Hinsichtlich der Frage, was „Religion“ als sozialer Sachverhalt ist, folgen wir systemtheoretischen und semiotischen Überlegungen und verstehen Religion als ein funktional differenziertes gesellschaftliches System, das aus Zeichenzusammenhängen besteht und kommunikativ operiert. Religiöse Kommunikation unterscheidet sich von anderen Arten der Kommunikation, wenn und weil sie die Leitdifferenz immanent/transzendent mit dem Anspruch auf Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenz verwendet (Krech 2012b; Krech 2021). Wie genau diese formalen Kriterien semantisch gefüllt werden, ist kulturell und je nach Zeit verschieden, und es ist Aufgabe der empirischen und historischen, vergleichenden Forschung, die unterschiedlichen Formen und Varianten religiöser Kommunikation zu identifizieren und zu untersuchen (Lefebvre 2006, 38). Dabei muss ‚Kommunikation‘ nicht ausschließlich im Medium der Verbal- und Schriftsprache erfolgen, sondern kann auch in vielen anderen Medien, etwa Bildern, Artefakten, Architekturen, Ritualen, Klängen, Körperverhalten etc. prozedieren.

Mit dieser Definition wird ein formal-analytischer Zugriff gewählt, der natürlich nicht mit den jeweiligen Verständnissen von Akteur:innen und Auskunftspersonen im Feld übereinstimmen muss. Es gibt einen Unterschied zwischen objektsprachlichen Verwendungsweisen des Begriffs ‚religiöser Raum‘ oder ‚Sakralbau‘ und der analytischen, metasprachlichen Verwendungsweise. Nicht immer, wenn Menschen Worte wie ‚religiös‘, ‚heilig‘ oder ‚sakral‘ in Bezug auf Bauwerke verwenden (z. B. ‚Konsumtempel‘ oder die ‚heiligen Hallen der Kunst‘), kann man diese Kommunikation im analytischen Sinne als ‚Religion‘ identifizieren, auch wenn die Verwendung dieser Attribute als empirisches Indiz gelten kann, dass etwas in einen Zusammen-

7 Zur Unterscheidung von religiöser und nichtreligiöser Sakralisierung siehe Schlette/Krech 2018.

hang mit ‚Religion‘ gebracht wird, dass religiöse Sprache eingesetzt wird, um nichtreligiöse Sachverhalte in besonderer Weise zu markieren.

Ferner bedarf das Verhältnis von Sinn und Materie der Erläuterung: Materie ohne sinnhaften Bezug gehört zur *amorphen* Umgebung sozialer Systeme und also auch zur amorphen Umgebung von Religion, die systemtheoretisch als ein soziales System verstanden wird. Allerdings konstituiert sich ein System auf der Basis der Unterscheidung von System und *systemspezifischer* Umwelt.⁸ Kein System kann ohne einen besonderen Umweltbezug existieren. Insofern besteht ein System aus der *systeminternen* Unterscheidung zwischen System und systemspezifischer Umwelt. Aus der spezifischen Umwelt bezieht ein System relevante Daten, um sie systemintern in Information zu transformieren.

In einem erweiterten Verständnis von systemischen Prozessen, das den Dualismus von ‚Materie‘ und ‚Geist‘ überwindet, bestehen soziale Systeme – unter ihnen auch das Religionssystem – und ihre spezifische Umwelt stets aus dem Zusammenspiel von Ausschnitten mentaler Prozesse und Zustände der an Kommunikation beteiligten Personen (Erfahrungen und Kognitionen) einerseits und Teilen physischer und organischer Prozesse und Zustände (natürliche und artifizielle Objekte sowie Körperverhalten) andererseits (mit Blick auf Religion siehe Krech 2021). Während Erfahrungen, die das Ergebnis der Transformation von Erleben mittels systeminterner Interpretationen in soziokulturelle Muster sind und die jeweilige Kommunikationsstruktur (etwa eine Liturgie oder eine Prozession) zusammen mit religiösen Konzepten das System konstituieren, gehören Ausschnitte aus materiellen Prozessen und Zuständen sowie mentale Kognitionen der an Kommunikation beteiligten Personen zur spezifischen Umwelt eines Systems. Psychische, organische und physische Sachverhalte sind nur dann ein Bestandteil soziokultureller Wirklichkeit, wenn sie zeichenhaft mit Sinn versehen werden, also etwas *als* etwas sind.

Auch der vermeintlich so triviale Begriff „Raum“ bedarf der Erläuterung. Alltagsprachlich wird der Begriff in den verschiedensten Zusammenhängen gebraucht: für topographische, virtuelle, architektonische oder semantische Räume; als Spielraum, Klangraum, Wahrnehmungsraum oder Möglichkeitsraum, um nur einige Beispiele zu nennen. Wenn wir hier von „Raum“ sprechen, meinen wir im basalen Sinn gebaute oder natürliche, materielle Strukturen, also beispielsweise den Innenraum einer Kirche, ein Stadtviertel oder ein bestimmtes Gebiet, das natürliche und gebaute Elemente enthält. Raum gehört in diesem Verständnis, wie oben angedeutet, zur materiellen Umwelt von sozialen Systemen. Ausgehend von der begrifflichen Entwicklung durch Henri Lefebvre (2006 [1974]; hierzu auch Schroer 2009b, 362) lassen sich in der Literatur mindestens drei grundsätzliche Raumkonzepte ausmachen:

- 1 Physisch-materieller Raum: der Raum ‚da draußen‘, den man in geometrischen und mathematischen Modellen abbilden kann. Der physische Raum ist, so Lefebvre, der Rohstoff des Sozialen, der aber nicht unmittelbar zugänglich ist (Lefebvre 2006, 330). Ähnlich formuliert Schroer: „Der physische Raum ist als unbearbeitet und frei von sozialen Wahrnehmungsschemata nicht vorstellbar“ (Schroer 2009a, 134).

⁸ Zur Unterscheidung zwischen amorpher Umgebung, die für ein System keinerlei Daten birgt, und systemspezifischer Umwelt, aus denen ein System relevante Daten erhält, um sie systemintern in relevante Information zu transformieren, siehe Uexküll 2014.

- 2 Psychischer Raum: der Raum, wie er sich der menschlichen Wahrnehmung darstellt, inklusive auditiver, haptischer oder olfaktorischer Faktoren. Hierzu schlägt Jürgen Mohn (2012) für die Religionswissenschaft das Konzept des „Wahrnehmungsraums“ vor.
- 3 Sozialer Raum: der semantisch und pragmatisch in soziokulturellen Vorgängen bestimmte Raum. Einfach gesagt: Was bedeutet ein Raum für Menschen in kollektiver Bezugnahme und was machen sie damit und darin? In raumsoziologischen Arbeiten wird, so Schroer, betont, dass „es sich bei Raum nicht um etwas natürlich Gegebenes, sondern um etwas sozial Hergestelltes handelt“ (Schroer 2009a, 133).

Da wir es in dieser Arbeit mit religiösen Räumen – als Teil von sozialen Räumen – zu tun haben, ist die Frage berechtigt, wann ein Raum religiös ist oder was ihn religiös macht. Die lebensweltlich oft anzutreffende Vermutung, es gebe nun mal sakrale und profane Räume in der Welt, greift zu kurz, weil sie diese als essenziell gegebene Räume betrachtet und sich nicht für deren Konstitution interessiert. Auch in der Architekturgeschichte wird oft relativ pauschal von sakralen und profanen Bauten oder Bauelementen gesprochen, die dann zum Beispiel nachgeahmt oder miteinander kombiniert werden können, wie es im Museumsbau teilweise der Fall ist (z. B. Wittmann-Englert 2002, 165).

Raum als die außersprachliche, aber sprachlich adressierbare Umwelt von Kommunikation ist dann religiös, wenn

- er Teil eines sozialräumlichen Arrangements ist,
- das durch Zeichenbezüge in eine Kommunikation eingebettet ist,
- die die Transzendenz/Immanenz-Differenz mit dem Anspruch auf Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenz vollzieht.⁹

So gut wie alle gebauten oder natürlichen Räume, die für soziale Vollzüge relevant sind, besitzen einige grundlegende Eigenschaften:

- Sie haben eine Umgrenzung, das heißt ihre Ausdehnung ist begrenzt. Daher haben sie auch eine Schwelle oder Grenze, einen Ein- und Ausgang; man betritt sie und man kann sie wieder verlassen. Die Schwelle oder Grenze kann deutlich markiert sein oder Teil einer diffusen Zone sein; sie kann mehr oder weniger fixiert sein oder sich verschieben.
- Sie haben eine dreidimensionale Ausdehnung im Raum, das heißt sie erstrecken sich in Höhe, Breite und Tiefe in den unterschiedlichsten Varianten. Daraus folgt auch, dass sie ein Zentrum und eine Peripherie sowie eine bestimmte Größe haben (siehe ähnlich auch Krech 2012b, 21).

Diese Eigenschaften sind jedoch unspezifisch und lassen keinen Schluss auf die jeweilige situative und kommunikative Einbettung zu: Jeder Supermarkt hat eine Schwelle (Eingang/Ausgang), eine Ausdehnung und eine bestimmte Größe; ebenso jeder

⁹ Ein Beispiel hierfür notiert Werner Hager in kunst- und architekturtheoretischer Sprache: Der Kirchenraum „ist zwar noch von dieser Welt doch durch das darin geschehende Mysterium dem bloßen Hiersein bereits enthoben. Dieses sinnlich auszudrücken, die Gegenwart des Jenseits und sein beständiges Einfließen in das Diesseits zum Bewusstsein zu bringen ist die Aufgabe der Architektur [...] Stein soll dienen als Stein und zugleich aufgehen in ein geistiges Zeichen“ (Hager 1957, 640).

Badesees oder jede Einkaufspassage. Das eine Mal sind die Grenzen schwellenartig, das andere Mal sind sie Zonen des Ein- oder Austritts; manche Räume sind groß, andere klein; manchmal ist das Zentrum besonders akzentuiert, manchmal die Peripherie. Die sozialen Vollzüge in diesen Räumen entscheiden, ob wir es in einer bestimmten sozialräumlichen Situation mit einem religiösen oder anderen Vollzug zu tun haben (Krech 2012b, 20). So kann das Überschreiten einer Grenze besonders hervorgehoben und markiert sein (Rituale des Eintretens in Tempeln, Synagogen, Moscheen oder Kirchen); die besondere Mächtigkeit und Größe eines Raums kann kommunikativ mit höheren, übermenschlichen Kräften verbunden werden (Kathedralen, ‚heilige Berge‘); oder das Zentrum kann mit besonderen Tabus und ritueller Reinheit markiert sein. Dann gibt es Anlass zu der Annahme, dass ein Raum im bestimmten beobachteten Fall ein ‚religiöser Raum‘ ist. Ein und derselbe physische Raum kann im nächsten beobachteten Fall wieder ein nichtreligiöser Raum sein.

Die empirisch und methodologisch relevante Frage ist aus unserer Sicht daher nicht: Was sind die Eigenschaften eines religiösen Raums? Sondern: Woran erkennen wir religiöse Kommunikation, die räumliche Strukturen als ihre Umwelt in religiöser Weise adressiert (also kommunikativ ‚einfaltet‘)? Lindsay JONES hat in seiner zweibändigen Studie *The Hermeneutics of Sacred Architecture* (2000a; 2000b) vorgeschlagen, die Ereignishaftigkeit von Architektur in den Mittelpunkt der Analyse zu rücken. Er untersucht nicht eine vermeintlich wesentliche ‚sakrale Bedeutung‘ von bestimmten Architekturformen in verschiedenen religiösen Traditionen, sondern plädiert dafür, Architekturen immer im Zusammenhang mit bestimmten Situationen zu analysieren. Nicht die Architektur allein, sondern das, was dort geschieht – wie beispielsweise religiöse Rituale –, ist dann der empirische und historische Ankerpunkt der Untersuchung. Dieser Forderung schließen wir uns an, wenn wir bestimmte empirisch auffindbare kommunikative Einbettungen von gebauten Räumen untersuchen. Allerdings ist darauf zu achten, den gebauten Räumen eine eigene soziale Wirksamkeit zuzurechnen: Sie sind nicht reine Objekte menschlich-intentionaler Gestaltung, sondern ermöglichen und beschränken ihre (Um-)Nutzung.

Fallbeispiel: Neue Synagoge Dresden

Wir betrachten hier in aller Kürze eines der Fallbeispiele, die im SaWa-Projekt ausführlich untersucht wurden (siehe Kapitel 3.4 und Abb. 1), um daran die oben vorgestellte theoretische Perspektive zu veranschaulichen. Das Beispiel der Neuen Synagoge Dresden zeigt sehr schön, dass und wie ein Gebäude, hier eine Synagoge, weder per se noch ausschließlich ein Sakralbau ist, sondern zu einem solchen erst durch die Einbettung in religiöse Kommunikation wird. Die Synagoge war zunächst kommunikativer Bestandteil architektonischer Planung und baulicher Durchführung, aber auch ein rechtlicher und ökonomischer Sachverhalt. Noch nach Fertigstellung des Baus wird die Synagoge immer wieder zu einem Thema in physisch-baulicher Hinsicht, etwa durch die Reparatur von Bauschäden. Beispielsweise bekam die Synagoge 2018 ein neues Dach aus Edelstahl, weil das Dach zuvor undicht war (DNN 2018).

Die Synagoge wird selbstverständlich für Gottesdienste genutzt, aber auch etwa für künstlerische Veranstaltungen. Außerdem ist sie auch überhaupt in ästhetischer Hinsicht relevant. Gelegentlich kommt es zu Reibungen, wenn die religiöse Funktion, deren Teil der Bau immer wieder ist, mit anderen Funktionen in Beziehung tritt.



Abb. 1 Ansicht der Neuen Synagoge in Dresden, 2001,
Wandel Hoefer Lorch + Hirsch, 2021 (DSD)

Das ist insbesondere bei bezahlten touristischen Führungen der Fall, wie in folgender Passage eines von Dunja Sharbat Dar geführten Interviews zum Ausdruck kommt:

L: Ich habe nämlich vorgeschlagen wir machen Führungen, aber wir machen ein Konzept und da steht drinnen, was wir erzählen wollen, und da erzählen wir nicht über Gottesdienst lang und breit, wenn wir als Erstes feststellen, dass von den rund 700 Juden ähm, immer Schwierigkeiten sind, ob man den Minjan zusammenbekommt von zehn Männern, da können Sie sich ja vorstellen, wie hoch die Religiosität ist, ja, gut. Also das war jetzt das Negative. Tatsächlich wird sie regelmäßig genutzt. [...] es sind viele christliche Besucher, es wird im Bereich von 100.000 Schülern durchgeschleust. Da können sie sich vorstellen, was für eine Abnutzung sie haben, eigentlich ist es ein Gotteshaus von mir aus oder für Veranstaltungen im alten traditionellen Sinne eine Synagoge, Schule oder so was. (...) Aber man verdient dran. Es ist eine Einkunftsstelle für Leute, die sonst nichts anderes gelernt haben seit 1989. Die hätten ja vielleicht auch was dazulernen können (Interview mit ID2, Z. 209–305).

An dieser Stelle kann keine ausführliche Untersuchung des zitierten Passus erfolgen; aus Platzgründen muss eine grobe Analyse genügen: Der Interviewausschnitt ist von verschiedenen Spannungen geprägt. Eine von ihnen wird durch die Wörter „Führungen“ und „Gottesdienst“ bezeichnet. Diese Spannung enthält verschiedene Aspekte. Zu den wichtigsten gehört, dass durch Führungen die geringe Religiosität der Gemeindemitglieder – symbolisiert durch zehn Männer als das jüdische Mindestkriterium für die Möglichkeit, einen Gottesdienst abzuhalten – thematisiert werden könnte, was jedoch vermieden werden soll. Ein zweiter Aspekt der Spannung zwischen touristischen oder bildungsförmigen Führungen und religiöser Kommunikation wird mit dem Wort „durchgeschleust“ bezeichnet. „Durchschleusen“ steht im Zusammenhang von touristischen oder bildungsförmigen Führungen und birgt den Aspekt des schnellen Durchgehens, während „Gotteshaus“ für die religiöse Nutzung steht und im Gegensatz zum „Durchschleusen“ mit – möglicherweise sogar kontemplativem –

Verweilen konnotiert ist. Ferner steht die im Kontext von Führungen genannte „Abnutzung“ im Kontrast zu „traditionellem Sinne“. Während „Abnutzung“ im wörtlichen Sinn auf den Gebrauch des physischen Materials – etwa des Bodens – verweist, birgt das Wort im kontrastiven Zusammenhang von „traditionellem Sinne“ auch die Konnotation von einer nicht angemessenen Nutzung. „Traditioneller Sinn“ bezieht sich auf die Nutzung der Synagoge für übliche Aktivitäten, vor allem für Gottesdienste und religiöse Bildung. Schließlich wird ein ökonomischer Aspekt der Spannung zwischen Führungen und religiöser Kommunikation benannt; nämlich dadurch, dass diejenigen, die Führungen anbieten, bezahlt werden. Insofern Führungen zu einem ökonomischen Sachverhalt werden, stehen sie dem zitierten Passus zufolge im Kontrast zu religiöser Kommunikation. Dieser Kontrast kommt durch die Wortfolge „eigentlich ... aber“ zum Ausdruck. Die Wortfolge deutet an, dass die Synagoge primär religiösen Zwecken dienen soll und es zu Störungen kommen kann, wenn andere Funktionen gegenüber der religiösen Funktion Oberhand gewinnen. Das Beispiel und dessen Grobanalyse zeigen, dass die Synagoge – ebenso wie jeder „Sakralbau“ – polysem ist und als fremdreferenziell adressierter physischer Ort verschiedene soziale Räume in sich vereint, die mit dem religiös bestimmten Raum in einer Spannung stehen können.

Fazit

Mit unserem Beitrag hegen wir die Absicht, eine der grundlegenden Fragen in der religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit „Sakralarchitektur“ zu bearbeiten: Was genau macht ‚Sakralarchitektur‘ oder ‚Sakralbauten‘ zu ‚religiöser‘ Architektur? Nach einem Blick in ausgewählte Sekundärliteratur haben wir ausgehend von den empirischen Studien in diesem Projekt eine religionswissenschaftlich-systematische Herangehensweise entwickelt, die auf zeichen- und systemtheoretischen Annahmen fußt. Diesem Verständnis zufolge gibt es keine per se und ausschließlich ‚religiöse Architektur‘, ebenso wenig wie es per se und ausschließlich ‚säkulare Architektur‘ gibt. Diese Begrifflichkeiten sind in der Alltagssprache und auch in manchen architektonischen oder städteplanerischen Diskursen relativ geläufig und dienen der Orientierung und gegenseitigen Verständigung; sie sind aber als analytische Werkzeuge nicht hilfreich, weil sie in essenzialistischer Weise die Polysemie aller soziokulturellen Artefakte ignorieren. Bauwerke, wie auch Gegenstände, natürliche Gegebenheiten, Worte und sogar Menschen, sind immer Teil von semiotischen Arrangements, die ausschließlich in bestimmten Situationen und in bestimmter Hinsicht eine vereinheitlichte Bedeutung erhalten. Allerdings sind sie nicht einfach nur passive Objekte von sozialen Vollzügen, sondern leisten selbst – ohne zu determinieren – einen Beitrag dazu, dass und wie Bedeutungen in sozialen Prozessen entstehen. Eine Synagoge disponiert zu religiöser Kommunikation, aber sie kann auch in ganz andere kommunikative Vollzüge eingebettet sein, wie unser Beispiel der Neuen Synagoge Dresden zeigt.

Mit dieser Herangehensweise grenzen wir uns deutlich von phänomenologischen Ansätzen ab, die den vermeintlichen Kern der Bedeutung eines ‚sakralen Raums‘ häufig in der direkten, leiblichen und unreflektierten Begegnung von Menschen und Räumen sehen. Das bedeutet nicht, dass wir die Existenz solcher Erfahrungen in der Alltagswelt abstreiten würden. So schreibt beispielsweise Douglas R. Hoffman in einem Buch mit dem Titel *Seeking the Sacred in Contemporary Religious Architecture*:

„For me, as a young architecture student traveling in Europe, that *epiphany* occurred the first time I entered the Cathedral of Notre Dame in Paris. *I felt the hairs on the nape of my neck stand up; I was awestruck. I felt the presence of the numinous.* Granted, this is a magnificent cathedral rife with beauty, history, artistic excellence, and age, but for me the experience was less about the art and architecture than the sense of the sacred it evoked in me. Somehow, entering that cathedral awakened my consciousness in a way that I had never before experienced“ (Hoffman 2010, vii; unsere Hervorhebung).

Uns liegt nichts ferner, als diese lebensweltlichen Erfahrungen abzuwerten oder gar als ungültig zu bezeichnen. Doch als analytische und methodologisch transparente Vorgehensweise ist dieser leibphänomenologische Zugriff aus unserer Sicht ungeeignet. Als Gegenstand der Untersuchung wiederum ist die zitierte Passage ausgesprochen aufschlussreich, weil sie die Wirkung einer bestimmten Architektur thematisiert, diese ausdrücklich in religiöse Kommunikation („the sense of the sacred“) einbettet und zugleich deren Vieldeutigkeit thematisiert („less about the art and architecture“).

Zuletzt sei betont, dass jede Analyse eines Bauwerks und seiner kommunikativen Einbettungen und Semantisierungen immer auch dessen gebaute (stadträumliche) Umwelt in Betracht ziehen muss. Die Analysen im SaWa-Projekt führen dies beispielhaft vor, indem sie die Stadtviertel und Nachbarschaften miteinbeziehen. Kein Bauwerk steht für sich allein; es verweist immer auf seine direkte stadträumliche Umwelt und ebenso auf räumlich weit entfernte Bauwerke (z. B. in Stilfragen); diese Zusammenhänge wiederum können Thema der (religiösen oder nichtreligiösen) Kommunikation über das Bauwerk werden.

6

Rückblick
und Ausblick:
Zur (Un-)Sichtbarkeit
religiöser Bauten
im Stadtraum

Martin Radermacher

Nach mehr als drei Jahren der Erforschung religiöser Bauten in urbanen Arrangements können wir einerseits ein Resümee ziehen und andererseits neue Forschungsthemen identifizieren, die sich durch die Arbeit in einem fächerübergreifenden Team aus Religionswissenschaftler:innen und Architekturhistoriker:innen ergeben haben. Dieser Beitrag versucht, in selektiver Weise sowohl zurückzublicken und einige zentrale Themen des Projekts zusammenzufassen, und andererseits Potenziale für weiterführende Forschungen aufzuzeigen. Das Projekt hatte sich zum Ziel gesetzt, den Wandel von Sakralarchitektur in Deutschland seit 1990 zu dokumentieren und analysieren (zu den Prämissen und Thesen siehe auch Wildt et al. 2019). Im Mittelpunkt standen christliche, jüdische und muslimische Bauten (Neubauten, Umnutzungen und Abrisse), die in dreierlei Hinsicht untersucht wurden:

- 1) zur Positionierung im urbanen Raum,
- 2) zur Frage, wie die architektonische Gestalt Bedeutung erhält und vermittelt,
- 3) zur Frage, wie diese Architekturen (Neubauten, Umnutzungen oder Abrisse) sozial effektiv werden.

