

Martin Radermacher

Religion und Atmosphäre

Kirchliche Räume
in religionswissenschaftlicher Perspektive

[transcript] Religionswissenschaft

Martin Radermacher
Religion und Atmosphäre

Religionswissenschaft | Band 44

Martin Radermacher (Dr. phil.), geb. 1983, ist Religionswissenschaftler am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum. Er forschte als Gastwissenschaftler u.a. an der Columbia University (New York) sowie am Center of Theological Inquiry (Princeton, NJ) und promovierte an der Universität Münster in den Fächern Religionswissenschaft und Ethnologie. Für ein Projekt über »Würdevolle Räume« erhielt er 2021 den Lindsay Jones Memorial Research Fund Award, verliehen vom Architecture, Culture and Spirituality Forum (ACSF).

Martin Radermacher

Religion und Atmosphäre

Kirchliche Räume in religionswissenschaftlicher Perspektive

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld

© Martin Radermacher

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839474457>

Print-ISBN: 978-3-8376-7445-3

PDF-ISBN: 978-3-8394-7445-7

Buchreihen-ISSN: 2703-142X

Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

»One of the responsibilities of the academic study of religion is to make the strange familiar and the familiar strange« (Chidester 2003, xxv).

Inhalt

Vorwort	11
1 Einleitung.....	15
2 FALLSTUDIE: Jugendpastorales Zentrum »Trinity« (Bochum).....	31
3 Junge katholische Initiativen in Deutschland	49
4 FALLSTUDIE: Nightfever	65
4.1 Einleitung und Kurzportrait	65
4.2 Analyse des Nightfever-Abends mit Fokus auf »Atmosphäre«	71
4.2.1 Sozial-räumliches Arrangement »Nightfever«	71
4.2.2 Rezeption von »Nightfever«	84
4.2.3 Produktion und Intention von »Nightfever«	88
4.3 Schlussfolgerungen.....	98
5 Vergleichsfälle: Der römische Ritus und Mainstream-Evangelikalismus	103
5.1 Zum römischen Ritus: Das <i>Missale Romanum</i>	103
5.2 Fallstudie: Zur traditionellen römisch-katholischen Liturgie	110
5.3 Zum Mainstream-Evangelikalismus	114
5.4 Fallstudie: Zur evangelikalen Atmosphäre	120
6 FALLSTUDIE: Veni!	127
6.1 Einleitung und Kurzportrait	127
6.2 Analyse des Veni!-Gottesdienstes mit Fokus auf »Atmosphäre«	128
6.2.1 Sozial-räumliches Arrangement »Veni!«	128
6.2.2 Rezeption von Veni!	132
6.2.3 Produktion und Intention von »Veni!«	144
6.3 Schlussfolgerungen.....	149

7 Religiöse Atmosphären: Konzeptuelle Überlegungen	151
7.1 Einleitung	151
7.2 Forschungsstand	155
7.2.1 Kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschungsstand zum Konzept »Atmosphäre«	155
7.2.2 Ansätze aus der Religionsforschung	165
7.3 Entwicklung eines religionswissenschaftlichen Atmosphären-Konzepts	182
8 FALLSTUDIE: Zeitfenster	213
8.1 Einleitung und Kurzportrait	213
8.2 Analyse der Zeitfenster-Gottesdienste mit Fokus auf »Atmosphäre«	216
8.2.1 Sozial-räumliches Arrangement »Zeitfenster«	216
8.2.2 Rezeption von »Zeitfenster«	221
8.2.3 Produktion und Intention von »Zeitfenster«	229
8.3 Schlussfolgerungen	245
9 Religiöse Atmosphäre: Methodologie und Methode	247
9.1 Einleitung und Forschungsstand	247
9.2 Erhebungsfragen: Welche Daten wie erheben?	253
9.3 Auswertungsfragen: Welche Analysemethoden?	257
9.4 Bildsequenzanalyse	259
9.5 Methodologischer Exkurs: Bild und Text	271
10 Fazit	287
Literaturverzeichnis	291
Anhang	323

Vorab

Vorstudien zu einigen der in diesem Buch behandelten Themen sind bereits publiziert in:

- Radermacher, Martin (2022): Kirchliche Räume zwischen Religion und Populärkultur. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 74 (3), 213–231.
- Radermacher, Martin; Krech, Volkhard (2022): Was macht ein Bauwerk »religiös«? Systematisch-religionswissenschaftliche Perspektiven. In: Beate Löffler und Dunja Sharbat Dar (Hg.): *Sakralität im Wandel. Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts in Deutschland*. Berlin: Jovis, 188–201.
- Radermacher, Martin (2021): Religious Agency of Built Environments or Social Construction of Sacred Space? Socio-Spatial Arrangements and the Making of Religious Space. In: *Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte* 71 (1), 305–318.
- Radermacher, Martin (2021): »Not a Church Anymore«. The Deconsecration and Conversion of the Dominican Church in Münster (Westphalia, Germany). In: *Material Religion* 17 (1), 1–28.
- Radermacher, Martin (2020): Sequenzanalytische Bildhermeneutik und religionswissenschaftliche Atmosphärenforschung. Ein methodischer Baustein zur Untersuchung sozialräumlicher Arrangements. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 28 (1), 112–137.
- Radermacher, Martin (2020): Religion und Atmosphäre. Überlegungen zum Potenzial sozial-räumlicher Arrangements in religiösen Situationen. In: Barbara Wolf und Christian Julmi (Hg.): *Die Macht der Atmosphären*. Freiburg: Karl Alber, 240–259.
- Radermacher, Martin (2019): From ›Fetish‹ to ›Aura‹. The Charisma of Objects? In: *Journal of Religion in Europe* 12 (2), 166–190.
- Radermacher, Martin (2018): »Atmosphäre«: Zum Potenzial eines Konzepts für die Religionswissenschaft. Ein Forschungsüberblick. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 26 (1), 142–194.

Vorwort

Ein Buch über sozial-räumliche Situationen und ihre Atmosphären zu schreiben in einer Zeit, in der eben diese sozialen Räume durch eine Pandemie zutiefst erschüttert wurden, ist eine Herausforderung. Ein Großteil der empirischen Arbeit für die vorliegende Studie wurde vor und während der Corona-Pandemie durchgeführt. Bis zur Fertigstellung des Buches sollten zwar noch einige Jahre vergehen, aber die Pandemie hatte einen unverkennbaren Einfluss auf das Feld und dessen Erforschung. Nicht nur wurde unser Blick auf das gemeinsame Vor-Ort-Sein womöglich nostalgisch verzerrt, auch das Feld selbst präsentierte sich Anfang 2020 quasi über Nacht grundsätzlich verändert. Die Religionsgemeinschaften trafen sich nicht mehr oder nur sehr eingeschränkt vor Ort, sie ›gingen online‹ und reduzierten ihre physischen Zusammentreffen auf ein Minimum. Dennoch schien es gerade in dieser Situation (und immer noch) für die religionswissenschaftliche Theoriebildung notwendig und möglich, soziale Atmosphären als zentrales Element religiöser Praxis zu erforschen, und zwar aus zwei Gründen.

Einerseits zeigt sich nun – mit einem zeitlichem Abstand zur Pandemie –, dass die leibliche Kopräsenz in räumlich-zeitlich umgrenzten Situationen weiterhin ein entscheidender (wenn auch nicht der einzige) Modus sozialer Interaktion ist. Insofern helfen Erkenntnisse, die sich zu einem überwiegenden Teil auf Datenmaterial beziehen, das vor 2020 erhoben wurde, nicht nur rückblickend, sondern auch für künftige Forschungen. Andererseits ist auffällig, dass auch Veranstaltungen, die im ›digitalen Raum‹ stattfinden, den Mustern und Strukturen leiblicher Kopräsenz vor Ort folgen. Esau McCaulley, Theologe am Wheaton College, Illinois, schildert die Situation zu Beginn der Covid-19-Pandemie in der *New York Times*:

»When our congregation, Church of the Savior, moved to online services [...], our family tried to keep things normal. We had the children dress in nice Sunday clothes, though we would be watching via screen instead of entering a sanctuary. We arranged the chairs in the living room to look like pews. We tried to follow along, bowing at the right times and crossing ourselves at the right moment« (McCaulley 2020, A21).

Zugleich zeigt sich aber, dass diese Nachahmung einer räumlichen Zusammenkunft nicht sozial stabil ist. McCaulley notiert: »After that first Zoom church week, our family abandoned the church clothes and makeshift pews.« Er kommt zu dem Schluss, dass Zoom-Gottesdienste »fundamentally inadequate« seien: »If bodies and physical spaces are really means by which we attempt to encounter God on earth, something immeasurable is lost when worship goes virtual« (McCaulley 2020, A21). Zu einem ähnlichen Schluss kommt Frederick Schmidt, Theologe an einem evangelikalen Seminar in Evanston, Illinois, in einem Blog-Beitrag: »It is impossible to fully participate in the body of Christ online« (Schmidt 2021).

Diese Zitate führe ich nicht als Plädoyer meinerseits gegen Online-Gottesdieste ins Feld. Sie sollen nur illustrieren, dass es im religiösen Feld eine Diskussion über die physischen und virtuellen Umweltbedingungen religiöser Veranstaltungen gibt, in der sich viele für die leibliche Kopräsenz als ideales Format aussprechen. Zugleich öffnet sich auch ein Forschungsfeld, das in diesem Buch nur am Rande diskutiert werden kann: Atmosphären in räumlich verteilten oder ausschließlich im ›digitalen Raum‹ stattfindenden religiösen Veranstaltungen.

Zuletzt mögen in Zeiten abnehmender konfessioneller Bindungen (vor allem in Zentral- und Westeuropa) Zweifel bestehen, ob das Verständnis spezifisch religiöser Atmosphären weiterhin relevant ist. Sollte sich die Forschung, wenn überhaupt mit sozialen Atmosphären, dann nicht besser mit Atmosphären im Sport, in der Politik, in der Wirtschaft oder anderswo befassen? Abgesehen von wissenschaftsimmanenten und historischen Argumenten ist jedoch zu bedenken, dass jene nicht-religiösen sozialen Räume Atmosphären haben, die sich nicht selten explizit oder implizit auf religiöse Atmosphären beziehen. Zugleich verändert sich die Funktion von religiösen Räumen für gesellschaftliche Vorgänge: Aus Kirchen werden beispielsweise Räume der Besinnung und Kontemplation oder des inter-religiösen Dialogs. Insofern ist das Verständnis religiöser Räume und Atmosphären auch in vermeintlich säkularen Zeiten von Relevanz, weil sie als sozio-kulturelles Repertoire für nicht-religiöse Räume und Atmosphären dienen.

Das Ziel dieses Buches ist daher, das vage, aber zweifellos relevante Phänomen der religiösen Atmosphären religionswissenschaftlich zu rekonstruieren, theoretisch auszuarbeiten und methodologisch zu operationalisieren. Damit wird das unmittelbare, subjektive Erleben religiöser Atmosphären weder seziert noch in reine theoretische Abstraktion aufgelöst. Was im individuellen Erleben passiert, bleibt Gegenstand biografischer Erinnerung, individueller Reflexion und psychologischer Studien. Verstanden als *soziale* Sachverhalte können Atmosphären aber in eine religionswissenschaftliche Metasprache überführt und analysiert, das heißt: in ihre Bestandteile zerlegt und untersucht werden. Dieses Buch – im besten Sinne ein »Essay« (Bude 1989) – beginnt ein solches Vorhaben mit konzeptuellen und methodologischen Überlegungen, die an ausgewählten Fallbeispielen illustriert werden.

Wie alle wissenschaftlichen Arbeiten, so wäre auch dieses Buch nicht entstanden ohne das Zutun zahlreicher Menschen. Mein Dank gilt insbesondere: Sebastian Schüler, der im Jahr 2015 die ersten Ideen und Überlegungen zum Thema »religiöse Atmosphären« mit mir diskutierte und der das Vorhaben seitdem mit guten Ideen und regem Interesse begleitet. Volkhard Kreh, der das Projekt seit 2015 mit großem Engagement kommentiert, für analytisch scharfen Verstand und weitreichende Impulse zur theoretisch soliden Einbettung eines flüchtigen Forschungsgegenstandes. Silke Müller für zahllose Stunden sorgfältiger und geduldiger Sequenzanalysen und für die ersten Gehversuchen in Sachen »Bildsequenzanalyse« Ende 2016. Den vielen Kolleginnen und Kollegen, die mich bei der sequenzanalytischen Auswertung von textlichen und bildlichen Protokollen unterstützt haben, insbesondere Veronika Eufinger, Linda Hennig, Anna Kira Hippert, Felix Pausch, Yvonne Prief, Dunja Sharbat Dar und Susanne Stentenbach-Petzold. Den Gesprächspartner:innen im Feld der katholischen Initiativen, für ihre Zeit und ihre Offenheit. Mir ist bewusst, dass manche der Aussagen in diesem Buch nicht auf uneingeschränkte Zustimmung stoßen werden, doch habe ich mich bemüht, einen respektvollen und in theoriebildender Absicht angemessenen Umgang mit den mir anvertrauten Informationen und Einsichten zu finden. Den Kolleginnen und Kollegen am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum, die das Projekt seit Jahren begleiten und kommentieren, sei es durch das Lesen von Entwürfen, die Diskussionen im Forschungskolloquium oder durch den Austausch ›nebenher‹: Frederik Elwert, Maren Freudenberg, Tim Karis, Gina Derhard-Lesieur, Jens Schlamelcher, Kim de Wildt und viele mehr. Den zahlreichen Kolleginnen und Kollegen aus der Religionswissenschaft und anderen Fächern, die das Projekt auf Tagungen und Konferenzen, bei Workshops und Arbeitstreffen, diskutiert und konstruktiv kommentiert haben. Und nicht zuletzt: Den Autorinnen und Autoren der Arbeiten, die ich in diesem Buch zitiere. Wie jede wissenschaftliche Arbeit, so steht auch diese ›auf den Schultern von Riesen‹ und schaut nur eine kleine Strecke weiter über den Horizont – in der Hoffnung, dass nachfolgende Autor:innen das Gleiche tun können.

1 Einleitung

»Nightfever«, »V_the experience«, »Zeitfenster« – das sind nur einige der katholischen Initiativen, die in den letzten Jahren in Deutschland und auch darüber hinaus in kirchlichen wie nicht-kirchlichen Kreisen Aufmerksamkeit erregen. Keineswegs unumstritten präsentieren diese Gruppen Zugänge zum christlichen Glauben, trotz katholischer Identität oftmals überkonfessionell, niedrigschwellig und in bewusster Positionierung zur sogenannten Amtskirche. Beobachter:innen bemerken, dass die Veranstaltungen von einer »besonderen Atmosphäre« geprägt sind und auch Teilnehmer:innen berichten davon, dass es die Atmosphäre sei, die ihr Interesse geweckt und sie zum Bleiben bewegt habe.

Offenbar erzeugen die Veranstaltungen dieser Initiativen bei Jugendlichen und jungen (oder jung gebliebenen) Erwachsenen,¹ bei Kirchenfernern wie Kirchennahen durch den Einsatz atmosphärischer Faktoren wie Licht, Musik, Raum- und Liturgiegestaltung häufig – aber freilich nicht immer – eine positive Wahrnehmung. Oft ähnelt diese Atmosphäre dem, was evangelikale Gemeinschaften – besonders in den USA, aber auch anderswo – schon seit den 1960er Jahren praktizieren (z. B. Wilford 2012, 8–9). Auch wenn man nicht mit Alan Wolfe übereinstimmen muss, dass »wir nun alle Evangelikale werden« (2005, 36),² so ist doch auffällig, dass viele junge katholische Initiativen einen emotionalen, auf die Teilnehmenden abgestimmten Stil entwickeln, der in mancherlei Hinsicht dem evangelikalen ähnelt und der sowohl von Verantwortlichen als auch von Anwesenden als wesentlicher Faktor eingeschätzt wird.

Diese Konstellation von Beobachtungen und Hypothesen wird in diesem Buch unter dem Dach des Atmosphärenbegriffs untersucht. Dabei steht neben der Darstellung der genannten Initiativen eine theoretisch-konzeptionelle Arbeit am Begriff »Atmosphäre« im Vordergrund: Die Vermutung ist, dass ein analytisch präzise

1 In der Jugendforschung wird schon seit einigen Jahrzehnten darauf hingewiesen, dass sich die biografische Phase der Jugend zunehmend verlängert (z. B. Affolderbach 1995, 9; Collins-Mayo 2010, 2).

2 Eine zugesetzte Formulierung, die ebenso auch in Bezug auf Protestanten (»We are *all* Protestants now«; Keane 2007, 201) und Katholiken (»We're all Catholics now«; Coleman 2017, 274) geäußert wurde.

konturierter Atmosphärenbegriff ein zentrales religionswissenschaftliches Instrument sein kann, um die soziale Wirksamkeit junger katholischer Initiativen sowie ihre Positionierung gegenüber der amtskirchlichen Liturgie³ zu beschreiben und zu erklären. Zudem scheint der Atmosphärenbegriff ein zentrales Konzept des Vergleichs (*tertium comparationis*) zu sein, das womöglich besser geeignet ist als beispielsweise theologische Merkmale, Organisationsstrukturen oder die historische Genese der genannten Gruppierungen. Kurz gesagt lautet die Hypothese: Viele junge katholische Initiativen in Deutschland unterscheiden sich im Hinblick auf Atmosphäre von der Amtskirche⁴ und ähneln darin zugleich US-amerikanisch geprägten evangelikalen Veranstaltungen.

Mit diesem Ansatz wird eine vergleichende Studie vorbereitet. Das komparative Vorgehen ist für die Religionswissenschaft eine zentrale methodologische Prämissen (Freiberger 2015, 21). Jeder Vergleich basiert auf der Annahme, dass die verglichenen Einheiten in mancher Hinsicht ähnlich sind und in anderen Hinsichten verschieden. Um es anders zu sagen: Man kann durchaus »Äpfel mit Birnen vergleichen«, wenn man sich für Obstbäume interessiert, die im heimischen Garten gedeihen. Damit behauptet niemand, dass Äpfel und Birnen das Gleiche seien, sondern dass man sie hinsichtlich bestimmter Kriterien (Ansprüche an den Standort, Geschmack der Früchte, Reifezeit etc.) vergleichen, das heißt: *unterscheiden*, kann. Auch ein Vergleich von katholischen und evangelikalen Formaten impliziert nicht, dass diese Formate das »Gleiche« seien, sondern dass sie im Hinblick auf bestimmte Kriterien – hier »Atmosphäre« – Ähnlichkeiten und Unterschiede aufweisen, die es zu erforschen gilt.

Lektürehinweis

Der Aufbau dieses Buches folgt nicht den üblichen Strukturen sozial- und kulturwissenschaftlicher Studien. Vielmehr wechseln sich historische, gegenwartsbezogene, theoretische und methodologische Kapitel ab, um einerseits die enge und komplementäre Verzahnung religionswissenschaftlicher Theoriebildung und empirischer Analyse abzubilden und andererseits den essayistischen Charakter des Buches zu unterstreichen. Diese Studie versteht sich *nicht* als eine vollumfängliche, repräsentative Analyse katholischer Initiativen der Gegenwart in Deutschland. Stattdessen

-
- 3 Im theologischen Sinne umfasst der Begriff »Liturgie« das »ganze Feld gottesdienstlichen Handelns«: Die Gebete der Kirche, die Feier der Sakramente und Tagzeitenliturgien gehören dazu ebenso wie die Feier der Heiligen Messe. Wenn ich in dieser Arbeit von einer »amtskirchlichen Liturgie« spreche, dann beziehe ich mich im engeren Sinne auf den nach-konziliaren Sonntagsgottesdienst mit Eucharistiefeier (ähnlich auch Haunerland 2013, 18).
 - 4 Damit ist nicht gesagt, dass amtskirchliche Veranstaltungen in den klassischen Kirchenräumen *keine* Atmosphäre hätten, sondern dass sie eine *andere* Atmosphäre haben, sich also im Hinblick auf die Atmosphäre unterscheiden.

geht es um eine theoretisch ausgerichtete, religionswissenschaftliche Arbeit, die nicht ‚freischwebend‘ argumentiert, sondern sich auf konkrete empirische Daten bezieht. Diese vier Fälle – das Jugendpastorale Zentrum Trinity (Kapitel 2), Nightfever (Kapitel 4), Veni! (Kapitel 6) und Zeitfenster (Kapitel 8) – decken nur einen Bruchteil des Feldes ab, wurden aber so ausgewählt, dass sie die Kontraste im Feld wiedergeben und ein möglichst breites Spektrum an Analysen ermöglichen. Dazwischen und zugleich damit verwoben stehen die eher historisch und überblicksartig angelegten Kapitel zu katholischen Initiativen in Deutschland und ihren Hintergründen (Kapitel 3), zu den Vergleichsfolien »amtskirchliche Formate« und »evangelikale Formate« (Kapitel 5) sowie zu Konzept (Kapitel 7) und Methode (Kapitel 9) einer religionswissenschaftlichen Atmosphärenforschung. Das Argument des Buches ist von den Theorie-Kapiteln her strukturiert: Die in den theoretischen und Überblickskapiteln erarbeiteten Kontexte sowie theoretischen und methodologischen Ansätze werden in den jeweils folgenden Fallstudien besonders (aber nicht ausschließlich) in den Blick genommen. Leser:innen mögen diesem Pfad folgen, eine andere Reihenfolge wählen oder auch selektiv einzelne Kapitel konsultieren.

Diese Studie versteht sich in erster Linie als eine theoretisch-konzeptionelle Arbeit, die das Atmosphärenkonzept in systematischer und empirischer Hinsicht für die Religionsforschung verfügbar machen soll. Die angeführten Fallbeispiele sind als Vignetten zu verstehen: Bei aller empirischen und analytischen Sorgfalt haben sie doch in erster Linie die Funktion, das hier ausgearbeitete Atmosphärenkonzept ›in Aktion‹ vorzuführen. Daneben erlauben sie auch Hypothesen in Bezug auf die Frage nach der Positionierung junger katholischer Initiativen zur katholischen Amtskirche. Es wird aber nicht möglich sein, allgemeine statistisch belegbare Aussagen, zum Beispiel über die Zahl der Besucher:innen, deren soziale und demografische Hintergründe oder über das Wachstum bzw. den Rückgang der Gruppierung zu formulieren.⁵

Atmosphären-Definition Eine wichtige Prämisse der systematischen Ausarbeitung des Atmosphärenkonzepts ist, dass ein sozialwissenschaftlich operationalisierbares und analytisch fruchtbare Konzept nicht mit dem umgangssprachlichen Atmosphärenbegriff identisch sein kann, auch wenn Korrespondenzen zwischen beiden Begriffen bestehen bleiben (ähnlich auch Sumartojo und Pink 2019, 16). Es kann

5 Es gibt anekdotische Hinweise darauf, dass die Veranstaltungen im Feld neuer katholischer Initiativen in Einzelfällen eine nachhaltige Wirksamkeit in Form von Konversionen hin zum Katholizismus haben: So berichtet Rieder von zwei Jugendlichen, die bei einem internationalen Weltjugendtreffen bzw. bei einem Jugendfestival in Medjugorje eine Bekehrung erlebten und daraufhin einer Neuen Geistlichen Gemeinschaft (s. Fußnote 3, S. 66) beitreten (Rieder 2014).

nicht deutlich genug gesagt werden, dass der in diesem Buch vorgeschlagene, analytische Atmosphärenbegriff sich in entscheidenden Punkten vom alltagssprachlichen Atmosphärenbegriff unterscheidet und daher auf den ersten Blick kontraintuitiv oder unhandlich erscheinen mag. Um die Anwendbarkeit eines solchen Atmosphärenkonzepts zu prüfen und das in diesem Buch entwickelte Argument in Gänze beurteilen zu können, ist es jedoch angezeigt, die theoretischen Bausteine des Begriffs, die in Kapitel 7 ausführlich erörtert werden, zumindest probeweise anzunehmen. Die Ausgangsvermutung ist, dass man Atmosphären als das *realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial sozialräumlicher Arrangements* verstehen kann. Religiös sind Atmosphären dann, wenn sie in kommunikative Vorgänge eingebettet sind oder solche auslösen, die die Immanenz-Transzendenz-Differenz mit dem Anspruch auf Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenzen thematisieren (mehr zum Religionsbegriff weiter unten in dieser Einleitung). Diese Vermutung ist das Ergebnis einer intensiven Auseinandersetzung mit der bestehenden Literatur zu sozialen Atmosphären im Allgemeinen und religiösen Atmosphären im Besonderen. Sie erhebt den Anspruch, ein theoretisch solides und empirisch operationalisierbares Konzept vorzulegen, das die Komplexität des Gegenstandes abzubilden vermag, ohne allein auf den subjektiven Nachvollzug rekurrieren zu müssen.

Wie die angesprochenen Initiativen zeigen, sind Atmosphären zentral für Religionen – nicht nur in den genannten katholischen Veranstaltungen, sondern auch für religiöse Traditionen im Allgemeinen. Sie sind – neben inhaltlichen, historischen und soziostrukturrellen Faktoren – ein wichtiges Kriterium für das Fortbestehen oder Scheitern religiöser Vergemeinschaftung: Wenn Transzendenz nicht auch atmosphärisch, das heißt mit immanenten Mitteln, verfügbar gemacht wird, können religiöse Innovationen kaum langfristig Anziehungs- und Bindungskräfte entfalten. Atmosphären erleichtern semantische Zuschreibungen und reduzieren Komplexität. Sie stabilisieren soziale und kommunikative Systeme. Sozial-räumliche Arrangements ermöglichen in diesem Zusammenhang durch ihr sensorisches, affektives und semantisches Potenzial die Wiederholbarkeit von atmosphärischen Situationen und leisten so einen Beitrag zur Stabilisierung religiöser Traditionen insgesamt. Doch diese Zusammenhänge sind religionswissenschaftlich bislang kaum erforscht.

In Nachbardisziplinen wie der Philosophie und Architekturwissenschaft wird das Konzept »Atmosphäre« bereits länger diskutiert (z. B. Schmitz 1969; Meisenheimer 2008; Böhme 2013 [2006]). Humangeographische (z. B. Kazig 2007) sowie psychologische Ansätze (z. B. Schönhammer 2014; Michels 2015) versuchen, den Begriff zu operationalisieren. Auch die rezenten Perspektivenwechsel der Kultur- und Sozialwissenschaften wie *spatial*, *somatic*, *affective* oder *material turn* adressieren Aspekte dessen, was Atmosphären ausmachen. Dennoch gibt es bislang keine systematische religionswissenschaftliche Diskussion des Konzepts und seiner Anwendbarkeit in der Religionsforschung.

Das in diesem Buch vorgetragene Argument soll daher Atmosphären als empirischen Sachverhalt für die Religionsforschung methodisch und theoretisch verfügbar machen. Grundlegende Arbeiten zur Analyse des gebauten Raums (z. B. Jones 2000a), methodische Ansätze zur Untersuchung von Architektur und Atmosphären (z. B. Schmidtke 2008; Hasse 2012; Haepke 2013) und eine breite Literatur zur Phänomenologie der Atmosphäre (z. B. Schmitz 1969; Böhme 2007b; Rauh 2012b) ermöglichen es, diesen Problemkomplex neu zu bearbeiten (zum Forschungsstand siehe ausführlicher Kapitel 7.2, S. 155 ff.). Das Verständnis von religiösen Atmosphären, so die Vermutung, wird es erlauben, die Zusammenhänge zwischen sozialer Praxis und räumlicher Semantik in religiösen Zusammenhängen besser als bisher zu verstehen.

Das Wort »Atmosphäre« geht auf die griechischen Ausdrücke ἄτμος und σφαῖρα, also »Dampf, Dunst, Hauch« und »Sphäre, Kugel« zurück. Es bezeichnet im physikalischen Sinn gasförmige Hüllen oder obere Luftsichten um Planeten und andere Himmelskörper (Heibach 2012, 9). Im meteorologischen Sinn steht das Wort in enger Verbindung zum Wetter, das wiederum als atmosphärische Grunderfahrung beschrieben wird (Böhme 2020, 33). Im übertragenen Sinn wird der Begriff verwendet, um Stimmungen oder Gefühle zu beschreiben, die mit Orten, Gegenständen oder künstlerischen Werken verbunden sind.⁶ Die Etymologie des Begriffs eröffnet eine nützliche Metaphorik, legt sie doch nahe, dass Atmosphären *räumlicher Natur* (»Sphäre, Kugel«) und zugleich *flüchtig* und kaum greifbar sind (wie »Dampf, Dunst, Hauch«). Eine religionswissenschaftliche Operationalisierung muss diese flüchtigen Atmosphären methodisch kontrolliert konservieren und für die Analyse zugänglich machen.

Der Begriff »Atmosphäre« wird in dieser Arbeit verwendet, um ein Dispositionsgefüge zu bezeichnen, das die Bedeutung (Semantik) sowie die sensorische, affektive und soziale Wirksamkeit sozial-räumlicher Arrangements umfasst. Das Konzept bezieht sich damit nicht allein auf die intentionale Wirkung und ›Symbolik‹ eines Raumes und auch nicht auf die nur subjektive Raumerfahrung. Atmosphären sind, in anderen Worten, das realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial sozial-räumlicher Arrangements. Sie ermöglichen subjektive Wahrnehmung, Gefühle und damit verbundene verbale oder non-verbale Kommunikation. Sozial-räumliche Arrangements bergen ein Potenzial für Atmosphären, das je nach Situation realisiert wird und das es methodisch zu erschließen gilt. Die Atmosphäre in bestimmten Situationen ist weder das alleinige Produkt intentional handelnder Menschen noch der ausschließliche Ausdruck materieller Affordanzen, sondern

6 Friedlind Riedel weist auf eine weitere historische Verwendungsweise des Begriffs hin, in der »Atmosphäre« auf die »Ausstrahlung« und »Emanation« von Menschen und Dingen bezogen wurde, vergleichbar mit einem »magnetischen Feld« (Riedel 2019, 86). Dieser Aspekt wird zum Beispiel von Tellenbach (1968) und Brennan (2004) mitberücksichtigt.

entsteht im Zusammenspiel dieser Faktoren und erfordert somit ein Aufbrechen analytischer und methodischer Dichotomien.

Analytische Dimensionen: Produktion, Rezeption und sozial-räumliche Arrangements Im Fokus auf konkrete *sozial-räumliche Arrangements* religiöser Praxis steht dabei das Arrangement selbst mit seinen sensorischen, affektiven und semantischen Dispositionen im Mittelpunkt der Untersuchung. Exemplarisch werden typische Situationen untersucht, die unterschiedliche Atmosphären aufweisen: So ist es ein atmosphärischer Unterschied, ob in einem neugotischen Kirchengebäude eine als »traditionell-verstandene katholische Sonntagsliturgie oder eine Veranstaltung von Nightfever stattfindet. Das mag eine triviale Beobachtung sein, doch ist weitgehend ungeklärt, wie sich dieser erlebbare Unterschied methodisch und theoretisch präzise fassen lässt. Daneben, aber nicht primär, werden auch Aspekte der *Produktion* und *Rezeption* von Atmosphären untersucht. Es geht dann um die Frage, wie menschliche Akteur:innen Atmosphären herzustellen versuchen (Produktion) und wie diese von Besucher:innen wahrgenommen und beschrieben werden (Rezeption). Diese Fragen spielen in theoretischer Hinsicht eine nachgelagerte Rolle, weil das Hauptinteresse dieser Arbeit darin besteht, einen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Debatte um Materialität und Raum zu leisten. Der sogenannte *material turn* verschiebt den Forschungsfokus auf die materielle Dimension religiöser Praxis und nimmt gebaute und natürliche Räume als zentrale Elemente religiöser Praxis und Kommunikation ernst. Damit sind menschliche Akteur:innen nicht mehr die einzigen, und oftmals auch nicht die entscheidenden im religiösen Feld. Sie werden nicht als kreative Individuen aufgefasst, deren Intentionen und Emotionen man verstehen (nachvollziehen) müsste, sondern als *Ergebnisse und Zurechnungseinheiten kommunikativer Vorgänge*. Und diese kommunikativen Vorgänge werden von materiellen Gegebenheiten mit bedingt, ermöglicht oder erschwert. Diesen Impuls aufnehmend sind und bleiben Aussagen von menschlichen Akteuren im Feld wichtig, aber sie sind nicht die letzte Instanz zur Beantwortung von Forschungsfragen.

Religionsbegriff Neben dem Atmosphärenbegriff muss in einer religionswissenschaftlichen Arbeit auch der zugrunde gelegte Religionsbegriff näher erläutert werden, über den seit den fachgeschichtlichen Anfängen der Religionswissenschaft und bis in die Gegenwart hinein lebhaft diskutiert wird (für einen etwas älteren aber immer noch lesenswerten Überblick siehe z. B. Stolz 1988, 9–33). Ich verfolge einen system- und kommunikationstheoretischen Ansatz, demzufolge Religion ein funktional differenziertes Subsystem von Gesellschaft ist. Dieses Subsystem unterscheidet sich von anderen sozialen Systemen, insofern seine Kommunikation die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz mit dem Anspruch auf Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenzen thematisiert (Krech 2012a). Wie genau diese formalen Kriterien inhaltlich gefüllt werden, ist soziokulturell 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 (Krech 2011, 38). »Kommunikation« bezieht sich hier ausdrücklich nicht nur auf geschriebene oder gesprochene Sprache. Sie kann in vielerlei Modi stattfinden, zum Beispiel auch im Medium der Bilder, Artefakte, Rituale, Klänge oder Architekturen.

Das Kriterium der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, die in religiöser Kommunikation bearbeitet wird, bedeutet, dass nicht allein die Beschreibungen und Zuschreibungen der Menschen im religiösen Feld darüber entscheiden, was Religion ist und was nicht. Es handelt sich um einen formal-analytischen Zugang, der sich bewusst von den intentionalen semantischen Zuschreibungen im Feld entkoppelt. Dann ist die explizite Beschreibung von etwas als »religiös«, »heilig« oder »sakral« zwar ein Indikator dafür, dass Religion eine Rolle spielt, doch gibt es viele empirische Fälle, die von religiösem Vokabular durchsetzt sind, ohne dem genannten formal-analytischen Kriterium zu genügen (man denke an »Fußballgötter« oder »Apple-Jünger«). Damit bleibt das religiöse Selbstbestimmungsrecht jedes Einzelnen völlig unangetastet: Jede:r bezeichnet als religiös, was er:sie für religiös hält. Religionswissenschaft erhebt sich nicht zum Wächter darüber, was Religion für Menschen in ihrem Alltag ist oder sein sollte. Aber sie muss, will sie wissenschaftlich produktiv arbeiten, eine abstrakte, wissenschaftliche Begriffsbestimmung vornehmen, um ihren Forschungsgegenstand begrenzen und sozio-kulturelle Typen und Muster rekonstruieren zu können.

Wenn man Religion so bestimmt, dann sind Atmosphären aus analytischer Perspektive immer dann *religiöse* Atmosphären, wenn das semantische Potenzial, das sie realisieren, sprachliche oder nicht-sprachliche Kommunikationen beinhaltet oder Anschlusskommunikationen auslöst, welche die Immanenz-Transzendenz-Differenz im Hinblick auf die Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenzen thematisieren. Beide Sachverhalte – »Religion« und »Atmosphäre« – werden in diesem Buch als *soziale* Sachverhalte verstanden: Das sind Sachverhalte, die nicht allein auf individuelle, bewusstseinsförmige Vorgänge angewiesen sind, sondern die in sozialen Vollzügen, das heißt: in *kommunikativen* Vorgängen, sichtbar werden, selbst wenn einzelne intentionale Akteur:innen davon abweichende Äußerungen formulieren. Beispielsweise laufen in einem Kirchenraum während der Weihnachtsgottesdienst viele Kommunikationen ab, die weder explizit noch implizit religiöser Natur sind. Auch werden viele Menschen anwesend sein, die sich nicht als religiös verstehen und dem gottesdienstlichen Handeln nicht zustimmen. Dennoch wird die soziale Situation insgesamt im analytischen Sinne als »religiös« identifizierbar sein. Denn es ist der Gesamtzusammenhang eines Arrangements von sprachlichen und nicht-sprachlichen Kommunikationen in einer sozial-räumlichen Situation, der retrospektiv-analytisch einen Aufschluss über die Art des Falls ermöglicht.

Ein Beispiel soll diese Religionsdefinition im Hinblick auf die Konstitution religiöser Räume und Atmosphären veranschaulichen: Herbert Fendrich notiert mit Verweis auf Abt Suger von St. Denis, dass ein »guter Kirchenraum [...] zwischen Himmel und Erde angesiedelt« sei, oder, mit den Worten von Suger »nicht ganz im Glanz des Himmels, nicht ganz im Schlamm der Erde« (Fendrich 2006, 109). Deutet man »Himmel« und »Erde« als empirische Indikatoren für die Thematisierung von Transzendenz und Immanenz, so wird deutlich, dass eine Zuschreibung vorliegt, die eben dieses Verhältnis thematisiert und auf den gebauten Kirchenraum anwendet. Das Merkmal der letztinstanzlichen Kontingenzbewältigung wird im Material nicht erkennbar – dafür ist die Sequenz zu kurz –, kann aber aus dem Gegensatzpaar Erde/Himmel, das auf Sterblichkeit und Seelenheil verweisen kann, abgeleitet werden. Fendrich fährt fort, dass dieses Merkmal auch für zeitgenössische Kirchenarchitektur gilt und nennt die Jugendkirche TABGHA in Oberhausen als Beispiel: Das hohe Fensterband deute den außer-alltäglichen Lichtglanz (»Himmel«) an, die Ziegelwände und Gehwegplatten im Innenraum stünden für das Alltägliche (»Erde«) (Fendrich 2006, 109). Schließlich formuliert Fendrich auch die prinzipielle Vieldeutigkeit des Kirchenraumes – hier als »Multifunktionalität« thematisiert – und sein »Potenzial«: Die »Umfunktionierung« zur »Jugendkirche« nutzt endlich das vorhandene Raumpotenzial. Die Verabschiedung vom monofunktionalen Sakralraum und die temporären Verwandlungen für nicht liturgische Zwecke sind in der Architektur angelegt« (Fendrich 2006, 109).

Ziele und Forschungsfragen

Konzept Das erste Ziel dieser Studie ist es, das Konzept »religiöse Atmosphäre« theoretisch zu entwickeln und empirisch nutzbar zu machen – und zwar beides in einer Weise, die für religionswissenschaftliche Forschungsfragen anschlussfähig ist. Es handelt sich somit um eine *primär theoretisch ausgerichtete Studie*, die nichtsdestotrotz empirisch verankert und durch Fallstudien und empirisches Material angereichert ist. Diese Fragestellung ergibt sich als Konsequenz aus der fachübergreifenden und kontrovers geführten Debatte um Materialität und Sinnhaftigkeit: In welchem Verhältnis stehen Semantik und Materialität? Wie bedingen materielle Faktoren die Entstehung, Fortführung und Veränderung von sozio-kulturellen Inhalten?

Gebauete und natürliche Umwelten, ebenso wie materielle Objekte, bieten prinzipiell viele Möglichkeiten der Sinnhaftigkeit, sie sind polysem (z. B. Kalthoff et al. 2016, 14). Das Überangebot an Sinn muss durch sozialen Vollzug vereindeutigt oder zumindest reduziert werden und für diese Vereindeutigung spielen Atmosphären – so eine Grundannahme dieser Studie – eine zentrale Rolle: Sie schaffen plausible,

wiederholbare Situationen, in denen religiöse Praxis ›funktioniert‹.⁷ An dieser Stelle wird der potenzielle Mehrwert des Projekts für die Religionsforschung insgesamt erkenntlich, denn die Frage danach, wie und warum religiöse Praxis ›funktioniert‹, ist eine der Grundfragen der Religionswissenschaft. Atmosphären, so meine Vermutung, erleichtern kommunikative Zuschreibungen und religiöses Handeln und reduzieren Komplexität – oftmals gerade dadurch, dass sie Manches im Unklaren oder in der Ambivalenz belassen, ohne dass der soziale Ablauf dadurch gefährdet würde.

Positionierung Ein sekundäres Ziel dieser Arbeit besteht darin, die Positionierung – verstanden als Selbstbeschreibung, die durch die Wahrnehmung der und Abgrenzung von den ›Anderen‹ entsteht – junger katholischer Initiativen in Deutschland im Verhältnis zur römisch-katholischen Amtskirche zu untersuchen. Dies geschieht auf Basis der expliziten Aussagen von menschlichen Akteur:innen, aber auch und in besonderer Weise auf Basis der Analysen sozial-räumlicher Arrangements, in denen Menschen und ihre verbalisierten Intentionen und Deutungen eine untergeordnete Rolle spielen. Dabei geht es nicht primär um die theologische Orientierung der untersuchten Initiativen, sondern vielmehr um die atmosphärische Positionierung: Oftmals finden die Veranstaltungen dieser Initiativen in traditionellen Kirchenräumen statt, sie unterscheiden sich aber hinsichtlich der Atmosphäre signifikant von amtskirchlichen liturgischen Vollzügen. Diese Unterschiede gilt es in methodisch kontrollierter und theoretisch fundierter Weise zu qualifizieren, ohne auf theologische, ontologische oder psychologische Erklärungsmuster zu verfallen. Die Hypothese ist, dass junge katholische Initiativen die Tendenz aufweisen, atmosphärisch zu konvergieren und darin zugleich eine Ähnlichkeit zu evangelikalen Gottesdienststilen aufzuweisen. Sie positionieren sich zur amtskirchlichen Liturgie in erster Linie atmosphärisch (und, wenn überhaupt, erst sekundär theologisch) und greifen dabei evangelikale Elemente, vornehmlich aus dem US-amerikanischen Raum, auf. Damit ist nicht gesagt, dass wir generell von einer Evangelikalisierung der deutschen katholischen wie evangelischen Kirchen sprechen können; auch ist damit keinerlei Wertung verbunden, beispielsweise, ob diese Entwicklung positiv oder negativ zu sehen ist.

Produktion und Rezeption Ein nachgelagertes Ziel dieser Studie ist es, die Produktion und Rezeption von Atmosphären zu untersuchen. Die zugrundeliegende Vermutung ist, dass Atmosphären nur deshalb intentional ›produziert‹ und individuell rezipiert und beschrieben werden können, weil es bereits existierende sozio-kulturelle

⁷ Natürlich gibt es in religiösen wie nicht-religiösen Zusammenhängen auch scheiternde Atmosphären, die keine Bindungskraft entfalten und nicht wiederholt werden.

Muster gibt, die unabhängig vom konkreten Einzelfall und unabhängig von subjektiven Intentionen, Motivationen und Gefühlslagen vorhanden sind. Nur weil sozial-räumliche Arrangements eine soziale Wirksamkeit haben und diese bestimmte Erfahrungen und Wahrnehmungen disponiert, können menschliche Akteur:innen diese Muster bewusst und unbewusst nutzen, wahrnehmen und darüber sprechen. Diese strukturellen Merkmale religiöser Atmosphären gilt es zu untersuchen.

Eine weitere Ausgangsvermutung ist, dass der gebaute Raum mit einer Wirksamkeit ausgestattet ist, die zwar sozial konstituiert ist und auf geteilten Wissensbeständen sozialer Akteure basiert, sich jedoch »selbstständig« macht und semantische Zuschreibungen »auslöst«.⁸ Atmosphären entwickeln eine quasi-objektive Existenz (z. B. Böhme 2013 [2006], 26; Griffiero 2014, 143; Hauskeller 2014, 54), die darauf basiert, dass sozial konstituierte Bedeutungszuschreibungen »im Material verhaften« und vom Material »ausgelöst« werden. Diese Hypothesen gilt es im argumentativen Fortgang der Arbeit zu entwickeln und zu plausibilisieren. Ein Beispiel soll den hier nur angedeuteten Sachverhalt illustrieren: So berichtet Amélie Adamavi-Aho Ekué, protestantische Theologin am Ökumenischen Institut Bossey, in einem Artikel (der sich nicht auf religiöse Atmosphären, sondern auf Migration, Flucht und Ökumene bezieht) über eine Exkursion zu einer entwidmeten Kirche im Bahnhofsviertel von Genf, die jetzt ein Stützpunkt eines nicht-religiösen, wohltätigen Vereins ist. Über diesen Ort zitiert sie Pfarrer Philippe Leu mit den Worten: »Dieser Ort fordert heraus [...] er ist nicht Kirche, und doch ist es eine Kirche« (Ekué 2019, 22–23; Hervorhebung MR). Ähnliches ist in anderen Fällen von Kirchenentwidmungen und -umnutzungen beobachtet worden: Semantische Zuschreibungen lassen sich nicht von heute auf morgen durch ein Ritual der Entwidmung ändern (Radermacher 2021); gebaute Materialität entwickelt eine eigene Dynamik, die sich diskursiv äußert, zum Beispiel in Aushandlungsprozessen darüber, was ein bestimmter Ort nun eigentlich ist – im Beispiel: »Kirche« oder »nicht Kirche«? Was hier als Herausforderung und Paradoxon formuliert wird, zeigt, dass sich die soziale Wirksamkeit von sozial-räumlichen Arrangements als widerständig erweist.

Fragen der Produktion und Rezeption von religiösen Atmosphären nehmen einen weniger prominenten Raum in dieser Studie ein, weil das Management und das Erleben von Atmosphären Ergebnisse vorgängiger soziokultureller Strukturen und sozialer Konstruktionsprozesse sind. Es geht nicht primär um die Operationalisierung der Rezeption von Atmosphären, die im Übrigen umfangreiche psychologisch-empirische Untersuchungen erfordern würde, die im Rahmen einer qualitativen, theoretisch ausgerichteten Arbeit nicht zu leisten sind. Dies bedingt auch, dass die Datenerhebung im Hinblick auf die Rezeptions- und Produktionsebene nicht gleichermaßen breit aufgestellt ist wie im Hinblick auf das Arrangement selbst. So

⁸ Für diese und viele weitere Anregungen zu diesem Projekt danke ich Volkhard Krech.

werden zwar alle eingeführten Fälle hinsichtlich ihres sozial-räumlichen Arrangements auf der Basis von Fotografien typischer Situationen untersucht, es wurden aber nicht für alle angesprochenen Fälle zugleich auch Interviews mit Produzent:innen oder Rezipient:innen durchgeführt.

Die expliziten, verbalisierten Wissensbestände von Akteur:innen, die Atmosphären produzieren, wurden somit selektiv auf der Basis von Interviews erhoben. Denn oft trifft man in Gesprächen auf die Vermutung, dass es um ein tendenziell manipulatives ›Management‹ von Atmosphären ginge, das von kundigen Fachleuten angeleitet und umgesetzt werde. Doch ich folge Charlotte Renda in der Annahme, dass man nicht einfach bestimmte »Stellschrauben« drehen kann, um »automatisch oder zwangsläufig eine geplante Atmosphäre« herzustellen (Renda 2018, 646). Diese Vermutung oder Hoffnung, so notiert auch Renda, wird zwar von Gestalter:innen und Architekt:innen (z. B. Böhm und Böhm 2010; Königs 2016; Vosko 2019) bisweilen vertreten, dürfte aber weniger als kausaler Mechanismus, sondern vielmehr als Wissen über bestimmte, erfolgversprechende räumliche Konfigurationen verstanden werden (Renda 2018, 646, mit Verweis auf Böhme 1995, 199). In der theologischen Literatur zu Jugendliturgie und Jugendkirche kommt gleichfalls der Gestaltung von Kirchenräumen eine besondere Aufmerksamkeit zu (z. B. Otto 2011), wobei diese Arbeiten an den praktischen Erfordernissen ausgerichtet sind und zu erläutern versuchen, wie man den Kirchenraum für die Zielgruppe der Jugendlichen attraktiv gestalten kann, so dass eine »spirituelle Atmosphäre« (Nissing und Süß 2013, 12) entsteht.

Methodologie und Methode Als viertes Ziel stellt sich schließlich die Frage nach Methode und Methodologie. Da die untersuchten sozial-räumlichen Arrangements nicht im konventionellen Sinn sprechen können, müssen Methoden entwickelt werden, die die im sozial-räumlichen Arrangement vorhandenen Semantiken rekonstruierbar machen. Eine breit aufgestellte methodische Triangulation soll dazu beitragen, einseitige Betrachtungen zu vermeiden. Das bedeutet, dass religiöse Atmosphären auf Basis von Interviews (mit Teilnehmer:innen und Organisator:innen), teilnehmenden Beobachtungen (insb. zur Erfassung der multisensorischen Aspekte) und Textquellen (Gestaltungshinweise für Gottesdienste, Erfahrungsberichte, graue Literatur) erforscht werden, womit die Dimensionen der Produktion und Rezeption bearbeitet werden können. Zusätzlich soll als methodologische Weiterentwicklung die sequenzanalytische Herangehensweise an fotografisch protokolierte sozial-räumliche Arrangements einen neuen Zugang zu semantischen Strukturen dieser Arrangements ermöglichen. Sozialwissenschaftliche Methoden für den Umgang mit Fotografien sind bislang kaum ausgearbeitet (dies notiert z. B. Harper 2015). An diesem Punkt wird es nötig sein, auch die im Rahmen des *material turn* innerhalb der Religionsforschung breit diskutierte Frage nach Text und Bild aus neuen Blickwinkeln zu betrachten (siehe Kapitel 9.5).

Analyseeinheit: Idealtypische sozial-räumliche Situationen Bevor ich im nächsten Kapitel mit einer ersten Vignette das Feld illustriere, ist es erforderlich zu erläutern, was genau in den empirischen Fallstudien untersucht wird. Damit meine ich nicht die Eingrenzung des Feldes (römisch-katholische Initiativen) oder die Benennung der untersuchten Gruppen, sondern die Konzeption der empirischen und analytischen Untersuchungsgegenstände: Die kleinste empirische Einheit der hier vorgelegten Untersuchung sind *sozial-räumliche Situationen*, das heißt Situationen, die hinsichtlich Zeit (Beginn/Ende) und Ort bestimmt sind wie beispielsweise eine Veranstaltung einer Initiative an einem bestimmten Ort innerhalb eines bestimmten Zeitraums.⁹ Das bedeutet im Umkehrschluss, dass andere mögliche Analyseeinheiten nur eine nachrangige Rolle spielen. Denkbar wäre zum Beispiel auch, vom einzelnen Individuum (Teilnehmer:in einer Veranstaltung) auszugehen, von der Organisationseinheit, beispielsweise einer bestimmten Kirchengemeinde oder einer Bewegung, oder von einem gebauten Raum, beispielsweise einer konkreten Architektur. Diese Einheiten fließen in die Analyse ein, stehen aber nicht im Mittelpunkt des Interesses. So ist es nicht mein Ziel, bestimmte Einzelbauten losgelöst von ihren sozialen Zusammenhängen zu untersuchen. Auch ist nicht das Ziel, eine katholische Initiative als soziale Bewegung mit ihrer Geschichte und ihren diskursiven Verstrickungen in den Blick zu nehmen. Auch ist das Forschungsinteresse nicht primär darauf gerichtet, wer diese Veranstaltungen aus welchen Gründen und mit welchen Erfahrungen besucht.

Sozial-räumliche Situationen treten wie alle Erscheinungen der sozialen Wirklichkeit in der Regel typisiert auf. So kennen wir im religiösen Kontext verschiedene Typen von Situationen, die sich ihrerseits weiter differenzieren lassen (z. B. Jugendmesse, Hochfest, Taufgottesdienst etc.). Indem ich in konkreten Situationen vor Ort Daten erhebe und diese mit Fotografien und weiterem Material aus anderen Veranstaltungen vom selben Typus in Verbindung bringe, konstruiere ich eine (im Weber'schen Sinne) *idealtypische* Analyseeinheit (Krech 2006, 108–109), die alle zentralen Charakteristika der untersuchten Situationen zusammenfasst.

Im Konzept der idealtypischen sozial-räumlichen Situation fließt alles zusammen, was in einer begrenzten Zeitspanne in einem angebbaren Raum empirisch fassbar ist, also eine Gemengelage von Elementen, die man üblicherweise als Dinge, Architekturen, Menschen, Handlungen, Kommunikationen, Gefühle etc. bezeichnet.

9 Dieser analytische Zugriff ist jedoch abzugrenzen vom »methodologischen Situationismus« der neophänomenologischen Soziologie (NPS), der auf der Leib- und Situationstheorie von Hermann Schmitz basiert. Auch in diesem Ansatz sind »gemeinsame Situationen [...] die zentrale Analyseebene«, jedoch unterscheidet sich die Perspektive auf jene Situationen grundlegend vom hier vorgestellten Vorgehen, insofern die NPS das leiblich-affektive Betroffensein als präpersonales Apriori des Sozialen annimmt (Gugutzer 2017, 160).

net.¹⁰ Die Bezeichnung als »sozial-räumliches Arrangement« hebt die Bestandteile dieses Arrangements methodologisch auf eine Ebene und hinterfragt zugleich ihren ontologischen Status: Ich gehe nicht mit der Annahme in die Analyse hinein, dass sozial-räumliche Arrangements aus dem Zusammenspiel von »Menschen« und »Dingen« bestehen, sondern frage danach, wie diese Einheiten in sozialen Vollzügen erzeugt werden (in Anlehnung an Latour 2005, 75–76) und wie sie gemeinsam dazu beitragen, bestimmte Atmosphären zu ermöglichen.¹¹ In dieser Hinsicht folgt der Ansatz auch dem Konzept der »Assemblage«, das die *Beziehungen* zwischen Elementen (und nicht die Elemente) in den Mittelpunkt stellt. Ausgangspunkt der Analyse sind dann nicht (vermeintlich) gegebene Einheiten (z. B. menschliche Körper, gebauter Raum, Möbel, Gerätschaften), sondern die Beziehungen, die ebendiese »Einheiten« erst herstellen (Dovey 2020, 22, im Anschluss an Deleuze und Guattari 1987 und DeLanda 2006).

Die Formulierungen »sozial-räumliches Arrangement« und »sozial-räumliche Situation« sind gleichwertig, wenn auch die Bezeichnung als »Situation« eher den diachronen Aspekt, also das Entstehen, Andauern und Vergehen von Situationen, betont und der Ausdruck »Arrangement« eher den synchronen Aspekt, also die in dieser Situation vorhandene Konstellation von Elementen. Natürlich ist so gut wie jede Situation »sozial-räumlich«, aber die Formulierung soll betonen, dass es – kurz gesagt – um soziale Vollzüge (z. B. Rituale) und Räume in ihren Wechselwirkungen geht. Durch den Fokus auf sozial-räumliche Situationen sind Aspekte wie die Organisationsform einer untersuchten Gruppe, deren theologische Prinzipien oder das individuelle Erleben von Einzelpersonen weniger relevant, auch wenn im Zuge der Analyse darauf einzugehen sein wird.

Methodische Vorgehensweise Da es, wie eben erwähnt, ein zentrales Ziel dieser Studie ist, eine methodologische und methodische Weiterentwicklung sozialwissenschaftlicher Instrumente zur Erforschung von religiösen Atmosphären zu leisten, werden diese Vorschläge in Kapitel 9 ausführlich erläutert. Dennoch soll bereits hier

¹⁰ Ein solcher Fokus auf die »Verstrickungen des Materiellen mit dem Sozialen«, der sich von einem »naiven Materialismus« abgrenzt, wird auch von Herbert Kalthoff, Torsten Cress und Tobias Röhl mit dem Stichwort »Sozio-Materialität« gefordert (Kalthoff et al. 2016, 29–30). Einen ähnlichen Vorschlag macht Ian Woodward, wenn er schreibt, in der Erforschung materieller Kultur gehe es primär um »the mutual relations between people and objects« (Woodward 2007, 14).

¹¹ Der Ansatz von Theodore Schatzki bietet hier ebenfalls Anknüpfungsmöglichkeiten – wenn man das ›Ontologische‹ abzieht: Schatzki verwendet den Begriff »Arrangement«, um sozialmaterielle Konfigurationen zu untersuchen, die aus Menschen und Dingen in Räumen und Zeiten bestehen, deren Konstellation man auch als »Bündel« oder »Verflechtungen« bezeichnen kann (Schatzki 2002; Schatzki 2016).

kurz beschrieben werden, welches methodische Vorgehen den Fallstudien in diesem Buch zugrunde liegt.

Das Datenmaterial für die Analyse von sozial-räumlichen Arrangements umfasst neben Interviews mit Teilnehmer:innen und Organisator:innen, Beobachtungsprotokollen und textlichen Primärquellen auch Fotografien dieser Arrangements. Auf diese Weise werden Atmosphären – nicht vollumfänglich, aber in ausgewählten Aspekten – für die Analyse verfügbar und im Hinblick auf die semantischen Dispositionen des Arrangements analysierbar gemacht. Aus dem diversen Feld der jungen katholischen Initiativen wurden vier Beispiele ausgewählt, die sich hinsichtlich Größe, Gestaltung und Reichweite kontrastiv und komplementär zueinander verhalten.

Zwar gibt es einige sozialwissenschaftliche Ansätze, Atmosphären als empirisches Phänomen methodisch zu untersuchen, doch bleiben die Operationalisierungsansätze, gerade mit Blick auf religiöse Atmosphären, noch ausbaufähig. Viele Autor:innen beziehen sich auf phänomenologische Zugänge im Anschluss an Schmitz und Böhme, die den Vorteil haben, dass sie den Untersuchungsgegenstand für die eigene leibliche Erfahrung verfügbar und begrifflich handhabbar machen. Doch wenn Atmosphären, so wie in diesem Buch, als realisiertes Potenzial sozial-räumlicher Arrangements untersucht werden sollen, kann man nicht allein auf das menschliche Erleben von Atmosphären und dessen psychische und kommunikative Verarbeitung zurückgreifen. Somit sind Interview- und Beobachtungsmethoden nur ein Aspekt der methodischen Vorgehensweise, der insbesondere ergänzt wird durch Fotografien der untersuchten Situationen.

Der Zugriff auf die analysierten idealtypischen Situationen wird für die hier untersuchten Fallbeispiele über die drei bereits genannten Dimensionen »Produktion«, »Rezeption« und »sozial-räumliches Arrangement« gelenkt. Für die Analyse der Produktions- und Rezeptionsebene können die etablierten Interview- und Beobachtungsmethoden zusammen mit geeigneten Auswertungsmethoden eingesetzt werden. Auch textliche Primärquellen, insbesondere graue Literatur aus dem Bereich der untersuchten Initiativen, werden in die Untersuchung einbezogen. Für die Analyse des sozial-räumlichen Arrangements wird in diesem Buch ein Verfahren der Bildsequenzanalyse vorgestellt, das die soziokulturellen Muster, die ein bestimmtes Arrangement ermöglichen und die darin realisiert werden, rekonstruieren soll.

Auch wenn die jeweiligen Datensorten im Detail unterschiedliche Analysemethoden verlangen, so läuft es im Wesentlichen auf zwei Verfahren hinaus: Zunächst eine gröbere, inhaltsanalytische Auswertung, die die zentralen Inhalte und Sachinformationen erfasst und ordnet; und im Anschluss eine feinere, sequenzanalytische Auswertung, die ausgewählte Fragmente des Materials hinsichtlich ihrer impliziten Strukturen bearbeitet. Das sequenzanalytische Verfahren ist für textliche Protokolle gut dokumentiert und etabliert. Für bildliche Protokolle gibt es erste Versuche,

aber noch kein ausgearbeitetes Verfahren, weshalb ein solches hier entwickelt und genutzt wird.

Die sequenzanalytische Herangehensweise an ein fotografisch dokumentiertes räumliches Arrangement hat – im Rahmen meiner Forschungsfrage – zwei Ziele: Zum einen soll das intuitive ›Verstehen‹ des Bildes methodisch verlangsamt und aus der Intuition herausgehoben werden. Was auf den Bildern zu sehen ist und was die einzelnen Elemente bedeuten, mag (mehr oder weniger) offensichtlich sein – wie genau aber diese Bedeutung in einem sozio-kulturell eingebetteten Prozess entsteht, wird im Handeln, beispielsweise beim Betreten eines solchen Raumes, in der Regel nicht reflektiert. Dies wird erst in der handlungsentlasteten Situation der Analyse eines (fotografischen) Protokolls möglich. Zum anderen sollen durch die Sequenzanalyse die strukturellen Muster des fotografisch protokollierten sozialräumlichen Arrangements rekonstruiert werden. Welche soziokulturellen Dispositionen und Strukturen realisieren sich im hier dokumentierten Arrangement? Welches Problem bearbeitet der protokolierte Fall jenseits von individuellen Zu-schreibungen anwesender oder nicht-anwesender Personen? Diese Sinnstruktur kann man auch als das Potenzial des Arrangements bezeichnen, von dem sich ein Teil in spezifischer Weise als Atmosphäre realisiert.

2 FALLSTUDIE: Jugendpastorales Zentrum »Trinity« (Bochum)

Das Jugendpastorale Zentrum »Trinity« wurde 2009 in der Pfarrei Liebfrauen in Bochum gegründet und ist in der Kirche St. Ludgerus beheimatet. Die Kirche wurde 1957 im architektonischen Zelt-Typus erbaut (Abb. 1). Dort finden – neben regulären Sonntagsgottesdiensten – einmal im Monat Trinity-Jugendmessen statt. Daneben organisiert die Initiative auch weitere Aktionen wie Freizeitaktivitäten oder Veranstaltungen in der Kirche.¹ Diese erste Fallstudie öffnet mit illustrierender Absicht das empirische Feld und greift einige der in der Einleitung formulierten Fragen und Forschungsperspektiven anhand eigens erhobener Daten (Interviews, textliche Primärquellen, Fotos) auf. Es geht hier noch nicht um die Konstruktion und Analyse einer idealtypischen Situation, sondern lediglich darum, die Relevanz der oben umrissenen Forschungsperspektiven zu verdeutlichen und einen thematischen Einstieg zu finden. Von dieser aktuellen Fallstudie aus wird im folgenden Kapitel der Blick für die historischen Hintergründe und Kontexte katholischer Initiativen geöffnet.

Die Gründung des Trinity war unter anderem beeinflusst vom Prozess der Umstrukturierung und Neuordnung der Gemeinden im Bistum Essen Mitte der 2000er Jahren, als mehr als 200 Pfarreien in etwas mehr als 40 Großpfarreien zusammengeführt wurden. In den neuen Pfarreien sollten Jugendpastorale Zentren gegründet werden, um das jugendpastorale Angebot beizubehalten und neu organisieren zu können. Mitverantwortlich für die Gründung des Trinity war ein Pfarrer, der zuvor die Jugendkirche TABGHA in Oberhausen geleitet hatte, eine der ersten Jugendkirchen in Deutschland (z. B. Minten und Wolharn 2003; Stams 2008). Der in den Prozess involvierte Jugendseelsorger war im Rahmen seiner Priesterausbildung mit dem so genannten CrossingOver-Projekt in den USA (zu diesem Projekt siehe Fußnote 7, S. 117): Dies umfasst unter anderem den Besuch in einer Partnergemeinde in den USA während der Priesterausbildung. Es geht darum, die katholische Kirche in den USA kennenzulernen und Inspirationen für die Arbeit in Deutschland zu erhalten.

¹ Auf diese Initiative wurde ich durch den sehr aufschlussreichen, unveröffentlichten Forschungsbericht eines Studierenden aufmerksam gemacht (Brodersen 2017).

Seit 2010 ist dieses Format für alle Priesteramtskandidaten in den Bistümern Essen und Münster ein Teil ihrer Ausbildung.

Abb. 1: Das jugendpastorale Zentrum »Trinity« in der St.-Ludgerus-Kirche (Pfarrei Liebfrauen), Bochum



© M. Radermacher 2019

In einem Bericht, der 2010 auf der Internetseite des Trinity erschien und Eindrücke einer Reisegruppe zusammenfasst, heißt es beispielsweise, dass »junge Erwachsene in den Staaten ein viel wesentlicherer Bestandteil der Gemeinden« seien als in Deutschland (Katholische Pfarr- und Kirchengemeinde Liebfrauen Bochum 2010). Die Orientierung an den »Wünsche[n], Bedürfnisse[n] und Erwartungen der Gemeindemitglieder« sei ein mutiger und angesichts der »vollen Kirchenbänke« lohnender Weg (Katholische Pfarr- und Kirchengemeinde Liebfrauen Bochum 2010). Der Bericht bezieht sich ausdrücklich auf die Erfahrungen in den

römisch-katholischen Kirchen St. Clement und Old St. Patrick in Chicago und nicht auf die evangelikalen Mega-Kirchen. Dennoch ist davon auszugehen, dass diese katholischen Kirchen ihr Angebot unter anderem auch in Positionierung zu den evangelikalen Formaten entwickeln.² So kommt der Bericht zu dem Schluss, dass die »US-amerikanische Kirche [...] deutlich flexibler auf die Herausforderungen der Moderne« antworten könne (Katholische Pfarr- und Kirchengemeinde Liebfrauen Bochum 2010).

Als »Jugendpastorales Zentrum« unterscheidet sich die Initiative von den Jugendkirchen, insofern sie eine Pfarrei-interne Einrichtung ist, die vollständig von der Pfarrei Liebfrauen getragen wird und dabei auf ehrenamtliches Engagement angewiesen ist. Die Jugendkirchen dagegen sind Einrichtungen des Bistums und häufig auch personell besser ausgestattet. Nach Auskunft der Gesprächspartner steht das Jugendpastorale Zentrum damit zwischen den katholischen Jugendverbänden und den Jugendkirchen. Es gehe darum, neben der herkömmlichen Arbeit der Pfarreien Angebote mit Schwerpunkt »Spiritualität für Jugendliche« zu schaffen (Interview Trinity, Abs. 41).

Im Zuge der weiteren Umstrukturierungen, die als »Pfarreientwicklungsprozess« seit 2015 im Bistum Essen stattfinden, hat sich gezeigt, dass die Kirche St. Ludgerus mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen 2025 und 2030 abgerissen wird. Daher hat die Gemeinde einen Planungsprozess begonnen, um für das Trinity einen neuen Raum zu finden. Ein 2019 verabschiedetes Papier mit dem Titel »Pfarreientwicklungsprozess – Teilziel: Jugendpastorale Anforderungen Trinity Bochum« notiert verschiedene Anforderungen an einen solchen Raum: Er »soll als würdiger Gottesdienstort erkennbar sein«, mit professioneller Technik ausgestattet sein, eine »offene, moderne, freundliche Ausstrahlung« haben und »eine ›spirituelle Gemütlichkeit‹ ausstrahlen« (Trinity 2019, 3–4).³ Das Papier betont auch, dass die St. Ludgerus-Kirche im Grunde der ideale Standort für das Trinity sei.