Analytisch wurden die in der Einleitung genannten vier Ebenen untersucht:

- a) Anschauliche Form (Gestalt) und ihre Bedeutung: Vom Objekt ausgehend wurden die verschiedenen Aspekte des Baus (Materialien, spezifische Formen und Elemente, Konstruktionsweisen etc.) identifiziert und interpretiert.
- b) Wechselwirkungen und Bezugnahmen im urbanen Raum: Im zweiten Schritt wurde das Umfeld des Bauwerks einbezogen: Wie fügt sich das Bauwerk in den städtischen Kontext ein? Kirchen, Synagogen und Moscheen sind im städtischen Raum unterschiedlich positioniert und orientiert (Peripherie – Zentrum; auffällig – unauffällig).
- c) Religiöse Intentionen und Motivationen hinter den Bauvorhaben: Durch die Analyse relevanter Texte sowie im Gespräch mit Architekten und Bauherren wurde die Produktionsseite zeitgenössischer Sakralarchitektur untersucht: Welche religiösen Intentionen bestimmen das Bauvorhaben? Welche Art von ‚Lesbarkeit‘ intendieren Architekten und welche Zielgruppe haben sie dabei im Blick?
- d) Soziale und kulturelle Situation, in der das Baugeschehen lokalisiert ist: Oft sind Neu- und Umbauten, aber auch Abrisse, von öffentlichen und gesellschaftlichen Debatten geprägt. An einzelnen Bauvorhaben entzündeten sich Diskussionen. Dabei geht es selten nur um bauliche oder verkehrstechnische Problemlagen, sondern um breitere gesellschaftliche Diskurse wie ‚Integration‘ oder ‚Leitkultur‘.

Vor dem Hintergrund dieser Ausgangsfragen und analytischen Dimensionen sowie der Hypothesen, die das Projekt geleitet haben, wirft dieses Kapitel einen resümierenden Blick auf die Forschungsergebnisse und betrachtet das Projekt, seine Ausgangsvermutungen und Ergebnisse mit einem Fokus auf Fragen von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit religiöser Bauten im Stadtraum.¹ Diese Thematik, selbst wenn sie nicht immer explizit gemacht wird, zieht sich wie ein roter Faden durch die vorgelegten Fallstudien und quantitativen Erhebungen.

¹ Das Schlagwort „Sichtbarkeit von Religion“ oder „visible religion“ wird auch in Bezug auf Bilder und Bildlichkeit in Religion verwendet (z. B. Uehlinger 2006), meint in diesem Kapitel aber die kommunikativ artikulierte Wahrnehmbarkeit von physischen Bauten sowie diskursiven Themen.

Das Begriffspaar „Sichtbarkeit“ und „Unsichtbarkeit“ bezieht sich dabei nicht allein auf die Sichtbarkeit von gebauten Strukturen (Architektur und gebaute Umwelten), sondern auch auf die (metaphorische) Sichtbarkeit im gesellschaftlichen Diskurs. Dies wird besonders auffällig in den Beispielen von Abrissen: Durch den Abriss eines Gebäudes wird dieses im gebauten Stadtraum unsichtbar – es entsteht eine Lücke, die in vielen Fällen früher oder später durch neue Bauten geschlossen wird. Im gesellschaftlichen Diskurs hingegen werden diese Bauten häufig, wenn auch nicht immer, zumindest für eine begrenzte Zeitspanne besonders sichtbar. Ein Beispiel für diesen Umstand ist die Fallstudie zum Abriss der evangelischen Johanneskirche in Langenfeld im Rheinland (siehe Kapitel 3.1 in diesem Band). Das Gebäude wurde Anfang 2017 entwidmet und im Frühjahr 2019 abgerissen. Die Baulücke wurde relativ zügig mit Wohnungen überbaut. In einem der neuen Gebäude findet ein kleiner Gottesdienstraum für die in der Nachbarschaft verbliebenen Gemeindeglieder Platz. Der Kirchenbau wechselt damit aus der architektonischen Sichtbarkeit in die architektonische Unsichtbarkeit und erlebt zugleich für die Phase seit Bekanntwerden der Abrisspläne eine gesteigerte diskursive Sichtbarkeit: Es entsteht eine lokale Protestbewegung, die Medien vor Ort berichten, es wird debattiert und gestritten.

Umgekehrt kann ein traditionelles großes Kirchengebäude im Stadtzentrum architektonisch unübersehbar (sichtbar) sein, aber im gesellschaftlichen Diskurs nahezu unsichtbar bleiben, zum Beispiel weil es als selbstverständlicher Teil der Innenstadt betrachtet wird oder weil es lediglich in touristischer oder architekturhistorischer Sicht (und nicht in spezifisch religiöser Sicht) eine Rolle spielt. Die sogenannten Hinterhofmoscheen wiederum sind architektonisch häufig nahezu unsichtbar, gelangen aber durchaus in den Fokus medialer Diskurse, zum Beispiel wenn ihre Gemeinden einen repräsentativen Neubau anstreben (z. B. Schmitt 2015).

„Sichtbarkeit“ und „Unsichtbarkeit“ sind damit als komplexe, mehrdimensionale Gemengelage zu verstehen: Es gibt „(diskursiv) sichtbare (physische) Unsichtbarkeit“ (z. B. ein medial heiß diskutierter Kirchenabriss) und „(diskursiv) unsichtbare (physische) Sichtbarkeit“ (z. B. ein wenig genutzter Kirchenbau in einem konfessionell heterogenen Stadtteil). Weiter ist zu differenzieren, welche Art von diskursiver oder architektonischer Sichtbarkeit im jeweiligen Fall vorliegt: Diskursive Sichtbarkeit kann überwiegend positiv oder überwiegend negativ sein; sie kann sich vorwiegend auf wirtschaftliche, politische, architektur- und kunstgeschichtliche Aspekte beziehen oder – für unser Forschungsvorhaben besonders relevant – auf religiöse Aspekte. Anders gesagt: Nur weil ein Moscheeneubau in den Medien breit diskutiert wird, muss es in analytischer Hinsicht noch nicht um Religion im engeren Sinne gehen. Häufig spielen dabei stadtplanerische, politische und baurechtliche Vorschriften eine weit- aus größere Rolle.

Die Frage architektonischer Sichtbarkeit im urbanen Umfeld spiegelt sich auch in einer der Ausgangshypothesen des Projekts, die lautet, dass die Zunahme religiöser Diversität sich im Stadtbild und in der Architektur widerspiegelt, also stadträumlich sichtbar wird. Während Kirchen und Synagogen häufig in urbanen Zentren anzutreffen sind, befinden sich viele Moscheen in Stadtrandlagen oder unauffälligen urbanen Lagen („Hinterhofmoscheen“) und damit tendenziell eher in der Unsichtbarkeit als in der Sichtbarkeit. Sie geraten aber in eine diskursive Sichtbarkeit, wenn Pläne bekannt werden, dass sie in repräsentativer Weise neu gebaut werden sollen. Dies führt allerdings nur dann auch zu einer architektonischen Sichtbarkeit im Stadtzentrum, wenn diese Pläne umgesetzt werden. Gerade die signifikanten Moscheeneubauten

befinden sich häufig in peripheren Lagen. Das Projekt hat auch gezeigt, dass es neben diesen sichtbaren Bauten, die häufig großes Medieninteresse auf sich ziehen, nach wie vor viele kleinere, weniger sichtbare und erkennbare Moscheen gibt, die nicht so häufig im Fokus der medialen Aufmerksamkeit stehen.

Was ihre Rolle im Stadtraum betrifft, so war die Ausgangsthese, dass Kirchen sich seit den 1990er Jahren öfter in direkter Nachbarschaft zu Bauten anderer religiöser Zugehörigkeit befinden, die jedoch, wie die Erhebungen gezeigt haben, häufig architektonisch unsichtbare Bauten sind („Hinterhofmoscheen“ oder Nutzung von Kirchengebäuden durch kleinere christliche Gemeinden). Zudem werden Kirchen öfter umgenutzt. Diese Entwicklung begründet sich auf verschiedenen Faktoren, zum Beispiel der stets sinkenden Zahl an regelmäßigen Kirchenbesucher:innen (Wildt/Plum 2019). Umnutzungen werden von den beiden großen Volkskirchen in unterschiedlicher Weise behandelt (z. B. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2003; Fisch 2008; Schäfer 2011; Bauer 2011; Ahlers 2012); in der Regel wird aber eine ‚würdige‘ und der Geschichte des Bauwerks angemessene Nutzung angestrebt.

Ein Beispiel für eine solche Umnutzung ist die Herz-Jesu-Kirche in Mönchengladbach-Pesch (siehe Kapitel 3.2). Diese römisch-katholische Kirche wurde 2007 aus der gottesdienstlichen Nutzung genommen, 2009 profaniert und zusammen mit Pfarrhaus und Pfarrheim verkauft, während der dazugehörige Kindergarten erhalten blieb. In den Kirchenraum wurden Wohnungen eingebaut. Die Gemeinde erhielt in einem neu errichteten Nebengebäude einen Begegnungsort. Hier bleibt also eine architektonische Sichtbarkeit des Kirchengebäudes bestehen, aber in diskursiver Hinsicht verschwindet die Kirche als Ort liturgischer Praxis und bleibt lediglich als ‚Hülle‘ für Wohnnutzung bestehen.

Diese Entwicklungen (Abrisse, Umnutzungen, Neubauten), so eine weitere Ausgangshypothese, transformieren vielerorts das Stadtbild und führen dazu, dass die scheinbare monoreligiöse Sichtbarkeit christlicher Kirchen, die lange als Stifter für soziale Identität propagiert wurde, sich zu einer religiös-diversen Präsenz und Sichtbarkeit entwickelt. Was gesellschaftlich bereits seit Jahren erkennbar ist – das mehr oder weniger konfliktbehaftete Verhältnis verschiedener Religionen im urbanen Raum –, spiegelt sich so auch im gebauten Stadtraum wider.

Schließlich muss, wie bereits angedeutet, die Art und Weise der diskursiven und architektonischen Sichtbarkeit genauer unter die Lupe genommen werden. So besagt eine der Ausgangshypothesen des Projekts, dass die Art und Intention der Neubauten sich beträchtlich zwischen den Religionsgemeinschaften unterscheiden: Synagogen werden in ihrer architektonischen Form häufig in experimentell-avantgardistischer Weise geplant, Kirchen eher gediegen modern und Moscheen erhalten eine überwiegend konventionell-orientalische architektonische Sichtbarkeit. Dass diese Charakterisierungen sich nicht so einfach verallgemeinern lassen, zeigen die Erhebungen und Fallstudien sehr deutlich. So werden Synagogen auch unauffällig und traditionell gebaut (zum Synagogenbau siehe auch Knufinke 2010) und nicht jede neue Moschee sucht die architektonische Sichtbarkeit als repräsentative Moschee. Die neuen jüdischen, islamischen und christlichen Sakralräume sind nicht nur auf ihre liturgische Nutzung beschränkt, sondern beinhalten auch soziale, kulturelle und repräsentative Funktionen.

Ein Beispiel für einen solchen architektonisch unauffälligen Synagogenbau ist die Synagoge Beth Zion in Berlin (siehe Kapitel 3.3), die schon seit ihrem Bau 1910 unauffällig war – ein Umstand, der sich mit der Wiedernutzung 2021 nicht geändert

hat: Als neu gegründete, orthodoxe Gemeinde nutzte die Kahal Adass Jisroel anfangs Räumlichkeiten der Lauder-Stiftung. Der Besitzer der Synagoge, Roman Skoblo, bot das Gebäude der KAJ-Gemeinde 2014 für die religiöse Nutzung an. Doch die Gemeinde selbst suchte zu diesem Zeitpunkt gar kein Synagogengebäude, strebte also nicht ausdrücklich eine neue architektonische Sichtbarkeit an. Es ging für die Gemeinde vornehmlich um einen Ort, der die Zusammenkunft der Gemeinde (auch außerhalb gottesdienstlichen Handelns) ermöglicht. Aus Sicht der jüdischen Orthodoxie spielt der konkrete gebaute Raum eine weniger wichtige Rolle im Vergleich mit dem Gottesdienst. So bleibt das Synagogengebäude unauffällig, über einen Innenhof erreichbar und mit nur wenigen architektonischen Merkmalen, die auf eine Synagoge hindeuten.

Auch hinsichtlich der diskursiven Sichtbarkeit lassen sich unterschiedliche Schwerpunktsetzungen ausmachen. So gibt es die eher konfliktbehafteten Diskurse (v. a. bei Kirchengenutzungen und -abrissen sowie Moscheeneubauten) und die eher konsensuellen Diskurse (v. a. bei Synagogenneubauten), aber auch hier lassen sich keine klaren Linien ausmachen. So gibt es Neubauprojekte von Moscheen, wie die in diesem Buch behandelte Bait-ul-Nasir-Moschee in Isselburg nahe der niederländischen Grenze, die ohne nennenswerten öffentlich ausgetragenen Konflikt vonstattingen (siehe Kapitel 3.5). Es handelt sich um eine einfache, aber erkennbar gestaltete Moschee, die im Rahmen des 100-Moscheen-Plans von der Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) neu gebaut und 2008 eingeweiht wurde. Sowohl das Bauvorhaben als auch der fertiggestellte Bau lösten keine größeren Proteste aus, die dem Gebäude eine diskursive Sichtbarkeit verschafft hätten. So entsteht hier eine begrenzte architektonische Sichtbarkeit in der städtischen Peripherie, die nicht mit einer diskursiven Sichtbarkeit einhergeht – vielleicht gerade *weil* dieser Moscheeneubau sich nicht in zentraler Innenstadtlage befindet.

Außerdem ist die zentrale Unterscheidung von diskursiver Sichtbarkeit in *religiöser* Hinsicht und diskursiver Sichtbarkeit in *nichtreligiöser* Hinsicht einzuführen. Häufig ist nur ein verschwindend geringer Teil der Kommunikation, die in gesellschaftlichen Diskursen zu bestimmten Bauten auftritt, im engeren Sinne als religiöse Kommunikation identifizierbar (siehe auch Krech/Radermacher in diesem Band). Wenn über Abrisse und Umnutzungen von Kirchenbauten diskutiert wird, dann geht es häufig um kulturelles und architektonisches Erbe (hierzu z. B. Schildgen 2008), um lokale Identitäten und sozialen Zusammenhalt, um emotionale Bindungen, um politische, stadtplanerische und wirtschaftliche Kalküle, aber bei Weitem nicht immer um Religion im engeren Sinne. Letzteres wäre zum Beispiel dann der Fall, wenn religiöse Kommunikation den Verlust eines architektonischen Bauwerks als Ort der Vermittlung zwischen „Gott und den Menschen“ beklagt oder wenn liturgische Gründe gegen die Entweihung ins Feld geführt werden. Dies geschieht jedoch, soweit unsere Studien zeigen, eher auf persönlich-individueller Ebene und kaum im gesellschaftlichen Diskurs.

Auch wenn es um Neubauten geht, ist die diskursive Sichtbarkeit längst nicht immer mit religiösen Themen befasst. So stand beim Neubau der Dresdner Synagoge, der in der Öffentlichkeit breit diskutiert und begleitet wurde, die architektonische Gestalt im Vordergrund (siehe Kapitel 3.4). Der Wunsch nach architektonischer Sichtbarkeit wurde nicht in der Gemeinde selbst initiiert, sondern von einem protestantischen Pfarrer und von weiteren kirchlichen und politischen Akteuren vorangetrieben und eng mit einer Aushandlung des architektonischen Selbstbilds der Stadt in jenen Jahren verbunden. Die Gemeinde überstimmte zwar das Preisgericht und wählte den

von ihr bevorzugten Entwurf aus, doch bis heute stehen die sichtbare architektonische Gestalt und die tatsächliche liturgische Nutzung in einem auffälligen Widerspruch. Das Gebäude ist diskursiv sichtbar vornehmlich im Hinblick auf Kunst und Kultur, jüdische Geschichte in Deutschland und touristische Belange.

Architektonische Sichtbarkeit betrifft schließlich auch das „Wo“, also den konkreten Ort im urbanen Raum. Eine der Ausgangshypothesen besagte, dass Sakralbauten nicht nur einen Wandel ihrer Formensprache erleben, sondern auch ihre städtebauliche Position verändern, also an neuen Orten im Stadtraum architektonisch sichtbar werden. Dies betrifft in erster Linie die repräsentativen Moscheeneubauten, die häufig in die urbane Sichtbarkeit streben, aber ebenso häufig nicht dort gebaut werden können, sondern in innenstadtnahen Wohn- oder Gewerbegebieten. Es betrifft aber auch Kirchenneubauten wie die in diesem Buch behandelte römisch-katholische Probsteikirche St. Trinitatis in Leipzig, die 2015 eingeweiht wurde und sich am Rande der Leipziger Innenstadt, außerhalb des Innenstadtrings, aber direkt vis-à-vis zum Neuen Rathaus befindet (siehe Kapitel 3.6). Dieser Neubau ist ein Schlüsselement der stadträumlichen Neuordnung des südlichen Innenstadtrings und Teil der gesellschaftlichen Aushandlung der Präsenz kirchlicher Institutionen in Leipzig nach der politischen Wende.

Öffnet man den Blick etwas weiter auf eine Soziologie von Religion und Stadt (z. B. Orsi 1999), so ist zu notieren, dass das alte Narrativ von Städten als den Brennpunkten der Säkularisierung nicht mehr haltbar ist. Während man in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts häufig davon ausging, dass die Säkularisierung vor allem in den Städten besonders rasch und umfassend voranschreiten werde (z. B. Cox 2013), zeigen die in diesem Buch behandelten Beispiele, dass dies nicht der Fall ist. Städte waren und sind Orte religiöser Aktivität und Produktivität, was sich nicht zuletzt in den baulichen Strukturen und Veränderungen äußert (so z. B. auch Becci et al. 2013; Burchardt et al. 2018). Die Vielfalt religiöser Strömungen ist dabei noch viel größer, als es in diesem Projekt abgebildet werden konnte. Weitere Studien könnten auch die kleineren und kleinsten religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen in den Blick nehmen und nach ihrer stadträumlichen und architektonischen Position fragen. Dies reicht von neopaganen Gruppen über Versammlungsstätten hinduistischer und buddhistischer Provenienz bis hin zu freigeistigen oder humanistischen Verbänden, die sich alle – sichtbar oder unsichtbar – in den Städten bewegen und befinden.

Vor allem die Migrationsbewegungen des 20. Jahrhunderts (Immigration türkischstämmiger Muslim:innen, russlanddeutscher Mennonit:innen, tamilischer Hindus, christlicher Syrer:innen, um nur einige wenige zu nennen) haben diese religiöse Vielfalt vergrößert. Mit einigen Jahrzehnten Verzögerung trifft diese Vielfalt auch den gebauten Stadtraum, nämlich immer dann, wenn aus einem vorübergehenden Aufenthaltswunsch ein Streben nach dauerhafter Beheimatung und gesellschaftlicher Anerkennung wird (z. B. Baumann et al. 2003; Beinbauer-Köhler/Leggewie 2009). Damit werden vor allem die urbanen Zentren auch Orte globaler Austausch- und Kontaktbeziehungen. Diese Kontakte in den urbanen gebauten Umwelten auch über die christlichen, muslimischen und jüdischen Traditionen hinaus zu dokumentieren und zu untersuchen, bleibt eine Herausforderung für die Forschung.

Anhang

Quellen- und Literaturverzeichnis

Kürzel der Interviews und Gesprächsnotizen

GB1. Notizen aus einem Gespräch mit der Gemeindemanagerin der Beth-Zion-Synagoge in Berlin. 06.05.2020. Zoom-Meeting.

GB2. Gesprächsnotizen aus einem Treffen und Gebäudebesichtigung mit der Gemeindemanagerin der Beth-Zion-Synagoge in Berlin. 13.06.2021. Beth-Zion-Synagoge in Berlin.

GI. Gesprächsnotizen aus dem Treffen mit zwei Mitgliedern der Gemeinde sowie dem Imam der Moschee in Isselburg. 07.01.2020. Bait-ul-Nasir-Moschee Isselburg.

GK. Gesprächsnotizen aus dem Treffen mit zwei Gemeindemitgliedern der Kölner Zentralmoschee. 10.12.2019. Zentralmoschee Köln.

GL1. Notizen aus einem Gespräch mit Propst Gregor Giele zur St.-Trinitatis-Kirche, Leipzig. 30.06.2020. Zoom-Meeting.

GL2. Gesprächsnotizen aus einem Treffen und Gebäudebesichtigung mit Propst Gregor Giele in St. Trinitatis, 24.08.2020. St.-Trinitatis-Kirche, Leipzig.

GLf. Gesprächsnotizen aus einem Treffen und Baustellenbesichtigung mit einem Mitglied des Kirchenvorstandes und einem Pfarrer der Evangelischen Kirchengemeinde Langenfeld. 07.10.2020. Gemeindezentrum an der Erlöserkirche in Langenfeld.

GM1. Notizen aus einer Videokonferenz mit Georg Wilms (Schleiff Denkmalentwicklung) zur Herz-Jesu-Kirche in Mönchengladbach. 28.07.2020. Zoom-Meeting.

GM2. Gesprächsnotizen aus dem Treffen mit einem ehemaligen Mitglied des Kirchenvorstandes in Mönchengladbach. 17.11.2020. Herz-Jesu-Haus in Mönchengladbach.

IB. Interview zur Beth-Zion-Synagoge in Berlin mit der Gemeindemanagerin. 06.05.2020 / 01h 43min 45sec. Zoom-Meeting.

ID1. Interview zu Dresden (1) mit dem Gemeindevorstand und dem Rabbi. 29.07.2020 / 01h 14min 37sec. Neue Synagoge zu Dresden.

ID2. Interview zu Dresden (2) mit einem Gemeindevorstand. 29.07.2020 / 59min 48sec. Restaurant nahe der Neuen Synagoge zu Dresden.

ID3. Interview zu Dresden (3) mit dem Rabbi. 29.07.2020 / 18min 13sec. Restaurant in Dresdner Innenstadt.

II1. Interview zur Moschee in Isselburg (1) mit einem Gemeindevorstand und dem Imam. 24.01.2020 / 36min 24sec. Bait-ul-Nasir-Moschee, Isselburg.

II2. Interview zur Moschee in Isselburg (2) mit dem Imam. 24.01.2020 / 36min 15 sec. Bait-ul-Nasir-Moschee, Isselburg.

IK. Interview zur Kölner Zentralmoschee mit zwei Gemeindevorständen. 10.12.2019 / 01h 40min 50sec. Zentralmoschee Köln.

IL1. Interview zur Leipziger St.-Trinitatis-Kirche (1) mit dem Propst Gregor Giele. 30.06.2020 / 54min 17sec. Zoom-Meeting.

IL2. Interview zur Leipziger St.-Trinitatis-Kirche (2) mit einer Familie. 23.08.2020 / 8min 40sec. Leipziger St. Trinitatis Kirche.

IL3. Interview zur Leipziger St.-Trinitatis-Kirche (3) mit zwei Ehepaaren. 23.08.2020 / 12min 33sec. Leipziger St. Trinitatis Kirche.

IL4. Interview Leipziger St.-Trinitatis-Kirche (4) mit älterer Dame. 23.08.2020 / 08min 09sec. Leipziger St.-Trinitatis-Kirche.

ILf. Interview zur Langenfeld mit einem Mitglied des Kirchenvorstandes und einem Pfarrer. 07/10/2020, 15:00 Uhr / 01h 30min. Gemeindezentrum an der Erlöserkirche in Langenfeld.

IM1. Interview zur Herz-Jesu-Kirche in Mönchengladbach (1) mit Georg Wilms (Schleiff Denkmalentwicklung). 28.07.2020 / 27min 57sec. Zoom-Meeting.

IM2. Interview zur Herz-Jesu-Kirche in Mönchengladbach (2) mit einem ehemaligen Mitglied des Kirchenvorstandes. 17.10.2020 / 56min 05sec. Herz-Jesu-Haus in Mönchengladbach.

Literatur, Tagespresse und Onlineressourcen

A ABZ 1847. „Die Synagoge zu Dresden“. *Allgemeine Bauzeitung* 12: 127.

Adam, Hubertus. 2001. „Markstein im Elbpanorama“. *archithese* 6: 66–71.

Adass Jisroel 2022. Homepage der Gemeinde Israelitische Synagogen-Gemeinde (Adass Jisroel) zu Berlin, K.d.ö.R. <https://adassjisroel.de/> [02.03.2022].

Adressbuch 1911. Berliner Adreßbuch für das Jahr 1911 unter Benutzung amtlicher Quellen. Berlin: Scherl.

Ahlers, Reinhild. 2012. „Kolumbarium, Kindergarten, Kulturzentrum: Kirchenrechtliche Aspekte der Umnutzung von Kirchen“. Büchse, Angelika; Fendrich, Herbert; Reichling, Philipp; Zahner, Walter (Hg.). *Kirchen – Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen*. Münster: Aschendorff: 99–107.

Ahmadiyya 2021a. Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland. Homepage. Moscheen. <https://ahmadiyya.de/gebetsstaette/moscheen/> [25.08.2021].

Ahmadiyya 2021b. Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland. Homepage. Isselburg. <https://ahmadiyya.de/gebetsstaette/moscheen/isselburg> [25.08.2021].

- Ahmadiyya 2021c.** Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland. Homepage. Gebetszentren. <https://ahmadiyya.de/gebetsstaette/gebetszentren/> [25.08.2021].
- Ahmadiyya Gallery 2005.** „Foundation stone of Bait-ul-Nasir in Isselburg“. Historical Event. Khalifa of Islam Germany Tour 2005. 26.09.2005. <https://www.ahmadiyyagallery.org/Historical-Event/Germany-Tour-2005/Bait-ul-Nasir-Isselburg/> [08.06.2021].
- Alemannia Judaica 2021.** *Alemannia Judaica*. Arbeitsgemeinschaft zur Erforschung der jüdischen Geschichte im süddeutschen und angrenzenden Raum. <http://www.alemannia-judaica.de/> [11.12.2021].
- Antonstädter 2020.** „Synagogen in Dresden (Teil II). Die Semper-Synagoge am Hasenberg“. 20.02.2020. Deutsches Architekturforum / Stadtlounge Dresden. <https://www.deutsches-architekturforum.de/thread/14237-j%C3%BCdisches-leben-in-dresden/> [06.03.2022].
- Aris, Heinz-Joachim; Lühr, Hans-Peter. 1996.** „Für ein gemeinsames Erinnern“. *Zwischen Integration und Vernichtung. Jüdisches Leben in Dresden im 19. und 20. Jahrhundert*. Dresdner Hefte 45: 91–96.
- Arnstein, Sherry R. 1969.** „A Ladder Of Citizen Participation“. *Journal of the American Institute of Planners* 35 (4): 216–224.
- August, Vincent. 2018.** „Ikonologie der Transparenz: Demokratie im Zeichen von Rationalität und Reinheit“. Huhnholz, Sebastian; Hausteiner, Eva Marlene (Hg.). *Politische Ikonographie und Differenzrepräsentation* (Leviathan. Sonderband 34). Baden-Baden: Nomos: 117–147.
- Avcioglu, Nebahat. 2007.** „Identity-as-Form. The Mosque in the West“. *Cultural Analysis* 6: 91–112.
- B Backhausen, Manfred (Hg.). 2008.** *Die Lahore-Ahmadiyya-Bewegung in Europa. Geschichte, Gegenwart und Zukunft der als „Lahore-Ahmadiyya-Bewegung zur Verbreitung Islamischen Wissens“ bekannten internationalen islamischen Gemeinschaft*. Wembley: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publ.
- Badische 2010.** Käfer, Armin. „Bund finanziert Imamausbildung mit“. *Badische Zeitung*. 15.10.2010. <https://www.badische-zeitung.de/bund-finanziert-imamausbildung-mit--36598241.html> [07.12.2021].
- Baer, Otto. 1997.** „Aspekte des Städtebaus in Dresden in den fünfziger Jahren“. *Wiederaufbau und Dogma. Dresden in den fünfziger Jahren*. Dresdner Hefte 28, 2. erw. Aufl.: 23–32.
- Bandmann, Günter. 1951.** *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*. Berlin: Mann.
- Bartetzky, Arnold. 2010.** „Neue Propsteikirche St. Trinitatis in Leipzig“. *Bauwelt* 3: 8–10.
- Bartetzky, Arnold; Reindl, Anna. 2020.** *Das verschwundene Leipzig. Das Prinzip Abriss und Neubau in drei Jahrhunderten Stadtentwicklung*. Online-Ausstellung. Kulturstiftung Leipzig. <https://www.kulturstiftungleipzig.de/2020/01/17/das-verschwundene-leipzig/> [22.12.2021].
- Barthes, Roland. 1970.** *L'empire des signes*. Paris: Skira. (Zitiert nach der Deutschen Übersetzung **Barthes, Roland. 1981.** *Das Reich der Zeichen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp).
- Barthes, Roland. 1983.** *Elemente der Semiologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bauer, Katrin. 2011.** *Gotteshäuser zu verkaufen: Gemeindefusionen, Kirchenschließungen und Kirchenumnutzungen*. Münster: Waxmann.
- Baumann, Martin; Luchesi, Brigitte; Wilke Annette (Hg.). 2003.** *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon.
- BauNetz 1997.** „Der Streit hat begonnen. Dresdens Jüdische Gemeinde ist unzufrieden mit dem Wettbewerbsergebnis“. *BauNetz*. 30.07.1997. https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen_Dresdens_Juedische_Gemeinde_ist_unzufrieden_mit_dem_Wettbewerbsergebnis_2371.html [09.03.2022].
- BauNetz 1998.** „Zur Erinnerung und Mahnung. Erster Spatenstich für eine neue Synagoge in Dresden“. *BauNetz*. 09.11.1998. https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen_Erster_Spatenstich_fuer_eine_neue_Synagoge_in_Dresden_4285.html [09.03.2022].
- BauNetz 2001.** „Ein kleines Meisterwerk. Neue Synagoge in Dresden eingeweiht“. *BauNetz*. 09.11.2001. https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen_Neue_Synagoge_in_Dresden_eingeweiht_10013.html [02.04.2022].
- BauNetz 2005.** „Zentralmoschee“. Vollständiger Bekanntmachungstext im EU-Amtsblatt. *BauNetz*. [29.08.2005]. https://www.baunetz.de/wettbewerbe/Zentralmoschee_104908.html?infopage=120536. [02.04.2022].
- BauNetz 2006a.** „Sakralraum für Muslime. Böhmen gewinnt Moscheen-Wettbewerb in Köln“. *BauNetz*. 07.03.2006. https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen_Boehm_gewinnt_Moscheen-Wettbewerb_in_Koeln_23024.html [24.03.2022].
- BauNetz 2006b.** „Drei Schollen, zwei Türme. Bauherr entscheidet sich für Böhmen-Moschee in Köln“. *BauNetz*. 26.09.2006. https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen-Bauherr_entscheidet_sich_fuer_Boehm-Moschee_in_Koeln_25098.html [24.03.2022].
- BauNetz 2008.** „Moschee in Ehrenfeld. Kölner Stadtrat setzt Bauvorhaben durch“. *BauNetz*. 02.09.2008. https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen-Koelner_Stadtrat_setzt_Bauvorhaben_durch_637174.html [09.04.2022].

- BauNetz 2009a.** (-tze). „Zweiter Dom für Köln? Grundstein für Moschee von Paul Böhm“. *BauNetz*. 10.11.2009. https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen-Grundstein_fuer_Moschee_von_Paul_Boehm_846976.html [09.04.2022].
- BauNetz 2009b.** „Raum der Stille. Wettbewerb für Kirche in Leipzig entschieden“. *BauNetz*. 14.12.2009. https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen-Wettbewerb_fuer_Kirche_in_Leipzig_entschieden_889085.html [24.12.2021].
- BauNetz 2011.** „Moschee prägt Ehrenfeld. Heute Richtfest in Köln“. *BauNetz*. 02.02.2011. https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen-Heute_Richtfest_in_Koeln_1506915.html [10.04.2022].
- BauNetz 2013.** „St. Trinitatis. Grundstein für Kirchenneubau von Schulz und Schulz in Leipzig“. *BauNetz*. 25.04.2013. https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen-Grundstein_fuer_Kirchenneubau_von_Schulz_und_Schulz_in_Leipzig_3166613.html [07.01.2022].
- Bayern 2019.** Bayerisches Staatsministerium für Wohnen, Bau und Verkehr (Hg.). 2019. *Bürgerbeteiligung im Städtebau. Ein Leitfaden* (Arbeitsblätter für die Bauleitplanung Nr. 18), München.
- Bayrak, Mehmet. 2022.** „Die multiperspektivische Analyse von Migrationsmoscheen Bewegungsarchitekturen“. Alkin, Ömer; Bayrak, Mehmet; Ceylan, Rauf. *Moscheen in Bewegung. Interdisziplinäre Perspektiven auf muslimische Kultstätten der Migration*. Berlin, Boston: De Gruyter: 75–112.
- Bayrak, Mehmet; Alkin, Ömer. 2018.** „Kritik von Fortschrittsnarrativen im deutsch-türkischen Migrationskontext. Migrationskino und Diasporamoscheen im Integrationsdispositiv“. *Global Media Journal* (German edition) 8, No. 1, Spring/Summer 2018: 1–21.
- BBSR. Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung im Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung (Hg.). 2017.** *Betreutes Wohnen in der Herz-Jesu-Kirche Dülken. Ein Modellvorhaben im Rahmen des ExWoSt-Forschungsfeldes „Umwandlung von Nichtwohngebäuden in Wohnimmobilien“*. Bonn: BBSR-Online-Publikation, 13/2017. https://www.bbsr.bund.de/BBSR/DE/Veroeffentlichungen/BBSROnline/2017/bbsr-online-13-2017-dl.pdf?__blob=publicationFile&v=3 [10.06.2021].
- BBV 2018. Feld, Claudia.** „Vor rund zehn Jahren wurde die Bait-ul-Nasir-Moschee in Isselburg eröffnet“. *Bocholter/Borkener Volksblatt*. 13.10.2018. <https://www.bbv-net.de/Lokales/Isselburg/Vor-rund-zehn-Jahren-wurde-die-Bait-ul-Nasir-Moschee-in-Isselburg-eroeffnet-164376.html> [20.04.2022].
- Becci, Irene. 2018.** „New religious diversity in Potsdam: keeping, making and seeking place“. Zarnow, Christopher; Klostermeier, Birgit; Sachau, Rüdiger. *Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen*. Berlin: EB-Verlag: 101–118.
- Becci, Irene; Burchardt, Marian; Casanova, José (Hg.). 2013.** *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*. Leiden: Brill.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel. 2010.** „Mit Kuppel und Minarett? Was hinter der Kontroverse um Neubauten von Moscheen steckt“. *Forschung Frankfurt: Wissenschaftsmagazin der Goethe-Universität* 1: 35–41.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel; Leggewie, Claus (Hg.). 2009.** *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*. München: C.H. Beck.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel; Schwarz-Boenneke, Bernadette; Roth, Mirko (Hg.). 2015.** *Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte*. Berlin: Frank & Timme.
- Beste, Jörg. 2014.** *Kirchen geben Raum. Empfehlungen zur Neunutzung von Kirchengebäuden*. Gelsenkirchen: Landesinitiative StadtBauKultur NRW.
- Bet Tfila 2021.** *Bet Tfila*. Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa. TU Braunschweig. <http://www.bet-tfila.org/index.html> [11.12.2021].
- Beton 2011.** Kirsch, Guido; Richert, Christian. „Das DITB-Gemeindezentrum mit Moschee in Köln-Ehrenfeld“. *Beton* 5/2011: 2–7.
- Bielo, James S. 2013.** „Urban Christianities: Place-Making in Late Modernity“. *Religion* 43 (3): 301–311.
- Binger, Lothar. 1984.** „Die Randwanderung der Firma Borsig“. Boberg, Jochen (Hg.). *Exerzierfeld der Moderne. Industriekultur in Berlin im 19. Jahrhundert*. München: Beck: 140–159.
- Bistum 2008a.** „Propst Vierhock äußert sich im Zeitungsinterview zum Propstei-Neubau in Leipzig“ [Leipziger Volkszeitung, 29.08.2008]. Homepage des Bistums Dresden-Meißen. <https://www.bistum-dresden-meissen.de/static/archiv/archiv-2008/propst-vierhock-aeussert-sich-im-zeitungsinterview-zum-propstei-neubau-in-leipzig.html> [24.12.2021].
- Bistum 2008b.** „Geschichte der Bauproblematik in der Propstei St. Trinitatis“. Homepage des Bistums Dresden-Meißen. 10.11.2008. <https://www.bistum-dresden-meissen.de/static/archiv/archiv-2015/neubau-propstei/geschichte-der-bauproblematik/index.html> [22.12.2021].

- Bistum 2011.** „Der erste Spatenstich für den Neubau der Leipziger Propsteikirche erfolgte am 22. August“. Homepage des Bistums Dresden-Meißen. <https://www.bistum-dresden-meissen.de/static/archiv/archiv-2011/1.-spatenstich-fuer-neue-leipziger-propstei.html> [07.01.2022].
- Bistum 2015a.** Baudisch, Michael. „Gottesdienst zur Profanierung der alten Leipziger Propsteikirche“. Homepage des Bistums Dresden-Meißen. 04.05.2015. <https://www.bistum-dresden-meissen.de/static/archiv/archiv-2015/profanierung-der-leipziger-propsteikirche-kopie.html> [07.01.2022].
- Bistum 2015b.** Baudisch, Michael; Meuser, Elisabeth. „Leipziger Propstei kehrt in die Innenstadt zurück“. Homepage des Bistums Dresden-Meißen. 09.05.2015. <https://www.bistum-dresden-meissen.de/static/archiv/archiv-2015/neubau-propstei/aktuelles/propsteiweihe-in-leipzig.html> [22.12.2021].
- Blattner, Stefan; Giele, Gregor; Giese, Heiner; Rommelspacher, Stephan.** 2016. *Leipzig, Propsteikirche St. Trinitatis*. Lindenberg i. Allgäu: Kunstverlag Josef Fink.
- Bley, Peter.** 1984. „Eisenbahnknotenpunkt Berlin“. Boberg, Jochen (Hg.). *Exerzierfeld der Moderne. Industriekultur in Berlin im 19. Jahrhundert*. München: Beck: 114–125.
- Bode, Volker.** 2002. „Kriegszerstörung und Wiederaufbau deutscher Städte nach 1945“. Institut für Länderkunde, Leipzig; Friedrich, Klaus; Hahn, Barbara; Papp, Herbert (Hg.). *Nationalatlas Bundesrepublik Deutschland 5. Dörfer und Städte*. Heidelberg, Berlin: Spektrum Akademischer Verlag: 88–91.
- Böhm 2022.** „Zentralmoschee, Islamisches Kulturzentrum, Köln“. Homepage Architekturbüro Paul Böhm. <https://www.boehmarchitektur.de/82-2> [15.04.2022].
- Böhm, Paul; Winterhager, Uta.** 2017. „Ich hab das für die Leute hier in Köln gemacht“. *Bauwelt* 21: 36–37.
- Böhme, Gernot.** 2003. „Atmosphären kirchlicher Räume“. Adolphsen, Helge; Nohr, Andreas (Hg.). *Sehnsucht nach heiligen Räumen: Eine Messe in der Messe*. Darmstadt: Das Beispiel: 111–124.
- Botta, Mario.** 2018. „Zeichen unserer Zeit“. Schulz, Ansgar; Schulz, Benedikt (Hg.). *Religion und Stadt. Positionen zum zeitgenössischen Sakralbau in Deutschland*. Berlin: Jovis: 12–21.
- Bozay, Kemal.** 2008. „Kulturkampf von rechts – Das Dilemma der Kölner Moscheedebatte“. Häusler, Alexander (Hg.). *Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften: 198–212.
- Brand, Friederike.** 2009. *Was denken die Menschen in Ehrenfeld über den Bau einer repräsentativen Moschee in ihrem Viertel – und warum? Ergebnisse eines Feldforschungspraktikums*. Studienarbeit, Universität Köln.
- Bräunlein, Peter J.; Weiß, Sabrina.** 2020. „Forschungsthema Sakralarchitektur: Zur Einleitung“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 28, Nr. 1: 1–38. doi:10.1515/zfr-2018-0031. [30.07.2020].
- Bredenbeck, Martin.** 2012. *Die Zukunft von Sakralbauten im Rheinland*, Regensburg: Schnell + Steiner.
- Bredenbeck, Martin.** 2015. „Kirche als Moschee – wie geht das eigentlich aus kunsthistorischer Sicht?“. Gerhards, Albert; Wildt, Kim de (Hg.). *Der sakrale Ort im Wandel*. Würzburg: Ergon: 193–208.
- Brenneman, Robert; Miller Brian J.** 2016. „When Bricks Matter: Four Arguments for the Sociological Study of Religious Buildings“. *Sociology of Religion* 77, Nr. 1: 82–101. doi:10.1093/socrel/srw001 [16.05.2022].
- Brenner, Michael.** 1997. *After the Holocaust: Rebuilding Jewish Lives in Postwar Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- Brenner, Michael.** 2005. *Geschichte des Zionismus*. München: C.H. Beck.
- Breuer, Marc.** 2010. „Religiöse Inklusion über die Liturgie? Zum Verhältnis von Profession und Publikum im Katholizismus“. Ebertz, Michael N.; Schützeichel, Rainer (Hg.). *Sinnstiftung als Beruf*. Wiesbaden: VS: 43–70.
- Britton, Karla.** 2010. *Constructing the ineffable. Contemporary sacred architecture*. New Haven, CT: Yale School of Architecture.
- Broadbent, Geoffrey; Bunt, Richard; Jencks, Charles (Hg.).** 1980. *Signs, symbols, and architecture*. Chichester [u.a.]: Wiley.
- Brülls, Holger.** 2001. „Räume für die Rede vom redenden Gott. Probleme zeitgenössischer Synagogenarchitektur in Deutschland“. *Kunst und Kirche* (4): 215–223.
- Büchse, Angelika; Fendrich, Herbert; Reichling, Philipp; Zahner, Walter (Hg.).** 2012. *Kirchen – Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen*. Münster: Aschendorff.
- Bundestag 2020.** „Moscheen in Deutschland“. Sachstand Wissenschaftliche Dienste des Deutschen Bundestages 10 - 3000 - 083/19.
- Burchardt, Marian.** 2017. „Infrastrukturen des Religiösen: Materialität und urbane Ordnungsräume“. Karstein, Uta; Schmidt-Lux, Thomas (Hg.). *Architekturen und Artefakte: Zur Materialität des Religiösen*. Wiesbaden: Springer VS: 233–250.

- Burchardt, Marian; Becci, Irene; Giorda Mariachiara. 2018. „Religious Superdiversity and Urban Visibility in Barcelona and Turin“. Berking, Helmuth; Steets, Silke; Schwenk, Jochen (Hg.). *Religious Pluralism and the City: Inquiries into Postsecular Urbanism*. London: Bloomsbury Academic: 83–103.
- Burchardt, Marian; Höhne, Stefan. 2015. „The Infrastructures of Diversity. Materiality and Culture in Urban Space. An Introduction“. *New Diversities* 17 (2): 1–13.
- BusB 1997. Architekten- und Ingenieurverein zu Berlin (Hg.). *Berlin und seine Bauten VI. Sakralbauten*. Berlin: Ernst & Sohn.
- Buschmann, Walter. 2022. „Der Ehrenfeldviadukt der Eisenbahn Köln-Aachen in Köln-Ehrenfeld“. Rheinische Industriekultur e.V. 2004–2006, https://www.rheinische-industriekultur.de/objekte/koeln/eisenbahnviadukt%20ehrenfeld/viadukt_ehrenfeld.html [20.02.2022].
- BZ 2014. Haak, Julia. „Jüdisch-Orthodoxe in Berlin: Jung und tief religiös“. *Berliner Zeitung*. 26.01.2014. <https://www.berliner-zeitung.de/mensch-metropole/juedisch-orthodoxe-in-berlin-jung-und-tief-religioes-li.54060?pid=true> [18.06.2020].
- C** Caliskan, Burcu. 2010. *Die Akte des medialen Islam – Moscheenboom in Deutschland. Ein Aufstieg des Homo Islamicus? Oder: Die Einbürgerung des Islams. Eine diskursanalytische und kommunikationswissenschaftliche Untersuchung des Moscheestreits in Köln-Ehrenfeld*. Unveröffentlichte Masterarbeit, Universität Duisburg-Essen.
- Caritas 2018. „Grundsteinlegung Caritas Kita und Beratungszentrum“. Homepage der Caritas Leipzig. 24.08.2018. <https://www.caritas-leipzig.de/aktuelles/presse/grundsteinlegung-caritas-kita-und-beratungszentrum-84ba113e-7c10-42e6-95fb-c0fb1> [08.01.2021].
- Carlini, Alessandro; Schneider, Bernhard (Hg.). 1971. *Architektur als Zeichensystem*. Tübingen: Wasmuth.
- Carlini, Alessandro; Schneider, Bernhard. 1976. *Die Stadt als Text*. Tübingen: Wasmuth.
- Ceylan, Rauf. 2008. „Islam und Urbanität – Moscheen als multifunktionale Zentren in der Stadtgesellschaft“. Häusler, Alexander (Hg.). *Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften: 183–197.
- Chidester, David. 2003. *Salvation and Suicide: Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*. 2. Aufl. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Chidester, David; Linenthal, Edward T. (Hg.). 1995. *American Sacred Space*. Bloomington: Indiana University Press.
- co 2009. „Neubau der Leipziger Propsteikirche“. *Competition online*. ID 3-20191. <https://www.competitionline.com/de/news/ergebnisse/wettbewerbsergebnis-sakralbau-20191.html> [23.12.2021].
- co 2012. „Wettbewerb Erweiterung Gemeindezentrum Johanneskirche“, ausgelobt durch die Evangelische Kirchengemeinde Langenfeld. <https://www.competitionline.com/de/ausschreibungen/97931> [07.8.2021].
- co 2019. „Wohnen am Rosental – Emil-Fuchs-Straße in Leipzig“. *Competition online*. 01.01.2019, ID 327244. <https://www.competitionline.com/de/ausschreibungen/327244> [24.12.2021].
- Counted, Victor. 2019. „Religion, Place and Attachment. An Evaluation of Conceptual Frameworks“. Ders.; Watts, Fraser (Hg.). *The Psychology of Religion and Place. Emerging Perspectives*. Cham: Palgrave Macmillan: 33–48.
- Cox, Harvey. 2013. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- Csordas, Thomas J. 1990. „Embodiment as a Paradigm for Anthropology. The 1988 Stirling Essay“. *Ethos* 18 (1): 5–47.
- D** DAM 2002. „Neue Synagoge, Dresden“. Deutsches Architekturmuseum. *DAM-Jahrbuch. Architektur in Deutschland*. München, Berlin, London, New York, NY: Prestel: 162–173.
- db 2014. Meyer, Ulf. „Der imaginierte Orient“. *deutsche bauzeitung (db)*. 07.05.2014. <https://www.db-bauzeitung.de/diskurs/der-imaginierte-orient/> [02.04.2022].
- DBZ 2008. „Kölner Moschee darf gebaut werden“. *Deutsche BauZeitschrift (DBZ)*. 29.08.2008. https://www.dbz.de/news/dbz_koelner_moschee_darf_gebaut_werden_koelner_stadtrat_gibt_fuer_den_bau_der_31398.html [09.04.2022].
- DBZ 2014. Be. K. „Das kann dauern: Zentralmoschee in Köln“. *Deutsche BauZeitschrift (DBZ)*. 12/2014. https://www.dbz.de/artikel/dbz_Das_kann_dauern_Zentralmoschee_in_Koeln_LEht-tp_www.ditib.de_www.ditib_2222459.html.
- DBZ 2018. Be. K. „Moscheebau in Köln-Ehrenfeld: Baustopp?! Architekt Paul Böhm vom Bauherren Ditib gekündigt“. *Deutsche BauZeitschrift (DBZ)*. 22.01.2018. https://www.dbz.de/news/dbz_Moscheebau_in_Koeln-Ehrenfeld_baustopp_1284851.html [10.04.2022].
- Dechau, Wilfried. 2009. *Moscheen in Deutschland / Mosques in Germany*. Tübingen, Berlin: Wasmuth.
- Delitz, Heike. 2009. *Architektursoziologie*. Bielefeld: transcript.