Dieses Raumkonzept soll vor allem »kirchenferne« Jugendliche und junge Erwachsene ansprechen (Trinity 2019, 3). Auch im Interview mit Organisator:innen der Initiative wurde diese Zielgruppe betont (Interview Trinity, Abs. 118, 154–156). Während die Jugendmessen immer auch von »normalen« ortsansässigen Gemeindemitgliedern besucht werden, richtet die Initiative sich bewusst an jene, die sagen »Wir möchten ein anderes Angebot haben als den klassischen Sonntagsmorgen-

2 Der bereits zitierte unveröffentlichte Forschungsbericht von Brodersen (2017) deutet zudem an, dass es auch im Trinity charismatische Tendenzen gebe, beispielsweise hinsichtlich der gewählten (Worship-)Musik oder der alltagsnahen Bibelauslegung.

3 Vor ähnlichen Herausforderungen stehen auch andere Initiativen, beispielsweise die Jugendkirche effata[!] in Münster (Westfalen): In einem Konzeptpapier von 2013 heißt es, der Kirchenraum als »Resonanzraum Gottes« solle den Jugendlichen »zur persönlichen Aneignung frei gegeben« werden und dabei so gestaltet werden, dass »er als Sakralraum erfahrbar bleibt« (effata[!] 2013, 1).

gottesdienst« (Interview Trinity, Abs. 162).⁴ Bei der Entwicklung des Konzeptes für das Trinity ging es darum, sich »abzusetzen [...] von dem, was man klassisch kennt« (Interview Trinity, Abs. 68) und einen »niedrigschwelligen Einstieg« für Jugendliche zu ermöglichen (Interview Trinity, Abs. 68). Dem bereits zitierte Papier zum Pfarreientwicklungsprozess zufolge soll das Trinity sich »bewusst von bereits bestehenden Angeboten der Pfarrei abheben und ›anders sein‹ – ohne jedoch als Konkurrenz zu bestehenden Angeboten in der Jugendarbeit aufzutreten (Trinity 2019, 2–3).

Mit diesen Beobachtungen zum Trinity sind bereits einige zentrale Themen angerissen, die für dieses Buch relevant sind: Zum einen die deutliche Abgrenzung der Initiative zum ›normalen‹ katholischen Gottesdienst – wobei noch offen bleibt, was genau darunter verstanden wird und wo Defizite identifiziert werden – und zum anderen die Inspirationen aus dem US-amerikanischen Raum, wobei es sich hier noch überwiegend um die katholische Landschaft in den USA handelt.

Ausgehend von diesen Beobachtungen können auch Vermutungen hinsichtlich der übergeordneten Fragestellung dieses Buches angestellt werden: Wie werden die genannten Ziele – die Abgrenzung vom ›klassischen‹ Gottesdienst, der niedrigschwellige Einstieg für Jugendliche, Inspiration aus US-amerikanischen Kontexten – *atmosphärisch* realisiert?

Ein erster Anhaltspunkt, der von den Gesprächspartnern ausdrücklich thematisiert wird, ist das Stichwort »spirituelle Gemütlichkeit«. Um bewusst »was Anderes« für die genannte Zielgruppe anzubieten, soll eine »spirituelle Gemütlichkeit« erzeugt werden, in der man sich »wirklich wohlfühlen« kann; ein Raum, in dem keine »erschlagende Atmosphäre« herrscht, sondern eine »Wohlfühlatmosphäre« (Interview Trinity, Abs. 68).

Des Weiteren soll – auch das mag auf das Vorbild katholischer Gemeinden in den USA zurückführen sein – der Gottesdienst alltagsrelevante Themen aufgreifen. Im Bericht zum Pfarreientwicklungsplan heißt es dazu: »Das Trinity möchte den Alltag bereichern und Wege aufzeigen den Glauben im Alltag zu integrieren« (Trinity 2019, 3). Dahinter steht unausgesprochen der Verdacht, dass die traditionellen katholischen Formate und Inhalte gerade für Jugendliche keine Anschlussfähigkeit im Alltag haben. Diese Anschlussfähigkeit wird aber in den US-amerikanischen, katholischen Gemeinden beobachtet, wie der bereits zitierte Erfahrungsbericht von der Reise im Jahr 2010 notiert:

»Wenn die Gottesdienste schlecht besucht sind und nur wenige am Gemeindeleben teilnehmen, gefällt den Gläubigen das Angebot offensichtlich nicht. [...] Darum werden verschiedene Programme für junge Erwachsene angeboten und

4 Die Gesprächspartner betonen: »Wir sind ja hier, weil wir was anderes haben wollen; sonst könnten wir auch einfach sonntags in unsere normale Gemeindemesse gehen« (Interview Trinity, Abs. 250).

viel Wert auf eine ansprechende und innovative Gestaltung der Gottesdienste gelegt. Die vollen Kirchenbänke in den Gemeinden, die wir besucht haben, sprechen dafür, dass es sich lohnt, mutig zu sein und Neues auszuprobieren und auch auf die Wünsche, Bedürfnisse und Erwartungen der Gemeindemitglieder einzugehen« (Katholische Pfarr- und Kirchengemeinde Liebfrauen Bochum 2010).

Die Anschlussfähigkeit für den Alltag und das atmosphärische »Anders-Sein« äußern sich in der Gestaltung des Kirchenraums der St. Ludgerus-Kirche (Abb. 2). So wird im Interview ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die alten Kirchenbänke sowie die Kommunionbänke vor dem Altar und »alles, was man so klassisch irgendwie kennt« entfernt und – im Falle der Bänke – durch Stühle ersetzt wurde (Interview Trinity, Abs. 49–51). Außerdem wurde ein neuer Kreuzweg gestaltet, der von seiner Darstellung her »nichts mit einem klassischen Kreuzweg zu tun« hat (Interview Trinity, Abs. 122). Der Tabernakel wurde von seiner zentralen Position hinter dem Altar in eine seitliche Nische verlegt, um besser ins räumliche Gesamtkonzept zu passen (Interview Trinity, Abs. 55). Im Hinblick auf die »Wohlfühlatmosphäre« wird auch betont, dass man mit den im Kirchenraum verwendeten Materialien »auch so sein Wohnzimmer gestalten« könne (Interview Trinity, Abs. 106). Pointiert zusammengefasst: Der Kirchenraum soll möglichst nicht wie ein klassischer Kirchenraum aussehen, aber dennoch als »würdiger Gottesdienstort erkennbar sein« (Trinity 2019, 3).

Abb. 2: Innenraum des »Trinity«



© M. Radermacher 2019

Um dieses erkennbar andere Angebot speziell für Jugendliche zu gestalten, haben die Verantwortlichen bereits in der Gründungsphase versucht, den Kirchenraum so zu gestalten, dass Jugendliche, die zum ersten Mal kommen, »das Gefühl haben: ›Okay, ich kann hier reingehen und muss nicht irgendwie aufpassen, was ich irgendwie anfasse oder so.‹ Wie man das so im Museum schon mal hat« (Interview Trinity, Abs. 68). Indirekt wird damit die übliche katholische Liturgie als potenziell abschreckend für kirchenferne Jugendliche charakterisiert; ihr wird eine »erschlagende Atmosphäre« attestiert (Interview Trinity, Abs. 68, 101). Im Verlauf des Gesprächs wird ausgeführt, dass die klassischen Kirchenräume eine Ehrfurcht verlangen, die man im Trinity ablegen will, um bei den Besucher:innen die Einstellung zu ermöglichen: »Ich benehme mich natürlich wie ein Gast, aber ich hab keine Angst, dahin zu gehen« (Interview Trinity, Abs. 118).

Das Trinity versteht sich damit nicht als Kritik an den klassischen liturgischen Formaten der katholischen Kirche im Bistum Essen. Es wird ausdrücklich von den zuständigen Gremien der Pfarrei unterstützt und als das »erfolgreichste Projekt der Pfarrei« beschrieben (Interview Trinity, Abs. 187, 269). Der Prozess der Konzeptentwicklung für das Trinity, insbesondere die Umgestaltung des Kirchenraumes wurde seitens der Pfarrei und von Fachleuten wie Herbert Fendrich, über viele Jahre Beauftragter für Kirche und Kunst im Bistum Essen, begleitet und beraten. Die »herkömmliche Liturgie« der römisch-katholischen Kirche bleibt das »Grundgerüst« (Interview Trinity, Abs. 205) – siehe hierzu die ausführliche Sequenzanalyse weiter unten. Sie wird aber, wo es möglich ist, mit innovativen Aktionen berei-

chert.⁵ Das betrifft beispielsweise die Fürbitten oder die Predigt, aber auch den Umstand, dass der Priester nicht vorne am Altar sitzt, sondern unter den Gästen und sich auch zwischen den Stuhlreihen bewegt (Interview Trinity, Abs. 219).

Auch der Musik wird für die Umsetzung der genannten atmosphärischen Ziele ein hoher Stellenwert beigemessen. Zunächst soll die Musik technisch professionell sein (Interview Trinity, Abs. 123); die Ausstattung ist hochwertig und liegt »sehr erheblich über dem Durchschnitt« im Vergleich zu anderen Kirchen (Interview Trinity, Abs. 122). Sowohl für Live-Musik als auch für eingespielte Musik ist diese Anlage gut geeignet (Interview Trinity, Abs. 123). Auch die Band ist »semi-professionell« und »musikalisch sehr gut aufgestellt« (Interview Trinity, Abs. 132).

Angesprochen auf mögliche Inspirationen aus den USA erläutern die Gesprächspartner im Interview insbesondere die Studienreise des Mitbegründers der Jugendkirche. Im bereits zitierten Bericht über diese Reise heißt es dazu:

»Unglaublich für uns zu erleben: knapp 250 Jugendliche und junge Erwachsene feiern in St. Clement in Chicago jede Woche gemeinsam Eucharistie. Ein tolles Erlebnis für uns – ein einzigartiges Gefühl von Gemeinschaft und gelebtem Glauben. Auch so sind junge Erwachsene in den Staaten ein viel wesentlicherer Bestandteil der Gemeinden, kaum vergleichbar mit unserem Gemeindeleben hier« (Katholische Pfarr- und Kirchengemeinde Liebfrauen Bochum 2010).

Eine wichtige Inspiration, so berichten die Organisator:innen im Interview, sei gewesen, katholische Gemeinden in den USA zu sehen, »in denen Leben herrscht« und die »aufblühen«, weil sie Identifikationspotenziale anbieten und viel Wert auf Gastfreundschaft legen. Daher wurde auch der Begrüßungsdienst als konkrete Maßnahme für Gastfreundschaft im Trinity eingeführt (Interview Trinity, Abs. 202). Der Reisebericht schließt, dass die Kirche in den USA, »flexibler auf die Herausforderungen der Moderne zu antworten [scheint] und die Menschen und ihr Leben zeitgemäß mit der frohen Botschaft in Berührung« bringen kann (Katholische Pfarr- und Kirchengemeinde Liebfrauen Bochum 2010).

Man orientiert sich aber nicht nur bei Kirchen in den USA, sondern auch bei anderen Jugendinitiativen in der Region. Für die Gründungsphase waren das die schon angesprochene Jugendkirche TABGHA in Oberhausen (Interview Trinity, Abs. 41, 185), aber auch das Jugendpastorale Zentrum »Lichtblick« der Nachbar-Pfarrei St. Franziskus (Interview Trinity, Abs. 47), das »Gleis X«, eine Jugendkirche des Bistums Essen in Gelsenkirchen (Interview Trinity, Abs. 93), die Jugendkirche »Mary's«

5 Interessanterweise war Veni! – eine Initiative, die in Kapitel 6 ausführlich behandelt wird – einmal zu Gast im Trinity. Das Format wurde in Bochum als »spannend« wahrgenommen, aber als »völlig visionär«, »abgefahren« und weit entfernt vom »klassischen Messablauf« (Interview Trinity, Abs. 206–209) – obwohl auch die Organisatoren von Veni! betonen, ausschließlich im Rahmen der vorgegebenen Liturgie zu arbeiten.

in Greven bei Münster (Interview Trinity, Abs. 227) oder das Jugendhaus St. Altfried in Essen. Hier wird deutlich, dass es eine gegenseitige Wahrnehmung der jungen Initiativen in der Region, wenn auch keine organisierte Vernetzung gibt.

Für die Atmosphäre in den Veranstaltungen des Trinity ist die schon angesprochene »spirituelle Gemütlichkeit« oder »Wohlfühlatmosphäre« ausschlaggebend. Dies basiert seitens der Organisator:innen auf der Annahme, dass man bewusst »etwas Anderes« anbieten muss als die übliche Sonntagsliturgie (Interview Trinity, Abs. 68). Diese »spirituelle Gemütlichkeit« sei jedoch auf räumliche Voraussetzungen angewiesen und könne gerade in der St. Ludgerus-Kirche mit ihrem offenen Innenraum ohne Säulen besonders gut umgesetzt werden. Der stark zurückgenommene Kirchenraum wird damit zur Ermöglichungsbedingungen für das atmosphärische Konzept des Trinity (Interview Trinity, Abs. 70). Architektonisch hat aus Sicht der Interviewpartner der Kirchenraum (erbaut 1957) das Zweite Vatikanische Konzil und die dadurch angestoßene Liturgiereform (siehe Kapitel 5.1) bereits vorweg genommen durch den Platz der Altarinsel inmitten der Gemeinde (Interview Trinity, Abs. 82).

Durch diese Faktoren soll eine Atmosphäre geschaffen werden, die in Abgrenzung zum ›normalen Sonntagsgottesdienst‹ einladend ist und keine Angst auslöst (Interview Trinity, Abs. 109, 118); es soll »keine Berührungsängste mit dem Kirchenraum« geben (Interview Trinity, Abs. 117). Dabei soll die Kirche ein »spiritueller Ort« bleiben (Interview Trinity, Abs. 87). Einer der Gesprächspartner äußert seine eigene Wahrnehmung des Kirchenraums als »nicht zu dominant« – ein Raum, in dem man »spirituell [...] frei sein« kann (Interview Trinity, Abs. 101).

Dieser Anspruch – Niedrigschwelligkeit und zugleich Spiritualität – wird, so meine Deutung, durch die Verantwortlichen vor allem atmosphärisch realisiert. Zunächst formulieren die Gesprächspartner die (weit verbreitete) Annahme, dass Kirchenräume wie der Kölner Dom ›von sich aus‹ eine ›unglaubliche Wirkung‹ haben; eine Wirkung, die jedem Kirchenraum innewohnt und von jedem wahrgenommen wird, ›egal, ob er mit Kirche was zu tun hat oder nicht‹ (Interview Trinity, Abs. 68). Diese basale Wirkung wird auch dem Kirchenraum des Trinity zugeschrieben. Dazu kommt die bewusste Gestaltung, vor allem durch den gezielten Einsatz von Licht (Interview Trinity, Abs. 61, 67), durch das je nach Bedarf ›kleine Räume‹ im Kirchenraum geschaffen werden können (Interview Trinity, Abs. 123). Aber auch die Gestaltung der Liturgie mit Aktionen trägt, so die Interviewpartner, zur Atmosphäre der Trinity-Gottesdienste bei (Interview Trinity, Abs. 109). Schließlich sei auch der Einsatz der professionellen Musik-Anlage entscheidend für die gute Atmosphäre der Veranstaltungen und ein Unterscheidungsmerkmal zu anderen kirchlichen Veranstaltungen (Interview Trinity, Abs. 122).

Nach dieser einleitenden Darstellung der Initiative »Trinity« folgen hier die Ergebnisse der sequenzanalytischen Untersuchung einer ausgewählten Passage aus dem bereits mehrfach zitierten Interview mit Verantwortlichen, womit es sich um einen Ausschnitt aus dem Produktionsdiskurs handelt. Damit wird zum einen die Fragestellung dieses Buches im Detail mit Blick auf das Trinity untersucht, zum anderen soll auch gezeigt werden, wie das methodische Vorgehen der Sequenzanalyse aussieht, das im Verlauf des Buches noch mehrfach und auch für fotografische Protokolle zum Einsatz kommt. Es handelt sich um die folgende Passage:

Ähm, ich würd sagen, ja und nein. Also .ja – ich sag mal der Grund-, Grundgerüst, ähm, ist die Liturgie der römisch-katholischen Kirche.//ja//und trotzdem, wir treffen uns hier zur Gottesdienstvorbereitung – wir haben ja einmal im Monat Jugendmesse und damit verbunden ist auch immer ein Gottesdiensttreffen. Und da stellt sich dann immer auch die Frage: Wie können wir bestimmte Elemente anders gestalten? Ähm, es gibt durchaus auch ein ‚paar Elemente, die sind anders als in der, in der – ich nenn das jetzt mal herkömmlichen – .Liturgie, aber, ähm, (3) ich glaube auch, dass durch die Elemente, also, dass durch, durch, durch die Elemente, die wir hier anders machen, das auch noch mal eine, eine andere Akzentuierung gibt. Also, =n klassischen Beispiel sind die ‚Fürbitten. Die Fürbitten, die man häufig aus den Gemeinden so kennt, dass dann jemand nach ‚vorne geht//ja//und, äh, einen ‚Text einfach abliest, »Guter Gott, wir bitten dich, erhöre uns.« ((veränderte, tiefere Stimme))//mhm//und dergleichen. Da-damit wird hier ‚auch schon, damit wird hier viel .gespielt.//mhm//Das kann es ‚auch schon mal geben (Interview Trinity, Abs. 205).

Die sequenzanalytische Untersuchung dieser Passage aus einem Interview-Transkript, das heißt aus einem künstlichen Protokoll,⁶ lenkt den Blick auf Strukturen, die die Sprecher:innen selbst nicht ausdrücklich thematisieren, die aber dazu beitragen, dass das Protokoll, so wie es ist, als sozialer Sachverhalt – nämlich als textlich konserviertes Gespräch – entstehen konnte. Die Methode der Sequenzanalyse interessiert sich nicht für vermeintlich ›unbewusste‹ psychische Inhalte und sie versucht auch nicht zu ergründen, was Sprecher:innen ›eigentlich‹ gemeint haben könnten (mehr zur Methode in Kapitel 9).

Die Sprecher:innen als konkrete Personen mit je eigenen Biografien und Intentionen sind für die Untersuchung des Protokolls überwiegend irrelevant. Dieser Umstand ist in den Prämissen der Methode begründet, die davon ausgeht, dass soziale Sachverhalte, wie beispielsweise eine verbale Interaktion, nicht nur aus

6 Natürliche Protokolle sind solche Daten, die ohne aktives Zutun der Forschenden im Feld bereits vorhanden sind (wie Textdokumente, Internetseiten, veröffentlichte Bilder etc.). Künstliche Protokolle hingegen werden von Forschenden im Forschungsprozess aktiv hergestellt (wie Interviews und Beobachtungsprotokolle). Zur Methode siehe Kapitel 9.

bewussten oder unbewussten Intentionen der beteiligten Menschen heraus erklärt werden können, sondern auch – und zwar wesentlich – aus impliziten soziokulturellen Strukturen, die nicht im Ermessen einzelner Menschen liegen. Daher haben die Ergebnisse der Analyse – so überraschend das klingen mag – höchstens am Rande mit den sprechenden Personen zu tun. Stattdessen liefern sie Hypothesen in Bezug auf die Struktur des untersuchten sozialen Falls, hier: junge katholische Initiativen und ihre atmosphärische Positionierung gegenüber der katholischen Amtskirche.

Für diese Untersuchung wurde vorab eine bestimmte Passage aus einem längeren Interview ausgewählt und dann in einer mehrstündigen Analyse von einer Gruppe untersucht, die die Regeln und Prämissen der Sequenzanalyse kennt und zudem mit den alltagsweltlichen Zusammenhängen vertraut ist, aus denen das Protokoll stammt.⁷ Dass es sich hier nur um eine kurze Passage aus einem längeren Gespräch handelt, mag die Kritik auf den Plan rufen, dass bestimmte Aussagen aus ihrem Zusammenhang gerissen und daher verzerrt oder falsch analysiert werden. Dieser Gefahr begegnet die Analyse, indem die Ergebnisse vor dem Hintergrund des gesamten Interviews sowie weiterer Daten betrachtet und entsprechend validiert oder verworfen werden. Ich fasse hier nur die zentralen Hypothesen zusammen, die sich aus der Sequenzanalyse ergeben, und erörtere nicht den Ablauf der Analyse oder den Prozess der Entwicklung jener Hypothesen.

Im Protokoll fällt zu Beginn der Begriff »Grundgerüst«: Das kann, in gedankenexperimenteller Kontextvariation, eine »Grundlage«, eine »Basis«, ein »Modell« oder eine »Grundidee« sein. Ein Grundgerüst ist eine tragende Struktur, die – wenn man auf den Aspekt des »Gerüsts« schaut – wieder entfernt werden kann, sobald das, was mit ihrer Hilfe errichtet wurde, fertiggestellt ist. Im Gegensatz zu diesem Begriff stünden Worte wie »Grundpfeiler« oder »Fundament«, die eben nicht wieder entfernt werden können, sobald ein Bauwerk steht. Ein Grundgerüst ermöglicht das Entstehen einer sichtbaren Struktur, ist aber selbst nicht der Zweck des Bauvorhabens; es wird nach Fertigstellung des Werkes entfernt oder bleibt im Inneren verborgen. Ein Grundgerüst besteht aus immer gleichen Elementen, ermöglicht aber das Entstehen oder aktive Errichten von immer anderen Formen.

Wenn die Liturgie der römisch-katholischen Kirche hier ein »Grundgerüst« ist, dann kann man vermuten, dass es um etwas anderes geht, für das die Liturgie eine wesentliche Ermöglichungsbedingungen ist, ohne selbst im Mittelpunkt zu stehen. Die Liturgie der römisch-katholischen Kirche könnte in gedankenexperimenteller Kontextvariation beispielsweise auch als »jahrhundertealtes Bauwerk« oder als »unersetzliches Fundament« der Kirche bezeichnet werden, was ganz andere kommunikative Anschlüsse ermöglichen würde.

⁷ Ich danke Anna Kira Hippert und Dunja Sharbat Dar für die gemeinsame Analyse im Juli 2020.

Von diesen Überlegungen ausgehend kann die Hypothese formuliert werden, dass das explizit verhandelte Thema auf einer grundsätzlichen, aber hier impliziten Spannung basiert: Einerseits soll etwas – nämlich das, was mit Hilfe des Grundgerüsts entwickelt wird – zur Liturgie der römisch-katholischen Kirche dazu gezählt werden, andererseits soll es etwas anderes oder darüber Hinausgehendes sein. Die Liturgie der römisch-katholischen Kirche (die das Protokoll als bekannt voraussetzt und nicht weiter thematisiert) muss scheinbar in einen neuen Zusammenhang gebracht werden, ähnlich wie man es aus der Mission in Geschichte und Gegenwart kennt. Dafür wird einiger Aufwand betrieben: Man trifft sich jedes Mal aufs Neue zur Vorbereitung einer Jugendmesse. Die Jugendmesse ist damit analog zum missionarischen Zusammenhang: Sie bereitet in einer für den jugendlichen Kontext geeigneten Form das neu auf, was sich als »Grundgerüst« zwar bewahrt hat, aber in genau dieser Form nicht anwendbar ist.

Wenn man alltagssprachlich über die »römisch-katholische Kirche« spricht, dann ist in der Regel nicht erwartbar, dass unmittelbar über die »Jugend« der Kirche gesprochen wird; es sei denn, um ein problematisches Verhältnis zwischen »Jugend« und »katholischer Kirche« zu thematisieren, zum Beispiel, weil die aktiven Kirchgänger:innen immer älter werden und die Zahlen der Firmlinge immer niedriger.⁸ Die bereits implizit themisierte grundsätzliche Spannung wird also im Begriff »Jugendmesse« reproduziert und spezifiziert: Es geht um eine Vermittlung zwischen »Kirche« und »Jugend«, eine Vermittlung zwischen »traditioneller Liturgie« (Grundgerüst) und neuen Formen.

Über das Verhältnis zwischen »Grundgerüst« und »Jugendmesse« wird dann ausgeführt, dass letztere »anders« sei. Das »anders« wird aber nicht unmittelbar, wie bei abrufbarem Rezeptwissen oder routinisierten Expertenaussagen, erläutert. Dies erlaubt die Hypothese, dass die Routine und Tradition der katholischen Liturgie im Zusammenhang des untersuchten Falls mit einem Problem konfrontiert wird: Wie kann sie als Grundgerüst fungieren und dennoch Abläufe ermöglichen, die anders sind als das Grundgerüst?

Hier wird nun auf »Elemente« verwiesen. Der Begriff bezieht sich in alltags-sprachlichen Zusammenhängen auf Teile von etwas Ganzem, hier auf Teile der Liturgie, die nicht allein stehen, sondern verbunden sind; sie sind Elemente nur, weil und wenn sie mit anderen Elementen verbunden sind. Wenn das Protokoll über »bestimmte Elemente« spricht, wird damit gleichzeitig eine Bestimmung und eine Nicht-Bestimmung vorgenommen, was erneut darauf hinweist, dass dieses Thema im Protokoll nicht als einfaches Thema besprochen wird. Dem Protokoll liegt dann

8 Dieser Umstand wird auch in der theologischen Literatur vielfach thematisiert, so von Norbert Weidinger, der bereits Anfang der 1980er Jahre unter Bezug auf A. Exeler der Befürchtung Ausdruck verleiht, dass die Kirche ihre »Jugend verlieren« könnte, wenn sie »bleibt, wie sie ist« (Weidinger 1982, 15; ähnlich auch Höring 2000, 13).

eine Struktur zugrunde, in der es um ein Spannungsverhältnis zwischen vorgegebenen Strukturen und ihrer Änderung durch die Änderung von Elementen geht – und zwar so, dass die vorgegebene Struktur immer noch als Grundgerüst erhalten bleibt.

Das Protokoll thematisiert nun ausdrücklich den Verweis auf die »herkömmliche« Liturgie, was aber auf eine Weise eingeleitet wird, die signalisiert, dass es möglicherweise einen besseren Ausdruck gebe, der entweder gerade nicht bekannt oder angebracht ist oder dass der folgende Begriff (»herkömmliche Liturgie«) zwar nicht ganz zutreffend, aber für diesen Zusammenhang ausreichend ist. Das Problem, das hier implizit bleibt, ist der Umstand, dass eine »herkömmliche Liturgie« kaum zu finden und zu definieren ist. Die römisch-katholische Liturgie ist, wie alle religiösen Kodifizierungen, immer in Veränderung begriffen, auch wenn sie sich als kodifiziertes Regularium versteht. Was heute als »herkömmlich« betrachtet wird, ist kirchengeschichtlich eine relativ neue, mit den durch das Zweite Vatikanum angestoßenen liturgischen Reformen verbundene Entwicklung (z. B. Haunerland 2013).

Die Formulierung »herkömmliche Liturgie« erlaubt aber erneut die Vermutung, dass es einen wahrgenommenen Widerspruch gibt zwischen der üblichen Form der Liturgie und der in dieser Jugendinitiative praktizierten Form der Liturgie. »Herkömmlich« meint im alltagssprachlichen Sinne nicht ausschließlich die regulierten, vorgeschriebenen oder gesetzlichen Formen, sondern das, was gewohnheitsmäßig überliefert ist. Dies ist insofern relevant, als auch die hier als »anders« beschriebene Jugendmesse sich innerhalb der offiziellen Regularien der römisch-katholischen Kirche verortet. Abweichungen von der herkömmlichen Form können bzw. müssen somit immer noch regelkonform sein, was erneut auf das bereits thematisierte Spannungsverhältnis verweist.

Ohne dass es in der untersuchten Passage explizit thematisiert wird, ist die Liturgie als vermeintlich festes Ganzes beschrieben und die Jugendmesse als eine Variante, die die römisch-katholische Liturgie als »Grundgerüst« verwendet, ohne davon signifikant abzuweichen. Sie will ganz anders und trotzdem ganz katholisch sein. Das latente Bezugsproblem des Protokolls ist damit die Frage, wie man Elemente der herkömmlichen Liturgie verändern kann.

Die Änderungen werden dann auch nicht explizit als Änderungen beschrieben, sondern als »Akzentuierungen«. Das Wort »Akzentuierung« verweist darauf, dass man eine Betonung ändern kann, ohne etwas Grundsätzliches zu ändern. Akzente können individuell gesetzt werden, auch wenn eine standardisierte Vorlage verwendet wird. Das Protokoll thematisiert dann ein »klassisches Beispiel« für diese Form der Akzentuierung und signalisiert mit der Bezeichnung als »klassisch«, dass dieses Beispiel gut geeignet ist, um eine typische Form der Praxis in der beschriebenen Jugendmesse zu illustrieren. Das Protokoll wertet zunächst die ›herkömmliche‹ Weise, die Fürbitten als Teil der katholischen Liturgie vorzutragen, ab, aber – und das ist wichtig – nicht dem Inhalt nach, sondern nur im Hinblick auf die Form, wie diese

vorgetragen werden. Insofern die *Form* kritisiert wird, kann es eine für die Jugend passende Änderung oder Akzentuierung geben, die dennoch als legitime Variante der Liturgie betrachtet werden kann.⁹

Das eigentliche Problem an der herkömmlichen Art und Weise, die Fürbitten vorzutragen, wird nicht explizit geschildert, sondern nur durch den veränderten Tonfall ausgedrückt: Eine monotone, etwas stumpfe, und wenig lebendige Vortragsweise. Diese Vortragsweise scheint aber im Protokoll als gängige Variante angenommen zu werden, denn andernfalls müsste sie genauer erörtert werden. Die legitime Änderung in der Form dieses Elements der herkömmlichen Liturgie wird allerdings nicht konkret ausgeführt, sondern umschrieben mit den Worten »damit wird hier viel gespielt«. »Spielen« umfasst in gedankenexperimentellen Kontextvariationen eine Reihe von Bedeutungen, die aufschlussreich sind für die latente Struktur des Protokolls: Während ein Spiel kein Ernst ist, haben doch alle Spiele Regeln. Spielen kann etwas Unauthentisches haben, weil man etwas vortäuscht oder eine Rolle spielt. Spielen kann Freude machen, ist aber mehr als kurzweiliger Spaß. »Spielen« ist im Gegensatz zu »Experimentieren« oder »Ausprobieren« positiv besetzt; es hat etwas Lockeres, selbst wenn es auf strengen Regeln basiert. In der Wendung »mit etwas spielen« wird diese positive Konnotation jedoch teilweise reduziert: Man kann mit einem Gegenstand spielen (einem Spielzeug) oder mit Worten spielen, aber im übertragenen Sinn kann »mit etwas spielen« auch meinen, dass man »mit dem Feuer spielt« oder eine Person zum »Spielball« willkürlicher Entscheidungen macht. Die semantischen Felder »spielen« und »experimentieren« sind auffälligerweise im Diskurs über Jugendkirchen und Jugendinitiativen verbreitet (siehe unten).

Im Zusammenhang des Protokolls wird mit einem Element der Liturgie, nämlich den Fürbitten, »gespielt«. Auch wenn es im Protokoll nicht ausdrücklich thematisiert wird, verweist eine sequenzanalytische Untersuchung mit den oben angedeuteten Kontextvariationen und Lesarten darauf, dass dieses »Spielen« eine ambivalente Angelegenheit ist. Aus einer lockeren Variation eines klassischen Elements kann ein manipulativer Eingriff in das Grundgerüst des Gottesdienstes, die römisch-katholische Liturgie, werden und es ist unklar, wo genau die Grenze verläuft: Wie kann man mit einem Gebet (hier: den Fürbitten), »spielen«? Die Kritik an der herkömmlichen Form bezieht sich nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form, die demzufolge spielerisch verändert oder akzentuiert wird.

Dass es sich hierbei um ein gewisses Risiko handeln kann, wird im letzten Teil der Passage verdeutlicht, in der eine starke Zurücknahme des vorher Gesagten formuliert wird: Statt, wie zuvor, »viel gespielt«, heißt es jetzt, das könne es »auch

9 Ähnlich formuliert der Leiter einer weiteren untersuchten Initiative: »[...] weil wir [die katholische Kirche] ja vor allem den Leuten beigebracht haben, in den letzten Jahrzehnten, einer Form zu genügen, ein Verhaltensmuster abzuspulen, ohne es inhaltlich zu begründen« (Interview Veni!, Abs. 168; siehe auch Kap. 6).

schon mal« geben. All dies deutet darauf hin, dass das implizite Bezugsproblem des untersuchten Protokolls in der Art und Weise der Änderung der Liturgie besteht. Dies wird nicht ausdrücklich thematisiert, ist aber eine strukturelle Ermöglichungsbedingung der tatsächlich geäußerten, aufgezeichneten und protokollierten Kommunikation. Zu diesem strukturellen Bezugsproblem gehört auch die Frage, gegen was und wie man sich abgrenzt, wenn man betont, eine Initiative sei »anders«. Die durchgeführten Änderungen beziehen sich überwiegend auf die *Form*, das *Wie* des Gottesdienstes – und damit auch auf mediale und atmosphärische Faktoren – und sie erzeugen eine Positionierung und Abgrenzung gegenüber der herkömmlichen römisch-katholischen Liturgie.

An dieser Stelle lohnt es sich, den Blick etwas zu öffnen und Jugendkirchen im Hinblick auf ihre atmosphärische Positionierung gegenüber der traditionellen katholischen Liturgie in den Blick zu nehmen. Die sequenzanalytische Untersuchung eines Titelbildes des Buches *Experiment Jugendkirche: Zwischen Event und Spiritualität* (Hobelsberger 2003) bietet diesbezüglich Einsichten (Abb. 3).

Zur Methode der Bildsequenzanalyse finden sich in Kapitel 9.4 ausführliche Erläuterungen. Hier sei nur angedeutet, dass es, ähnlich wie bei der eben durchgeführten Textsequenzanalyse, das Ziel dieser Vorgehensweise ist, ohne Rückgriff auf fallspezifisches Kontextwissen (z. B. die Ausführungen im Handbuch *Experiment Jugendkirche*) die impliziten Strukturen eines dokumentierten sozial-räumlichen Arrangements zu rekonstruieren. Im Folgenden skizziere ich die Ergebnisse einer sequenzanalytischen Untersuchung.¹⁰

Die hier protokolierte Ausdrucksgestalt, d. h. das Cover des Buches, bearbeitet in ihrer Sinnstruktur einen zentralen Kontrast: Die simultane Realisierung von »Party« und »Kirche«, die textlich und damit explizit als »Experiment« adressiert wird.¹¹ Diesem Gegensatz sind weitere Kontraste untergeordnet, die aber im dargestellten sozial-räumlichen Arrangement nicht explizit thematisiert werden.

-
- ¹⁰ Ich danke den Teilnehmerinnen einer Analysegruppe um Silke Müller und Linda Hennig am Exzellenz-Cluster »Religion und Politik« der Universität Münster für die gemeinsame Analyse im Juli 2017.
- ¹¹ Es ist durchaus denkbar, dass einzelne Menschen keinen Kontrast zwischen »Kirche« und »Party« empfinden (nach dem Motto: Gottesdienst ist schließlich eine Feier), aber in der Alltagswelt, aus der das Protokoll entstammt, befinden sich die beiden Begriffe in verschiedenen, häufig konträr angelegten semantischen Feldern: »Party« (säkular, individuell, jung, lebhaft etc.) vs. »Kirche« (religiös, kollektiv, alt, andächtig etc.).

*Abb. 3: Cover des Buches *Experiment Jugendkirche**



Hobelsberger 2003

Es handelt sich um ein natürliches Protokoll, das sich als Titelbild einer Drucksache identifizieren lässt.¹² Auffällig sind das helle, farbige Licht, die tanzenden jungen Frauen sowie der typographisch ausfallen gesetzte Schriftzug »Experiment Jugendkirche«. Das Arrangement der tanzenden jungen Frauen kontrastiert jedoch mit den am oberen Bildrand zu erkennenden Orgelpfeifen, die zusammen mit dem farblich markierten Wortteil »Kirche« den Ort der Szene als gebauten Kircheninnenraum zu erkennen geben. »Jugend« und »Kirche« werden im Schriftsatz als getrennte Sphären markiert, während das protokolierte sozial-räumliche Setting eine Vereinigung beider Sphären – möglicherweise zu Lasten der einen oder anderen – zum Ausdruck bringt.

Während viele Einzelemente des protokollierten sozial-räumlichen Arrangements vor allem im Kontext von Partys, Disco, Musik und Tanz sinnvoll sind (Bewegung, Nebel, Licht), deuten weniger Elemente (die abgebildete Orgel sowie die Worte »Kirche« und »Spiritualität«) auf den Kontext eines religiösen (vermutlich christlichen) Raumes hin. Dass beides in der Alltagswelt, aus der das Protokoll stammt, nicht ohne Weiteres zusammengehört, wird vom Protokoll selbst ausdrücklich thematisiert im Begriff »Experiment«. Im Zusammenhang mit den

12 Es spielt dabei methodologisch keine Rolle, ob das Foto ›gestellt‹, nachbearbeitet oder ›unrealistisch‹ ist: Es ist als natürliches Protokoll eine Ausdrucksgestalt, die empirisch auffindbar ist und als Datum untersucht werden kann (zu methodologischen Überlegungen siehe Kapitel 9).

abgebildeten Menschen ist der Begriff des »Experiments« jedoch heikel: Mit Menschen zu experimentieren wirft ethische Fragen auf. Auch die Möglichkeit, dass es die tanzenden Frauen sind, die experimentieren, weckt möglicherweise bedenkliche Assoziationen. Außerdem sind in alltagsprachlichen Zusammenhängen mit dem Begriff »Experiment« oft auch bestimmte Vorstellungen oder Vermutungen verbunden, wie ein solches Experiment ausgehen könnte oder sollte: Man lässt Elemente miteinander in Kontakt kommen und erwartet oder beobachtet eine bestimmte Reaktion.

Wenn man den Begriff direkt auf das folgende Wort »Jugendkirche« bezieht, kann man »Experiment« als etwas Neues betrachten: Einen Versuch mit hoffentlich gutem, aber letztlich ungewissem Ausgang, etwas teilweise Gefährliches. Das Konzept »Jugendkirche« wird somit im Protokoll explizit als ungewöhnlich und risikant thematisiert. Es verweist darauf, dass es verschiedene Arten von Kirche gibt, beispielsweise »Seniorenkirche«, »Kinderkirche«, »Erwachsenenkirche«, die sich in irgendeiner Weise voneinander unterscheiden, sonst müsste man sie nicht sprachlich differenzieren. Der hier bearbeitete Fall der »Jugendkirche« scheint sich dabei durch seine besondere »experimentelle« Qualität auszuzeichnen. Der Untertitel »Zwischen Event und Spiritualität« bringt in sprachlicher Form zum Ausdruck, was auch das sozial-räumliche Arrangement zeigt. Jedoch ist die sprachliche Formulierung deutlich ausgewogener als das Foto; denn in letzterem bleibt von Spiritualität/Kirche im herkömmlichen Sinne nicht viel zu sehen.

So ist die Frage, ob es sich überhaupt um ein Protokoll *religiöser* Kommunikation handelt, keineswegs trivial – obwohl »Kirche« und »Spiritualität« explizit vom Protokoll thematisiert werden. Als mögliche Lesarten sind denkbar, (a) dass es sich um eine Aufführung einer Tanzveranstaltung in einem Raum handelt, der (zufälligerweise) auch mit einer Orgel ausgestattet ist; (b) dass es sich um eine Party in einem Kirchenraum handelt, bei der gerade mehrere junge Frauen einen mehr oder weniger synchronen, vielleicht vorher einstudierten Tanz tanzen; oder (c) dass ein Gottesdienst in einem Kirchenraum abgebildet ist, der sich außergewöhnlicher Liturgieformen, nämlich Tanz, bedient.

Die explizite Zuschreibung als »Jugendkirche« deutet – mit dem Wissen, dass in Kirchen oft Gottesdienste stattfinden – darauf hin, dass hier die Variante (c) abgebildet ist, die einen inhärenten Widerspruch mit sich bringt: Eine Handlung soll religiöse Handlung (=Gottesdienst) *bleiben*, und doch möglichst *anders* (=Party) sein.

Die liturgische Fachliteratur als fallspezifischer Kontext des untersuchten Protokolls thematisiert den Status der Jugendkirchen zwischen Experiment und Institution ebenfalls: So schreibt Ulrich Schwab (2006) mit Bezug auf das Buch von Hobelsberger (2003), dessen Titelbild hier untersucht wurde, dass »Jugendkirchen ihren ›experimentellen Status‹ verlassen« und als legitime Institutionen anerkannt werden (Schwab 2006, 30).

Diese einleitende Vignette zeigt, dass viele der Elemente im Trinity sowie im breiteren Diskurs der Jugendkirchen aus dem US-amerikanisch-evangelikalen Raum inspiriert sind und dass sie eine vorwiegend atmosphärisch realisierte Differenz zur ›Amtskirche‹ herstellen. Das bedeutet nicht, dass die genannten Initiativen sich in Form und Inhalt vollständig an einen nordamerikanischen Diskurs anpassen. Vielmehr ist es häufig die Form – das Wie der Präsentation –, die explizit als Identitätsmerkmal und Abgrenzungsmöglichkeit gegenüber den als herkömmlich wahrgenommenen Formaten der römisch-katholischen Liturgie thematisiert wird. Hier setzt der in diesem Buch entwickelte Atmosphären-Begriff an. Zuvor sind aber in den folgenden Kapiteln einige historische Hintergründe zu erläutern.

3 Junge katholische Initiativen in Deutschland

Ein Beitrag zur Anthropologie des Christentums Eine dezidiert religionswissenschaftliche Perspektive auf christliche Traditionen, wie sie in diesem Buch verfolgt wird, bewegt sich unter anderem im Forschungsgebiet der »Anthropologie des Christentums«. Diese nicht-konfessionelle Perspektive auf das Christentum hat sich in den letzten drei Jahrzehnten zu einem wichtigen Forschungsgebiet in der Ethnologie und verwandten Fächern entwickelt (z. B. Bräunlein 2013, 248; Mayblin et al. 2017, 2). Freilich gab es auch früher schon nicht-theologische, beispielsweise historische, sozial- oder kulturwissenschaftliche Forschungen über christliche Traditionen (z. B. Douglas 1973; Turner und Turner 1978; Luckmann 1991a), diese folgten aber keinem übergeordneten Paradigma, wie es jetzt in den kultur- und sozialanthropologischen Fächern angestrebt wird. Die Fachgeschichte der Religionswissenschaft ist vor allem im deutschsprachigen Raum geprägt von dem Bestreben, sich von den Theologien zu emanzipieren (z. B. Hock 2002, 162), und in dieser Hinsicht eng verwandt mit dem Programm der Anthropologie des Christentums.

Es liegt in der Fachgeschichte der Ethnologie begründet, dass diese sich in ihren Anfängen wenig für christliche Traditionen interessierte. Peter Bräunlein spricht von einer »Vermeidungs- und Verdrängungsstrategie«, die unter anderem daraus resultierte, dass christliche Missionar:innen im Feld oftmals als Gegenspieler der Ethnolog:innen wahrgenommen wurden: Häufig – wenn auch nicht immer – suchten sie zu verändern, was Ethnolog:innen dokumentieren, verstehen (und nicht selten auch bewahren) wollten. Auch befassten Ethnolog:innen sich primär mit dem vermeintlich Authentischen und dem ursprünglich ›Fremden‹, also dem Gegenstück zur ›westlichen Moderne‹, und waren insofern weniger an den christianisierten oder in Transformation befindlichen einheimischen Gesellschaften interessiert (Bräunlein 2013, 245). Andererseits ist anzuerkennen, dass es oft Missionar:innen waren, die sich zuerst ethnografisch mit indigenen Gesellschaften befassten – wenn auch ihre Ziele andere waren, als die der späteren Ethnolog:innen: nämlich durch besseres Verständnis der lokalen Tradition Mission zu ermöglichen (z. B. Kohl 1988, 230; Kippenberg und Stuckrad 2003, 66; Tworuschka 2015, 35).

In der noch jungen Anthropologie des Christentums hat sich die Forschung bisher meistens auf evangelikale oder pfingstliche Formen des globalen Protes-

tantismus konzentriert (Coleman 2017, 273) und dabei noch selten die Frage nach gebauten Räumen in den Blick genommen (Hovland 2016, 331). Katholische Traditionen werden in der anthropologischen, aber auch soziologischen Literatur noch erstaunlich selten eingehend untersucht. Außerdem ist, ganz im Sinne der traditionellen Ausrichtung der Ethnologie, die Forschung im Gebiet der Anthropologie des Christentums überwiegend in nicht-europäischen Regionen durchgeführt worden (Bräunlein 2013, 259),¹ was eine Lücke in Bezug auf die nicht-konfessionelle, ethnologische und sozialwissenschaftliche Erforschung katholischer Gemeinschaften in europäischen Regionen offenlässt. Simon Coleman notiert als eine der wichtigsten Fragen in diesem Feld »whether and how a Catholic-inspired landscape of global movement compares, interacts, interleaves, and indeed contrasts with Pentecostal and evangelical patterns« (Coleman 2017, 279). Die eingangs formulierte Hypothese, dass junge katholische Initiativen sich im Hinblick auf ihre Atmosphäre von herkömmlichen katholischen Formaten unterscheiden und darin zugleich US-amerikanisch geprägten evangelikalen Veranstaltungen ähneln, ist ein Versuch, ebendiese Forschungslücke zu bearbeiten. Auch Birgit Meyer notiert den Bedarf, katholische Bewegungen aus religionswissenschaftlich-ethnologischer Perspektive und besonders hinsichtlich materieller Faktoren in den Blick zu nehmen (Meyer 2017, 311). Mit dem Fokus auf sozial-räumliche Arrangements und auf die Rolle von Materialität in diesen bearbeitet die hier vorgelegte Studie diese Forschungslücke mit methodologischem und theoretischem Anspruch.

Dabei geht es aber nicht darum, entweder einer (wie auch immer verstandenen) Säkularisierungsthese oder einer ›Anbiederung‹ der katholischen Kirche an populärkulturelle Trends das Wort zu reden. Die Diskussionen um die Wirksamkeit oder Angemessenheit der Gottesdienstformate junger katholischer Initiativen sind Teil der Debatten *im Feld*. Sie sind *Gegenstand der Analyse* und werden daher nicht durch die religionswissenschaftliche Analyse beantwortet. Dies beinhaltet auch die Herausforderung, objektsprachliche »decline and fall«-Narrative zur Kenntnis zu nehmen und in angemessener Weise analytisch zu bearbeiten, ohne sie einfach zu paraphrasieren (dafür plädiert z. B. auch Coleman 2017, 280–281).

Systematische Einordnung der Initiativen aus der Perspektive religiöser Kontaktsituationen Allgemein formuliert stellen die hier betrachteten katholischen Initiativen einen empirischen Sachverhalt dar, an dem synchroner und diachroner intra-religiöser Kontakt untersucht werden kann: Es geht – so die Hypothese – um atmosphärische Positionsbestimmungen der Initiativen gegenüber der traditionellen Amtskirche und ihrer Liturgie. Man kann hier von einem intra-religiösen Kontakt

¹ Ausnahmen sind aber beispielsweise Thomas J. Csordas' Analysen katholisch-charismatischer Heilung (Csordas 1990).

sprechen,² weil Akteure im Feld sich zwar ausdrücklich als Teil einer gemeinsamen, nämlich römisch-katholischen Tradition verstehen, aber dennoch immer wieder den Vergleich zwischen ›uns‹ (der Initiative) und ›den anderen‹ (der sogenannten Amtskirche) thematisieren, so zum Beispiel, wenn ein Leiter im Interview sagt: »Also, das, was klassisch katholisch gut ist, machen wir einfach mal anders« (Interview Veni!, Abs. 86). In einem Leitfaden der Jugendkirche effata[!] heißt es ähnlich: »Im Vordergrund der Jugendkirchenarbeit stehen nicht Personen, sondern Angebote, die sich in der methodischen und ästhetischen Darbietungsform (bisher) von dem unterscheiden, was Jugendliche auf den klassischen Feldern der Pastoral in der Regel erleben können« (effata[!] 2013, 1–2).

Die katholischen Initiativen als Arenen intra-religiöser Kontaktsituationen zu beschreiben, hilft einerseits dabei, die gängigen homogenisierenden Stereotype über ›die katholische Kirche‹ zu vermeiden. Da Kontaktsituationen empirisch immer an impliziten oder expliziten Vergleichen erkennbar sind, ermöglicht das Konzept andererseits eben diese objektsprachlichen *tertia comparationis* zu identifizieren: So wird im Vergleich zwischen den eigenen Formaten und denen der traditionellen Amtskirche auch das Wort »Atmosphäre« regelmäßig verwendet. Beispielsweise notieren die Befragten in einer Umfrage unter regelmäßigen Teilnehmer:innen der Veni!-Gottesdienste, dass es eine »besondere Atmosphäre« gebe (zu dieser Umfrage siehe Fußnote 5, S. 140). Im eben erwähnten Leitfaden der Jugendkirche effata[!] wird als erstes von sechs Gestaltungsprinzipien für Gottesdienste die »Raumatmosphäre« genannt (effata[!] 2013, 3).

Man kann daher festhalten, dass »Atmosphäre« (oder auch verwandte Begriffe wie »Stimmung«) empirisch als Begriffe verwendet werden, um junge katholische Initiativen mit traditionellen Formaten zu vergleichen, also eine Kontaktsituation zu thematisieren. Die beteiligten Akteur:innen adressieren sich gegenseitig als katholische Gruppierungen und thematisieren Unterschiede unter anderem mit dem Begriff »Atmosphäre«. Diese Kontaktsituation ist einerseits diachron, wenn sie Veränderungen im Laufe der Zeit thematisiert (über Veni! zum Beispiel sagen Befragte, das Format sei »moderner« und »an die heutige Zeit angepasst«),³ andererseits synchron, wenn sie Veranstaltungsformate nebeneinanderstellt und deren Unterschie-

2 Als »Religionskontakt« bezeichne ich im Anschluss an Volkhard Krech und die Forschungen im Käte Hamburger Kolleg »Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa« (Bochum, 2008–2022) solche Situationen, in denen sozio-kulturelle Entitäten einander als Religionen beobachten und diese Beobachtung (implizit) vor dem Hintergrund einer übergeordneten Idee (*tertium comparationis*) thematisieren (z. B. Krech 2012b, 192).

3 Das trägt sich bis in die theologische Literatur fort, die im weiteren Sinne als Quellenmaterial in die Analyse aufgenommen wird: »Die Großkirchen in Deutschland [...] suchen auf unterschiedlichen Wegen den historischen Pfad staatsanaloger bürokratisch-hierarchischer Organisationen zu verlassen und weisen mehr oder weniger ausgeprägt Elemente wandlungsfähiger ›liquider Organisationen‹ auf« (Gabriel 2014, 56).

de thematisiert. So konnte man beispielsweise auf der Internetseite der Initiative Veni! (die in Kapitel 6 ausführlicher vorgestellt wird) lesen:

»Viele, die nicht zur Gemeinde gehören, gehen automatisch davon aus, dass alle kirchlichen Veranstaltungen langweilige, belanglose Stümperei sind.⁴ Wenn wir die Vorurteile dieser Menschen von Anfang an erschüttern und etwas richtig Interessantes und Motivierendes aufziehen wollen; wenn wir ihnen das Leben verändernde Christentum anbieten wollen, müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass das eine Menge Arbeit bedeutet. Und das gehen wir mit Veni! an« (Veni! 2014; Hervorhebung MR).

Hier wird die als üblich wahrgenommene katholische Liturgie mit dem Angebot von Veni! verglichen. Man will etwas Neues machen, das erschütternd, interessant und motivierend sein soll. Ein als »phänomenologisch« ausgewiesener Eintrag zum Stichwort »Liturgie« im Handwörterbuch *Religion in Geschichte und Gegenwart* geht auf das gleiche Problem mit anderen Worten ein:

»Das Ritual hat in der gegenwärtigen Diskussion manchmal eine negative Bedeutung, bes. wo es als beengend oder als Grund dafür angesehen wird, dass der Gottesdienst langweilig und lebensfern erscheint. Dann werden oft Abwechslungen eingeführt, die Gefahr laufen, die urspr. Wurzeln, die das Ritual tragen, zu gefährden. Ein zeitgenössischer Gottesdienst, der seine rituellen Wurzeln respektiert, sieht aber in der Wiederholung und Formalisierung des Rituals eine befreiende Wirkung [...]« (Zimmermann 2002, 431–432; Hervorhebung MR).

Die Autorin dieses Eintrags thematisiert Veränderungen der Liturgie, wie sie beispielsweise von Veni! oder Trinity umgesetzt werden, weil sie die rituellen Wurzeln des Gottesdienstes in Gefahr brächten. Die Zitate stehen als Beispiel dafür, wie ein synchroner, intra-religiöser Kontakt sich im Diskurs äußert.

Für die Religionsgemeinschaft selbst – pauschal gesagt: die römisch-katholische Kirche – ist diese Form des intra-religiösen Kontakts von außerordentlicher Bedeutung, weil sie die zentrale Schnittstelle für die Aufrechterhaltung und Weitergabe religiöser Glaubensinhalte und eines Zugehörigkeitsbewusstseins darstellt; und zwar sowohl an die ›Jugend‹ als auch an Erwachsene, die sich von der Kirche distanziert haben oder nie im engeren Sinne kirchlich gebunden waren. So gab und

4 Was hier recht drastisch formuliert wird, zieht sich durch die praktisch-theologische Literatur zu Kirche und Jugend, so z. B. auch hier: »Jugendkirchen sind die Innovation in der kirchlichen Jugendarbeit der letzten Jahre. [...] Sie könnten dazu beitragen, das nicht nur bei Jugendlichen vorhandene Klischee von der Kirche als ›langweilig, nichtssagend und autoritär‹ tatsächlich zu korrigieren. Jugendkirchen sind zurzeit die innovativste Form an kirchlicher Jugendarbeit, die wir haben!« (Schwab 2006, 30).

gibt es eine vielfach verbreitete Angst, dass die Kirche ‚ihre Jugend verlieren‘ könne (z. B. Weidinger 1982, 15; Höring 2000, 13). Junge katholische Initiativen und katholische Jugendinitiativen sind aus kirchlicher Innensicht eine Möglichkeit, Jugendliche und junge Erwachsene, aber auch ältere Erwachsene (neu) für die Kirche zu gewinnen und sie als »Kundschafter« für die Kirche einzusetzen (Bumiller 1991, 7).⁵

Der Umstand, dass der Atmosphärenbegriff im Feld als *tertium comparationis* in einer intra-religiösen Kontaktsituation verwendet wird, deren Teilnehmer die jungen Initiativen auf der einen und die traditionelle Amtskirche auf der anderen Seite sind, erfordert für dieses Buch zwei argumentative Schritte: (a) Zum einen muss das Feld der katholischen Jugendarbeit und jungen Initiativen überblicksartig dargestellt werden, um diese Kontaktsituation historisch zu verorten. Es ist nicht so, dass erst in jüngster Zeit Gruppen auftreten, die sich mit ihren liturgischen Formaten gezielt vom ›Traditionellen‹ abgrenzen (Kapitel 3). (b) Zum anderen muss ein analytischer Atmosphärenbegriff entwickelt werden, der nicht unreflektiert wider-spiegelt, was im Feld thematisiert wird, sondern der einen analytischen Mehrwert liefert, um sozial-räumliche Situationen in komparativer Weise besser zu verstehen (Kapitel 7). Kurz: Aus dem objektsprachlichen *tertium comparationis* muss ein metasprachliches werden.

Kurzüberblick zur Geschichte katholischer Initiativen und ihrer Erforschung Die in diesem Buch diskutierten katholischen Initiativen stehen in einem historischen und gegenwärtigen Zusammenhang mit katholischen Jugendbewegungen, der katholischen Jugendarbeit sowie Jugendkirchen. Dabei verstehen sich mindestens zwei der hier untersuchten Initiativen (Veni! und Zeitfenster) ausdrücklich nicht als *Jugendinitiativen*, aber man kann sie dennoch als junge Initiativen beschreiben, weil sie als neue/moderne Initiativen konzipiert sind. Alle untersuchten Bewegungen und Formate ziehen ein gemischtes Publikum an, das aus jüngeren und älteren Menschen besteht, was man auch als Indikator dafür auffassen kann, dass das Attribut »jugendlich« sich nicht primär auf das biologische Alter, sondern vielmehr auf eine Konstellation von Einstellungen und Konsumgewohnheiten bezieht, die von Menschen verschiedenster Altersgruppen geteilt werden. Im Folgenden fasse ich skizzenhaft die Entwicklung des Feldes zusammen und gehe dabei auch auf den Forschungstand ein, der sich in Bezug auf dieses Feld entwickelt hat.

Zur Jugendarbeit der katholischen Kirche Zwar kann eine Darstellung der kirchlichen Jugendarbeit aus theologischer Sicht bereits mit dem Neuen Testament beginnen, doch ist es für den hier verfolgten Ansatz zweckmäßiger, erst im 19. Jahrhundert

5 Auch das Thema »Jugend und Religion« ist noch ein relatives neues in den soziologischen Disziplinen, die sich mit Religion befassen. Erst seit den 2000er Jahren gibt es hierzu erste umfangreiche Studien (Collins-Mayo 2010, 1–2; siehe auch Streib und Gennerich 2011).

einzusetzen, als sich auch nicht-kirchliche Jugendbewegungen formierten (überblicksweise Stambolis 2021). Erst als im Laufe des 18. Jahrhunderts eine »Jugend« im heutigen Sinne entstanden war – als eigene Lebensphase mit zentralen Funktionen für Individuum und Gesellschaft (Höring 2000, 90) – konnten sich im Gefolge der säkularen Jugendbewegungen, etwa dem 1896 gegründete »Wandervogel«, auch kirchliche Bewegungen entwickeln (Gabriel 1994, 57). Die katholische Jugendbewegung begann als ausdrückliche Gegenbewegung zur nicht-religiösen Jugendbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.⁶ Ein Beispiel ist der »Katholische Gesellenverein« (gegründet 1846), bis heute als »Kolpingwerk« bekannt (Höring 2000, 91). 1909 wurde als katholische Reaktion auf den »Wandervogel« der »Quickborn« gegründet. Wie viele nachfolgende Vereine und Vereinigungen waren auch diese beiden Initiativen nicht in Gemeinden und Bistümern angesiedelt, sondern als davon unabhängige agierende Vereine (Schwab 2006, 30). Erst 1919 kam als pastorale Reaktion »von oben« der »Bund Neudeutschland« hinzu (Höring 2000, 93–94) und 1920 wurde die »Deutsche Jugendkraft« (DJK) als Reichsverband für Leibesübungen in katholischen Vereinen gegründet (Sternberg 2003, 35–36; Schwank 2001, 91). Die jungen katholischen Bewegungen des frühen 20. Jahrhunderts, vor allem der Quickborn, nahmen Einflüsse aus der »Liturgischen Bewegung« der 1920er Jahre auf. Insbesondere das Versprechen einer verstärkten Teilhabe der Laien an der Liturgie fiel in den katholischen Jugendbewegungen auf fruchtbaren Boden (Höring 2000, 95; Mittmann 2016, 65).

Unter nationalsozialistischem Regime kamen die katholischen Jugendvereine weitgehend zum Erliegen oder gaben spätestens 1936 mit Einführung der Beitrittspflicht zu den nationalsozialistischen Jugendverbänden ihre Arbeit auf (Höring 2000, 97). 1947 wurde in Anknüpfung an die Vereinigungen der Vorkriegszeit der »Bund der Deutschen Katholischen Jugend« (BDK) als Dachverband aller kirchlichen Jugendbewegungen gegründet. Er war institutionell mit der kirchenamtlich geleiteten Jugendseelsorge verbunden und daher nicht mehr eine reine Bewegung »von unten«. Jugendarbeit wurde ausdrücklich als Missionsarbeit verstanden (Höring 2000, 98–99; Hastenteufel 1976, 16) – ein Aspekt, der sich bis in das 21. Jahrhundert fortsetzt, wenn die Deutsche Bischofskonferenz im Jahr 2000 »Mission« als Kernbegriff der Jugendpastoral festhält (Scharnberg 2006b, 21).

⁶ Auf evangelischer Seite gab es bereits Anfang des 19. Jahrhunderts sogenannte »Jünglingsvereine«, die ihren Mitgliedern gemeinsames Bibelstudium, Gebet, Gesang und dann auch Leibesübungen anboten. Diese Jünglingsvereine standen im engen Austausch mit dem Christlichen Verein junger Männer (CVJM) (Struve 2005, 91–93). Zur Geschichte der evangelischen Jugendarbeit siehe z. B. auch die zwei Bände *Geschichte der evangelischen Jugendarbeit* (Dorgerloh 1999; Schwab 2003) sowie Affolderbach (1995); zu den Anfängen der evangelischen Jugendbewegung siehe z. B. Brandenburg (1993).

Die 1950er Jahre gelten als Blütezeit des Katholizismus in Deutschland (Liedhegener 2015, 157), auch wenn sich statistisch bereits ein leichter Rückgang der regelmäßigen Gottesdienstbesucher:innen abzeichnete. Es wurden zahlreiche neue Kirchengebäude errichtet, deren Architektur Ideen der Liturgischen Bewegung aufgriff (Mittmann 2016, 70). Die kirchliche Jugendarbeit verfolgte das Ziel, »Jugendliche in die Kirche einzugliedern und sie in ihr und für sie zu formen« (Höring 2000, 100). Spätestens ab Mitte der 1960er Jahre zerfielen jedoch die festen katholischen Milieustrukturen (Höring 2000, 51), was die Jugendarbeit vor Herausforderungen stellte: Im wirtschaftlichen Aufschwung der Nachkriegszeit entstand eine Konsum- und Freizeitkultur, die sich kaum noch an den Vorstellungen der Kirchen orientierte. Dennoch galt die kirchliche Jugendarbeit in beiden großen Kirchen während der Nachkriegszeit als wichtiger Bereich und stand im Zeichen eines »pädagogisch ambitionierten Neuanfangs« (Bräunlein 2015, 199), dessen konkrete Umsetzung sich jedoch als schwierig erwies. Schon in den 1950er und 60er Jahren gab es, Paul Hattenteufel zufolge, eine »Methodenflucht«: Es sei ein Missverständnis, wenn Jugendseelsorger glaubten, dass die »Jugendseelsorge in einer industriellen Massengesellschaft [...] nur mit Tonbandgerät und Filmkamera bewältigt werden« könne (Hattenteufel 1976, 19). Die Frage nach dem gerechtfertigten und zielführenden Einsatz von Technik und Medien in neuen katholischen Gottesdienstformaten zieht sich bis heute wie ein roter Faden durch die Diskussionen über jugend- und zeitgerechte Gottesdienstgestaltung (siehe die Fallstudien zum Trinity, Kapitel 2, und zu Veni!, Kapitel 6). Ebenfalls stritt man schon in diesen Jahrzehnten über den Einzug amerikanischer Musik⁷ in populärkulturelle und kirchliche Zusammenhänge (Liedhegener 2015, 168) – kurzum: Es ging um die Frage einer legitimen Modernisierung der katholischen Liturgie und Jugendarbeit: »Am Ende stand vielfach ein Konflikt zwischen kirchlicher Autorität und individuellen Autonomieverstellungen, der mit moderaten Modernisierungen der kirchlichen Jugendarbeit, wie sie in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre einsetzen, nicht mehr aufzufangen war« (Liedhegener 2015, 168). In den 1960er Jahren konnte sich die Jugendarbeit endlich auf die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils berufen (Höring 2000, 102–104), insbesondere die *Konstitution über die heilige Liturgie (Sacrosanctum Concilium)* (1963), welche die Volkssprache für den Wortgottesdienst in der Messe empfahl und die Gemeinde durch diese und andere Maßnahmen stärker einbinden wollte (Mittmann 2016, 76).

Dieses auch als »Aggiornamento« (d. h. Vergegenwärtigung bzw. ›Verheutigung‹) bezeichnete Prinzip des Zweiten Vatikanums wirkte im Bereich der katholischen Jugendarbeit, weil es nahelegte, dass die christliche Überlieferung sich kulturellen Veränderungen anpassen muss (Scharnberg 2006b, 18). Diese Annahme wird von vielen Vertreter:innen der in diesem Buch vorgestellten Initiativen bekräftigt, wenn sie betonen, dass ihre Formate zwar wenig traditionell sein mögen, aber

7 Hierzu mehr in Malessa (1980) oder Kopanski (2020.).

doch die christliche Botschaft in unverfälschter Form vermitteln. So heißt es über die Initiative Veni!: »Dabei sind wir gar nicht so hoch kreativ, sondern deuten oft nur das um, was die Kirche immer schon gemacht hat« (Bischöfliche Pressestelle 2014).