- Delitz, Heike. 2010.** *Gebaute Gesellschaft: Architektur als Medium des Sozialen*. Frankfurt/M.: Campus Verlag.
- Delitz, Heike. 2018.** „Architectural Modes of Collective Existence: Architectural Sociology as a Comparative Social Theory“. *Cultural Sociology* 12 (1): 37–57.
- Denkmaldatenbank Berlin 2022.** Synagoge Brunnenstraße 33 (09011287). Denkmaldatenbank Berlin via https://www.berlin.de/landesdenkmalamt/denkmale/liste-karte-datenbank/denkmaldatenbank/daobj.php?obj_doknr=09011287 [07.02.2022].
- Denkmaldokument 2021.** „Glockenturm der ehemaligen katholischen Propsteikirche St. Trinitatis“. Kulturdenkmale im Freistaat Sachsen – Denkmaldokument. 09305994. Leipzig, Stadt. Emil-Fuchs-Straße 5; 7. https://denkmalliste.denkmalpflege.sachsen.de/Gast/Denkmalliste_Sachsen.aspx [13.12.2021].
- Denkmaldokument 2022a.** „Neuer Jüdischer Friedhof“. Kulturdenkmale im Freistaat Sachsen – Denkmaldokument 09304698. Dresden, Stadt, Fiedlerstraße 3. https://denkmalpflege.sachsen.de/Gast/Denkmalpflege_Sachsen.aspx [18.03.2022].
- Denkmaldokument 2022b.** „Gedenkstein; am ehemaligen Standort der Semperischen Synagoge“. Kulturdenkmale im Freistaat Sachsen – Denkmaldokument 09216623. Dresden, Stadt, Hasenberg. https://denkmalpflege.sachsen.de/Gast/Denkmalpflege_Sachsen.aspx [18.03.2022].
- Denkzeichen 2022.** „Gemeindehaus der Jüdischen Gemeinde zu Dresden. Denkzeichen Bautzner Str. 20“. Homepage der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Dresden e. V. <https://www.cj-dresden.de/liste-der-denkzeichen/> [06.03.2022].
- DETAIL 2004.** „Synagoge in Dresden“. *DETAIL. Konzept Sakrale Bauten*. 9: 960–961.
- Deutsche Bank AG (DB); Land der Ideen Management. 2013.** *Stadteinsichten: 100 Ideen für Deutschlands Städte*. Berlin; Frankfurt/M.
- Deutschlandfunk 2015.** Acker, Samuel. „Muslime in Deutschland. Die Hinterhofmoschee ist besser als ihr Ruf“. *Deutschlandfunk*. 03.12.2015. <https://www.deutschlandfunk.de/muslime-in-deutschland-die-hinterhofmoschee-ist-besser-als-100.html> [09.04.2022].
- Deutschlandfunk 2016a.** Bayrak, Mehmet; Grapes, Timo. „Hinterhof-Moscheen. Ein Kulturgut Deutschlands“. *Deutschlandfunk*. 27.01.2016. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/hinterhof-moscheen-ein-kulturgut-deutschlands-100.html> [09.04.2022].
- Deutschlandfunk 2016b.** Pick, Ulrich. „Moscheen in Deutschland. Fromm, unauffällig – und gefährlich?“. *Deutschlandfunk*. 03.08.2016. <https://www.deutschlandfunk.de/moscheen-in-deutschland-fromm-unauffaellig-und-gefaehrlich-100.html> [07.12.2021].
- Diamant, Adolf. 1973.** *Chronik der Juden in Dresden. Von den ersten Juden bis zur Blüte der Gemeinde und deren Ausrottung*, Darmstadt: Agora.
- Dietz, Barbara. 2003.** „Jewish immigrants from the former Soviet Union in Germany: History, politics and social integration“. *East European Jewish Affairs* 33 (2): 7–19.
- DITIB 2019.** DITIB - Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. 2019. *Zeitreise. Fotografische Ausstellung / Dünden Bungüne. Fotoğraf Sergise / Time Travel. Photo Exhibition. Zentralmoschee Köln*. Begleitheft zu Ausstellung. Köln: Ditib.
- DITIB 2022.** DITIB - Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. „Über uns. Gründung und Struktur“. <https://www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=de> [02.04.2022].
- DNN 1938.** „Empörung über den jüdischen Meuchelmord. Spontane Kundgebungen überall – Die Synagoge niedergebrannt“. *Dresdner Neueste Nachrichten (DNN)*. 10.11.1938: 5.
- DNN 2018.** „Neues Dach aus Edelstahl für die Synagoge“. *Dresdner Neueste Nachrichten (DNN)*. 28.06.2018. <https://www.dnn.de/Dresden/Lokales/Neues-Dach-aus-Edelstahl-fuer-die-Synagoge> [20.07.2020].
- Dolff-Bonekämper, Gabi; Million, Angela; Pahl-Weber, Elke (Hg.). 2018.** *Das Hobrechtsche Berlin. Wachstum, Wandel und Wert der Berliner Stadterweiterung*. Berlin: DOM.
- Dom 1980.** *Mein Kölner Dom. Zeitgenössische Künstler sehen den Kölner Dom*. Katalog der Ausstellung des Kölnischen Kunstvereins und Museum Ludwig Köln 3. Köln: Kölnischer Kunstverein.
- Domradio 2017.** „Ende eines DDR-Kirchenbaus. Propsteikirche in Leipzig darf abgerissen werden“. Bildungswerk der Erzdiözese Köln e.V. Domradio.de. 22.08.2017. <https://www.domradio.de/themen/bistuemer/2017-08-22/propsteikirche-leipzig-darf-abgerissen-werden> [22.12.2021].
- Donald, James. 1992.** „Metropolis. The City as Text“. Bocock, Robert; Thompson, Kenneth (Hg.). *Social and Cultural Forms of Modernity*. Cambridge [u.a.]: Polity Press [u.a.]: 417–461.
- Dreesen, Philipp, Kumięga, Łukasz; Spieß, Constanze (Hg.). 2012.** *Mediendiskursanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Dubrau, Dorothee.** 2001. „Die vier von Karl Friedrich Schinkel errichteten Vorstadtkirchen im jetzigen Berlin Mitte“. Vortrag auf dem 15. Berliner Denkmaltag, Berlin 06.04.2001. <http://www.dorothee.dubrau.eu/> [02.02.2022].
- Durth, Werner; Düwel, Jörn; Gutschow, Niels.** 2007. *Architektur und Städtebau der DDR. Die frühen Jahre*. Berlin: Jovis.
- Düster, Beate.** 2017. „Der kommunale Blickwinkel: Potentiale und Fallbeispiele aus der Stadt Gelsenkirchen“. Pufke, Andrea; LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland (Hg.). *Kirchen im Strukturwandel: Prozesse – Konzepte – Perspektiven*. Köln: LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland: 57–70.
- DW 2011.** Abbany, Zulfikar. „Gebäude mit Kraft: Die Kölner Moschee“. *Deutsche Welle (DW)*. 20.07.2011. Mit gleichem Text, aber anderer Überschrift über <https://learn.german.dw.com/de/geb%C3%A4ude-mit-kraft-die-k%C3%B6lner-moschee/a-15251024> [08.04.2022].
- DW 2021.** Strack, Christoph. „Islam made in Germany – ein einzigartiges Ausbildungsprojekt“. *Deutsche Welle (DW)*. 14.06.2021. <https://www.dw.com/de/ausbildungsprojekt-islamische-ima-me-made-in-germany/a-57879191> [07.12.2021].
- E** **Eco, Umberto.** 1971. „Funktion und Zeichen (Semiotologie der Architektur)“. Carlini, Alessandro; Schneider, Bernhard (Hg.). *Konzept 1. Architektur als Zeichensystem*. Tübingen: Wasmuth: 19–68.
- Eco, Umberto.** 1972. *Einführung in die Semiotik*. München: Fink.
- Ehwald, Heidi; Krusen, Sabine; Mauersberger Lutz.** 2009. *Die Privatsynagoge „Beth Zion“*. Brunnenstrasse 33. Berlin Mitte. *Schicksal eines fast vergessenen Gotteshauses*. Berlin: Hentrich & Hentrich.
- Eimen, Alisa.** 2017. „Mosque, dome, minaret: Ahmadiyya architecture in Germany since 2000“. Hutton, Deborah S.; Brown, Rebecca M. (Hg.). *Rethinking place in South Asian and Islamic art, 1500–present*. London, New York: Routledge: 137–160.
- EK Langenfeld.** 2019. Gemeindebrief Juli/August 2019. Langenfeld.
- EK Langenfeld.** 2020. „Johanneskirche – Abschied und Neubeginn“. <https://www.kirche-langenfeld.de/> [29.04.2020].
- EK Langenfeld.** 2021a. Boecker, Hartmut: „Ein neuer Name ist gefunden: Evangelisches Johanneszentrum“. 06.07.2021. <https://www.kirche-langenfeld.de/ev/ein-neuer-name-ist-gefunden-evangelisches-johanneszentrum/> [08.08.2021].
- EK Langenfeld.** 2021b. Evangelische Kirchengemeinde Langenfeld: Homepage, Überblick der Kirchen. <https://www.kirche-langenfeld.de/ev/kirchen/> [13.09.2021].
- EK Langenfeld.** 2021c. Evangelische Kirchengemeinde Langenfeld: Lukaskirche. <https://www.kirche-langenfeld.de/ev/kirchen/lukaskirche/> [13.09.2021].
- EK Langenfeld.** 2022. „Evangelisches Johanneszentrum“. <https://www.kirche-langenfeld.de/ev/johanneszentrum/> [26.05.2021].
- Ennen, Edith; Wensky, Margret; Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn Institut für Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande; Landschaftsverband Rheinland Amt für Rheinische Landeskunde.** 1996. *Rheinischer Städteatlas*. 65. Mönchengladbach, Bonn: Röhrscheid.
- Erne, Thomas (Hg.).** 2013. *Kirchbautag Rostock 2011. Kirchenraum – Freiraum – Hoffnungsraum*. Marburg: Jonas.
- Erne, Thomas.** 2009. „Kirchengebäude – mehr als eine Immobilie“. Reiß-Fechter, Dagmar (Hg.). *Kirchliches Immobilienmanagement. Der Leitfaden*. Berlin: Wichern-Verlag: 30–44.
- Eschwege, Helmut.** 1997. „Die jüdische Gemeinde zu Dresden 1945 bis 1953“. *Wiederaufbau und Dogma, Dresden in den fünfziger Jahren*. Dresdner Hefte 28, 2. erw. Aufl.: 62–72.
- Eufinger, Veronika.** 2019. „Citykirchenprojekte: Räume urbaner kirchlicher Präsenz zwischen Anpassung und Abgrenzung säkularer Umwelten“. Buchner, Maximiliane; Minta, Anna (Hg.). *Raumkult – Kultraum: Zum Verhältnis von Architektur, Ausstattung und Gemeinschaft* (Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie 10). Bielefeld: transcript: 171–186.
- F** **FAZ 2011.** Burger, Reiner. „Kölner Moschee. Der beschädigte Neubau“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*. 02.11.2011. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/koelner-moschee-der-beschaedigte-neubau-11515644.html> [10.04.2022].
- FAZ 2015.** Locke, Stefan. „Kirchenneubau: Die Schöpfung auch als Gotteshaus bewahren“. *Frankfurter Allgemeine (FAZ)*. 02.06.2015. <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/kirchen-neubau-die-schoepfung-auch-als-gotteshaus-bewahren-13585714.html> [08.07.2020].
- FAZ 2018.** afp: „Erdogan: Besuch hat deutsch-türkische Freundschaft vertieft“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*. 29.09.2018. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/erdogan-eroeffnet-ditib-moschee-in-koeln-15813427.html> [09.09.2021].
- Fiedler, Erich.** 2008. „Brücken der Stadterweiterung. Albertbrücke – Carolabrücke – Flügelwegbrücke“. *Dresdner Elbbrücken in acht Jahrhunderten*, Dresdner Hefte 94: 51–60.
- Fisch, Rainer (Hg.).** 2008. *Umnutzung von Kirchengebäuden in Deutschland: eine kritische Bestandsaufnahme*. Bonn: Deutsche Stiftung Denkmalschutz.

- Fischer, Dietmar. 1989. „Ideen für das Stadtzentrum. Zum DDR-offenen Architekturwettbewerb 1988“. *Leipziger Blätter* 15: 33–41.
- Fischer, Dietmar. 1990. „Ideen für Leipzig. Wettbewerb für die Gestaltung des Zentrums der Messestadt“. *Architektur der DDR* (3/1990): 9–41.
- Fischer, Joachim. 2017. „Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft: Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive“. Karstein, Uta; Schmidt-Lux, Thomas (Hg.). *Architekturen und Artefakte: Zur Materialität des Religiösen*. Wiesbaden: Springer VS: 49–69.
- FNP 2021a. Flächennutzungsplan Langenfeld. Stand 16.02.2021. Homepage der Stadt Langenfeld. <https://www.langenfeld.de/Seiten/stadtplanung.html?#Bebauungsplan> [08.08.2021].
- FNP 2021b. Wirksamer Flächennutzungsplan auf dem Geoportal der Stadt Mönchengladbach. <https://geoportal.moenchengladbach.de/geo/resources/apps/Planungsuebersichten/index.html?lang=de> [01.12.2021].
- FOCUS 2013a. Kistenfeger, Hartmut. „Muslimische Gotteshäuser in Deutschland werden immer teurer und repräsentativer“. *FOCUS Magazin* 10. 13.11.2013. https://www.focus.de/panorama/bolevard/moscheen-brennpunkt_id_2261743.html [20.04.2022].
- FOCUS 2013b. Laux, Andreas. „Moschee-Bau in Köln. Islamische Gemeinde entlässt Architekten“. *FOCUS Magazin*. 15.11.2013. https://www.focus.de/politik/deutschland/islamische-gemeinde-entlaesst-architekten-moschee-bau-in-koeln_id_2315566.html [10.04.2022].
- Forsman, Erik. 1961. *Dorisch, Jonisch, Korinthisch. Studien über den Gebrauch der Säulenordnungen in der Architektur des 16.–18. Jahrhunderts*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Foucault, Michel. [1967] 1992. „Andere Räume“. Barck, Karlheinz (Hg.). *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: De Gruyter: 34–46.
- FR 2018. Clevén, Thoralf. „Geschichtsträchtiger Moment in einer Synagoge“. *Frankfurter Rundschau*. 10.10.2018. <https://www.fr.de/politik/geschichtstraechtiger-moment-einer-synagoge-10970093.html> [10.03.2022].
- Franz, Birgit; Gotthardt, Gudrun (Hg.). 2015. *Kirchen als letzte Ruhestätten? Kolonialen als Lösungen für kirchliche Strukturfragen*. Berlin u.a.: LIT.
- Franziskus. 2015. „Botschaft von Papst Franziskus zur Weihe der neuen Propsteikirche in Leipzig“. 03.05.2015. Homepage des Heiligen Stuhls. https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150509_con-sacrazione-chiesa-lipsia.html [22.12.2021].
- Freundeskreis Dresdner Synagoge. <https://www.freundeskreis-synagoge-dresden.de/> [17.03.2020].
- Friedmann, Yohanan. 2007. „Ahmadiyya“. Flead, Kate; Krämer, Gudrun; Matringe, Denis; Nawas, John; Rowson, Everett (Hg.). *Encyclopaedia of Islam*. THREE. Brill online. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_000 [23.06.2021].
- Friedrich, Jan. 2015a. „Rückkehr in die Stadt“. *Bauwelt* 27: 14–23.
- Friedrich, Jan. 2015b. „Rochlitzer Porphyrt“. *Bauwelt* 27: 28–29.
- Frischmann, Ilse; Lühr, Hans-Peter. 1993. „Das war die absolute Ausgrenzung!“. *Dresden 1933–1945. Zwischen Verblendung und Angst*. Dresdner Hefte 35: 27–33.
- G** Gallhoff, Joachim; Keller, Manfred. 2015. *Erweiterte Nutzung von Kirchen. Neue Modelle mit kirchlichen und weltlichen Partnern*. Berlin: LIT.
- GdG Geschichte. „Geschichte der Pfarrei“, <https://gdg-mg-ost.de/pfarreien/st.-josef-hermes/geschichte-der-pfarrei/> [19.07.2020].
- Geist, Johann Friedrich; Kürvers Klaus. 1980a. *Das Berliner Mietshaus. 1740–1862. Eine dokumentarische Geschichte der ‚von Wülcknitzschen Familienhäuser‘ vor dem Hamburger Tor, der Proletarisierung des Berliner Nordens und der Stadt im Übergang von der Residenz zur Metro-pole*. München: Prestel 1980.
- Geist, Johann Friedrich; Kürvers Klaus. 1980b. *Das Berliner Mietshaus. 1862–1945. Eine dokumentarische Geschichte von ‚Meyer’s Hof‘ in der Ackerstrasse 132–133, die Entstehung der Berliner Mietshausquartiere und der Reichshauptstadt zwischen Gründung und Untergang*. München: Prestel.
- Gemeindebote 1893a. „Von Nah und Fern“. *Der Gemeindebote. Beilage zur ‚Allgemeinen Zeitung des Judenthums‘* 57, 28 (14.07.1893): 4.
- Gemeindebote 1893b. „Korrespondenzen und Nachrichten. Deutschland“. *Der Gemeindebote. Beilage zur ‚Allgemeinen Zeitung des Judenthums‘* 57, 30 (28.07.1893): 1.
- Gemeindebote 1910. „Korrespondenzen und Nachrichten. Deutschland“. *Der Gemeindebote. Beilage zur ‚Allgemeinen Zeitung des Judenthums‘* 74, 40 (07.10.1910): 1.
- Gerhards, Albert; Struck, Martin; Wallenkamp, Nicole (Hg.). 2008. *Umbruch – Abbruch – Aufbruch? Nutzen und Zukunft unserer Kirchengebäude*. Regensburg: Schnell + Steiner.
- Gerhards, Albert; Wildt, Kim de. 2015. „Zwischen modernem Event und traditionellem Katholizismus. Liturgiewissenschaftliche Anfragen an Nightfever“. *Liturgisches Jahrbuch* 65 (2): 91–104.

- Gerrens, Uwe.** 2013. „Der Islam sucht seinen Platz: Der Moscheebaukonflikt in Köln“. Spenlen, Klaus (Hg.). *Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit*. Düsseldorf: Düsseldorf University Press: 335–368.
- Gharaibeh, Mohammad.** 2017. „Moscheen als sakrale Orte“. Gerhards, Albert; Wildt, Kim de (Hg.). *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen*. Regensburg: Schnell + Steiner: 223–237.
- Gibson, James J.** 2015. „The theory of affordances“. Ders. *The Ecological Approach to Visual Perception* (Psychology Press Classic Editions). New York, Hove, UK: Psychology Press: 119–135.
- Giele, Gregor.** 2017. „Die Leipziger Propsteikirche St. Trinitatis als Heterotopie“. Deeg, Alexander; Lehnert, Christian (Hg.). *Nach der Volkskirche: Gottesdienste feiern im konfessionslosen Raum*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt: 37–42.
- Giese, Heiner.** 2016. „Ein Ort ist ein Ort ist ein Ort ... Zur Architektur der neuen Propsteikirche St. Trinitatis, Leipzig“. Blattner, Stefan; Giele, Gregor; Giese, Heiner; Rommelspacher, Stephan (Hg.). *Leipzig, Propsteikirche St. Trinitatis*. Lindenbergl. Allgäu: Kunstverlag Josef Fink: 6–21.
- Glasmalerei 2021a.** „Mönchengladbach-Pesch, Ehem. kath. Kirche Herz Jesu“. Forschungsstelle Glasmalerei des 20. Jh. e.V. <http://www.glasmalerei-ev.de/pages/b650/b650.shtml> [28.11.2021].
- Glasmalerei 2021b.** „Langenfeld, zerstört: Evang. Johanneskirche“. Forschungsstelle Glasmalerei des 20. Jh. e.V., <http://www.glasmalerei-ev.net/pages/b6971/b6971.shtml> [11.12.2021].
- Glintschert, Alexander.** 2012. Synagoge „Beth Zion“. 07.08.2012. https://www.anderes-berlin.de/html/synagoge__beth_zion_.html. Abbildung https://www.anderes-berlin.de/html/synagoge__beth_zion__4.html [10.03.2022].
- Gökkus 2022.** Homepage Atelier Gökkus, Mönchengladbach. <https://atelier-goekkus.com/> [15.04.2022].
- Goldbogen, Nora.** 1996. „Nationalsozialistische Judenverfolgung in Dresden seit 1938 – ein Überblick“. *Zwischen Integration und Vernichtung. Jüdisches Leben in Dresden im 19. und 20. Jahrhundert*. Dresdner Hefte 45: 76–84.
- Goldenbogen, Nora.** 2001. „Zwischen Trostlosigkeit und Hoffnung – Neubeginn und jüdisches Leben in Dresden nach 1945“. *Jüdische Gemeinde zu Dresden; Landeshauptstadt Dresden* (Hg.). *Einst & Jetzt. Zur Geschichte der Dresdner Synagoge und ihrer Gemeinde*. Dresden: ddp goldenbogen: 108–121.
- Goldenbogen, Nora.** 2004. *Die Dresdner Synagoge – Geschichte und Geschichten*, Berlin/Teetz: Hentrich & Hentrich.
- Göle, Nilüfer.** 2011. „The Public Visibility of Islam and European Politics of Resentment: The Minarets-Mosques Debate“. *Philosophy and Social Criticism* 37 (4): 383–392.
- Goodman, Nelson.** 1984. „Wie Bauwerke bedeuten – und wann und weshalb“. Baldus, Klaus; Lampugnani, Vittorio Magnago (Hg.). *Das Abenteuer der Ideen. Architektur und Philosophie seit der Industriellen Revolution*. Berlin: Frölich & Kaufmann: 237–246.
- Goodsell, Charles T.** 1988. *The Social Meaning of Civic Space. Studying Political Authority through Architecture*. Lawrence, KS: University Press of Kansas.
- Gorzewski, Andreas.** 2015. *Die Türkisch-Islamische Union im Wandel*. Wiesbaden: Springer VS.
- Gothe, Kerstin; Netsch, Stefan.** 2013. „Abandoned and Re-Used Churches in Germany“. *REAL CORP*: 1079–1082.
- Griffith, Ruth Marie.** 2004. *Born Again Bodies. Flesh and Spirit in American Christianity*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Gryglewski, Marcus.** 2001. „Dieses Feuer kehrt zurück. Es wird einen großen Bogen gehen und wieder zu uns kommen“. *Jüdische Gemeinde zu Dresden; Landeshauptstadt Dresden* (Hg.). *Einst & Jetzt. Zur Geschichte der Dresdner Synagoge und ihrer Gemeinde*. Dresden: ddp goldenbogen: 92–107.
- GVZ 1892.** *Bekanntmachung. Gladbacher Volkszeitung*. Mönchengladbach (20.12.1892): 3.
- H** **Haepke, Nadine.** 2013. *Sakrale Inszenierungen in der zeitgenössischen Architektur: John Pawson – Peter Kulka – Peter Zumthor* (Architekturen 20). Bielefeld: transcript.
- Hager, Werner.** 1957. „Über Raumbildung in der Architektur und in den darstellenden Künsten“. *Studium Generale* 10, Nr. 10: 630–645.
- Hakim, Negar.** 2008. „Zur Geschichte und Gegenwart des Moscheebaus“. Stegers, Rudolf. *Entwurfatlas Sakralbau*. Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser: 46–53.
- Härig, Beatrice.** 2017. „Wille gegen Widerstand. Kirchenbau in der DDR“. *Monumente* 27. 3. <https://www.monumente-online.de/de/ausgaben/2017/3/DDR-Kirchen.php> [08.10.2020].
- Hartman, Tova.** 2002. *Appropriately subversive: Modern mothers in traditional religions*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hasse, Jürgen.** 2020. „Heiliger Raum im Wandel. Zur atmosphärischen Macht von (profanierten) Kirchen“. Wolf, Barbara; Juli, Christian (Hg.). *Die Macht der Atmosphären*. Freiburg: Verlag Karl Alber: 117–141.
- HATIKVA (Hg.).** 1995. *Spurensuche. Juden in Dresden. Ein Begleiter durch die Stadt*. Hamburg: Dölling und Galitz.