Die Beschlüsse des Konzils hielten jedoch den Rückgang der Kirchenmitglieder, auch und besonders unter jungen Menschen, nicht auf (Bräunlein 2015, 200). In der Statistik der sonntäglichen Gottesdienstbesucher:innen hat das Zweiten Vatikanum »keine Spuren hinterlassen; der Abwärtstrend, der seit 1950 zu beobachten ist« (Haunerland 2013, 35) setzte sich fort. 1975 wurde daher in Würzburg der Synodenbeschluss über »Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit« verabschiedet, um die Jugendarbeit zu stärken und die Jugend zu fördern (Bleistein 1993, 11–12). Dieser Beschluss legte unter anderem fest, dass kirchliche Jugendarbeit für alle Kinder und Jugendlichen innerhalb und außerhalb der Kirche offen sein soll (Schwab 2006, 33). In den Jahren zwischen 1975 und 1989 kann man eine relativ stabile, nur leicht sinkende Mitgliederquote in beiden christlichen Kirchen beobachten. Die Beteiligung junger Menschen nahm sogar zu, was mit einer zunehmenden Nachfrageorientierung und ›Eventisierung‹ seit Mitte der 1970er Jahre zusammenhängen dürfte (Mittmann 2015, 242).⁸

Dabei spielte insbesondere die aufkommende Popmusik eine wichtige Rolle, die immer wieder Gegenstand der Debatte in kirchlichen Kreisen war. Schon Anfang der 1960er Jahre waren Blues- und Popmassen veranstaltet worden; in beiden Volkskirchen wurden Jazz- und Schlagerelemente rezipiert und Anfang der 1970er Jahre entstand das Genre des »Sacro-Pop« (Bräunlein 2015, 218–219). Teilweise wurden diese musikalischen Gestaltungsformen wieder verboten oder eingeschränkt. Trotz aller Bemühungen jedoch erfüllte die »Anreicherung von kirchlichen Ritualen mit popkulturellen Elementen, gleich in welcher Dosierung, [...] ihr Ziel nicht« (Bräunlein 2015, 218–219). Langfristige Bindungen an die katholische Kirche oder ein aktives, auf Dauer angelegtes Engagement konnte durch diese Maßnahmen offenbar nicht erreicht werden oder spiegelt sich zumindest nicht in den Mitgliederzahlen oder sonntäglichen Gottesdienstbesucher:innen wider (Haunerland 2013, 35).

Spätestens seit den 1960er und 70er Jahren erschienen theologische Abhandlungen und kirchliche Konzeptpapiere, die einen theologischen Diskurs über »Kirche

8 Die Geschichte des Verhältnisses von »Kirche und Jugend« der letzten etwa 150 Jahre kann man somit zusammenfassen als Wechselspiel von Initiativen ›von unten‹ und Organisationen ›von oben‹. Zu letzterem gehört auch die »Arbeitsstelle für Jugendseelsorge« (afj), die 1991 als Nachfolgerin der 1945 gegründeten »Bischöflichen Hauptstelle für Katholische Jugendseelsorge und Jugendorganisation in den deutschen Diözesen« eingerichtet wurde. Sie hat ihren Sitz im »Jugendhaus Düsseldorf«, wo zugleich auch der »Bund der Deutschen Katholischen Jugend« (BDKJ) seine Zentrale hat (Verband der Diözesen Deutschlands 2017).

und Jugend« abbilden. Dazu gehören zum Beispiel das »Bildungskonzept kirchlicher Jugendarbeit« von 1971 (Bleistein 1993, 10) oder der bereits erwähnte Synodenbeschluss über »Ziele und Aufgaben der kirchlichen Jugendarbeit« von 1975. Außerdem wurden Tagungen veranstaltet und es erschienen praxisorientierte Handbücher für zeitgemäße Jugendpastoral im Allgemeinen und Jugendgottesdienste im Besonderen. 1991 wurden dann von der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitete »Leitlinien zur Jugendpastoral« veröffentlicht (Bleistein 1993, 17).

Aus diesem innertheologischen Diskurs seien hier zur Illustration einige Beispiele genannt: Johannes Spölgen legte unter dem Titel *Jugend ohne Kirche?* (1974) einen regionalen Jugendpastoralplan für das Bistum Aachen vor. Der Sammelband *Kirchliche Jugendarbeit: Angebot oder Anbiederung*, herausgegeben von Roman Bleistein (1976a), ging auf eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über das Thema »Jugendarbeit der Kirche« zurück. Bleistein formuliert darin, was auch heute noch gilt, dass nämlich die Jugend »zu einem Selbstbewusstsein und zu einer Selbstdarstellung gelangt« sei, »wie sie früher unbekannt waren«. Daher wolle sie »nicht mehr gegängelt und pädagogisch traktiert« werden, sondern »neue Modelle religiösen Verhaltens entwickeln, mutig *Experimente* machen und immer wieder auch Auswege aus einer verfahrenen innerkirchlichen Situation suchen« (Bleistein 1976b, 80; Hervorhebung MR). Das Motiv »Experiment« (siehe S. 44) nimmt also schon hier Fahrt auf.

1982 veröffentlichten Gertrud und Norbert Weidinger den Band *Neue Formen der Jugendliturgie*, in dem es um eine Evaluation der aktuellen Praxis und die Weiterentwicklung von Jugendgottesdiensten ging. Schon hier wird notiert, was noch für die jungen Initiativen der 2010er Jahre gilt: Dass es eine Herausforderung sei, auf das »Konsumhaltung vieler Jugendlicher« einzugehen, wobei man für die 2010er und 20er Jahre wohl ergänzen müsste, dass diese »Konsumhaltung« nicht nur eine Eigenschaft der Jugend ist, sondern sich auf alle Altersgruppen und gesellschaftlichen Schichten bezieht. Ein Pastoralreferent beklagt, »dass die meisten Jugendlichen dem Gottesdienst innerlich derart fernstehen, dass sie die ›schönste Jugendmesse‹ bestenfalls mit einer anderen Musikveranstaltung vergleichen« (zitiert in Weidinger 1982, 24). Ein anderer wird mit den Worten zitiert: »Jugendgottesdienste werden häufig unter dem Aspekt ›Show‹ gesehen und bewertet, und diese ›Show‹ sollte möglichst um eine Klasse besser sein als die letzte Dalli-Dalli-Sendung im Fernsehen« (zitiert in Weidinger 1982, 24). Diese Zitate sind für die vorliegende Studie aufschlussreich, weil sie zeigen, dass die heute im Feld verhandelten Problemstellungen keineswegs neu sind, sondern spätestens seit den 1980er Jahren in der pastoraltheologischen Literatur diskutiert werden. So notiert Matthias Sellmann im Jahr 2010: »Insgesamt wird [...] die kirchliche Liturgie stark unter den Aspekten von gelungener, das heißt hier mit säkularen Erlebnisstandards vergleichbarer, stimmiger Performanz rezipiert. Pointiert gesagt: Ob das Kommen

etwas brachte, entscheidet sich weniger daran, ob es wahr oder gut, sondern mehr daran, ob es schön war« (Sellmann 2010, 441). Auf der anderen Seite möchten Veranstaltungen wie die von Veni! ausdrücklich nicht als »Show« bezeichnet werden, weil dies nicht mit den intendierten inhaltlichen Zielen übereinstimmt (Interview Veni!, Abs. 160).

Neben diesen eher konzeptionellen theologischen Arbeiten⁹ entstand ein Genre der ›Ritualhandbücher‹, d. h. Anleitungen für Jugendgottesdienste und Jugendseelsorge, das in den 1980er, 90er und 2000er Jahren unvermindert fortgesetzt wird, wobei sich die jeweiligen Vorschläge dem Zeitgeist anpassen.

Stellvertretend für viele Publikationen und Handreichungen seien hier nur einige genannt: Peter Boekholt legt 1986 unter dem Titel *Durchbrüche wagen 25 Ablaufpläne* für Eucharistiefeiern und Wortgottesdienste mit Jugendlichen vor, die ganz der klassischen Liturgie folgen, aber auf die Bedürfnisse der Zielgruppe abgestimmt sind. 1996 erscheint *Ich suche meinen Weg* von Maria und Martin Schwedhelm, die ebenfalls das Ziel verfolgen, Lebens- und Glaubensfragen von Jugendlichen aufzugreifen und liturgisch ansprechend zu gestalten. Mechthild Bangert, Roland Schwarz und Christine Tröger veröffentlichen 1998 den Band *Werkstatt Jugendgottesdienst*, der auch Überlegungen zur Gestaltung von Musik und Raum für Jugendgottesdienste beinhaltet. Timo Rieg stellt 2003 in *Jugendgottesdienst Powerpack 40* Ablaufpläne für Jugendgottesdienste zusammen, die im deutschsprachigen Raum in katholischen, evangelischen und freikirchlichen Gemeinden veranstaltet wurden. Hier wird verschiedentlich konkret auf die Gestaltung des Kirchenraumes und die Erzeugung von Atmosphäre eingegangen.¹⁰ Ulrich Schwab weist 2006 in einem Text mit dem Titel »Innovation Jugendkirche« darauf hin, dass es für Jugendliche wichtig sei, sich einen Kirchenraum ästhetisch aneignen zu können:

»Jugendliche erleben es als ein Zeichen von Wertschätzung, wenn sie nicht in die Multifunktionalität von Kellerräumen verbannt werden, sondern einen wirklichen Kirchenraum überlassen bekommen. [...] Die Raumgestaltung wird so

⁹ Nicht zu vergessen auch die 1992 erschienene und bis heute zitierte *Pastoraltheologie der Jugend* von Martin Lechner (2. Aufl. 1996) und der 1994 publizierte Sammelband *Jugend, Religion und Modernisierung* (hg. von Karl Gabriel und Hans Hobelsberger).

¹⁰ So z. B.: »Unser Konzept setzt bewusst auf den traditionellen Kirchenraum. Die besondere Ausstrahlung, die gerade die Räume der alten Kirche haben, spüren auch Jugendliche. Wenn sie dort noch auf eine Atmosphäre treffen, in der sie willkommen sind, treten sie gerne ein und fühlen sich wohl. Meist muss diese Atmosphäre erst geschaffen werden: durch eine liebevolle und stimmungsvolle Raumgestaltung und vor allem durch freundliche Menschen« (Rieg 2003, 181–182). Die Betonung des »Willkommen-Seins« deutet darauf hin, dass man sich in den klassischen Formaten nicht mehr willkommen fühlt (so auch die Beobachtung im Trinity, siehe Kapitel 2).

zum ästhetischen Aneignungsprozess für die Jugendlichen: Der ehemals fremde Raum (der Erwachsenen) wird zum Raum der eigenen Symbolsprache für das Heilige. Das ist für das Zugehörigkeitsgefühl der Jugendlichen mit diesem Ort sehr wichtig. Und trotzdem behält der Raum auch seine eigene Prägung, die ihn als etwas Besonderes erscheinen lässt, als etwas, das abgehoben bleibt vom Alltag» (Schwab 2006, 38).

Diese Aussage passt gut zu den in Bezug auf das Trinity (Kapitel 2) notierten Entwicklungen. Im gleichen Sammelband notieren auch Michael Freitag (2006a, 25) und Herbert Fendrich (2006, 109), der wiederum das Trinity begleitet und beraten hat, die Bedeutsamkeit solcher Aneignungsprozesse für erfolgreiche Jugendkirchen.

Jugendkirchen und jugendpastorale Zentren Das Verhältnis von »Jugend und Kirche« nimmt eine konkrete institutionelle Ausformung in Gestalt von Jugendkirchen und jugendpastoralen Zentren an.¹¹ Die bereits vorgestellte Jugendkirche »Trinity« in Bochum ist eines von vielen Beispielen dafür (Kapitel 2). Seit den 1990er Jahren äußert sich das verstärkte Bedürfnis nach einem »eigenen Raum« in der Gründung solcher Kirchen; 2005 gab es mindestens 70 evangelische, katholische und freikirchliche Jugendkirchen oder jugendkirchliche Projekte in Deutschland (Scharnberg 2006a, 226), Anfang der 2020er Jahre waren es nach Angaben des Netzwerks jugendkirchen.org bereits ungefähr 200.¹² Das Spezifische an Jugendkirchen ist, dass nicht nur auf Jugendliche abgestimmte Gottesdienste veranstaltet werden, sondern dass Jugendlichen ein eigener Raum überlassen wird, der – in der Regel unter Beteiligung der Jugendlichen – anders gestaltet wird als ›normale‹ Kirchen (Hobelsberger 2003, 17). Hier äußert sich ein zentrales Element, das auch für die noch folgenden Fallbeispiele relevant sein wird: Eine Jugendkirche soll, so Werner Otto, ihre Zielgruppe ansprechen, indem sie »*nicht* dem entspricht, was junge Menschen *gewöhnlich* mit Kirche in Verbindung bringen. Jugendkirche muss ein ›Anders-Ort‹ von Kirche sein – einer, der wirklich Kirche ist, das Kirchesein aber zugleich neu ausbuchstabiert« (Otto 2011, 285; Hervorhebung MR). Dieser Grundkonflikt – als Kirche erkennbar sein, aber sogleich so wenig wie möglich nach ›gewöhnlicher‹ Kirche aussehen – zieht sich durch die Fallstudien in diesem

11 Patrik C. Höring definiert den Begriff »Jugendpastoral« in seiner pastoraltheologischen Arbeit als den »Gesamtraum von christlich-kirchlichem Handeln mit, durch und unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen«. Darunter fällt alles von Jugendverbandsarbeit bis zum Religionsunterrichtung und Jugendkatechese. »Kirchliche Jugendarbeit« betrifft dann einen »Teilbereich der Jugendpastoral, nämlich das außerschulische Handeln mit Jugendlichen« (Höring 2000, 22).

12 <https://www.jugendkirchen.org/juki-suche/orte-mit-jugendkirche.html>, abgerufen am 07.08.21.

Buch und wird auch atmosphärisch relevant: Gäste sollen sich wohlfühlen keine »Angst« vor dem Kirchenraum oder Gottesdienstbesuch haben (Interview Trinity, Abs. 118).

Hans Hobelsberger bezeichnet Jugendkirchen als Brücken zwischen Kirche und Jugendkultur, welche – mit unterschiedlichem Erfolg – den ästhetischen »Graben« zwischen beiden Bereichen überwinden (Hobelsberger 2003, 17). Ähnlich notiert Michael Freitag: »Besonders durch Ästhetisierung, Inszenierungen und symbolische Kommunikation vergegenwärtigen [Jugendkirchen] das Evangelium für junge Menschen sinnhaft und sinnenfällig und überbrücken die semantische und stilistische Fremdheit zwischen Kirche und Jugendkultur« (Freitag 2006a, 24). Hier, so mein Argument, ist das Konzept der »Atmosphäre« direkt als analytischer Begriff anschlussfähig, denn es scheint insbesondere die Atmosphäre in diesen Räumen zu sein, welche die ästhetische Brückenfunktion leistet. Dies zeigt sich auch im bereits zitierten Text von Otto, wo es heißt:

»Die Konzentration auf den Kirchenraum war von Anfang an das Markenzeichen der Jugendkirchen und zugleich die größte Herausforderung für ihre Arbeit. Denn die wichtige Erkenntnis der sozialräumlichen Pädagogik, dass sich die Belegung von Räumen an deren ästhetischer Ausgestaltung entscheidet, erklärt, warum Jugendliche sich in Kirchenräumen oft fremd fühlen: Sie kommen als Personen mit ihren ästhetischen Ausdrucksformen dort meist nicht vor. Daran etwas zu ändern, ist nicht einfach. Jugendliche haben oft ein feines Gespür sowohl für Versuche der Anbiederung als auch für das, was in einen sakralen Raum ›passt‹ oder nicht. So halten auch kirchenferne Jugendliche es meist für unangebracht, Kirchenräume zu Partyräumen umzufunktionieren« (Otto 2011, 286).

Speziell zur Jugendkirche TABGHA in Oberhausen liegen inzwischen Arbeiten vor, insbesondere eine Dissertation von Elisa Stams (2008), die auch dem gebauten und gestalteten Kirchenraum verschiedentlich Aufmerksamkeit widmet. Stams benennt in Bezug auf die ›herkömmlichen‹ Kirchenräume – ähnlich wie Hans Hobelsberger (2003) – ein »ästhetisches Erfahrungsdefizit« bei Jugendlichen (Stams 2008, 53). Insofern sei der Kirchenraum der Jugendkirche TABGHA von besonderer Bedeutung: Er soll eine »Begegnung zwischen Jugend- und Kirchenkultur« ermöglichen. Deshalb setzt die Gestaltung der Jugendkirche maßgeblich beim gebauten Raum selbst an (Stams 2008, 87). So wird ein bei Jugendlichen oft negativ konnotiertes ›Normalbild‹ der Kirche gezielt irritiert und verändert (Stams 2008, 236).

Auch hier geht es im Wesentlichen um eine ästhetische Anschlussfähigkeit an populärkulturelle und Jugenddiskurse (Stams 2008, 254). Dennoch muss der Raum, so Stams, als Kirchenraum erkennbar bleiben (Stams 2008, 430). So wird erneut der Spagat zwischen kirchlicher Identität und populärkultureller Anschlussfähigkeit

keit thematisiert, der – so mein Argument – im Wesentlichen durch atmosphärische Faktoren bearbeitet wird. Marcus Minten und Bernd Walharn schreiben mit Blick auf TABGHA, dass dort eine Liturgie gestaltet werde, die die in der Tradition vorhandenen Elemente neu und in multisensorischer Weise kombiniere (Minten und Wolharn 2003, 54). Hier findet bereits eine recht deutliche Positionierung gegenüber dem ästhetischen Angebot klassischer liturgischer Formate statt, das sich auch in der Analyse anderer Formate in diesem Buch zeigen wird.

Neben den Jugendkirchen sind in den letzten Jahren an verschiedenen Orten sogenannte Jugendpastorale Zentren gegründet worden, die über die Jugendkirchen noch hinausgehen, indem sie nicht nur einen Raum für Jugendmessen bieten, sondern auch darüber hinaus Formate und Angebote entwickeln. Dazu gehören neben dem bereits vorgestellten »Trinity« in Bochum auch die Zentren »CRUX« (Köln), »Areopag« (Recklinghausen), das »Philipp-Neri-Zentrum« (Gelsenkirchen) und »Die Botschaft« (Düsseldorf).

Veranstaltungen für Jugendliche und junge Erwachsene Einmalige oder wiederkehrende Veranstaltungen im Rahmen der Jugendpastoral gibt es auf allen organisatorischen Ebenen von der Ortsgemeinde über die Diözese bis zum Bistum oder gar auf internationaler Ebene wie beim Weltjugendtag. Dies reicht von der Jugendgruppe, die sich regelmäßig im Gemeindehaus trifft, über Jugendmessen bis zu großen Veranstaltungen wie Prayer-Festivals bei Jugend 2000. Vor allem bei den großen, massenmedial anschlussfähigen Veranstaltungen ist zu beobachten, wie sich religiöse Organisationen auf verschiedene Weisen aus der Populärkultur bedienen, um für ihre Zielgruppe attraktiv zu sein (z. B. Collins-Mayo und Beaudoin 2010, 19).

Dabei zeigt sich, dass diese Zielgruppe längst nicht mehr an eine bestimmte Altersgruppe gebunden ist. Hubert Knoblauch betont insbesondere die medialen Präsentationsformen und den »Show-Charakter« dieser Veranstaltungen. Dies gebe es bei evangelikalen und charismatischen Gruppen, aber auch bei Events wie dem Weltjugendtag. Auch die Musik spiele dabei eine wichtige Rolle, da sie »musikalisch vollständig dem gegenwärtigen weltlichen, eben populären Musikgeschmack« entspreche (Knoblauch 2009, 251). Nicht nur kleinere christliche Gruppierungen wählen diese Mittel, sondern auch die Großveranstaltungen der katholischen Kirche. Papst Johannes Paul II sei, so Knoblauch, der erste Papst der Geschichte, der »den Katholizismus mit der populären Kultur versöhnt« habe (Knoblauch 2009, 252). Dies setze sich im Weltjugendtag fort, so beispielsweise 2005 in Köln, der massiv auf Mittel der Populärkultur zurückgegriffen habe. Auffällig sei aber gewesen, dass es sich »praktisch ausschließlich um Elemente aus der Populärkultur handelt, die auch für jeden anderen Pop-Anlass [...] verkauft werden könnten und dass die herkömmlichen populären Formen katholischer Volksgläubigkeit (von popularisierten Rosenkränzen abgesehen) praktisch nicht mehr auftreten« (Knoblauch 2009, 254). Der

Weltjugendtag in Köln 2005 ist einer der Ursprungsorte von Nightfever, das in Kapitel 4 ausführlicher behandelt wird.

Um den Forschungsstand und historischen Überblick zusammenzufassen: Jugendarbeit, Jugendpastoral und Jugendseelsorge gibt und gab es auf allen organisatorischen Ebenen innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland, sowohl als Bewegung »von unten« als auch als gesteuerten Prozess »von oben«. Die Literatur über dieses Thema stammt vorwiegend aus pastoraltheologischen Bereichen und ist mit der Frage befasst, wie diese Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen optimal zu gestalten sei. Dies betrifft neben theologischen Grundlagen und pädagogischen Strategien auch die konkrete Gestaltung von Veranstaltungen, also Fragen der Liturgie, der Raumgestaltung und der emotionalen und inhaltlichen Ansprache der Zielgruppen. Auch kontroverse Themen, beispielsweise wie weit sich eine kirchliche Veranstaltung in die Gefilde der Populärkultur begeben sollte, werden dabei immer wieder diskutiert.

Insgesamt tut sich mit Blick auf den Forschungsstand aus religionswissenschaftlicher Sicht eine doppelte Forschungslücke auf: Zum einen mit Blick auf junge katholische Initiativen im Rahmen einer Zeitgeschichte oder Anthropologie des Christentums in Deutschland, zum anderen mit Blick auf die Rolle von Atmosphären – verstanden als wirksame sozial-räumliche Arrangements (siehe Kapitel 7) – in diesem Feld.

Die hier vorliegende Studie unterscheidet sich von den bereits existierenden Arbeiten, insofern keine gestaltungsorientierte oder theologische Perspektive eingenommen wird. Es geht ausdrücklich nicht um eine Bewertung der untersuchten Initiativen und auch nicht um die Entwicklung von Maßgaben, denen eine erfolgreiche Jugendpastoral folgen könnte. Vielmehr werden aus dem breiten Feld der neuen katholischen Initiativen bestimmte sozial-räumliche Arrangements mit Fokus auf ihre atmosphärische Positionierung gegenüber der üblichen Gottesdienstliturgie untersucht, um daran konzeptionelle und methodologische Fragen einer religionswissenschaftlichen Untersuchung von sozialen Atmosphären zu diskutieren.

Es gibt eine große Zahl von katholischen Initiativen, die prinzipiell zum Forschungsfeld eines solchen Vorhabens gehören. Jedoch erhebt dieses Buch nicht den Anspruch, eine umfängliche Darstellung dieser Gruppen, Initiativen und Bewegungen vorzunehmen. Es geht nur darum, die theoretischen und methodologischen Überlegungen von Beginn an mit empirischem Material zu verknüpfen. Zu diesem Zweck habe ich vier Fallbeispiele ausgewählt, die die Diversität und Breite des Feldes abbilden, ohne dass dadurch ›Repräsentativität‹ angestrebt wird. Diese vier Fälle sind das Jugendpastorale Zentrum Trinity (Kapitel 2), die Bewegung Nightfever

(Kapitel 4), und die regionalen Initiativen Veni! (Kapitel 6) und Zeitfenster (Kapitel 8).

4 FALLSTUDIE: Nightfever

4.1 Einleitung und Kurzportrait

Mit dem Wissen um die Geschichte und Kontexte katholischer Initiativen, das im vorigen Kapitel eingeführt wurde, soll ein weiteres aktuelles Beispiel diskutiert werden, das im Vergleich mit dem Trinity überregional bekannter ist. Nightfever ist eine der neuen und zunehmend populären Initiativen in der katholischen Landschaft im deutschsprachigen Raum, die auch global aktiv ist. Durch die Gestaltung des Kirchenraums für die eucharistische Anbetung wird eine Atmosphäre erzeugt, die auch bei nicht (mehr) kirchlich sozialisierten Besucher:innen häufig gut aufgenommen wird. Diese ist niedrigschwellig und anschlussfähig an verschiedene populärkulturelle Formate, während die theologischen Prinzipien der Veranstaltung (Anbetung, Neuevangelisierung) durchaus konservativ sind. Dieses Format wird hier als ein Beispiel untersucht, das zeigt, wie eine katholische Identität bewahrt werden soll bei gleichzeitigem Versuch, sich an die Gesellschaft – hier insbesondere die Jugendkultur – anzupassen.

Im Gesamtargument des Buches nimmt dieses Kapitel Aspekte aus Kapitel 3 zur historischen Entwicklung auf und bereitet zugleich die Entwicklung von Vergleichsfällen im folgenden Kapitel 5 vor. Es geht hier nicht um eine Analyse der theologischen Prinzipien von Nightfever oder gar um eine theologische oder andersartige Bewertung dieser Initiative, sondern darum, aus religionswissenschaftlicher Perspektive konkrete sozial-räumliche Situationen im Kirchenraum zu untersuchen. Dabei lautet das Hauptargument, dass es insbesondere die Atmosphäre ist, die eine Brückenfunktion zwischen katholischer Tradition und Populärkultur übernimmt. Mit anderen Worten: Nightfever-Veranstaltungen erzeugen durch atmosphärische Faktoren eine emotionale und diskursive Anschlussfähigkeit an populärkulturelle Praktiken. Dabei positioniert sich Nightfever gleichzeitig nach zwei Seiten: Gegenüber ›normalen‹ liturgischen Formaten der römisch-katholischen Kirche (bei gleichzeitiger Berufung auf ebendiese Liturgie) und gegenüber

populärkulturellen Veranstaltungen. Zugespitzt formuliert kann Nightfever damit als zugleich konservativ und populärkulturell bezeichnet werden.¹

Es geht hier ebenfalls nicht um eine Analyse von Nightfever als Institution oder Gemeinschaft, sondern als sozial-räumliches Arrangement. Die Analyseeinheit der Untersuchung ist ein bestimmter Veranstaltungstyp, nämlich der sogenannte »Nightfever-Abend«, eine gestaltete eucharistische Anbetung, die von der Initiative in innerstädtischen Kirchen in der Regel samstagabends organisiert wird.²

Natürlich haben Jugendliche und junge Erwachsene schon lange mit neuen Formaten (Ritual, Musik, Tanz etc.) »experimentiert« und dabei aus dem Fundus der nicht-religiösen und nicht-katholischen Populärkultur geschöpft. Was wir bei Nightfever und ähnlichen Gruppen sehen, ist jedoch eine spezifische Konfiguration, da sie unter Bedingungen der Spätmoderne geschieht und – im Gegensatz beispielsweise zu den Jugendbewegungen der Weimarer Republik und der Nachkriegszeit – unter dem Eindruck eines massiven Mitgliederschwunds der katholischen Kirche in Deutschland besonders unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen.

Initiativen wie Nightfever werden in der kirchlichen wie nicht-kirchlichen Tagespresse gelegentlich thematisiert (z. B. Günther 2016, 8), sind aber selten Gegenstand der religionswissenschaftlichen Literatur. In der theologischen Literatur werden Nightfever und ähnliche Gruppen als »offene Initiative« (Hoffmann 2008, 96) oder als »jugendliturgische Initiative« (Sellmann 2010, 441) bezeichnet. Gerade bei Nightfever sind auch Verbindungen zu den Neuen Geistlichen Gemeinschaften (NGG)³ nachweisbar, ist die Initiative doch unter anderem aus der Emmanuel-Gemeinschaft heraus entstanden (Nissing und Süß 2013, 20–21) und lebt »vom

¹ Dies ist beileibe kein prinzipieller Widerspruch, wie beispielsweise auch die neo-evangelikale Bewegung in Nordamerika und andernorts zeigt (z. B. Noll 2001; Wolfe 2005; Oosterbaan 2010; Emling und Rakow 2014).

² Nicht von Interesse ist dagegen, wie z. B. diese Art von Kontakt mit der Jugend zu optimieren wäre, um möglichst viele Jugendliche langfristig an die katholische Kirche zu binden. Belastbare quantitative Aussagen über die langfristige Bindung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen an Nightfever oder gar die katholische Kirche insgesamt sind nicht vorhanden.

³ Die »neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen« (NGG) sind Gruppierungen, »in denen sich mehrheitlich Laien, aber auch Kleriker und Ordensleute um ein intensives religiöses Leben in Gemeinschaft bzw. um eine Glaubenserneuerung in der Kirche bemühen« (Tigges 1999, 218). Diese Gemeinschaften werden in der theologischen Literatur ausführlich diskutiert (z. B. Tigges et al. 1993–2001; Baumann-Neuhäus 2011; Hochschild 2013; Faggionli 2014) und zwar durchaus kontrovers. So betonen die einen ihre Stärken in der Evangelisierung (Penners 2001), Jugendarbeit (Scheidler 2000, 119) oder Ökumene (Dettwiler 2000), während andere eher auf theologische Herausforderungen (Wilhélem 2013), das problematische Verhältnis zur Ortskirche (Geßmann 2015) oder die Konkurrenzbeziehung zu den Jugendverbänden der katholischen Kirche eingehen (Nientiedt 1986).

Engagement zahlreicher NGG« (Slawek 2015, 161; siehe auch Rieder 2014). Die Initiatoren selbst bezeichnen Nightfever als internationale Bewegung und als »offenes Projekt« (Nissing und Süß 2013, 11) oder »offene[n] Gebetsabend« (Süß o.J., 3). 2005 aus den Erfahrungen des Weltjugendtags von Katharina Fassler-Malone, Andreas Süß und Martin Koch gegründet, verfolgt Nightfever das Ziel der Neuevangelisierung. Zu diesem Zweck kooperieren die Veranstalter mit Kirchengemeinden in innerstädtischer Lage und veranstalten am Wochenende, in der Regel am Samstagabend, »Nightfever-Abende«, bei denen Passanten eingeladen sind, unverbindlich und so lange es ihnen beliebt, die Kirche zu besuchen. Die Veranstalter wollen bewusst eine »besondere Atmosphäre« (Wittal 2013, 97) schaffen, die sich von dem unterscheidet, was Besucher:innen üblicherweise in einer Kirche kennen oder erwarten.

Die wenigen bereits existierenden theologischen Arbeiten zu Nightfever nehmen in der Regel eine Bewertung dieser Initiative vor.⁴ Kritiker:innen finden es vor allem irritierend, dass das Allerheiligste vor Ungetauften gezeigt wird (z. B. Gerhards und Wildt 2015; Zerfaß 2015). Befürworter:innen sehen dagegen eine gute Chance der Neuevangelisierung unter Kirchenfernern (z. B. Hoffmann 2008; Slawek 2015).⁵ Alexander Zerfaß weist darauf hin, dass man Nightfever als Versuch deuten kann, »mit der eucharistischen Anbetung eine traditionelle Andachtspraxis zeitgemäß neu zu interpretieren und in Szene zu setzen« (Zerfaß 2015, 629). Damit solle das »etwas angestaubte Image« der traditionellen Liturgie gerade für junge Leute aufgebessert werden (Zerfaß 2015, 629). Dies funktioniere in erster Linie über die Schaffung von »individuellen Freiräumen der Gottesbegegnung« – hier sieht Zerfaß einen direkten Anschluss an die Suche nach »freier individueller Entfaltung«, was sich vom »Gemeinschaftsgeist zur Zeit der Liturgischen Bewegung« unterscheide (Zerfaß 2015, 629). Dies sind wichtige Hypothesen, es steht jedoch noch aus, diese empirisch und analytisch zu prüfen und die Funktionsweise der genannten Prozesse zu untersuchen. Zudem macht Zerfaß recht schnell den Sprung zu einer theologischen Kritik, die sich vor allem darauf bezieht, dass bei Nightfever die Verkündigung unmittelbar mit der Teilhabe an der Schau des Allerheiligsten verbunden sei (Zerfaß 2015, 629).

Zugleich konstatieren Albert Gerhards und Kim de Wildt (2015, 96) sowie Alexander Zerfaß (2015) mit Blick auf Nightfever eine Forschungslücke und betonen die »besondere Atmosphäre«, die auch von »kirchenfernen Menschen« geschätzt werde und ihrem ästhetischen Empfinden gerecht werde, ohne dies aber analytisch aufzu-

4 Z. B. vorwiegend positiv: Hoffmann 2008; Roth 2015; Slawek 2015; eher negativ: Kranemann 2013; Gerhards und Wildt 2015; Zerfaß 2015.

5 Bereits seit den 1980er Jahren wird innertheologisch verstärkt diskutiert, welche Rolle Evangelisierung in der Jugendarbeit spielen soll (Höring 2000, 148–149).

schlüsseln (Gerhards und Wildt 2015, 100). Auch Benedikt Kranemann notiert den Bedarf an empirischen Arbeiten über Nightfever (2013, 145).

Im Kontext der Jugendpastoral verweist Matthias Sellmann auf die besondere Rolle des räumlichen und körperlichen Erlebens und nennt als ein Beispiel Nightfever, das mit einer »ästhetischen Verfremdung« des Kirchenraums arbeite (Sellmann 2010, 442). Er beschreibt Nightfever und ähnliche Veranstaltungen, die auf sinnlich ansprechende Elemente zurückgreifen und sich dabei auch aus der Populärkultur bedienen. Dies richte sich nach einem ästhetischen Bedürfnis der Menschen: »Ob das Kommen etwas brachte, entscheidet sich weniger daran, ob es wahr oder gut, sondern mehr daran, ob es schön war« (Sellmann 2010, 441). Oder, an anderer Stelle: »Das, was Sinn vermitteln soll, muss die Sinne ansprechen. Es geht [den Jugendlichen] nicht zuerst um eine kognitive oder ethische Selbstvergewisserung, sondern um eine ästhetisch-praktische. Gesucht wird nicht die Behauptung oder die Reflexion des Sinns, sondern seine performative Inszenierung« (Sellmann 2006, 52). Sellmann ordnet Nightfever als »ein Kind des iconic turn« ein, in dem »die religiösen Performanzbedürfnisse junger Leute« bedient würden (Sellmann 2010, 442). Er beschreibt es als überraschend, »wie attraktiv [...] diese Kombination von popkulturell anschlussfähiger christlich-konservativer Religiosität bei den Jüngeren« (Sellmann 2010, 442) sei. Außerdem ist für ihn nicht unbedingt erwartbar, dass es angesichts der »leicht zu erkennende Kirchen-, Eucharistie- und Klerikerfokussierung der Veranstaltung« keinen »kirchenorganisatorischen Reflex einer Ablehnung der modernen Kulturtechniken« gebe (Sellmann 2010, 442). »Leicht zu erkennen« ist dies jedoch nur für entsprechend sozialisierte und informierte Personen und gerade hier liegt ein Aspekt von Nightfever, auf den ich in meiner Analyse ausführlicher eingehen werde: Der Umstand, dass die ›Verfremdung‹ des Kirchenraums vorwiegend aus einer traditionellen römisch-katholischen Sicht als solche wahrgenommen werden kann. Für viele Besucherinnen und Besucher entspricht die Atmosphäre vielmehr den aus ihrer Sicht üblichen popkulturellen Formaten, bleibt aber erkennbar religiös – insbesondere durch den architektonischen Rahmen, das Kirchengebäude.

Auch betont Sellmann die Inszenierung und Gestaltung des Raumes: Er spricht von »Raumverzauberung«, von »simulativer Benutzerführung« und von »Reduzierung diskursiver zugunsten sphärischer Selbstvergewisserung« (Sellmann 2010, 442). Hier ist eine Verschiebung des analytischen Interesses hin zu den soziokulturellen Mechanismen aufschlussreich, welche das ›Funktionieren‹ bestimmter räumlicher Elemente – ohne zwingend vorauszusetzende gestalterische Intentionen – ermöglichen und bedingen. Auch diesen Aspekten wird sich die Analyse verstärkt widmen.

Im Jahr 2005 gründeten Andreas Süß, Katharina Fassler-Malone und Martin Koch, damals noch Studierende der katholischen Theologie an der Universität Bonn, aus den Erfahrungen des Kölner Weltjugendtages heraus die Initiative Nightfever

(Gerhards und Wildt 2015, 91). Ihre Idee war inspiriert von Veranstaltungen, die sie bereits früher organisiert hatten: Süß hatte Nachtwallfahrten des Weltjugendtagskreuzes in Bonn veranstaltet; Fassler-Maloney hatte an missionarischen Veranstaltungen der Gemeinschaft Emmanuel teilgenommen, die als »Barmherzigkeitsabende« vorwiegend in Anbetung und Straßenmission bestanden (Nissing und Süß 2013, 20; siehe auch Zerfaß 2015, 623). Die Gemeinschaft Emmanuel veranstaltete während des Weltjugendtages in Köln (und davor bereits im Jahr 2000 in Rom) eine Abendveranstaltung mit dem Namen »Nightfever«, die als Namens- und Ideengeber für die neue Initiative fungierte (Hoffmann 2008, 16; Nissing und Süß 2013, 20; Gerhards und Wildt 2015, 96). Am 29. Oktober 2005 fand – in direkter Anknüpfung an die Erlebnisse des Weltjugendtages – in der St. Remigius-Kirche in Bonn die erste eucharistische Anbetung unter dem Titel »WJT goes on – Nightfever« statt (Nissing und Süß 2013, 20). Bis Ende 2021 haben nach eigenen Angaben mehr als 4.000 Nightfever-Veranstaltungen in über 200 Städten weltweit, hauptsächlich in Deutschland, aber auch im übrigen Europa sowie in Nord- und Südamerika stattgefunden. Neben den Nightfever-Abenden organisiert die Initiative auch Glaubenskurse, Wochenendtreffen und Gebetsketten. Im Mittelpunkt der hier vorliegenden Analyse steht aber nicht Nightfever als Gesamtinitiative oder Glaubensbewegung, sondern allein das liturgische Format – das sozial-räumliche Arrangement – des Nightfever-Abends. Gegenstand der Analyse ist eine bestimmte idealtypische, sozial-räumliche Situation, die – wie andere Situationen auch – in den sozialen Kontext einer Organisation eingebettet ist und somit auch die Berücksichtigung dieses Kontextes erfordert.

Was die Form der Gemeinschaft betrifft, so sieht Nightfever sich selbst als »gemeinschaftliches und zugleich offenes Projekt«, das keine feste Gruppe und auch keine geistliche Gemeinschaft ist (Nissing und Süß 2013, 20–21). Gerhards zitiert Süß, wenn er schreibt, dass die Initiative von meist jungen Laien und nicht von Hauptamtlichen getragen werde und daher »eine Art Grassroots-(Graswurzel-)Bewegung« sei (Gerhards und Wildt 2015, 98). Das ausdrückliche Ziel von Nightfever ist die Verkündigung und (Neu-)Evangelisierung: »Die Nightfever-Abende wenden sich [...] besonders an Menschen, die nicht kirchlich sozialisiert sind oder lange keinen Kontakt mehr zur Kirche hatten« (Nissing und Süß 2013, 12; siehe auch Zerfaß 2015, 623). Um dieses Ziel zu erreichen, wird eine niedrigschwellige Form⁶ angestrebt, d.h. eine einfache Sprache, ein unverbindlicher zeitlicher Rahmen und offe-

6 In der Jugendpastoral wird die Niedrigschwelligkeit teilweise so weit geführt, dass sogar der religiöse Aspekt kirchlicher Veranstaltungen zurückgestellt wird: Nach Höring »müssen kirchliche Initiativen als offene Begegnungsangebote verstanden werden, in denen Jugendliche so sein können, wie sie sein wollen, also durchaus auch explizit ›nicht religiös‹, denn auch ihnen ist Gott wohl gesonnen und Er ist möglicherweise schon längst am Werk« (Höring 2000, 88). Nightfever nähert sich dieser Sichtweise an, insofern ausdrücklich nicht nach der religiösen Einstellung von Besucher:innen gefragt wird. Die dogmatischen Prinzipien von

ne Möglichkeiten der Betätigung oder Nicht-Betätigung im Kirchenraum (Fassler-Malone und Süß 2009, 3). Diese »Unverbindlichkeit« wird in den theologischen Arbeiten zu Nightfever oft betont (so z. B. bei Gerhards und Wildt 2015, 94 und Roth 2015, 196–197) und auch atmosphärisch realisiert.

In der Regel findet ein Nightfever-Abend unmittelbar im Anschluss an einen Gottesdienst am Freitag- oder Samstagabend statt. Die Monstranz wird auf den mit einem rot-weißen Tuch geschmückten Altar gestellt. Vor den Altar werden einige große Metallbleche gelegt, auf die die Besucher:innen später ihre Teelichte stellen. Auch die Beleuchtung des Raumes wird geändert: Viele Lampen werden ausgeschaltet, ein einzelnes Licht strahlt auf die Monstranz. Der Kirchenraum ist insgesamt etwas dunkler als während des Gottesdienstes, dafür beleuchten jetzt farbige, meist rötliche Lichter einige Säulen oder die Wände und Decken. Die musikalische Untermalung des Abends wird von einer kleinen Band geleistet, meist bestehend aus Klavier und Sänger:in, die sich mit Blickrichtung zum Altar in einem der Seitenschiffe aufstellt. In den Seitenschiffen werden Stühle als Gelegenheit für Beichte, Gespräch oder Empfang des Segens aufgestellt.

Der Nightfever-Abend beginnt häufig mit kurzen Begrüßungsworten durch Nightfever-Aktive. Elemente des Abends und Möglichkeiten der Betätigung umfassen: »Glaubensgespräche«, »Zeugnis auf der Straße und in der Kirche«, »Lobpreis«, »musikalisch gestaltete Anbetung«, »freies Gebet«, eine »Fürbitten-Box« vor dem Altar, »Bibelsprüche als Zusage der Barmherzigkeit Gottes«, die »Spendung des Sakraments der Versöhnung«. Diese Formen berufen sich auf die »geistlichen Aufbrüche der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil« (Fassler-Malone und Süß 2009, 8).

Zentraler Mittelpunkt sowohl des Raumes als auch der Veranstaltung ist die »Begegnung mit dem Heiligen« (Gerhards und Wildt 2015, 96). Zusammenfassend kann man die Themen eines Nightfever-Abends in den theologischen Termini »Liturgie«, »Diakonie« und »Verkündigung« zusammenfassen. Die liturgische Gestaltung besteht in der Anbetung; die Diakonie wird in Form der Fürbitten-Box umgesetzt, die »das Individuelle in Richtung der Gemeinschaft überwinden« soll; die Verkündigung äußert sich in der grundlegenden Intention der Veranstaltung: Konkrete missionarische Elemente sind das Ansprechen der Passanten vor der Kirche, verbunden mit der Aufforderung, im Kirchenraum eine Kerze anzuzünden (Gerhards und Wildt 2015, 96). Mit dem Aspekt der Mission verwirklicht Nightfever zentral eine der Aufgaben, die die Deutsche Bischofskonferenz unter dem Titel »*Zeit zur Aussaat: Missionarisch Kirche sein*« zu den Kernaufgaben des 21. Jahrhunderts erklärt hat (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2000; siehe auch Scharnberg 2006b, 21).

Nightfever sind dagegen konservativ religiös. Zum Stichwort »Niedrigschwelligkeit« in City-Kirchen-Projekten siehe z. B. auch Schlamelcher (2013, 207–217).

Es geht bei Nightfever aber weniger um die Missionierung Andersgläubiger, sondern stärker darum, solche, die die Kirche zwar kennen, aber »nicht kirchlich sozialisiert oder lange nicht mehr in der Kirche gewesen sind« zu erreichen (Fassler-Maloney und Süß 2009, 3); die Initiative richtet sich an »kirchenferne Jugendliche und junge Erwachsene« (Süß o.J., 3).

Bald nach Beginn des Nightfever-Abends betreten die ersten Passanten, die zum Teil der Einladung gefolgt sind, mit einem Teelicht in der Hand die Kirche. Auch die Gesprächsgruppen in den Seitenschiffen sind relativ bald besetzt. Der Besucherstrom reißt in der Regel im Verlauf des Abends nur selten ab; in den Kirchenbänken nehmen hin und wieder Besucher:innen Platz und verweilen unterschiedlich lang. Gelegentlich lesen Nightfever-Aktive Texte vor oder erläutern das Geschehen der Aussetzung und Anbetung. Die meisten Gäste gehen relativ zielstrebig zum Altar, um davor ihr Teelicht anzuzünden. Dabei nehmen sie oft eine kniende oder gebeugte Position; etwas anderes ermöglicht das räumliche Arrangement kaum. Ob diese Handlung im Einzelfall als Zeichen der Verehrung gedeutet wird, liegt im Ermessen der jeweiligen Besucher:innen. Die Wahrscheinlichkeit, dass ein Vorbeugen des Oberkörpers oder Niederknien vor einem Altar in einer Kirche von den Anwesenden als religiöse Geste gedeutet wird, ist jedoch relativ groß, da dies zum Standardrepertoire körperlicher Verehrungsgesten in der römisch-katholischen Tradition gehört. Einige verlassen gleich darauf wieder die Kirche, andere bleiben länger und nehmen die Gelegenheit eines Gesprächs wahr. Mitunter sind emotionale Erlebnisse zu beobachten (z. B. Weinen, einander Umarmen, Gesicht in den Händen verbergen).

4.2 Analyse des Nightfever-Abends mit Fokus auf »Atmosphäre«

4.2.1 Sozial-räumliches Arrangement »Nightfever«

Im Sinne der eingangs angedeuteten Intention, neben den ausdrücklichen verbalen oder textlichen Äußerungen von Menschen auch die sozial-räumlichen Arrangements als Datenmaterial methodologisch ernst zu nehmen, beginnt die Analyse des Falls mit einem fotografisch dokumentierten Arrangement. Dieses nicht-textliche Protokoll wird sequenzanalytisch untersucht, um das intuitive ›Verstehen‹ des Bildes methodisch zu verlangsamen. Menschen verhalten sich in der Regel gemäß (seltener auch im Widerspruch zu) den Affordanzen eines sozial-räumlichen Arrangements, aber dieser soziale Vollzug kann seine Ermöglichungsbedingungen nicht mitreflektieren. Dies wird erst in der handlungsentlasteten Situation der Analyse eines (fotografischen) Protokolls möglich. Die Bildsequenzanalyse hat insbesondere das Ziel, die strukturellen Muster des fotografisch protokollierten sozial-räumlichen Arrangements zu rekonstruieren. Welche soziokulturellen Dispositionen und Strukturen realisieren sich im dokumentieren Arrangement?

Als Protokoll dient hier ein Foto, das ein sozial-räumliches Arrangement in einem bestimmten Moment festhält und der Vergänglichkeit enthebt. Nur so kann das intuitive Verstehen, das im sozialen Vollzug nicht reflektiert wird, methodisch verlangsamst werden. Nur dann lässt sich über Gedankenexperimente und Vergleich von möglichen sinnvollen Zusammenhängen und Anschlussmöglichkeiten rekonstruieren, wie und warum bestimmte Atmosphären, verstanden als das realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial sozial-räumlicher Arrangements (Kapitel 7), sich einstellen. Ich untersuche in diesem Kapitel zwei fotografische Protokolle einer idealtypischen sozial-räumlichen Situation »Nightfever-Abend« (Abb. 4 und Abb. 5).

Abb. 4: St. Lamberti-Kirche, Münster, 03.12.16, »Nightfever«-Veranstaltung



© M. Radermacher 2016

Strukturell ist dieser Raum (Abb. 4) offen für eine Bandbreite von semantischen Zuschreibungen, die sich in jeweils anderen kommunikativen Inhalten äußern könnten. Der Kirchenraum kann vom schlichten Aufenthaltsraum (Schutz vor Witterung) bis zum religiösen Fest für die verschiedensten sozialen Situationen genutzt werden. Dazwischen gibt es eine Reihe von Möglichkeiten: Die Aufführung eines Schauspiels, die Führung von Tourist:innen durch ein historisch bedeutsames Gebäude, die Reparatur von Inventar und Technik.

Jedes sozial-räumliche Arrangement hat ein breites semantisches Potenzial, von dem sich in einer Situation nur der Teil realisiert, den man als »Atmosphäre« bezeichnen kann (wobei ein Begriff zugrunde gelegt wird, der in der Einleitung skizziert und in Kapitel 7 ausführlich erläutert wird). Es gibt dann explizite Deutungen dieser Atmosphäre, also solche Deutungen, die von anwesenden Akteur:innen aus-

drücklich geäußert werden (z. B. »spirituelle Stimmung« oder »kühe Atmosphäre«) und analytische Deutungen dieser Atmosphäre, die das Implizite, das im sozialen Vollzug nicht adressiert wird, in den Vordergrund rücken (z. B. Vermittlung zwischen Transzendenz und Immanenz durch Einsatz von Licht und Dunkel oder Anschlussfähigkeit an populärkulturelle Praktiken). An diese letzteren Deutungen gelangt man aber nur durch die sequenzanalytische, gedankenexperimentelle Entwicklung von Lesarten und den Vergleich mit tatsächlich realisierten Anschlüssen.

Wenn man das Protokoll sequenziell bearbeitet, wird zunächst deutlich, dass es eine Reihe von Elementen innerhalb des sozial-räumlichen Arrangements gibt, die man als Einzelsequenzen untersuchen muss, um durch gedankenexperimentelle Aufschließung des Potenzials und Vergleich mit den tatsächlich realisierten Anschlüssen die strukturellen Analogien zu anderen sinnhaften Kontexten zu finden. Diese strukturellen Analogien sind es, die im konkreten sozialen Vollzug das Verstehen ermöglichen, ohne dass man sie explizit thematisieren müsste.

Die hervortretenden Elemente des Protokolls sind:

- a) ein kleines goldenes Gerät auf rot-weißer Unterlage,
- b) ein goldener Aufbau mit Strahlenkranz,
- c) brennende Kerzen,
- d) Personen in Sitzbänken,
- e) der Hintergrund, bestehend aus reliefartig bearbeiteten Mauern, hohen Fenstern, Säulen, Statuen, einem Kranz mit Kerze, mehreren Kreuzen und einer Person am Mikrofon,
- f) die rötliche Beleuchtung der Säulen,
- g) der Mann in der Bank, der seinen Arm um die Frau neben ihm legt.

Diese sieben Elemente werden im Folgenden kurz sequenzanalytisch aufgeschlüsselt, um einerseits die Arbeitsweise der Bildsequenzanalyse zu verdeutlichen und andererseits die Rekonstruktion der dokumentierten Atmosphäre zu begründen.

a) Kleines goldenes Gerät auf rot-weißer Unterlage Auch ohne zu wissen, worum genau es sich bei diesem Gegenstand handelt,⁷ erzeugt seine Position im Raum Aufmerksamkeit. Er ist hell, steht im Mittelpunkt – nicht nur des Fotos, sondern auch des Raumes –, wird offenbar von den Anwesenden angeschaut und besteht dem Anschein nach aus Gold. Die Platzierung auf einer kontrastreichen rot-weißen Unterlage erzeugt ebenfalls Aufmerksamkeit, auch ohne dass spezifische Deutungen

⁷ Es ist sequenzanalytisch nicht vorgesehen und methodologisch nicht notwendig, theologisches Spezialwissen über diesen Gegenstand heranzuziehen. Dieses Wissen gehört in den Bereich der expliziten Deutungen, die aber nur insofern relevant sind, als sie selbst zum Gegenstand der Analyse gemacht werden können.

dieser Farben bekannt sein müssen. Außerdem steht das Objekt erhöht und ist gut sichtbar für die davor stehenden und sitzenden Personen. Deren Aufmerksamkeit kann verschiedene Gründe haben, über die das Protokoll nur teilweise – über die weiteren Elemente und deren Verweise – Aufschluss gibt.

Dieses Objekt ist im Verhältnis zum übrigen Arrangement deutlich kleiner. Es erzeugt eine Bewegungssuggestion von Körpern, die nach vorne ausgerichtet sind oder sich nach vorne bewegen. Im Interview mit Nightfever-Verantwortlichen – um fallspezifisches Kontextwissen einzuführen – heißt es dazu: »Aber [die Gäste] finden dann wahrscheinlich von selbst meistens den Weg zum Mittelgang und sehen vorne die vielen Kerzen vorm Altar, wo sie dann eben ihre Kerze anzünden« (Interview Nightfever, Abs. 41). So wird ersichtlich, dass die peripheren Elemente (Säulen, Licht, Statuen), auch wenn sie durch Licht in Szene gesetzt sind, als Beiwerk dienen. Ein prachtvolles Beiwerk oder eine aufwändige Kulisse legen nahe, dass das Geschehen im Zentrum von großer Wichtigkeit ist. Ähnlich wie im Theater oder beim Film gibt es eine aufwändige Lichtkomposition, die Aufmerksamkeit für etwas erzeugt, das ›im Rampenlicht‹ steht, selbst wenn dieses Etwas vergleichsweise klein ist.

Prinzipiell finden wir die heraushebende Beleuchtung und Positionierung von Objekten zum Beispiel auch in Museen oder anderen Ausstellungsräumen, d.h. immer dann, wenn das Objekt im Mittelpunkt steht und der Mensch als Betrachter des Objekts austauschbar ist. Beim Juwelier beispielsweise gibt es ebenfalls goldene Objekte, die ›in Szene‹ gesetzt sind, um Aufmerksamkeit und Kaufinteresse zu erzeugen. Wir befinden uns aber nicht im Museum, da Elemente wie Beschilderungen oder Vitrinen fehlen, und auch nicht beim Juwelier, da es keine Preisschilder oder Verkaufstresen gibt. Dennoch haben diese Lesarten gemeinsam, dass es um die Hervorhebung von bestimmten Objekten durch eine architektonisch-räumliche ›Rahmung‹ (siehe e) ›Hintergrund‹) geht.

b) Goldener Aufbau mit Strahlenkranz Die Größe und Gestaltung dieses Objekts lässt – neben der Einrahmung durch Kerzen – darauf schließen, dass es mit großem Wert verknüpft ist. Das reich verzierte Äußere könnte Selbstzweck sein – wie man es beispielsweise bei dekorativ geschnitzten Möbeln in repräsentativen Räumen der Macht kennt – oder es könnte darauf verweisen, dass das Gerät etwas Wertvolles beinhaltet – wie man es in verschiedenen religiösen Kontexten kennt. Die Position des Aufbaus ist zwar räumlich im Hintergrund, aber dennoch nicht unwichtig, sonst hätte man ihn nicht durch die hellen Kerzen markiert. Selbst ohne die Funktion dieses Objekts zu kennen, werden entsprechend sozialisierte Menschen hier Macht, Wohlstand und möglicherweise auch Ehrfurcht oder Anbetungswürdigkeit assoziieren.

c) Brennende Kerzen Was macht man mit Kerzen? Wann werden Kerzen angezündet? In Zeiten von Elektrizität ist es nicht notwendig, Kerzen um der Beleuchtung

willen zu entzünden – es sei denn, bei einem Stromausfall, um den es sich hier aber offenbar nicht handelt. Kerzen werden angezündet bei Geburtstagen und Familienfeiern, bei romantischen Anlässen, im Restaurant (»Candle-Light-Dinner«) und an Fest- und Feiertagen. Kurz: Immer dann, wenn es darum geht, einen Unterschied zum ›Alltag‹ zu erzeugen und zu markieren. Sie werden manchmal mit einem bestimmten Geruch verbunden, der dann wiederum die Wahrnehmung des Unterschieds verstärkt. Auch ohne eine bestimmte, zum Beispiel theologische Deutung der Kerze und ihres Lichts zu kennen und ohne dies sprachlich benennen zu müssen, werden die meisten Besucher:innen dieses Arrangements die Außeralltäglichkeit und zugleich Besonderheit der Situation erkennen, weil hier viele Kerzen brennen.⁸

d) Personen in Sitzbänken In hölzernen Bänken sitzen relativ mittig vor dem zentralen Objekt mehrere Personen, vorne sieht man sie auch teilweise gehen oder stehen. Sie sind alle nur von hinten sichtbar, richten also wahrscheinlich ihre Aufmerksamkeit nach vorne. Offenbar spielen die Personen keine Hauptrolle in diesem Arrangement. Man hätte sie sonst nämlich vorne auf der ›Bühne‹ erwartet oder in anderweitig prominenter Position.⁹ Das deutet darauf hin, dass hier der Raum selbst bzw. die zentralen Objekte wichtiger sind als die Menschen, die ›nur‹ Zuschauer sind.

Ein solches Arrangement von Personen, die in die gleiche Richtung schauen, ist lebensweltlich anschlussfähig in Zusammenhängen wie Theateraufführungen, Filmaufführungen und Vorträgen. In diesen Fällen richtet sich die Aufmerksamkeit der Zuschauer auf bewegte oder sprechende Menschen oder Bilder; hier ist es stattdessen ein relativ kleines, goldenes Objekt. Dieses wird also eine Rolle haben, die in bestimmter Hinsicht analog ist zum Geschehen auf der Bühne, der Leinwand oder am Rednerpult.

Während das Licht und auch die Kerzen Wärme andeuten, verweist die warme Kleidung der abgebildeten Personen entweder auf tatsächliche Kälte oder darauf, dass diese Menschen hier nur kurz bleiben (Warteraum), während es draußen kalt ist. Der Kontrast warm/kalt korrespondiert mit der Differenz von Bleiben und Gehen. Denn auch wenn Bewegung zu erkennen ist (Mitte links), so deutet die sitzende

8 Außeralltäglichkeit ist beispielsweise auch bei einem Verkehrsunfall gegeben, der für die Beteiligten (abgesehen von Polizei und Rettungskräfte) kein Normalfall ist. D.h. es gibt verschiedene Arten von Außeralltäglichkeit, z. B. krisenhafte (negativ konnotierte) oder mußvolle (positiv konnotierte) Situationen. Bei der hier dokumentierten Szene deutet nichts auf eine krisenhaft besetzte Außeralltäglichkeit hin, die Kerzen dürfen also eine positiv besetzte Differenz zum gewöhnlichen Alltag markieren.

9 Wenn das Protokoll (Foto) aus der anderen Richtung aufgenommen wäre, würde sich das räumliche Vorne und Hinten nicht ändern, weil die Blickrichtung der dann fotografierten Gesichter auf etwas hinweisen würde.

Körperhaltung eher darauf hin, dass die Menschen hier länger bleiben. Das Arrangement reproduziert damit Strukturen, die sowohl aus dem alltagsweltlichen Umfeld »Warteraum« als auch »Bleiberaum« stammen. Dies ist eine implizite Paradoxie, die auch Auswirkungen auf die realisierte Atmosphäre hat, wenn es um die Frage nach »Gemütlichkeit« in einem strukturell nicht auf Gemütlichkeit hin ausgelegten Raum geht. Anders gesagt: Ein aufwändig gestalteter Innenraum lädt durch seine dekorativen Elemente und Sitzgelegenheiten zum Verweilen ein, bietet aber keine wohnliche Temperatur. Im Gegensatz zur offenbar vorherrschenden Kälte stehen die Kerzen und das Licht, die eher mit Wärme als mit Kälte assoziiert sind. Dieser Kontrast gehört zu den zentralen Paradoxien, welche das sozial-räumliche Arrangement als Ausdrucksgestalt bearbeitet.

Man kann sich kaum andere sinnhafte Kontexte vorstellen, in denen ein Objekt in dieser Weise gerahmt und betrachtet wird, als eine religiöse Verehrung oder Anbetung. In dieser Lesart wären die Personen in den Bänken Anbeter:innen oder Verehrer:innen. Was für eine Art von religiösem Kontext hier vorliegt, darüber kann der Hintergrund des sozial-räumlichen Arrangements Auskunft geben.

e) Hintergrund: reliefartig bearbeitete Mauern, hohe Fenster, Säulen, Statuen, Kranz mit Kerze, mehrere Kreuze und eine Person am Mikrofon Was hier als Hintergrund zusammengefasst ist, besteht aus einer Vielzahl von Einzelementen, die im Zusammenspiel relativ eindeutig auf einen gebauten Kircheninnenraum verweisen. Die reliefartig bearbeiteten Mauern könnte man auch in repräsentativen oder herrschaftlichen Bauten wie Palästen, Regierungsgebäuden, Villen oder Burgen finden, aber nur selten in Wohnhäusern.¹⁰ Kompetente Sprecher:innen, genauer: Seher:innen, die mit der soziokulturellen Wirklichkeit vertraut sind, aus der das Protokoll stammt (das ist eine der Grundvoraussetzungen der Sequenzanalyse), werden hier relativ schnell einen gebauten Kircheninnenraum erkennen, was aber noch nicht zwingend darauf hinweist, dass es sich um ein Protokoll von religiöser Kommunikation¹¹ handelt. Ein Kirchenraum ist prinzipiell anschlussfähig für viele Arten von Kommunikation, erhöht aber die Erwartbarkeit, dass religiöse Kommunikation stattfindet.

Für diese Schlussfolgerung (dass es sich um einen Kircheninnenraum handelt) ist kein theologisches Spezialwissen als explizites Wissen über den gebauten Raum notwendig. Beispielsweise deutet ein Kranz mit einer leuchtenden Kerze auf die

¹⁰ Es könnte sich auch um eine historische Kulisse handeln. Diese Option ist für den weiteren Verlauf der Analyse aber irrelevant, weil ein sozial-räumliches Arrangement, das »so tut«, als wäre es etwas anderes, die Sinnstrukturen dieses »anderen« reproduziert.

¹¹ Alles, was protokolliert werden kann, muss im Sinne der Objektiven Hermeneutik Kommunikation sein. Das heißt auch das hier dokumentierte sozial-räumliche Arrangement ist (mindestens Teil von) Kommunikation (siehe auch S. 202).

in christlichen Zusammenhängen bekannte Adventszeit hin. Unten rechts vor dem goldenen Gerät ist ein kleines Kreuz zu sehen, dass nahezu global als Symbol des Christentums bekannt ist. Es kann in manchen Fällen auch ›nur‹ Schmuck sein, dies kann man aber durch die hier realisierten Anschlüsse ausschließen. Ein Kreuz für sich genommen kann ebenfalls an vielen Orten auftauchen, es ist aber die Summe der im räumlichen Hintergrund vereinten Elemente, die es relativ unwahrscheinlich macht, dass wir außerhalb eines Kirchengebäudes sind.

Die Figuren an der Wand beispielsweise stehen unter kleinen (vermutlich steinernen) Dächern, was insofern befreindlich ist, als wir uns relativ sicher in einem gebauten Innenraum befinden.¹² Das ist zunächst erklärend bedürftig, deutet aber in jedem Fall darauf hin, dass diese Figuren eine Relevanz haben. Sie sind auch deutlich erhöht angebracht und damit weithin sichtbar. Damit ist in der Analyse des Details ein musealer Kontext denkbar, der sich aber ausschließt, wenn man die realisierten Anschlüsse betrachtet.

Auf den Rückenlehnen der Holzbänke, die zugleich Ablageflächen für die dahinter liegende Reihe sind, liegen Bücher, Zettel und Stifte. Diese bieten den dort sitzenden Personen Möglichkeiten: Besucher:innen können aktiv werden, indem sie lesen und schreiben, sie sind also nicht vollkommen passiv, wie auch die angedeutete Bewegung im vorderen Bereich vor dem goldenen Objekt nahelegt.

Ganz rechts ist eine Person sichtbar, die an einem Mikrofon steht, vermutlich sind hier auch Instrumente. In anderen sinnhaften sozial-räumlichen Zusammenhängen wäre diese Person (als Musizant:in, Sänger:in, Teil einer Band etc.) im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, also auf der Bühne. Dass dieser alltagsweltlich erwartbare Anschluss im hier untersuchten Protokoll nicht realisiert wird, ist signifikant und stützt die oben bereits angedeutete Hypothese, dass es eben nicht um Menschen oder Personen geht, sondern um die Betrachtung (verbunden womöglich mit Anbetung oder Verehrung) eines bedeutsamen Objekts.¹³ Wenn man einen kontemplativen Rahmen vermutet, wäre auch Musik denkbar, die von einem Tonträger abgespielt wird; oder ggf. gar keine akustische Begleitung. Dass es aber Musik gibt und dass diese ›live‹ gespielt wird, deutet auf eine Bedeutsamkeit hin. Solche Musik erfordert mehr Mühe und ist Anzeichen von Wertschätzung. Wenn beispielsweise bei einer Hochzeitsfeier der Hochzeitsmarsch vom Tonträger abspielt wird, wird

12 Eine gedankenexperimentelle Möglichkeit, dass nämlich das Dach fehlt, ist zwar auf Basis des Protokolls nicht auszuschließen, aber unwahrscheinlich und deckt sich zudem nicht mit Beobachtungsdaten.

13 Dieser Zusammenhang wird in einer anderen Primärquelle explizit gemacht: »Wichtig für die musikalische Gestaltung der Nightfever-Abende ist, dass die Musik nie im Vordergrund bzw. Mittelpunkt des Abends stehen darf, sondern unterstützend immer dem Gebet und der Anbetung dient« (Süß o.J., 22).

das – ein bestimmtes sozio-kulturelles Wissen vorausgesetzt – als unpassend erachtet. »Live-Musik« ist einmalig, kann nicht reproduziert werden – und verdient deshalb in vielen Kontexten die ungeteilte Aufmerksamkeit der Zuhörer:innen. Dass dies hier aber nicht der Fall zu sein scheint, dass die Person am Mikrofon sogar in die Richtung des goldenen Objekts und nicht zu den Personen in den Bänken ausgerichtet ist, verweist einmal mehr auf die Besonderheit und Bedeutung dieses Objekts. Überspitzt formuliert: Ein goldenes Objekt verdrängt die Singenden von der Bühne und zwingt ihnen die Rolle der musizierenden Betrachter:innen auf.

Insgesamt ist der Hintergrund ein aufwändig gestalteter, von Licht und Dunkel geprägter Raum, der keine Einzelperson in den Mittelpunkt rückt, sondern ein Objekt, das sozial-räumlich massive Wertschätzung erfährt.

Man kann damit die Lesart formulieren, dass es sich um eine Anbetungsszene in einem christlichen, gebauten Kircheninnenraum handelt. Dass es im Christentum um Jesus und/oder Gott geht, ist kein theologisches Spezialwissen und somit Teil der Analyse. Insofern kann man die Hypothese aufstellen, dass das goldene Objekt im Mittelpunkt für Jesus und/oder Gott steht. Bis hierhin würde man ein relativ ›normales‹ Setting in einem Kirchenraum sehen. Dieses Setting wird aber in mindestens zweifacher Hinsicht irritiert, das heißt es weicht von alltagsweltlich üblichen Vorstellungen von kirchlichen Veranstaltungen ab.

f) Rötlich angestrahlte Säulen Die rötliche Beleuchtung der Säulen ist gedankenexperimentell anschlussfähig beispielsweise zur Illumination von Ruinen, von historischen Gebäuden, auf Jahrmärkten oder besonderen Architekturen. Sie erzeugt Aufmerksamkeit. Der gestaltete Rahmen für das, was vorne geschieht, ist somit sehr aufwändig und erhöht die Bedeutung der Gegenstände vorne im Zentrum. Die Säulen deuten – im Arrangement mit den anderen Elementen – zudem weiter auf einen Kircheninnenraum hin. Die rötliche Färbung des Lichts kann – zusammen mit den Kerzen – wiederum als optische Markierung von Wärme gelesen werden, die mit der durch die warme Kleidung der Anwesenden angedeuteten Kühle kontrastiert.

Dass diese rötliche Beleuchtung irritiert, kann nur unter Verweis auf das Alltagswissen der Analysierenden behauptet werden, welches sie in die Analyse einbringen. Dieses Alltagswissen ist Bestandteil des fallunspezifischen Kontextwissens: Es ist Teil des generellen Wissens der Analysierenden über die Welt, aus der das Protokoll stammt. Und in dieser Welt sind Säulen in Kirchen üblicherweise nicht farbig angestrahlt. Damit besteht der Verdacht, dass hier eine ungewöhnliche Gestaltung des Kirchenraums realisiert ist, die einen Zweck verfolgt – zuallererst ist dies Aufmerksamkeit: Aufmerksamkeit, die der Kirchenraum sonst (also im ›Normalzustand‹) nicht erzeugt. Denn über graue, steinerne Säulen würde sich niemand wundern. Zusammen mit der impliziten Anschlussfähigkeit an die aus populärkulturellen Kontexten bekannten Verwendungsmöglichkeiten von farbigem Licht (Jahrmärkte, ›in Szene‹ gesetzte Architekturen etc.) wird damit zugleich (und im Gegen-

satz zur Irritation) eine Zugänglichkeit und Erkennbarkeit ermöglicht, die ein ›gewöhnlicher‹ Kirchenraum nicht unbedingt erzeugt.

g) Mann in der Bank, der seinen Arm um die Frau neben ihm legt Dieses Element für sich genommen würde man im Kino erwarten oder wenn ein Paar einen Sonnenuntergang am Meer betrachtet, aber nicht regelmäßig und üblicherweise in einer Kirche während einer religiösen Veranstaltung. Warum ist das im Kirchenraum – auf Basis des allgemeinen Alltagswissens der Analysierenden – nicht zu erwarten? Weil es in Kirchen – wenn dort religiöse Handlungen stattfinden – in aller Regel nicht um menschliche Intimität geht, sondern um den Fokus auf das, was vorne in der Mitte passiert. Wenn es denn einmal um menschliche Intimität geht (z. B. Hochzeitsfeiern), dann bedarf diese eines legitimierenden Rituals.

Nur weil wir uns in einem Kirchenraum befinden, heißt das nicht, dass jede Geste dort unmittelbar als religiös erkennbar sein müsste, zum Beispiel, weil sie Teil eines liturgischen Vollzugs ist. Aber weil die hier dokumentierte Atmosphäre allem Anschein nach eine religiöse ist (Anbetung/Verehrung), stellt diese Geste eine Irritation der gedankenexperimentell entwickelten Anschlussmöglichkeiten dar: Religiöse Handlungen in christlichen Kirchenräumen sind im europäisch-christlichen Kontext mit einer Zurücknahme körperlicher Zuwendung zwischen Personen konnotiert.

Wenn im Kirchenraum nicht-religiöse Kommunikation stattfindet, wäre der Umstand eines umgelegten Armes weniger irritierend: Wenn beispielsweise an einem Samstagvormittag eine Kindergruppe das Krippenspiel übt und die Eltern (etwas zu früh zum Abholen gekommen) ihren Kindern zusehen, wäre diese Geste nicht besonders auffällig. Auch im Rahmen einer gottesdienstlichen Beerdigungsfeier (die ja ein religiöser Akt ist), wäre eine solche Geste alltagsweltlich erwartbar.

Wenn wir davon ausgehen – und die Daten aus teilnehmender Beobachtung stützen diese Vermutung –, dass es sich nicht um einen Regelverstoß handelt, der im nächsten Moment sanktioniert wird, müssen wir vermuten, dass das sozial-räumliche Arrangement solche Gesten zwischenmenschlicher Intimität ermöglicht, dass also hier bestimmte sozio-kulturelle Muster in den Kirchenraum hineinkopiert werden, die aus anderen Zusammenhängen stammen (z. B. aus Kinobesuchen oder Sonnenuntergängen am Meer).

Was genau an diesem sozial-räumlichen Arrangement diese Art von gestischer Kommunikation ermöglicht, liegt nicht in einzelnen Elementen begründet, sondern in ihrem Zusammenspiel. Dieses Zusammenspiel ist näher zu charakterisieren als die Kombination ›typischer‹, das heißt in der Regel erwartbarer Elemente, und ›untypischer‹, das heißt in der Regel weniger erwartbarer Elemente.

Die hier protokolierte Ausdrucksgestalt bearbeitet damit – so lautet die Fallstrukturhypothese – das Problem, wie religiöser Vollzug in einem Kircheninnenraum ›weniger kirchlich‹ sein kann und dabei zugleich ›kirchlich bleiben‹ kann. Es

geht darum, dass das allgemeine Wissen über das religiöse Geschehen in Kirchen – als Teil eines generellen Alltagswissens – irritiert und zugleich in anschlussfähiger Weise erweitert wird. Ob dieses Wissen in positiver Weise irritiert wird, müsste eine Erhebung der expliziten Zuschreibungen von Besucher:innen des Raumes ergeben; das hier untersuchte Protokoll deutet aber darauf hin, dass diese Irritation positiv wahrgenommen wird.

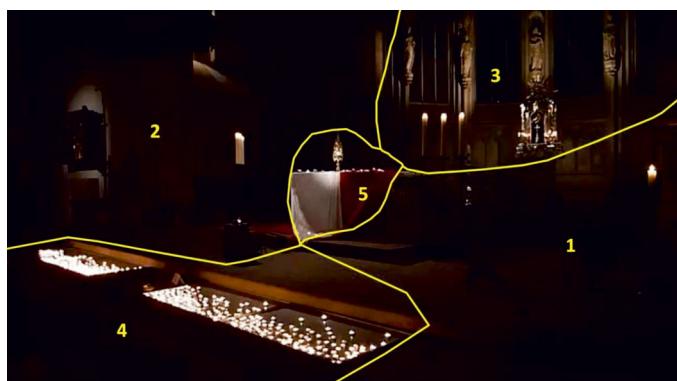
Umgekehrt müsste man sagen, dass die Irritation für nicht kirchlich sozialisierte Menschen sogar größer wäre, wenn sie eine traditionelle katholische Liturgie besuchten, als wenn sie einen solchermaßen gestalteten Raum betreten. Wir sind damit bei der Frage der Bewertung der hier dokumentierten Atmosphäre durch Anwesende. Diese lässt sich nur andeutungsweise auf Basis des Protokolls rekonstruieren; dafür müssten anderen Daten, vor allem Interviews mit Besucher:innen, untersucht werden.

Ergebnisse Um die Fallstrukturhypothese auf den Punkt zu bringen: Die protokolierte Ausdrucksgestalt bearbeitet das Problem: Wie kann Kirche *mehr Kirche* (=junge katholische Initiative) sein, indem sie *weniger kirchlich* (= traditionelle Liturgie) ist? Es geht um die Zurücknahme traditioneller Elemente zugunsten populärkulturell anschlussfähiger Elemente bei gleichzeitigem Versuch, starke Distinktionen zum Nicht-Kirchlichen aufrechtzuerhalten.

Die Atmosphäre – verstanden als das realisierte sensorisch, affektive und semantische Potenzial dieser sozial-räumlichen Situation – vermittelt zwischen Gemütlichkeit, Wohlfühlen und einer nicht auf Gemütlichkeitsbedürfnisse ausgerichteten baulichen Grundausstattung. Dazu gehört auch, dass diese Atmosphäre Abweichungen vom üblichen Verhaltenskodex in Kirchen disponiert: In den Kirchenbänken Notizen zu machen, nach vorne zum Altar zu gehen, Arm in Arm in der Kirchenbank zu sitzen – all das sind Praktiken, die zwar auch in anderen Gottesdiensten vorkommen, aber nicht gleichzeitig und auch nicht überwiegend.

Wenn wir die beiden Hypothesen »Gemütlichkeit« und »Anbetung« für den Moment beibehalten, ergibt sich der spannungsvolle Kontrast der Verbindung von beidem. Der Faktor »Gemütlichkeit« ist verbunden mit einer Ausrichtung auf das Individuum, der Faktor »Anbetung« ist in der Regel auf etwas Jenseitiges gerichtet. Beides wird alltagsweltlich häufig (natürlich nicht immer) voneinander getrennt, in diesem Fall aber atmosphärisch vereint.

Abb. 5: St. Lamberti-Kirche, Münster: Altarraum während einer »Nightfever«-Veranstaltung



© Nightfever 2016, für die Analyse aufbereitet von Martin Radermacher

Die Analyse des zweiten fotografischen Protokolls (Abb. 5) lenkt den Blick erneut auf die Kontraste, die in der dokumentierten Situation zum Tragen kommen: Die auffälligste Differenz ist die zwischen hell und dunkel, die – als Vereinigung der Gegensätze – im weitgehend vorherrschenden Zwielicht aufgeht. Darauf wird weiter unten noch genauer einzugehen sein. Neben dieser Hauptdifferenz finden wir räumliche Grunddifferenzen wie unten/oben, zentral/peripher, innen/außen, vergänglich/dauerhaft, kantig/weich. Solche Kontraste kommen in nahezu allen sozial-räumlichen Arrangements zum Tragen, sie werden hier aber durch die Relationen zu den weiteren Elementen des Raumes in bestimmter Weise eingebettet. Nach einem vollständigen sequenzanalytischen Durchgang ist unwahrscheinlich, dass es sich beispielsweise um einen dekorativen Aufenthaltsraum, ein Museum oder eine musealisierte Kapelle handelt. Dies sind Zuschreibungen, die der Raum zwar prinzipiell anbietet (Potenzial), die aber durch die relationale Schließung des semiotischen Arrangements (realisierte Atmosphäre) in den Hintergrund treten. Wenn der Rahmen »Kirche« – alltagsweltlich verstanden als Gebäude, in dem christliche Gottesdienste stattfinden – einmal für die Analyse etabliert ist, bieten die genannten Hauptdifferenzen Anschlussmöglichkeiten aus dem Bereich religiöser Inhalte wie zum Beispiel oben/unten, dauerhaft/vergänglich, hell/dunkel, die in der semantischen Rahmung »Kirche« mit der Differenz jenseitig/dieseitig konnotiert sein können.

Der symmetrisch konzipierte Innenraum erleichtert die Zuordnung der Differenz peripher/zentral, die zugleich in der Ausstattung des Raums zum Tragen kommt. Die auffälligen breiten Stufen dienen offenbar nicht allein funktionalen Zwecken, also der Überwindung einer Höhendifferenz, sondern verweisen auf

soziale oder anders gelagerte Hierarchieverhältnisse, zumindest aber Priorität, und somit Zentralität, des oben Stehenden im Verhältnis zu dem, was sich unten befindet. Der steinerne Quader stellt das Zentrum des Arrangements dar; er ist darüber hinaus auch durch das rot-weiße Tuch und die Beleuchtung optisch hervorgehoben. Es ist wahrscheinlich, dass hier etwas von besonderer Bedeutung stattfindet.

Die beiden goldenen Objekte – der Aufbau im Hintergrund sowie das kleinere goldene Gerät im Vordergrund – lassen im Allgemeinen die Deutung zu, dass die Raumausstattung nur durch außergewöhnlichen materiellen Wohlstand ermöglicht wurde. Um solche hochwertigen goldenen Objekte zu schaffen und zu bewahren, bedarf es eines besonderen Anlasses und entsprechender finanzieller Mittel. Für sich genommen (und evtl. noch im Zusammenspiel mit dem alten, hohen Gemäuer) können die goldenen Objekte auch auf herrschaftliche oder politisch repräsentative Gebäude hinweisen. Im Zusammenhang mit dem Gesamtarrangement ist aber die kirchlich-sakrale Funktion hier am wahrscheinlichsten.

Beide goldenen Objekte stehen in der Flucht des Raumes auf einer Linie und liegen damit auf einer zentralen Sichtachse. Sie sind gerahmt von einem aufwändigen architektonischen Setting, dessen Elemente (Statuen, Kerzen etc.) schon für sich genommen Aufmerksamkeit erzeugen; sie treten aber durch die räumliche Anordnung und Lichtkomposition in den Hintergrund. Dabei ist auffällig, dass das zentrale Objekt des Arrangements – das goldene Gerät auf dem steinernen Quader – zwar zu den kleinsten Gegenständen im dokumentierten Arrangement gehört, aber dennoch offenbar die Hauptrolle spielt. Durch das rot-weiße Tischtuch kann man davon ausgehen, dass das kleine goldene Objekt hier nur vorübergehend steht; es ist nicht fest mit dem steinernen Quader verbunden.

Nun zu den schon angesprochenen Lichtverhältnissen: In der überwiegenden Dunkelheit sind Kerzen die hauptsächlichen Lichtquellen. Dadurch entsteht ein Wechselspiel von Licht und Schatten, welches das Sehen ermöglicht bzw. verhindert und somit den Blick lenkt. Zugleich kann das allgemeine Zwielicht als ambivalenter Ermöglichungsraum aufgefasst werden. Dunkelheit ist – ein bestimmtes, nicht fallspezifisches, sozio-kulturelles Kontextwissen vorausgesetzt – einerseits mit Furcht, andererseits mit Geborgenheit assoziiert (siehe hierzu auch die Analyse des textlichen Protokolls in Kapitel 4.2.2). Der Dämmerzustand ›zwischen Tag und Nacht‹ kann als ein auf Dauer gestellter Übergangszustand gelesen werden. Zwielicht als sozialen Ermöglichungsraum und Übergangszustand kennt man alltagsweltlich aus Kontexten wie Bars oder Kneipen, in denen häufig keine helle Beleuchtung zu finden ist. Dass andererseits aber auch die Helligkeit als Möglichkeit in diesem Raum prinzipiell angelegt ist, erkennt man an den hohen Fenstern sowie an der nach innen geneigten Fensterbank. Die Fensterbänke sind so hoch, dass sie kein Herausschauen ermöglichen, wohl aber – bei Tag – viel Licht herein-

lassen, so dass man von einer »Domestizierung des Lichts« (im Wortsinn: *domesticus* = häuslich) sprechen kann.¹⁴

Der Raum ermöglicht menschliches Handeln, wenn auch durch die schlechten Sichtverhältnisse möglicherweise verlangsamt: Kerzen anzünden, ein Buch auf das Pult legen, sich auf den Hocker setzen. Dennoch ist der Raum nicht primär am menschlichen Körper und seinen Bedürfnissen ausgerichtet: Er ist überdimensional groß und nicht für Zwecke wie Schlafen oder Nahrungsaufnahme auslegt. Es geht offenbar nicht primär um den Menschen, sondern – wie die Rahmung als Kirche nahelegt – um jenseitige Wesen (im christlichen Kontext also Gott, Jesus, den Heiligen Geist oder Heilige).

Andererseits deutet zum Beispiel die Zahl der Teelichter auf menschliche Aktivität hin, die vom Arrangement disponiert wird (auf die Stufen zugehen, sich vorbeugen oder in die Hocke gehen). Die Kerzen und Teelichter für sich genommen sind auch anschlussfähig in anderen sozial-räumlichen Umgebungen wie im gemütlichen Restaurant, im Erholungskontext (Wellness) oder im intimen Zwiegespräch. Sie disponieren Gemütlichkeit oder Wohlbefinden, das aber mit der prinzipiellen ›Körperfeindlichkeit‹ des Raumes in Kontrast steht (hiermit korrespondiert auch die Hauptdifferenz kantig/weich). In einer anderen Lessart verweisen die Teelichter auf Vergemeinschaftung: Viele Menschen zünden jeweils eine Kerze an, vermutlich nacheinander, und schließen sich über diese Tätigkeit zu einer – vermutlich temporären – Gemeinschaft zusammen. Beide Lesarten zusammen genommen deuten darauf hin, dass hier sowohl das Individuum als auch das Kollektiv angesprochen werden.

Diese Gemeinschaft verbleibt im wahrscheinlichsten Fall jedoch räumlich getrennt vom steinernen Aufbau mit seinem goldenen Gerät. Eine (allerdings teilweise durchbrochene) Fläche von Kerzen versperrt den Weg und lenkt zugleich den Blick und die Bewegung nach vorne. Dies legt im Interpretationsrahmen »Kirche« nahe, dass es sich bei der erhöhten Fläche um einen Bereich handelt, der das Objekt der Anbetung beherbergt oder zu dem aus Gründen der Ehrfurcht Distanz gewahrt wird.

Die Sinnstruktur dieses fotografischen Protokolls sagt etwas darüber aus, welches Problem der protokolierte Fall – die idealtypische Situation »Nightfever-

¹⁴ Licht spielt freilich in vielen religiösen Traditionen seit Jahrhunderten eine zentrale Rolle, die hier nicht einmal annähernd beschrieben werden kann (z. B. Bille und Sørensen 2022). Auch im christlichen Kirchenraum wird seit den Anfängen mit Licht gearbeitet: »Die Kirche [...] wusste die Gegebenheiten des natürlichen wie des künstlichen Lichtes für Verkündigung und Liturgie souverän einzusetzen. Neben den praktischen Gesichtspunkten wie der Lichtführung im Raum oder der Beleuchtung der Leseorte war und ist das Licht vor allem ein Symbol, das letztlich auf Gott und Christus verweist, das ›Licht vom Licht‹, wie das christliche Glaubensbekenntnis formuliert« (Gerhards 2011, 56).

Abend« – bearbeitet. Hier werden gleich mehrere Problemlagen bearbeitet, die sich alle auch im atmosphärischen Setting wiederfinden

- Vereinzelung vs. Vergemeinschaftung: Wie kann in einem Kirchenraum das Subjekt mit seinen individuellen Bedürfnissen adressiert und zugleich soziale Synchronisierung, die individuelle Bedürfnislagen und Stimmungen überschreitet, ermöglicht werden?
- Individuelles, körperlich-emotionales Wohlfühlen in einem dafür nicht konzipierten Raum: Wie kann ein Kirchenraum, der architektonisch nicht auf ›Gemütlichkeit‹ ausgelegt ist, körperlich-emotionales Wohlbefinden ermöglichen?
- Nähe und Distanz zum Objekt der Verehrung: Die durch Gold und Licht indizierten Objekte der Anbetung oder Verehrung treten aus dem hinteren Bereich des erhöhten Raumteils in den vorderen Bereich, der aber immer noch deutlich (›Kerzenschranke‹, Stufe) herausgehoben und abgetrennt ist. Wie kann Nähe zum ›Heiligsten‹ hergestellt werden ohne das Heilige zu ›verunreinigen‹? Damit ist ein Grundproblem religiöse Systeme angesprochen, nämlich die Frage danach, wie das prinzipiell Unverfügbarer mit immanenten Mitteln verfügbar gemacht werden kann ohne seine Unverfügbarkeit aufzugeben.

4.2.2 Rezeption von »Nightfever«

Neben den fotografischen Protokollen des Arrangements soll nun ein textliches Protokoll sequenzanalytisch untersucht werden, das aus dem Rezeptionszusammenhang stammt, insbesondere um den Aspekt Licht/Dunkel, der in der Analyse bisher als relevant erschien, besser zu verstehen. Die Leitfragen der Analyse sind: Worum geht es in diesem Text, ohne dass der Text es ausdrücklich formuliert? Welches strukturelle Problem bearbeitet der Text, ohne dieses Problem ausdrücklich zu nennen und explizit zu bearbeiten? Kurz: Was sind die impliziten Muster, die das Protokoll strukturieren, ohne dass sie selbst im Text ausdrücklich thematisiert werden?

Aus der Perspektive der übergeordneten Fragestellung nach der Atmosphäre einer sozial-räumlichen Situation ergeben sich aus der Sequenzanalyse vier relevante Themen: (1) der Begriff »Nightfever«; (2) der Themenkomplex »Anfang, Keim, Schutz«; (3) die Wirksamkeit des dunklen Raums; (4) das Format der Veranstaltung. Diese Themen erläutere ich im Folgenden kurz und zitiere dabei gelegentlich aus dem Protokoll (das vollständige Protokoll findet sich im Anhang auf S. 324).

(1) Begriff »Nightfever«: »Night« = dunkel (vs. hell); Fever = Schmerz (Symptom) Der Text bearbeitet den auch optisch prominent gesetzten Begriff »Nightfever«. Dessen populärkulturelle Assoziationen (Party) werden nicht ausdrücklich thematisiert, sind aber dennoch in der gedankenexperimentellen Kontextvariation präsent, wenn man voraussetzt, dass der Analysegegenstand (das Protokoll) aus einem sozio-kulturel-

len Zusammenhang stammt, der den Analysierenden vertraut ist. Man assoziiert etwa den Ende der 1970er Jahre erschienenen und bis heute vielfach populärkulturell rezipierten Popsong »Night Fever« von den Bee Gees.

Mit einem hohen rhetorischen (und das heißt insbesondere: metaphorischen) Aufwand schlägt das Protokoll eine Deutung des Begriffs vor, die seine beiden Komponenten »Night« und »Fever« theologisch einbettet. Das Protokoll lässt anfangs offen, was genau Nightfever ist; Kenntnis darüber wird vorausgesetzt. Erst später wird ausdrücklich thematisiert, dass es sich um eine Veranstaltung handelt, die von bestimmten Menschen initiiert wurde und von anderen besucht wird – und zwar sowohl planmäßig als auch zufällig.

Das Protokoll thematisiert zunächst den Begriff »Dunkelheit« (und damit »Night« als Bestandteil von »Nightfever«). Nacht und Dunkelheit werden bestimmte Effekte zugeschrieben: Sie sind Ermöglichungsraum für Neues. Dieser Ermöglichungsraum werde von »Nightfever« genutzt. Über »Dunkelheit« wird auch das Gegenteil (»Licht«) eingeführt und zugleich mit dem Gegensatzpaar unwissend/wissend (»Erleuchtung«) assoziiert. Durch die Überschrift »Licht und Dunkel als Raum des Heiligen« wird angedeutet, dass das Begriffspaar Licht/Dunkel bzw. Wissen/Nicht-Wissen in einer Verbindung zum »Heiligen« steht, aber diese Verbindung wird nicht ausdrücklich erläutert.

Dunkelheit wird dann – vielleicht kontraintuitiv – nicht als Bedrohung, sondern als Schutzraum gedeutet. Neues kann im Schutz der Dunkelheit beginnen. Dann ist zwar nicht erkennbar (man kann nicht wissen), wie genau dieses Neue beginnt, aber ohne das Dunkel gäbe es das Neue nicht. Damit wird dem Nicht-Wissen ein positiver Wert beigemessen, der als »Vertrauen« gedeutet werden kann: Vertrauen darauf, dass in der Dunkelheit oder durch die Dunkelheit Dinge beginnen können, die wünschenswert oder positiv sind.

Warum braucht ein Anfang den Schutz der Dunkelheit? Das Protokoll gibt die Antwort: Weil er schwach ist. Hier rekurriert das Protokoll auf biologische Metaphern: Der Anfang des Lebens ist klein und liegt oft im Verborgenen. Aus einem Nicht-Wissen (Dunkelheit) kann etwas werden; ja, das Werden *braucht* sogar die Unwissenheit und die Dunkelheit. Und diese Dunkelheit tut etwas; ihr wird ausdrücklich eine Wirksamkeit zugeschrieben. Das Dunkel ermöglicht, indem es verbirgt, den Anfang von etwas; und es »wartet« und zwar auf ein »weißes Brot«. Diese Bemerkungen sind nur im semantischen Rahmen »Kirchenraum« sinnvoll, der vom Protokoll auch explizit benannt wird. Ein fallunspezifisches Kontextwissen erlaubt den Schluss, dass es sich dabei um eine Hostie handelt, das rituelle Abendmahl der römisch-katholischen Messe.

(2) Anfang, Keim, Schutz Die Formulierung vom Anfang im Verborgenen, vom Intimen und vom Keimen erlaubt für einige Sequenzen auch die Lesart, dass es sich um menschliche Fortpflanzung handelt, die aus religiöser, mindestens aber literari-

scher Sicht geschildert wird. Mit der »Wurzel« wird eine botanische Metapher eingeführt. Das Freilegen der Wurzel entzieht der Pflanze in der Regel die Lebensmöglichkeit. Das, was »keimt« bzw. im Dunkel entsteht, darf nicht beleuchtet, also erklärt/verstanden werden, sonst könnte es nicht entstehen. Die Hell/Dunkel-Differenz, die bereits angelegt ist, wird hier ausgeführt. Wir finden damit auch einen Anti-Intellektualismus bzw. Anti-Szientismus im Protokoll: Es ist nicht nötig, es wäre sogar ungünstig, wenn Menschen den Anfang von diesem Etwas verstehen wollten.

Auch eine Lesart als populär-psychologischer Text bietet sich an: Die Unwissenheit über die Anfänge, die zuvor thematisiert wurde, wird auf die eigene Zeugung übertragen, von der man auch nichts weiß, die aber notwendig war. Zusammen mit den vorhandenen Anspielungen auf Psychoanalyse könnte man dies als tiefenpsychologisch-biografisches Vokabular deuten.

Diese Tendenzen werden stärker noch beim Stichwort »Schmerz« thematisiert, die zum zweiten Bestandteil von »Nightfever«, also »fever« geäußert werden. »Fever« hat hier – entgegen der populärkulturellen Deutung des Begriffs »Nightfever« – nichts mit Party zu tun, sondern ist ein heilsamer Schmerz, ein Symptom, das ausbricht und ausbrechen muss. Es geht um Schmerz, der vorher verdrängt wurde, der jetzt wehtun kann und muss. Hier findet eine therapeutische Maßnahme statt, ohne dass man diese gezielt aufgesucht hätte; es passiert mit einem, weil »die Dunkelheit ihre Arbeit macht«.

Mit den Begriffen »Gabe« und »Ursprung« kann aber auch ein religiöser Diskurs eröffnet werden; das würde bedeuten, dass die göttliche Schöpfung als Anfang von Allem dem menschlichen Verstand verborgen ist und verborgen bleiben muss. Damit wird auch die »Dunkelheit« selbst ein schützenswertes Gut.

Sich dem Ungewohnten überlassen, wie es im Protokoll heißt, bedeutet, dass man sich freiwillig und aktiv in den Kontrollverlust begibt, wofür man wiederum Vertrauen braucht; das kann auf verschiedene soziale Situationen zutreffen, die neuartig sind (Beziehungen, Arbeitsumfeld etc.); man hat dann aber die vage Hoffnung bzw. es besteht Grund zur Annahme, dass sich das Vertrauen lohnen könnte. Die Analyse der impliziten Sinnstrukturen erlaubt somit den ersten Schluss, dass die Begegnung mit Nightfever strukturell dem Beginn einer sozialen Beziehung oder einem biologischen Vorgang des Werdens ähnelt.

(3) Wirksamkeit des dunklen Raums Der Raum spielt in doppelter Weise eine zentrale Rolle im Protokoll: Einmal in metaphorischer Weise (Wissen kann »tief« sein, hat also eine räumliche Dimension) und auch in der Weise, dass der gebaute Kirchenraum metaphorisch adressiert wird und ihm eine Wirksamkeit zugeschrieben wird. Der Kirchenraum ist ein Schutzraum, in den man »eintauchen« kann. Über die Begriffe »unheimlich« und »ungewohnt« wird auch der Konnex zur »Wohnung« thematisiert. Beide Worte beziehen sich auf Dinge, die man nicht kennt, die einem nicht »gewohnt« sind im Sinne von einer Wohnung, in der man zu Hause und vertraut

ist. Der Kirchenraum wird damit zur ›unwohnlichen Wohnung‹ oder zur ›unheimliche Heimat‹, was vielleicht den Kernpunkt von Nightfever darstellt, der in diesem Protokoll aber nicht explizit genannt wird: Der Versuch, den Kirchenraum für solche Menschen zur ›Heimat‹ zu machen, die sich darin nicht von sich aus ›heimisch‹ fühlen.

(4) Format der Veranstaltung Es bleibt im Protokoll lange unklar, was genau Nightfever ist, aber es muss sich um eine Situation oder Veranstaltung handeln, die man »besuchen« kann und die derart öffentlich gelegen ist, dass der Besuch zufällig sein kann (daneben wird es aber auch geplanten Besuch geben). Auf welche Arten von Veranstaltungen kann das zutreffen? Auf Straßenfeste, Wochen- und Flohmärkte, Einkaufszentren etc. Im Hinblick auf die Zugänglichkeit reproduziert Nightfever damit Strukturen, die im Kontext urbaner Konsumangebote bekannt sind.

Die Formulierung »Besucher« unterscheidet sich von »Tourist«, »Kunde« oder »Gast« und sagt etwas über die Art der Sozialbeziehung aus, die bei Nightfever, dem Protokoll zufolge, vorherrscht. »Besuchen« findet statt, wenn man zumindest eine grobe Auffassung davon hat, was in der Situation stattfindet; nach kurzer Zeit wieder zu gehen, ist kein Verstoß gegen soziale Konventionen, wenn die Situation öffentlich ist und nicht so deutlich strukturiert, dass man als Besucher:in eine feste Rolle einnimmt. Wer nach Kurzem geht, kann jedoch den vorher angedeuteten »Gang in die Tiefe« nicht oder nur andeutungsweise antreten. Damit werden die zufälligen Besucher:innen in verschiedene Typen eingeteilt. Wer nicht nach Kurzem geht, der oder die »ahnt« etwas, ohne es wissen zu können. »Ahnen« steht zwischen Wissen und Nicht-Wissen und greift damit die Licht/Dunkel-Metaphorik wieder auf.

Diejenigen, die diese Veranstaltung anbieten, sind »Initiatoren«; das ist ein Unterschied zu »Leiter:in« oder »Organisator:in«, weil es um eine Idee geht, die sich sozial entfaltet aber noch nicht gefestigt ist; eine Bewegung. Diese Initiator:innen vertrauen auf die Wirksamkeit der Dunkelheit. Es wurde zuvor gesagt, was die Dunkelheit alles kann, trotz ihrer Bedrohlichkeit, und die Initiator:innen sind sich dem offenbar bewusst und haben zugleich Vertrauen, dass es funktioniert. Das liegt daran, dass sie sich diesem Wirken, so das Protokoll, selbst überlassen haben.

Fallstrukturhypothese »Nightfever« könnte damit als ein Zustand verstanden werden, den man annehmen oder erreichen kann. Nightfever rekonstruiert einen zentralen Prozess der christlichen Tradition, der für alles verantwortlich ist: Das Entstehen von etwas (einer Beziehung), dessen Umstände im Dunkeln bleiben, das aber den Kirchenraum, die Dunkelheit und das Licht braucht. Auf diese Weise, und kombiniert mit psychoanalytischen und lyrischen Aussagen, kann das Protokoll Nacht und Dunkelheit positiv rahmen und zugleich dem »Schmerz« (fever) eine positive Deutung verleihen. Dies ist ein strukturelles Bezugsproblem, das der Text bearbei-

tet, ohne es explizit zu adressieren. Der Text wiederum verweist mit der impliziten Bearbeitung dieses Problems auf die realisierte Atmosphäre in typischen Nightfever-Situationen, die räumlich von Dämmerlicht geprägt sind und – in vielen Fällen – regelrechte Besucherströme auslösen, von denen manche Personen bleiben, andere bald wieder gehen. Das textliche Protokoll repräsentiert eine theologische Rezeption der realisierten Nightfever-Atmosphäre und sagt in seiner Struktur sowohl etwas über die theologischen Deutungsmöglichkeiten eines Nightfever-Abends als auch über die realisierte Atmosphäre aus.

4.2.3 Produktion und Intention von »Nightfever«

Nach der obigen Darstellung von Analyseergebnissen können die bereits formulierten Hypothesen durch die kontrollierte Einführung von fallspezifischem Kontextwissen geprüft, verdichtet und erweitert werden. Mit besonderem Augenmerk auf die explizite Thematisierung von »Atmosphäre« gehe ich daher im Folgenden auf das »Nightfever Handbuch« ein, für das Andreas Süß verantwortlich zeichnet und das Anfang der 2010er Jahre in Umlauf gebracht wurde (die Quelle vermerkt kein Publikationsjahr). Es handelt sich damit um ein Dokument, das aus dem Produktionskontext von »Nightfever« stammt.

Das Handbuch soll den lokalen Nightfever-Teams praktische Hilfestellung leisten und einen einheitlichen Auftritt an den verschiedenen Standorten gewährleisten. Hier wird Nightfever als »offener Gebetsabend« und »niederschwelliges« Angebot bezeichnet, um »Christen wie Nicht-Christen mit Gott und der Kirche in Berührung zu bringen« (Süß o.J., 4). Nightfever besteht, so das Handbuch, darin, dass »Passanten [...] auf der Straße eingeladen [werden], in die Kirche zu kommen, um eine Kerze anzuzünden, die Atmosphäre auf sich wirken zu lassen und in der Gegenwart Gottes zu verweilen« (Süß o.J., 4). Wichtig ist den Organisator:innen, dass jeder »frei entscheiden [kann], wie er die [sic!] Einladung folgen möchte und welchen Schritt er auf Gott zu machen möchte« (Süß o.J., 4).

Atmosphäre ist dabei offensichtlich ein zentrales Mittel; der Begriff taucht mehrfach im Handbuch auf: »Nightfever schafft durch die Gestaltung des Kirchenraums mit Musik und Kerzen auch eine besinnliche Atmosphäre, die dabei hilft, Menschen ins Gebet zu führen und mit Gott in Berührung zu bringen« (Süß o.J., 4). Und wenig später: »Durch das Gebet, die ruhige, besinnliche Musik, die Dekoration, die brennenden Kerzen, entsteht in der Kirche eine besondere geistliche Atmosphäre. Diese wird von jedem Kirchenbesucher wahrgenommen, unabhängig davon, wie nah oder fern er dem Glauben steht und führt ihn in die Andacht und ins Gebet« (Süß o.J., 5). Besucher:innen haben aus verschiedenen Möglichkeiten (z. B. Kerze anzünden, Gebetsanliegen notieren, beichten) auch die Option, die »Atmosphäre einfach auf sich wirken zu lassen« (Süß o.J., 5). Neben den Formulierungen »besinnliche Atmosphäre« (Süß o.J., 4), »geistliche Atmosphäre« (Süß

o.J., 5), »besondere Atmosphäre« (Süß o.J., 15) oder »schöne Atmosphäre« (Süß o.J., 17) findet sich schließlich auch der Ausdruck »heilige Atmosphäre« (Süß o.J., 10; im Original doppelte Anführungszeichen um »heilig«), was darauf hinweist, dass die hergestellte und wahrgenommene Atmosphäre einer Nightfever-Veranstaltung nicht nur als Mittel auf dem Weg zu religiöser Erfahrung zentral ist, sondern selbst sakrale Eigenschaften haben soll.

Die zentrale Intention ist – darauf hat die Analyse der Protokolle schon hingewiesen –, dass Besucher:innen sich »wohlfühlen« und »nicht das Gefühl haben, in der Kirche fremd zu sein« (Süß o.J., 18). Dies passt zu den sequenzanalytisch erschlossenen Strukturen, zwischen gewohnt und ungewohnt bzw. wohnlich und nicht wohnlich vermitteln zu wollen. Dazu gehören so einfache Maßnahmen wie eine Begrüßung oder das Offenhalten der Kirchentüren (Fassler-Malone und Süß 2009, 12–13). Das damit verbundene Ziel ist es, »einen Raum zu schaffen, in dem Gott für Menschen berührbar wird, wo sie eine positive Erfahrung mit der Kirche machen können, von der sie sich vielleicht seit längerer Zeit entfernt haben« (Süß o.J., 4). Dieses Ziel wird unter anderem durch die in der Kirche herrschende »be-sinnliche Atmosphäre« zu erreichen versucht (Süß o.J., 4), die ihrerseits eine »Berührung mit Gott und dem ›Heiligen‹« ermöglichen soll (Süß o.J., 4). Nissing und Süß betonen, dass Nightfever-Veranstaltungen durch ihre »spirituelle Atmosphäre, ihre einladende und zugleich unaufdringliche Gestaltungsform [...] von unmittelbarer Evidenz und Anziehungskraft« seien (2013, 12). Hier wird unterstellt, dass Menschen prinzipiell empfänglich seien für religiöse Angebote; gewissermaßen wird ein Modell des *homo religiosus* (wie z. B. bei Eliade 1990 [1961]) angelegt, das letztlich auf Evangelisation und Bekehrung zum römisch-katholischen Glauben hinauslaufen soll.

Wie die obigen Analysen sowie Daten aus teilnehmenden Beobachtungen nahelegen, spielt Musik eine erhebliche Rolle für die Herstellung von Atmosphäre; sie soll ebenfalls ein Medium religiöser Erfahrung sein: »Bei Nightfever wird die Atmosphäre fast ununterbrochen von Liedern und Instrumentalmusik getragen, die Impulse für unser Gebet geben können. Die Musik hilft uns dabei, in Beziehung zu Gott zu treten« (Süß o.J., 22). Musik ist – ebenso wie Licht (siehe Fußnote 5, S. 219) – ein häufig genutztes und traditionelles Mittel der Gestaltung von religiösen Situationen. Sie hat sensorische, affektive und semantische Dimensionen und trägt als solche sowohl intentional als auch unbeabsichtigt zur Realisierung bestimmter Atmosphären bei.¹⁵

¹⁵ Die gegenstandsadäquate, religionswissenschaftliche Untersuchung von Musik, insbesondere im Hinblick auf ihre sensorischen, affektiven und semantischen Wirkungen, bleibt eine theoretische und methodologische Herausforderung. Musik hat sensorische, affektive und semantische/soziale Anteile, sie betrifft die Produktions- und Rezeptionsebene religiöser Situationen. Sie ermöglicht und begrenzt Verhalten, auch über das hinaus, was intendiert war.

Sowohl in der Selbstbeschreibung als auch in der Rezeption (siehe Kapitel 4.2.2) spielt der Begriff »Atmosphäre« eine wichtige Rolle. Die hier vorgelegte Analyse zielt darauf ab zu verstehen, auf welche allgemeinen Muster diese Beschreibungen zurückzuführen sind, wenn man sie nicht theologisch als das ›Wirken Gottes‹ beschreiben will: Was heißt es, wenn Menschen einer in einem Kirchenraum stattfindenden Veranstaltungen eine »besondere« oder gar »heilige Atmosphäre« zuschreiben? Welchen Beitrag leistet ein sozial-räumliches Arrangement dazu, dass solche Attribute in Kommunikation zu beobachten sind?

Dabei vermute ich, dass das Konzept »Atmosphäre« auch als religions- und sozialwissenschaftliches Analysewerkzeug nützlich ist. Dann bedeutet der Begriff nicht das Gleiche wie in alltagssprachlichen und religiösen Zusammenhängen. Während im Alltag der Begriff »Atmosphäre« oft herhalten muss, um ein vages, subjektiv wahrgenommenes Raumgefühl zu beschreiben, ist in analytischer Perspektive ein Verständnis von Atmosphäre nützlich, welches die vielfach diskutierte soziale Wirksamkeit des gebauten Raumes¹⁶ ergänzt oder sogar präziser zu fassen vermag (zum Konzept siehe Kapitel 7).

Als weiteres Protokoll aus dem Produktionsdiskurs neben dem zitierten Handbuch präsentiere ich in diesem Kapitel kurz die Ergebnisse der Analyse eines Interviews mit einer Person, die seit mehreren Jahren in einem lokalen Leitungsteam der Nightfever-Initiative aktiv ist, im Hinblick auf die Frage, wie in diesem Protokoll etwas über Atmosphäre und das Herstellen von Atmosphäre gesagt wird.

Gleich zu Beginn betont die Auskunftsperson, dass Atmosphäre eine wichtige Rolle spielt: Die Besucher:innen der Nightfever-Abende werden »in diesen Raum, diese Atmosphäre [gegeben], wo sie dann eben für Gott berührbar werden sollen oder umgekehrt. Also, dass sie neu einen Schritt auf Gott zugehen« (Interview Nightfever, Abs. 41). Zugleich handelt es sich um eine »Atmosphäre, die wir konstruieren« (Interview Nightfever, Abs. 41), also eine intentional gestaltete Atmosphäre. Diese Atmosphäre soll prinzipiell für jede:n geeignet sein, der oder die auf der Straße angesprochen wurde und mit einer Kerze die Kirche betritt (Interview

Beispielsweise kann Musik zu einer akustischen Separierung beitragen, was intime Gespräche ermöglicht, auch wenn Dritte in der Nähe sind. Musik kann größere Gruppen durch gemeinsames Singen oder Bewegen synchronisieren. Es gibt bereits Arbeiten zum Thema »Religion und Musik« (z. B. Laack 2015) sowie zum Thema »religiöse Atmosphären und Musik« (z. B. Abels 2013; Riedel 2015; Riedel 2019; Riedel und Torvinen 2019). Im vorliegenden Buch wird die Rolle von Musik für religiöse Atmosphären nur am Rande behandelt.

¹⁶ Der Begriff der Agency wird, besonders im Anschluss an die von Bruno Latour formulierte Akteur-Netzwerk-Theorie (z. B. Latour 2005, 63), verwendet, um auf die soziale Wirksamkeit von Dingen, Räumen und Mensch-Ding-Netzwerken hinzuweisen, ohne damit von einer Intentionalität der Dinge auszugehen. Ich verwende das Konzept wie Sonia Hazard als »capacity to make effects in the world« (Hazard 2013, 65) und benutze »soziale Wirksamkeit« oder »Wirkmächtigkeit« als deutschsprachige Entsprechungen (siehe S. 191).

Nightfever, Abs. 67). Man kann als Besucher:in auch schlicht die Kirche betreten und die »Atmosphäre genießen« (Interview Nightfever, Abs. 55).

Wie die anderen in dieser Studie untersuchten Initiativen versteht sich auch Nightfever als etwas Anderes im Vergleich zu den üblichen Formaten der katholischen Kirche. Diese Andersartigkeit wird atmosphärisch markiert: »Wenn die [Gäste] dann eben mit ihrer Kerze in die Kirche kommen, ist die Atmosphäre so – oder soll so sein –, dass die Menschen [...] schon merken: ›Hier ist was Besonderes.‹ [...] und dann merken die: Irgendwie sind sie in einen besonderen Raum geraten. Es ist anders, als sie Kirche sonst kennen« (Interview Nightfever, Abs. 41).

Implizit und explizit wird als Vergleichsfolie die herkömmliche römisch-katholische Liturgie verwendet, zum Beispiel auch in Bezug auf das Beichten: »den Beichtstuhl finden ja viele bedrohlich und beengend«. Nightfever hingegen ermöglicht private Gespräche im offenen Kirchenraum, wofür die akustische Kulisse zentral ist (Interview Nightfever, Abs. 104–105). Die Andersartigkeit der Initiative wird auch im Hinblick auf die Raumgestaltung markiert: Während der Kirchenraum üblicherweise – sowohl bei Messen als auch tagsüber, wenn keine Messen stattfinden – vielerlei Möglichkeiten der Aufmerksamkeit bietet, ist der Fokus auf die Monstranz mit der Hostie bei Nightfever direkt sichtbar, auch wenn man sich nicht mit den theologischen Konzepten auskennt: »Das ist was Besonderes und das ist das Zentrum dieses Abends. Und das ist anders, als wenn [die Leute] tagsüber in die Kirche gehen« (Interview Nightfever, Abs. 49). Nightfever lenkt den Blick nicht nach oben (wie es die neugotische Architektur tut), sondern nach vorne und setzt dazu gezielt Licht ein (Interview Nightfever, Abs. 47–49). In den Worten des Gesprächspartners: Nightfever macht den »den Kirchenraum zur Monstranz« (Interview Nightfever, Abs. 51).

Um das Ziel zu erreichen und die Besonderheit der Initiative zu markieren, werden neben den atmosphärischen Maßnahmen auch praktische Maßnahmen ergriffen: Insbesondere gehört dazu, dass die Menschen auf der Straße angesprochen werden und ihnen eine Kerze geschenkt wird, die man in der Kirche anzünden kann. Der Akt des Schenkens allein ist so ungewöhnlich, dass viele zunächst irritiert sind, sich dann aber oft in die Kirche begeben (Interview Nightfever, Abs. 174).

Die Musik ist ein weiterer zentraler Faktor, nicht nur um private Vier-Augen-Gespräche im offenen Kirchenraum zu ermöglichen, sondern auch, um den Raum mit seiner Atmosphäre »akustisch aufzufüllen« (Interview Nightfever, Abs. 41). Es gibt eine Vorauswahl von Musik und Liedern, »die sich gut zur Anbetung eignen« – denn das Ziel ist, dass die Besucher:innen »von der Musik mitgenommen werden ins Gebet« (Interview Nightfever, Abs. 142–143). Daher darf keine weltliche Popmusik gespielt werden; inhaltlich müssen die Texte religiös und für die Anbetung geeignet sein (Interview Nightfever, Abs. 149–153).

Die Initiative versteht sich ausdrücklich in der römisch-katholischen Tradition und ist durch das zentrale Moment der Anbetung weniger anschlussfähig für pro-

testantische oder evangelikale Traditionen. Die interkonfessionelle charismatische Bewegung kann hingegen durchaus als breiterer Anschluss identifiziert werden, was sich beispielsweise in der Musikauswahl wiederfindet, aber auch in der Praxis der freien Fürbitten, die vor dem Beginn des Abends im Kreis der Organisator:innen und Helfer:innen gesprochen werden. Die Auskunftsperson identifiziert dies ausdrücklich als Vorzug und Gegenbeispiel zu seiner römisch-katholischen Heimatgemeinde, in der es »sehr förmlich, traditionell« zuging (Interview Nightfever, Abs. 73).

Letztlich betont die Auskunftsperson, dass die Atmosphäre in der Nightfever-Veranstaltung »bewusst so konstruiert ist« (Interview Nightfever, Abs. 41). Damit wird dem Verständnis Ausdruck verliehen, dass Atmosphären intentional herstellbar sind – auch wenn sie in religiöser Perspektive auf das Wirken Gottes angewiesen sind. Es wird ein Raum hergestellt, der die Begegnung der Menschen mit Gott ermöglicht (Interview Nightfever, Abs. 41). Ob und wie das bei den Besucher:innen tatsächlich passiert, darüber müsste eine groß angelegte quantitative Befragung Aufschluss geben. Einige empirische Indizien sprechen aber dafür, dass Besucher:innen teilweise die intendierten Erfahrungen machen, wenn sie zum Beispiel äußern: »Hier habt ihr einen Raum geschaffen, an dem Gott wirken kann und, hier spüre ich Gottes Gegenwart ganz deutlich« (Interview Nightfever, Abs. 59).

Eine ausgewählte Passage (Abs. 41) aus dem Gespräch wurde einer ausführlichen Sequenzanalyse unterzogen. Hier schildere ich kurz die Ergebnisse dieser Analyse, immer mit Fokus auf die Ausgangsfrage nach »religiösen Atmosphären«.

»Also, //okay// das was wir auf der Straße machen – die Leute einzuladen und denen eine Kerze schenken – wird quasi//mhm// durch die Atmosphäre, die wir konstruieren, durch den Raum, den wir ,öffnen.,//mhm// weitergeführt. Ähm, (.) und diesen Raum, den wir da eben so konstruieren, das soll eben auch ein Raum sein, in dem Gott wirkt. Das heißt, ähm, wir sind nicht die, die auf der Straße mit Worten missionieren, wir sprechen die Leute – also wir sin-, versuchen, die Leute nicht mit Argumenten zu überzeugen, sondern, ähm, wir geben sie in diesen Raum//mhm//, diese ,Atmosphäre//mhm//, ähm, wo sie dann eben, ähm, für Gott berührbar werden sollen oder umgekehrt//mhm//. Also dass sie//ja//neu einen Schritt auf//ja//Gott zugehen//ja//« (Interview Nightfever, Abs. 41).

Die sequenzanalytische Untersuchung dieser Passage lenkt den Blick auf Strukturen, die die Sprecher:innen selbst nicht ausdrücklich thematisieren, die aber dazu beitragen, dass das Protokoll, so wie es ist, als sozialer Sachverhalt entstehen konnte. Die Sequenzanalyse interessiert sich nicht für vermeintlich »unbewusste« psychische Inhalte und sie versucht auch nicht zu ergründen, was Sprecher:innen »eigentlich« gemeint haben könnten. Die Sprecher:innen als konkrete Personen mit je eigenen Biografien und Motiven sind für die Untersuchung des Protokolls irrelevant.

Dieser Umstand ist in den Prämissen der Methode begründet, die davon ausgeht, dass soziale Vorgänge, wie beispielsweise eine verbale Interaktion, nicht nur aus bewussten oder ›unbewussten‹ Motiven und Interessen der beteiligten Menschen heraus erklärt werden können, sondern auch – und zwar wesentlich – aus den impliziten soziokulturellen Strukturen, die eben nicht im Ermessen einzelner Menschen liegen. Daher haben die Ergebnisse der Analyse höchstens am Rande mit den sprechenden Personen zu tun. Sie liefern primär Hypothesen in Bezug auf die Struktur des untersuchten sozialen Falls, hier: junge katholische Initiativen und ihre atmosphärische Positionierung gegenüber der katholischen Amtskirche (zur Methodologie siehe Kapitel 9).

Einer der entscheidenden Begriffe dieser Sequenz ist die »Straße« und das, was die Gruppe, um die es geht, »auf der Straße« macht. Die Formulierung »etwas auf der Straße machen« kann in verschiedenen alltagsweltlichen Zusammenhängen erwartbarer- und sinnvollerweise vorkommen: Hier könnten Streetworker von ihren Erfahrungen berichten; Kinder können auf der Straße spielen; »die Straße« kann ein Synonym sein für Öffentlichkeit, aber auch für eine verruchte urbane Gegend, wo man sich dem »Gesetz der Straße« beugen und sich bewähren muss. In jedem Fall ist die Straße ein urbaner Außenraum, der eine Differenz zum Innenraum impliziert. Sie kann für das Schroffe, das Ungeschützte stehen, dem ein geschützter Innenraum entgegensteht. Die Straße kann negativ besetzt sein (wie im Beispiel »das Gesetz der Straße«) oder sie kann positiv besetzt sein als öffentlicher und damit transparenter Raum: Wenn Politiker sich auf die Straße begeben, dann zum Beispiel, um mit ihren potenziellen Wähler:innen in Kontakt zu treten oder sich öffentlich als Teil einer Kundgebung zu zeigen.

Die Straße als Teil eines urbanen Arrangements eröffnet implizit auch den Kontrast zu anderen öffentlichen Orten wie »Platz«, »Stadtteil«, »Gasse« oder »Hof«. Die Straße ist im Gegensatz zum Platz und zum Stadtteil mehr ein Durchgangsort; sie steht für Mobilität, während sie im Gegensatz zur »Gasse« oder zum »(Hinter-)Hof« mehr für Öffentlichkeit als für Verborgenheit steht. Die Straße ist in der Regel kein Aufenthaltsort, sondern ein Ort der Bewegung und des Durchgangs, der prinzipiell von allen Menschen genutzt werden kann. In der Regel ist dort niemand zu Hause – außer Obdachlose, die aber schon in der Bezeichnung als »obdachlos« als Menschen ohne zu Hause gekennzeichnet sind. Somit enthält das Protokoll einen weiteren Kontrast, und zwar den zwischen Straße und Bewegung auf der einen Seite und Verweilen und geschütztem Obdach auf der anderen Seite. Während aber das geschützte Haus, das geborgene Drinnen, in den meisten Fällen nicht unterschiedslos für alle Menschen geöffnet ist, so zeichnet sich die Straße durch ihren egalitären Anspruch aus. Jeder und jede kann sie benutzen, um sein oder ihr Ziel zu erreichen.

Auf dieser »Straße« – dem öffentlich, egalitären Mobilitätsort – wird nun etwas »gemacht«. »Machen« ist in alltagssprachlichen Zusammenhängen erwartbarerweise assoziiert mit »anpacken«, »realisieren«, »umsetzen«. Es geht nicht um das

passive Erfahren, Erleben oder Beobachten, sondern um das Gestalten und Verändern. Dies besteht, so fährt das Protokoll fort, im »Einladen« von »Leuten«.

Der Begriff »Leute« setzt in bestimmter Hinsicht die bereits formulierten Lesarten zum Begriff »Straße« fort: Es handelt sich um eine unspezifische und egalitäre Weise, über Menschen zu sprechen, die in manchen alltagsweltlichen Verwendungszusammenhängen auch negativen Beiklang haben kann. Man würde zum Beispiel nicht über die »sehr geehrten Leute« sprechen, sondern eher über die »vollkommen unvernünftigen Leute«.

Die Verwendung von »Leute« im Zusammenhang mit »einladen« hingegen bricht diese Lesart auf. Gastgeber laden Menschen ein, und zwar in der Regel solche, die sie kennen und schätzen, oder die sie als Kunden gewinnen möchten – dann aber nicht als »Leute« bezeichnen, sondern als »Kunden« oder »Gäste«. Durch die Praxis des Einladens werden aus der unspezifischen Menge von Leuten, die auf der Straße unterwegs sind, bestimmte ausgewählt – die dann nicht mehr Teil der anonymen Masse »auf der Straße« sind, sondern Gäste.

Es gibt wenige alltagsweltliche Zusammenhänge, in denen erwartbarerweise vollkommen unterschiedslos alle Leute auf der Straße angesprochen oder eingeladen werden: Das könnte in politischen Zusammenhängen der Fall sein (Wahlkampf) oder in Missionszusammenhängen (Straßenmission). Schon die Wohlfahrtsorganisation sprechen gezielt nur solche Menschen an, bei denen sie Hoffnung haben, Anklang und Spenden zu finden.

Diese »Leute« werden nicht nur eingeladen, »denen« wird auch eine Kerze geschenkt – wobei das »denen« wieder den leicht abfälligen Tonfall wiederholt, der bereits bei »Leute« mitschwingt. Das Abfällige wird aber kontrastiert durch das Beschenken einer offenbar völlig fremden Person auf der Straße. Auch für diesen Sachverhalt sind alltagsweltlich nur wenige erwartbare und sinnvolle Zusammenhänge denkbar. Gedankenexperimentelle Kontextvariation ergibt nur das Verschenken von gebrauchten Haushaltswaren (per anonymer Umzugskiste mit der Aufschrift »Zu verschenken«), evtl. noch das Verschenken von Kugelschreibern oder Luftballons im Straßenwahlkampf oder das Verschenken von religiösen Schriften in der Straßenmission.

Hier wird nun aber, so fährt das Protokoll fort, eine Kerze geschenkt. Die Lesarten zur »Kerze« bieten Kontrastflächen zu den vorher entwickelten Lesarten zur »Straße«. Sie können in der Alltagssprache für Wärme, Hoffnung, Licht und Geborgenheit stehen – Dinge, die nicht primär mit »Straße« assoziiert sind –, auch wenn sie keine unmittelbar nützliche Funktion erfüllen (eine einzelne Kerze spendet keine Wärme und leuchtet auch nicht besonders weit). Kerzen stehen im Alltagsgebrauch für dekorative Zwecke, für eine romantische oder heimelige Stimmung, für Geburtstage oder feierliche Anlässe und letztlich auch für kirchliche Kontexte (eine Kerze in der Kirche anzünden). Rein instrumentelle Zwecke (Licht oder Zeitmesser) sind in der technisierten Lebenswelt äußerst selten geworden.

Das Verschenken einer Kerze an eine Person aus der anonymen und nicht durchweg positiv konnotierten Masse der Menschen auf der Straße macht aus unspezifischen Leuten eine Person, der etwas ›Symbolträchtiges‹, nämlich eine Kerze, geschenkt wird. Das Schenken kann zudem implizit mit der Erwartung einer Gegengabe verbunden sein (Mauss 1968). Im Gegensatz zum Schenken ist die alltagsweltliche Erwartung hinsichtlich des Austauschs von Gegenständen auf der Straße der ökonomische Warentausch. Unter anonymen Leuten auf der Straße wechseln Gegenstände ihre:n Besitzer:in meistens durch Kauf (Einigung und Übergabe), seltener durch Diebstahl – und fast nie durch Schenken. Das verstärkt den kontrastiven Gehalt der Sinnstruktur, die sich hier bereits abzeichnet und die sich letztlich auch in der Atmosphäre einer Nightfever-Veranstaltung wiederfindet: Kontraste zwischen Anonymität und Intimität, Draußen und Drinnen, Distanz und Nähe (mit Assoziation: Wohlfühlen).

Die Gruppe, von der das Protokoll überwiegend in der »Wir«-Form spricht, konstruiert dem Protokoll zufolge eine »Atmosphäre«. Das Wort »konstruieren« wiederholt die Konnotationen zu »machen« und betont die gezielte Planung: Mittel werden überlegt eingesetzt, um etwas zu erreichen. Dass nun ausgerechnet eine »Atmosphäre« konstruiert wird, ist in alltagsweltlichen Zusammenhängen nicht unmittelbar erwartbar, ist doch »Atmosphäre« üblicherweise als diffus und schwer beeinflussbar charakterisiert. Hier wird aber selbstbewusst von einer Gruppe gesprochen, die zuerst eine Aktion auf der Straße durchführt (Leute ansprechen und ihnen eine Kerze schenken) und dann eine Atmosphäre konstruiert – vermutlich in einem gebauten Innenraum.

Dieser Raum wird nicht näher bezeichnet, es wird aber gesagt, dass es ein Raum ist, »den wir öffnen«. Ein solcher Raum kann in gedankenexperimenteller Kontextvariation grundsätzlich zweierlei Natur sein: Es kann sich um einen gebauten physischen Raum (ein Gebäude) handeln, der nicht immer geöffnet ist, aber von einer Gruppe für einen bestimmten Anlass geöffnet wird; es kann sich aber auch um einen metaphorischen Raum handeln, einen Gesprächs- oder Dialograum, einen Möglichkeitsraum, der durch die Aktion dieser Gruppe erst entsteht und z. B. zerstrittene Parteien ins Gespräch bringen soll. Drittens können beide Lesarten auch zusammengedacht werden: Dann handelt es sich um ein Gebäude, das geöffnet wird (indem beispielsweise die Türen geöffnet werden), was gleichermaßen einen diskursiven und erfahrungsbezogenen Möglichkeitsraum eröffnet, der etwas anbietet, das es vorher nicht gab.

Der Raum war vorher das Subjekt: Er führt weiter, was die Gruppe auf der Straße begonnen hat. Jetzt aber wird der Raum zum Objekt: Er wird geöffnet. Hier lässt sich ein weiteres Element der impliziten Struktur des Protokolls ableiten, die für die Atmosphäre der Nightfever-Veranstaltung relevant ist: Die Frage nach dem Status des Raumes und seiner eigenen ›Macht‹, etwas zu tun oder zu erreichen. Das Protokoll ermöglicht an verschiedenen Stellen unterschiedliche Lesarten, so dass die

Frage, ob der Raum handelndes Subjekt oder gestaltetes Objekt ist, nicht klar beantwortet wird. Dieser Widerspruch aber scheint ein wesentlicher Bestandteil der Sinnstruktur zu sein, wenn man die Frage bedenkt, wer oder was konkrete Wirksamkeit entfaltet: Das ist mal die handelnde Gruppe, die etwas »macht«, dann der Raum (bzw. die Atmosphäre), der etwas »weiterführt« und letztlich – was erst am Ende der Sequenz deutlich wird – auch »Gott«, der Menschen berührt.

Was den Raum und die Atmosphäre betrifft, so kann man deuten, dass diese zuerst absichtsvoll hergestellt werden, dann aber selbst etwas tun und erreichen sollen. Spätestens hier wird auch deutlich, dass das Protokoll zu einem Produktionsdiskurs gehört: Hier wird nicht etwas Erlebtes und Erfahrenes geschildert, sondern die Art und Weise, wie etwas produziert und gestaltet wird. Dennoch bleiben in der Latenz Spannungsverhältnisse hinsichtlich der Frage, wer genau diese Gestaltungskompetenz hat. An der Textoberfläche ist es die Gruppe, die etwas »macht« und »konstruiert«, aber auch der Raum und die Atmosphäre kommen als Gestalter in Frage – und letztlich auch Gott. Denn wenn man einen Raum schafft, in dem Gott wirkt, dann stellt sich – unter lebensweltlichen religiösen Annahmen einer Allmacht Gottes – die Frage, warum man einen solchen Raum erst aufwändig schaffen muss, da Gott doch prinzipiell immer und überall wirken könnte.

Möglicherweise liegt dem die implizite Annahme zugrunde, dass selbst ein Gott, der immer und überall wirken könnte, in bestimmten, aktiv gestalteten Räumen leichter oder besser erfahrbar werden kann. In einem solcherart gestalteten Raum »soll« etwas passieren. Es liegt nicht in der Hand der Gestalter:innen, ob das passiert, aber die Voraussetzungen dafür sollen so gut wie möglich geschaffen werden. Auch hier wiederholt sich das bereits angedeutete Spannungsverhältnis, das ein zentraler Bestandteil der Sinnstruktur des Protokolls zu sein scheint: Das Verhältnis zwischen gestaltenden (machenden) Menschen, dem Raum (der sowohl gestaltet wird als auch selbst etwas tut) und Gott, der Menschen berühren kann, aber vielleicht hier besser als anderswo. Das Protokoll thematisiert überwiegend die gestaltenden Maßnahmen der Menschen.

Im Protokoll wird durch das Wort »missionieren« nahegelegt, dass wir es mit einem religiösen Zusammenhang, einem Missionsgeschehen zu tun haben, das sich aber von anderen Missionsstrategien (»mit Worten«) abgrenzt und auf die Wirksamkeit von Raum und Atmosphäre setzt. Wer nicht mit Worten (also Inhalten) missioniert, der muss das mit Techniken (also Formen) tun oder sich darauf beschränken, Möglichkeitsräume zu öffnen, in denen Gott selbst die Missionsarbeit tut. Das Protokoll thematisiert in diesem Zusammenhang zum dritten Mal die »Leute«, hier als Nicht-Christ:innen oder Nicht-Gläubige und damit erneut in einem tendenziell abwertenden Kontext. Aber auch hier kann aus den unspezifischen Nicht-Christ:innen, die von der Straße in die Kirche geholt werden, ein spezifischer einzelner Mensch werden, der in einem Raum von Gott berührt werden.

Es geht also – um die Fallstrukturhypothese zuzuspitzen – um nichts weniger als um die ‚Vermenschlichung‘ und Individuation von anonymen »Leuten«. Die »Leute« sind allerdings eines der wenigen Elemente im Protokoll, das fast immer als Objekt angesprochen wird (erst in der letzten Sequenz können sie aktiv einen »Schritt auf Gott zugehen«) und denen keine eigene Handlungskompetenz zukommt. Die »Leute« werden noch einmal stärker vergegenständlicht in der Wendung »wir geben sie in diesen Raum«: Etwas irgendwo hineinzugeben passiert in alltagsweltlichen Zusammenhängen beim Zubereiten von Teig oder Speisen und wird selten in Bezug auf Menschen verwendet. Doch fügt sich diese Wendung gut in die bisherigen Hypothesen zur Sinnstruktur, insofern die »Leute« auf der Straße als nicht handlungskompetent angesehen werden, aber dennoch die Möglichkeit erhalten, für »Gott berührbar« zu werden.

Auch wenn das Protokoll weder explizit noch implizit die göttliche Macht prinzipiell anzweifelt, wird doch erkennbar, dass die Gruppe sich eine wesentliche Handlungskompetenz zuschreibt, Gott beim Wirken zu helfen, nämlich durch die Gestaltung von Räumen, in die man Menschen hineingibt, so dass Gott sie ›nur noch‹ berühren muss. Man gibt Gott eine Möglichkeit, die Menschen zu berühren; das aber entmachtet einerseits Gott und relativiert andererseits die Konstruktionsleistung der Gruppe, weil es letztlich doch nicht nur darauf ankommt, wie die Mittel der Mission (Kerze, Raum, Atmosphäre) gestaltet sind.

Zuletzt soll noch die Metapher des Berührrens und Berührt-Werdens thematisiert werden. Das haptische Wahrnehmen eines physischen Kontakts mit Gott ist in religiöser Perspektive prinzipiell ausgeschlossen, auch wenn Gläubige darüber gelegentlich berichten. Die Metapher kommt hier nicht von ungefähr, weil der physische, gebaute und gestaltete Raum konkret haptisch erfahrbar ist. Der Raum kann dann implizit als physische Manifestation Gottes gesehen werden. Die Menschen erleben einen Raum mit ihren Körpersinnen – darunter auch dem haptischen Sinn – und umgekehrt kann Gott sie im Medium des Raumes über ihre Körpersinne berühren, wobei das Berühren auch etwas Zaghaftes, Vorsichtiges an sich hat, das den Möglichkeitscharakter dieser Option unterstreicht.

Zusammenfassend lassen sich auf Basis der untersuchten Sequenz die folgenden Vermutungen zur Sinnstruktur des Protokolls im Hinblick auf den Produktdiskurs einer religiösen Atmosphäre aufstellen: Das Protokoll bearbeitet verschiedene Bezugsprobleme, die man in Form von Kontrasten artikulieren kann. Erstens geht es um die Frage: »Wer hat Handlungsmacht?« In Frage kommen der »Raum« und seine Atmosphäre, die gestaltende »Gruppe«, »Gott« und die »Leute«. Es gibt keine ›richtige‹ Antwort auf diese Frage, weder in den expliziten Äußerungen des Protokolls noch in der Sinnstruktur. Dennoch sind diese Feststellungen in Bezug auf die übergeordnete Forschungsfrage des Buches relevant, zeigen sie doch, dass Atmosphären im Feld als wirksame Faktoren vorkommen, sich aber in ihrer jeweiligen Relevanz zu anderen Faktoren (Menschen, Gott) verhalten. Zweitens

geht es um die Frage, was die »Leute« auf der Straße ausmacht. Hier bearbeitet das Protokolls den Kontrast zwischen anonymer Urbanität auf der Straße und individualisierten Einzelpersonen, die als Gäste einen geschützten Innenraum betreten und dort eine religiöse Erfahrung machen können. Damit werden hier zwei kontrastive Atmosphären thematisiert, die auch in der Analyse der *Rezeptionsebene* (siehe oben) vorkommen: Die Atmosphäre »draußen auf der Straße« und die Atmosphäre »drinnen in der Kirche«. Dies verstärkt unter anderem den Anfangsverdacht, dass Atmosphären sowohl empirisch als auch analytisch vor allem dann thematisch werden, wenn sie von etwas anderem abgegrenzt werden. Der Wechsel von einer Atmosphäre in die andere kann wahrgenommen und von anwesenden Personen (unmittelbar oder nachträglich) thematisiert werden.