- Heil, Johannes. 2020. „Standortbestimmungen – Synagogen im städtischen Raum 1840–1930“. Ders.; Musall, Frederek (Hg.). *Sakrale Räume im Judentum. Festschrift für Salomon Korn*. Heidelberg: Winter: 137–157.
- Heim, Susanne. 2020. „Jüdisches Leben in Berlin-Mitte“. *rbb Fernsehen. Unser Leben*. 03.10.2020. https://www.rbb-online.de/unserleben/videos/20201003_1725/kaj.html [Download 11.08.2021].
- Hero, Markus; Krech, Volkhard. 2012. „Religiöse Pluralisierung im Drei-Länder-Vergleich – Religiöse und zivilgesellschaftliche Folgen“. Pollack, Detlef; Tucci, Ingrid; Ziebertz Hans G. (Hg.). *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*. Wiesbaden: Springer Verlag für Sozialwissenschaften: 135–155.
- Herz, Kathrin; Munsch, Chantal; Perels, Marko; Wüstenrot Stiftung (Hg.). 2019. *Gemeindezentren türkeistämmiger Muslime als baukulturelle Zeugnisse deutscher Migrationsgeschichte*. Ludwigsburg: Wüstenrot Stiftung.
- Herz, Manuel. 2016. „Eruv' Urbanism: Towards an Alternative ‚Jewish Architecture‘ in Germany“. Brauch, Julia; Lipphardt, Anna; Nocke, Alexandra (Hg.). *Jewish Topographies*. London, New York: Routledge: 43–62.
- Heurist 2021. *Heurist data management service*. Ian Johnson, Faculty of Arts and Social Sciences. The University of Sydney. <https://heuristnetwork.org/> [10.12.2021].
- Hilpert, Thilo (Hg.). 1988. *Le Corbusiers „Charta von Athen“*. Texte und Dokumente. Krit. Neuausg., 2. Aufl., Braunschweig: Vieweg.
- Hirsch, Nikolaus. 2000. „Doppelte Zerstörung – Neubau für die Synagoge in Dresden“. *das bauzentrum* 5. Städteheft Dresden: 44–46.
- Historische Karten 2021. Historische Karten auf dem Geoportal der Stadt Mönchengladbach. <https://geoportal.moenchengladbach.de/geo/resources/apps/HistorischeKarten/index.html?lang=de> [21.11.2021].
- Hoffman, Douglas R. 2010. *Seeking the Sacred in Contemporary Religious Architecture* (The Sacred Landmarks Series). Kent, OH: Kent State University Press in cooperation with Cleveland State University's College of Liberal Arts and Social Sciences.
- Hoffmann, Godehard; Gregori, Jürgen. 2014. *Moderne Kirchen im Rheinland* (Arbeitsheft der rheinischen Denkmalpflege, 81). Worms: Werner-sche Verlagsgesellschaft.
- Hoffmann-Tauschwitz, Matthias. 1990. *Neue Nutzungen von alten Kirchen: Dokumentation der Veranstaltung, Referate und Diskussionsbeiträge*. Berlin: Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg.
- Hohage, Christoph. 2013. *Moschee-Konflikte. Wie überzeugungsbasierte Koalitionen lokale Integrationspolitik bestimmen*. Wiesbaden: Springer.
- Hollenstein, Roman. 2008. „Zur jüngeren Geschichte und Gegenwart des Synagogenbaus“. Stegers, Rudolf. *Entwurfatlas Sakralbau*. Basel, Boston, Berlin: Birkhäuser: 38–45.
- Horsch, Nadja. 2018. „Architektur und Stadtbild“ [1830–1871]. Schötz, Susanne; John, Uwe (Hg.). *Geschichte der Stadt Leipzig. 3. Vom Wiener Kongress bis zum Ersten Weltkrieg*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag: 308–329.
- Hutchins, Edwin. 2005. „Material anchors for conceptual blends“. *Journal of Pragmatics* 37 (10): 1555–1577.
- I IBRF 2022. „Umbau, Sanierung und Erweiterung eines Wohnensembles in Berlin. 2004–2007“. Projektseite der IBRF GmbH Berlin. <https://ibrf-berlin.de/projekte/2013-2/0746-2> [01.03.2022].
- IDK 2022. „Zentralmoschee“. Homepage IDK Kleinjohann, Köln. <https://www.idk-koeln.de/zentralmoschee/> [15.04.2022].
- Invisibilis 2021. Berkemann, Karin. *moderneREGIONAL gUG, invisibilis*. <https://www.moderne-regional.de/kirchen/> [18.05.2021].
- Israel-Cohen, Yael. 2012. „Jewish Modern Orthodox Women, Active Resistance and Synagogue Ritual“. *Contemporary Jewry* 32 (1): 3–25. <https://doi.org/10.1007/s12397-011-9072-9>.
- J JA 2006a. Boie, Johannes. „Neuer Streit um alte Synagoge“. *Jüdische Allgemeine*. 20.07.2006. <https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/neuer-streit-um-alte-synagoge/> [10.03.2022].
- JA 2006b. Hübner, Ralf. „Jubiläum – Fünf Jahre am Hasenberg: Die Dresdner Gemeinde feierte Jubiläum mit einem Tag der offenen Tür“. *Jüdische Allgemeine*. 09.11.2006. <https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/fuenf-jahre-am-hasenberg/> [20.07.2020].
- JA 2007a. Meyer, Ulf. „Synagogenarchitektur: Identität in Glas und Stein“. *Jüdische Allgemeine*. 18.07.2007. <https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/identitaet-in-glas-und-stein/> [20.07.2020].
- JA 2007b. Wittich, Elke. „Schein und Sein: Bauschäden – Nach der Einweihung kam für viele Synagogen der Ärger“. *Jüdische Allgemeine*. 26.07.2007. <https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/schein-und-sein-2/> [20.07.2020].
- JA 2007c. Schade, Claudia. „Dresdner Gemeinde: Auf Tuchfühlung – Die Dresdner Gemeinde gibt sich bewusst offen und lässt die Bürger zur Besichtigung und zum Essen ein“. *Jüdische Allgemeine*. 23.08.2007. <https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/auf-tuchfuehlung/> [20.07.2020].

- JA 2007d.** Guttman, Micha. „Jüdisches Leben – Alles ist erleuchtet“. *Jüdische Allgemeine*. 06.09.2007. <https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/alles-ist-erleuchtet/> [20.07.2020].
- JA 2008.** Klose, Siiri. „Dresdner Gemeinde: Volles Haus – Zu Gast in der Dresdner Gemeinde“. *Jüdische Allgemeine*. 23.10.2008. <https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/volles-haus/> [20.07.2020].
- JA 2010.** Schuld-Vogelsberg, Karin; Bulgrin, Markus. „Einsatz – Kostenfaktor Sicherheit: Was die Gemeinden für ihren Polizeischutz zahlen müssen“. *Jüdische Allgemeine*. 23.11.2010. <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/kostenfaktor-sicherheit/> [20.07.2020].
- JA 2011a.** Schuld-Vogelsberg, Karin. „Dresden – Gebauter Aufbruch: Mit der Eröffnung der Synagoge vor zehn Jahren begann neues jüdisches Leben“. *Jüdische Allgemeine*. 21.02.2011. <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/gebauter-aufbruch/> [20.07.2020].
- JA 2011b.** Schuld-Vogelsberg, Karin. „Dresden: Quadratisch, praktisch, voll“. *Jüdische Allgemeine*. 14.11.2011. <https://www.juedische-allgemeine.de/gemeinden/quadratisch-praktisch-voll/> [20.07.2020].
- JA 2012a.** Wolff, Fabian. „Für die Zukunft – In Berlin-Mitte entsteht das neue Bildungszentrum der Ronald S. Lauder Foundation“. *Jüdische Allgemeine*. 24.10.2012. <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/fuer-die-zukunft-3/?q=skoblo> [18.06.2020].
- JA 2012b.** Schuld-Vogelsberg, Karin. „Tourismus – Sightseeing zur Synagoge: Neue Gotteshäuser ziehen viele Besucher an – manche Gemeinden sind damit überfordert“. *Jüdische Allgemeine*. 05.11.2012. <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/sightseeing-zur-synagoge/> [20.07.2020].
- JA 2013a.** Kühn, Tobias. „Allein unter Männern“. *Jüdische Allgemeine*. 11.02.2013. <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/allein-unter-maennern/> [10.03.2022].
- JA 2013b.** Goldmann, Ayala. „Tradition und Töne“. *Jüdische Allgemeine*. 02.05.2013. <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/tradition-und-toene/> [10.03.2022].
- JA 2013c.** Engel, Philipp Peyman. „Das Bumerang-Prinzip – Der ‚Tag des Lernens für die Hohen Feiertage‘ in der Synagoge Beth Zion“. *Jüdische Allgemeine*. 26.08.2013. <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/das-bumerang-prinzip/> [18.06.2020].
- JA 2014a.** Beyrodt, Gerald. „Orthodox in Mitte – In der Kahal Adass Jisroel leben junge Familien traditionell – und modern“. *Jüdische Allgemeine*. 27.01.2014. <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/orthodox-in-mitte/> [10.03.2022].
- JA 2014b.** Wolff, Fabian. „Für die Zukunft – In Berlin-Mitte entsteht das neue Bildungszentrum der Ronald S. Lauder Foundation“. *Jüdische Allgemeine*. 24.10.2012. <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/fuer-die-zukunft-3/?q=skoblo> [18.06.2020].
- JA 2016.** Nagel, Wolfram. „Dresden – Interreligiöser Gottesdienst: Dresden setzt Zeichen gegen Fremdenhass“. *Jüdische Allgemeine*. 08.02.2016. <https://www.juedische-allgemeine.de/gemeinden/interreligioeser-gottesdienst/> [20.07.2020].
- JA 2018.** „Dresden – Umzug nach Thüringen: Rabbiner Alexander Nachama wechselt nach Erfurt“. *Jüdische Allgemeine*. 26.04.2018. <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/umzug-nach-thueringen/> [20.07.2020].
- JA 2019.** „Dresden: Gedenken an Pogromnacht – Nora Goldenbogen appelliert, Erinnerung an die Gräueltaten der Nationalsozialisten mahndend wachzuhalten“. *Jüdische Allgemeine*. 10.11.2019. <https://www.juedische-allgemeine.de/gemeinden/gedenken-an-pogromnacht-2/> [20.07.2020].
- Jachtmann, Norbert.** „Glocken in der Region Mönchengladbach“. o.O., o.J. <https://www.bistum-aachen.de/export/sites/Bistum-Aachen/portal-bistum-aachen/Glaube/Liturgie/Kirchenmusik-im-Bistum-Aachen/galleries/Glockenbuecher/Gelaute-in-der-Region-Monchengladbach.pdf> [12.12.2021].
- Jacobson, Jacob; Segall, Jakob (Hg.).** 1926. *Jüdisches Jahrbuch für Gross-Berlin auf das Jahr 1926. Ein Wegweiser durch die jüdischen Einrichtungen und Organisationen Berlins*. Berlin: Scherbel & Co.
- Jacoby, Alfred.** 2011. „Vom Bau der Synagoge. Reflektionen eines Architekten“. Keller, Manfred (Hg.). „So viel Aufbruch war nie ...“. *Neue Synagogen und jüdische Gemeinden im Ruhrgebiet*. Berlin: Hentrich & Hentrich: 30–33.
- JE 2014.** „Auf den Spuren von Esriel Hildesheimer“. *Jüdisches Europa*. Heft 1. April–Juni 2014. <https://www.juedisches-europa.net/archiv-seite-3/1-2014/auf-den-spuren-von-esriel-hildesheimer/> [10.03.2022].
- Jencks Charles A.** 1977. *The Language of Post-Modern Architecture*. London: Academy Ed. Jewish Places 2021. Stiftung Jüdisches Museum Berlin. *Jewish Places*. <https://www.jewish-places.de/de/> [11.12.2021].
- JG Berlin 2022.** Homepage der Jüdischen Gemeinde zu Berlin. Chronik der Jüdischen Gemeinde zu Berlin. <http://www.jg-berlin.org/ueber-uns/geschichte.html> [02.03.2022].
- Jones, Lindsay.** 2000a. *The Hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison. Vol. 1: Monumental Occasions: Reflections on the Eventfulness of Religious Architecture* (Religions of the World). Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Jones, Lindsay. 2000b. *The Hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison. Vol. 2: Hermeneutical Calisthenics: A Morphology of Ritual-Architectural Priorities* (Religions of the World). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- K** Kahle, Barbara. 1990. *Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: WBG.
- KAJ. Webseite der Kahal Adass Jisroel. <http://kaj-berlin.de/> [17.08.2021].
- Kant, Immanuel. 1956. *Kritik der reinen Vernunft [1781]*. Unveränderter Neudruck der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe nach der zweiten durchgesehenen Auflage von 1930 (Philosophische Bibliothek 37a). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Karis, Tim. 2012. „Massenmediale Eigenlogiken als diskursive Machtstrukturen. Oder: Ich lasse mir von einem kaputten Fernseher nicht vorschreiben, wann ich ins Bett zu gehen habe!“ Dreesen, Philipp, Kumięga, Łukasz; Spieß, Constanze (Hg.). *Mediendiskursanalyse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: 47–74.
- Karstein, Uta; Schmidt-Lux, Thomas (Hg.). 2017. *Architekturen und Artefakte: Zur Materialität des Religiösen* (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie). Wiesbaden: Springer VS.
- Karte 1755. Seutter, Matth(äus). *Dresda ad Albig, ... Dresden an der Elb, eine Haupt-Stadt des Oberrn Sachsen, u. Höchst vortreffliche Residenz des dasigen Churfürsten u. Königs in Polen*. ca. 1:6000. Kupferstich. Um 1755 (SLUB Dresden / Deutsche Fotothek / Henrik Ahlers).
- Karte 1802. „Plan von Berlin nebst denen umliegenden Gegenden im Jahr 1802 herausgegeben von J. F. Schneider Königl. Preuss. Artill. Lieutenant“. Michael Müller. Berliner Stadtplansammlung. <https://berliner-stadtplansammlung.de/index.php/karten/einzelblaetter/item/4817-1802-plan-von-berlin> [10.03.2022].
- Karte 1828. „1801–1828: Kartenaufnahme der Rheinlande 1:25 000; Tranchot/v. Müffling“. Geobasis NRW. https://www.bezreg-koeln.nrw.de/brk_internet/geobasis/topographische_karten/historisch/1801/index.html [02.04.2022].
- Karte 1833. Hefßler Johann G. *Grundriß von Haupt- und Residenz-Stadt Dresden nebst den Vorstädten*. 1:4000. Lithographie. 1833. (SLUB Dresden / Deutsche Fotothek).
- Karte 1850. „1836–1850: Preußische Kartenaufnahme 1:25 000; Uraufnahme“. Geobasis NRW. https://www.bezreg-koeln.nrw.de/brk_internet/geobasis/topographische_karten/historisch/1836/index.html [02.04.2022].
- Karte 1856. Sineck, T. *Situationsplan der Haupt- und Residenzstadt Berlin*. Lithographie (Stadt- und Museum Berlin, Reproduktion: Oliver Ziebe, Berlin).
- Karte 1862a. Boehm, Ferdinand. *Plan von Berlin und Umgegend bis Charlottenburg*. Berlin: Keller.
- Karte 1862b. Lang, Friedrich August. *Spezieller Situations-Plan von der Königlichen Haupt- und Residenzstadt Dresden....* 1:840. Lithographie koloriert. 1862–1870 (SLUB Dresden / Deutsche Fotothek).
- Karte 1882. Sineck, T. *Situations-Plan von Berlin mit dem Weichbilde und Charlottenburg*. Berlin: D. Reimer.
- Karte 1887. *Plan von Dresden*, 1:10 000, Bearb. vom Stadtvermessungsamt. Lithographie. 1887. Dresden: Kaufmann (SLUB Dresden / Deutsche Fotothek).
- Karte 1890. *Plan von Köln und Umgebung. Zu Greven's Adressbuch 1890 gehörend*. <https://greven-archiv-digital.de/dokument/A08D0000067/A08M0000017> [31.05.2022].
- Karte 1905. *Plan von Leipzig*. 1:10 000, Lithographie. 1905 (SLUB Dresden / Deutsche Fotothek).
- Karte 1909. Gerke, Rudolf. *Plan von Dresden*. 1:10000. Lithographie. 1909 (SLUB Dresden / Deutsche Fotothek).
- Karte 1910. Straube, Julius: *Übersichtsplan von Berlin (in 44 Blättern)*, 1910 (Geoportal Berlin / Landesarchiv Berlin / Jul. Straubes Übersichtsplan von Berlin (Mitte) in 44 Blättern).
- Karte 1937. „ab 1937: Topographische Karte 1:25 000“. *Geobasis NRW*. https://www.bezreg-koeln.nrw.de/brk_internet/geobasis/topographische_karten/historisch/ab-1937/index.html [02.04.2022].
- Karte 1941. *Stadtplan von Dresden – Bl.4, mit Großen Garten*. 1:10 000. Lithographie. 1941 (SLUB Dresden / Deutsche Fotothek).
- Karte 1946. *Schadensplan der Stadt Dresden. Bearbeitet 1945/1946 vom Stadtplanungsamt Dresden*. 1:5000 (Stadtarchiv Dresden, Digitalisat SLUB Dresden / Deutsche Fotothek).
- Kaschuba, Wolfgang. 2015. „The Jewish Quarter' and 'Kosher Light': On the 'Migrantisation' of Jewish Urban Space“. Gromova, Alina; Heinert, Felix; Voigt, Sebastian (Hg.). *Jewish and Non-Jewish Spaces in the Urban Context*. Berlin: Neofelis: 293–302.
- Kastner 2021. Kastner Pichler Architekten Köln. „Umbau und Erweiterung Gemeindezentrum und Neubau Wohnanlagen Langenfeld Richrath“. <http://kastnerpichler.de/portfolio/wohnhause-langenfeld-richrath/> [08.08.2021].
- Katholisch 2017. „Propsteikirche: Abriss trotz Denkmalschutz möglich“. Internetportal der katholischen Kirche in Deutschland. Katholisch.de. 21.08.2017. <https://www.katholisch.de/artikel/14465-propsteikirche-abriss-trotz-denkmalschutz-moeglich> [22.12.2021].
- Kaufmann, Christoph; Leonhardt, Peter; Müller, Anett. 2018. *Plan! Leipzig, Architektur und Städtebau 1945–1976*. Dresden: Sandstein.

- Keller, Manfred (Hg.). 2011. „So viel Aufbruch war nie ...“. *Neue Synagogen und jüdische Gemeinden im Ruhrgebiet*. Berlin: Hentrich & Hentrich.
- Keller, Manfred. 2013. „Gebaute Vielfalt – neue Synagogen in Deutschland – 75 Jahre nach der Pogromnacht 1938“. *Homiletische Monatshefte* 88 (12): 576–581.
- Kessler, Katrin; Knufinke, Ulrich. 2015. „Eine Synagoge wird abgerissen. On the destruction of the synagogue in Osterholz Scharmbeck, Germany“. *bettfila.org/info. Informationen der Bett Tfila Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa 1/05*, Braunschweig. <http://www.bett-tfila.org/pdf/news-01-w3.pdf> [09.05.2022].
- Kessler, Michael. 2016. *Sakrale Räume. Kirchen, Moscheen, Synagogen heute*. Ostfildern: Schwaabenverlag.
- Kieckhefer, Richard. 2004. *Theology in Stone. Church Architecture from Byzantium to Berkeley*. New York, NY: Oxford University Press.
- Kilde, Jeanne Halgren. 2008. *Sacred Power, Sacred Space. An Introduction to Christian Architecture and Worship*. New York, NY: Oxford University Press.
- Kirsch, Ingrid. 1996. „Das Ringen um die rechtliche Gleichstellung der Dresdner Juden von 1830–1871“. *Zwischen Integration und Vernichtung. Jüdisches Leben in Dresden im 19. und 20. Jahrhundert*. Dresden Hefte 45: 19–26.
- Kladek, Horst; Lerm, Matthias. 2001. „Aspekte Dresdner Stadt- und Verkehrsplanung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“. *Straßen- und Verkehrsgeschichte deutscher Städte nach 1945. Dresden – Leipzig – Halle – Chemnitz – Erfurt*, Bonn: Kirschbaum: 16–56.
- Klanten, Robert; Feireiss, Lukas. 2010. *Closer to God. Religious architecture and sacred spaces*. Berlin: Gestalten.
- Klasen, Ludwig. 1889. *Grundriß-Vorbilder von Gebäuden aller Art: Handbuch für Baubehörden, Bauherren, Architekten, Ingenieure, Baumeister, Bauunternehmer, Bauhandwerker und technische Lehranstalten / 11: Grundriß-Vorbilder von Gebäuden für kirchliche Zwecke*, Leipzig: Baumgärtner.
- Klei, Alexandra. 2017. *Jüdisches Bauen in Nachkriegsdeutschland: Der Architekt Hermann Zvi Guttmann*. Berlin: Neofelis Verlag.
- Kleilein, Doris. 2017. „Knowhow im Moscheebau“. *Bauwelt* 3: 6.
- Knoblauch, Hubert. 2003. *Qualitative Religionsforschung: Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. München, Zürich: UTB.
- Knott, Kim. 2008. „Spatial Theory and the Study of Religion“. *Religion Compass* 2 (6): 1102–1116.
- Knufinke, Ulrich. 2010. „Fremdes, Eigenes, Neues: Zeitgenössische Synagogen in historischen Mauern“. *Das Münster* 63 (2): 92–100.
- Knufinke, Ulrich. 2011. Synagogen im Ruhrgebiet. Geschichte und Gegenwart jüdischer Architektur. Keller, Manfred (Hg.). „So viel Aufbruch war nie ...“. *Neue Synagogen und jüdische Gemeinden im Ruhrgebiet*. Berlin: Hentrich & Hentrich: 34–56.
- Knufinke, Ulrich. 2012. „Synagogen im 19. und 20. Jahrhundert. Bauwerke einer Minderheit im Spannungsfeld widerstrebender Wahrnehmungen und Deutungen“. Botsch, Gideon; Glöckner, Olaf; Kopke, Christoph; Spieker, Michael (Hg.). *Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich*. Berlin, Potsdam: De Gruyter: 201–226.
- Knufinke, Ulrich. 2015. „Architektur des Sakralen zwischen Aufbruch und Erinnerung. Zeitgenössische Synagogen im Bild deutscher Städte“. Gerhards, Albert; Wildt, Kim de (Hg.). *Der sakrale Ort im Wandel*. Würzburg: Ergon: 223–230.
- Knufinke, Ulrich. 2017a. „Transformation und Aneignung. Historische Synagogen in Deutschland seit 1945“. Gerhards, Albert; Wildt, Kim de (Hg.). *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen*. Regensburg: Schnell + Steiner: 205–221.
- Knufinke, Ulrich (Hg.). 2017b. *Schwäbische Moscheen. Ein Studienprojekt am Institut für Architekturgeschichte der Universität Stuttgart*. Petersberg: Michael Imhof Verlag.
- Köhne, Werner. 2011. *Spirituelle Räume. Moderne Sakralarchitektur*. arte Edition: Eikon Nord im Auftrag des ZDF.
- König, Klaus W. 2012. „Grauwasser statt Weihwasser. Öffentlich geförderter Wohnungsbau mit niedrigen Wasserkosten“. *THIS* 03: 2–8.
- Koppelkamm, Stefan. 1987. *Der imaginäre Orient. Exotische Bauten des 18. und 19. Jahrhunderts in Europa*, Berlin: Ernst.
- Korn, Lorenz. 2012. *Die Moschee. Architektur und religiöses Leben*. München: C. H. Beck.
- Körner, Hans; Wiener, Jürgen (Hg.). 2010. „Liturgie als Bauherr?“. *Moderne Sakralarchitektur und ihre Ausstattung zwischen Funktion und Form*. Essen: Klartext.
- Krause, Bruno. 1893. *Die geschichtliche Entwicklung der Königl. Haupt- und Residenzstadt Dresden vom sorbischen (wendischen) Dorfe an bis zur jetzigen Großstadt*. B. Illustrationsheft. Dresden: Huhle.
- Krech, Volkhard. 2012a. „Religion als Kommunikation“. Stausberg, Michael; Ahn, Gregor (Hg.). *Religionswissenschaft*: Berlin [u.a.]: De Gruyter: 49–64.

- Krech, Volkhard. 2012b. „Was sind heilige Orte und Räume?“ Bühren, Angelika; Fendrich, Herbert (Hg.). *Kirchen – Nutzung und Umnutzung: Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung: 11–21.
- Krech, Volkhard. 2021. *Die Evolution der Religion: Ein soziologischer Grundriss* (Religiöse Evolution/Religious Evolution 1). Bielefeld: transcript.
- Krech, Volkhard; Hero, Markus. 2011. „Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen“. Pickel, Gert; Sammet, Kornelia (Hg.). *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*. Wiesbaden: VS Verlag: 27–41.
- Krech, Volkhard; Hero, Markus; Zander, Helmut (Hg.) 2007. *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Kreusch, Felix. 1961. *Neue Kirchen im Bistum Aachen. 1930–1960*, Mönchengladbach: B. Kühlen.
- Kricsfalussy, Karin. 2015. „Vor der Umsetzung kommt die Planung“. Beitrag im Gemeindebrief der EK Langenfeld im März 2015. Langenfeld.
- Kriege-Steffen, Andreas. 2013. „Ein ‚altes‘ Bild der neuen Großstadt. Der Wettbewerb zur Gestaltung des Stadtzentrums in Dresden im Jahr 1952“. *Kunsttexte.de* 3 (17 Seiten). doi: 10.18452/7543.
- Krone, Hermann 1858. „Dresden-Altstadt, Synagoge“. Fotografie. Um 1858. Dresden: Sächsische Landesbibliothek (SLUB). https://fotothek.slub-dresden.de/fotos/df/dat/0015000/df_dat_0015806.jpg [10.03.2022].
- Kruse, Regina. 2017. *Policy-Diskurse um den Bau von Moscheen in Deutschland*. Hamburg: disserta.
- Kühn, Christoph. 2013a. „Architektur und künstlerische Ausstattung der ersten Trinitatiskirche“. Neudert, Johann: *Katholische Kirche Leipzig seit 1710, die Propsteigemeinde St. Trinitatis. die Gründung ihrer Tochtergemeinden*. 2., erw. Aufl., Borsdorf: Edition Winterwork: 39–43.
- Kühn, Christoph. 2013b. „Architektur und künstlerische Ausstattung der neuen Trinitatiskirche“. Neudert, Johann. *Katholische Kirche Leipzig seit 1710, die Propsteigemeinde St. Trinitatis. die Gründung ihrer Tochtergemeinden*. 2., erw. Aufl. Borsdorf: Edition Winterwork: 133–143.
- Kuppinger, Petra. 2014. „Mosques and Minarets: Conflict, Participation, and Visibility in German Cities“. *Anthropological Quarterly* 87: 793–818.
- L Landesarchiv 2022a. Landesarchiv Berlin. Findbuch. A Rep. 250-02-04;48. <https://www.landesarchiv-berlin.findbuch.net/php/main.php> [10.03.2022].
- Landesarchiv 2022b. Landesarchiv Berlin. Findbuch. *ehemalige Synagoge; auf dem Hof Brunnenstraße 33 (Mitte)*. 06.04.1998. Kasperski, Edmund. F Rep. 290 (05);0396269 bis Rep. 290 (05);0396276. <https://www.landesarchiv-berlin.findbuch.net/php/main.php> [10.03.2022].
- Landesdenkmalamt Berlin (Hg.). 2003. *Denkmaltopographie Bundesrepublik Deutschland. Denkmale in Berlin. Ortsteil Mitte*. Petersberg: Michael Imhof.
- Langer, Susanne K. 1965. *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Lässig, Simone. 2001. „Jüdischer Alltag zwischen Wandel und Beharrung. Zur kulturellen und religiösen Praxis einer ‚verspäteten‘ Gemeinde in der Frühphase der Emanzipation“. Jüdische Gemeinde zu Dresden; Landeshauptstadt Dresden (Hg.). *Einst & jetzt. Zur Geschichte der Dresdner Synagoge und ihrer Gemeinde*, Dresden: ddp goldenbogen: 56–69.
- Lässig, Simone. 2006. „Dresden“. Brumlik, Micha; Heuberger, Rachel; Kugelmann, Cilly (Hg.) *Reisen durch das jüdische Deutschland*. Köln: DuMont: 59–72.
- Lathan, Andrea. 2010. „Reform, Glauben und Entwicklung: die Herausforderungen für die Ahmadiyya-Gemeinde“. Reetz, Dietrich. *Islam in Europa. Religiöses Leben heute; ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen*. Münster: Waxmann: 79–108.
- Laudel, Heidrun. 1996. „Die Synagoge in Dresden – ein früher jüdischer Kultbau des 19. Jahrhunderts erbaut von Gottfried Semper“. *Zwischen Integration und Vernichtung. Jüdisches Leben in Dresden im 19. und 20. Jahrhundert*. Dresdner Hefte 45: 27–36.
- Laudel, Heidrun. 2001. „Der Bau der Synagoge in Dresden (1838–1840) – ein Werk Gottfried Sempers“. Jüdische Gemeinde zu Dresden; Landeshauptstadt Dresden (Hg.). *Einst & Jetzt. Zur Geschichte der Dresdner Synagoge und ihrer Gemeinde*. Dresden: ddp goldenbogen: 16–35.
- Lauder Beth-Zion Schule in Berlin. <https://lauderschule.de> [27.05.2020].
- Lauder Foundation. „Our President“. <https://laudfoundation.com/president/> [27.05.2020].
- Lauder Yeshurun. <https://lauderyeshurun.de/> [27.05.2020].
- Lavin, Sylvia. 1992. *Quatremère de Quincy and the Invention of a Modern Language of Architecture*. Cambridge und London: MIT Press.
- Lefebvre, Henri. 2006. „Die Produktion des Raums [1974]“. Dünne, Jörg; Günzel, Stephan (Hg.). *Raumtheorie: Grundagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1800). Frankfurt/M.: Suhrkamp: 330–342.

- Lehmann, Emil 1890.** *Ein Halbjahrhundert in der israelitischen Religionsgemeinde zu Dresden. Erlebtes und Erlesenes.* Dresden: Solomon.
- Lemmen, Thomas. 2017.** „Muslimische Organisationen in Deutschland. Entstehung, Entwicklungen und Herausforderungen“. Antes, Peter; Ceylan, Rauf (Hg.). *Muslimen in Deutschland.* Wiesbaden: Springer: 309–370.
- Liebich; Hanna A.; Mauersberger, Lutz. 2022.** „Die Privatsynagoge Beth Zion in Berlin-Mitte“. Vortrag auf der 52. Tagung für Ausgrabungswissenschaft und Bauforschung der Koldewey-Gesellschaft in Straßburg. 26.05.2022.
- Limon, Ihsan D. 2017.** *Zeitgenössische Moscheen in Europa. 2.2 Kultstätten der Muslime in Deutschland.* Offenbach am Main: Editions Silvia Limon.
- Lindner, Andreas. 2008.** „Wo, wenn nicht in Köln?“ Zur Moscheebau-Berichterstattung des Kölner Stadtanzeigers“. Häusler, Alexander (Hg.). *Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien.* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften: 213–223.
- Löffler, Beate. 2021.** „(Un)Sichtbar. Zum Wandel der Sakraltopographie im Ruhrgebiet der Moderne“. Lechtreck, Hans-Jürgen; Sonne, Wolfgang; Welzel, Barbara (Hg.). *Religion@Stadt_Bauten_Ruhr.* Dortmund: Kettler: 72–89.
- Löffler, Beate. 2022.** „Impressive and Invisible. Reflections on the Urban Disposition of Synagogue Buildings in Germany since 1990“. Keßler, Katrin (Hg.). *Jewish Life and Culture in Germany after 1945.* Berlin: De Gruyter 2022: 71–84.
- Löffler, Fritz. 1955.** *Das Alte Dresden. Geschichte seiner Bauten.* Dresden: Sachsenverlag.
- Lorenz, Mario (Hg.) 2002.** *In einem neuen Geiste: Synagogen von Alfred Jacoby.* Frankfurt/M.: Deutsches Architekturmuseum.
- Löw, Martina. 2008.** *Soziologie der Städte.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luckmann, Thomas. 1979.** „The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies“. *Japanese Journal of Religious Studies* 6 (1–2): 121–137.
- Lühr, Hans-Peter. 2008.** „Vorbemerkung“. *Dresdner Elbrücken in acht Jahrhunderten.* Dresdner Hefte 94: 3–4.
- LVZ 2009a.** Chmura, Tobias. „Geheime Entscheidung: Jury einigt sich auf Entwurf für neue Propsteikirche“. *Leipziger Volkszeitung.* 07.12.2009. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Geheime-Entscheidung-Jury-einigt-sich-auf-Entwurf-fuer-neue-Propsteikirche> [24.12.2021].
- LVZ 2009b.** mro. „Geschichte der Propsteikirche in Leipzig“. *Leipziger Volkszeitung.* 07.12.2009. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Geschichte-der-Propsteikirche-in-Leipzig> [24.12.2021].
- LVZ 2010.** „Zeitplan für Kirchenneubau St. Trinitatis in Leipzig steht“. *Leipziger Volkszeitung.* 08.10.2010. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Zeitplan-Kirchenneubau-St.-Trinitatis-in-Leipzig-steht> [24.12.2021].
- LVZ 2013.** Zimmermann, Birgit. „Leipzigs Katholiken legen Grundstein für Propsteikirche – Größter Kirchenbau im Osten“. *Leipziger Volkszeitung.* 24.04.2013. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Leipzigs-Katholiken-legen-Grundstein-fuer-Propsteikirche-Groesster-Kirchenbau-im-Osten> [24.12.2021].
- LVZ 2015a.** Nößler, Robert. „Letzte Gerüste an der Leipziger Propsteikirche fallen – Experten sollen Glockenproblem lösen“. *Leipziger Volkszeitung.* 07.04.2015. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Letzte-Gerueste-an-der-Leipziger-Propsteikirche-fallen-Experten-sollen-Glockenproblem-loesen> [03.09.2021].
- LVZ 2015b.** „Alte Leipziger Propsteikirche steht unter Denkmalschutz“. *Leipziger Volkszeitung.* 17.06.2015. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Alte-Leipziger-Propsteikirche-steht-unter-Denkmal-schutz> [25.12.2021].
- LVZ 2016.** Nößler, Robert. „Neubau der Leipziger Propsteikirche war deutlich teurer als geplant“. *Leipziger Volkszeitung.* 05.01.2016. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Neubau-der-Leipziger-Propsteikirche-war-deutlich-teurer-als-geplant> [24.12.2021].
- LVZ 2017a.** Rometsch, Jens. „Leipziger Firma erwirbt alte Propsteikirche“. *Leipziger Volkszeitung.* 22.08.2017. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Leipziger-Firma-erwirbt-alte-Propsteikirche> [24.12.2021].
- LVZ 2017b.** Rometsch, Jens. „Bekommt Leipzigs alte Propsteikirche doch noch eine Chance?“. *Leipziger Volkszeitung.* 03.10.2017. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Bekommt-Leipzigs-alte-Propsteikirche-doch-noch-eine-Chance> [22.12.2021].
- LVZ 2018a.** Welters, Dominic; Rometsch, Jens. „Abriss der früheren Propsteikirche in Leipzig hat begonnen“. *Leipziger Volkszeitung.* 15.01.2018. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Abriss-der-frueheren-Propsteikirche-in-Leipzig-hat-begonnen> [24.12.2021].
- LVZ 2018b.** Rometsch, Jens. „Propsteikirche am Leipziger Rosental ist fast verschwunden“. *Leipziger Volkszeitung.* 04.04.2018. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Propsteikirche-am-Leipziger-Rosental-ist-fast-verschwunden> [24.12.2021].
- LVZ 2019.** Rometsch, Jens. „87 Wohnungen auf Gelände der früheren Propsteikirche geplant“. *Leipziger Volkszeitung.* 24.01.2019. <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/87-Wohnungen-auf-Gelaende-der-frueheren-Propsteikirche-geplant> [24.12.2021].

- LZ 2017. Julke, Ralf. „Alte Propsteikirche am Rosental kann jetzt abgerissen werden“. *Leipziger Zeitung*. 21.08.2017. <https://www.l-iz.de/politik/brennpunkt/2017/08/Alte-Propsteikirche-am-Rosental-kann-jetzt-abgerissen-werden-189028> [22.12.2021].
- LZ 2019. Referat Kommunikation der Stadt Leipzig. „Straßenbenennungen: Stadt erinnert an Helmut Kohl und Ruth Pfau“. *Leipziger Zeitung*. 14.02.2019. <https://www.l-iz.de/melder/wortmelder/2019/02/Strassenbenennungen-Stadterinnert-an-Helmut-Kohl-und-Ruth-Pfau-259303> [08.01.2022].
- LZ 2020. „Leipziger Architekturbüro gewinnt die Juryentscheidung um den Neubau am Wilhelm-Leuschner-Platz“. *Leipziger Zeitung*. 16.05.2020. <https://www.l-iz.de/politik/brennpunkt/2020/05/Leipziger-Architekturbuero-gewinnt-die-Juryentscheidung-um-den-Neubau-am-Wilhelm-Leuschner-Platz-331658> [01.08.2022].
- M** Mages, Emma. 2013. *Schrift in der zeitgenössischen Sakralarchitektur. Die Moschee in Penzberg im Vergleich mit der Synagoge Ohel Jakob und der Herz-Jesu-Kirche in München*. München: Utz.
- Mauerberger, Lutz. 1997. „Brunnenstraße, Nr. 33, Fassade“. Berlin-Mitte-Archiv. 00000897. <https://www.berlin-mitte-archiv.de> [10.03.2022].
- Meibauer, Jörg; Demske, Ulrike; Geilfuß-Wolfgang, Jochen; Pafel, Jürgen; Ramers, Karl H.; Rothweiler, Monika; Steinbach, Markus. 2015. *Einführung in die germanistische Linguistik*. 3. Aufl. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Menting, Annette. 2019. „Architektur und Städtebau“ [1990–]. Hehl, Ulrich von; John, Uwe (Hg.). *Geschichte der Stadt Leipzig. 4. Vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag: 891–915.
- Menzel, Kerstin. 2019. *Kleine Zahlen, weiter Raum. Pfarrberuf in ländlichen Gemeinden Ostdeutschlands*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Mergel, Thomas. 2018. *Köln im Kaiserreich* (Geschichte der Stadt Köln 10), Köln: Greven.
- Meyer, Birgit. 2012. *Mediation and the Genesis of Presence. Towards a Material Approach to Religion*. Utrecht: Universiteit Utrecht, Faculteit Geesteswetenschappen.
- Mitzscherlich, Birgit. 2018a. „Römisch-katholische Kirche“ [1830–1871]. Schötz, Susanne; John, Uwe (Hg.). *Geschichte der Stadt Leipzig. 3. Vom Wiener Kongress bis zum Ersten Weltkrieg*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag: 351–354.
- Mitzscherlich, Birgit. 2018b. „Römisch-katholische Kirche“ [1871–1914]. Schötz, Susanne; John, Uwe (Hg.). *Geschichte der Stadt Leipzig. 3. Vom Wiener Kongress bis zum Ersten Weltkrieg*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag: 719–723.
- Mitzscherlich, Birgit. 2019a. „Römisch-katholische Kirche“ [1933–1945]. Hehl, Ulrich von; John, Uwe (Hg.). *Geschichte der Stadt Leipzig. 4. Vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag: 379–384.
- Mitzscherlich, Birgit. 2019b. „Römisch-katholische Kirche“ [1945–1990]. Hehl, Ulrich von; John, Uwe (Hg.). *Geschichte der Stadt Leipzig. 4. Vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag: 650–654.
- Mitzscherlich, Birgit. 2019c. „Römisch-katholische Kirche“ [1990–]. Hehl, Ulrich von; John, Uwe (Hg.). *Geschichte der Stadt Leipzig. 4. Vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag: 921–923.
- Moderne Regional a. „Langenfeld: Kirchenabriss bestätigt“. <https://www.moderne-regional.de/tag/langenfeld/> [26.07.2021].
- Moderne Regional b. „Langenfeld“. <https://www.moderne-regional.de/kirchen/564-Langenfeld/> [26.07.2021].
- Mohn, Jürgen. 2012. „Religionsästhetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume“. Stausberg, Michael; Ahn, Gregor (Hg.). *Religionswissenschaft*: Berlin [u.a.]: De Gruyter: 329–342.
- Moos, Stanislaus von. 1974. *Turm und Bollwerk. Beiträge zu einer politischen Ikonographie der italienischen Renaissancearchitektur*. Zürich [u.a.]: Atlantis.
- MoPo 2004. Schoelkopf, Katrin. „Vergessene Synagoge an der Brunnenstraße“. *Berliner Morgenpost*. 21.03.2004. <https://www.morgenpost.de/printarchiv/berlin/article103452056/Vergessene-Synagoge-an-der-Brunnenstrasse.html> [10.03.2022].
- MoPo 2014. Luig, Judith. „In Berlin-Mitte gründet sich eine neue jüdische Gemeinde“. *Berliner Morgenpost*. 28.01.2014. <https://www.morgenpost.de/berlin-aktuell/article124292756/In-Berlin-Mitte-gruendet-sich-eine-neue-juedische-Gemeinde.html> [10.03.2022].
- Morgan, David. 2005. *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press.
- Morris, Charles W. 1938. *Foundations of the Theory of Signs* (International Encyclopaedia of Unified Sciences 1.2). Chicago: University of Chicago Press.
- Morris, Charles W. 1946. *Signs, Language, and Behavior*. New York: Prentice Hall.
- Muslim TV De 2007. „Wie ein Schwabe zum Islam fand | Saeed Matthias Gessler“. 26.08.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=IJOWSiz0VAs> [08.02.2022].
- N** Nachama, Andreas; Schoeps, Julius H.; Simon, Hermann (Hg.). 2001. *Juden in Berlin*. Berlin: Henschel.

- Nagel, Wolfram.** 2021. „20 Jahre Neue Dresdner Synagoge“. *Eulenfisch*, September 2021: 132–135.
- Nagel, Wolfram.** 2022. „Jubiläum an der Elbe. Die Jüdische Gemeinde zu Dresden feiert 20 Jahre Neue Synagoge – und sucht einen neuen Rabbiner“. Jüdische Gemeinde zu Dresden. Homepage. <https://www.jg-dresden.org/seite/548123/vorstellung.html> [06.03.2022].
- Neudert, Johann.** 2013. *Katholische Kirche Leipzig seit 1710, die Propsteigemeinde St. Trinitatis: die Gründung ihrer Tochtergemeinden; herausgegeben am 19. September 1997, dem 150. Jahrestag der Weihe der ersten Trinitatiskirche, dem 100. Jahrestag des Erscheinens der ersten Gemeindechronik, im 15. Jahr der Wiederkehr des Weihedatums der zweiten Propsteikirche St. Trinitatis.* 2., erw. Aufl. Borsdorf: Edition winterwork.
- NGZ 2007.** „Pescher Orgel kommt nach Jüchen“. *Neuss-Grevenbroicher Zeitung*. 20.12.2007. https://rp-online.de/nrw/staedte/rhein-kreis/sport/pescher-orgel-kommt-nach-juechen_aid-9303675 [12.12.2021].
- NGZ 2008.** „Eine Orgel geht auf die Reise“. *Neuss-Grevenbroicher Zeitung*. 24.01.2008. https://rp-online.de/nrw/staedte/rhein-kreis/sport/eine-orgel-geht-auf-die-reise_aid-11888811 [12.12.2021].
- Nippa, Annegret; Herstreuth, Peter.** 1999. *Eine kleine Geschichte der Synagoge aus dreizehn Städten.* Hamburg: Dölling und Galitz.
- Nissing, Hanns-Gregor; Süß, Andreas.** 2013. „Wir sind gekommen, um Ihn anzubeten. Die Initiative Nightfever – Theologische Grundlegungen“. Dies. *Nightfever. Theologische Grundlegungen.* München: Pneuma Verlag: 11–40.
- Nollert, Angelika; Volkenandt, Matthias; Gollan, Rut-Maria; Frick, Eckhard (Hg.).** 2011. *Kirchenbauten in der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit.* Regensburg: Friedrich Pustet.
- Norberg-Schulz, Christian.** 1965. *Logik der Baukunst.* Berlin, Frankfurt/M. und Wien: Ullstein.
- Norberg-Schulz, Christian.** 1975. *Meaning in Western Architecture.* New York: Praeger.
- NRW 2012.** Ministerium für Wirtschaft, Energie, Industrie, Mittelstand und Handwerk des Landes NRW (Hg.). 2012. *Werkzeugkasten Dialog und Beteiligung. Ein Leitfaden zur Öffentlichkeitsbeteiligung.* Düsseldorf.
- Nuha 2022.** „Zentralmoschee Hochbau – Neubau Islamisches Kulturzentrum“. Homepage der NUHA Bauunternehmung, Düsseldorf. <https://www.nuhabau.de/bauprojekte/moschee-koeln/> [15.04.2022].
- NZZ 2001.** Hollenstein, Roman. „Steinerne Kuben an der Elbe“. *NZZ – Neue Zürcher Zeitung*. 14.11.2001. <https://www.nzz.ch/article7S63Y-Id.187332> [11.03.2022].
- NZZ 2005a.** Hollenstein, Roman. „Selbstbewusste Monumente“. *NZZ – Neue Zürcher Zeitung*. 21.05.2005. <https://www.nzz.ch/articleCR00T-Id.345324> [19.03.2022].
- NZZ 2005b.** Herz, Manuel. „Das institutionalisierte Experiment“. *NZZ – Neue Zürcher Zeitung*. 21.05.2005. <https://www.nzz.ch/articleCSOSZ-Id.345325?reduced=true> [19.03.2022].
- O’Connell, Sandra Andrea.** 2019. „Concrete Memory. New Synagogues in Germany: Dresden, Munich, Ulm“. Godson, Lisa; James-Chakraborty, Kathleen (Hg.). *Modern Religious Architecture in Germany, Ireland and Beyond.* New York City: Bloomsbury Publishing USA: 155–176.
- Odenthal, Andreas.** 2014. „Topographien des Sakralen. Eine praktisch-theologische Spurensuche im (ehemaligen) Reich der Kathedralen“. *Diakonia* 45: 81–87.
- Olgun, Ufuk.** 2015. *Islamische Religionsgemeinschaften als politische Akteure in Deutschland.* Wiesbaden: Springer.
- Ömer, Alkin; Bayrak, Mehmet; Ceylan, Rauf (Hg.).** 2022. „Moscheen in Bewegung: Zur Notwendigkeit einer multiplen Perspektive“. Dies. *Moscheen in Bewegung. Interdisziplinäre Perspektiven auf muslimische Kultstätten der Migration.* Berlin, Boston: De Gruyter: 1–10.
- Onians, John.** 1988. *Bearers of Meaning. The Classical Orders in Antiquity, the Middle Ages, and the Renaissance.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Orsi, Robert A. (Hg.).** 1999. *Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape.* Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Otten, Heinrich; Stegmann, Knut.** 2019. „Kirchenbau nach 1945 in Westfalen-Lippe. Ausgewählte Ergebnisse einer flächendeckenden Untersuchung“. *Denkmalpflege in Westfalen-Lippe* 25 (2): 4–10.
- Pahud de Mortanges, René.** 2007. *Bau und Umwandlung religiöser Gebäude.* Zürich: Schulthess.
- Papke, Eva.** 1995. „Die befestigte Stadt und ihre Tore“. Stadtmuseum Dresden (Hg.). *Dresdner Geschichtsbuch 1.* Altenburg: Druckerei zu Altenburg: 23–44.
- Peirce, Charles Sanders.** 1986. „Grundbegriffe der Semiotik und formalen Logik“. Ders. *Semiotische Schriften.* Frankfurt/M.: Suhrkamp: 336–375.
- Peirce, Charles Sanders.** 1991. „Neue Elemente“. Ders. *Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie,* Frankfurt/M.: Suhrkamp: 344–377.