4.3 Schlussfolgerungen

Nightfever erzeugt vermittels der Atmosphäre seiner Veranstaltungen eine populär-kulturelle Anschlussfähigkeit, die im konkreten sozial-räumlichen Vollzug vorwiegend *implizit* funktioniert und in der Regel nicht kommunikativ thematisiert wird. Die Atmosphäre wird aber auch explizit thematisiert, beispielsweise in den untersuchten Primärquellen oder in den im Nachhinein geführten Gespräche mit Anwesenden und Organisator:innen. Nightfever funktioniert, indem es eine atmosphärische Zugänglichkeit erzeugt, die nicht erklärt werden muss, eben weil sie auf vielfach verinnerlichten populärkulturellen Mustern und Dispositionen basiert. Diese Erkenntnis deckt sich zum Teil mit expliziten Aussagen von Organisator:innen und ist daher nicht überraschend. Die Analyse der *Vollzugsbedingungen*, unter denen eine solche Gestaltung möglich wird, liefert aber einen analytischen Mehrwert im Hinblick auf Fragen und Ansätze des *material turn*. Es ist nicht allein das intentionale Gestalten und Handeln von menschlichen Akteur:innen, das Atmosphären auslöst, sondern es sind sozio-kulturelle Muster, die unter anderem in sozial-räumlichen Arrangements angelegt sind. Welche Elemente im Arrangement besonders dazu beitragen und wie sie sich zueinander verhalten, kann nur durch eine detaillierte Untersuchung der sozio-materiellen Faktoren herausgefunden werden.

Wenn es darum geht, die atmosphärische Positionierung der Nightfever-Veranstaltung gegenüber dem für diese Analyse gewählten Vergleichspunkt »herkömmliche katholische Liturgie« (siehe Kapitel 5.1, S. 103) zu beschreiben, so fallen einige Kontraste auf, die ich hier – schematisch, idealtypisch und zwangsläufig reduzierend – in Form einer Tabelle aufliste und anschließend erläutere:

	herkömmliche römisch-katholische Messe	Nightfever
Ablauf	liturgisch ritualisiert, reglementiert	weitgehend unstrukturiert, offen
Musik	meist klassische Kirchenlieder und Orgelspiel	eingängige, ruhige, geistliche Pop-Musik (Klavier, Gesang)
Anwesende	überwiegend (aber nicht nur) ältere Besucher:innen	überwiegend (aber nicht nur) jüngere Besucher:innen
Vorwissen	erfordert Vorwissen über Rituale und Sprechhandlungen	erfordert fast kein Vorwissen (außer das Wissen, dass man in Kirchen Kerzen anzünden kann)
Wahrnehmungsmodus	überwiegend (aber nicht nur) kognitiv (zuhören/mit-sprechen)	überwiegend (aber nicht nur) emotional (schweigen/fühlen)
Zielgruppe	vorwiegend Stammpublikum, das regelmäßig und aus eigenem Antrieb kommt	neben Stammgästen auch aktiv eingeladene neue Gäste, die von selbst nicht gekommen wären
Fokus des räumlichen Arrangements	vorwiegend auf das Geschehen am Altar ausgerichtet, jedoch wechselnder Fokus	monothematisch (alles ist auf die Monstranz ausgerichtet, wenige >Nebenschauplätze<)
Form	tendenziell komplex	tendenziell einfach
Gemeinschaft	tendenziell exklusiv	tendenziell inklusiv

Nightfever-Veranstaltungen unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Atmosphäre deutlich von traditionellen katholischen Gottesdiensten: Dies wird insbesondere durch eine atmosphärische (nicht inhaltliche) *Komplexitätsreduktion* erreicht. Es gibt einen zentralen Fokus (die Monstranz auf dem Altar), eine zentrale Aktivität (eine Kerze anzünden), einen akustischen Stimulus (geistliche Musik) und insgesamt ist, im Vergleich zum Gottesdienst, weniger Zeit zu investieren, wobei der Aufenthalt nach Belieben verlängert werden kann.

Diese zentralen Elemente – eine Kerze anzünden, meditativer Musik zuhören, die Monstranz anschauen – sind fast ausnahmslos Elemente, von denen sich die wenigsten Besucher:innen überfordert fühlen dürften, selbst wenn sie keine oder nur wenige Kenntnisse bezüglich der Praxis der eucharistischen Anbetung haben. Von einer üblichen katholischen Liturgie dagegen werden gerade kirchenferne Besucher:innen – das ist die Zielgruppe von Nightfever – aufgrund ihrer Vielfältigkeit tendenziell überfordert; sie wissen oft nicht genau, was sie wann sagen oder tun sollen und welche Erwartungen an sie gerichtet werden. Damit ist nicht gesagt, dass die theologischen Prinzipien von Nightfever inhaltlicher weniger komplex sei-

en als ein Gottesdienst mit Eucharistiefeier – die Praxis der Aussetzung und eucharistischen Anbetung ist schließlich elementarer Bestandteil der römisch-katholischen Liturgie –, aber diese Inhalte sind atmosphärisch anschlussfähiger umgesetzt. Nightfever »überschreibt« für die Dauer der Veranstaltung durch relativ einfache Mittel den komplexen semantischen Gehalt von Kirchenarchitektur und Liturgie und bietet stattdessen einen reduzierten Modus an, der viele Menschen anspricht.

Weil Architektur schwerfälliger ist als andere kommunikative Medien (Fischer 2017, 61), wandelt sie sich langsamer und bleibt hinter anderen Medien (wie Sprache, Kunst oder Musik) zurück. Der gebaute Kircheninnenraum ist deshalb nicht auf dem gleichen Stand wie andere kommunikative Medien der Gegenwart. Nightfever verdeckt diese weniger anschlussfähigen semantischen Angebote des Kirchenraums – auch wenn die als Kirche erkennbare Architektur als semantischer Anker erhalten bleiben muss – in erster Linie durch den Einsatz von Licht und Dunkel. Dies führt zu der Situation, dass der Kirchenraum als religiöser Ort zwar erkannt, aber ästhetisch »verfremdet« wird (Sellmann 2010, 442). Die »Verfremdung«, von der Sellmann spricht, ist im Grunde aber als »Verähnlichung« präziser beschrieben: Was im Kirchenraum *fremd* zu sein scheint, ist populärkulturell *bekannt* und in vielen Fällen ohne zusätzliches Wissen verständlich: Das, was man in diesem Kirchenraum tun kann, nämlich eine Kerze anzünden, ist eine der wenigen bekannten und zumindest vage religiös konnotierten Praktiken des Alltags und dient zudem als »Gemütlichkeitsverstärker« (Schmidt-Lauber 2003, 68). Die Kerze ist »Ausdruck von Friedlichkeit und Andacht, und sie ist untrennbar verbunden mit Vorstellungen und Bildern des Heiligen« (Langbein 2002, 210). Die Nightfever-Organisator:innen nehmen dies selbst ausdrücklich zur Kenntnis: »Auch Kirchenferne verstehen die symbolische Handlung des Entzündens einer Kerze und haben ein Gespür für das ›Heilige‹« (Süß o.J., 4).¹⁷ Bei Nightfever wird das Anzünden der Kerze erkennbar religiös gerahmt, wenn die Kerze vor dem Altar mit der darauf stehenden Monstranz – deren Bedeutung nicht allen Besucher:innen bekannt sein dürfte – abgestellt wird. Dabei entsteht fast zwangsläufig eine Geste des Niederkniens, die in der Selbstwahrnehmung der Besucher:innen nicht als Verehrungsgeste gedeutet werden muss, die aber im gesamten sozial-räumlichen Arrangement und von anderen Anwesenden als religiöse Adressierung des Altars gedeutet werden kann.

Weitere Handlungen sind nicht notwendig, sondern optional, wie das Beichten. Doch auch beim Beichten wird eine wichtige atmosphärische Differenz zur herkömmlichen katholischen Tradition hergestellt: Besucher:innen beichten nicht *im* Beichtstuhl, sondern *davor*. Es gibt Sitzgruppen, die mit räumlichem Abstand zu den anderen Besucher:innen, aber dennoch im offenen Kirchenraum aufgestellt

¹⁷ Selbst in protestantischen Kreisen wird der Brauch wieder zunehmend populär (Schneider 2015).

sind. Trotzdem gibt es eine Art Privatsphäre, weil die Musik das Gespräch übertönt. So erklärt ein Gesprächspartner: »Und dann muss die Musik natürlich so laut sein, dass man nicht hört, was auf den Beichtplätzen besprochen wird« (Interview Nightfever, Abs. 143). Im traditionellen Beichtstuhl gibt es eine optische und physische Barriere zwischen Priester und Laie, bei Nightfever wird dagegen ein offenes Gespräch von Angesicht zu Angesicht ermöglicht. Das vertrauliche Zusammensitzen, oft mit einander zugeneigten Köpfen, vermindert die wahrgenommene Hierarchie zwischen Priester und Laie und verstärkt eine Atmosphäre, die auf das individuelle Wohlbefinden der Besucher:innen abzielt. Oft werden solche Gespräche mit einer Segenspendung beendet.

Die gesamte Atmosphäre ist auf das Individuum ausgelegt. Das beginnt schon damit, dass Gäste draußen vor der Kirche oder am Eingang eine Kerze erhalten mit der Einladung, sie in der Kirche anzuzünden. Auch die Gebetszettel, die in den Bänken bereit liegen, fordern zu einem individuellen Gebetsanliegen auf, das dann in die Fürbittenbox vor dem Altar gelegt werden kann. Im Gegensatz dazu geht es in der traditionellen Liturgie nicht primär um individuelle Bedürfnisse, sondern um ein kollektiv-öffentliches Ritual als »Gemeinschaft der Kirche« (z. B. Ebenbauer 2002, 436–438).

Wenn man die Veranstaltung im Kontext der urbanen Umgebung beobachtet – ein typischer Samstagabend im Zentrum einer mittleren bis großen Stadt –, so wird auch hier eine deutliche atmosphärische Positionierung ersichtlich: Genau dort, wo ein breites Angebot an Freizeitaktivitäten (z. B. Einkaufen, Feiern, Essen, Freunde treffen) besteht, bietet die Semantik des Kirchenraums ein Gegengewicht an (z. B. Ruhe, Meditation, Besinnung). Nightfever positioniert sich damit räumlich und zeitlich mitten im nicht-religiösen Alltag und unternimmt zugleich den Versuch, diesen Alltag zu durchbrechen. Im Vergleich zur Vielfalt der semantischen Angebote außerhalb des Kirchengebäudes herrscht in einem Nightfever-Event eine relativ homogene Atmosphäre vor. Es gibt einfache und klare Handlungsmöglichkeiten und somit kognitive Entlastung bei gleichzeitiger prinzipieller Freiheit zu tun und zu lassen, was man als Besucher:in für richtig hält.

Während die meisten regulären Gottesdienste auf die ›Einstimmung‹ zu Beginn nur wenige Minuten verwenden, kann man Nightfever in weiten Teilen als abendfüllende Einstimmung betrachten: Besucher:innen aus ganz unterschiedlichen Milieus und Einstellungen und mit ganz unterschiedlichen Erfahrungen und Vorkenntnissen werden atmosphärisch eingebettet. Je mehr eine Liturgie oder kirchliche Veranstaltung das schafft, je mehr Menschen also eine ähnliche Atmosphäre wahrnehmen und sich entsprechend verhalten, ohne dies ausdrücklich miteinander diskutieren zu müssen, desto besser sind die Anschlussfähigkeit und Wiederholbarkeit dieses Erlebens.

Dieses Kapitel hatte das Ziel, am Beispiel eines bestimmten sozial-räumlichen Arrangements – dem Nightfever-Abend – zu zeigen, wie eine wiederholbare Atmo-

sphäre mit populärkulturell anschlussfähigen Mitteln hergestellt wird und wie diese implizit eine Wirksamkeit entfaltet. Es sollte auch diskutiert werden, wie die Initiative dabei eine Abgrenzung gegenüber der traditionellen katholischen Liturgie vornimmt und sich zugleich atmosphärisch evangelikalen Formaten annähert (zur Vergleichsfolie »Mainstream-Evangelikalismus« siehe Kapitel 5.3 und 5.4). Nightfever verortet sich theologisch und räumlich innerhalb der römisch-katholischen Traditionen, fällt aber dennoch sichtlich aus dem Rahmen – und zwar nicht nur im metaphorischen, sondern auch im Goffman'schen Sinn (Goffman 1986), wenn nämlich ein neues Framing ermöglicht wird, das zwar nicht zu den stereotypen Vorstellungen über katholische Veranstaltungen passt, aber dennoch religiös gedeutet werden kann. Mit Blick auf die soziale Wirksamkeit von Dingen und Räumen zeigt diese Fallanalyse, wie sich sozial-räumlich codierte Semantiken in ihren wechselseitigen Bezügen verstärken und so die Wahrscheinlichkeit dafür erhöhen, dass bestimmte kommunikativ thematisierte Attribute auftreten, wie beispielsweise eine in religiöse Sprache gekleidete Erfahrung oder die kommunizierte Wahrnehmung einer ›besonderen‹ oder ›anderen‹ spirituellen Atmosphäre.

In diesem Kapitel ging es nicht primär um die Untersuchung der Initiative insgesamt und auch nicht um eine (theologische oder andersartige) Bewertung. Vielmehr sollte untersucht werden, wie sozial-räumliche Arrangements über ihre Atmosphäre eine Wirksamkeit entfalten. Keineswegs soll in Abrede gestellt werden, dass diese Veranstaltungen gezielt inszeniert und theologisch gestaltet werden: Die Organisator:innen sind sich der populärkulturellen und ästhetischen Anschlussfähigkeit ihrer Veranstaltungen sehr bewusst. Dies wird auch in der Literatur zu Jugendkirchen und Jugendinitiativen deutlich, zum Beispiel wenn Michael Freitag im Sammelband *Innovation Jugendkirche* über evangelische Landes- und Freikirchen schreibt: »Jugendkirchen lassen sich ein auf (postmoderne) Kommunikationsformen Jugendarbeiter. Besonders durch Ästhetisierung, Inszenierungen und symbolische Kommunikation vergegenwärtigen sie das Evangelium für junge Menschen sinnhaft und sinnenfällig und überbrücken die semantische und stilistische Fremdheit zwischen Kirche und Jugendkultur« (Freitag 2006a, 24). Die hier vorgelegte Analyse lenkt den Blick aber darauf, wie genau diese Anschlussfähigkeit sich im sozial-räumlichen Arrangement manifestiert und wie sie implizit (d.h. ohne ausdrückliche diskursive Thematisierung) hergestellt wird.

5 Vergleichsfälle: Der römische Ritus und Mainstream-Evangelikalismus

5.1 Zum römischen Ritus: Das *Missale Romanum*

Die Fallstudie zu Nightfever im vorigen Kapitel macht deutlich, dass diese Initiative sich selbst als römisch-katholisch im besten Sinne beschreibt, während einige ihrer Formate erkennbare Ähnlichkeiten mit evangelikalen Formaten haben. Wie in der Einleitung bereits ausgeführt, ist es ein Ziel dieser Arbeit – neben systematisch-konzeptionellen Absichten –, die sozial-räumlichen Situationen junger katholischer Initiativen in zweifacher Hinsicht zu vergleichen: mit der sozial-räumlichen Situation im ›normalen‹ römisch-katholischen Gottesdienst einerseits und mit derjenigen in US-amerikanisch geprägten, evangelikalen Veranstaltungen. Deshalb ist es angezeigt, diese beiden Gottesdiensttypen – den römisch-katholischen und den evangelikalen – zunächst zu beschreiben. In diesem ersten Unterkapitel wird erläutert, welcher Typus Gottesdienst in diesem Buch für den Vergleichspunkt »katholischer Gottesdienst« gewählt wird; im zweiten Unterkapitel folgt dann eine Beschreibung des »evangelikalen Gottesdienstes«.

Natürlich gibt es nicht den *einen* ›normalen‹ katholischen Gottesdienst, doch zeichnet sich die katholische Tradition innerhalb bestimmter geografischer Räume durch eine relative Konstanz ihrer Liturgie aus, wenn sie auch über Jahrhunderte hinweg – und entgegen häufigen Klischees – immer wieder Veränderungen erlebte, auch was den Umgang mit ihren Räumen betrifft (z. B. Feulner 2013, 108–109; Gerhards 2013, 222), die mit dem Zweiten Vatikanum einen vorläufigen Höhepunkt erfahren haben. Der verbindliche Leitfaden, dem alle römisch-katholischen Gottesdienste folgen, ist im Römischen Messbuch kodifiziert.

Exkurs zur Geschichte des Missale Romanum Ein Messbuch (Missale) beinhaltet eine »Messordnung« (Ordo Missae), die den Ablauf der Messe sowie die Texte, die gelesen werden, vorschreibt. Es gab und gibt verschiedene Messbücher in zahllosen Varianten, aber das für unseren Zusammenhang wichtige ist das *Römische Messbuch* (*Missale Romanum*). Das *Römische Messbuch* beinhaltet die Messordnung der römisch-katholischen Gemeindemesse sowie eine »Allgemeine Einführung in das Römische

Messbuch« (»Institutio Generalis Missalis Romani«), die auch als »Grundordnung des römischen Messbuchs« bezeichnet wird.

Das Konzil von Trient (1545–1563) wollte als Reaktion auf die Reformationen des 16. Jahrhunderts die gottesdienstlichen Bücher neu ordnen und vereinheitlichen. Ein Ergebnis dieses Konzils ist das *Missale Romanum*, das 1570 von Papst Pius V. (mit wenigen Ausnahmen) für die ganze Westkirche als verbindlich erklärt wurde. Es enthielt eine neue Messordnung.

Über die Tridentinische Messe, also das Ergebnis dieser Kodifizierung durch das Konzil von Trient, schreibt Johann Hinrich Claussen in einer populärwissenschaftlichen theologischen *Geschichte der Kirchenmusik*, sie sei »in ihrem Aufbau von großer Klarheit« und habe »eine gottesdienstliche Kultur und Atmosphäre [geschaffen], die für die katholische Welt bis ins 20. Jahrhundert hinein bestimmt blieb« (Claussen 2015, 122; Hervorhebung MR). Die Tridentinische Ordnung gebe der »katholischen Kirche [...] eine stimmige geistliche Gestalt«, indem sie das »sakrale Geschehen ganz auf den Priester« konzentriere, was sich »in ihrer gesamten Atmosphäre« zeige (Claussen 2015, 124–125). Damit wird im empirischen Material, hier dem Buch von Claussen, eine explizite Zuschreibung einer »tridentinischen« Atmosphäre vorgenommen, die sich von anderen katholischen Atmosphären unterscheidet und zugleich, so Claussen, identitätsstiftend für die römisch-katholische Kirche ist.

Mit dem Konzil von Trient wurden auch Veränderungen im Kirchenraum eingeleitet, zum Beispiel die Entfernung der Lettner oder die Errichtung von Kommunionbänken und Kanzeln zum Zwecke der außerliturgischen Verkündigung (Gerhards 2013, 224). In ihrer Zeit war die Tridentinische Gestalt der Messe eine Hinwendung zu den Laien, auch wenn sie Jahrhunderte später, v.a. im 20. Jahrhundert, als klerikal empfunden wurde.

Das *Missale Romanum* von 1570 wurde im Laufe der Jahrhunderte immer wieder überarbeitet (Feulner 2013, 108–109) und erfuhr auch im 20. Jahrhundert unter dem Einfluss der Liturgischen Bewegung einige Änderungen bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, zum Beispiel unter Papst Pius XII. in Bezug auf die Liturgie der Osternacht sowie mit dem *Codex Rubricarum*, das ist eine 1960 veröffentlichte Sammlung liturgischer Vorschriften für die Messfeier. Diese Änderungen führten zu einer zweiten verbindlichen Fassung (*editio typica*) des *Missale Romanum*, die 1962 von Papst Johannes XXIII. verkündet wurde und in kirchlichen Kreisen immer noch mit der Gestalt der »Tridentinischen Messe« verbunden ist.

Das Zweite Vatikanische Konzil bewirkte mit der *Konstitution über die Heilige Liturgie* (*Sacrosanctum Concilium*) vom 4. Dezember 1963 weitere Änderungen der erst ein Jahr zuvor veröffentlichten verbindlichen Ausgabe des *Missale Romanum* (Feulner 2013, 111). Die *Liturgiekonstitution* ordnete an, dass die Messordnung überarbeitet werden sollte, insbesondere hinsichtlich der täglichen Teilhabe der Gläubigen sowie hinsichtlich der Volkssprache im Gottesdienst, was sich auch in der Gestaltung des Kirchenraums widerspiegelte, zum Beispiel durch die Errichtung von Volksaltären,

Priestersitzen und Ambonen (Gerhards 2013, 226). Allerdings forderte die *Liturgiekonstitution* nicht ausdrücklich, dass die Kirchenräume in bestimmter Weise umgestaltet werden sollten. Dies geschah vielerorts dennoch im Sinne des Dokuments (insb. Art. 128) und vor dem Hintergrund der Liturgischen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. So ist beispielsweise die Zelebration »versus populum«, also der Gemeinde zugewandt, nirgends vorgeschrieben, »doch wurde sie gleichsam zum Markenzeichen der erneuerten Liturgie« (Gerhards 2011, 40–41). Die Liturgische Bewegung hatte bereits Jahrzehnte vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine »Erneuerung der Kirche und des Glaubens durch die Liturgie« angestrebt (Haunerland 2013, 19). Sie forderte dazu auch Veränderungen im Kirchenraum, wie beispielsweise »das Hineinziehen des Altarraums in den Kirchenraum, die Minimierung der Kommunionbänke, [...] die Ermöglichung der Zelebration versus populum« (Gerhards 2013, 224).

Die Anordnung der *Liturgiekonstitution*, dass die Messordnung überarbeitet werden solle, wurde umgesetzt durch Papst Paul VI., der 1969 mit einem päpstlichen Erlass namens »Missale Romanum« die Veröffentlichung einer neuen Ausgabe des *Römischen Messbuchs* verkündete, die als *editio typica 1970*¹ erschien und die Ausgabe von 1962 sowie die Messordnung von 1965² ersetzte. Allerdings waren viele der Inhalte identisch mit den Versionen des *Römischen Messbuchs* von 1570 und 1962. Diese *editio typica* des *Römischen Messbuchs* von 1970 enthält den *Ordo Missae* sowie die *Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch* (IGMR).

Das Römische Messbuch von 1970 erfuhr zwei weitere Auflagen: Die zweite und bis heute rechtsverbindliche Auflage 1975 unter Papst Paul VI. und die dritte Auflage, die Papst Johannes Paul II. im Jahr 2000 beauftragte und die 2002 erschien. In dieser letzten Ausgabe gibt es auch eine neue (ebenfalls dritte) Fassung der *Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch*, jetzt betitelt als *Grundordnung des römischen Messbuchs*. Da die verbindliche Ausgabe (*editio typica*) des *Römischen Messbuchs* immer in lateinischer Sprache erscheint, werden Übersetzungen angefertigt, die jeweils vom Papst genehmigt werden. Die deutsche Übersetzung der dritten Auflage des Messbuchs von 1970 ist noch in Arbeit und erschien 2007 als »Vorabpublikation«. Zudem erlaubte 2007 Papst Benedikt XVI. die Verwendung der zweiten *editio typica* von 1962 wieder als außerordentliche Form (im Gegensatz zur ordentlichen Form) der Liturgie.

1 Der Volltext ist zugänglich unter https://www.dkb.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/AH_215.pdf.

2 Der *Ordo Missae* von 1965 hatte bereits die Verwendung der Muttersprache für einige liturgische Texte erlaubt und die »participatio actuosa« der Gemeinde durch Akklamationen ermöglicht (Feulner 2013, 141). Das Prinzip der »täglichen Teilnahme aller Gläubigen« war mithin bereits vor dem Konzil bekannt und gefordert (Haunerland 2013, 28).

Grundlage für die Darstellung eines ›typischen‹ römisch-katholischen Gottesdienstes in Deutschland ist im Folgenden die *Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch* (AEM) in der 2021 gültigen Fassung (zweite Auflage, 1975), zitiert aus der Arbeitshilfe Nr. 77 (*Die Messfeier – Dokumentensammlung*), die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2015 in zwölfter Auflage herausgegeben wurde. Ergänzend wurde auch die überarbeitete Fassung der AEM mit dem Titel *Grundordnung des römischen Messbuchs* (GRM), herausgegeben 2007 vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz als Vorabpublikation der Übersetzung aus dem lateinischen Original der dritten Auflage (2002 vom Papst approbiert) konsultiert (zitiert aus der Arbeitshilfe Nr. 215, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Dieser Text ist zusammen mit der Messordnung (*Die Feier der Gemeindemesse*, ebenfalls zitiert aus der Arbeitshilfe Nr. 77) und weiteren, teilweise regional spezifischen Vorgaben, der verbindliche Leitfaden für die Gestaltung katholischer Gottesdienste in Deutschland. Die AEM enthält neben Hinweisen zur ›Bedeutung und Würde der Eucharistiefeier‹ (I. Kapitel) Aussagen über ›Struktur, Elemente und Teile der Eucharistiefeier‹ (II. Kapitel), über ›Aufgaben und Dienste in der Messfeier‹ (III. Kapitel), ›Verschiedene Formen der Messfeier‹ (IV. Kapitel) und ›Voraussetzungen für die Messfeier‹ (VI. Kapitel) sowie – im Zusammenhang mit der hier bearbeiteten Forschungsfrage besonders relevant – Hinweise zur ›Gestaltung und Ausstattung des Kirchenraumes für die Messfeier‹ (V. Kapitel).

Im Folgenden fasse ich knapp den in der AEM sowie in der Messordnung beschriebenen Ablauf eines römisch-katholischen Gottesdienstes zusammen und gehe auch auf die für diese Form katholischer Gottesdienste vorgesehene Gestaltung des Kirchenraums ein. Andere Abschnitte des *Messbuchs* werden, wo nötig, ebenfalls berücksichtigt. Ziel ist es, die – im Weber'schen Sinne (Weber 1980, 4) – idealtypische Situation eines römisch-katholischen Gottesdienstes kurz zu schildern, um dann im folgenden Kapitel die sozial-räumliche Situation eines konkreten Falles zu analysieren.

Wie bereits erwähnt gibt es nicht den einen, immer gleichen römisch-katholischen Gottesdienst. Je nach lokaler Tradition und nach Anlass variieren die Abläufe und Formen der Feier. Die Aufgabe des *Missale Romanum* besteht darin, die real existierende Vielfalt einzurahmen sowie Einheitlichkeit zu fordern und herzustellen. Eine große Spannbreite von Gottesdienstformaten und -abläufen fällt prinzipiell in den Geltungsbereich des *Messbuchs*, wobei den Akteuren – und zwar auch den hier untersuchten jungen Initiativen, die sich alle im Geltungsbereich des Messbuchs bewegen – bewusst ist, dass über die Auslegung und Umsetzung der Vorgaben gestritten wird.

Als »Gedächtnisfeier« des Leidens und der Auferstehung Jesu (AEM I. Kapitel, Nr. 2 bzw. GRM Nr. 17) soll der Gottesdienst aus Sicht der Kirche (also der Produktionsseite, um im analytischen Vokabular dieser Studie zu bleiben) so geordnet sein, dass er »zur bewussten, tätigen und vollen Teilnahme der Gläubigen führt, einer Teilnahme, die Leib und Seele umfasst und von Glauben, Hoffnung und Liebe getragen ist. So wünscht es die Kirche, so verlangt es das Wesen der Feier, so ist es kraft der Taufe Recht und Pflicht des christlichen Volkes« (AEM I. Kapitel, Nr. 3 bzw. GRM Nr. 18). Die vier Grundelemente der Messe, durch die dies erreicht werden soll, sind (a) die Eröffnungsriten, (b) der Wortgottesdienst (Liturgie des Wortes), (c) die Eucharistiefeier (eucharistische Liturgie) und (d) die Abschlussriten (AEM, II. Kapitel, Nr. 8 bzw. GRM Nr. 28).

Diese vier Grundbestandteile lassen sich weiter unterteilen: So beginnen die Eröffnungsriten mit dem Einzug, gefolgt von Begrüßung, Allgemeinem Schuldbekenntnis, Kyrie, Gloria und Tagesgebet (AEM II. Kapitel, Nr. 24 bzw. GRM Nr. 46). Der Wortgottesdienst besteht aus Lesungen, Zwischengesängen (Psalmen), Homilie, Glaubensbekenntnis und Fürbitten (Gebet der Gläubigen) (AEM II. Kapitel, Nr. 33 bzw. GRM Nr. 55). Die eucharistische Liturgie wiederholt das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern und besteht aus Gabenbereitung, eucharistischem Hochgebet, Vaterunser, Friedensgruß, Brotbrechung und Kommunion (AEM II. Kapitel, Nr. 48–56 bzw. GRM Nr. 72–89). Die Abschlussriten schließlich beinhalten Gruß und Segen sowie die Entlassung (AEM II. Kapitel, Nr. 57 bzw. GRM Nr. 90).

Dem Gesang wird in der Messe eine »große Bedeutung« beigemessen, wobei lokale Eigenheiten beachtet werden sollen (AEM II. Kapitel, Nr. 19 bzw. GRM Nr. 40). Auch die Körperhaltungen der Gottesdienstteilnehmer:innen werden thematisiert, z. B. wann sie stehen, sitzen und knien sollen und unter welchen Umständen es davon Ausnahmen gibt (AEM II. Kapitel, Nr. 20–22 bzw. GRM Nr. 42–44).

Das *Missale Romanum* geht auch darauf ein, wie der Kirchenraum für die Eucharistiefeier gestaltet sein soll. Da dieser Aspekt für die Atmosphäre eines katholischen Gottesdienstes zentral ist, gehe ich auf die betreffenden Abschnitte etwas genauer ein: In Kapitel V »Gestaltung und Ausstattung des Kirchenraumes für die Eucharistiefeier« wird in Nr. 253 der AEM (GRM Nr. 288) zunächst ausgeführt, dass der Ort der Eucharistie in der Regel das Kirchengebäude ist; wenn dieses nicht vorhanden oder nicht groß genug ist, dürfe auch ein anderer Raum genutzt werden, der »eine würdige Feier gewährleistet«.

So finden beispielsweise Messen außerhalb von Kirchengebäuden statt aus Anlass von Katholiken- oder Weltjugendtagen, während Pilgerfahrten oder an Wallfahrtstagen oder bei anderen kirchlichen Großveranstaltungen. Das traditionelle Repertoire kennt mit Stationsmessen oder der Fronleichnamsprozession Messfeiern, die ganz oder teilweise außerhalb des Kirchengebäudes stattfinden.

Außerdem sollen aus Sicht der Gestaltung und Vorbereitung (Produktionsseite) die »Gottesdiensträume und alles, was dazu gehört, [...] in jeder Hinsicht würdig

sein, Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeit« (AEM Nr. 253). Dazu gehört auch die Ausstattung der Kirchengebäude mit Kunstwerken: In Nr. 254 AEM (GRM Nr. 289) heißt es, dass die Aufgabe der Kirche durch die Künste unterstützt werden könne, sowohl durch alte wie neue Kunstwerke. Jedoch seien dabei »die Maßstäbe echter Kunst anzulegen«. Woran diese erkennbar sind und wer darüber urteilt, lässt das *Messbuch* offen. In Nr. 279 AEM (GRM Nr. 292) folgt der Hinweis, dass die »Ausstattung der Kirche [...] edel und einfach sein [soll] und nicht der Prachtentfaltung« dient. »In der Auswahl des Materials für den Schmuck sei man auf Echtheit bedacht: alles soll zur Formung der Gläubigen und zur Würde des liturgischen Raumes beitragen.« Außerdem erfordere eine »gute Gestaltung des Kirchenraumes und seiner Nebenräume«, dass sie »den Erfordernissen der heutigen Zeit entsprechen« (AEM Nr. 280). Die neue *Grundordnung des Römischen Messbuchs* wird hier noch expliziter und schreibt in Nr. 293 vor, dass das »angemessene Wohlbefinden der Gläubigen« zu berücksichtigen sei sowie jene Ausstattung, die an »Orten, wo das Volk sich versammelt, üblicherweise vorhanden ist«. Es wird nicht genauer spezifiziert, was damit gemeint ist, allerdings wird ersichtlich, dass die Produktionsseite Wert auf das Wohlbefinden der Teilnehmenden legt, ein Faktor, der auch in den hier untersuchten Initiativen häufig genannt wird.

Diese Maßgaben sind aufschlussreich, weil sie nicht mit dem üblichen Stereotyp über katholischen Kirchenräume übereinstimmen. Oft werden sie (ein Nachhall der Reformation) mit übermäßigem Prunk verbunden. Auch erwarten viele Besucher keine Annehmlichkeiten: Kirchengebäude werden als kalt und ungemütlich empfunden. So schreibt z. B. eine Auskunftsperson: »auf den harten Kirchenbänken zu sitzen ist schon sehr anstrengend/unbequem« (eine ähnliche Äußerung findet sich auch im Interview Zeitfenster, Abs. 230). Andererseits werden Kirchengebäude als museale und touristische Ziele geschätzt (z. B. Institut für Demoskopie Allensbach 2009, 20).

Nr. 257 AEM (GRM Nr. 294) fasst zusammen, dass die »Form und Schönheit des Raumes wie auch seine Ausstattung [...] die Frömmigkeit fördern und auf die Heiligkeit der Mysterien, die hier gefeiert werden, hinweisen« sollen. Dies soll beispielsweise dadurch erreicht werden, dass der Altarraum »durch eine leichte Erhöhung oder durch eine besondere Gestaltung und Ausstattung vom übrigen Raum passend abgehoben sein« soll (Nr. 258 AEM bzw. GRM Nr. 295). Auch hier geht also der Produktionsdiskurs ausdrücklich auf die konkrete Raumgestaltung ein; und manche der untersuchten Initiativen vertreten für die Gestaltung ihrer Räume andere Positionen, indem sie z. B. das Geschehen im Altarraum räumlich-architektonisch auf eine Ebene mit der Gemeinde holen wollen (Interview Veni!, Abs. 130; ähnlich äußern sich auch die Trinity-Organisator:innen).

Die Vorschriften betreffen auch die Materialität des Altars, der in der Regel aus Naturstein sein soll (AEM Nr. 263 bzw. GRM Nr. 301), aber auch aus anderem Material, wenn es »passend«, »würdig« und »haltbar« ist (AEM Nr. 263 bzw. GRM Nr.

301). Auch wird der Brauch beibehalten, dass sich in einem Altar Heiligenreliquien befinden sollen (AEM V. Kapitel, Nr. 266 bzw. GRM Nr. 302).

All diese Vorgaben, ihre konkrete Auslegung und Umsetzung sind in der liturgischen Praxis Gegenstand der Debatte und hier ist nicht der Ort, etwas zu dieser theologischen Debatte beizutragen. Sie sind aber in zweierlei Hinsicht relevant für das hier bearbeitete Thema: Zum einen finden alle traditionellen römisch-katholischen Gottesdienste im Rahmen des hier zusammengefassten liturgischen Vollzugs statt, zum anderen genügen zumindest prinzipiell auch die jungen katholischen Formate diesen Maßgaben, sofern sie sich als Teil der offiziellen katholischen Strukturen verstehen – was bei allen in diesem Buch präsentierten Initiativen der Fall ist. Daran wird schon erkennbar, dass das *Messbuch* mit der Herausforderung umzugehen hat, eine breite Varianz an liturgischen Formen einerseits relativ genau zu bestimmen, andererseits Vielfalt zu ermöglichen. Hieraus erklärt sich wohl auch, dass viele Normen zwar eine Anforderung benennen, deren konkrete Umsetzung aber offenlassen.³

Es handelt sich damit um ein natürliches Protokoll aus dem Produktionsdiskurs der ›normalen‹ katholischen Messe, das zugleich auch zum Produktionsdiskurs der jungen Initiativen gehört. Der Unterschied liegt jedoch im Stellenwert sowie in der jeweiligen Deutung und Umsetzung: Während der traditionelle katholische Gottesdienst sich nah am Messbuch orientiert und mehr oder weniger Wort für Wort abbildet, was das Messbuch vorschreibt, beziehen sich die katholischen Initiativen aus ihrer Sicht mehr auf den Sinn als auf den Wortlaut des Dokuments – oder sie agieren als ›Wort-Gottes-Feier‹ und sind dann in liturgischer Hinsicht bedeutend flexibler.

Dass der im *Missale Romanum* fixierte römische Ritus als schützenswertes Gut betrachtet wird, thematisiert der Text selbst: Kapitel I, Nr. 9 der AEM weist darauf hin, dass man der »Norm der Väter« zufolge bewahren müsse, »was die uns zeitlich am nächsten stehenden Vorfahren überlieferteren« und mahnt zugleich »alle vergangenen Zeiten der Kirche und alle Formen zu erfassen und tiefer zu erwägen«. Durch diese umfassende Rückschau, so fährt der Text fort, sei es möglich »zu erkennen, wie sehr der Heilige Geist bei aller Verschiedenheit der Gebete und Riten dem Gottesvolk eine wunderbare Treue in der Bewahrung des unveränderlichen Glaubensgutes erhalten hat.« Nr. 10 AEM präzisiert: »Das neue Messbuch bezeugt [...] die Gebeitsweise der Römischen Kirche und schützt das von den letzten Konzilien überlieferte Glaubensgut: gleichzeitig ist es aber auch ein großer Fortschritt in der liturgischen Überlieferung.« Nr. 397 GRM wird in dieser Hinsicht noch deutlicher und

³ Hier behilft sich die Deutsche Bischofskonferenz unter anderem mit den sogenannten ›Arbeitshilfen‹, die zu Themen wie »Liturgie und Bild« (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1996), »Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie« (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2005), »Kirche und Kultur« (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2007) und ähnlichen Themen erschienen sind.

bezeichnet den römischen Ritus als »einen bedeutenden und wertvollen Teil des liturgischen Schatzes und des Erbes der katholischen Kirche, dessen Reichtümer dem Wohl der gesamten Kirche dienen, so dass deren Verlust ihr schweren Schaden zufügen würde«. Nr. 399 GRM fügt hinzu, dass »das Römische Messbuch, wenn auch in der Vielfalt der Sprachen und in einer gewissen Verschiedenheit von Gebräuchen, für die Zukunft erhalten bleiben [muss], als Instrument und leuchtendes Zeichen der Unversehrtheit und der Einheit des Römischen Ritus«. Insofern ist jede Abweichung von diesem Ritus aus Sicht des *Missale Romanum* problematisch – schon die Frage, was als Abweichung gilt und was den Vorgaben entspricht, ist in liturgischen und theologischen Debatten umstritten. Aufgaben dieses Buches ist es nicht, darauf eine Antwort zu geben, sondern eben diese Debatte, besonders im Hinblick auf Raumgestaltung und Atmosphäre, zum Gegenstand der Untersuchung zu machen.

Nachdem dieser allgemeine Rahmen römisch-katholischer Gottesdienste kurz zusammengefasst wurde, soll im nächsten Abschnitt eine konkrete sozial-räumliche Situation mittels einer Sequenzanalyse untersucht werden. Damit wird einer von zwei Vergleichspunkten (traditioneller katholischer Gottesdienst und US-amerikanische evangelikaler Gottesdienst) abstrakt und konkret für den Vergleich vorbereitet.

5.2 Fallstudie: Zur traditionellen römisch-katholischen Liturgie

Für diese Fallstudie zur ›klassischen‹ katholischen Liturgie wurde aus der Fülle der möglichen Beispiele eines ausgewählt, das nach dem Stand der empirischen Lage als typisch gelten kann (Abb. 6). Als Datenmaterial wird ein natürliches fotografisches Protokoll genutzt, das heißt ein Foto einer Veranstaltung, das auf der Internetseite der Gemeinde veröffentlicht wurde. Dieses Protokoll wurde sequenzanalytisch ausgewertet. Die Sequenzanalyse (wie in der Einleitung skizziert und in Kapitel 9.4 ausführlich erläutert) legt die Potenzialität des fotografisch dokumentierten sozial-räumlichen Arrangements frei und gibt darüber hinaus Hinweise über die zum Zeitpunkt der Aufnahme vorherrschende Atmosphäre, also das realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial des Arrangements.

Abb. 6: Gottesdienst in der Kirche St. Maria unter dem Kreuze, Düsseldorf



© Katholische Kirchengemeinde Heilige Familie, Foto auf den Internetseiten der Katholischen Kirchengemeinde Heilige Familie, Düsseldorf⁴

Die sequenzanalytische Herangehensweise an ein fotografisch dokumentiertes, sozial-räumliches Arrangement, d.h. eine fotografisch protokolierte Ausdrucksgestalt sozialer Vorgänge, hat – im Rahmen meiner Forschungsfrage – zwei Ziele:

- Das intuitive ›Verstehen‹ des Bildes und ›Erkennen‹ der Elemente soll methodisch verlangsamt und damit aus der Intuition herausgehoben werden. Was zu sehen ist und was die einzelnen Elemente bedeuten, mag (mehr oder weniger) offensichtlich sein – wie genau aber diese Bedeutung im Wahrnehmungsprozess entsteht, wird im Handeln, beispielsweise beim Betreten eines solchen Raumes in einer bestimmten Situation, in der Regel nicht reflektiert.
- Das Arrangement beinhaltet strukturelle Ähnlichkeiten zu anderen Arrangements, die seine sozi-kulturelle Konstitution erklären. Welche soziokulturellen Dispositionen, Muster oder Strukturen realisieren sich im hier dokumentierten Setting? Welches strukturelle Problem bearbeitet der protokolierte Fall jenseits von individuellen Zuschreibungen?

Der folgende kurze Text versucht, die Ergebnisse der Sequenzanalyse verdichtet und im Hinblick auf die übergeordnete Fragestellung des Buches – die atmosphärische Positionierung von jungen katholischen Initiativen gegenüber klassischen Formaten – darzustellen: Es handelt sich dem Anschein nach bereits in der ersten Sequenz

4 <https://www.heiligefamilie.de/unser-kirchen/st-maria-unter-dem-kreuze/>, abgerufen am 02.08.2024.

um den Innenraum einer Kirche. Wir sehen aufstrebende, gerippte Säulen, die in spitzen Bögen zulaufen. Die Lesart »Kircheninnenraum« drängt sich vor dem Horizont des Alltagswissens geradezu auf. Architektonisch kann der Stil als neugotisch identifiziert werden; ein dominierender Stil im Kirchenbau des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, der heute weithin als ›typisch‹ für Kirchen in Mitteleuropa gilt (z. B. Mittmann 2016, 59). Mit dieser Lesart ist aber noch nichts darüber gesagt, was in der dokumentierten Situation in diesem Raum stattfindet. Ein Kirchenraum bietet Möglichkeiten für eine Reihe von ganz unterschiedlichen Situationen.

Neben der Lesart als Kirchenraum können auch Lesarten wie »repräsentativer Raum eines öffentlichen oder herrschaftlichen Gebäudes« oder »Lesesaal einer im neugotischen Stil erbauten Bibliothek« mitgeführt werden. Was den drei gedankenexperimentell entwickelten Lesarten gemeinsam ist, ist die Vermittlung eines würdevollen oder erhabenen Raumes, eines Raumes, der eindrucksvoll ist und sich auf traditionelle Vorbilder bezieht. Es geht um Dauerhaftigkeit und Bedeutsamkeit (von wissenschaftlicher Bildung, von politischer Herrschaft, von religiöser Wahrheit), nicht darum, den neuesten Moden zu folgen. Diese Art von Architektur wird in Zusammenhängen verwendet, die den Besucher:innen Respekt abverlangen (wollen), die als alt, massiv, beständig und erhaben wahrgenommen werden (sollen) – eine ›Würde des Alters‹ ausstrahlen (sollen). Andererseits kann dieser Bautyp auch mit Überalterung (statt Tradition), mit Anpassungsschwierigkeiten an eine sich verändernde Welt (statt Beständigkeit), mit Mitgliederschwund und Verlust an gesellschaftlicher Relevanz (statt Bedeutsamkeit und Respekt) assoziiert werden. Dieses Spannungsverhältnis liegt somit der dokumentierten Situation zugrunde und ist ein Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung der jungen katholischen Initiativen mit der klassischen Liturgie und ihrer Atmosphäre.

Bereits in der zweiten Sequenz wird eine sitzende Person erkennbar; dazu kommen in späteren Sequenzen weitere Personen, die sich in den Sitzbänken im Zentrum des Raumes niedergelassen haben und nach vorne schauen, wo ein Priester oder eine andere Amtsperson steht und vermutlich spricht. Spätestens mit der fünften Sequenz können die alternativen Lesarten »öffentliches Gebäude« oder »Lesesaal« nicht weiter gehalten werden. Auch ein museal genutzter Kirchenraum wird jetzt unwahrscheinlich, da offensichtlich ein sozialer Vollzug stattfindet, der nicht an soziale Vollzüge in Museen erinnert.

Im Zentrum über dem Priester ist ein Kreuz mit zwei Personen sichtbar, die darunter stehen. Die gesamte Symmetrie des Raumes läuft auf dieses Zentrum zu (Altar, Kreuz, Priester). Die Anordnung des Settings kann gedankenexperimentell auch auf andere, alltagsweltlich bekannte Zusammenhänge übertragen werden: Von der Sitzformation her ähnelt das Arrangement Schulklassen, Seminarräumen und Hörsälen oder Vortragsräumen. Viele sitzen und schauen nach vorn oder hören zu, einer:spricht und steht leicht erhöht. Es handelt sich also um eine mindestens zeitweise gültige soziale Hierarchie, die sich räumlich abbildet. Im hier dokumentierten

Arrangement sind es aber keine Schüler:innen oder Studierende, die einem Lehrenden zuhören, sondern gut gekleidete, überwiegend ältere Menschen, die dem Priester zuhören. Auch ein Theaterraum beinhaltet prinzipiell ähnliche räumliche Strukturen: Auf einer erhöhten Bühne findet etwas statt, das im Zentrum steht, und von den Besucher:innen gesehen und gehört wird (die Theatermetapher wurde für den Kirchenraum schon häufig angewendet, z. B. Schilson und Hake 1998).

Die Gemeinsamkeiten dieser Lesarten (Klassenzimmer, Seminarraum, Hörsaal, Theatersaal) sind, dass etwas angeboten wird oder passiert, für das die Besucher:innen Zeit investieren, manchmal sogar Geld bezahlen, weil sie es als wertvoll empfinden und/oder dazu verpflichtet werden. Außerdem herrscht eine zumindest vorübergehende soziale Hierarchie (eine:r spricht, viele hören). Hier handelt es sich allerdings nicht um Kinder oder Jugendliche und auch nicht um Theaterbesucher:innen, so dass das Lehr- oder Unterrichtssetting auf eine ältere Zielgruppe übertragen wird. Vollmündige Erwachsene investieren Zeit, um sich belehren zu lassen oder zuzuhören. Sie schreiben damit dem Gesagten und/oder der sprechenden Person (Priester) eine hohe Relevanz zu. Anders gesagt: Die dokumentierte, sozial-räumliche Situation reproduziert ein Lehrer/Schüler-Verhältnis im Kontext einer katholischen Gemeinde. Der Hierarchie-Aspekt wird wiederum verstärkt durch die Größe der Architektur im Vergleich zu den Menschen und durch das erhöht aufgehängte Kreuz, das, da es über dem Priester und im Zentrum des Raumes steht, als Mittelpunkt und Ausgang von Autorität gedeutet werden kann.⁵ In einem nur musealen Zusammenhang wäre das Kreuz in einer Vitrine oder zumeist auf Augenhöhe zu erwarten.

So verdichtet sich die Lesart, dass es sich um einen kirchlichen Innenraum handelt, in dem ein religiöses Ritual stattfindet. Über den konkreten Vollzug kann nicht mehr gesagt werden, aber es ist wahrscheinlich, dass keine Gemeindeversammlung und auch keine Kirchenführung stattfindet, sondern ein Gottesdienst. Die Initiativen, die in diesem Buch behandelt werden, überschreiten tendenziell die Erhabenheit der Architektur und lösen die sozial-räumliche Hierarchie auf – sie kehren atmosphärisch um, was im klassischen katholischen Format vorzufinden ist. Es geht nicht mehr primär um Unnahbarkeit, sondern um Nahbarkeit, nicht mehr um Tradition und Dauerhaftigkeit, sondern um Passung in die Jetzt-Zeit und Flexibilität etc. – auch wenn die genannten Assoziationen (Unnahbarkeit, Tradition) weiter vorhanden sind (siehe ausführlich dazu die Kapitel 2, 4, 6 und 8).

Auch die theologische Literatur beider Konfessionen thematisiert die atmosphärische Wirkung von Kirchenräumen. So beruft sich beispielsweise THOMAS

5 Zur Rolle von materiellen Objekten in autoritären sozialen Beziehungen, siehe z. B. Radermacher (2022).

ERNE⁶ auf Rudolf Otto, um die religiöse Wirkung von Kirchenräumen zu beschreiben: »Das Dunkel, die Leere, die Größe, das Licht, die undurchdringliche Materialität einer Kirche repräsentieren ein nicht-sprachliches, geradezu körperliches Wissen um eine Dimension, die in Sprache nicht erschöpfend fassbar ist« (Erne 2014, 13). Er legt nahe, dass Kirchenbauten wie der Kölner Dom, der Berliner Dom, die Dresdner Frauenkirche, die Augsburger Moritzkirche oder die Bruder-Klaus-Kapelle in Mechernich auch deshalb das Ziel so vieler Besucher:innen seien, weil »im Erleben einer sakralen Atmosphäre die Sehnsucht nach einer Weitung des eigenen Daseins geweckt wird« (Erne 2014, 13).

Da Erne aus einer evangelisch-theologischen Perspektive schreibt, betont er, dass der »religiöse Ausdruck« des architektonischen Raumes auch hier – entgegen der evangelisch-theologischen Grundsätze, die den Kirchenraum als funktionalen Ermöglichungsraum für die Verkündigung des biblischen Wortes sehen – eine wichtige Rolle spielt:

»Was zu dem praktischen und liturgischen Funktionalismus im protestantischen Kirchenbau hinzukommen muss, wenn der Protestantismus in den Städten [...] attraktiv bleiben will, ist die *Atmosphäre des Heiligen*, also diejenige sakrale Formsprache, die das Geheimnisvolle, Irrationale, Unfassbare in Räumen zum Erlebnis werden lässt. [...] Die notwendige Öffnung des evangelischen Kirchbaus für eine sakrale Formsprache bedeutet eine Annäherung an die katholische Bautradition mit ihrem ausgeprägten Sinn für die numinose Dimension in der Architektur« (Erne 2014, 14; Hervorhebung MR).

Wir haben es hier also mit einem essenziellen Verständnis des religiösen Raums und seiner Atmosphären zu tun, die das ›Spüren des Heiligen‹ in den Mittelpunkt stellt. Das ›Spüren des Heiligen‹ ist auch in den hier untersuchten Initiativen relevant, wenn auch auf etwas andere Weise.

5.3 Zum Mainstream-Evangelikalismus

Eine zentrale Vermutung, von der diese Studie geleitet wird, lautet: Junge katholische Initiativen in Deutschland unterscheiden sich im Hinblick auf Atmosphäre von amtskirchlichen und traditionellen Formaten und ähneln darin zugleich US-amerikanisch geprägten evangelikalen Veranstaltungen. Dabei geht es nicht primär um die theologische Orientierung dieser Initiativen, sondern vielmehr um ihre atmosphärische Positionierung: Wie verorten sich diese Bewegungen in sozial-räumlichen Arrangements?

6 Namen von Autor:innen sind immer dann in Kapitälchen gesetzt, wenn angezeigt werden soll, dass ihre Arbeiten etwas ausführlicher besprochen werden.

Das *tertium comparationis* ist damit die Atmosphäre und nicht die Theologie oder beispielsweise der organisatorische Aufbau einer Initiative. Durch diesen Zugriff vermeide ich, theologische Abgrenzungsdiskurse zwischen römisch-katholischer Amtskirche, katholischen Initiativen und evangelikalen Gruppierungen zu reproduzieren und richte zugleich meine Aufmerksamkeit auf den impliziten aber nichtsdestoweniger wirksamen sozial-räumlichen Hintergrund konkreter Situationen. Denn in vielen Fällen finden die untersuchten Veranstaltungen junger katholischer Initiativen in den Kirchenräumen der Amtskirche statt, unterscheiden sich aber hinsichtlich der Atmosphäre signifikant von regulären Gottesdiensten. Diese Unterschiede – die selbstverständlich den Organisator:innen bekannt sind und gezielt hergestellt werden – gilt es in methodisch kontrollierter Weise zu qualifizieren und zu systematisieren.

Katholische Jugendinitiativen positionieren sich zur Amtskirche in erster Linie atmosphärisch und erst sekundär theologisch, weil sie prinzipiell volumnäßig mit der römisch-katholischen Tradition übereinstimmen; sie werden in der Regel in kirchlichen Zusammenhängen gegründet und oft auch (zumindest anteilig) von der katholischen Kirche finanziert. Bei dieser atmosphärischen Positionierung greifen sie, so die bereits formulierte Hypothese, explizit und implizit evangelikale Stilelemente, oft aus dem US-amerikanischen Raum, auf. Hier schließt sich unmittelbar die Frage an, was genau mit diesen »evangelikalen Stilelementen« gemeint ist.

Aus der Evangelikalismus-Forschung ist bekannt, dass nicht nur der Begriff »Evangelikalismus« umstritten ist, sondern dass auch die historische und gegenwärtige evangelikale Landschaft ausgesprochen variantenreich ist (z. B. Elwert et al. 2017). ›Die evangelikale Atmosphäre‹ wird es daher nicht geben; ebenso wie es nicht ›die katholische Atmosphäre‹ gibt. Wiederkehrende Muster und Tendenzen, also typische Elemente und Eigenschaften von Atmosphären, lassen sich aber auf einer allgemeinen Vergleichsebene beschreiben.

Als Ausgangspunkt für die Auswahl von Vergleichsfällen im evangelikalen Feld und für die Entwicklung einer idealtypischen Vergleichsfolie dienen hier jene Gruppierungen und Kirchen, die von den katholischen Jugendinitiativen entweder ausdrücklich genannt werden oder ohne ausdrückliche Nennung, aber nachweisbar, Inspiration liefern. So verweisen die Initiatoren von Veni! zwar ausdrücklich auf *katholische* Gemeinden in Chicago, betonen aber, dass der »Auslöser« und das »Vorbild« für die Initiative Veni! die evangelikale Mega-Kirche »Willow Creek« bei Chicago war: »Eigentlich waren wir in Amerika, um uns in Chicago katholische Kirchengemeinden anzuschauen [...] Aber was mich bei ›Willow Creek‹ einfach unglaublich mitgenommen hat, war zum einen die Performance [und zum anderen], dass man wirklich was Alltagstaugliches an die Hand bekommen hat [...] Und diese Kombination, also eine Ästhetik, die aus der Jetzt-Zeit stammt, plus [...] aktuelles, religiöses Glaubenswissen zu vermitteln, das war so der Anreiz zu sagen: ›Das muss doch jetzt auch irgendwie auf Katholisch gehen!‹« (Interview Veni!, Abs. 59; siehe auch Abs. 128,

134, 148, 172). Die theologische Abgrenzung zu bestimmten Inhalten evangelikaler Mega-Kirchen kommt deutlich zum Ausdruck (z. B. Interview *Veni!*, Abs. 160), aber die Ästhetik und Performance werden als Vorbilder genutzt.

Die angesprochene Willow Creek-Gemeinde gilt als eine der ersten Mega-Kirchen in den USA. Die 1975 in South Barrington, Illinois, gegründete Gemeinde wurde von ihrem Pastor, Bill Hybels, nach den Ergebnissen einer systematischen Umfrage konzipiert und gebaut. Hybels hatte festgestellt, dass kirchenferne Vorstadt-bewohner:innen mit der traditionellen christlichen Architektur und Liturgie nicht vertraut waren. Sie fühlten sich eingeschüchtert und verunsichert von traditionellen Strukturen und Abläufen. Hybels konzipierte daher ein funktionales Gebäude, das nicht mehr wie eine Kirche aussah, sondern mehr den Bürogebäuden der urbanen Vororte ähnelte. Auch im Inneren erinnerte wenig an religiöse Traditionen; es gab ein Auditorium, das auf eine Bühne ausgerichtet war (Kilde 2008, 193). Diesem Vorbild folgen bis heute die meisten Mega-Kirchen in den USA und andernorts (siehe auch Noll 2001, 24). Was Hybels in den 1970er Jahren in den USA feststellte – eine Entfremdung und Unsicherheit in Bezug auf traditionelle christliche Gottesdienst-formate und Architekturen – wird auch von den hier untersuchten katholischen Initiativen für ihre lokalen Kontexte bestätigt. So erläutern die Organisator:innen des Trinity, dass sie potenziellen Gästen, die »Ehrfurcht« vor einer Kirche wie vor anderen historischen Gebäuden hätten, das Gefühl vermitteln wollen: »Ich benehme mich natürlich wie ein Gast, aber ich hab keine Angst, dahin zu gehen« (Interview *Trinity*, Abs. 118).

Die Methode, sich zunächst auf empirische Weise mit den Erwartungen möglicher Besucher:innen vertraut zu machen und dann auf dieser Basis gezielt ein Format zu entwickeln – so wie Hybels es in den 1970er Jahren tat –, ist ebenfalls ein Mittel der hier untersuchten katholischen Initiativen: So führten die Gründer:innen der Zeitfenster-Gemeinde in Aachen (Kapitel 8) ebenfalls eine Befragung durch und entwickelten auf dieser Basis eine »Marke Zeitfenster« (Interview *Zeitfenster*, Abs. 149–151). Die Initiatoren von Zeitfenster verweisen ebenfalls – wie die von *Veni!* – ausdrücklich auf »Freikirchen« als Vorbild (Interview *Zeitfenster*, Abs. 108, 125) und nutzen englischsprachige Worship-Lieder wie zum Beispiel die von Hillsong, auch wenn diese teilweise aus inhaltlichen Gründen leicht umgeschrieben werden (Interview *Zeitfenster*, Abs. 151–156).

Im katholischen Diskurs über Jugendkirchen und Jugendinitiativen (siehe S. 56) gibt es ebenfalls ausdrückliche Bezugnahmen auf evangelikale Formate und Mega-Kirchen wie Willow Creek. So heißt es im Handbuch *Jugendgottesdienst 3.0: Methoden, Module und Entwürfe*:

»Mega-Events wie der Stuttgarter Jugendgottesdienst der Evangelischen Allianz oder der Jugendgottesdienst der Katholischen Jugend der Erzdiözese Wien ziehen regelmäßig mehrere tausend Menschen an. Diese an die Unterhaltung ange-

lehnten Gottesdienste leben von der Darbietung. Sie bauen gerade nicht auf die Beteiligung der Zielgruppe, sondern auf die Talente eines Kernteam: Sehr gute Musiker, Schauspieler oder Prediger geben der Veranstaltung das unverkennbare Gesicht. Hier wird nicht nur Authentizität, sondern auch Professionalität gefordert, denn nur mit Brillanz füllt man ganze Hallen. Viele dieser Performance-Gottesdienste sind stark missionarisch und haben sich von der Art Credotainment inspirieren lassen, wie sie von der Willow Creek Gemeinschaft bei Chicago praktiziert wird« (Rieg und Urban 2008, 13–14).

Die explizit genannten Vorbilder liegen teilweise im katholischen, teils im »frei-kirchlich« bezeichneten und teils im evangelikalen Bereich, wobei in den USA bereits eine Annäherung von Mainstream-Evangelikalen und Katholiken zu beobachten ist. So berichtet ein Teilnehmer des CrossingOver-Projekts⁷ über den Gottesdienst in der katholischen Gemeinde St. Sabina in Chicago:

»Wir haben einen Gottesdienst von drei Stunden gefeiert, der hat uns weggefegt, nicht nur von der Musik, sondern von der Begeisterungsfähigkeit der Leute, von der Art und Weise der Leute, wie sie ihren Glauben bekannt haben und von der Art und Weise, wie sie uns in ihre Gemeinschaft eingebunden haben« (zitiert in Hollenbach 2012b).

Die Gemeinde St. Sabina, die seit Anfang der 2000er Jahre von vielen angehenden Priestern und Seelsorgern in den Bistümern Essen und Münster besucht wurde, gilt als innovative römisch-katholische Gemeinde, in deren Gottesdiensten die Grenzen zwischen katholischen und evangelikalen Formaten verwischen. Der Gemeinde wird gar vorgeworfen, pfingstliche oder baptistische Stile nachzuahmen. Der Priester der Gemeinde hingegen betont: »Alle Elemente eines katholischen Gottesdienstes sind vorhanden. Der Ausdruck, die Umsetzung ist etwas anders. Wir sagen nicht:

7 Das Projekt »CrossingOver« wurde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum eingerichtet. Es nahm 2011 seine Arbeit auf und hatte die Aufgabe, den Dialog zwischen katholischen Kirchen in Deutschland und den USA zu fördern und zu ermöglichen. Das ausdrückliche Ziel ist »eine Zufuhr an Inspiration und an Innovation für die Kirchenentwicklung in Deutschland«, auch für Priesteramtskandidaten. Es wird als »interkultureller Lernprozess« beschrieben (Damberg 2011; siehe auch Damberg und Sellmann 2011). Bereits 2004 kamen auf einer »Berliner Konferenz« Katholik/innen aus Deutschland und den USA zusammen, um gemeinsam Entwicklungsperspektiven zu diskutieren (Damberg 2011). Der Begriff »Crossing Over« ist jedoch älter und wurde bereits in den 1970er Jahren verwendet, um den Umstand zu beschreiben, dass christliche Popmusik nicht nur in den Kirchengemeinden beliebt war, sondern auch im »säkularen Geschäft« bekannt und verbreitet ist, also die Grenzen zwischen der christlichen und säkularen Kultur überschreitet (Malessa 1980, 151).

das ist *der Weg*, Gottesdienst zu feiern, sondern es ist *unsere Art*« (zitiert in Hollenbach 2012b; ähnlich auch Hollenbach 2012a, 39).

Von diesem evangelikalen Kontext ausgehend und auf Basis der Sekundärliteratur kann der hier angelegte Vergleichstypus bezeichnet werden als »Mainstream-Evangelikalismus« in den USA. Damit sind jene evangelikalen Gemeinschaften in den USA gemeint, die ausgehend vom evangelikalen Revival der 1960er und 70er Jahre besonders kulturell adaptiv sind und dabei für eine biblisch fundierte Lebensführung eintreten (siehe auch Cochran 2004, 6–7). Nicht dazu gehören beispielsweise die sogenannten Mainline-Kirchen (Coffman 2013, 4), (neo-)fundamentalistische Gemeinden, das sogenannten Prosperity Gospel (auch als »Word of Faith« oder »Health and Wealth Movement« bezeichnet; Coleman 2006, 453) oder Pfingstkirchen im engeren Sinne, die besonders auf Praktiken der Geistheilung oder Zungenrede basieren. Natürlich verschwimmen in den USA und auch global die Grenzen zwischen diesen evangelikalen Varianten, aber es geht an dieser Stelle nicht darum, trennscharfe Kategorien zu bilden, sondern einen empirisch sinnvollen Vergleichstyp im Sinne des Weber'schen Idealtyps auszuwählen (Weber 1980, 4; Krech 2006, 108–109).

Was nun macht diesen Mainstream-Evangelikalismus in Bezug auf seine sozialräumlichen Arrangements und seine Atmosphäre aus? Es gibt – im Unterschied zur katholischen Tradition mit ihrer kodifizierten Liturgie (Kapitel 5.1) – keine zentrale Maßgabe oder ein zentrales Dokument, das darüber Auskunft geben würde, auch wenn sich bestimmte Elemente und Abläufe mehr oder weniger verfestigt und zu einem erkennbaren Erscheinungsbild evangelikaler Veranstaltungen geführt haben. Daher kann ich hier nicht von einem zentralen Quellendokument (wie dem *Missale Romanum* für die katholischen Tradition) ausgehen, sondern muss die hinsichtlich der Atmosphäre relevanten Merkmale des Mainstream-Evangelikalismus aus der Sekundärliteratur ableiten und dann an einem Fallbeispiel (Kapitel 5.4) illustrieren. Neben dem theologisch konservativen Zugang zur Auslegung der Schrift und zu Fragen der Lebensführung sind für Atmosphärenfragen insbesondere die folgenden Aspekte relevant:

- a) In ihren praktischen und sozial-räumlichen Vollzügen sind Evangelikale ausgesprochen anpassungsfähig an populärkulturelle Bereiche, ziehen aber ausdrückliche Grenzlinien gegenüber der nicht-evangelikalen Umwelt. Das ist schon historisch vielfach notiert worden (z. B. Noll 2001, 14–15). Atmosphärisch äußert sich dieser Umstand beispielsweise in der Nutzung von technischen Möglichkeiten zur Gestaltung der Gottesdienste, die populärkulturellen Formaten wie Konzerten und Großveranstaltungen entlehnt sind (z. B. Oosterbaan 2010, 56; Rakow 2020).
- b) Innerlichkeit und eine persönlich-individuelle Spiritualität spielen tendenziell eine wichtigere Rolle als Liturgie, Institution und akademische Theologie. Mainstream-Evangelikale betonen die »individuelle und verinnerlichte Glau-

benserfahrung« und stellen dafür atmosphärische Mittel zur Verfügung (Hochgeschwender 2007, 24; Rakow 2020, 86). Die Betonung der Innerlichkeit geht mit der Konversionserfahrung einher, die zu den Grundelementen der evangelikalen Bewegung und der evangelikalen Biografie gehört (z. B. Noll 2001, 11; Wilford 2012, 8). Anstelle einer formalisierten Liturgie finden sich somit oft weniger formalisierte Abläufe, die eine »persönliche Begegnung« der Gläubigen mit Jesus ermöglichen sollen (z. B. Goh 2008; Kilde 2008, 194–195). Trotz des häufig expliziten Anti-Ritualismus folgen aber auch evangelikale Gottesdienste einem routinisierten, wiederholbaren Ablauf.