- Pesch 1996.** „Pesch, Herz Jesu“. *Handbuch des Bistums Aachen*. 3. Aufl. Mönchengladbach: Kühlen: 1069–1070.
- Planungsamt 2021.** Planungsamt der Stadt Pforzheim. *Sanierungsgebiet Östliche Innenstadt. Informationen zur Modernisierungsförderung*. o.J. <https://www.pforzheim.de/stadt/bauen-stadtentwicklung/stadterneuerung/innenstadt-ost.html> [10.12.2021].
- Preuschen, Henriette von. 2011.** *Der Griff nach den Kirchen. Ideologischer und denkmalpflegerischer Umgang mit kriegszerstörten Kirchenbauten in der DDR*. Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft.
- Propstei a.** Katholische Propstei St. Trinitatis Leipzig. Homepage der Gemeinde. <https://www.propstei-leipzig.de/gemeinde> [14.07.2021].
- Propstei b.** Katholische Propstei St. Trinitatis Leipzig. Homepage der Gemeinde. Geschichte der Gemeinde. <https://www.propstei-leipzig.de/geschichte> [07.01.2022].
- R Rabbinerseminar 2022.** Homepage des Rabbinerseminars zu Berlin e.V. The Skoblo Synagogue and Education Center. <https://rabbinerseminar.de/> [02.03.2022].
- Rabbinerseminar zu Berlin.** „Über uns“. <https://rabbinerseminar.de> [27.05.2020].
- Radermacher, Martin. 2018.** „„Atmosphäre“: Zum Potenzial eines Konzepts für die Religionswissenschaft. Ein Forschungsüberblick“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 26, Nr. 1: 142–194.
- Radermacher, Martin. 2020.** „Religion und Atmosphäre. Überlegungen zum Potenzial sozial-räumlicher Arrangements in religiösen Situationen“. Wolf, Barbara; Juli, Christian (Hg.). *Die Macht der Atmosphären*. Freiburg: Verlag Karl Alber: 240–259.
- Radicke, Dieter. 1984.** „Planung und Grundeigentum“. Boberg, Jochen (Hg.). *Exerzierfeld der Moderne. Industriekultur in Berlin im 19. Jahrhundert*. München: Beck: 182–189.
- Rainold, Carl Eduard. 1843.** „Die neue Synagoge in Dresden“. Ders. *Erinnerungen an merkwürdige Gegenstände und Begebenheiten, verbunden mit erheiternden Erzählungen* 23: 289.
- Rapoport, Amos. 1982.** *The Meaning of the Built Environment. A Nonverbal Communication Approach*. Beverley Hills, London, New Delhi: Sage.
- Rapoport, Amos. 1993.** „On the Nature of Capitals and their Physical Expression“. Taylor, John; Lengellé, Jean G.; Andrew, Caroline (Hg.). *Capital Cities. International Perspectives*. Ottawa: Carleton University Press: 31–67.
- Rat der Stadt Köln. 1996.** „Tagesordnungspunkt 4.4 Anregungen und Stellungnahmen des Ausländerbeirates gemäß § 27 GO NW: Zurverfügungstellung eines Grundstücks zum Bau einer Moschee in Köln Chorweiler“. 27.06.1996. Stadt Köln. Der Oberstadtdirektor (Hg.). *Verhandlungen des Rates der Stadt Köln vom Jahre 1996*. 1. [Köln]: Druckerei des Sitzungsdienstes: 323–326.
- Rat der Stadt Köln. 2001.** „Tagesordnungspunkt 3.5 Antrag der CDU-Fraktion und der F.D.P.-Fraktion vom 18. Juni 2001 betreffend Moscheen in Köln ...“. 03.07.2001. Stadt Köln. Der Oberstadtdirektor (Hg.). *Verhandlungen des Rates der Stadt Köln vom Jahre 2001*. 2. [Köln] Druckerei des Sitzungsdienstes: 569–576.
- Rat der Stadt Köln. 2008.** „Tagesordnungspunkt 9.0 Beschluss über Stellungnahmen sowie Satzungsbeschluss betreffend die 3. Änderung des Bebauungsplanes Nr. 65460/06 Arbeitstitel: Moschee Venloer Straße / Innere Kanalstraße in Köln-Ehrenfeld“. 28.08.2008. Stadt Köln. Der Oberbürgermeister (Hg.). *Verhandlungen des Rates der Stadt Köln vom Jahre 2008*. [Köln]: 670–689.
- Rees-Dessauer, Elisabeth. 2019.** *Zwischen Provisorium und Prachtbau: Die Synagogen der jüdischen Gemeinden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reinhardt, Winfried. 2017.** *Geschichte des Kölner Verkehrs. 3000 Jahre Mobilität im Rheinland*. Wiesbaden: Springer.
- Reinle, Adolf. 1976.** *Zeichensprache der Architektur. Symbol, Darstellung und Brauch in der Baukunst des Mittelalters und der Neuzeit*. Zürich, München: Verl. f. Architektur Artemis.
- Ribbe, Wolfgang (Hg.). 1987a.** *Geschichte Berlins. 1. Von der Frühgeschichte bis zur Industrialisierung*. München: Beck 1987.
- Ribbe, Wolfgang (Hg.). 1987b.** *Geschichte Berlins. 2. Von der Märzrevolution bis zur Gegenwart*. München: Beck 1987.
- Richardson, Phyllis. 2004a.** *Neue sakrale Architektur. Kirchen und Synagogen, Tempel und Moscheen*. München: Deutsche Verlagsanstalt.
- Richardson, Phyllis. 2004b.** *New spiritual architecture*. New York: Abbeville Press.
- Rodenberg, Julius. 1887.** „Der Norden Berlins“. Ders.: *Bilder aus dem Berliner Leben*. Berlin: Gebrüder Paetel: 41–155.
- Roesler, Sascha. 2007.** „Vom Glashaus zum gläsernen Menschen. ‚Transparenz‘ als Ideologie der Moderne“. *Kunst + Architektur in der Schweiz* 58: 30–38.
- Roest, Hendrik Pieter de. 2013.** „„Losing a Common Space to Connect‘: An Inquiry into Inside Perspectives on Church Closure Using Visual Methods“. *International Journal of Practical Theology* 17 (2): 292–313.

- RP 2006. Heidrich, Christian. „Bischof fusioniert Pfarreien“. *Rheinische Post Online*. 10.11.2006. https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/bischof-fusioniert-pfarreien_aid-17261923 [17.06.2020].
- RP 2007a. Fischer, Nadine. „Herz Jesu weint“. *Rheinische Post Online*. 22.04.2007. https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/herz-jesu-weint_aid-11290571 [17.06.2020].
- RP 2007b. „Moscheebau in Isselburg: Kaum Proteste“. *Rheinische Post Online*. 17.08.2007. https://rp-online.de/nrw/staedte/emmerich/moscheebau-in-isselburg-kaum-proteste_aid-11129037 [08.06.2021].
- RP 2008. „Isselburger Moschee eingeweiht“. *Rheinische Post Online*. 28.04.2008. https://rp-online.de/nrw/staedte/emmerich/isselburger-moschee-ingeweiht_aid-11751835 [09.06.2021].
- RP 2009a. Schnettler, Inge. „Wenn die Kirche verschwindet“. *Rheinische Post Online*. 19.01.2009. https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/wenn-die-kirche-verschwindet_aid-12411687 [17.06.2020].
- RP 2009b. Schnettler, Inge. „Modernes Wohnen in Herz Jesu“. *Rheinische Post Online*. 20.10.2009. https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/modernes-wohnen-in-herz-jesu_aid-11995731 [12.12.2021].
- RP 2010. Dalkowski, Sebastian. „23 unter einem Kirchendach“. *Rheinische Post Online*. 01.06.2010. https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/23-unter-einem-kirchendach_aid-12816537 [12.12.2021].
- RP 2011a. Schnettler, Inge. „Flottes Wohnen in der alten Kirche“. *Rheinische Post Online*. 28.07.2011. https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/flottes-wohnen-in-der-alten-kirche_aid-13352613 [17.06.2020].
- RP 2011b. Schnettler, Inge. „Leben unterm Kirchendach“. *Rheinische Post Online*. 09.09.2011. https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/leben-unterm-kirchendach_aid-13248631 [17.06.2020].
- RP 2012. Schnettler, Jan. „Wirtschaftsförderer hoffen auf Cannes“. *Rheinische Post Online*. 01.03.2012. https://rp-online.de/nrw/staedte/moenchengladbach/wirtschaftsfoerderer-hoffen-auf-cannes_aid-13735653 [12.12.2021].
- RP 2014. Audersch, Dorian. „Johanneskirche steht vor dem Aus“. *Rheinische Post Online*. 31.03.2014. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/johanneskirche-steht-vor-dem-aus_aid-20460285 [16.06.2020].
- RP 2016a. Meisel, Stephan. „Sie fordern den Erhalt der Johanneskirche“. *Rheinische Post Online*. 19.07.2016. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/sie-fordern-den-erhalt-der-johanneskirche_aid-18754489 [16.06.2020].
- RP 2016b. Meisel, Stephan. „Denkmalpfleger prüfen Johanneskirche“. *Rheinische Post Online*. 20.07.2016. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/denkmalpfleger-pruefen-johanneskirche_aid-18746311 [16.06.2020].
- RP 2016c. Mönikes, Martin. „Demo gegen den Abriss“. *Rheinische Post Online*. 08.08.2016. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/demo-gegen-den-abriss_aid-18708627 [16.06.2020].
- RP 2017. Schook, Heike. „Kirche baut Gemeindehaus doch selbst“. *Rheinische Post Online*. 01.03.2017. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/kirche-baut-gemeindehaus-doch-selbst_aid-19322133 [07.8.2021].
- RP 2019a. Cyperek, Petra. „Citynah: Wohnungen und Gemeindefaal“. *Rheinische Post Online*. 12.12.2019. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/in-langenfeld-wird-der-grundstein-fuer-siedlung-mit-44-wohnungen-gelegt_aid-47737173 [16.06.2020].
- RP 2019b. Meisel, Stephan. „Abriss der Johanneskirche beginnt“. *Rheinische Post Online*. 19.03.2019. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/langenfeld-abriss-der-evangelischen-johanneskirche-startet_aid-37538623 [07.8.2021].
- RP 2019c. Meisel, Stephan. „Das war eine Kirche“. *Rheinische Post Online*. 05.04.2019. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/die-johanneskirche-in-langenfeld-wurde-dem-erdbodengleich-gemacht_aid-37919133 [29.04.2020].
- RP 2021a. „Lukaskirche: erst Abriss, dann Anbau“. *Rheinische Post Online*. 23.02.2021. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/langenfeld-lukaskirche-erst-abriss-dann-anbau_aid-56256549 [13.09.2021].
- RP 2021b. „In der Stadt gibt es kaum noch Bauland“. *Rheinische Post Online*. 11.03.2021. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/langenfeld-kaum-noch-bauland-verfuegbar_aid-56711885 [13.09.2021].
- RP 2021c. „Neue Wohnhäuser am Cityrand sehen fast fertig aus“. *Rheinische Post Online*. 09.04.2021. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/langenfeld-neue-wohnaeuser-auf-altem-kirchengelaende_aid-57251085 [13.09.2021].
- RP 2021d. „Hinter der Lukaskirche wächst Neubau“. *Rheinische Post Online*. 15.06.2021. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/langenfeld-hinter-der-lukaskirche-waechst-neubau_aid-59499841 [08.08.2021].
- RP 2021e. „Fürs Einfamilienhaus wird's eng“. *Rheinische Post Online*. 08.08.2021. https://rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/fuers-einfamilienhaus-wird-s-eng-auch-in-langenfeld-und-monheim_aid-56193961 [13.09.2021].

- Rürup, Reinhard. 1995. *Jüdische Geschichte in Berlin. Essays und Studien*. Berlin: Ed. Hentrich.
- Sachs, Angeli. 2004. „New Synagogue Dresden“. Ders.; Van Voolen, Edward (Hg.). *Jewish Identity in Contemporary Architecture / Jüdische Identität in der zeitgenössischen Architektur*. München, Berlin, London, New York: Prestel: 124–127.
- Sächsische 2001. Großmann, Karin. „Wer ein Haus baut, will bleiben. Die Jüdische Gemeinde von Dresden hat wieder eine Heimstatt“. *Sächsische Zeitung*. 09.11.2001.
- Sächsische 2013. Wistuba, Ivonne. „Synagoge wird zur Schuldenfalle“. *Sächsische Zeitung*. 23.09.2013. <https://www.saechsische.de/plus/synagoge-wird-zur-schuldenfalle-2670199.html> [19.03.2022].
- Sander, Hans-Joachim 2009. „Heterotopien: Orte für Geistesgegenwart“. *Geistes-Gegenwart* 2009: 283–296.
- Saussure, Ferdinand de. 1967. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin: De Gruyter.
- SaWa-Datenbank. „Sakralität im Wandel: Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts in Deutschland“. Projektpräsentation und Datenbank-Interface. <https://sawa.ceres.rub.de/de/datenbank/> [24.12.2021].
- Schädler, Verena. 2010. *Katholischer Sakralbau in der SBZ und in der DDR*. Dissertation. Bauhaus-Universität Weimar (Publikation 2013, Regensburg: Schnell + Steiner).
- Schäfer, Eva. 2011. „Zur Geschichte der Umnutzungspraxis: Ein Vergleich zwischen der Situation in Deutschland und den Niederlanden“. Nollert, Angelika; Volkenandt, Matthias; Gollan, Rut-Maria; Frick, Eckhard (Hg.). *Kirchenbauten in der Gegenwart: Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit*. Regensburg: Friedrich Pustet: 226–234.
- Schäfer, Eva. 2018. *Umnutzung von Kirchen. Diskussionen und Ergebnisse seit den 1960er Jahren*. Weimar: Bauhaus-Universitätsverlag.
- Scheffler, Tanja. 2015a. „An den Rand gedrängt“. *Bauwelt* 27: 24–25.
- Scheffler, Tanja. 2015b. „Devisenbeschaffungsprogramm Kirchenbau“. *Bauwelt* 27: 30–33.
- Scheurmann, Ingrid. 2011. *Kirche leer – was dann? Neue Nutzungskonzepte für alte Kirchen*. Petersberg: Imhof.
- Schildgen, Brenda Deen. 2008. *Heritage or Heresy: Preservation and Destruction of Religious Art and Architecture in Europe*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Schlamelcher, Jens. 2013. *Ökonomisierung der Protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus*. Religion in der Gesellschaft 36. Würzburg: Ergon.
- Schlamelcher, Jens. 2018a. „The Decline of the Mainline German Churches in Light of the Rise of Late Modern Popular Culture“. *The Journal of Religion and Popular Culture* 30 (1): 23–34.
- Schlamelcher, Jens. 2018b. „Mainline Congregations in West Germany: Quantitative and Qualitative Forms of Decline“. Monnot, Christophe; Stolz, Jörg (Hg.). *Congregations in Europe*. Cham: Springer International Publishing: 195–208.
- Schlei, Barbara. 2006. „Hintergründe zum Wettbewerb zur DITIB-Zentralmoschee“. *koelnarchitektur.de*. 12.01.2006. https://www.koelnarchitektur.de/pages/de/home/news_archiv/1417.htm [02.04.2022].
- Schleiff 2012. Spotkonzept TV und Video Produktion Korschenbroich: Umbau der denkmalgeschützten Herz-Jesu-Kirche in Mönchengladbach. Upload 24.05.2012. <https://www.youtube.com/watch?v=BvZqEjtpcO8> [28.11.2021].
- Schleiff 2014. Schleiff Denkmalentwicklung. Selbstpräsentation im Rahmen des Heinze ArchitektenAWARD 2014. <https://www.heinze.de/architekturobjekt/umnutzung-kirche-herz-jesu-moenchengladbach-pesch/12553006/#designs> [28.11.2021].
- Schleiff 2021. Schleiff Denkmalentwicklung. Projektseite Herz-Jesu. https://www.denkmalentwicklung.de/projekte/projekte/mgladbach_kirche_herz_jesu [28.11.2021].
- Schlette, Magnus; Krech, Volkhard. 2018. „Sakralisierung“. Pollack, Detlef (Hg.). *Handbuch Religionssoziologie* (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie). Wiesbaden: Springer VS: 437–463.
- Schmitt, Thomas. 2003. *Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*. Flensburg: Deutsche Akademie für Landeskunde.
- Schmitt, Thomas. 2013. „Moschee-Konflikte und deutsche Gesellschaft“. Halm, Dirk; Meyer, Hendrik (Hg.). *Islam und die deutsche Gesellschaft. Islam und Politik*. Wiesbaden: Springer: 145–166.
- Schmitt, Thomas. 2015. „Moscheebau und Moscheebaukonflikte in Deutschland“. Bernhardt, Reinhold; Furlinger, Ernst (Hg.). *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Zürich: Theologischer Verlag: 41–58.
- Schmitt, Thomas; Klein, Jonas. 2019. „Moscheen – islamische Sakralbauten in Deutschland“. *Nationalatlas aktuell* 13, 09/2019. 6. Leipzig: Leibniz-Institut für Länderkunde (IfL). http://aktuell.nationalatlas.de/Moscheen.6_09-2019.0.html [15.06.2021].
- Schmitz, Hermann. 1969. *System der Philosophie. Band 3, Teil 2: Der Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier.

- Schmitz, Hermann. 1977.** *System der Philosophie. Band 3, Teil 4: Das Göttliche und der Raum.* Bonn: Bouvier.
- Schöch, Nikolaus. 2004.** „Umnutzung von Kirchen“. *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 173 (1): 42–91.
- Scholz, Michael. 2017.** „Kirchen im Strukturwandel ... aus Sicht des Bistums Aachen“. Pufke, Andrea; Technische Hochschule Köln / Fakultät für Architektur, Institut für Baugeschichte und Denkmalpflege (Hg.). *Kirchen im Strukturwandel: Prozesse – Konzepte – Perspektiven.* Pulheim: LVR-Amt für Denkmalpflege im Rheinland: 19–28.
- Schoppengerd, Johanna. 2008.** *Moscheebauten in Deutschland. Rahmenbedingungen, Fallbeispielanalyse, Empfehlungen für die kommunale Ebene* (Dortmunder Beiträge zur Raumplanung 131). Dortmund: Informationskreis für Raumplanung.
- Schrage, Eva-Maria. 2019.** *Jüdische Religion in Deutschland.* Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Schroer, Markus. 2009a.** „Bringing space back in: Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie“. Döring, Jörg; Thielmann, Tristan (Hg.). *Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften.* 2. Aufl. Bielefeld: transcript: 125–148.
- Schroer, Markus. 2009b.** „Soziologie“. Dünne, Jörg; Günzel, Stephan (Hg.). *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1800). Frankfurt/M.: Suhrkamp: 354–369.
- Schroer, Markus. 2015.** „Raum, Macht, Religion. Über den Wandel sakraler Architektur“. Beinbauer-Köhler, Bärbel; Roth, Mirko; Schwarz-Boenneke, Bernadette (Hg.). *Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte.* Berlin: Frank & Timme: 17–34.
- Schüler, Sebastian. 2015.** „Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung. Vom Embodiment-Paradigma zur Religionsästhetik“. Klinkhammer, Gritt; Tolksdorf, Eva (Hg.). *Somatisierung des Religiösen. Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt.* Bremen: Universität Bremen: 13–46.
- Schulz und Schulz.** „Katholische Propsteikirche St. Trinitatis“. Schulz und Schulz Architekten GmbH. <https://schulz-und-schulz.com/projekte/katholische-propsteikirche-st-trinitatis-leipzig/> [08.01.2022]
- Schulz, Ansgar; Schulz, Benedikt (Hg.) 2018.** *Religion und Stadt. Positionen zum zeitgenössischen Sakralbau in Deutschland.* Berlin: Jovis.
- Schumacher, Fritz; Arntz, Wilhelm. 1923.** Köln. Entwicklungsfragen einer Großstadt. Köln: Saaleck.
- Schwitala, Ursula. 2016.** „Sakrale Räume – Kirchen, Moscheen, Synagogen heute: Vortragsreihe im Wintersemester 2014/2015 an der Universität Tübingen“. Dies. (Hg.). *Sakrale Räume: Kirchen, Moscheen, Synagogen heute* (Heilige Kunst 39) Ostfildern: Schwabenverlag: 9–11.
- Sedlmayr, Hans. 1960.** „Architektur als abbildende Kunst“. Ders.: *Epochen und Werke* 2. München, Wien: Herold: 211–234.
- Seide, Georg. 2001.** *Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese.* München: Kloster des Hl. Hiob von Počaevo.
- Seip, Jörg. 2010.** „Ökumene – Eine Heterotopie“. *Lebendige Seelsorge* 61 (1): 20–25.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2020.** *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2019/20.* Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Selle, Klaus. 2010.** „Partizipation – Ein Leitbegriff im Wandel“. Henckel, Dietrich; Kuczowski, Kester von; Lau, Petra; Pahl-Weber, Elke; Stellmacher, Florian (Hg.). *Planen – Bauen – Umwelt. Ein Handbuch.* Wiesbaden: VS: 357–360.
- Semper, Gottfried. 1884a.** „Über den Zusammenhang der architektonischen Systeme mit allgemeinen Kulturzuständen“. Semper, Hans; Semper, Manfred (Hg.). *Gottfried Semper. Kleine Schriften.* Berlin und Stuttgart: W. Spemann: 351–368.
- Semper, Gottfried. 1884b.** „Über architektonische Symbole“. Semper, Hans; Semper, Manfred (Hg.). *Gottfried Semper. Kleine Schriften.* Berlin und Stuttgart: W. Spemann: 292–303.
- Semper, Gottfried. 1884c.** „Über Baustile“. Semper, Hans; Semper, Manfred (Hg.). *Gottfried Semper. Kleine Schriften.* Berlin und Stuttgart: W. Spemann: 395–426.
- Senatsverwaltung. 2021.** Senatsverwaltung für Stadtentwicklung, Bauen und Wohnen, Berlin: „Das aufgehobene Fördergebiet Rosenthaler Vorstadt“. 02/2021. <https://www.stadtentwicklung.berlin.de/nachhaltige-erneuerung/ruhende-foerdergebiete/rosenthaler-vorstadt> [08.02.2022]
- Sennett, Richard. 1976.** *The Fall of Public Man.* New York: Alfred A. Knopf.
- Siewert, Horst H. 1984.** „Nahverkehr und Stadtentwicklung“. Boberg, Jochen (Hg.). *Exerzierfeld der Moderne. Industriekultur in Berlin im 19. Jahrhundert.* München: Beck: 98–101.
- Simmel, Georg. 1900.** *Philosophie des Geldes.* Leipzig/München: Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg. 1968.** *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Berlin: Duncker & Humblot.

- Sinasohn, Max Mordechai. 1971. *Die Berliner Privatsynagogen und ihre Rabbiner. 1671–1971. Zur Erinnerung an das 300jährige Bestehen der Jüdischen Gemeinde zu Berlin*, Jerusalem: o.V.
- Sinha, Vineeta. 2016. „Marking spaces as ‚sacred‘: Infusing Singapore’s urban landscape with sacrality“. *International Sociology* 31, Nr. 4: 467–488.
- Skoda, Rudolf. 1987. „Wohnhäuser und Wohnverhältnisse der Rosenthaler Vorstadt von Berlin“. *Beiträge zur Berliner Baugeschichte und Denkmalpflege*. 1987: 42–72.
- Smith, E. Baldwin. 1950. *The Dome. A Study in the History of Ideas*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smith, E. Baldwin. 1956. *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sommerfeld, Franz (Hg.). 2008. *Der Moschee-Streit: eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Sonne, Wolfgang. 2021. „Profane städtebauliche Planung – sakrale architektonische Realität“. Lehtreck, Hans-Jürgen; Sonne, Wolfgang; Welzel, Barbara (Hg.). *Religion@Stadt_Bauten_Ruhr*. Dortmund: Kettler: 24–39.
- Speer, Sven W. 2017. „Deutsche Religionspolitik im Kontext des Islam. Ursachen und Auswirkungen der Re-Formation von Religionspolitik als Integrationspolitik“. Antes, Peter; Ceylan, Rauf. *Muslimen in Deutschland*. Wiesbaden: Springer: 115–147.
- Spiegel 2009. „Entsetzen in Dresden – Unbekannte beschmierern Synagoge mit Hakenkreuzen“. *Der Spiegel*, 08.11.2009. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/entsetzen-in-dresden-unbekannte-beschmierern-synagoge-mit-hakenkreuzen-a-660052.html> [20.07.2020].
- Stadt Langenfeld. 2016. „Niederschrift über die 12. Sitzung (16. WP) des Planungs- und Umweltausschusses“. 08.09.2016. <https://www.pv-rat.de/ratsinfo/langenfeld/2243/UHJvdG9rb2xslERva3VtZW50lChPZSk=/9/n/26924.doc> [16.06.2020].
- Stadtverwaltung Leipzig. Einwohner 2000–2020. <https://statistik.leipzig.de/statcity/table.aspx?cat=2&rub=1> [14.07.2021].
- Stegmann, Knut; Otten, Heinrich. 2018. „Kirchenbau nach 1945. Ein Bericht zum Abschluss des Erfassungs- und Bewertungsprojekts in Westfalen-Lippe“. *Denkmalpflege in Westfalen-Lippe* 24 (2): 40–42.
- Stiftung Baukultur Rheinland-Pfalz (Hg.). 2010. *Gebauter Aufbruch. Neue Synagogen in Deutschland*. Regensburg: Schnell + Steiner.
- Stiftung Sächsische Gedenkstätten. 2022. „Jüdische NS-Opfer in Dresden 1933–1945“. <https://www.stsg.de/cms/namen-juedischer-ns-opfer-dresden> [06.03.2022]
- Stöckli, Lucia. 2020. *Moschee-Neubauten. Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz*. Bielefeld: transcript.
- Stoop, David. 2014. „Agenda-Setting von rechts? Der Kölner Moscheebau im Fokus der Zeitungsberichterstattung und rechter Propaganda“. *Islamophobia studies yearbook*: 107–124.
- Synagogen 1983. *Synagogen in Berlin. Zur Geschichte einer zerstörten Architektur*. 2 Bde. Berlin [West]: Arenhövel.
- SZ 1998. „Dresden bekommt Synagoge“. *Süddeutsche Zeitung*. 21.10.1998.
- SZ 2001. Knapp, Gottfried. „Ein Haus der Andacht allen Völkern“. *Süddeutsche Zeitung*. 13.11.2001.
- SZ 2018. „Leipzig: Alte Propsteikirche bis auf Turm abgerissen“. *Süddeutsche Zeitung*. 08.02.2018. <https://www.sueddeutsche.de/panorama/kirche-leipzig-leipzig-alte-propsteikirche-bis-auf-turm-abgerissen-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-180208-99-987712> [22.12.2021].
- T Tagesspiegel 2001a. Jaeger, Falk. „Die Moderne kleidet die Tradition“. *Tagesspiegel*. 07.11.2001. <https://www.tagesspiegel.de/kultur/die-moderne-kleidet-die-tradition/269104.html> [09.03.2022].
- Tagesspiegel 2001b. „Neue Synagoge in Dresden eingeweiht“. *Tagesspiegel*. 09.11.2001. <https://www.tagesspiegel.de/politik/neue-synagoge-in-dresden-eingeweiht/269614.html> [23.07.2021].
- Tagesspiegel 2005. Keller, Claudia. „Mit der Kippa in die Brunnenstraße“. *Tagesspiegel*. 06.10.2005. <https://www.tagesspiegel.de/berlin/mit-der-kippa-in-die-brunnenstrasse/648258.html> [10.03.2022].
- Tagesspiegel 2014. Keller, Claudia. „Neue jüdische Gemeinde in Berlin“. *Tagesspiegel*. 27.01.2014. <https://www.tagesspiegel.de/berlin/alter-glaube-neue-heimat-neue-juedische-gemeinde-in-berlin/9386952.html> [10.03.2022].
- Tagesspiegel 2015. Kögel, Annette. „Rabbiner und Imame radeln durch Berlin“. *Tagesspiegel*. 22.03.2015. <https://www.tagesspiegel.de/berlin/berlin-mitte-rabbiner-und-imame-radeln-durch-berlin/11539826.html> [17.08.2021].
- Talabardon, Susanne. 2021. „Jüdisches Leben in der DDR“. Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.). *Informationen zur politischen Bildung* 348: 24–35.
- TdH 1997. Ulrich, Michael. „Ein Gedanke gewinnt Gestalt. Eine Synagoge für Dresden“. *Tag des Herrn*. 03.08.1997. https://archiv.tag-des-herrn.de/archiv_1996_bis_2007/artikel/3929.php#g&gsc.tab=0 [09.03.2022].

- TdH 1999.** Jacobi, Holger. „In Dresden wird eine neue Synagoge gebaut“. *Tag des Herrn*. 14.03.1999. https://archiv.tag-des-herrn.de/archiv_1996_bis_2007/artikel/4939.php#gsc.tab=0 [20. Juli 2020].
- Tdh 2008.** Wanzek, Dorothee. „Offen für innovative Ideen“. *Tag des Herrn*. 12.10.2008. https://archiv.tag-des-herrn.de/archiv_2008_bis_2011/tdh_artikel_1105.php#gsc.tab=0 [24.12.20021].
- Tdh 2015.** Wanzek, Dorothee. „Leipziger Propsteigemeinde nahm Abschied von alter Pfarrkirche“. *Tag des Herrn*. 06.05.2015. <https://www.tag-des-herrn.de/content/leipziger-propsteigemeinde-nahm-abschied-von-alter-pfarrkirche> [07.01.2022].
- Thalheim, Daniel. 2017.** „Alte Propsteikirche in Leipzig – Vom Abriss eines Kulturdenkmals der DDR“. *Artefakte*. 24.08.2017. <https://artefaktejournalleipzig.wordpress.com/2017/08/24/alte-propsteikirche-in-leipzig-vom-abriss-eines-kulturdenkmals-der-ddr/> [22.12.2021].
- Thon, Nikolaj. 2018.** „Orthodoxie in Deutschland. Eine Kirche aus vielen Nationen wird heimisch“. Rammelt, Claudia; Hornung, Esther; Mihoc, Vasile-Octavian (Hg.). *Begegnung in der Globalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt: 119–128.
- Tiesler, Nina Clara. 2006.** *Muslimen in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Berlin: LIT.
- Topfstedt, Thomas. 2019.** „Stadtplanung und Architektur“ [1945–1990]. Hehl, Ulrich von; John, Uwe (Hg.). *Geschichte der Stadt Leipzig. 4. Vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag: 598–641.
- Transara 2021.** DFG-Forschungsgruppe 2733. *Sakralraumtransformation. Funktion und Nutzung religiöser Orte in Deutschland* (transara). <https://transara.de/> [10.12.2021].
- Troidl, Thomas. 2012.** „Auf Gott gebaut: Kapellen, Krypten und Moscheen zwischen (öffentlichem) Baurecht und Religionsfreiheit“. *Baurecht* (2): 183–198.
- Tyrell, Hartmann; Krech, Volkhard; Knoblauch, Hubert (Hg.). 1998.** *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon.
- Tzuberi, Hannah. 2021.** „The sun does not shine, it radiates: On National(ist) Mergings in German Philo-Semitic Imagery of Tel Aviv“. Reuveni, Gideon; Franklin, Diana (Hg.). *The Future of the German-Jewish Past. Memory and the Question of Antisemitism*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press: 179–192.
- U Uehlinger, Christoph. 2006.** „Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en): Voraussetzungen, Anknüpfungprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms“. *Berliner Theologische Zeitschrift* 23 (2): 165–184.
- Uexküll, Jakob J. von; Mildenerger, Florian; Herrmann, Bernd Herrmann (Hg.). 2014.** *Umwelt und Innenwelt der Tiere [1921]*. Nachdruck der 2. Aufl. von 1921 (Klassische Texte der Wissenschaft). Berlin, Heidelberg: Springer.
- Ulbricht, Gunda. 2003.** „Sempers wichtigster privater Auftraggeber. Auf den Spuren Martin Wilhelm Oppenheims“. *Der Architekt und die Stadt. Gottfried Semper zum 200. Geburtstag*. Dresdner Hefte 75: 18–26.
- upa 2020.** „Wettbewerb Peterssteinweg Leipzig“. Unnewehr Packbauer Architekten. <https://unnewehr-packbauer.com/bauten-projekte/architekturwettbewerb-peterssteinweg-nonnenmuehlengasse-leipzig> [08.01.2022].
- V Van Uffelen, Chris. 2014.** *Masterpieces. Sacred Architecture and Design. Churches – Synagogues – Mosques*. [Salenstein]: Braun.
- Vásquez, Manuel A. 2011.** *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Vereinsbote 1897.** „Die jüdischen Vereine Berlins. 9. Beth-Zion“. *Berliner Vereinsbote. Central-Organ für die jüdischen Vereine Berlins* 3, 22 (28.5.1897): 3.
- Verkaaik, Oskar (Hg.). 2013.** *Religious Architecture – Anthropological Perspectives*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Verkaaik, Oskar. 2014.** „The art of imperfection: Contemporary synagogues in Germany and the Netherlands“. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20 (3): 486–504.
- Vorsteher, Dieter. 1984.** „Mythos vom Dampf“. Boberg, Jochen (Hg.). *Exerzierfeld der Moderne. Industriekultur in Berlin im 19. Jahrhundert*. München: Beck: 80–87.
- W WA 1997.** „Synagoge in Dresden“. *Wettbewerb aktuell (wa)* (9): 33–44.
- WA 2006.** „Zentralmoschee Köln“. *Wettbewerbe aktuell (wa)* (4): 47–60.
- WA 2010.** „Katholische Propsteikirche St. Trinitatis mit Pfarrzentrum in Leipzig“. *Wettbewerbe aktuell (wa)* (2): 59–62.
- WA 2012.** „Erweiterung Johanneskirche in Langenfeld“. *Wettbewerbe aktuell (wa)*. Themenbuch 12. 12/2012. 84–87 (Ausschnitt auch über <https://www.wettbewerbe-aktuell.de/ergebnis/erweiterung-johanneskirche-langenfeld-15135> [07.8.2021]).
- WA 2016.** „Johanneskirche: Protest geht weiter“. *Wochen-Anzeiger/Lokalkompass*. 25.10.2016. https://www.lokalkompass.de/langenfeld/c-ueberregionales/johanneskirche-protest-geht-weiter_a707041 [16.06.2020].

- Wandel Hoefler Lorch + Hirsch. 2001.** „Tempel und Zelt“. Jüdische Gemeinde zu Dresden; Landeshauptstadt Dresden (Hg.). *Einst & Jetzt. Zur Geschichte der Dresdner Synagoge und ihrer Gemeinde*. Dresden: ddp goldenbogen: 122–127.
- Warnke, Martin (Hg.). 1984.** *Politische Architektur in Europa vom Mittelalter bis heute. Repräsentation und Gemeinschaft*. Köln: DuMont.
- Wefing, Heinrich. 1997.** „Dresdner Dreh. Wettbewerb Neue Synagoge“. *Deutsche Bauzeitung (db)* 131, Heft 9: 24.
- Wellding, Anna Maria. 2018.** *Josef Kleesattel. Ein Beitrag zum Kirchenbau des Historismus im Rheinland*. Dissertation. RWTH Aachen.
- WELT 2001.** Guratzsch, Dankwart. „Im Inneren des Tempels ein goldenes Zelt“. *WELT*. 09.11.2001. <https://www.welt.de/print-welt/article486108/Im-Inneren-des-Tempels-ein-goldenes-Zelt.html> [09.03.2022].
- WELT 2008a.** Frigelj, Kristian. „Kölner Moschee – Sinnbild des Kulturkampfes“. *WELT*. 25.01.2008. <https://www.welt.de/politik/article1595279/Koelner-Moschee-Sinnbild-des-Kulturkampfes.html> [08.04.2022].
- WELT 2008b.** Stoldt, Till-R. „Köln und die große Moschee im Schatten des Doms“. *WELT*. 30.08.2008. <https://www.welt.de/politik/article2373238/Koeln-und-die-grosse-Moschee-im-Schatten-des-Doms.html> [08.04.2022].
- WELT 2009.** Stausberg, Hildegard. „Ein zweiter Dom für Köln“. *WELT*. 09.11.2009. https://www.welt.de/welt_print/politik/article5135927/Ein-zweiter-Dom-fuer-Koeln.html [09.04.2022].
- WELT 2013.** Vitzthum, Thomas Sebastian. „Es ist nicht alles Protz, was glänzt“. *WELT*. 29.10.2013. <https://www.welt.de/politik/deutschland/article121338358/Es-ist-nicht-alles-Protz-was-glaenzt.html> [08.07.2020].
- WELT 2014.** Nagel, Britta. „Wenn Gotteshäuser zu Sozialwohnungen werden“. *WELT*. 27.12.2014. <https://www.welt.de/finanzen/immobilien/article135755744/Wenn-Gotteshaeuser-zu-Sozialwohnungen-werden.html> [24.03.2020].
- Welzbacher, Christian. 2008.** „Die Architektur des Euro-Islam“. *BauNetzWoche* 84. 27.06.2008: 3–14.
- Wiedemer, Rochus. 2017.** *Minarette für West-Berlin. Projekte und Initiativen für den Bau von Moscheen und türkischen Kulturzentren, 1973 bis 1989*. Unveröffentlichte Dissertation, TU Dresden.
- Wieland, Josef. 1997.** „Die Kirche als ökonomischer Akteur“. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 41 (1): 137–142.
- Wildt, Kim de; Radermacher, Martin; Krech, Volkhard; Löffler, Beate; Sonne, Wolfgang. 2019.** „Transformations of ‚Sacredness in Stone‘: Religious Architecture in Urban Space in 21st Century Germany“. *Religions* 10 (11): 602.
- Wildt, Kim de. 2016.** „Der Sakralraum: Baustein einer religiös-komparativ-empirischen Liturgiewissenschaft“. Wildt, Kim de; Kranemann, Benedikt; Odenthal, Andreas (Hg.). *Zwischen-Raum Gottesdienst: Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag: 321–334.
- Wildt, Kim de. 2019.** „Synagogues and Churches: The Transformation of the Religious Cityscape in Germany since 1990“. *Bfo-Journal* 5: 40–60.
- Wildt, Kim de. 2021.** „Räume der Stille“. Klöcker, Michael; Tworuschka, Udo (Hg.). *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum* 3, 68. Ergänzungslieferung. Hohenwarsleben: Westarp Science – Fachverlage: 1–24.
- Wildt, Kim de; Plum, Robert J. J. M. 2019.** „Kirchenumnutzung“. Klöcker, Michael; Tworuschka, Udo (Hg.) *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum* 2, 60. Ergänzungslieferung (I-14.10.2). Hohenwarsleben: Westarp Science – Fachverlage: 1–30.
- Wilhelm-Leuschner-Platz 2022.** „Wilhelm-Leuschner-Platz“. Homepage der Stadt Leipzig. <https://www.leipzig.de/bauen-und-wohnen/stadtentwicklung/projekte/wilhelm-leuschner-platz/> [07.01.2022].
- Winterhager, Uta. 2017.** „Zentralmoschee in Köln“. *Bauwelt* 21: 28–35.
- Wittmann-Englert, Kerstin. 2002.** „Das Sakrale im Profanen? Über das Besondere in der Museumsarchitektur“. *Kunst und Kirche*, Nr. 3: 165–168.
- Wöhler, Till. 2005.** *Neue Architektur. Sakralbauten*. Berlin: Braun.
- Wolfram, Gernot. 2002.** „Kulturzentrum im Hinterhof?“. *haGalil* 07.02.2002. <http://www.berlin-judentum.de/denkmal/brunnenstrasse.htm> [12.02.2022].
- Wronski, Ulrike. 2017.** „Die Welt hinter den bewachten Türen“. *Brunnen. Das Magazin fürs Brunnenviertel*. 20.09.2017. <https://brunnenmagazin.wordpress.com/2017/09/20/die-welt-hinter-den-bewachten-tueren/> [10.03.2022].
- WZ 2018.** Meisel, Stephan. „Langenfeld plant Sozialwohnungen“. *Westdeutsche Zeitung*. 15.11.2018. https://www.wz.de/nrw/kreis-mettmann/langenfeld-und-monheim/langenfeldbau-neuer-sozialwohnungen-kommt-voran_aid-34519823 [13.09.2021].
- WZ 2020.** Meisel, Stephan. „Neues Wohngebiet wächst“. *Westdeutsche Zeitung*. 17.06.2020. https://www.wz.de/nrw/kreis-mettmann/langenfeld-und-monheim/langenfeld-wohnen-auf-ehemaligem-kirchengelaende_aid-51688439 [08.08.2021].

- Y** **Yad Vashem Deutsch.** 2013. „Die Zerstörung der Synagoge in Dresden 1938“. Video, uploded 24.01.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=S5gYDwArA2U&list=TLPQMjQwNzlwMjDtwOD5pNX3NA&index=10> [10.03.2022].
- Z** **Zahner, Walter (Hg.).** 2012. *Baukunst aus Raum und Licht. Sakrale Räume in der Architektur der Moderne.* Lindenberg: Kunstverlag Fink.
- ZEIT** 2001. Rauterberg, Hanno. „Unverbrüchlich anders. Monument eines erstarkten Selbstbewusstseins: Die neue Synagoge in Dresden“. *ZEIT.* 08.11.2001. https://www.zeit.de/2001/46/200146_synagoge.xml [09.03.2022].
- Zentralmoschee** 2018. „Zentralmoschee in Köln“. Schulz, Ansgar; Schulz, Benedikt (Hg.). 2018. *Religion und Stadt. Positionen zum zeitgenössischen Sakralbau in Deutschland.* Berlin: Jovis: 75–93.
- Zentralmoschee 2022a.** DITIB Zentralmoschee – Köln Ehrenfeld. „Meilensteine“. <https://www.zentralmoschee-koeln.de/meilensteine/> [02.04.2022].
- Zentralmoschee 2022b.** DITIB Zentralmoschee – Köln Ehrenfeld. „Planungsphase“. <https://www.zentralmoschee-koeln.de/planungsphase/> [14.04.2022].
- Zentralmoschee 2022c.** DITIB Zentralmoschee – Köln Ehrenfeld. „Bauphase“. <https://www.zentralmoschee-koeln.de/bauphase/> [14.04.2022].
- ZJD** 2022. Das Rabbiner-Seminar zu Berlin. Homepage des Zentralrats der Juden in Deutschland. <https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/artikel/news/informationen-ueber-das-rabbinerseminar-zu-berlin/> [01.03.2022].
- Zukunft Kirchen Räume.** „Friedenskirche | Wohnkirche“. <https://www.zukunft-kirchen-raeume.de/projekte/evangelische-friedenskirche-soziales-wohnen/> [19.07.2021].

Volkhard Krech ist Professor für Religionswissenschaft und Direktor des Centrums für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Theorie und Empirie religiöser Evolution.
ORCID ID 0000-0002-9013-4461

Beate Löffler ist Privatdozentin am Lehrstuhl für Theorie und Geschichte der Architektur der TU Dortmund. Nach dem Studium der Architektur, Kunstgeschichte und Geschichte des Mittelalters promovierte sie zum christlichen Kirchenbau im modernen Japan. Sie habilitiert zu Wissensordnungen der Architektur im späten 19. Jahrhundert und forscht u. a. zu architektonischen Kulturtransfers im globalen Kontext, zur Rolle von Sakralräumen für moderne Gesellschaften und zur architekturbezogenen Kommunikation der Gegenwart.
ORCID ID 0000-0002-1781-0347

Martin Radermacher ist Religionswissenschaftler und arbeitet am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum als Kaufmännischer Geschäftsführer. Nach einem Studium der Kultur- und Sozialanthropologie sowie Allgemeinen Religionswissenschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster promovierte er mit einer Arbeit über evangelikale Diät- und Fitnessprogramme in den USA. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören Christentümer in Nordamerika und Europa, Religion und Körper, Religion und Raum/Architektur sowie Religion und Bilder.
ORCID ID 0000-0003-0661-8437

Dunja Sharbat Dar ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum. Nach ihrem Studium der Religionswissenschaft und Japanologie promoviert sie zu Kirchenräumen und religiöser Praxis im japanischen Christentum der Gegenwart. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Religion und Raum, japanische Religion(en), Populärkultur, Gegenwartsreligion und Methoden und Theorien der Sozialforschung.
ORCID ID 0000-0003-4642-9913

Wolfgang Sonne ist Professor für Geschichte und Theorie der Architektur an der TU Dortmund, wissenschaftlicher Leiter des Baukunstarchivs NRW sowie stellvertretender Direktor des Deutschen Instituts für Stadtbaukunst. Nach dem Studium der Kunstgeschichte und Archäologie in München, Paris und Berlin lehrte er u. a. an der ETH Zürich und der University of Strathclyde in Glasgow. Seine Forschungsschwerpunkte sind Städtebau- und Architekturgeschichte in der Moderne.
ORCID ID 0000-0002-4624-9587

Kim de Wildt leitet das DFG-Projekt: Neue Sakralräume am Beispiel „Räume der Stille“. Sie studierte Religionswissenschaft und interreligiöse Spiritualitätsstudien an der Universität Nijmegen und promovierte zu Ritualen in der Schule am Lehrstuhl für Religionsdidaktik der TU Dortmund. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Sakralräume und Sakralraumtransformation, religiöse Praktiken, Ritualstudien, Liturgie, Religionspädagogik und Religionsdidaktik.
ORCID ID 0000-0001-7974-0789

Der vorliegende Band entstand im Rahmen des interdisziplinären Projekts „Sakralität im Wandel: Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts in Deutschland“. Das Vorhaben wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft gefördert (PN 390367964) und zwischen 2018 und 2021 in Kooperation zwischen dem Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum und dem Lehrstuhl für Geschichte und Theorie der Architektur der TU Dortmund durchgeführt.



© 2022 bei den Autor:innen
 © 2022 Zusammenstellung Beate Löffler und
 Dunja Sharbat Dar (Hg.); publiziert von der jovis
 Verlag GmbH



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND 4.0. Diese Lizenz erlaubt die Verbreitung des Werks ausschließlich in unbearbeiteter Form und zu nicht kommerziellen Zwecken sowie unter Nennung der Urheber. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Gestaltung und Satz: Joana Katte, Hamburg
 Gedruckt in der Europäischen Union

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

jovis Verlag GmbH
 Lützowstraße 33
 10785 Berlin

www.jovis.de

jovis-Bücher sind weltweit im ausgewählten Buchhandel erhältlich. Informationen zu unserem internationalen Vertrieb erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung oder unter www.jovis.de.

ISBN 978-3-86859-741-7 (Hardcover)
 ISBN 978-3-86859-796-7 (PDF)
 DOI <https://doi.org/10.1515/9783868597967>