- c) Eng verbunden mit der innerlichen Glaubenserfahrung ist die Tendenz, starke emotionale Erfahrungen im Gottesdienst zu ermöglichen und zu verstärken. Es geht weniger um ein kognitives Durchdringen biblischer Texte und ihrer Auslegung, als vielmehr um die emotionale Erfahrung von Gottes Nähe, die von Alan Wolfe als ein zentrales Merkmal der Evangelikalen insgesamt beschrieben wird: Evangelikale Gottesdienste seien »joyful, emotional, personal, and emphatic on the one hand, impatient with liturgy and theologically broad to the point of incoherence on the other« (Wolfe 2005, 35–36). Dies treffe, so Wolfe, mehr und mehr auch für nicht-evangelikale Gemeinschaften in den USA zu – und auch, wie die vorliegende Studie zu zeigen versucht, für katholische Initiativen in Deutschland.
- d) Die genannten Eigenschaften benötigen gebaute Umwelt und Architekturen, die tendenziell eher funktional als ornamental sind. Mit Bezug auf Hillsong schreibt Robbie Goh, dass man dort multi-funktionale Bauten bevorzuge, die zum einen zugänglich und flexibel seien, zum anderen aber relativ schwach in eine bestimmte semantische Richtung disponieren würden. Dieser »minimalistische Raum« könne im Gottesdienst vollständig mit evangelikaler Atmosphäre – ein Begriff, den Goh nur einmal am Rande erwähnt (Goh 2008, 294) – gefüllt werden: Hillsong »favors large multipurpose auditoria which are [...] entirely filled up (with sound, images, equipment, church personnel and finally the growing body of the congregation itself) in the course of the church service« (Goh 2008, 292). Hier wird bereits ein räumlicher Unterschied zu katholischen und anderen Traditionen manifest, der von Hillsong selbst als Unterschied kommuniziert wird: »Hillsong Church prides itself on the fact that its church complex ›is a marked contrast to the architecture of traditional cathedrals‹« (Goh 2008, 293). Selbst in evangelikalen Gemeinschaften, die in schlichten, aber mehr oder weniger »typischen« Kirchengebäuden tagen, sind klassische christliche Elemente, Figuren oder Bilder – ganz im Sinne der protestantisch-reformierten Traditionen – sehr zurückgenommen (z. B. Emling und Rakow 2014, 74). Für die charismatische Gruppierung Word of Life notiert Coleman: »The construction is [...] unlike the architectural styles of conventional churches. [...] Ornament is shunned as mere distraction from the work of worship; in-

deed, form must ideally follow function in the name of evangelical efficiency« (Coleman 2000, 153–154).

Die katholische Kirche sieht das explizit anders: Das *Missale Romanum* erklärt gleich zu Beginn, warum die Eucharistie eines besonders ausgestatteten Raumes bedarf:

»Als Christus, der Herr, das Paschamahl, bei dem er das Opfer seines Leibes und Blutes einsetzte, mit seinen Jüngern feiern wollte, trug er ihnen auf, einen großen, entsprechend ausgestatteten Raum herzurichten (Lk 22,12). Die Kirche war immer davon überzeugt, dass dieser Auftrag auch an sie gerichtet sei. Sie hat daher für die Feier der Heiligen Eucharistie Weisungen gegeben, die sich auf die Bereitung der Herzen sowie der Räume, Riten und Texte beziehen« (AEM I. Kapitel, Nr. 1 bzw. CRM Nr. 1).

Zwar gibt es auch katholisch-theologische Stimmen, die den katholischen Kirchenraum nicht als Sakralraum *per se* erachten, sondern nur als »Haus Gottes, weil darin das Wort Gottes verkündet und die Sakramente gefeiert werden« (Gerhards 2011, 32), doch kommt dem gebauten Kirchenraum in den römisch-katholischen Traditionen eine ungleich prominentere Rolle zu als in den evangelischen Traditionen. Dieser sozial-räumliche und damit auch atmosphärische Unterschied bietet die Basis für den Vergleich von jungen katholischen Initiativen mit amtskirchlichen Veranstaltungen einerseits und evangelikalen Formaten andererseits.

Nachdem dieser allgemeine Rahmen evangelikaler Gottesdienste und ihrer Atmosphären kurz auf Basis der Sekundärliteratur zusammengefasst wurde, soll im nächsten Abschnitt eine konkrete sozial-räumliche Situation auf der Basis teilnehmender Beobachtung und sequenzanalytischer Untersuchung fotografischer Dokumentation hinsichtlich ihrer Atmosphäre analysiert werden. Damit ist auch der zweite der beiden Vergleichspunkte (traditioneller katholischer Gottesdienst und US-amerikanische evangelikaler Gottesdienst) sowohl abstrakt als auch konkret für den Vergleich vorbereitet.

5.4 Fallstudie: Zur evangelikalen Atmosphäre

Dieses Kapitel präsentiert eine kurze Fallstudie zu einem sozial-räumlichen Arrangement in einer evangelikalen Gemeinde in den USA, der Journey Church in New York City. Die Auswahl eines konkreten Fallbeispiels aus dem Bereich des oben erläuterten Mainstream-Evangelikalismus ist – ebenso wie die Auswahl eines Fallbeispiels aus der römisch-katholischen Landschaft in Deutschland (Kapitel 5.2) – letztlich kontingent. Tausende Gemeinden in den USA repräsentieren mehr oder weniger typisch den oben umrissenen Mainstream-Evangelikalismus mit seinen räumli-

chen und atmosphärischen Dispositionen. Ausschlaggebend für die Wahl der Journey Church war letztlich, dass es sich um eine relativ ›normale‹ und nicht ausgesprochen große evangelikale Gemeinde in den USA handelt, die ihrerseits aber deutlich inspiriert ist von der Saddleback Church – beispielsweise wird Rick Warrens Buch *The Purpose Driven Life* (2002) neuen Besucher:innen als Geschenk überreicht (The Journey Church 2020). Saddleback gehört neben Willow Creek zu den größten evangelikalen Kirchen in den USA und ist einflussreich in Bezug auf Stil und Atmosphäre in vielen anderen Gemeinden. Auch wenn New York City gemeinhin als liberale und – im Vergleich zum restlichen Land – säkulare Stadt angesehen wird, sind dort einer Schätzung aus dem Jahr 2007 zufolge etwa 7.000 fundamentalistische, evangelikale oder pentekostale Gemeinden beheimatet (Hochgeschwender 2007, 14). Erhebungen des Pew Research Center zufolge sind im Jahr 2021 mehr als 20 Prozent der Einwohner:innen von New York City im protestantisch-evangelikalen Spektrum zu verorten.⁸

Die Journey Church wurde 2002 in New York gegründet und hatte dort Anfang der 2020er Jahre vier Standorte; sie beschreibt sich als nicht konfessionsgebundene Kirche (›non-denominational‹), deren Mitglieder und Gäste aus den verschiedensten christlichen Denominationen kommen (katholisch, pfingstlich, baptistisch etc.) (The Journey Church 2020).

Die folgende Analyse basiert auf teilnehmenden Beobachtungen, die im Spätherbst 2011 in New York durchgeführt wurden, sowie auf Fotografien, die als natürliche fotografische Protokolle aus verschiedenen Internetquellen entnommen wurden. Die Fotografien haben – wie alle Fotografien in diesem Buch – keinen künstlerischen oder ästhetischen Anspruch. Sie sind im Feld aufgefundene fotografische Protokolle, genau wie anderen Sorten von natürlichen Protokollen (z. B. Textquellen oder Internetseiten), und werden als Daten genutzt, um etwas über die Sinnstruktur der jeweils dokumentierten, sozial-räumlichen Arrangements herauszufinden. Die Fallstudie in diesem Kapitel hat das Ziel, die oben allgemein formulierten Eigenschaften evangelikaler Atmosphären zu konkretisieren und zu illustrieren.

8 <https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/metro-area/new-york-city-metro-area/>, abgerufen am 24.09.2021.

Abb. 7: Gottesdienst in der Journey Church, New York City



© Daniel E., 2017, Foto auf den Internetseiten des Foursquare City Guide⁹

Eine sequenzanalytische Untersuchung des fotografischen Protokolls (Abb. 7) legt nahe, dass das sozial-räumliche Arrangement als konkrete, aber flüchtige Ausdrucksgestalt allgemeine Strukturen beinhaltet, die sich einerseits auf populärkulturelle Veranstaltungen in Multifunktionsräumen beziehen, andererseits aber Elemente aus religiösen Zusammenhängen aufweisen. Die räumliche Anlage als Theaterraum mit erhöhter Bühne, Vorhang, Ton- und Lichttechnik sowie Leinwand ermöglicht eine Reihe von Situationen, bei denen mehrere Personen anwesend sind, die ein wichtiges oder zentrales Geschehen als mehr oder weniger stark involvierte Zuschauer:innen verfolgen. In der hier protokollierten Situation scheint die Teilnahme der Gäste relativ intensiv, da sie stehen und sich allem Anschein nach in Bewegung befinden.

Die Disposition für eine religiöse Rahmung der dokumentierten Situation ergibt sich zuerst aus dem Wort »Church«, das auf den beiden Bannern rechts und links der Bühne in der Formulierung »The Journey Church« explizit genannt wird. Das Wort »Kirche« kommt zwar nicht zwingend und ausschließlich im Zusammenhang mit religiösen Organisationen und Veranstaltungen vor, kann aber dafür verwendet werden. Die ikonografische Darstellung der Silhouette des Empire State Buildings ist zunächst kein bekanntes religiöses Ikon, aber für den Großraum New York und auch weit darüber hinaus ein wohlbekanntes Motiv, das

⁹ <https://de.foursquare.com/v/the-journey-church--west-village-location/4bde0ffdec928d953e7a1?openPhotoId=59da4485916bc1155ffdd989>, abgerufen am 02.08.2024.

häufig für die Stadt insgesamt steht. Erst im Bezug zu zwei weiteren Elementen des Arrangements verdichtet sich die Lesart als christlich-religiöse Veranstaltung. Diese Elemente sind a) die Schriftzeilen »I believe in the Son/I believe in the Risen One« und b) der Abendmahlstisch vor der Bühne.

Während der genannte Tisch vom räumlichen Arrangement her nicht im Mittelpunkt des Geschehens steht – er befindet sich nicht auf der Bühne, sondern, wie die Zuschauer, davor – enthält er doch zentrale Indikatoren für die christliche Tradition: Einen Teller mit hellen (Brot-)Stücken sowie ein Weinglas gefüllt mit einer dunkelroten Flüssigkeit. Daneben sind dort ein Spender mit Desinfektionsmittel, ein Aufsteller mit einem nicht lesbaren Schriftzug sowie eine weitere Schüssel. Ohne diesen Abendmahlstisch und allein durch die Band und den Text auf der Leinwand wäre ein christliches Pop-Konzert die wahrscheinlichste Deutung. Denn die Struktur des sozial-räumlichen Arrangements (Bühne, Leinwand, Licht- und Tontechnik) weist Analogien zu populärkulturellen Veranstaltungen wie Konzerten auf, die bis in das Design/Logo (»The Journey Church« plus Silhouette des Empire State Building) hinein reichen.

Das Arrangement »Kerze, Brot, Wein« disponiert zusammen mit dem Wort »Church« stark für eine religiöse Rahmung der dokumentierten Situation; die Gegenstände stehen aber gerade nicht im Mittelpunkt des Geschehens. Sie begleiten in der dokumentierten Situation den Auftritt einer Band. Dies ist im Vergleich mit dem katholischen Arrangement (Kapitel 5.2) eine regelrechte Umkehr von Rahmen und Inhalt, weil im katholischen Gottesdienstraum der Altar traditionell und in der Regel bis heute das Zentrum der Handlung und der Aufmerksamkeit bildet. Bezeichnenderweise wird gerade diese traditionelle Anordnung in vielen der in diesem Buch untersuchten jungen katholischen Initiativen aufgebrochen (siehe die jeweiligen Analysen in Kapitel 4.2.1, 6.2.1, 8.2.1).

Wenn wir nun kontrolliert fallspezifisches Kontextwissen einfügen – und zwar Beobachtungsnotizen sowie die Selbstbeschreibungen der Gemeinde auf den Internetseiten von 2010 und 2020 – dann wird erkenntlich, dass die dokumentierte Atmosphäre auch theologische Positionen der Journey Church realisiert, die diese Gemeinde mit vielen anderen Gemeinden im Spektrum des Mainstream-Evangelikalismus teilt.

Zum einen gibt es keinen speziell zu diesem Zweck gebauten Gottesdienstraum. Die Gemeinde veranstaltet ihre Gottesdienste beispielsweise in Schulen (2011 in der Brandeis High-School, inzwischen in der William Sherman School). Jeder Raum kann prinzipiell zum Gottesdienstraum werden, da es kein ausdrückliches »Sakralraumkonzept« in der evangelikalen Tradition gibt (z. B. Hoburg 2007, 24). Aus dieser prinzipiellen Offenheit resultiert aber auch eine Diffusität in der semantischen Adressierung des Raumes, die durch die realisierte Atmosphäre vereindeutigt werden muss.

Die Position des Abendmahlstisches im sozial-räumlichen Arrangement wird durch fallspezifisches Kontextwissen weiter erklärbar. Auf der Internetseite der Kirche heißt es: »[T]here is no biblical designated schedule or location for the Lord's Supper. At The Journey, we observe the Communion corporately several times each semester, but communion is made available each week so that attenders can celebrate individually« (The Journey Church 2020). In der hier dokumentierten und untersuchten Situation spielt das Abendmahl also nicht nur räumlich, sondern auch von seiner theologischen Bedeutung her eine Nebenrolle.

Die Struktur des dokumentierten sozial-räumlichen Arrangements, nämlich die Kopplung von populärkulturellen und religiösen Dispositionen, wiederholt sich im Ablauf der Veranstaltung, den ich aus teilnehmender Beobachtung sowie aus der Selbstbeschreibung der Gemeinde zusammenfasse: Nachdem bereits auf der Straße zahlreiche Schilder auf den Gottesdienst hingewiesen haben, werden Besucher:innen von freiwilligen Helfer:innen begrüßt und in den Veranstaltungsräum gewiesen. Die Veranstaltung beginnt mit einem Musik-Teil, der von der Band gestaltet wird: »The first 15 minutes of the service you'll get to enjoy some modern worship music led by our Worship Arts Team. We'll have the words to each song up on the screen, so you can sing as much as you feel comfortable!« (The Journey Church 2020).

Es folgt eine ausführliche Predigt. »Each message/sermon is 30–35 minutes long and takes eternal Biblical principles and applies them to your life in some very real and practical ways. And we'll give you message notes with all of the Bible verses we will be reading and a pen so you can take notes« (The Journey Church 2020). Die Pastoren tragen Alltagskleidung und vermitteln ihre Inhalte didaktisch: Es gibt vorbereitete Zettel mit Lückentext, die man während der Predigt ausfüllen soll. Die Botschaften sind alltagsnah; auch Filmausschnitte kommen zum Einsatz. Nach dem Ende der Predigt gehen einige Gäste – ohne dass dies explizit kommuniziert würde – zum Tisch und essen ein Stück Brot, das sie in Wein getunkt haben. Die Kinder werden für die Dauer des ganzen Gottesdienstes in einem anderen Raum betreut. Der Gottesdienst schließt mit Musik; die meisten Anwesenden singen begeistert mit.

Das ausdrückliche Ziel dieses Formats ist: »you won't be pointed out or made to feel uncomfortable in any way. You will have a meaningful, stress-free experience ... and you'll have a lot of fun« (The Journey Church 2020). Dies wird auch deshalb betont, weil ein häufiges Klischee über die Mainline-Kirchen beinhaltet, dass Menschen sich dort unwohl fühlen, die Rituale und Abläufe nicht kennen. Ähnliche Annahmen und Maßnahmen finden sich auch in den deutschen katholischen Initiativen. So berichten Auskunftspersonen in der Online-Befragung zu Zeitfenster, dass selbst »Auswärtige« als »dazugehörend« empfangen werden, dass man sich »einbezogen« fühle und dass »andere katholische Gottesdienste [...] oft unnahbar, kalt, von oben herab und starr« wirkten.

Diese kurze Fallstudie eines typischen evangelikalen Gottesdienstes zeigt bereits, dass in der Struktur der Veranstaltung einige Parallelen zu den hier untersuchten jungen katholischen Initiativen bestehen, die in den folgenden Fallstudien weiter untersucht werden.

6 FALLSTUDIE: Veni!

6.1 Einleitung und Kurzportrait

Nachdem die Vergleichsfälle im vorigen Kapitel dargestellt wurden, nimmt die nun folgende Vignette erste Aspekte des Vergleichs auf: Die im vorigen Kapitel beschriebenen Ähnlichkeiten und Unterschiede sowie wechselseitigen Bezugnahmen katholischer und evangelikaler Formate werden hier am Beispiel der Initiative Veni! weiter ausgeführt. Diese Initiative entstand Mitte der 2000er Jahre in der Kirchengemeinde St. Aldegundis in Emmerich am Niederrhein als Jugendgruppe der Gemeinde. Im September 2011 nahm ein neuer Kaplan seinen Dienst in Emmerich auf und entwickelte diese Initiative weiter. Die Jugendmessen fanden zuerst in der Heilig-Geist-Kirche und dann in St. Aldegundis statt und wurden durch ihre ungewöhnliche Form schnell überregional bekannt. Aufgrund gemeindeinterner Unstimmigkeiten kam das Projekt unter regem Medieninteresse im Sommer 2014 zu einem vorläufigen Abschluss. Der Kaplan wechselte in die Gemeinde St. Maria Magdalena in Geldern und rief dort Ende 2014 ein Nachfolgeprojekt mit dem Namen »V_the experience« ins Leben. Die Gottesdienste finden in der Regel alle zwei Monate statt. Daneben werden einmal im Monat ein sogenannter Glaubensabend sowie ein Kinoabend organisiert.

Die Initiative wird in der Tagespresse und in katholischen Zeitschriften gelegentlich diskutiert (z. B. Contzen 2013; Bischöfliche Pressestelle 2014; Fries 2014; Geerts 2014; Bönte 2018), wurde aber noch nicht Gegenstand einer religionswissenschaftlichen Analyse. Ohne an dieser Stelle weitere Hintergrundinformationen, also fallspezifisches Kontextwissen, einzuführen, werde ich die Ergebnisse der sequenzanalytischen Untersuchung von zwei natürlichen Protokollen darstellen: einer fotografischen Dokumentation eines sozial-räumlichen Arrangements (Kapitel 6.2.1) sowie eines textlichen Protokolls (Kapitel 6.2.2). Im Anschluss folgt die Auswertung eines ausführlichen qualitativen Leitfadeninterviews mit dem Leiter der Initiative (Kapitel 6.2.3).

Veni!-Gottesdienste sind dafür bekannt, dass sie alltagsnahe Themen medial, d.h. mit Video-Einspielern, kurzen Sequenzen aus bekannten Filmen oder populärer Musik, aufbereiten. Der Leiter des Gottesdienstes bemüht sich um eine di-

rekte und sprachlich einfache Ansprache. Allerdings werden nach eigener Aussage die üblichen Elemente im Ablauf einer katholischen Eucharistiefeier formal eingehalten. Die Gottesdienste dauern in der Regel deutlich länger als übliche Messen und bedingen einen deutlich höheren Vorbereitungsaufwand. Neben der medialen Technik kommen auch Nebelmaschinen und Lichttechnik zum Einsatz, deren atmosphärische Effekte von Besucher:innen häufig bemerkt und beschrieben werden. Beispielsweise heißt es in einer Befragung, die in Kapitel 6.2.2 vorgestellt wird, dass durch die »warme« und »positive« Beleuchtung eine angenehme »Lichtstimmung« im Kirchenraum erzeugt werde. Der Begriff »Stimmung« oder »Atmosphäre« im empirischen Material als Vergleichsmoment genutzt, um Unterschiede zur herkömmlichen römisch-katholischen Liturgie zu markieren.

6.2 Analyse des *Veni!*-Gottesdienstes mit Fokus auf »Atmosphäre«

6.2.1 Sozial-räumliches Arrangement »*Veni!*«

In diesem Kapitel fasse ich die Ergebnisse der sequenzanalytischen Untersuchung des fotografischen Protokolls eines sozial-räumlichen Arrangements zusammen. Das in Abb. 8 wiedergegebene Protokoll ist ein natürliches, also im Feld aufgefundenes Protokoll (zur dieser und anderen methodischen Begrifflichkeiten siehe die kurzen Hinweise in der Einleitung sowie ausführliche Erläuterungen in Kapitel 9) eines *Veni!*-Gottesdienstes. Dieses Protokoll wurde für die Analyse in fünf Sequenzen unterteilt, die nacheinander aufgedeckt und diskutiert wurden.¹ Die Sequenzierung ergibt sich, wie auch in einem textlichen Protokoll, entlang der Einheiten, die das Protokoll anbietet.

¹ Die sichtbaren Ziffern und Linien sind für die Darstellung in diesem Kapitel eingefügt worden; während der Analyse wurden die Sequenzen in dieser Reihenfolge untersucht und das Einfügen von Ziffern oder Umrandungen im Bild war nicht nötig, so dass dadurch keine Störung des Protokolls entstehen konnte. Die Sequenzen 1a und 1b sowie 3a und 3b wurden aufgrund ihrer Parallelität gleichzeitig diskutiert. Natürlich lässt sich immer auch die Art und Weise der Sequenzierung diskutieren; jedoch haben methodische Versuche gezeigt, dass das Fortschreiten einer Sequenzanalyse sich nur unwesentlich, das Ergebnis sogar nur minimal unterscheidet, wenn man das Material anders unterteilt.

Abb. 8: Aldegundis Kirche, Emmerich, während einer Veni!-Veranstaltung (sequenziert)



Fotografiert von Bene Kühn für den General-Anzeiger, online erschienen am 08.04.2014 in einem Artikel von Ariane Fries; für die Analyse aufbereitet, d.h. in Sequenzen eingeteilt, von Martin Radermacher

Die Analyse beginnt, einem Vorschlag von Betz und Kirchner (2016) folgend, beim Hintergrund bzw. in der Peripherie des dokumentierten Arrangements und schreitet dann zum Zentrum vor (zur Methode der Bildsequenzanalyse siehe Kapitel 9.4). Damit soll verhindert werden, dass ein erster Eindruck entsteht, der die Bandbreite der Lesarten gleich zu Beginn einschränkt. »Ähnlich wie bei einem Text die beginnenden Worte oder Sätze, stellt der Hintergrund eines Motivs eine erste, aber noch relativ unspezifische Rahmung und Einengung des ›Möglichkeitsraumes‹ dar« (Betz und Kirchner 2016, 266–267).

Die folgende Analyse² soll die Frage beantworten: Welche soziokulturellen Muster realisieren sich im hier dokumentierten sozial-räumlichen Arrangement? Welches allgemeine ›Problem‹ bearbeitet der protokolierte Fall jenseits von individuellen Zuschreibungen? Die Sequenzanalyse stößt auf einige zentrale Kontraste, die im Protokoll zum Ausdruck kommen und zugleich verdeckt werden:

2 Ich danke den Teilnehmerinnen einer Sequenzanalysegruppe um Linda Hennig, Silke Müller, Yvonne Prief und Susanne Stentenbach-Petzold für die gemeinsame Analyse im Mai 2017 in Münster sowie Veronika Eufinger und Volkhard Krech für eine weitere gemeinsame Diskussion des Materials im November 2017 in Bochum. Der hier wiedergegebene Text ist das stark verdichtete und erweiterte Ergebnis dieser beiden Analysesitzungen.

Die räumliche Gestaltung in erster Linie durch Licht ist ebenso sinnvoll denkbar in Pop-Konzerten oder andere populärkulturellen Events. Licht – eine notwendige, aber in der Regel nicht thematisierte Voraussetzung des Sehens – wird hier thematisch, weil es ohne sichtbaren praktischen Nutzen bunt ist und Aufmerksamkeit für sich selbst beansprucht. Außerdem verstärkt diese Art von Licht die Wahrnehmung dessen, was architektonisch ohnehin angeboten wird: Die Strukturierung des Raumes und die Oberflächen der Säulen wären ansonsten womöglich gar nicht so sehr ins Auge gefallen.

Der Assoziation des Pop-Konzerts oder Events widerspricht die weitgehend passive Positionierung der Besucher:innen, die von ihrer Sitzhaltung und Anordnung in Bänken eher in einen Vorlesungsraum oder ein Klassenzimmer passen. Damit wird aber ein strukturelles Element aus dem ›normalen‹ katholischen Gottesdienst reproduziert, nämlich die Sitzordnung, die der Raum mit seiner Ausstattung anbietet. Ein hier untergeordneter Kontrast ist die Bewegungssuggestion des Raumes, die (zumindest im Moment) nicht erfüllt wird – niemand bewegt sich sichtbar nach vorne –, die aber zumindest den Blick nach vorne, also in die Mitte des Bildes lenkt.

Die farbige Beleuchtung des Raumes ist außerdem lebensweltlich erwartbar in Kontexten wie illuminierten Ruinen, Denkmälern oder Burgen, in Kulissen von Freizeitparks, in Wellness-Räumen oder in Kunst-Performances und Licht-Kunst. Diese gedankenexperimentellen Anschlüsse realisiert das Protokoll aber nicht. Die Besucher:innen wirken z. B. nicht wie die üblichen Besucher:innen einer Vernissage und sie lustwandeln auch nicht durch eine rekonstruierte historische Kulisse. Trotz der Bewegungssuggestion nach vorne sitzen sie relativ eng zusammen in Holzbänken. Sie sind selbst nicht angeleuchtet, sondern betrachten offenbar den erleuchteten Innenraum. Ein voller Tanzsaal ist auszuschließen, auch wenn die Beleuchtung dies ermöglicht: Hier wäre mehr Freiraum, mehr Bewegung und mehr Interaktion zu beobachten.

Der gebaute Raum allein (gedankenexperimentell ohne Lichtinszenierung) bietet alle Hinweise auf eine Zentrierung des Blicks und eine Aufmerksamkeitslenkung nach vorne (hohe, bunte Fenster; erhöht positionierte Statue mit Kind). Diese Merkmale werden hier aber verdeckt oder farblich überdeckt. Ihre räumliche Position in der Mitte oben hebt die Statue optimal hervor und bietet sie den Blicken prinzipiell an, aber die Lichtkomposition reproduziert diese Disposition nicht – sie lässt die Statue sogar im Dunkeln und hebt stattdessen einen hellen Bildschirm oder eine Leinwand auf Augenhöhe der Besucher:innen hervor.

Die Szene befindet sich offenbar in einem gebauten Kircheninnenraum, dieser bietet sich aber in einer ungewohnten Weise an. Ungewohnt ist diese Weise vor dem Hintergrund eines unspezifischen Alltagswissens über das Innere von römisch-katholischen Kirchenräumen, wo man beispielsweise einen Altar erwartet und keine große Leinwand und Kerzen anstelle von Strahlern (siehe die Analyse

zum üblichen römisch-katholischen Setting in Kapitel 5.2). Diese architektonischen Merkmale »gewöhnlicher« Kircheninnenräume sind immer noch da, aber sie werden »überschrieben« und in einem anderen Licht gezeigt.

Damit ist noch nichts darüber ausgesagt, was für eine Art von Veranstaltung hier gerade stattfindet. Es muss sich nicht um einen Gottesdienst handeln, denn es gibt durchaus nicht-religiöse Veranstaltungen, die in Kirchenräumen stattfinden. Auch könnte diese Kirche profaniert sein und prinzipiell nicht mehr für Gottesdienste genutzt werden. Dies ist als Lesart mitzuführen. Man sollte nicht vorschnell von einem erkennbaren architektonischen Kirchenbau auf religiöse Praxis schließen.

Vor dem Hintergrund eines unspezifischen Wissens über gebaute Kircheninnenräume ist das hier protokolierte Arrangement nicht regelmäßig erwartbar. Es werden Strukturen aus nicht-kirchlichen oder nicht-religiösen Kontexten in den Kirchenraum importiert. Man bietet neue optische Anhaltspunkte, die nicht aus dem traditionellen Repertoire der Kircheninnenräume stammen und dennoch – oder gerade deshalb – anschlussfähig sind, also eine Atmosphäre ermöglichen, die von einer bestimmten Zielgruppe positiv rezipiert werden kann. Zugespitzt formuliert: Im Kirchenraum mit einer traditionellen liturgischen Ausstattung finden sich viele Menschen nicht (mehr) zurecht – in einem Kirchenraum, der wie ein Pop-Event aussieht, aber schon.

Hier ist auch genauer auszuführen, wie die spontane Irritation angesichts des Bildes entsteht: Der semantische Rahmen, der vom materiellen Arrangement »altes Kirchengemäuer« ausgelöst wird, kontrastiert mit dem Rahmen, der mit dem Arrangement »Party-Beleuchtung« assoziiert wird. Offenbar findet keine Party nach einer Jugendmesse oder Ähnliches statt, sondern eine Veranstaltung, die ein breites, gemischtes Publikum anzieht.

Allgemein formuliert handelt es sich um einen Kontrast von Alt und Neu, der empirisch und analytisch als Einheit der Differenz den Wandel thematisiert, der zwischen Alt und Neu vermittelt. Plausibel wäre z. B. die folgende Lesart: Buntes Licht schafft neue Aufmerksamkeit für einen alten Raum. Der Altar, üblicherweise der Mittelpunkt eines Kircheninnenraumes, wird aus dem Zentrum verbannt, zumindest optisch, und durch eine Leinwand ersetzt.

Das Arrangement könnte alltagsweltlich erwartbar sein, wenn hier keine religiöse Kommunikation stattfindet, sondern beispielsweise ein Kinoabend in einem alten Kirchenraum. Dagegen spricht höchstens das Mikrofon vor dem hellen Bildschirm. In der Tat gibt es wenige Indikatoren für religiöse Kommunikation, außer dass der Kircheninnenraum dies mit höherer Wahrscheinlichkeit anbietet als andere Formen von Kommunikation. Wenn weitere Daten belegen würden, dass hier eine religiöse Handlung stattfindet, dann wäre zu vermuten, dass die vorherrschende Atmosphäre auf strukturellen Mustern basiert, die Altes und Neues, Traditionelles und Innovatives, zusammenführen und die dabei entstehende Verwerfungen zugleich überdecken.

Dies ist jedoch nur durch die methodisch kontrollierte Einführung von fallspezifischem Kontextwissen zu ermitteln: Es handelt sich um eine Aufnahme aus einem Veni!-Gottesdienst in der Aldegundis-Kirche in Emmerich, der Anfang April 2014 veranstaltet wurde. Damit liegt eine Momentaufnahme aus einem katholischen, liturgischen Vollzug vor. Die Initiative beschrieb sich auf den Internetseiten der katholischen Kirche in Emmerich als ein Projekt, das Menschen einlädt, »Gemeinschaft zu erleben, neue Erfahrungen zu machen und offen und ehrlich über die Fragen des Lebens und Glaubens zu sprechen« (Veni! 2014). Veni! wendete sich gegen das Vorurteil, dass »alle kirchlichen Veranstaltungen langweilige, belanglose Stümperei« seien und wollte den Menschen stattdessen ein »das Leben verändernde[s] Christentum anbieten« (Veni! 2014). Aus diesem Grund wählten die Veranstalter eine Form, die bewusst nicht dem entspricht, was man aus traditionellen katholischen Messfeiern gewohnt ist: Veni!-Gottesdienste, so die Selbstbeschreibung, sollten über »Film, Musik und Aktion die christliche Botschaft emotional und lebensnah vermitteln«. Dabei wurden populärkulturelle Mittel wie Filmausschnitte und Soundeffekte, Popsongs, Nebelmaschinen und aufwändige Beleuchtungskonzepte eingesetzt, um einen neuen Zugang zu ermöglichen und vor allem junge Menschen anzuziehen, die sonst nicht in die Kirche gehen. Dieses Konzept erwies sich – trotz der Kritik an einem vermeintlichen ›liturgischen Missbrauch‹ – insgesamt als Erfolg. Die Gottesdienste wurden schnell überregional bekannt und waren regelmäßig gut besucht.

Das fallspezifische Kontextwissen wird in den nächsten Abschnitten noch ausgeführt, wenn Quellen aus Rezeptions- und Produktionszusammenhängen analysiert werden. Aber schon hier ist es notwendig, darauf hinzuweisen, dass es sich um einen Gottesdienst und damit um ein religiöses Ritual handelt, was die aus der Sequenzanalyse des Protokolls generierten Fallstrukturhypothesen unterstreicht: Durch die Gleichzeitigkeit von Elementen aus verschiedenen Zusammenhängen entsteht ein potenziell kontrastives Nebeneinander von Alt und Neu, das einen Umgang mit Wandel thematisiert und dabei die Gegensätze im Gesamtarrangement zugleich verdeckt.

Die populärkulturellen Anleihen, die auch die Sequenzanalyse gezeigt haben, wurden gezielt eingesetzt. Dennoch distanzieren sich die Organisator:innen davon, nur eine ›Show‹ zu veranstalten: »Der Inhalt bleibt – es geht um Glaube, nicht um Showeffekte. Aber es ist nicht falsch, wenn man sich dabei unterhalten fühlt« (zitiert in Contzen 2013). Auch die traditionellen Elemente der Liturgie werden eingehalten, so dass es von offizieller Seite aus dem Bistum Münster keinen Widerspruch zur Initiative gab.

6.2.2 Rezeption von Veni!

1. Zeitungsartikel über Veni! Hier folgen zunächst die Ergebnisse einer sequenzanalytischen Untersuchung eines natürlichen Protokolls, das aus dem Rezeptionszusam-

menhang stammt: ein Zeitungsartikel in der lokalen Tageszeitung *Rheinische Post* (Abb. 9; vollständiger Zeitungsartikel siehe Anhang, S. 325).

Abb. 9: »Kirche platzt aus allen Nähten bei Veni«³



Screenshot eines online verfügbaren Zeitungsartikels

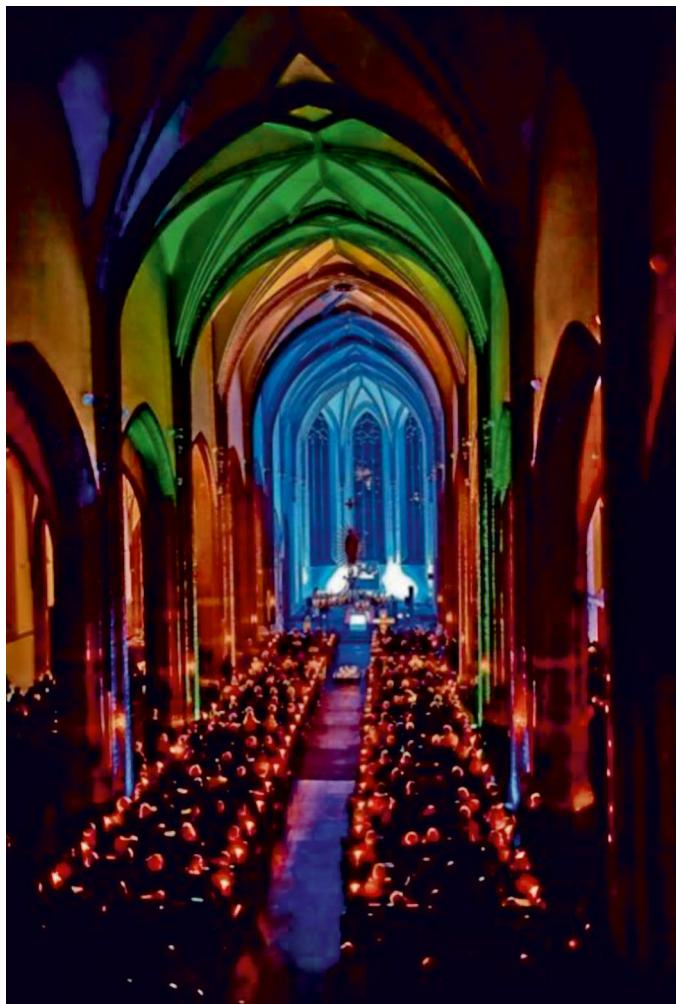
Die Metapher »aus allen Nähten platzen« wird in der Alltagssprache für Räume verwendet, deren Fassungsvermögen hinsichtlich der darin befindlichen Personen deutlich überschritten wird. Dass dies hier auf einen Kirchenraum bezogen wird, ist offenbar ein Neuigkeitswert, der für die Überschrift eines Zeitungsartikels in einer Lokalzeitung ausreicht. Die Menge der Besucher/innen im Kirchenraum ist scheinbar derart ungewöhnlich, dass darüber berichtet wird. Der Grund für die Besuchermassen ist der Überschrift zufolge »Veni«.

Das übliche Bild von Kirchen im gegenwärtigen Deutschland ist eines, das eher von schwach besuchten Gottesdiensten ausgeht. Ausnahmen sind nur Weihnachten oder besondere Anlässe wie die Beerdigung von prominenten Persönlichkeiten. Das semantische Feld »aus allen Nähten platzen« passt weniger zu traditionellen gottesdienstlichen Veranstaltungen als zu Pop-Events, auch wenn der Name »Veni«, wenn man ihn auf Lateinisch »venire« zurückführt, als »Komm!« übersetzt werden kann, was prinzipiell (gerade durch die Verwendung des Lateinischen) auch kirchliche und religiöse Anschlussmöglichkeiten beinhaltet. Man muss allerdings davon

³ https://rp-online.de/nrw/staedte/emmerich/kirche-platzt-aus-allen-naehten-bei-veni_aid-22162297, abgerufen am 02.08.2024

ausgehen, dass viele Menschen die Übersetzung des Begriffs nicht kennen, aber offenbar dennoch in so großen Massen kommen, dass ein Kirchenraum »aus allen Nähten platzt«.

Abb. 10: Abbildung zum analysierten Zeitungsartikel »Kirche platzt aus allen Nähten«



© Foto: abre 2012

Das Bild, das dann im Artikel folgt (Abb. 10), zeigt tatsächlich eine volle Kirche, auch wenn sie nicht »aus allen Nähten platzt«. Sie ist auch nicht übervoll, denn es gibt keine Gedränge und die meisten Personen können sitzen. Die Bildüberschrift (Abb. 10) wiederholt diesen Sachverhalt mit den Worten »die Sitzreihen gefüllt«. Wenn dies ein normaler Zustand wäre, hätte er kaum in einer Berichterstattung Platz gefunden; offenbar sind die Sitzreihen also sonst nicht gefüllt. Hier und in der Formulierung »brechend voll« (was mit Blick auf das Bild als Übertreibung betrachtet werden muss), wiederholt sich die Semantik der Überschrift. Die große Besucherzahl wird ausdrücklich und mehrfach betont, so auch in der Formulierung »die große Aldegundiskirche«.

Auch die Aussage »Buntes Licht im Altarraum« ist nur dann als Bildunterschrift erwartbar, wenn dieser Sachverhalt nicht üblich ist. Hier wird schlicht wiederholt, was im Bild zu sehen ist. Das Foto ist insgesamt aus erhöhter Perspektive und mit Überblick aufgenommen und verleiht einer Presselogik Ausdruck, die sich als Berichterstatter und Beobachter sieht; außerdem kann das Foto belegen, dass die Kirche wirklich vergleichsweise voll ist. Eine Detailaufnahme oder eine sehr niedrige Position der Kamera hätten dies nicht vermocht.

An der Formulierung der Bildunterschrift ist auffällig, dass sie den Raum und seine Elemente in den Vordergrund rückt und nicht die dort befindlichen Menschen. Ebenso erwartbar wäre z. B. eine Formulierung wie »Viele Menschen bewunderten am Sonntag die bunte Beleuchtung des Kirchenraums.« Die im Protokoll realisierte Perspektive betont dagegen nicht, was die Menschen erfahren oder sehen, sondern den Raum und seine Gestaltung selbst. Die Spezifizierung »Thema Weihnachten« verweist darauf, dass der Gottesdienst ein »Thema« hat, das auf großen Anklang stößt. Dass Gottesdienste thematische Schwerpunkte haben, ist prinzipiell durch die Texte der Lesungen bestimmt, wird hier aber wie z. B. bei einem Jugendgottesdienst besonders betont. Auch wenn dieser Gottesdienst nicht an Weihnachten stattfindet, ist er dennoch so gut wie oder sogar besser als ein üblicher Weihnachtsgottesdienst besucht. Kurzum: Der Pressebericht zeigt ein ungläubiges Staunen über die Menge der Besucher:innen im Raum und verbindet dies mit einer Beschreibung des ungewöhnlich gestalteten Raumes.

Die Anschlusssequenz setzt beim gleichen Punkt an und stellt nun sogar einen »Rekord« fest, wie man es aus Sport- und anderen Veranstaltungen kennt: »Emmerich. Der Veni-Gottesdienst am Sonntag hat neue Rekorde geschrieben: Deutlich über 600 Besucher aus der weiten Region waren da.« Es handelt sich um ein rechtes Spektakel: »Wenige Menschen in der Kirche« wäre keine Schlagzeile wert gewesen. Hier realisiert sich erneut eine Presselogik des Nachrichtenwerts durch Außergewöhnlichkeit, Rekorde und Neuigkeit. In dieser Art von Rezeption steht nicht das Seelenheil der Menschen (was man ebenfalls mit der Teilnahme an Gottesdiensten verbinden könnte) oder die religiöse Erfahrung der Besucher:innen im Vorder-

grund, sondern die quantifizierbare Besuchermenge; es wird ein empirisch messbarer Maßstab angelegt.

Es handelt sich, wenn man dem Protokoll weiter folgt, sogar um eine Art Invasion aus dem ganzen Umland: »Und in der Innenstadt gab's keine Parkplätze mehr: Es kamen Besucher aus ganz Emmerich und aus der weiten Region, aus Kleve, Kelselaer, Rees, Uedem, dem Raum Büderich.« Das scheint erneut nicht normal zu sein (sonst bräuchte es keine Erwähnung) und verweist auch auf den Lokalcharakter dieses Zeitungsartikels. Vor dem Hintergrund traditioneller Pfarrstrukturen ist es außerdem signifikant, dass die geografischen Grenzen der Parochialgemeinde überschritten werden und die Besucher:innen auch aus benachbarten Orten kommen.

Für das Forschungsthema »religiöse Atmosphäre« wird es in der anschließenden Sequenz relevant, wenn die Atmosphäre explizit thematisiert wird: »Kerzen, Feuerkugeln und buntes Licht im Altarraum sorgten für heimelige Atmosphäre«. Es sind nicht Personen, die dem Protokoll zufolge für eine »heimelige Atmosphäre« sorgen, sondern »Kerzen, Feuerkugeln und buntes Licht im Altarraum«. Das Protokoll formuliert damit eine Aussage über die soziale Wirksamkeit der Dinge. »Heimelig«, das meint im allgemeinen Sprachgebrauch »privat«, »geschützt«, »gemütlich«, »vertraut«, »behaglich« und wird im Duden wie folgt umschrieben: »eine behagliche, gemütliche, wohlige Atmosphäre verbreitend«. Wir finden hier also eine deutliche Adressierung der Atmosphäre, die für die beschriebene Veranstaltung eine Rolle spielt.

Dies steht im Widerspruch zum bunten Licht und zu den Feuerkugeln, die nicht als erste Assoziation mit einer »heimeligen Atmosphäre« verbunden sind. Buntes Licht ist alltagsweltlich erwartbar auf Jahrmärkten und Partys, man könnte noch an einen privaten Partyraum denken. Dass dies hier – obwohl nicht direkt nahe liegend – sofort als »heimelig« qualifiziert wird, liegt vielleicht auch daran, dass der Kirchenraum diese Attribute in der Alltagssprache so nicht kennt. Das Protokoll notiert, dass ein Kirchenraum durch diese gestalterischen Elemente (buntes Licht, Kerzen, Feuer) nahbar und zugänglich gemacht wird. Dies funktioniert aber nur vor dem Hintergrund eines hier nicht thematisierten Stereotyps von Kirchenräumen als kalten, wenig einladenden und insgesamt *nicht* gemütlichen Räumen.

In der Anschlusssequenz werden weitere atmosphärische Faktoren beschrieben, die der Einstimmung auf den Gottesdienst offenbar zuträglich sind: »Sternbilder auf der Leinwand und beeindruckende Musik stimmten die Besucher ein auf den Gottesdienst zum Thema Weihnachten«. Die Formulierung »Sternbilder« ist zunächst unklar. Vermutlich handelt es sich nicht um gruppierte Sterne am Nachthimmel, sondern um auf Leinwand projizierte Lichtpunkte, die an Sterne erinnern. Die Musik ist beschrieben als »beeindruckend«, ohne dass sie näher erklärt würde. In Gottesdiensten ist Musik sehr häufig ein Teil, aber diese »normale« Gottesdienstmusik ist hier vermutlich nicht Gegenstand der Beschreibung. Musik kann zum Beispiel beeindruckend sein, wenn sie überrascht, berührt, wenn sie

›eine Gänsehaut‹ verursacht. Die Musik bei dieser Veranstaltung ist also anders als erwartet. Das Einstimmen ist semantisch über den Begriff »Stimmung« verbunden mit dem Atmosphärenbegriff und zeigt, dass die Synchronisierung von individuellen Gefühlslagen durch atmosphärische Faktoren sowohl in der Organisation solcher Veranstaltungen als auch in der Rezeption eine bedeutsame Rolle spielt.

Das Protokoll beschreibt dann Maßnahmen, die eine Einbindung und Beteiligung der Besucher ermöglichen:

»Die Besucher waren aufgerufen, am Gottesdienst mitzuwirken. So konnten sie Zitaten über Weihnachten zustimmen, indem sie grüne Knicklichter schwenkten. Ein rotes Knicklicht bedeutete, dass sie nicht so denken. Zu Weihnachten gehöre Tannenduft und Fröhlichkeit, das fand bei den meisten Zustimmung. ›Überstehen ist alles!‹ eher Ablehnung.«

Die Einbindung der Besucher:innen ist in Gottesdiensten ein gängiges Mittel, z. B. über gemeinsam gesprochene liturgische Formeln, durch das Mitsingen von Liedern oder das Mitsprechen von Gebeten. Während diese aber kollektiv sind und dem Einzelnen keinen individuellen Ausdruck von Meinungen ermöglichen, ist das hier geschilderte Mittel, über farbige Knicklichter bestimmten Aussagen zuzustimmen oder sie abzulehnen, zum einen individualisierend, zum anderen ist diese Form der Meinungsäußerung aus Befragungen hinlänglich bekannt (was auf liturgische Redewendungen weniger zutrifft). Das Mittel der Knicklichter ist zudem aus populär-kulturellen Zusammenhängen wie Partys, Konzerten und Diskotheken den meisten Besuchern vermutlich geläufig. Es ist eine populärkulturelle Massenware, die partizipative aber zugleich oberflächliche Kommunikation ermöglicht, weil keine Differenzierung oder gar Diskussion möglich wird. Vor dem Hintergrund eines allgemeinen Kontextwissens über den Ablauf von Gottesdiensten sind Knicklichter recht ungewöhnlich, können aber Gemeinschaftsgefühle und Interaktion suggerieren.

Es handelt sich bei der beschriebenen und offenbar miterlebten Veranstaltung um etwas, das einer Aufführung – wie einem Theaterstück oder einer modernen Oper – ähnelt:

»Filmszenen und musikalische Zwischenspiele, unter anderem aus Jesus Christ Superstar, ›Personal Jesus‹ von Johnny Cash und ›Spinner‹ von Revolverheld, unterstützen die Botschaft, live gesungen von Rabea Schnippe aus Rheine und ihrem Bruder Holger aus Köln, die dafür Zwischenapplaus bekamen.«

Die ausdrückliche Betonung des »live« ist im Kontext eines Gottesdienstes zunächst nicht zu erwarten – ist doch in der Regel im Gottesdienst alles »live« gesungen. Dass aber darauf hingewiesen wird, zeigt, dass in der Rezeption der Veranstaltung Strukturen reproduziert werden, die nicht aus dem semantischen Feld »Gottes-

dienst« stammen, sondern aus dem Feld »Pop-Konzert«, wo der Faktor »live« ein Qualitätsfaktor ist. Auch die Formulierung »Zwischenapplaus« reproduziert nicht die üblichen Logiken eines herkömmlichen römisch-katholischen Gottesdienstes. Hier wird Zustimmung, wenn überhaupt, in Form eines ritualisierten, kollektiven »Amen« geäußert. Daher zeigt das Protokoll Strukturen, die aus einem populärkulturellen Bereich in den liturgischen importiert werden. Dies wird auch explizit thematisiert, wenn die Referenzen auf Filme und Popmusik genannt werden.

Dass daneben auch theologische Inhalte transportiert werden, wie in jedem Gottesdienst, rückt in diesem Protokoll – das aus einem Rezeptionszusammenhang stammt – eher in den Hintergrund. Das bedeutet nicht, dass es keine solchen Inhalte gegeben hätte. Dennoch ist signifikant, dass das Protokoll viel stärker auf das Wie als auf das Was des Gottesdienstes eingeht. Zusammen mit der Frage nach der Relevanz dieser Veranstaltung für die Presse darf man also vermuten, dass es eher die populärkulturell anschlussfähige mediale Aufbereitung der Inhalte ist, die den Rezipient:innen auffällt. Die Inhalte werden entweder als bekannt vorausgesetzt oder aber als wenig relevant erachtet.

Im Hinblick auf die Rezeption und Beschreibung von Atmosphäre ist eine weitere Sequenz relevant:

»Der Gottesdienst selbst ging bis etwa 20.45 Uhr, war also relativ lang – doch die Besucher blieben. Und es gab noch am Abend positive Stimmen. So das Urteil einer Seniorin aus Praest, Josefa Arts, nach der Feier: ›Der Gottesdienst war ergreifend, ich bekam zwischendurch eine Gänsehaut‹, sagte sie. ›Toll finde ich, dass so viele junge Leute hier waren.‹«

Diese Sequenz verleiht der Wahrnehmung Ausdruck, dass Gottesdienste üblicherweise nicht lang sind und dass – wenn sie es denn einmal sind – es nicht natürlich ist, dass die Teilnehmer:innen bis zum Ende bleiben. Dieser Sachverhalt ist ungewöhnlich und berichtenswert. Er wird vor dem Hintergrund eines stereotypen Kirchenbildes geschildert, in dem Gottesdienste nicht besonders lang und kaum besucht sind; es sich daher nicht leisten können, ›Überlänge‹ zu haben. Ebenfalls aus diesem Bild schöpf die Befragung einer »Seniorin aus Praest«, die als Kronzeugin angeführt wird, dass dieses Format wirklich attraktiv ist: Wenn selbst ›typische‹ Kirchgänger (im stereotypen Kirchenbild ist das eine immer kleiner werdende Anzahl älterer, der Tradition verhafteter Menschen) diesen Gottesdienst »ergreifend« finden, dann muss das Konzept gut sein. Sie kann es auch gut finden, dass »so viele junge Leute« da waren. Damit wird die Veranstaltung in der Rezeption als generationsübergreifend erfolgreich dargestellt. Der Erfolg basiert, neben dem bisher geschilderten, auch auf einer körperlichen Eindrücklichkeit, die im Zitat gleich zweimal Ausdruck findet (»ergreifend«, »Gänsehaut«). Dem liegt erneut ein Bild von Gottesdiensten zugrunde, das nicht davon ausgeht, dass hier körperlich-emotiona-

le Zustände auftreten. Es ist – in dieser Sequenz – nicht der überzeugende Inhalt der Veranstaltung, sondern allein die unmittelbare körperliche Wirkung, die als Erfolgsfaktor gewertet wird.⁴

In der letzten Sequenz kommt nun erneut der Leiter der Veranstaltung mit einer Einschätzung nach dem Gottesdienst zu Wort. Er zeigt sich, so der Bericht, »tief beeindruckt von Atmosphäre und Andrang«. An dieser Stelle formuliert das Protokoll recht explizit, was zuvor bereits im Subtext angedeutet wurde: Ein fast ungläubiges Staunen über die offensichtliche Popularität dieser Veranstaltung. Doch selbst für den Leiter ist es dem Zitat zufolge nicht der Inhalt, der überrascht, sondern die Atmosphäre und der Andrang. Die Atmosphäre umreißt das Wie der Präsentation, der Andrang bezieht sich auf die Menge von Besucher:innen, die – wie das Protokoll überdeutlich expliziert – zahlreich erschienen sind. Auch diese Sequenz reproduziert damit implizit die Negativ-Vorlage: Gottesdienste, die *keine* besonders anziehende Atmosphäre haben, *nicht* gut besucht sind und bei jungen Menschen *keinen* Anklang finden. Ob und wenn ja, wie sich Inhalte bei diesem Format ändern, wird nicht thematisiert. Dies kann daran liegen, dass es für die Rezeption bedeutungslos ist, oder dass tatsächlich keine große inhaltliche Differenz zum »typischen« Gottesdienst vorhanden ist. Letzteres spräche dafür, die Art und Weise der Präsentation (und nicht deren Inhalte) zum entscheidenden Faktor für die Rezeption zu machen.

Dieses Format der Vermittlung wird in der Rezeption angenommen – so meine Vermutung –, obwohl oder weil es so »simpel ist und auf gängigen populärkulturellen Praktiken – aber eben nicht auf gängigen liturgischen Praktiken – basiert. Es sind nur verhältnismäßig wenige Faktoren, die ausreichen: Beleuchtung, Knicklichter, Videosequenzen, Musik. Es stünde allen Besucher:innen frei, anstelle des Gottesdienstes ein »normales« Pop-Konzert zu besuchen. Dennoch kommen sie in diesen Gottesdienst. Hier muss also ein bestimmter Anreiz vorhanden sein, der nicht überall zu haben ist. Das könnte – so meine Hypothese – der Kirchenraum selbst sein, der den Besucher:innen mit seiner Disposition für Sakralitätsanmutungen und für religiöse Kommunikation einen Mehrwert gegenüber anderen sozial-räumlichen Zusammenhängen bietet.

Dazu gehört natürlich auch ein bestimmter sozialer Hintergrund, der es zumindest als eine Möglichkeit betrachtet, einen Gottesdienst überhaupt zu besuchen. Im weitesten Sinne christlich sozialisiert oder im Einzugsbereich christlicher Milieus werden die meisten Besucher:innen vermutlich sein – das wäre jedoch durch statistische Erhebungen zu prüfen. Sie müssen schließlich – trotz populärkulturell anschlussfähiger Atmosphäre – auch die zentralen Bestandteile einer katholischen Liturgie zumindest passiv annehmen (Eucharistie, Kommunion). Dieses soziale Milieu leistet eine Integration von vermeintlich disparaten Elementen (Knicklicht vs.

4 Ähnliches schildert Schlamelcher (2013, S. 231) für Veranstaltungen in City-Kirchen (siehe auch Eufinger 2019).

Liturgie), eben ohne das als einen Bruch zu thematisieren. Die Rezeption nimmt Kohärenz wahr und verbucht die Kombination von üblicherweise getrennten Bild- und Wahrnehmungswelten als Erfolgsfaktor.

Womöglich füllt diese mediale Vermittlung eine Leerstelle, die ›normale‹ Liturgien nicht füllen können. Das bedeutet nicht, dass der Gottesdienst vollkommen in Populärkultur aufgeht, weil bestimmte Elemente dieser Populärkultur ja explizit abgelehnt oder zumindest weniger wichtig erachtet werden (Stichwort »Glühwein«). Andere Elemente jedoch werden ohne zu zögern als ›passend‹ und attraktiv rezipiert (Knicklichter, Pop-Musik).

Um die Fallstrukturhypothese auf den Punkt zu bringen: Das Protokoll sagt – ohne es explizit zu sagen – auf der Ebene seiner impliziten Strukturen etwas über die Standardannahmen und Stereotype über das Wie, also die Atmosphäre, ›normaler Gottesdienste‹. Die im Gottesdienst thematisierte Inhalte werden dabei nicht ausführlich thematisiert, weil sie für die Rezeption nicht wichtig sind; weil die Presselogik daraus keinen Nachrichtenwert ziehen kann. Allgemeiner formuliert bearbeitet das Protokoll einen sich vollziehenden Wandel katholisch-liturgischer Formen, der an der Oberfläche als kohärent, nicht als Bruch, wahrgenommen wird, der implizit aber dennoch Kontraste birgt.

2. Besucher:innen-Befragung Für diese Fallstudie sollen auch die Besucher:innen selbst zu Wort kommen.⁵ Die im Folgenden geschilderten Beschreibungen der Atmosphäre und ihrer Wirkungen auf anwesende Teilnehmer:innen stammen von anonym befragten regelmäßigen Gästen der Gottesdienste. Das Ziel der Befragung war es, herauszufinden wie die sogenannten »V-Gottesdienste« von Teilnehmer:innen wahrgenommen werden, insbesondere hinsichtlich ihrer Atmosphäre. Es ging dabei weniger um inhaltliche Aspekte und die Befragung richtete sich auch nicht darauf, eine Bewertung als ›besser‹ oder ›schlechter‹ im Vergleich mit ähnlichen Initiativen oder klassischen katholischen Formaten vorzunehmen.

Was die Beschreibung der Atmosphäre angeht, so notierten die Auskunftspersonen verschiedene Attribute, die ich hier nur überblicksweise zusammenfasse. Am häufigsten wurde die Atmosphäre als »angenehm« und »anders« im Vergleich mit ›üblichen‹ römisch-katholischen Gottesdiensten bezeichnet, daneben als »interessant«, »familiär«, »gemütlich«, »mystisch« oder »lebensnah« und »lebendig«. Ein-

⁵ Aufgrund der Einschränkungen durch die Covid-19-Pandemie während des Forschungszeitraums habe ich eine Online-Befragung mit dem Online-Instrument SoSci Survey durchgeführt. Zwischen dem 09.10.2020 und dem 30.10.2020 nahmen daran 35 Auskunftspersonen teil. Es ist damit zu rechnen, dass die Ausküfte aufgrund der Beschränkungen von Gottesdiensten vor Ort von einer gewissen Nostalgie gefärbt sind. Dies liefert aber nicht grundsätzlich falsche Aussagen – die besonderen Bedingungen der Pandemie lassen nur besonders hervortreten, was ohnehin schon relevant war.

zelne Gäste notierten auch, man lasse sich »schockieren« und die Atmosphäre sei ein »kleines bisschen beklemmend«, was sich beides auf die Einspieler zu Beginn der Veranstaltung bezieht, die bei weitgehend abgedunkeltem Raum gezeigt werden und auch schwierige Themen aufgreifen. Die Dunkelheit wird in anderen Aussagen als »beruhigend« oder »düster, aber nicht gruselig« beschrieben, woran man gut erkennt, dass die sensorischen Angebote des sozial-räumlichen Arrangements psychisch unterschiedlich aufgenommen und kommunikativ auf verschiedene Weisen bewertet werden. Dennoch wird die Atmosphäre häufig als »berührend« und »tiefgründig« beschrieben. Sie sei »andächtig«, »ruhig« und »besinnlich«, versetze einen in eine »meditative Haltung«, sei »konzentriert und fokussiert« – hier wird die Atmosphäre also semantisch mit religiösen Kontexten verbunden, ohne dass sie ausdrücklich als »religiös« oder »spirituell« bezeichnet würde. Nur eine Auskunfts-person beschrieb die Atmosphäre als »sehr sakral«.

Wichtig ist vielen aber, dass die Atmosphäre sie »emotional anspricht«, eine »sehr emotionale Angelegenheit« ist und dass die »Worte und Eindrücke [direkt] ins Herz [dringen]«. Sie erzeuge damit ein »Gefühl von Geborgenheit und Entspannung«; man fühle sich »sehr wohl und gut aufgehoben«. Hier spiegelt sich der Aspekt des »Wohlfühlens« wider, der bereits angesprochen wurde und auch für die anderen in diesem Buch untersuchten Initiativen zentral ist (z. B. die Initiative »Trinity«, Kapitel 2).

Andere Kommentare adressieren direkt den bereits geschilderten Umstand, dass hier Elemente aus populärkulturellen Zusammenhängen aufgegriffen werden. Es sei die »Atmosphäre eines Events, Kino-mäßig« und »immer wieder ein Erlebnis« – eine Zuschreibung, die man für einen klassischen katholischen Sonntagsgottesdienst kaum erwarten würde.

Neben solchen Attributen werden auch jene Elemente genannt, die für die Atmosphäre der Veni-Veranstaltungen besonders bezeichnend sind: Im Hinblick auf die Gestaltung sei die Messe »respektvoll in Bezug auf die Örtlichkeit«, das heißt auf die St. Martin-Kirche in Veert, wo die Gottesdienste zum Zeitpunkt der Befragung stattfanden. Diese Aussage thematisiert einen als spannungsvoll wahrgenommenen Kontrast zwischen der Veranstaltung und dem Ort, obwohl es sich ausdrücklich um eine römisch-katholische Messe in einer Kirche handelt – ein Sachverhalt, bei dem man nicht unbedingt darauf hinweisen müsste, dass er »respektvoll« gestaltet sei. Auch in der Rezeptionsperspektive wird also der Unterschied zu klassischen Formaten – wie bereits betont (Beschreibung als »anders«) – wahrgenommen und reflektiert.

Die Messe sei kurzweilig durch den Einsatz verschiedener Medien. Andererseits wird gerade dieser Einsatz von Technik und Medien als »Brimborium« kritisiert: »Je mehr Technik, desto weniger finde ich in den Gottesdiensten einen Zugang zu Gott«. Dies ist eine der wenigen Aussagen in der Rezeptionsperspektive, die sich nicht durchweg positiv über den Einsatz von Musik, Filmen, Nebelmaschine und

Lichtanlage äußert. Gerade der Einsatz der Nebelmaschinen wurde in der Befragung aber häufig thematisiert: Einige finde das »passend«, andere »überflüssig«. Die Videosequenzen stellen aber »die richtige Stimmung« her. Auch hier ist gut erkennbar, dass bestimmte räumliche Sachverhalte in der Rezeptionsperspektive unterschiedliche Deutungen und Bewertungen erfahren, auch wenn das sozialräumliche Arrangement insgesamt einhellig als Gottesdienst qualifiziert wird.

Die Beleuchtung wird als »warm« und »positiv« bezeichnet und erzeugt eine »Lichtstimmung in der Kirche«; andere hingegen finden die Lichter »nicht warm« und würden stattdessen »viele Kerzen« bevorzugen. Die Lichtkomposition, insbesondere die weitgehende Verdunkelung der Kirche, helfe dabei, »auf das Wesentliche« zu fokussieren. Auch die Musik wird als bedeutsames Element erwähnt, einerseits durch ihre besondere technische Qualität, andererseits durch ihre emotionale Wirkung (»Highlight«, »geben Hoffnung«, »passend und eindringlich«). Auch hier fällt der Hinweis auf »Livemusik« – ein Qualitätskriterium für populärkulturelle Veranstaltungen, das für katholische Messfeiern üblicherweise nicht anwendbar ist, da hier die Musik fast nie vom Tonband kommt.

Wenn man die regelmäßigen Besucher:innen danach fragt, wie sie die Wirkung der so beschriebenen Atmosphäre auf den Punkt bringen würden, so wird insbesondere der Faktor »Teilnahme« oder »Beteiligung« genannt. Dieses Format hat einer Auskunftsperson »ein neues Verhältnis zur Kirche geschenkt«; andere fühlen sich als Teil einer »Gemeinschaft«, die man »spüren« kann. Man »taucht immer mehr in diese Atmosphäre« ein. Besucher:innen fühlen sich »angesprochen«, »aufgehoben« und empfinden das »gemeinsame Beisammensein als nährend und heilend«.

Neben dem Aspekt »Gemeinschaft« erwähnen viele eine Art spiritueller oder religiöser Inspiration: Man könne »Gott erleben – in ergreifender, motivierender, bewegender Form«, man gehe »beschwingt, oft auch nachdenklich und mit neuer Kraft« aus dem Gottesdienst. Andere können die »Impulse« auf ihren Alltag beziehen und dort »wirken lassen« oder ihre »Gottesbeziehung immer weiter [...] vertiefen«.

Eine weitere Frage bezog sich auf den wahrgenommenen atmosphärischen Unterschied zwischen V-Gottesdiensten und »üblichen katholischen Gottesdiensten« – ohne dabei auf Bewertungen als »besser« oder »schlechter« abzuzielen. Auf einer allgemeinen Ebene hielten die Befragten fest, dass die V-Gottesdienste »etwas ganz Besonderes« seien und die Botschaft »anders vermittelt« werde. Das sei zwar »ungewohnt«, aber die Messe enthalte trotzdem »alle üblichen Elemente eines katholischen Gottesdienstes«. Im Vergleich zu üblichen katholischen Gottesdiensten sei dieser »wunderbar faszinierend«, der Raum sei »anders in Szene gesetzt« und die Veranstaltung sei »kurzweilig« und habe ein »gutes Gesamtkonzept« – alles Faktoren, die offenbar für den üblichen katholischen Gottesdienst weniger gelten, sonst müssten sie hier nicht genannt werden. Die V-Gottesdienste werden häufig

als »emotionaler« beschrieben; als »sehr inspirierend« und »tiefgründig«, was man offenbar in anderen Formaten vermisst.

Eine Auskunftsperson wird deutlicher und schreibt: »Gemeinsame Gebete mit Textvorlagen auf der Leinwand erlebe ich intensiver als im ›normalen‹ Sonntags-gottesdienst«. Jemand anders notiert, es gebe ein »viel intensiveres Gefühl, dass Gott zu mir und ich zu ihm gehöre«. Das sind semantische Formulierungen sensorischer Wahrnehmung und affektiver Erfahrungen, die darauf hindeuten, dass auch in der Rezeptionsperspektive atmosphärische Unterschiede zwischen üblichen katholischen Formaten und dieser Initiative wahrgenommen werden. Dazu gehört auch, dass in V-Gottesdiensten das »Gemeinsame [...] noch mehr im Vordergrund [steht]« und »Hierarchien aufgebrochen werden«. »Besonders schön« sei, so eine Auskunftsperson, »dass die Kirche gut gefüllt ist mit Jungen und Alten« – ein quantitatives Kriterium, das auch im oben analysierten Zeitungsartikel schon vorkam (S. 136). Vor allem, dass so viele Jugendliche dabei sind, wird mehrfach erwähnt und ist damit offenbar ein Unterschied zu den normalen katholischen Formaten.

Die V-Gottesdienste werden als »persönlicher« empfunden als klassische katholische Formate – und hier besteht eine Ähnlichkeit zu den evangelikalen Formaten (siehe Kapitel 5.3). Außerdem wird die Sprache des Pastors als »lebendig und nicht monoton, wie ich es häufiger in katholischen Gottesdiensten gehört habe« beschrieben. Die Veranstaltungen seien »technisch perfektioniert« – ebenfalls eine Ähnlichkeit zu evangelikalen Formaten und ein wahrgenommener Unterschied zu anderen katholischen Messen: »Durch die Einflechtung technischer Komponenten werden die Botschaften auf verschiedenen Kanälen aufgenommen« und die »optischen Eindrücke sind bei einem V-Gottesdienst einfach intensiver«.

Die Einbindung und Beteiligung der Besucher:innen, zum Beispiel bei Fürbittenaktionen, wird für V-Gottesdienste deutlich höher eingeschätzt im Vergleich zu klassischen katholischen Formaten, wodurch diese Messen die Besucher:innen besser erreichen: »Fühle mich impulsiert, über mich und mein Leben nachzudenken. Dieses Gefühl habe ich nach dem Besuch eines üblichen katholischen Gottesdienstes nicht.«

Auch Musik und Lichtinszenierung wird als deutlicher Unterschied wahrgenommen und beschrieben; die Lieder seien »moderner« und die Musik schaffe »einen ganz anderen Rahmen als üblich«. Aber auch die Themen selbst, also die inhaltliche Gestaltung werden neben atmosphärischen Faktoren als Unterschiede zu üblichen katholischen Formaten betrachtet: Es seien die Themen, die die V-Gottesdienste »so besonders« machen, weil sie »Fragen des menschlichen Lebens« beträfen. Dieser so formulierte Unterschied mag verwundern, weil jede religiöse Veranstaltung potenziell solche Fragen betrifft, aber offenbar wird das in klassischen Formaten weniger wahrgenommen. Womöglich liegt dies daran, dass Veni! die Themen »hochaktuell« aufgreift und damit »näher am realen Leben« ist. Es gebe

»alltagstaugliche Impulse« und Themen »mitten aus dem Leben« – was offenbar in anderen katholischen Formaten aus Sicht der Befragten nicht so sehr der Fall ist.

Letztlich sind V-Gottesdienste für die Befragten in den meisten Fällen eine Alternative zu den üblichen katholischen Messen. Sie seien »inspirierender«, nichts »wirkt langweilig«, es gebe »Selbstreflektion und Authentizität des Redners«, was beides bei »vielen Geistlichen in der katholischen Kirche« fehle. Die »religiösen Eindrücke« seien »viel tiefer und lebensnaher«, so dass man »viel ›mehr‹ aus einem solchen Gottesdienst mitnehmen kann als in einem herkömmlichen«. Häufig wird betont, diese Veranstaltungen seien »moderner« und »an die heutige Zeit angepasst«, »jünger und nicht alt und verstaubt«. Hier spiegeln sich eine Reihe von Stereotypen über klassische katholische Formate, deren Atmosphäre und Inhalte, von denen sich Veni! nicht nur in der Sicht der Besucher:innen unterscheidet. Kurzum: Die Mitwirkenden hätten eine »Überzeugung, die ich oft in altmodischen Gottesdiensten vermisste«, es gebe »nicht diesen monotonen Charakter eines normalen Gottesdienstes«, was eine Auskunftsperson in den Worten zusammenfasst: »gehe gerne hin, nicht wie früher – man musste hin«.

6.2.3 Produktion und Intention von »Veni!«

In diesem Abschnitt untersuche ich die Produktionsseite des untersuchten sozialräumlichen Arrangements (Veni-Gottesdienst) auf Basis eines Interviews mit dem Leiter der Initiative. Das Hauptaugenmerkt liegt hier darauf, wie »Atmosphäre« thematisiert wird und wie über ihre Herstellung und intendierte Wirkung gesprochen wird. Auf Ebene der Produktion von Atmosphäre geht es dabei vornehmlich um die Intention der Gestalter sowie die konkreten Maßnahmen zur Erzeugung von Atmosphäre.

Der Gesprächspartner nennt als erstes Ziel der Initiative die »persönliche Begegnung mit Jesus« (Interview Veni!, Abs. 160). Die Zielgruppe ist dabei explizit nicht allein die Jugend; der Anspruch ist, dass das Format mit Jugendlichen (ab etwa 14 Jahren) beginnend »generationsübergreifend funktioniert« (Interview Veni!, Abs. 67). Vor diesem Hintergrund ist auch der großflächige Einsatz von Filmsequenzen zu verstehen, die – so der Gesprächspartner – alle Altersgruppe gleichermaßen ansprechen. Die Besucher:innen der Gottesdienste sind nach meinen Beobachtungen tatsächlich keiner bestimmten Altersgruppe zuzuordnen. Die Initiative will »eine Brücke bauen zu unserer Quelle und zu unserem Höhepunkt«, sprich, der Eucharistiefeier, und setzt dazu nach dem Motto von Romano Guardini – »Liturgie als Spiel« – ungewöhnliche Inszenierungen ein (Interview Veni!, Abs. 98).

Veni! positioniert sich dabei ausdrücklich in der römisch-katholischen Tradition, aber doch ganz anders und neu: »Was klassisch katholisch gut ist, machen wir einfach mal anders« (Interview Veni!, Abs. 86). Diese Andersartigkeit wird – wie auch bei den bereits besprochenen Initiativen (Kapitel 2 und 4) – ausdrück-

lich betont und mit einem gewissen Risiko assoziiert: »Okay, dann riskier'n wir's mal« (Interview Veni!, Abs. 61). Jedoch wird die Unterscheidung zum ›normalen‹ katholischen Gottesdienst aus Sicht der Gestalter nicht primär über Inhalte hergestellt, sondern – so auch eine der übergeordneten Hypothesen dieser Studie – durch atmosphärische Faktoren. Oben haben wir gesehen, dass in der Rezeption auch die Themen und Inhalte als deutlich verschieden angesehen werden, was darauf hinweist, dass die atmosphärische Differenz mit einer inhaltlichen einhergeht. Der Pastor argumentiert, dass die Kirche als Institution eine »atmosphärische Vielfalt« braucht – ohne damit den klassischen Varianten ihre Existenzberechtigung abzusprechen (Interview Veni!, Abs. 98). Dahinter steht die Vermutung, dass »Liturgie [...] immer einem Wandel unterworfen« ist und dass Katholiken sich »von der Angst trennen [müssen], dass [sie] was verunglimpfen, dass sie was kaputt machen, nur wenn [sie sich] einen kreativen Freiraum zumuteten« (Interview Veni!, Abs. 160).

Dieser kreative Freiraum aber ist, so erklärt der Gesprächspartner, ganz von den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils gedeckt (siehe Kapitel 5.1) – und damit wird auch die katholische Identität von Veni! unterstrichen (Interview Veni!, Abs. 104). Im Unterschied zu manchen anderen Initiativen, die liturgisch auf die Form der Wortgottesfeier zurückgreifen, äußert sich diese katholische Identität auch darin, dass viel Wert auf die Eucharistiefeier und die katholischen Sakramente gelegt wird. Hier wird eine theologische Abgrenzung gegenüber Evangelikalen vollzogen, die sich aber explizit nicht auf Ästhetik bezieht: »Ich weiß, warum ich Katholik bin und nicht Evangelikaler. Das hat für mich aber weniger was mit der Ästhetik zu tun«, sondern mit der »Vergegenwärtigung des Göttlichen« in den Sakramenten (Interview Veni!, Abs. 160).

Die ›normale‹ katholische Liturgie wird nicht prinzipiell abgelehnt, aber ihr werden Defizite in Bezug auf die Anschlussfähigkeit für breite Teile der Bevölkerung attestiert, die dazu führen, dass Menschen, die nicht regelmäßige Kirchgänger sind, »sonntags in den Gottesdienst kommen und sich denken ›Was machen die da eigentlich?‹« (Interview Veni!, Abs. 98). Das Prinzip der Niedrigschwelligkeit, hier in der Metapher der »Brücke« zwischen katholischer Tradition und »den Leuten« formuliert (Interview Veni!, Abs. 98), findet also auch hier, wie in den bereits besprochenen Initiativen, Anwendung. Die klassischen katholischen Formate hingegen tragen, so der Gesprächspartner, dazu bei, dass die Kirche insgesamt sich nach und nach obsolet macht: »Der Karren fährt allein vor die Wand und die Leute bleiben von allein weg« (Interview Veni!, Abs. 160). Das Problem dieser Formate ist aber, dass sie selbst viele Senior:innen (denen man landläufig eine höhere kirchliche Bindung unterstellt) weniger ansprechen.

Die katholische Kirche habe in den letzten Jahrzehnten »den Leuten beigebracht [...], einer Form zu genügen, ein Verhaltensmuster abzuspulen, ohne es inhaltlich zu begründen« (Interview Veni!, Abs. 168). Diesen Formaten fehle die Alltagsrelevanz – die bei evangelikalen Formaten viel mehr berücksichtigt werde. Veni! hingegen ver-

sucht diese Defizite der »klassischen Gottesdienste« auszugleichen. Vor allem jene Besucher:innen, die »mit der klassischen Sonntagsform nichts anfangen können«, berichten, so der Interviewpartner, dass sie »innerlich noch mal anders angerührt und berührt [wurden] als im klassischen Gottesdienst« (Interview Veni!, Abs. 132). Beispielsweise sei durch den Einsatz von Nebel anstelle von Weihrauch die inhaltliche »Symbolkraft« und »mystische Wirkung« erhalten, während das Mittel – nämlich Kunstnebel – viel leichter angenommen werde als Weihrauch (Interview Veni!, Abs. 88). Das gleiche gelte auch für den Einsatz von bunten Lichtstrahlern, die das klassische Mittel der bunten Kirchenfenster ersetzen.

Dies lässt den Schluss zu, dass nicht nur hinsichtlich der Inhalte und liturgischen Abläufe eine ausdrückliche katholische Identität formuliert wird, sondern auch im Hinblick auf die ästhetische und atmosphärische Gestaltung: Diese sei von der katholischen Tradition inspiriert, greife aber auf andere technische Möglichkeiten zurück (Interview Veni!, Abs. 88). Kurz gesagt: In der Selbstdarstellung bedient sich Veni! »einer modernen Ästhetik, um [...] etwas ganz Traditionelles [...] wieder zugänglich zu machen« (Interview Veni!, Abs. 172). Die Ästhetik wiederum fasst der Leiter der Initiative als eine Möglichkeit auf, den Glauben erfahrbar zu machen, »ohne dass ich Sprache dafür brauche« (Interview Veni!, Abs. 168) – ein klassisches Argument für die Notwendigkeit eines unbewussten, emotionalen Zugangs zum Glauben, der in erster Linie atmosphärisch realisiert wird.

Diese Zugänglichkeit wird durch die verwendete Sprache, den gestalteten Raum und seine Atmosphäre sowie die eingesetzte Musik und die behandelten Themen hergestellt. Während der Gesprächspartner das Stichwort »Sprache« nicht ausdrücklich thematisiert, sind seine Predigten und anderen öffentlichen Reden und Videos in einer alltäglichen Sprache gehalten und in der Regel frei vorgetragen. In der Rezeption (siehe oben) wird darauf viel Wert gelegt. Man möchte offensichtlich auch in der Sprache nicht der »typischen« katholischen Kirche entsprechen. Auch das gesprochene Wort trägt insofern zur Gestaltung und Wahrnehmung von Atmosphäre bei. Ähnlich verhält es sich auch bei Zeitfenster (Kapitel 8), die sich häufig mit dem Slogan »gute Musik, entspannte Leute, normale Sprache« beschreiben. Auch im Interview wird dies ausdrücklich betont: auf »Kirchenfloskeln« verzichte man (Interview Zeitfenster, Abs. 117).

Auch Veni! greift, wie viele andere Initiativen, auf Musik zurück, um eine Atmosphäre zu erzeugen. Die Musikauswahl soll die Gäste auf eine »emotionale Reise« mitnehmen (Interview Veni!, Abs. 132). Dabei kommen aber auch klassische Gemeindelieder zum Einsatz, die den Vorteil haben, dass sie bekannt sind (Interview Veni!, Abs. 134) – natürlich nur für die Zielgruppe, das heißt für (ehemals) römisch-katholisch Sozialisierte. Zusätzlich werden Lieder von Sänger:innen vorgetragen und auch aktuelle, ins Deutsche übertragene Worship-Songs gesungen, wobei es eine Orientierung an US-amerikanischen Vorbildern wie Willow Creek gibt (Interview Veni!, Abs. 134). Der Leiter der Initiative hat an dem schon besprochenen

Austauschprogramm CrossingOver mit den USA teilgenommen und dort unter anderem die Professionalität der Sänger:innen und Lektor:innen schätzen gelernt. Dies trägt zu einer professionellen Ästhetik bei, die er auch für das Format Veni! als anstrebenswert erachtet (Interview Veni!, Abs. 148).

Neben den Faktoren »Sprache«, »Raumgestaltung« und »Musik« ist die Relevanz des Themas ein ausdrücklich genanntes Element für die Herstellung der Atmosphäre. Auch hier bezieht der Leiter sich explizit auf die Erfahrungen in Willow Creek, wo mit überzeugender »Performance« alltagsrelevante Inhalte vermittelt werden. Die Prediger hätten dort so über Jesus gesprochen, »dass es nicht peinlich war, sondern dass man wirklich was Alltagstaugliches an die Hand bekommen hat; und dass es trotzdem nicht politisch war, sondern religiös« (Interview Veni!, Abs. 59). Damit ist nicht gesagt, dass andere Stile des Redens über Jesus immer »peinlich« seien, aber der Gesprächspartner diagnostiziert ein Defizit in der alltagsnahen Vermittlung religiöser Inhalte in deutschen römisch-katholischen Gemeinden. Die Freikirchen in Deutschland und anderswo, so führt er weiter aus, seien ebenfalls überzeugender in der »alltagsrelevanten Verkündigung von Spiritualität«; sie seien »fit darin«, Glaubensinhalte alltagstauglich zu vermitteln – und das sei »erstmal nichts klassisch Katholisches, weil wir ja vor allem den Leuten beigebracht haben [...], einer Form zu genügen, ein Verhaltensmuster abzuspalten, ohne es inhaltlich zu begründen« (Interview Veni!, Abs. 168).

Hier wird deutlich, dass in der Produktion der Formate von Veni! Vorbilder in US-amerikanischen und freikirchlichen Zusammenhängen gefunden werden und durch das Aufgreifen entsprechender Mittel und Stile eine Abgrenzung zum ›klassischen‹ katholischen Repertoire gesucht wird. Der Interviewpartner verweist ausdrücklich darauf, dass seine Erfahrungen in den USA einer der entscheidenden Anstöße dafür waren, im Herbst 2011 in Emmerich die bestehende Jugendinitiative weiterzuentwickeln (Interview Veni!, Abs. 41). Insbesondere verweist er auf Willow Creek, die er zusammen mit anderen Teilnehmern der Reisegruppe 2010 – neben den katholischen Partnergemeinden in Chicago – besuchte. Die Kombination von »Ästhetik, die aus der Jetzt-Zeit stammt« mit einem »aktuellen, religiösen Glaubenswissen« war für ihn eine entscheidende Inspiration: »Das muss doch jetzt auch irgendwie auf Katholisch gehen« (Interview Veni!, Abs. 59). »Wer 10.000 Menschen am Wochenende zusammenbringt, der muss was verdammt richtig machen« (Interview Veni!, Abs. 148) – dies ist übrigens eine Einschätzung, die Veni! mit den Initiatoren des Trinity teilt (Kapitel 2).

Auch wenn der Bezug auf die freikirchlichen und US-amerikanisch-evangelikalen Kontexte deutlich ist und der Kontakt aufrechterhalten wird (Interview Veni!, Abs. 172), plädiert der Pastor für eine sorgfältige Auswahl der zu übernehmenden Elemente und Mittel: »Wie nimmt man das Gute [...] mit in die Kirche, in der man selbst [...] lebt?« (Interview Veni!, Abs. 61). Bei allem gezielten Herstellen und Produzieren von Atmosphäre sieht er in der katholischen Liturgie den großen Vorteil,

dass sie letztlich auf das angewiesen ist, was Menschen nicht herstellen können: die »Vergegenwärtigung des Göttlichen«, das »Mystische unserer Liturgie«: hier wird ein »fundamentaler Unterschied zwischen Freikirchen und Katholiken« aufrechterhalten (Interview Veni!, Abs. 160). Auch manche Inhalte evangelikaler Gemeinden, gerade wenn es um Moral und Lebensführung geht, sieht der Gesprächspartner problematisch (Interview Veni!, Abs. 160).

Der Kirchenraum in Veert, der für die Veni!-Gottesdienste genutzt wird, wird auch räumlich umgestaltet. Der Hauptaltar, der sonst in der Mitte der Altarinsel steht, wird beiseitegeschoben; stattdessen wir ein Zelebrationsaltar vor den Stufen der Altarinsel aufgestellt. So kann der ganze Altarraum für die Prediger, Lektor:innen und Performances genutzt werden (Interview Veni!, Abs. 88); außerdem ist dann Platz für die Leinwand, auf der auch in den Veni!-Gottesdiensten in der Kirche immer wieder kurze Filme gezeigt werden (Interview Veni!, Abs. 99–100). Dieser recht ungewöhnliche Eingriff in das räumliche Arrangement im Kirchenraum hat – so meine Deutung – entscheidenden Einfluss auf den räumlichen Fokus: Es ist nicht mehr der Altar, sondern das, was auf der Altarinsel geschieht. Am Ende des Gottesdienstes wird der Altar wieder an seine ursprüngliche Position gerückt. Die Auskunftsperson begründet diesen Vorgang – womöglich in Antwort auf bereits erfolgte oder erwartete Kritik – mit dem Ansatz, die Leinwand als Medium der Verkündigung zu bezeichnen, genau wie illustrierte Bibeln diese Funktion früher erfüllt hätten. Und das Verkündigungsbild »braucht eben einen zentralen Platz« (Interview Veni!, Abs. 99–100).

Die Veränderungen im räumlichen Arrangement und die technische Ausstattung (insb. Licht und Akustik) sollen aber »den Kirchraum nie irgendwie beeinträchtigen [...], sondern höchstens die Wirkung, die so ein Raum ja an sich einfach hat« unterstützen (Interview Veni!, Abs. 88). Dahinter steckt die Annahme, dass es eine »Raumwirkung« gibt, die bereits unabhängig von der konkreten Veranstaltung da ist: »So ein Raum spricht ja erstmal. Allein, weil er durch seine Ästhetik eine Wirkung hat« (Interview Veni!, Abs. 170). »Ein Raum lebt auch von dem Atmosphärischen, was Leute an Gebet dagelassen haben. [...] Deswegen, glaube ich, haben Kirchen und gerade diese Opferkerzenzenecken so eine hohe Attraktivität, weil man einem Raum anspürt, womit er gefüllt ist [...]. Genauso spürt man einem Raum an, wenn sich da Heiliges [...] ausbreitet« (Interview Veni!, Abs. 170). Hier wird dem Kirchenraum also eine genuine Wirksamkeit zugeschrieben, die auch in weiten Teilen der theologischen und religionsphänomenologischen Literatur vertreten wird: Diese Wirkung sei spürbar und erfahrbar und werde durch die geschilderten Maßnahmen verstärkt.

Was die Wahrnehmung dieser gestalteten Atmosphäre betrifft, so berichtet der Interviewpartner, dass Gottesdienstteilnehmer:innen – und zwar besonders jene, die »mit der klassischen Sonntagsform nichts anfangen können« – sich intensiver »berührt« fühlen, »als im klassischen Gottesdienst« (Interview Veni!, Abs. 132). Hier

wird deutlich, dass die atmosphärische Abgrenzung von ›klassischen‹ katholischen Formaten im Feld sowohl auf der Produktions- als auch auf der Rezeptionsseite eine wichtige Rolle spielt. Aus der Perspektive der Gestaltung herrscht in den Veni!-Gottesdiensten auch dann eine »große Stille und Konzentriertheit«, wenn es »relativ klassisch« wird, also z. B. während der Eucharistiefeier (Interview Veni!, Abs. 106).

Trotz aller atmosphärischen und auch rhetorischen Abgrenzung zu klassischen katholischen Formaten betont der Leiter der Initiative die Nähe zu den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils und will die katholische Tradition mit einer modernen Ästhetik wieder zugänglich machen (Interview Veni!, Abs. 172). Das formulierte Ziel dieser ästhetischen und atmosphärischen Mittel ist, auf die »Gegenwart [Jesu] hinzuführen« (Interview Veni!, Abs. 106).

6.3 Schlussfolgerungen

Die Ausgangshypothese, dass junge katholische Initiativen wie Veni! sich von den amtskirchlichen Formaten unterscheiden und zugleich Ähnlichkeiten zu US-amerikanisch-evangelikalen Veranstaltungen aufweisen, lässt sich in dieser Fallstudie vertiefen und erweitern. Die Atmosphäre der Veranstaltungen, verstanden als das realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial des sozial-räumlichen Arrangements, bearbeitet sowohl implizit als auch explizit diese Unterschiede, teils als Abgrenzungsstrategie (gegenüber der ›Amtskirche‹ und den ›Freikirchen‹), teils als Möglichkeit der Annäherung (an populärkulturelle Formate oder an das, was in evangelikalen Formaten als positiv wahrgenommen wird). Diese Abgrenzungs- und Annäherungstendenzen finden dabei sowohl intentional statt (auf der Produktions- und Rezeptionsebene), werden aber andererseits auch implizit atmosphärisch vermittelt. Besucher:innen einer Veranstaltung müssen nicht ausdrücklich darüber sprechen und es müsste ihnen nicht einmal bewusst sein, dass es solche Diskurse gibt – und dennoch könnte die Situation durch ihre Atmosphäre als erkennbar anders wahrgenommen werden.

7 Religiöse Atmosphären: Konzeptuelle Überlegungen

7.1 Einleitung

Dieses Kapitel wird vor dem Hintergrund der bisherigen empirischen und historischen Darstellungen sowie konzeptionellen Parameter ein religionswissenschaftliches Atmosphärenkonzept entwickeln, das theoretisch ausgearbeitet und empirisch operationalisierbar ist. Zu diesem Zweck setze ich mich ausführlich mit bisherigen Ansätzen auseinander (Kapitel 7.2) und schlage ausgehend von diesen ein neues Konzept vor, das bereits in der Einleitung umrissen wurde und hier ausführlicher erörtert wird.

Atmosphäre I »Atmosphäre« ist ein Begriff, der in der religiösen wie nicht-religiösen Alltagswelt vorkommt. Menschen beschreiben damit (oder mit verwandten Begriffen), was sie erleben und vor allem *wie* sie es erleben. In dieser Variante ist »Atmosphäre I« ein objektsprachlicher Begriff: Wenn Menschen Situationen beschreiben, können sie das Wort »Atmosphäre« verwenden und sich damit innerhalb einer geteilten Sprache und Kultur verständlich machen. Dass der Begriff im Verwendungszusammenhang »Atmosphäre I« vage bleibt, erleichtert die Kommunikation: Im Alltag ›wissen‹ wir, worüber wir reden, ohne das präzisieren zu können oder zu müssen. Wenn empirische Daten ein Wort wie »Atmosphäre« verwenden, spreche ich von »expliziten Atmosphären«: Man kann dann untersuchen, wann und wie Atmosphären ausdrücklich in den Daten thematisiert werden. Als ein solcher empirischer Sachverhalt sind Atmosphären unbestreitbar real: In Alltag und Krise, in Politik, Bildung, Architektur, Tourismus und nicht zuletzt in religiösen Kontexten ist häufig ausdrücklich die Rede von Atmosphären oder ähnlichen Erscheinungen wie beispielsweise einer ›sakralen Aufladung‹ von Räumen. Der Begriff »Atmosphäre« wird seit dem 18. Jahrhundert zur Beschreibung sozialer und räumlicher Situationen verwendet (Löfgren 2010, 68; Hauskeller 2014, 52; Böhme 2017a, 2). Umso erstaunlicher ist es, dass die Religionswissenschaft bislang keine grundsätzliche Diskussion dieses Konzepts geführt hat, um beispielsweise zu prüfen, wie der Begriff in der analytischen Metasprache nützlich sein kann. Das Phänomen der Alltagswelt ist aber auch dann vorhanden, wenn es nicht von Anwesenden explizit als solches adressiert

wird: »Es gibt keine atmosphärenfreien Räume« (Hauskeller 2014, 47; ähnlich auch Sumartojo 2020, 191). Dann spreche ich von »*impliziten Atmosphären*«, die man mit rekonstruktiven Analyseverfahren untersuchen kann (zur Methode siehe Kapitel 9).

Atmosphäre II Die Vermutung, dass es Atmosphäre auch dann gibt, wenn niemand der Akteur:innen im Feld darüber spricht oder schreibt, führt zu »Atmosphäre II« – einem religionswissenschaftlichen Metakonzept, das als analytisches Instrument forschungsproduktiv sein soll und empirische Sachverhalte zu beschreiben und zu rekonstruieren vermag, die man vorher nicht oder weniger gegenstandsadäquat beschreiben und untersuchen konnte.¹ »Atmosphäre II« soll »Atmosphäre I« (gleich ob explizit oder implizit) als sozialwissenschaftliches Konzept rekonstruieren. Für eine religionswissenschaftliche Nutzung des Konzepts ist darauf zu achten, dass keine alltagsweltlichen, zum Beispiel »esoterischen« Assoziationen in die wissenschaftliche Verwendungsweise übernommen werden. Auch religiöse Verwendungsweisen, die beispielsweise auf eine ›Präsenz des Numinosen‹ hinweisen, sind religionswissenschaftlich kontraproduktiv – wenn sie auch in anderen fachlichen Zusammenhängen gelegentlich auftauchen.² In einer religionswissenschaftlichen Arbeit über »religiöse Atmosphären« zu sprechen, bedeutet also nicht, religiöse Annahmen über die ›Heiligkeit eines Ortes‹ zu reproduzieren oder gar zu bestätigen.

Vermutlich sind die beiden angedeuteten Probleme (die alltagsweltliche Difusität und die religionsphänomenologische Verwendungsweise) mit dafür verantwortlich, dass Religionswissenschaftler:innen bisher kaum in theoriebildender Absicht an diesem Begriff gearbeitet haben (mit wenigen Ausnahmen, z. B. Guggenmos et al. 2011, 115–118; Gregersen 2021). Aber auch in religionswissenschaftlichen und -soziologischen Arbeiten wird der Begriff häufig in deskriptiver Weise verwendet (z. B. Stausberg 2010, 65; Traut 2011, 68–69; Kern und Schimank 2013, 304; Schmidt 2015, 132–133). In anderen Fächern dagegen – wie etwa Philosophie, Phänomenologie, Psychologie, Ästhetik, Kunst- und Architekturgeschichte, Soziologie, Erziehungswissenschaften, Humangeografie, Städtebau, Stadtplanung und Theologien – gibt es einen breiten Forschungsstand zum empirischen Gegenstand

-
- 1 Die Unterscheidung von »Atmosphäre I« und »Atmosphäre II« folgt einer klassischen sozialwissenschaftlichen Unterscheidung von »Konzepten erster Ordnung« und »Konzepten zweiter Ordnung« (z. B. Schütz 1953, 3).
 - 2 So schreibt Ursula Schwittalla aus kunst- und architekturgeschichtlicher Perspektive: »Das Empfinden von Spiritualität also, das sich dem Eintretenden spontan vermittelt, kennzeichnet den sakralen Raum« (Schwittalla 2016, 9–10). Die Vermutung einer wesenhaften Anwesenheit des Sakralen oder Numinosen in religiösen Räumen findet sich – mehr oder weniger stark ausgeprägt – auch in theologischen (z. B. Bergmann 2010, 172), philosophischen (z. B. Schmitz 1989, 20; Hauskeller 1995, 171; Böhme 2003, 122–123; Schmitz 2006, 168), architekturtheoretischen (z. B. Borch 2014, 8) und humangeografischen Arbeiten (z. B. Finlayson 2012; Hasse 2020, 125).

und zum Konzept »Atmosphäre«. Dieser Forschungsstand ist ein wichtiger Referenzpunkt für eine religionswissenschaftliche Entwicklung des Konzepts und wird daher in Kapitel 7.2 dargestellt – immer mit Blick auf die religionswissenschaftliche Weiterentwicklung.

Das vorgeschlagene Konzept orientiert sich an drei Grundunterscheidungen (3x2) sowie drei Dimensionierungen mit jeweils drei typologischen Dimensionen (3x3): Die drei Grundunterscheidungen sind:

- a) »Arrangement« und »Situation«,
- b) »Potenzial« und »Realisierung«,
- c) »implizite« und »explizite Atmosphäre«.

Die drei Dimensionierungen sind:

- d) die drei konstitutiven Dimensionen von Atmosphäre (materiell, psychisch, sozial),
- e) die drei damit korrelierenden effektiven Dimensionen von Atmosphäre (sensorisch, affektiv, semantisch),
- f) die quer dazu liegenden, diachron und synchron zu verstehenden Ebenen Produktion, Rezeption und sozial-räumliches Arrangement.

Diese insgesamt sechs Bestandteile eines religionswissenschaftlichen Metakonzepts »Atmosphäre« werden in Kapitel 7.3 erörtert. Hier beschränke ich mich auf einleitende Andeutungen:

(a) »Arrangement« und »Situation« Die kleinste empirische und analytische Einheit dieser Studie sind *sozial-räumliche Situationen*, das sind Situationen, die hinsichtlich Zeit (Beginn/Ende) und Ort bestimbar sind. Die Bestimmung in Raum und Zeit muss dabei nicht kategorial sein, sondern kann sich zonenförmig gestalten. Sozial-räumliche Situationen treten wie fast alle Erscheinungen der sozialen Wirklichkeit in der Regel typisiert auf. Im Konzept der sozial-räumlichen Situation fließt alles zusammen, was in einer bestimmten Zeitspanne in einem bestimmten Raum empirisch fassbar ist. Die Bezeichnung als *sozial-räumliches Arrangement* hebt im Vergleich mit der sozial-räumlichen *Situation* die Bestandteile des Arrangements methodologisch auf eine Ebene und weniger das zeitliche Entstehen und Vergehen einer Situation.

(b) »Potenzial« und »Realisierung« Sozial-räumliche Arrangements bergen ein Potenzial für eine Vielzahl verschiedener Atmosphären, aber in bestimmten Situationen wird jeweils eine dieser Atmosphären als *sozialer Sachverhalt* realisiert (in der individuellen Wahrnehmung kann es durchaus zu divergierenden Wahrnehmungen

von Atmosphären kommen). Das Potenzial erstreckt sich auf sensorische, affektive und semantische Faktoren. Die Realisierung dieses Potenzials geschieht durch das Zusammenspiel und die wechselseitige Verstärkung der jeweiligen Affordanzen der beteiligten menschlichen und nicht-menschlichen Akteure.

(c) explizite vs. implizite Atmosphären Wie bereits angedeutet, stehen die Verständnisse von »Atmosphäre I« (objektsprachlich) und »Atmosphäre II« (metasprachlich) mit der Beschreibung als »explizite Atmosphäre« und »implizite Atmosphäre« in Beziehung. Jedoch kann auch eine explizit im empirischen oder historischen Material verhandelte »Atmosphäre I« analysiert und dann im Konzept »Atmosphäre II« rekonstruiert werden. Die Begriffspaare »explizite vs. implizite Atmosphäre« und »Atmosphäre I vs. Atmosphäre II« sind also nicht deckungsgleich: Explizite und implizite Atmosphären befinden sich auf der Ebene von »Atmosphäre I« und werden rekonstruiert im Konzept »Atmosphäre II«.

(d) konstitutive Dimensionen: materiell, psychisch, sozial Atmosphären entstehen – wie soziale Vorgänge im Allgemeinen auch – unter Mitwirkung der Umwelt sozialer Systeme: Materielle und psychische Vorgänge ermöglichen und beschränken die Art und Weise sozialer Atmosphären. Dabei sind Atmosphären nicht als Addition materieller, psychischer und sozialer Vorgänge zu verstehen, sondern als emergentes Phänomen. Die *materielle Dimension* von Atmosphären umfasst die gebaute und natürliche Umwelt sozialer Situationen. Diese materiellen Dinge ermöglichen sensorische Wahrnehmungen (wie z. B. visuell, auditiv, haptisch, gustatorisch, olfaktorisch) und sie haben eine Affordanz (Gibson 1977, 67) oder Agency (Latour 2005, 63), die ich als *soziale Wirksamkeit* beschreibe (siehe auch S. 189). Diese Elemente werden wahrgenommen, das heißt von den anwesenden menschlichen Körpern gesehen, gefühlt, geschmeckt, gerochen etc. Diese unmittelbare sensorische Wahrnehmung wird *psychisch* als Eindruck einer Situation erlebt, die wiederum verbal oder non-verbal beschrieben werden kann. Dieses Beschreiben ist ein kommunikativer Vorgang (der aber nicht allein im Modus der gesprochenen oder geschriebenen Sprache vonstattengeht), der die *soziale Dimension* darstellt. Die soziale Dimension ist so-zio-kulturell eingebettet, das heißt, das Erleben eines anwesenden Menschen wird in der Deutung von den spezifischen sozio-kulturellen Umständen ermöglicht und beeinflusst, aber nicht determiniert.

(e) effektive Dimensionen: sensorisch, affektiv, semantisch Das Konzept »Atmosphäre« erfasst das realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial eines sozial-räumlichen Arrangements. Diese drei Ebenen sind nicht kategorial voneinander getrennt, sondern aufeinander angewiesen. Jede materielle Umwelt kann auf verschiedene Weisen gesehen, gehört, gefühlt, gerochen oder geschmeckt werden, und hat somit ein sensorisches Potenzial. Aus diesen psychischen Sinneswahrneh-

mungen kann ein bestimmter affektiver Zustand werden, der zunächst psychisch-biologisch als Emotion auftritt und dann, sobald er bewusst wahrgenommen und sozial kommuniziert wird, als Gefühl bezeichnet wird.³ Ausdrücklich gehört auch eine Semantisierung wie »Das kann man gar nicht in Worte fassen – das muss man erleben« zu diesen kommunikativen semantischen Realisierungen. Das realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial kann sich in gesprochener oder geschriebener Sprache äußern; es kann auch non-verbal in gestischer oder körperlicher Kommunikation verbleiben.

(f) diachrone/synchrone Dimensionen: Produktion, Arrangement, Rezeption Eine weitere Unterscheidung bezieht sich auf die unterschiedlichen Akteursebenen. Arrangements werden hergestellt (Produktion) und aus wahrnehmender und erlebender Sicht beschrieben (Rezeption). Der Gegenstand der Produktion und Rezeption ist das sozial-räumliche Arrangement selbst. Dabei handelt es sich nicht um einen linearen Vorgang und die drei Ebenen sind nicht an bestimmte Akteur:innen gebunden. Ein Vorbereitungsteam, das eine bestimmte Situation herstellt, nimmt auch in rezipierender Weise an der Veranstaltung teil. Als methodologischer Zugriff im Feld eignet sich diese Unterteilung, weil sie zugleich erlaubt, auch die anderen genannten Dimensionen zu untersuchen.

7.2 Forschungsstand

7.2.1 Kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschungsstand zum Konzept »Atmosphäre«

Da der im engeren Sinne religionswissenschaftliche Forschungsstand zum Konzept »Atmosphäre« sehr überschaubar ist, verfolgt dieses Kapitel das Ziel, den allgemeinen geistes-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschungsstand zum Konzept »Atmosphären« überblicksweise darzustellen – und zwar immer im Hinblick auf eine religionswissenschaftliche Ausarbeitung des Konzepts. Dieser Forschungsstand ist nicht nach Fächern sortiert (deren Grenzen ohnehin zusehends verschwimmen), sondern nach grundsätzlichen epistemologischen und definitorischen Zugängen, für die jeweils exemplarische Aussagen zentraler Autor:innen zitiert werden. Die unten erörterten fünf definitorischen Zugänge sind *Idealtypen*, das heißt Ansätze, die in dieser ›Reinform‹ selten vertreten werden: In den zitierten Arbeiten werden häufig mindestens zwei Ansätze miteinander verbunden. Um sich in analytischer

3 Ich folge hier einer von Volkhard Krech vorgeschlagenen, begrifflichen Differenzierung von Emotion (psychisch-biologisch) und Gefühl (bewusst gewordene, sozial kommunizierte Emotion) (Krech 2021, 174).

Weise darüber klar zu werden, wie man soziale Atmosphären grundsätzlich verstehen könnte, ist es aber hilfreich, diese fünf Positionen zu unterscheiden. Für den hier verfolgten Ansatz wird letztlich ebenfalls eine Kombination von zwei definito-rischen Zugängen (Nr. 4 und 5 in der Auflistung unten) vorgeschlagen.

Im Vordergrund dieses Kapitels steht die Frage danach, welchen Beitrag die bereits existierenden Konzepte zu einer religionswissenschaftlichen Weiterentwick-lung des *Konzepts* leisten können. Die in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Literatur ebenfalls vorhandenen *methodischen und methodologischen Vorschläge* werden erst in Kapitel 9.1 überblicksweise dargestellt.

(1) Atmosphären sind Phänomene mit einer eigenen, unabhängigen und räumlichen Existenz

Nach philosophischen und psychologischen Vorarbeiten (z. B. Straus 1930; Binswan-ger 1933; Benjamin 2013 [1936]; Tellenbach 1968), die, wenn sie Religion thematisie-ren, oft mit Rudolf Ottos Begriff des Numinosen arbeiten (z. B. Tellenbach 1968, 74), wird der Begriff »Atmosphäre« von HERMANN SCHMITZ Ende der 1960er Jahre in die Philosophie eingeführt. In seinem *System der Philosophie* ist das 1969 als zweiter Teil des dritten Bandes erschienene Buch *Der Gefühlsraum* eine tragende Säule und für viele der nachfolgenden Arbeiten zu sozialen Atmosphären eine wichtige Referenz. Schmitz schlägt vor, Gefühle nicht im menschlichen Subjekt zu suchen, sondern sie als eigenständige Phänomene *außerhalb* von Individuen zu verstehen: als »eigen-ständige, mächtige Atmosphären« (Schmitz 1969, 103). Diese Gefühle als Atmosphä-ren seien räumlicher Natur, ohne den Regeln des metrischen Raumes (des »Orts-raumes«) unterworfen zu sein. Sie sind »unbestimmt weit ergossene Atmosphären, in die der von ihnen affektiv betroffene Mensch leiblich spürbar eingebettet ist; sie gleichen mit diesen Merkmalen dem Wetter, das [...] die primitive Urform des Rau-mes, den Weiterraum, erfüllt und daher in orts- und richtungsloser Weise räumlich ausgedehnt ist« (Schmitz 1969, 185). Schmitz' Argument basiert auf einem phäno-menologischen Leib-Konzept (z. B. Husserl 1977 [1931]; Merleau-Ponty 1942), demzu-folge der Leib (in Abgrenzung zum Körper) das ist, was der Mensch »von sich spüren kann, ohne sich auf das Zeugnis der fünf Sinne [...] und des perzeptiven Körpersche-mas [...] zu stützen. Der Leib [...] ist unteilbar flächenlos ausgedehnt als prädimen-sionales [...] Volumen, das in Engung und Weitung Dynamik besitzt« (Schmitz 1998, 12–13; ähnlich auch Schmitz 2012a, 40–41, und Schmitz 2014, 16). Nachdem Schmitz Gefühle als Atmosphären definiert hat, definiert er Atmosphären als die »totale oder partielle, in jedem Fall aber umfassende, Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich dessen, was als anwesend erlebt wird« (Schmitz 2012b, 22; Schmitz 2014, 19).

Schmitz' Ansatz ist innovativ, weil er »Gefühle« radikal neu denkt und ihnen als Atmosphären eine eigene, nämlich räumliche, aber flächen-, orts- und richtungs-lose Existenzweise einräumt. Lebensweltlich begründet Schmitz dies damit, dass Menschen auf Atmosphären treffen und von ihnen (affektiv) betroffen werden. Die-se Idee wird wieder relevant, wenn spätere Autor:innen von einer sozialen Wirksam-

keit von Räumen und Dingen sprechen, die unter dem Schlagwort »Agency« breit diskutiert wird. Diesen Umstand präzisiert Schmitz im Konzept der »Bewegungssuggestion«: Räume können eine Bewegung oder leibliche Regung (Einatmen, Aufrichten etc.) evozieren (Schmitz 2014, 94–95).⁴

Schmitz befasst sich ausführlich mit religiösen Atmosphären und beschreibt Erfahrungen der Anwesenheit Gottes mit Bezug auf Otto als »Atmosphäre des Heiligen« (Schmitz 1989, 20).⁵ Schmitz argumentiert im Sinne der phänomenologischen Tradition – er begründet eine »Neue Phänomenologie«⁶ –, wenn er schreibt:

»Die Einsicht in den Charakter Gottes als atmosphärisches Gefühl gestattet auch ein klares Verständnis der merkwürdigen Erfahrungen von Gottes Gegenwart, die zu den unmittelbarsten und phänomenologisch wichtigsten Bezeugungen der Wirklichkeit des Göttlichen gehören. [...] Die räumliche Natur des als Atmosphäre ergossenen Göttlichen tritt in diesen Worten deutlich hervor. Diese Atmosphäre hat eine verzaubernde, den menschlichen Normalzustand tief umwandelnde Kraft« (Schmitz 1969, 130–131).

Für eine empirisch operationalisierbare Religionsforschung ist dieser Ansatz ob seiner essenzialistischen Tendenzen wenig geeignet.⁷ Schmitz' Studien werden aber außerhalb der Religionswissenschaft vielfach zitiert und unvermindert fortgeführt (z. B. Paetzold 2012, 230; Gugutzer 2012; Hasse 2012, 28; Bulka 2015).

- 4 Jean-Paul Thibaud notiert mit Verweis auf das Konzept der Affordanz (S. 189) in ähnlicher Weise, dass Atmosphären zum Handeln drängen (2003, 288–289). Man könnte sie auch als »motorische Anregungen« verstehen (2003, 291). Er beschreibt Atmosphären unter anderem ausgehend vom Subjekt: Die wahrgenommene Welt »umhüllt« das wahrnehmende Subjekt (Thibaud 2003, 280–282). Thibaud spricht daher von einem ökologischen Zugang zur Wahrnehmung und schlägt vor, die *Einheit einer Situation* begrifflich als »Atmosphäre« zu beschreiben (Thibaud 2003, 282). Er arbeitet hier mit dem Begriff »Situation« im Anschluss an John Dewey (1938), wonach jede Situation von einer durchgehenden Qualität zusammengehalten wird (Thibaud 2003, 283–287). Der Situationsbegriff wird in dieser Arbeit als zentraler Baustein eines religionswissenschaftlichen Atmosphärenkonzepts verwendet (S. 184).
- 5 »Etwa ab 1900 deutet sich in der Konzeption des Gefühls ein prinzipieller Neubeginn an. Desse[n] erste deutliche Formulierung (etwa ab 1910) ist wahrscheinlich Rudolf Ottos Darstellung des Numinosen, das als schauderhafte, erhabene und faszinierende Macht die Atmosphäre des Heiligen ist und den betroffenen Menschen ergreift. Damit ist [...] die Schranke zwischen (privater) Innenwelt und (überpersönlicher) Außenwelt für das Gefühl annulliert« (Schmitz 1989, 20).
- 6 »Die Neue Phänomenologie [...] setzt sich die Aufgabe, das Denken für die unwillkürliche Lebenserfahrung begriffsfähig zu machen. Unwillkürliche Lebenserfahrung ist alles, was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben« (Schmitz 2012a, 39).
- 7 Weitere Kritik an Schmitz' Ansatz äußern beispielsweise Hauskeller (1995, 30), Soentgen (1998, 104; 2002) oder Henckmann (2007, 54–56).

(2) Atmosphären sind das rein subjektive und affektive, individuelle Erleben von Menschen angesichts von Räumen und Dingen RAINER SCHÖNHAMMER entwickelt in seiner *Einführung in die Wahrnehmungspychologie* (zuerst erschienen 2009) mit Verweis auf Erwin Straus, Maurice Merleau-Ponty, Jakob von Uexküll, James Gibson und andere ein Atmosphärenkonzept entlang der Komponenten Ästhetik, Natur, Phänomenologie und Wahrnehmung (Schönhammer 2013, 16–17; siehe auch Schönhammer 1998 und Schönhammer 1999). Die Ansätze von Schmitz (siehe oben) und Böhme (S. 162) kritisiert Schönhammer als wenig operationalisierbar und stellenweise spekulativ (Schönhammer 2013, 292–293). Er schlägt eine psychologische Operationalisierung vor, welche Indikatoren in der Umwelt und im Individuum erhebt und so misst, wie Individuen Atmosphären wahrnehmen (zu seiner Methode siehe Kapitel 9.1).

Innerhalb des psychologischen Paradigmas liegen Atmosphären im erlebenden Individuum, auch wenn die Auslöser des subjektiven Erlebens in der gebauten und natürlichen Umwelt zu suchen sind. In methodischer Hinsicht sind solche Ansätze hilfreich, wenn man die psychische Wahrnehmung von gebauten Welten mit standardisierten Verfahren erheben will. Sie gehen jedoch immer vom denkenden und fühlenden Individuum aus, dass durch seine kognitiven und sensorischen Kapazitäten Wissen erzeugt (und gelegentlich auch in Architekturen auslagert). Sie nähern sich dem Phänomen damit aus einer anderen Richtung als Schmitz, auf den sie sich – trotz seiner ausdrücklichen Ablehnung »psychologisch-reduktionistisch-introjektionistischer« Ansätze (Schmitz 2014, 9) – gelegentlich berufen (so z. B. Meisenheimer 2008).

(3) Atmosphären sind das vorbewusste Einssein von Leib und Raum Ein häufig vertretener Ansatz besteht darin, Atmosphären als das vorsprachliche und prä-reflexive Einssein von Leib und Raum zu verstehen. Dieser Ansatz kreist bei Hermann Schmitz und anderen um das Konzept der »Einleibung«, in den von Maurice Merleau-Ponty inspirierten Arbeiten um die Vorstellung einer vor-objektiven Einheit von Körper und Umwelt.

Das Konzept der »Einleibung« ist alltagsweltlich nachvollziehbar, aber empirisch weder mit sozialwissenschaftlichen noch mit psychologischen Methoden nachprüfbar. Es wird verwendet, um die Wechselwirkungen zwischen materieller Umwelt und menschlichen Leibern zu beschreiben. SCHMITZ geht davon aus, dass Atmosphären auf Einleibung basieren. Einleibung ist in seinem Verständnis eine Form der leiblichen Kommunikation mit der Umwelt (Schmitz 2014, 56). Diese Art von Kommunikation läuft, so die These, direkt zwischen Leib und Umwelt ab und ist nicht reduzierbar auf physiologische und neurologische Vorgänge (Schmitz 1998, 28–49). Dieser Ansatz wird von anderen Autor:innen in der leibphänomenologisch grundierten Atmosphärenforschung aufgegriffen, so zum Beispiel von Tonino Griffero (2014, 48–49) und korreliert mit der These einer vor-objektiven oder prä-reflexiven Einheit von Körper und Umwelt, wie sie zum Beispiel von Mau-

rice Merleau-Ponty (1942) oder Thomas J. Csordas (1990) vertreten wird. In diesen Ansätzen wird von einer unbewussten, direkten Verbindung zwischen Leib und Umwelt ausgegangen. Die Wahrnehmung von Objekten in der Umwelt und deren kognitive und sprachliche Bezeichnung ist in diesem Sinne erst das Produkt eines nachgelagerten, reflexiven Vorgangs.

In die Tradition von Schmitz und Böhme ist auch MICHAEL HAUSKELLER mit seiner Arbeit *Atmosphären erleben: Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung* (1995) einzuordnen. Hauskeller versteht das Konzept »Atmosphäre« in einer formalen Definition wie folgt:

»Wir wollen sagen, dass ein beliebiges Ding A sich im atmosphärischen Raum eines anderen B dann und nur dann befindet, wenn A ohne B's Anwesenheit *anders* wäre als mit B's Anwesenheit. Die Anwesenheit bzw. Nichtanwesenheit von B muss also ein Unterschied sein, der für A einen Unterschied *macht* (Bateson), d.h. B muss für A irgendeine *Bedeutung* haben. Wenn dies geschieht, sagen wir, dass A B *wahrnimmt*« (Hauskeller 1995, 33).

Und er ergänzt: Die »Atmosphäre eines Dinges reicht [...] genau so weit, wie seine Anwesenheit einen Unterschied macht« (Hauskeller 1995, 33). Hauskeller greift mit dem Konzept der Ekstasis von Dingen (Hauskeller 1995, 34)⁸ auch auf die Leibphänomenologie nach Merleau-Ponty (1942) und Jürgen Seewald (2000) zurück. Atmosphären sind das, was Welt und Subjekt vor jeder Trennung verbindet (Hauskeller 1995, 163), sie sind »der Kitt, der Ich und Welt aneinander bindet« (Hauskeller 1995, 195–196).⁹ Der Mensch kann damit niemals außerhalb von Atmosphären sein. Hauskeller thematisiert religiöse Atmosphären unter dem aus religionswissenschaftli-

-
- 8 Räumlich wahrgenommene Atmosphären entstehen in diesem Verständnis aus der Vereinigung der Ekstasen aller anwesenden Einzeldinge (Hauskeller 1995, 40). Dieser Ansatz ist hilfreich für das in diesem Buch entwickelte Atmosphärenkonzept, wenn man es konsequent auf menschliche wie nicht-menschliche Akteure in bestimmten Situationen überträgt.
- 9 Markus Schroer verwendet im Anschluss an Maurice Halbwachs die gleiche Metapher »Kitt« für räumliche Strukturen: »Demnach werden soziale Veränderungen nicht unmittelbar in räumliche Strukturen übersetzt. Die räumlichen Strukturen können mit dem Tempo der sozialen Veränderungen gewissermaßen nicht mithalten und insofern sind sie nicht einfach als Spiegel der Gesellschaft zu betrachten. Räumliche Strukturen haben gerade in ihrer Beharrungskraft ihre wichtigste Funktion, in ihrem Widerstand, den sie dem Wollen des Menschen entgegensem. Sie sind im Grunde der soziale Kitt, der die Mitglieder einer sozialen Gruppe miteinander verbindet« (Schroer 2009a, 27). Dieser Sachverhalt wird bei Joachim Fischer mit der Metapher von Architektur als einem »schweren Kommunikationsmedium« umschrieben (Fischer 2017, 61).

cher Sicht problematischen Titel »Das Dämonische« (Hauskeller 1995, 171).¹⁰ Auch er zieht als Referenz Religionsphänomenologen wie Rudolf Otto (1991 [1917]) und Gerardus van der Leeuw (1933) heran.

Zum von Schmitz begründeten Forschungsansatz gehört auch die Arbeit von TONINO GRIFFERO, der mit seinem Buch *Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces* (2014) eine Neusystematisierung des Atmosphärenbegriffs anstrebt. Er legt ein besonderes Augenmerk auf die leibliche, präreflexive Spürbarkeit von Atmosphären (Griffero 2014, 16). Mit Verweis auf Otto (1991 [1917]) und van der Leeuw (1933) thematisiert Griffero religiöse Atmosphären als Erfahrbarkeit des Numinosen (Griffero 2014, 73), ein Ansatz, der aus religionswissenschaftlicher Sicht aufgrund seiner essenzialisierenden Tendenzen wenig produktiv erscheint.

RAINER SCHÜTZEICHEL hat 2015 den Atmosphärenbegriff in Verbindung mit einem Konzept des »Hintergrund« ausgearbeitet. Er plädiert dafür, die affektive Dimension des impliziten Hintergrundes von Sozialität über die Konzepte »Atmosphäre« und »Stimmung« in die Soziologie einzuführen und damit eine frühere Überbetonung des Kognitiven auszugleichen (Schützeichel 2015, 79). An anderer Stelle definiert Schützeichel Atmosphären als

»objektive, sinnlich erfahrbare und von daher leiblich-intentionale Phänomene, die auf der integralen Konstellation von Dingen, Objekten, Personen und (leiblichen) Intentionalitäten beruhen. Atmosphären sind aber nicht nur phänomenal erlebbare Qualitäten, sondern sie konstituieren sozialen Sinn, nämlich einen atmosphärischen Sinn in Konstellationen« (Schützeichel 2016, 396).

Schützeichel schlägt zugleich eine Erweiterung des soziologischen Kommunikationsbegriffs vor, und zwar um die Dimensionen Materialität und Atmosphäre: Zu kommunikativen Materialitäten zählt er neben Bild und Schrift auch die Stimme (Schützeichel 2016, 393). Er bestimmt das Verhältnis von Materialität und Sozialität als das einer funktionalen Ko-Konstitution; materielle Bedingungen werden als »funktional ko-konstitutiv für die Genese von sensitiven Atmosphären betrachtet« (Schützeichel 2016, 395). Als zentrale Prämissen formuliert Schützeichel dann: »Atmosphären sind weder allein den Dingen oder Materialitäten noch allein den durch sie betroffenen Akteuren zuzurechnen, sondern sie ergeben sich daraus, dass die Dinge und Objekte den sensitiven und affektiven Erwartungen entsprechen oder eben nicht entsprechen« (Schützeichel 2016, 395). Dieser Ansatz ist wertvoll für die hier vorgelegte Studie, weil er die Wirksamkeit von Atmosphären nicht in den Ele-

¹⁰ Diese Begrifflichkeit ist aus religionswissenschaftlicher Sicht als problematisch zu bewerten, weil sie einen religiösen Begriff (»Dämon«), der zudem in der christlichen Sichtweise im Allgemeinen für das Böse steht, als Analysekategorie verwendet.

menten, sondern im Gesamtarrangement verortet; allerdings geht er weiterhin von einem Primat des Menschen und seiner Wahrnehmung aus.

Wenn theologische Arbeiten mit dem Atmosphärenkonzept agieren, dann entweder in deskriptiver Funktion, um beispielsweise bestimmte liturgische Formate zu beschreiben (z. B. Freitag 2006b; Gerhards und Wildt 2015, 100; Bethge 2015) oder in der Annahme einer vorsprachlichen Einbettung von menschlichen Individuen in ihre soziale und räumliche Umwelt, die dann zugleich auch religiöse Komponenten aufweist. Ausgehend von Otto Bollnow plädiert beispielsweise SIGURD BERGMANN für einen theologisch grundierten Atmosphärenbegriff (Bergmann 2006, 352) und erläutert mit Verweis auf Gibson (1977), wie das Atmosphärenkonzept es möglich mache, die Subjekt/Objekt-Trennung aufzugeben und die Verbindungen zwischen Mensch, Natur und Raum zu untersuchen (Bergmann 2007, 368). In deutlicher Abgrenzung zum alltagssprachlich vage konnotierten Atmosphärenbegriff setzt Bergmann sich für eine analytische Schärfung des Konzepts ein: Atmosphäre entstehe »im Raum zwischen der äußeren Umgebung des Menschen und seinem inneren körperlich-geistigen Befinden.« Sie sei »keineswegs diffus, unklar, oberflächlich oder rein subjektiv«, sondern biete »einen Begriff, der [...] erlaubt, das Verbundensein des Inneren mit dem Äußeren, des Körperlichen mit dem Geistigen und der Umgebung mit der Einwohnung zu verstehen« (Bergmann 2010, 34).

Auch wenn die in diesem Abschnitt erwähnten Autor:innen aus ganz unterschiedlichen fachlichen Perspektiven schreiben, so sind sie sich doch in der Annahme einige, dass Atmosphären – zumindest zu einem wesentlichen Teil – das vorsprachliche und vorreflexive Einssein von Leib und Raum sind, eine unbewusste und unauflösliche Verbindung des leiblichen Individuums mit seiner menschlichen und materiellen Umwelt. Dass sie Atmosphären als einen *vorsprachlichen* Sachverhalt bezeichnen, hindert sie aber nicht daran, *sprachlich* – d.h. in geschriebenen und gesprochenen Worten – ausführlich über Atmosphären zu referieren. Die Suche nach Worten für das, was man nicht beschreiben kann, ist im alltäglichen Leben nachvollziehbar – und nicht zuletzt in religiösen Zusammenhängen unverzichtbar –, aber man kann es sich in der (religions-)wissenschaftlichen Rekonstruktion des alltäglichen Lebens einfacher machen, wenn man zugibt, dass das menschliche (häufig vorsprachliche) Erleben nicht *unmittelbar* empirischer Gegenstand von Forschung und Analyse ist, sondern nur die Spuren, die das Erleben hinterlässt und die dann zum Gegenstand der Analyse werden können (Krech 2021, 64). Anders gesagt: Was Menschen erleben, wird erst zu sozialwissenschaftlichen Daten, wenn es kommunikationsförmig vorliegt, verbal oder non-verbal kommuniziert wird. Kommunikation umfasst alles, was semantische Anschlüsse ermöglicht und protokolliert werden kann; und das umfasst mehr als nur gesprochene und geschriebene Sprache.

(4) Atmosphären entstehen ausgehend von materiellen Dingen und Räumen Eine Gegenposition zum oben geschilderten Versuch (2), Atmosphären allein im Inneren der menschlichen Psyche zu suchen, besteht darin, sie allein in den materiellen Dingen und Räumen zu suchen. Beide Positionen sind Idealtypen und werden selten in dieser Radikalität vertreten. Dennoch hilft die Darstellung dabei, die prinzipiellen Möglichkeiten einer Definition sichtbar werden zu lassen. Bei GERNOT BÖHME finden sich Ansätze, das Gebaute zumindest deutlich stärker zu berücksichtigen. Er greift die Thesen von Schmitz auf und entwickelt sie weiter (z. B. Böhme 1995; Böhme 1998; Böhme 2003; Böhme 2013 [2006]).¹¹ Mit Verweis auf Walter Benjamins Konzept der »Aura« geht es in Böhmes »neuer Ästhetik« (Böhme 2007a, 288) darum, die »ästhetische Arbeit in ihrer vollen Breite« einschließlich der Produktion von Atmosphären zu verstehen (Böhme 2007a, 290). Er fragt somit weniger (im Sinne von Schmitz) nach der ›freischwebenden Existenz‹ von Atmosphären, sondern mehr danach, wie physische Dinge und Architekturen Atmosphären hervorrufen (Böhme 2007a, 295–298). Dieser Ansatz ist auch für die Architekturtheorie und praktizierende Architekt:innen wirksam geworden: Die Architekturgeschichte und -theorie hat in der Folge zum atmosphärenbezogenen Forschungsstand beigetragen; man kann von einem regelrechten ›Atmosphären-Trend‹ in der neueren Architekturliteratur sprechen (Borch 2014, 7).

Der städtebautheoretische Ansatz von ANNE BRANDL bezweifelt dagegen die Anwendbarkeit des Böhme'schen Atmosphärenkonzepts für den urbanen Raum. Da sie sich für das »sinnlich Wahrnehmbare als immateriellen Überschuss des Gebauten« interessiert (Brandl 2013, 11), sieht Brandl den Ansatz von Böhme, der sich eher auf einzelne gebaute Räume bezieht, als weniger hilfreich an. Sie folgt auch nicht dem phänomenologischen Leibbegriff, weil dieser die »subjektive und affektive Seite des Wahrnehmens« zu stark und zu Lasten der Intentionalität von Wahrnehmung betone und zudem in erster Linie auf den »Nahraum« ausgelegt und somit nicht für den städtischen Raum geeignet sei (Brandl 2013, 37–38). Dass der von ihr als Alternative vorgeschlagene Begriff der »Räumlichkeit« (Brandl 2013, 198) das Atmosphärische in urbanen Räumen besser fasst, ist jedoch ebenfalls weitere Diskussion wert, weil »Räumlichkeit« weitaus mehr umfasst als das Konzept der »Atmosphäre« und zudem weniger ausdrücklich auf affektive und sensorische Faktoren eingeht. Statt dessen schlage ich vor, das Potenzial des Atmosphärenbegriffs zu nutzen und diesen in empirischer und theoretischer Hinsicht präziser auszuarbeiten.

(5) Atmosphären befinden sich im ›Zwischen‹; sie sind das Medium der Begegnung zwischen Raum/Ding und Subjekt und prägen das Wie der Wahrnehmung Ein mittlerer Weg

¹¹ 2017 erschien eine von Jean-Paul Thibaud herausgegebene, englischsprachige Sammlung wichtiger Aufsätze von Böhme (2017c), die seine Konzepte für den internationalen Diskurs anschlussfähig machen soll.

zwischen einem psychologischen (2) und materiellen (4) Determinismus wird in der Literatur häufiger erprobt. So versteht BÖHME Atmosphären als die »gemeinsame Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen« (Böhme 2007a, 298) und betont deren holistischen Charakter: Sie haben kognitive, affektive und emotionale Effekte. Er spricht zudem von der »Quasi-Objektivität« von Atmosphären (Böhme 2003, 112), was bedeutet, dass es sich weder um reine Projektionen einer individuellen Stimmung handelt, noch um Sachverhalte, über die notwendigerweise von allen Anwesenden eine geteilte Meinung herrschen müsste (Böhme 2013 [2006], 25–26).

Böhmes Atmosphärenkonzept basiert auf der Annahme des »leiblichen Raumes«, der – ähnliche wie Schmitz' »unbestimmt weit ergossene Atmosphären« (Schmitz 1969, 185) – nicht mit dem metrisch-physischen Raum identisch ist, sondern den Raum leiblicher Anwesenheit bezeichnet:

»Der leibliche Raum ist für den Menschen die Sphäre seiner sinnlichen Präsenz. Und diese transzendierte beständig die Grenzen seines Körpers. [...] [Der Raum leiblicher Anwesenheit] ist der Raum, den wir durch unsere leibliche Anwesenheit erfahren, also der Raum, den wir leiblich oder am eigenen Leibe spüren« (Böhme 2013 [2006], 88).

Atmosphären sind auch für Böhme räumliche Phänomene: Sie »werden erfahren, indem man sich in sie hineinbegibt und ihren Charakter an der Weise erfährt, wie sie unsere Befindlichkeit modifizieren bzw. uns zumindest anmuten« (Böhme 2013 [2006], 16). Methodisch gesehen vertritt Böhme daher das Prinzip der leiblichen Anwesenheit (Böhme 2013 [2006], 105, 111): Wer Atmosphären verstehe wolle, müsse leiblich an ihnen teilhaben (dazu ausführlicher in Kapitel 9.1).

Aus phänomenologisch-kunsttheoretischer Sicht versteht ANDREAS RAUH Atmosphären als ein »spezifisches Verhältnis zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und den wahrgenommenen Objekten« (Rauh 2012b, 7; siehe auch Rauh 2014, 218–219).¹² Auch wenn Rauh sich nicht explizit zu religiösen Atmosphären äußert, ist sein Ansatz doch beachtenswert, da er als einer der ersten ausführliche Vorschläge zur empirischen Untersuchung von Atmosphären macht (Rauh 2014, 224). Rauh spricht von »besonderen Atmosphären«, um zu betonen, dass Atmosphären zwar immer da sind, aber nicht immer thematisiert werden (Rauh 2012b, 158). Erst wenn sie thematisch werden, wenn eine »Wahrnehmung der Wahrnehmung« diskutiert wird, könne man, so Rauh, von »besonderen Atmosphären« sprechen (Rauh 2012b,

¹² An anderer Stelle führt Rauh die Metapher der Patina ein, um Atmosphären (normativ in Abgrenzung zum »Panierten«) zu definieren: »Atmosphären haften dem Raum an wie eine Patina, eine dünne Schicht, die die gegenseitige und charakteristische Bezogenheit von Wahrnehmungsbedingungen und -inhalten fördert« (Rauh 2014, 229).

7). Diesen Ansatz greife ich auf, indem ich von impliziten und expliziten Atmosphären spreche (S. 151 ff).

Auch JEAN-PAUL THIBAUD notiert, dass Atmosphäre nicht *Gegenstand*, sondern *Medium* der Wahrnehmung ist. Er beschreibt Atmosphären daher als »Qualität der Situation«. »In diesem Sinne bedeutet etwas wahrzunehmen nicht nur, die Welt zu interpretieren, sondern auch, *eine Situation zu vereinheitlichen*« (Thibaud 2003, 288). Wahrnehmung hat somit eine aktiv gestaltende Komponente. Er kommt zu dem Schluss, dass Atmosphären »Rahmenbedingungen für die Wahrnehmung setzen« (Thibaud 2003, 293–294). Wichtig ist Thibauds Hinweis, dass Atmosphären nicht stabil sind, sondern sich kontinuierlich verändern (Thibaud 2003, 286–287). Das macht sie empirisch weniger greifbar; sie müssen in gewissem Sinne ›konserviert‹ werden, um für die Analyse verfügbar gemacht zu werden (zu methodischen Vorschlägen siehe Kapitel 9). Auch der Ansatz, Atmosphäre als integratives Ganzes einer Situation zu betrachten, wird in der hier vorliegenden Studie für die weitere Diskussion des Konzepts aufgegriffen (siehe S. 184 ff).

RAINER KAZIG schlägt aus humangeografischer Perspektive ebenfalls vor, Atmosphären als Medium »in der Beziehung zwischen Mensch und Umwelt« zu konzipieren (Kazig 2007, 167). Kazig kritisiert Böhmes Verständnis von Atmosphären als »Halbdingen«, weil es kaum Anschlussmöglichkeiten für die Sozial- und Kulturwissenschaften biete, und orientiert sich stattdessen an Thibaud, der Atmosphären ebenfalls als Medium versteht, die damit nicht *Gegenstand von*, sondern *Rahmen für* Wahrnehmung sind (sie können, so der in diesem Buch vertretene Ansatz, *beides* sein, je nachdem, ob sie adressiert werden oder nicht). Im Erleben, so Kazig, sind Objekt und Subjekt noch nicht getrennt. Hier beruft er sich u.a. auf Straus (1935) und Merleau-Ponty (1942) und vertritt damit auch die oben unter (3) behandelte These des vorsprachlichen Einsseins von Subjekt und Umwelt (Kazig 2007, 168–170). »Als Medium [...] beeinflussen [Atmosphären] die Art und Weise, wie die Welt und das Subjekt sich in wechselseitiger Beziehung aufeinander herausbilden« (Kazig 2007, 170). Kazig versteht Atmosphären als das Potenzial eines Raumes, bestimmte Befindlichkeiten hervorzurufen. Je nach Person, ihrer Sozialisation sowie momentanen Stimmung können Räume verschiedene Atmosphären haben (Kazig 2007, 179–180).

Da dieser definitorische Ansatz Atmosphären als »Medien« bezeichnet, drängt sich die Diskussion um den Medien-Begriff in den Kultur- und Sozialwissenschaften auf. Hier sei nur angedeutet, dass ich »Medien« nicht beschränke auf die klassischen Massenmedien (Zeitung, Radio, Fernsehen, Internet), sondern verwende, um die Genese von Formen und Vermittlungen zu bezeichnen: Alles kann ein Medium sein, insofern es die Entstehung von Formen ermöglicht (Luhmann 1997b, 171) und etwas vermittelt oder überträgt. Im religiösen Zusammenhang ist dies zentral, wenn es um die Bearbeitung der religiösen Leitdifferenz (immanent/transzendent) geht (z. B. Meyer 2015, 140), aber jede Art der Transzendierung (auch basale Formen der Vermittlung zwischen gestern und heute oder zwischen menschlichen Perso-

nen) bedürfen eines Mediums (z. B. Meyer 2008, 126). Birgit Meyer beispielsweise bezeichnet auch »sacred spaces« als Medien und kommt damit der Idee von religiösen Atmosphären sehr nah.

Alle Ansätze stimmen darin überein, dass es sich bei Atmosphären um einen wirk samen Einfluss auf soziale (d.h. kommunikative) Vorgänge handelt. Als ein solcher sozialer Sachverhalt werden Atmosphären auf verschiedenste Weise zum Gegen stand der Forschung. Besonders hilfreich für die Entwicklung eines religionswissenschaftlich nützlichen Atmosphärenkonzepts sind aus meiner Sicht die Positionen (4) und (5), da sie weder essentialistisch (1) noch im starken Sinne subjektivistisch (2) oder leibphänomenologisch (3) grundiert sind, sondern Atmosphären als einen sozialen Sachverhalt betrachten, der aus der Summe der situativ aktivierten Potenziale menschlicher und nicht-menschlicher Elemente eines sozialräumlichen Arrangements entsteht. Diese Annahme überführt mich in eine theoretische Rekonstruktion des Atmosphärenkonzepts, die auf drei Grundunterscheidungen und drei Dimensionierungen basiert und methodisch operationalisiert werden kann. Diese » $3 \times 2 + 3 \times 3$ -Formel« wurde auf S. 153 ff einführend umrissen und wird ab S. 204 ff ausführlicher erläutert.

Zuletzt sei die Bezugnahme der Atmosphärenforschung auf Religion zusammengefasst: Wenn im Rahmen philosophischer Studien über Atmosphären die Rede von Religion ist, dann häufig unter Rückgriff auf das Konzept des »Numinosen« (z. B. Griffero 2014, 73). Religion, so heißt es dann, sei ein Beispiel für das Wirken des Atmosphärischen (Tellenbach 1968, 74) oder es gebe »Atmosphären des Heiligen« (Schmitz 1989, 20). Diese Ansätze sind aus Sicht einer post-phänomenologischen Religionswissenschaft überholt. Weniger häufig wird Religion mit Atmosphären in Zusammenhang gebracht, wenn es beispielsweise darum geht, dass bestimmte räumliche Arrangements religiöse Deutungen ermöglichen (Böhme 2003, 117–123). Räume werden auch als Medien der Vermittlung zwischen Immanenz und Transzendenz beschrieben (Meyer 2010, 11). Sie leisten dies – so meine Hypothese – aber nicht »von sich aus«, sondern weil sie die Möglichkeit zur Realisierung sensorischer, affektiver und semantischer Potenziale anbieten, die sich letztlich auch in religiöser Kommunikation wiederfinden.

7.2.2 Ansätze aus der Religionsforschung

Nachdem im vorigen Kapitel die prinzipiell möglichen Definitionsansätze auf Basis der Literatur zusammengefasst wurden, wird erkennbar, dass dieser Forschungs stand ohne Beteiligung der Religionswissenschaft und häufig auch ohne primären Bezug auf Religion als empirischen Gegenstandsbereich produziert wurde. Bevor

ich daher das Konzept »Atmosphäre« für die religionswissenschaftliche Forschung genauer ausarbeite, gehe ich auf Ansätze aus der im engeren Sinne auf Religion bezogenen Forschung ein, die im Hinblick auf ein religionswissenschaftliches Atmosphären-Konzept fruchtbar gemacht werden können, auch wenn sie selbst nicht explizit oder nur am Rande auf Atmosphären eingehen.

Religionsästhetische und ritualtheoretische Ansätze Religionsästhetische Ansätze untersuchen das, was »an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist, wie Religion den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restriktiert« (Cancik und Mohr 1988, 121–122). »Religionsästhetik« ist der deutsche Begriff für Forschungsansätze, die im Englischen als *material* oder *somatic turn* bezeichnet werden. Vom Konzept der »Aisthesis« (griech. αἴσθησις = Wahrnehmung) ausgehend (z. B. Mohn 2012, 332) untersuchen diese Ansätze die Rolle von Sinneswahrnehmungen in religiösen Kontexten, ohne dabei auf das ›Schöne‹ an sich fokussiert zu sein, wie es der Begriff der Ästhetik nahelegen mag (Münster 2001, 11–12). Dies ist gelegentlich mit einer starken Abgrenzung zu früheren, vermeintlich textzentrierten Ansätzen der Religionsforschung verbunden (z. B. King 2005, 101; Vásquez 2011, 225). Religionsästhetische Ansätze sind für die Untersuchung von religiösen Atmosphären von Interesse, wenn sie eine Aussage über die Rolle des gebauten Raumes in religiösen Kontexten machen. Das Konzept »Atmosphäre« ist deutlich weitreichender als das der »Ästhetik« im eben skizzierten Sinne, weil Atmosphäre das Zusammenspiel von sozial-räumlichen Arrangements, Wahrnehmung (Rezeption) und Herstellung dieser Arrangements (Produktion) umfasst.

Aus der vielfältigen Literatur werden in diesem Abschnitt nur wenige Arbeiten hinsichtlich ihrer Nutzbarkeit im Rahmen der hier vorgelegten Studie vorgestellt. Nach dem schon zitierten Grundsatzartikel von HUBERT CANCIK und HUBERT MOHR (1988) gehört die Magisterarbeit von DANIEL MÜNSTER *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne* (2001) zu den ersten ausführlichen Forschungsarbeiten. Münster entwickelt ausgehend von Cancik und Mohr ein »religionsethnologisches Forschungsprogramm«, das sich aus der Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne speist (Münster 2001, 13). Im Gegensatz zum von mir verfolgten Ansatz ist bei Münster das »erlebende Individuum« der »Dreh- und Angelpunkt«; es geht um das Individuum als Produzent und Rezipient (Münster 2001, 12). Zentral ist die Beobachtung, dass Religionen sich nicht in Dogmen und Inhalten erschöpfen, sondern durch »Formen, Gerüche, Klänge, Texte, Rituale, Rezitationen, Performances, und eine Vielzahl weiterer religiöser Genres vermittelt und erlebt« werden (Münster 2001, 11). Die Verbindung zur im englischsprachigen Forschungsdiskurs so bezeichneten *Anthropology of the Senses* (siehe z. B. Howes 1991; Geurts 2002; Harvey 2006; Promey 2014) wird schon im Titel von Münsters Buch deutlich.

Auch wenn »Rituale« zu den zentralen Themen der Religionswissenschaft seit ihren Anfängen gehörten (z. B. Eliade 1990 [1961]; Turner 2000 [1969]), hat der Ge-

genstand mit den Ansätzen der *material religion* und Religionsästhetik in den letzten Jahrzehnten neue Aufmerksamkeit gewonnen (z. B. Morgan 2010; Wilke 2012). Das wird unter anderem damit begründet, dass Rituale nicht im engeren Sinne textlich, sondern als leibliche Praxis ›materiell‹ seien. Trotzdem wurden und werden gebaute und natürliche Räume sowie ihre soziale Wirksamkeit in Ritual-Studien nicht oder nur beiläufig beachtet. Der Fokus liegt stattdessen auf dem, was Menschen tun, wie sie es tun und was sie dabei sinnlich wahrnehmen und gegenüber anderen Akteuren kommunizieren. Nichtsdestotrotz sind auch Rituale fast immer in sozial-räumliche Kontexte eingebettet, wie beispielsweise Jonathan Z. Smith in seiner vielzitierten Studie *To Take Place: Toward Theory in Ritual* ([1987] 1992) unter anderem in kritischer Abgrenzung zu Mircea Eliade (1990 [1961]) zeigt.

Im folgenden Überblick zum Forschungsstand in Sachen »Ritual und Atmosphäre« verweise ich zunächst auf einige religionsbezogene Ansätze der Ritualforschung, die stellvertretend für eine Ritualforschung stehen, die dem gebauten Raum weniger Aufmerksamkeit widmet. Dann gehe ich etwas genauer auf Ansätze ein, die bezeichnenderweise nicht mehr aus der Ritualforschung im engeren Sinne stammen, aber stärker auf die Verbindung von Ritual und Raum/Architektur eingehen, bevor ich schließlich die wenigen Arbeiten vorstelle, die sich konkret mit dem Zusammenhang von Ritual und Atmosphäre auseinandersetzen, auch wenn sie nicht primär Religion zum Gegenstand haben. Es folgt eine Erläuterung der Desiderate, die sich aus dem so umrisstenen Forschungsstand ergeben sowie ein Vorschlag zur konzeptuellen Verknüpfung von gebautem Raum, Ritual und Atmosphäre.

Religionswissenschaftliche Ritualtheorien, die Raum marginalisieren Roy A. RAPPAPORT hat einen der einflussreichsten Beiträge zur Ritualdiskussion in der Religionsforschung vorgelegt. Für ihn ist das Ritual ein Kernbestand von Religion im Allgemeinen. Religion definiert er als »the domain of the Holy, the constituents of which include the sacred, the numinous, the occult and the divine, and also ritual, the form of action in which those constituents are generated« (Rappaport 1999, 23). Das Ritual wird hier als »form of action« beschrieben – und nicht beispielsweise als sozial-räumliche Situation. Es geht Rappaport um Performanz: »I take the term ›ritual‹ to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers« (Rappaport 1999, 24).

Während dieser Ansatz überzeugend entwickelt und empirisch belegt wird, nehmen räumlich-materielle Faktoren eher eine Nebenrolle ein. Wenn Rappaport als Beispiel die katholische Messe in einer gotischen Kathedrale beschreibt, wird deutlich, wie entscheidend der gebaute Raum rituelle Handlungen nicht nur begleitet, sondern prägt:

»During the High Mass in a Gothic cathedral, for example, sunlight through stained glass, the music of choir and organ, the vestments and intonation of the celebrant, the Cross on the altar, the cruciform shape of the encompassing space, the vaulting which covers it, the odor of incense, the taste of wine and wafer, the movements of one's own body may all join as an immediate sign of God's glory« (Rappaport 1999, 256–257).

Diese Beobachtung wird jedoch konzeptuell kaum ausgeführt und das Atmosphärenkonzept wäre hier ein wichtiger Baustein, um Rappaports Ansatz weiterzuentwickeln und das zitierte Beispiel um eine analytische Dimension zu bereichern. Aus Sicht des *material turn* lässt der Ansatz insgesamt eine explizite Diskussion der sozialen Wirksamkeit gebauter Räume vermissen.

JAN PLATVOET fasst in seinem Überblicksartikel die ritualtheoretischen Ansätze in Religionswissenschaft und Ethnologie zusammen und beklagt zugleich, dass diese Fächer ihre Ritualansätze nicht für kulturell und religiös plurale Gesellschaften weiterentwickelt haben (Platvoet 2008, 173). Er schlägt ausgehend vom Forschungsstand eine provisorische Ritualdefinition vor, der zufolge Rituale ein »weites Feld an Formen sozialer Interaktion zwischen Menschen und zwischen einem bzw. mehreren Menschen und anderen, realen oder postulierten, ansprechbaren Wesen« umfassen. Diese Interaktionen können laut Platvoet in mehreren Eigenschaften und Funktionen beschrieben werden: Sie sind kollektiv, basieren auf Gewohnheiten, sind innovativ mit Tendenz zur Verstetigung, expressiv, kommunikativ, symbolisch, multimedial, performativ, ästhetisch und integrativ – um nur einige zu nennen (Platvoet 2008, 174). Zwar bezieht sich die multimediale Dimension auf Medien wie VerbalSprache, Mimik, Körpersprache, Kleidung, Schmuck, Musik, Tanz, Theater sowie *gestaltete rituelle Räume und Zeiten* (Platvoet 2008, 179), aber Platvoet geht nicht darauf ein, dass die sozial-räumlichen Umstände des Ritua als eine Wirksamkeit haben könnten, die das Ritual mit bedingt. Der Ort des Rituals wird zwar als »besonderer« (Platvoet 2008, 187) beschrieben, diese Eigenschaft wird aber nicht weiter analytisch aufgeschlüsselt. Der Ansatz von Platvoet – und damit steht er stellvertretend für viele andere – fokussiert nicht die räumlich-materielle Dimension des Rituals, sondern das Ritual als »stilisiertes soziales Verhalten« (Platvoet 2008, 187).¹³

Ritualtheorien, die Materialität/Architektur berücksichtigen (aber nicht von »Atmosphäre« sprechen) Im Rahmen des *material turn* in der Religionsforschung hat sich inzwischen die Ansicht durchgesetzt, dass auch Rituale nicht ohne Blick auf materielle, sensorische und affektive Dimensionen verstanden werden können (z. B. Grimes

13 Zu Medien in ritueller religiöser Kommunikation, auch unter Berücksichtigung räumlicher Strukturen, siehe beispielsweise Roth (2021, 64).

2015, 174). Für die christlichen Traditionen ist die Bedeutung von Architektur für das darin stattfindende Ritual, also die Liturgie, unter anderem von JEANNE HALGREN KILDE ausführlich bearbeitet worden (z. B. Kilde 2002; Kilde 2008). Sie betont beispielsweise:

»Religious spaces house religious ritual, of course, but they do far more than simply provide the setting within which ritual takes place. They contribute in important ways to the very meaning of ritual practices and to the shape and content of religious systems themselves. [...] Church buildings influence worship practices, facilitating some activities and impeding others. They focus the attention of believers on the divine, and they frequently mediate the relationship between the individual and God« (Kilde 2008, 3).

Auch wenn sie den Begriff »Atmosphäre« nicht verwendet, um diese Beobachtung theoretisch zu erfassen, ist ihre Beschreibung eines sozial-räumlichen Arrangements, das es mit der Vermittlung zwischen Transzendenz und Immanenz zu tun hat, eine Vorbereitung des in diesem Buch entwickelten Atmosphärenkonzepts.

Ein weiterer wichtiger Beitrag zur Forschungsliteratur über Religion, Ritual und Architektur stammt von Lindsay Jones, der in religionsvergleichender Weise die Bedeutungen von religiöser Architektur in ihren Wechselwirkungen mit religiöser Praxis untersucht. Jones kritisiert, dass Forscher:innen bisher oft davon ausgingen, Architektur habe eine feste Bedeutung und es gebe einen mehr oder weniger statischen Zusammenhang zwischen gebauter Form und religiöser Bedeutung (Jones 2000a, XXVIII). Stattdessen betont Jones die wechselseitige Abhängigkeit von Ritual und gebautem Raum für das Entstehen von situativen Bedeutungen und entwickelt elf Typen, die universal alle Beziehungen zwischen Bauwerken und Ritualen erfassen sollen.

In deutlich kleinerem Umfang, aber nicht weniger innovativ, befassen sich Kashmiri Stec und Eve Sweetser mit religiösen Architekturen (Stec und Sweetser 2013): Sie vergleichen die buddhistischen Anlagen von Borobudur mit der Kathedrale von Chartre und schlagen vor, dass es sich in beiden Fällen um materialisierte Metaphern (konzeptuelle »blends«) handelt, welche die Erfahrung der Menschen in diesen gebauten Räumen strukturieren. Sie tragen damit dazu bei, die Rolle von gebauten Räumen für religiöse Rituale besser zu verstehen und betonen schon im Abstract:

»[A]s we examine the performative power of ritual [...] we need also to consider the sources of performative power which reside in the physical spaces themselves. Human creativity not only builds blends as complex as the Mass, it also builds material anchors to match and support them« (Stec und Sweetser 2013, 265).

Die hier formulierte semantische Potenzialität von sozial-räumlichen Arrangements ist ein weiterer wichtiger Ausgangspunkt für die Entwicklung eines religionswissenschaftlichen Atmosphärenkonzepts.

Ritualtheorien, die Atmosphäre mit bedenken Atmosphäre wird in ritualtheoretischen Arbeiten gelegentlich implizit und nur selten explizit adressiert. Dabei würden die wenigsten Ritualforscher:innen abstreiten, dass religiöse Rituale von einer erkennbaren, wenn auch häufig unausgesprochenen Atmosphäre begleitet sind. Diese Beobachtung scheint sich aber derart in den Gefilden eines vagen, subjektiven Eindrucks zu bewegen, dass sie noch kaum nähere empirische und theoretische Aufmerksamkeit in (religionsbezogener) Ritualforschung erfahren hat.

So entwickelt beispielsweise Randall Collins in einer nicht primär religionsbezogenen Studie zu Interaktionsritualen die Hypothese, dass diese Rituale auf vier Elementen basieren: (1) leibliche Kopräsenz der Teilnehmer:innen, (2) eine Unterscheidung zwischen »uns« und »den Anderen«, (3) geteilter Fokus auf etwas, (4) eine geteilte Stimmung oder emotionale Erfahrung (Collins 2004, 48). Mindestens zwei dieser Kriterien (1 und 4) sprechen stark dafür, dass Atmosphären ein relevanter, aber hier – wie auch in vielen anderen Studien – nicht explizit reflektierter Bestandteil von Rituale sind.

Ganz am Rande spielen rituelle Atmosphären sogar in der viel zitierten (und ebenso oft, z. B. von Asad 2008, kritisierten) Religionsdefinition von Clifford Geertz eine Rolle, wenn es nämlich heißt, dass Vorstellungen einer »allgemeinen Seinsordnung« »mit einer solchen Aura von Faktizität« umgeben würden, dass religiöse Stimmungen und Motivationen »völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen« (Geertz 1997, 48). Dies geschieht wiederum, so Geertz, durch Rituale: »Denn es ist das Ritual [...], in dessen Rahmen sich in der einen oder anderen Weise die Überzeugung herausbildet, dass religiöse Vorstellungen mit der Wirklichkeit übereinstimmen und religiöse Verhaltensregeln begründet sind« (Geertz 1997, 78). Mit Begriffen wie »Aura« und »Stimmung« verweist Geertz auf das Atmosphärische religiöser Rituale, ohne diesen Sachverhalt konzeptuell oder empirisch näher zu untersuchen.¹⁴

Der für den performative turn einflussreiche Ansatz von Erving Goffman geht ebenfalls am Rande auf Atmosphären von Rituale ein (siehe S. 185). Er verwendet die Theater-Metapher, um ein Verständnis alltäglicher sozialer Situationen zu ermöglichen und erwähnt, ohne es weiter auszuführen, dass an den konkreten Orten sozialer Praxis eine »bestimmte Atmosphäre« geschaffen werde (Goffman 2011 [1956], 115).

14 Man könnte gar seinen ganzen Ansatz der »dichten Beschreibung« als den unausgesprochenen Versuch charakterisieren, die Atmosphäre der beschriebenen Situationen einzufangen und textlich festzuhalten, also ein künstliches »Protokoll« herzustellen.

Aus der anderen Richtung, das heißt in Arbeiten der neo-phänomenologischen Atmosphärenforschung, gibt es Forschungen zu Ritualen, die naturgemäß stärker auf die Atmosphäre von Ritualen eingehen – wenn sie auch nicht notwendigerweise an Religion interessiert sind. Christian Julmi beispielsweise notiert unter dem Stichwort »Soziale Situation und Atmosphäre«, dass die »atmosphärische Wirkung von Ritualen auf andere als Basis der Übertragung von (leiblichen) Dispositionen akzentuiert werden« soll (Julmi 2018, 117). Rituale versteht Julmi dabei als den

»erfahrbare[n] Ausdruck der Konventionen einer Gemeinschaft, die durch ihre ständige Wiederholung sich selbst und mit ihnen die soziale Situation stabilisieren. Eine soziale Situation findet nicht nur in den Köpfen der Beteiligten statt, sondern bedarf eines konkreten räumlichen Ausdrucks, um die Übereinstimmung in der Wahrnehmung der Beteiligten zu gewährleisten. Dieser räumliche Ausdruck sind die Rituale als eingeschliffene Verhaltensweisen; durch ihren Einsatz wird die Atmosphäre der sozialen Situation aktualisiert« (Julmi 2018, 117).

Rituale sind damit »Techniken der Aktualisierung der gemeinschaftlichen Atmosphäre«, die »nicht nur unwillkürlich vollzogen werden, sondern ebenso bewusst eingesetzt und zur Manipulation sozialer Situationen instrumentalisiert werden können« (Julmi 2018, 117–118). Während Julmi hier keinen Fokus auf religiöse Rituale oder religiöse Atmosphären legt, sind seine Beobachtungen doch auch auf religiöse Zusammenhänge übertragbar. Julmi geht davon aus, dass die Wahrnehmung von Atmosphären in sozialen Situationen auf Sozialisationsprozesse zurückgeht, die dafür sorgen, dass Menschen Atmosphären mehr oder weniger ähnlich wahrnehmen. Unterschiedliche Sozialisierung führt umgekehrt zu verschiedenen Wahrnehmungen von Atmosphären. Julmi arbeitet mit dem Begriff der Situation nach Hermann Schmitz (2009, 45), der Situationen als ganzheitlich, bedeutsam und in sich homogen beschreibt (Julmi 2018, 110). Situationen sind immer und überall Teil der Sozialisierung von Menschen. Sie sind zudem von Atmosphären geprägt und haben somit eine »emotionale Qualität« (Julmi 2018, 110; mit Verweis auf Adloff 2013, 107).¹⁵ »Mit der sozialen Situation entsteht eine gemeinsame Perspektive auf die Wirklichkeit sowie eine übereinstimmende [...] Wahrnehmung der in die soziale Situation eingelagerten Atmosphären« (Julmi 2018, 116). Dieser Ansatz ist insofern relevant, als er aus phänomenologisch-soziologischer Perspektive die auch an anderer Stelle (z. B. Jones 2000b) betonte Rolle von Ritualen für die Aktualisierung von Atmosphären betont und das Konzept der »Situation« produktiv mit dem Atmosphärenbegriff verbindet.

15 Der Situationsbegriff nach Schmitz wird auch von Gugutzer im Rahmen seiner »neophänomenologischen Soziologie« rezipiert, die vom leiblich-affektive Betroffensein als präpersonalem Apriori des Sozialen ausgeht (Gugutzer 2017, 155; siehe auch Gugutzer 2015, 75).

»Ritual und Atmosphäre«: Desiderata und Potenziale Wie kann man ausgehend vom bis hierhin kurz zusammengefassten Forschungsstand einen religionswissenschaftlichen Zugriff auf Rituale entwickeln, der deren Atmosphäre ernst nimmt, ohne in eine phänomenologische Terminologie zu verfallen und damit das Wirken des ‚Heiligen‘ im Ritual explizit oder implizit zu bekräftigen? Rituale sind in sozial-räumlichen Situationen daran beteiligt, Atmosphären zu ermöglichen, die von den Anwesenden als ›religiöse Erfahrung‹ thematisiert werden können (aber nicht müssen). Die bereits umrissene Atmosphärendefinition wird daher stärker auf das Ritual zugespielt. Der Begriff »Atmosphäre« wird in dieser Arbeit verstanden als das realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial sozial-räumlicher Arrangements. Dieses Potenzial äußert sich und wird empirisch greifbar in verbalen und non-verbalen Kommunikationsvorgängen, also in multi-medialer Kommunikation. Rituale wiederum können als solche Art von Kommunikation verstanden werden – denn auch ein Handeln (sei es gestisch, körperlich, verbal oder in einer Kombination dieser Modi) ist kommunikativ, insofern es Bedeutung erzeugt, vermittelt und kommunikative Anschlüsse ermöglicht. Dass diese Art ritueller Kommunikation sozial-räumlich eingebettet ist, ist für die Ritualforschung zwar ein Allgemeinplatz, aber einer, der zugleich ein blinder Fleck der Theoriebildung ist. Rituale können, kürzer formuliert, als multi-mediale Kommunikation verstanden werden, die einerseits vom sozial-räumlichen Zusammenhang ermöglicht wird und andererseits diesen Zusammenhang selbst herstellt, ihn zugleich (häufig, aber nicht immer) kommunikativ adressiert und somit semantisieren. Gebaute und natürliche Räume, Architekturen, Gegenstände und Geräte spielen dabei eine aktive Rolle, insofern sie nicht nur benutzt oder gedeutet werden, sondern selbst beschränken und ermöglichen, was rituell in und mit ihnen geschieht.

Da der empirische Fokus dieser Studie auf sozial-räumlichen Situationen in jungen katholischen Initiativen liegt, ist es naheliegend, die katholische Liturgie als Konglomerat ritueller Vollzüge in den Blick zu nehmen und zugleich – im Gegensatz zur bisherigen Forschung – nicht nur das Handeln der beteiligten menschlichen Akteur:innen zu thematisieren, sondern das Arrangement sozialer und räumlicher Elemente in bestimmten Situationen.

Das christliche Ritual, so ist es im RGG notiert, muss »die Spannung zw. dem Transzendenten, das den Betenden auf das Mysterium Gottes lenkt, und dem Immanenter, das Gott in der Gegenwart und der konkreten Gemeinschaft findet, in sich verkörpern« (Zimmermann 2002, 431–432). Hier wird – in theologischer Sprache, aber unverkennbar – thematisiert, was ein Ritual zu einem religiösen Ritual macht: Es ist die Bearbeitung der Immanenz-Transzendenz-Differenz, die im Zitat mit christlichen Begriffen (›Mysterium Gottes‹, ›Gott in der Gemeinschaft‹) gefüllt wird, in einer religionswissenschaftlichen Fassung aber abstrakter formuliert wird: Ich folge einem systemtheoretisch grundierten Ansatz, der davon ausgeht, dass religiöse Kommunikation diejenige Kommunikation ist, welche die Immanenz-Tran-

szendenz-Differenz mit dem Anspruch letztinstanzlicher Kontingenzbewältigung bearbeitet (z. B. Luhmann 2002; Krech 2012a; zum in dieser Arbeit verwendeten Religionsbegriff siehe S. 20). Dies geschieht auf vielerlei Weisen und ist nicht an eine bestimmte (z. B. christlich-theologische) Explikation der Konzepte »Immanenz« oder »Transzendenz« gebunden.

Die hier untersuchten Initiativen arbeiten mit ritueller Kommunikation und rituellen Atmosphären, sie bemühen sich aber um Unterschiede zur hergebrachten katholischen Liturgie. Dabei bedienen sie sich aus dem Fundus der US-amerikanisch geprägten evangelikalen Traditionen. Diese wiederum nehmen oft für sich in Anspruch »anti-ritualistisch« zu sein – und meinen damit eine Ablehnung der traditionellen Elemente katholischer oder protestantischer Gottesdienstfeiern. Nichtsdestotrotz sind auch diese evangelikalen Veranstaltungen ritualisiert, wenn man einen abstrakteren Ritualbegriff anlegt (mit Bezug auf die Saddleback Church von Rick Warren wird diese Beobachtung z. B. von Putnam und Campbell [2010, 57] notiert).

Religionsästhetik, material und spatial turn: Zur Agency gebauter Räume Bei allen Verdiensten der materialitätsbezogenen Orientierungen in den Kultur- und Sozialwissenschaften (siehe bspw. McDannell 1995; Burda und Maar 2004; Mohn 2004; Woodward 2007; Meyer 2010; Schüler 2015; Meyer 2016; Bräunlein 2016; Roth 2020) wird eine zentrale Differenz oft nicht oder nur andeutungsweise expliziert: Die analytische Unterscheidung zwischen der *Wahrnehmung* als einem psychischen Prozess, der kommunikative Vorgänge auslösen kann, und dem *Objekt der Wahrnehmung selbst*.¹⁶ Die Konsequenz aus dieser Überlegung ist, dass man den Impuls des *material turn* zwar ernst nehmen sollte – nämlich die Frage nach der Rolle von materiellen Artefakten und deren Arrangements in sozialen Zusammenhängen –, analytisch aber die Differenz zwischen *Wahrnehmung* und *Gegenstand der Wahrnehmung* deutlicher machen sollte (Krech 2021, 99). Aus diesem Grund unterscheidet meine Analyse religiöser Atmosphären grundlegend zwischen der Rezeption (und Produktion) sozial-räumlicher Arrangements und den Arrangements selbst. Im alltäglichen Erleben ist kaum zwischen der Wahrnehmung eines Raumes und dem Raum selbst zu unterscheiden, weil das eine ohne das andere nicht geht. In der analytischen Rekonstruktion jedoch sollte diese für die Lebenswelt kontraintuitive

¹⁶ Ein Beispiel dafür ist die folgende Aussage in einem religionswissenschaftlichen Aufsatz zu »Visual Culture«: »This chapter discusses the nature of, and approaches to studying, those aspects of religion that are either tangible to the eye or ›seen‹ in the imagination – its visual culture« (Harvey 2011b, 502). »Visuelle Kultur« würde diesem Ansatz zufolge alles umfassen, was man in der Welt oder in der Imagination ›sehen‹ kann – was nahezu alles ist und den Begriff der »visuellen Kultur« äußerst unscharf macht. Auch wird kein Unterschied gemacht zwischen dem psychischen Prozess der visuellen Wahrnehmung und dem Objekt dieser Wahrnehmung.

Unterscheidung getroffen werden, weil sie zwei fundamental verschiedene Ebenen repräsentiert: die Ebene der Materialität, die zur Umwelt psychischer Systeme gehört, und die Ebene der psychischen Wahrnehmung, die wiederum zur Umwelt sozialer Systeme gehört.

Besonders das Konzept der *agency* wird – wie bereits angedeutet – im Ansatz der *material religion* diskutiert. Während im Detail unterschiedliche Positionen vertreten werden, sind die meisten Forscher:innen sich doch einig, dass die materiellen Bedingungen sozialer Praxis diese ermöglichen und beschränken und insofern einen Unterschied machen. Genau dann haben sie eine soziale Wirksamkeit, die auch mit dem Begriff *agency* umschrieben werden kann.¹⁷ Markus Schroer formuliert hinsichtlich der Wirksamkeit des materiellen Raumes (aber ohne Verwendung des Begriffs *agency*):

»Unsere Handlungen und Kommunikationen werden durch räumliche Arrangements geprägt und vorstrukturiert. Eine universitäre Vorlesung beispielsweise entfaltet keineswegs überall die gleiche Wirkung, sondern muss durch räumliche wie zeitliche Arrangements entsprechend vorbereitet und flankiert werden. [...] Raum prägt unser Verhalten und drückt ihm seinen Stempel auf. Aber Räume helfen uns auch zu entscheiden, in welcher Situation wir uns befinden. Sie kanalisieren, in welche Situationen wir kommen und welche Erwartungen wir haben können; sie strukturieren Interaktionsabläufe, machen einige wahrscheinlich, andere unwahrscheinlich. Räume dienen insofern der Komplexitätsreduktion. [...] Die Bedeutungen und Wertigkeiten [...], die Individuen bestimmten Orten und Räumen attribuieren, werden nicht in jeder Situation immer wieder aufs Neue vorgenommen. Vielmehr entlasten vorgegebene räumliche Arrangements gerade von Situationsdefinitionen, weil in ihnen die Bedeutungen und Wertigkeiten bereits eingeschrieben sind« (Schroer 2008, 141–142).

Was Schroer hier so zutreffend über den Raum schreibt, könnte, so der in diesem Buch unterbreitete Vorschlag, durch das Konzept »Atmosphäre« umfassender und gegenstandsadäquater beschrieben und erklärt werden.¹⁸

17 Der Begriff der Agency wird, besonders im Anschluss an die von Bruno Latour formulierte Akteur-Netzwerk-Theorie (z. B. Latour 2005, 63), verwendet, um auf die soziale Wirksamkeit von Dingen, Räumen und Mensch-Ding-Netzwerken hinzuweisen, ohne damit von einer Intentionalität der Dinge auszugehen. Ich verwende das Konzept wie Sonia Hazard als »capacity to make effects in the world« (Hazard 2013, 65) und benutze »soziale Wirksamkeit« oder »Wirkmächtigkeit« als deutschsprachige Entsprechungen.

18 In Bezug auf religiöse Bauwerke formulieren Brenneman und Miller einen ähnlichen Vorschlag wie Schroer, wenn sie schreiben, dass religiöse Bauten eine »aktive Rolle« im religiösen und sozialen Leben spielen, unter anderem weil sie soziale Interaktionen beeinflussen, sowohl ermöglicht als auch beschränkt (Brenneman und Miller 2020, 29).

Schließlich stellt sich die Frage, warum die Ansätze des *material turn*, auch in der Religionswissenschaft, relativ selten auf systemtheoretische Prämissen eingehen. In der Systemtheorie nach Luhmann und anderen wird die Subjekt-Objekt-Differenz schließlich schon lange aufgehoben und als Produkt kommunikativer Vorgänge bezeichnet (z. B. Luhmann 1985, 658; Luhmann 1993, 255), auch wenn Luhmann den materiellen Bedingungen sozialer Systeme verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit widmet. Insofern wird Luhmann auch in die Reihe der »Post-Humanisten« eingeordnet, für die »nicht mehr der Mensch (oder das Individuum) im Zentrum der Wirklichkeit [steht und] auch nicht die sozialen Situationen und Bindungen, in denen er sich bewegt und lebt« (Kalthoff et al. 2016, 17). Auch Latours Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2005) zählen Kalthoff et al. zu diesen Ansätzen. In diesem Sinne untersuche ich Atmosphären nicht als (quasi-)objektive Sachverhalte, die von Subjektiven erlebt werden, sondern beobachte, wie sozial-räumliche Arrangements in und durch Atmosphären die Subjekt-Objekt-Differenz herstellen und wie Elemente dieser Arrangements als Subjekte oder Objekte adressiert werden. Dieser Sachverhalt wird auch im empirischen Material thematisiert, wenn zum Beispiel der gebaute Raum mal als handelndes Subjekt, mal als Objekt menschlicher Einflussnahme thematisiert wird (siehe Fallstudie »Nightfever«, Kapitel 4).

Für die Arbeit am Atmosphärenbegriff ist auch der Ansatz von Birgit Meyer von Interesse. Zwar nennt sie das Konzept »Atmosphäre« nicht ausdrücklich, weist aber darauf hin, dass Religion als soziales Phänomen von »shared collective forms« abhängig sei, die immer wieder ähnliche Gefühle hervorriefen (Meyer 2008, 129). Diese geteilten kollektiven Formen können, so mein Vorschlag, als Atmosphären genauer beschrieben und untersucht werden. Ganz ähnlich schreibt David Morgan: »All societies invest a great deal in teaching their members to feel similarly. They rely on collective rituals and practices such as ceremonies, parades, entertainment, and religious rites to do so« (Morgan 2010, 58). Man müsste ergänzen: Gesellschaften brauchen verlässlich reproduzierbare Atmosphären, die anteilig in die gebaute und natürliche Umwelt ausgelagert werden und durch soziale und kommunikative Vorgänge aktiviert werden können. Während es in dieser Studie weniger darum geht, dass und wie Atmosphären durch Sozialisierung und Lernen vermittelt werden – was für die Kopplung von Kommunikation und Psyche zweifellos notwendig ist –, sind die strukturellen Muster räumlichen Semantiken von Interesse: Wie funktionieren diese räumlich-materiell verankerten Mechanismen sozialer Synchronisierung?

An dieser Stelle bietet es sich an, etwas genauer auf das Verhältnis von Religion und Raum sowie auf »religiöse Räume« einzugehen. Denn Atmosphären haben unstrittigerweise etwas Räumliches: Sie erstrecken sich im Raum und sind von räumlich-materiellen Faktoren bedingt. Man trifft sie an bestimmten Orten zu bestimmten Zeiten an. Wenn ich von Atmosphären als realisiertem Potenzial sozial-räumlicher Arrangements spreche, dann bedarf der Begriff des »Raumes« einer

Erläuterung.¹⁹ Dieser vermeintlich so einfache Begriff ist bei näherer Betrachtung außerordentlich schwer zu fassen, weil er in den verschiedensten Zusammenhängen gebraucht wird: für topografische, virtuelle, architektonische oder semantische Räume; als »Spielraum«, »Klangraum«, »Wahrnehmungsraum« oder »Möglichkeitsraum«, um nur einige Beispiele zu nennen. Die Religionsforschung hat sich zwar immer wieder in verschiedenen Hinsichten mit den räumlichen Aspekten religiöser Traditionen befasst, aber dennoch konstatieren viele Arbeiten eine Forschungslücke zu diesem Konzept und Forschungsgegenstand (z. B. Brenneman und Miller 2020, 12).

Ausgehend von der begrifflichen Entwicklung durch Henri Lefebvre (1974) (hierzu auch Schroer 2009b, 362) kann man in der Literatur mindestens drei grundsätzliche Raumkonzepte ausmachen:

- a) 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 2012, 330). Ähnlich formuliert Schroer: »Der physische Raum ist als unbearbeitet und frei von sozialen Wahrnehmungsschemata nicht vorstellbar« (Schroer 2008, 134).
- b) 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.
- c) Sozialer Raum: Der semantisch und pragmatisch in sozio-kulturellen Vorgängen bestimmte Raum. Einfach gesagt: Was bedeutet ein Raum für Menschen 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 2008, 133). Der soziale Raum ist der Gegenstand sozialwissenschaftlicher Analysen. Natürlich ist dieser soziale Raum nicht denkbar ohne einen physischen und psychischen Raum, aber er ist zugleich nicht auf diese beiden Raumtypen reduzierbar. Der soziale Raum ist eine emergente, sozial hergestellte Ebene, zu deren Umwelt physische und psychische Faktoren gehören. Gebaute Umwelt wird somit nicht als ›reine Materialität‹ relevant für Sozialität, sondern immer nur in ihrer sozialen (und damit semantischen) Einbettung (ähnlich auch Breuer 2017, 75).

Da es in diesem Buch um religiöse Räume und Atmosphären geht, ist die Frage zu beantworten, wann ein Raum religiös ist oder was ihn religiös macht. Die alltags-

¹⁹ Die folgenden Absätze (bis einschließlich »Die analytisch produktive Frage ist daher nicht ...«) sind teilweise einer früheren Publikation entnommen (Radermacher und Krech 2022).

weltlich oft anzutreffende Vermutung, es gebe nun mal sakrale und profane Räume in der Welt, greift zu kurz, weil sie diese als gegebene, voneinander unterscheidbare 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). So hilfreich und intuitiv diese Unterscheidung für alltagssprachliche Verständigung sein mag, so wenig ist sie ein gegenstandsäquater Zugriff im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Analyse. Sie wird der Polysemie und der situationsabhängigen Semantisierung gebauter und natürlicher Umwelten nicht gerecht (so auch Barrie und Bermudez 2019, 346). Schon aus der Etymologie heraus sind das ›Profane‹ und das ›Sakrale‹ immer nur in wechselseitiger, situativer Abhängigkeit zu denken (lat. *pro fanum* = vor dem Tempelbezirk/Heiligtum) (z. B. Gerhards 2011, 29; Krech 2021, 126).

Raum als die außersprachliche, aber sprachlich adressierbare Umwelt von Kommunikation ist dann religiös, wenn: (a) er Teil eines sozial-räumlichen Arrangements ist, das (b) in einen kommunikativen Vorgang eingebettet ist (entweder als Umwelt oder als Medium von Kommunikation), der (c) die Transzendenz/Immanenz-Differenz mit dem Anspruch auf Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenz thematisiert.²⁰

So gut wie alle gebauten oder natürlichen Räume, die für soziale Vollzüge relevant sind, haben einige grundlegende Eigenschaften: (a) 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 auch wieder verlassen. (b) Sie haben eine dreidimensionale Ausdehnung, 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 bestimmbarer (aber nicht feste) Größe haben (siehe ähnlich auch Krech 2012c, 21).

Diese Eigenschaften sind in semantischer Hinsicht vollkommen 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 Badesee oder jede Einkaufspassage. Mal sind die Grenzen deutlich gezogen, mal sind sie eher Zonen des Ein- oder Austritts, manche Räume sind sehr groß, andere klein, manchmal ist das Zentrum besonders

²⁰ 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).

akzentuiert, manchmal die Peripherie; mal liegt das Zentrum symmetrisch in der Mitte, mal ist der Raum asymmetrisch oder die Zentren verteilen sich auf mehrere Regionen.

Die sozialen Vollzüge in diesen Räumen entscheiden, ob wir es in einer bestimmten sozial-räumlichen Situation mit einem religiösen oder anderen Vollzug zu tun haben (Krech 2012c, 20). So kann das Überschreiten einer Grenze besonders hervorgehoben und markiert sein (Rituale des Eintretens in Tempeln oder Kirchen); die besondere Mächtigkeit und Größe eines Raumes 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 Raum kann im nächsten beobachteten Fall wieder ein nicht-religiöser Raum sein. In dieser Hinsicht sind gebaute und natürliche Räume für die Religionsgeschichte schon immer Medium und Umwelt religiöser Kommunikation – sowohl hinsichtlich ihrer Kontinuität als auch hinsichtlich ihres Wandels (z. B. Barrie und Bermudez 2019, 351).

Die analytisch produktive Frage ist 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‹; zur analytischer Metapher Einfalten/Ausfalten siehe Krech 2021, 23)? Wie fungieren räumliche, gebaute Elemente als Medien und Umwelt von Kommunikation? Die Antwort auf diese Fragen, die in diesem Buch entwickelt wird, kreist um die Annahme, dass kommunikative Vorgänge multi-modal vonstattengehen und stets auch nicht-sprachliche und nicht-menschliche Akteure beinhalten, die mit ihren eigenen Affordanzen eine gestaltende Wirkung auf Kommunikation haben. Ob diese Kommunikation dann im analytischen Sinne als religiös zu identifizieren ist, wird aus einer systemtheoretischen Perspektiven mit Bezug auf die Kriterien »letztinstanzliche Kontingenzbewältigung« und »Immanenz/Transzendenz« beantwortet (zur in diesem Buch verwendeten Religionsdefinition siehe S. 20).

Religionswissenschaft: Forschungslücke in Bezug auf Atmosphären Nach diesem Überblick über die Literatur und verschiedene Ansätze der Erforschung sozialer Atmosphären kehre ich zurück zu religionswissenschaftlichen Perspektiven im engeren Sinne. In religiösen Zusammenhängen spielen Atmosphären auf verschiedenen Ebenen eine zentrale Rolle, etwa in der Wahrnehmung von Anwesenden, in der Organisation und Vorbereitung von Veranstaltungen oder als Hintergrund und Medium religiöser Praxis. Daher wird in vielen geistes-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Arbeiten zu Atmosphären die ›besondere Atmosphäre‹ von religiösen Bauwerken, besonders Kirchen, als Beispiel genannt (z. B. Hager 1957; Tellenbach

1968, 74; Schmitz 1969, 127–133; Böhme 1995, 95; Böhme 2003, 112–113; Kruse 2007, 236–237; Richter 2008, 11; Hasse 2012, 18; Griffero 2014, 73, 87).²¹

Umgekehrt fällt auch in religionswissenschaftlichen, religionsethnologischen und religionssoziologischen Arbeiten häufig der Begriff »Atmosphäre«, wird dann aber häufig im alltagssprachlichen, deskriptiv-vagen Sinn verwendet (z. B. Stausberg 2010, 65; Traut 2011, 68–69; Kern und Schimank 2013, 304; Schlamelcher 2013, 220; Emling und Rakow 2014, 213; Schmidt 2015, 132–133). Andere Arbeiten, die sich aus religionswissenschaftlicher Sicht mit Architektur befassen, verzichten hingegen, vielleicht aus konzeptuellen Bedenken heraus, fast vollständig auf den Begriff »Atmosphäre« (so z. B. Kilde 2008).

Ein religionswissenschaftlicher Ansatz stammt von Franz-Peter Burkard, der unter Bezug auf Böhme und Heidegger »Stimmung als einen existentiellen Modus der nicht-reflexiven Erschlossenheit von Welt« versteht. Er unterscheidet nicht ausdrücklich zwischen »Atmosphäre« und »Stimmung« und schlussfolgert, dass beide das »Ergebnis der leiblichen Anwesenheit von Subjekten im Raum« sind. Auch verweist er auf den synästhetischen Charakter von Atmosphären (Burkard 2014, 14). Esther-Maria Guggenmos, Isabel Laack und Sebastian Schüler haben den Atmosphärenbegriff bereits 2011 diskutiert, um das Zusammenspiel sinnlicher Stimuli im Kontext von Musealität zu erfassen (Guggenmos et al. 2011, 115). Im Anschluss an Gregory Bateson (1972a) gehen sie davon aus, dass Menschen mentale Konzepte (sogenannte »Rahmen«) entwickeln, die ihnen helfen, ihre Wahrnehmung der Welt zu strukturieren. Sozial-räumliche Arrangements werden je nach aktivem Rahmen anders gedeutet: So kann ein Museum im Rahmen »Unterhaltung« ein anderes Erleben evozieren als im Rahmen »Erziehung« (Guggenmos et al. 2011, 116–117). Ich möchte statt »Rahmen« von »Atmosphäre« sprechen, um zum einen die kognitive Dimension der semantischen Adressierung von Räumen als nur einen von mehreren Aspekten zu erfassen und zum anderen, um dem Sozial-Räumlichen mehr ›Mitspracherecht‹ einzuräumen. Die Konzepte, welche als Rahmen im Sinne von Bateson dienen, sind oft impliziter oder unbewusster Natur. An dieser Stelle bezie-

²¹ Eine repräsentative Studie des Allensbach-Instituts stellte 2009 fest, dass Kirchenbauten eine »besondere Atmosphäre« zugeschrieben wird (Institut für Demoskopie Allensbach 2009, 20). Auf die Frage »Wie würden Sie Ihre Lieblingskirche beschreiben?« antworteten 27 % mit dem Hinweis auf deren »mystische Atmosphäre« (Institut für Demoskopie Allensbach 2009, 42). Dieser Umstand wurde auch in einer Studie thematisiert, die von der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg und der Universität Paderborn im Auftrag der Akademie Bruderhilfe Pax Familienfürsorge in Kassel zum Thema »Religion und Tourismus« durchgeführt wurde. Der Studie zufolge schätzen deutlich mehr als die Hälfte der Befragten die »magische Atmosphäre« und »eindrucksvolle Architektur« von Kirchen (Thomas-Morus-Akademie und Universität Paderborn 2011). Eine weitere, an der Evangelische Fachhochschule Hannover durchgeführte Studie, kommt zu dem ähnlichen Schluss, dass »Menschen in und an der Kirche ihre besondere Atmosphäre schätzen und suchen« (Hoburg 2007, 24).

hen sich die Autor:innen auf den Habitusbegriff nach Pierre Bourdieu (1987, 277) und das Konzept des »tacit knowledge« nach Robert McCauley und E. Thomas Lawson (2002) (Guggenmos et al. 2011, 118). Anknüpfend an diese Überlegungen schlage ich vor, dass raumbezogenes Wissen durch Lernen und Sozialisierung verinnerlicht und durch bestimmte Atmosphären aktiviert wird – und zwar in der Regel, ohne dass es einer bewussten Reflexion darüber bedarf.²² Der religionswissenschaftliche Forschungsstand im engeren Sinne bleibt also überraschend dürfsig, auch wenn – wie mehrfach erwähnt – Atmosphären als ein relevantes Thema im religiösen Feld von vielen Autor:innen beobachtet und beschrieben werden.

Wie eingangs angedeutet, vertreten die meisten Autor:innen jenseits der religionswissenschaftlichen Literatur hinsichtlich des Konzepts »Atmosphären« eine kombinierte Position, das heißt sie verbinden mindestens zwei epistemologische Möglichkeiten, die ich hier verkürzt wiederhole und idealtypisch zusammenfasse (siehe ausführlich Kapitel 7.2.1):

- a) Eine radikale definitorische Variante ist die Annahme, dass Atmosphären Phänomene mit einer eigenen, unabhängigen und räumlichen Existenz sind. Sie befinden sich außerhalb von Psychen und außerhalb der gebauten und natürlichen Umwelt, wirken aber auf diese ein, indem sie vom Raum und den darin befindlichen Menschen ›Besitz ergreifen‹. Dann können sie als »räumlich ergossene« Gefühle (Schmitz 1998, 22–23) oder »im Raum erstreckte Stimmungen« bezeichnet werden (Hövel und Schüßler 2005, 62). Ihre Wirksamkeit äußert sich dann zum Beispiel in »motorischen Anregungen« (Thibaud 2003, 291) oder »Bewegungssuggestionen« (Schmitz 2014, 94–95). Auch wenn der Ansatz in Reinform kaum vertreten wird, ist er doch innovativ, weil er Atmosphären nicht als subjektive Wahrnehmung oder Hintergrund von sozialem Handeln versteht, sondern ihnen eine ontologische Selbstständigkeit und soziale Wirksamkeit zurechnet.
- b) Eine diametrale Gegenposition zum ersten Ansatz ist die Vorstellung, Atmosphären seien einzig im subjektiven und affektiven Erleben von Individuen zu verorten, die sich in Räumen bewegen und materielle Objekte und Objektarrangements wahrnehmen. Sie sind das, was ein Mensch auf Basis seiner Gefühlslage auf den wahrgenommenen Raum projiziert, eine individuelle »emotionale Disposition« (Griffero 2014, 4–5) oder subjektive »Stimmung« (Binswanger 1933, 629). Diese Position wird in Reinform ebenfalls selten vertreten, weil Autor:innen in der Regel einräumen, dass Atmosphären nicht *nur* eine Projektion der

²² Ohne es theoretisch auszuführen, spielt auch Böhme auf diesen Sachverhalt an, wenn er schreibt: »[T]he art of stage setting is sort of tacit knowledge; you would be hard pressed to find a book telling you how and by what means a certain atmosphere can be produced« (Böhme 2017a, 3).

subjektiven Gefühlslage auf Räume und Situationen sind, sondern von dieser räumlichen Umgebung mit beeinflusst werden.

- c) Ein dritter definitorischer Ansatz hebt die beiden erstgenannten auf und verlegt die Existenz von Atmosphären in das vorsprachliche *Einssein* von Leib und Raum. Sie befinden sich dann *vor* der Trennung von Subjekt und Objekt; und zwar sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch und ontologisch gesehen. Sie bezeichnen eine nicht-duale Seinsweise, die kommunikativ nicht adressiert werden kann, aber phänomenologisch dennoch erschlossen werden soll. Man vermutet dann eine unmittelbare sinnliche Kommunikation des Leibes mit der Umwelt (Straus 1930, 639); ein Sich-Befinden jenseits der Trennung von Ich und Welt (Hauskeller 1995, 163). Viele phänomenologische Ansätze rekurrieren auf dieser Position, ergänzen sie aber um weitere, z. B. den unter (4) genannten Ansatz. Trotz der methodologischen Herausforderungen dieser Position ist festzuhalten, dass Atmosphären etwas mit Dispositionen zu tun haben, die wirken, auch wenn sie im sozialen Vollzug von den Anwesenden und Teilnehmenden nicht ausdrücklich kommunikativ thematisiert werden (müssen).
- d) Eine vierte Möglichkeit besteht darin, Atmosphären als etwas zu verstehen, das ausgehend von Dingen und vom physischen Raum entsteht, aber weder unabhängig davon ist noch ontologisch den physischen Dingen angehört. Atmosphären werden dann von räumlich-materiellen Arrangements disponiert; sie haben eine räumliche Qualität, die von den Dingen ausgeht. Man spricht beispielsweise von einer ›authentischen‹ Ausstrahlung von Dingen (Aura) (Benjamin 2013 [1936], 215) oder von Ekstasen (Böhme 2007a, 297–298). In der anwendungsbezogenen Architektur folgt aus dieser Position die Vermutung, man könne durch gestalterische Maßnahmen Atmosphären erzeugen (z. B. Havik und Tielens 2013, 41).
- e) Eine fünfte definitorische Möglichkeit schließlich sieht Atmosphären weder im Subjekt oder vom Subjekt ausgehend noch im Raum oder vom Raum ausgehend, sondern im ›Zwischen‹: Sie sind dann das Medium der Begegnung zwischen materieller Welt und menschlichem Subjekt und prägen so das Wie der Wahrnehmung. Böhme spricht von der »gemeinsamen Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen« (2007a, 298). Zwischen Subjekt und Welt liegt dann die Atmosphäre, die zugleich Welt und Subjekt einrahmt (Thibaud 2003, 288). Atmosphären haben einen ausgeprägten Zwischencharakter (Böhme 2003, 112). Wichtig für den in diesem Buch verfolgten Ansatz ist, dass Atmosphären nur so lange impliziter Rahmen der Wahrnehmung bleiben, wie sie nicht verbal-sprachlich thematisiert werden. Sobald dies der Fall ist, haben sie einen anderen empirischen Status: Sie werden dann ein Thema in einem verbalsprachlichen Diskurs und man kann untersuchen, wann und wie über diese expliziten Atmosphären gesprochen wird. Hier interessieren beide Erscheinungsformen der Atmosphären, die impliziten, aber sozial wirksamen Sachverhalte und die

explizit thematisierten Sachverhalte, die zusammen unter »Atmosphäre I« fallen und aus Sicht von »Atmosphäre II« untersucht werden.

Trotz der vielfach notierten Beobachtung, dass Religion etwas mit Atmosphäre zu tun hat und umgekehrt, gibt es meines Wissens abgesehen von den bereits erwähnten Ansätzen (Guggenmos et al. 2011; Burkard 2014; Gregersen 2021) noch keine genuin religionswissenschaftlichen Studien zum Atmosphärenbegriff. Dies hat vermutlich mindestens zwei Gründe:

- a) Der Atmosphärenbegriff wird nicht nur umgangssprachlich, sondern beispielsweise auch bei Schmitz (1989, 20), Hauskeller (1995, 171–173) und Griffero (2014, 73) mit dem ›Numinosen‹ oder ›Esoterischen‹ assoziiert. Von einer ›religiösen Atmosphären‹ zu sprechen, könnte dann so klingen, als bekräftige man lediglich die religiöse Deutung über das Wirken ›sakraler Mächte‹ an bestimmten Orten in bestimmten Situationen.
- b) In der Alltagssprache und auch in vielen wissenschaftlichen Publikationen wird »Atmosphäre« als ein kaum in Worten beschreibbarer Sachverhalt gedeutet (z. B. Böhme 2007a, 287–288, 293; Heibach 2012, 9). Der Versuch, einen analytisch konturierten und methodisch operationalisierbaren Atmosphärenbegriff zu entwickeln, muss sich dieser umgangssprachlichen Konnotationen entledigen, ohne die Verbindung mit alltagssprachlichen Verwendungsweisen ganz aufzugeben.

Zwar wird der Begriff auch in religionswissenschaftlichen Arbeiten häufig verwendet, dann jedoch meist in beschreibender Weise (z. B. Stausberg 2010, 65; Traut 2011, 68–69; Kern und Schimank 2013, 304; Schmidt 2015, 132–133). In anderen Fächern dagegen gibt es den geschilderten breiten Forschungsstand zum empirischen Gegenstand und zum Konzept »Atmosphäre«. Dieser ist ein wichtiger Referenzpunkt für eine religionswissenschaftliche Entwicklung des Konzepts.

7.3 Entwicklung eines religionswissenschaftlichen Atmosphären-Konzepts

Atmosphäre sind, so lautet die hier vorgeschlagene Definition, das *realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial sozial-räumlicher Arrangements*. Sie äußern sich und werden so empirisch beobachtbar in kommunikativen sozialen Vorgängen in bestimmten Situationen, wobei diese kommunikativen Vorgänge nicht auf gesprochene Sprache beschränkt bleiben. Auch geht es hier nicht um ein determinierendes Verhältnis von Potenzial und Realisierung: Aber bestimmte sozial-räumliche Arrangements erhöhen in bestimmten Situationen die Wahrscheinlichkeit da-

für, dass bestimmte Atmosphären als soziale Sachverhalte (nicht zwingend zugleich in der individuellen Wahrnehmung) realisiert werden. Dieses Atmosphärenkonzept ist prinzipiell auf viele soziale Kontexte anwendbar, seien sie religiös, wirtschaftlich, sportlich oder anders eingebettet. Eine Atmosphäre ist dann *religiös*, wenn die beobachtbaren kommunikativen Vorgänge die Immanenz-Transzendenz-Differenz mit Anspruch auf Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenzen bearbeiten (zum in dieser Arbeit zugrunde gelegten Religionskonzept siehe S. 20). Atmosphären sind damit quasi-objektive Konstellationen, die sich aus der Summe aller Elemente und ihrer Affordanzen in bestimmten Situationen ergeben.

Dieser Ansatz fußt auf der Vermutung, dass sozial-räumliche Arrangements immer polysem sind, also keine fixierte Bedeutung haben. Ein Kirchenraum zum Beispiel ist nicht *per se religiös* (wie ältere Ansätze mit Bezug auf die emische Differenz sakral/profan nahelegen, z. B. Eliade 1990 [1961]). Jedoch begünstigen die architektonischen Voraussetzungen im Zusammenhang mit ihrer sozio-kulturellen Einbettung, dass dort religiöse Zuschreibungen aktiviert werden.

Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist zentral, dass sozial-räumliche Arrangements diese soziale Wirksamkeit nicht aufgrund einer ‚Beseelung‘ haben: Ihr semantisches Potenzial ist prinzipiell arbiträr sowie sozial und kulturell konstituiert. Doch entwickeln gebaute und natürliche Räume genau wie andere soziokulturelle Konstruktionen (z. B. Sprache, Institutionen, Kosmologien) eine Wirksamkeit, die sich unabhängig von individuellen, intentionalen Leistungen entfaltet.

Das in diesem Buch vorgeschlagene Atmosphären-Konzept ist eng mit den Konzepten »Arrangement« und »Situation« verbunden. Während das Konzept »Arrangement« Ansätze aus der Akteur-Netzwerk-Theorie aufnimmt und den Umstand betont, dass menschliche wie nicht-menschliche Akteure Elemente solcher Arrangements sind, verweist »Situationsbegriff« stärker auf die zeitliche und räumliche Bestimmung der untersuchten empirischen Gegenstände (zu den Konzepten »Situationsbegriff« und »Arrangement« siehe auch S. 26). Das vorgeschlagene Konzept bedient sich aus verschiedenen Ansätzen und besteht aus theoretischen Bausteinen, die im Folgenden kurz erläutert werden. Diese Bausteine werden konzeptionell teilweise modifiziert, so dass sie ineinander greifen und in der wechselseitigen Verstärkung eine neue Theorie und Methode der sozialwissenschaftlichen Atmosphärenforschung anbieten können.

Situationsbegriff Zum Situationsbegriff sind die Arbeiten von HERMANN SCHMITZ grundlegend, die ich hier – teils unter Rückgriff auf Sekundärliteratur (insb. Kerz 2017 und Julmi 2018)²³ – mit Blick auf die Anbindung an ein religions-

23 Die Dissertation von Christina Kerz, erschienen unter dem Titel *Atmosphäre und Authentizität* (2017), untersucht das *Living History*-Museum »Colonial Williamsburg« in Virginia (USA) und formuliert einen Vorschlag für die empirische Umsetzung eines phänomenologischen

wissenschaftliches Atmosphärenkonzept darstelle. Nach Schmitz sind Situationen ganzheitlich, das heißt, sie können nicht auf ihre Bestandteile reduziert werden. Sie sind thematisch gerahmt und sie tragen Bedeutungen, die von anwesenden Individuen wahrgenommen und kommuniziert werden können (Kerz 2017, 59). Schmitz beschreibt Situationen daher als »binnendiffus-ganzheitlich« (Schmitz 2006, 166). Situationen sind – ähnlich wie Atmosphären – das, »was uns in der Welt zuerst begegnet, und einzelne Sachen schneiden wir erst aus ihnen heraus, indem wir aus der Bedeutsamkeit der Situation in satzförmiger (oft nur angedeuteter) Rede einzelne Bedeutungen explizieren« (Schmitz 2006, 167).

Von Schmitz ausgehend entwickeln Soziolog:innen wie ROBERT GUGUTZER eine »Neophänomenologischen Soziologie«, die sich einem methodologischen Situationsismus verschrieben hat. Diese Ansätze betrachten »leibliche Kommunikationen als kleinste Analyseeinheit des Sozialen und richten ihr Augenmerk insbesondere auf die nichtrationalen und nichtsprachlichen Abstimmungs- und Verständigungsprozesse in sozialen Situationen« (Gugutzer 2017, 154; weiterführend zur neophänomenologischen Soziologie siehe Gugutzer 2020). Die Situation ist dann ein »sozialontologisches Fundament menschlicher Lebenspraxis und Lebensformen« (Gugutzer 2017, 155). CHRISTIAN JULMI widmet sich im Anschluss an Schmitz insbesondere der konzeptuellen Verflechtung von »Situation« und »Atmosphäre«. Er betont, dass die »Wahrnehmung von Atmosphären [...] in sozialen Situationen auf einem gemeinsamen Sozialisationsprozess« beruht (Julmi 2018, 103). Er misst Ritualen eine besondere Rolle in der Herstellung und Übertragung von leiblichen Dispositionen bei:

»Eine soziale Situation findet nicht nur in den Köpfen der Beteiligten statt, sondern bedarf eines konkreten räumlichen Ausdrucks, um die Übereinstimmung in der Wahrnehmung der Beteiligten zu gewährleisten. Dieser räumliche Ausdruck sind die Rituale« (Julmi 2018, 117).

Rituale werden dann näher bestimmt als »Techniken der Aktualisierung der gemeinschaftlichen Atmosphäre«, die sowohl bewusst als auch unbewusst vollzogen und eingesetzt werden (Julmi 2018, 117–118). Dies stimmt mit den empirischen Beobachtungen in dieser Studie überein, jedoch geht die Betonung von Ritualen etwas zu Lasten des gebauten Raumes und der sozial-räumlichen Arrangements (zu Ritual und Atmosphäre siehe auch S. 87).

In der Architekturtheorie verhält es sich aufgrund ihres primären Interesses am materiellen, gebauten Raum anders: »Was wir als Architektur erleben, sind Situationen« (Janson und Tigges 2013, 289). Das Architektonische ist damit für Situations-

Atmosphärenkonzepts (Kerz 2017, 131). Jedoch bleibt auch diese Arbeit weitgehend in der Tradition und Schmitz und Böhme und wagt am Ende anstelle einer Atmosphärendefinition lediglich eine »defitorische Orientierung« (Kerz 2017, 119–124).

nen zentral, aber die Nutzung und Wahrnehmung von Architekturen hängt von den jeweiligen sozialen Vollzügen ab:

»Ein und dieselbe räumliche Anordnung stellt je nach Handlungsrahmen, Interesse oder Blickwinkel eine andere Situation dar, ein Wohnhaus kann unter anderem als Bauprojekt, als Zuhause, als Verkaufs- oder Mietobjekt oder als Kunstwerk erlebt werden« (Janson und Tigges 2013, 289–290).

Diese Aussage deckt sich mit der bereits betonten Polysemie gebauter Strukturen, auch wenn sie hier unter dem Begriff des »Handlungsrahmens« diskutiert wird, mit dem ein weiterer vielzitierter Ansatz ins Spiel kommt: die Rahmenanalyse nach ERVING GOFFMAN. Dieser geht, im Anschluss an Gregory Bateson (1972b), davon aus, dass soziale Interaktionen in bestimmte Rahmen eingebettet sind, die als konstitutive und ermöglichte Regeln fungieren (Goffman 1986, 10–11). Dabei spielt auch der Situationsbegriff – in ähnlicher Weise wie bei Schmitz – eine zentrale Rolle, wie Robert Gugutzer ausführt:

»Situationen repräsentieren im Sinne Goffmans einen präexistenten, überindividuellen normativen Rahmen, innerhalb dessen Menschen handeln. Dieses Situationsverständnis deckt sich mit jenem von Schmitz, insofern dieses ebenfalls von konkreten Individuen und deren Motiven, Intentionen, Gefühlen etc. abstrahiert« (Gugutzer 2015, 76).

Individuen geraten, so Goffman, in Situationen und fragen sich explizit oder implizit »What is it that's going on here?« (Goffman 1986, 8). Während Goffman betont, dass in den meisten Situation viele verschiedene Dinge gleichzeitig passieren, so gibt es doch oftmals eine übergeordnete Rahmung (Goffman 1986, 9) – und hier wiederum setzt das in diesem Buch entwickelte Atmosphärenkonzept an, welches die überwiegend kognitiv konzipierten »Rahmen« breiter fasst und als sensorische, affektive und semantische Potenziale betrachtet, die in ihrer Realisierung als Atmosphäre dazu beitragen, dass Menschen (implizit oder explizit) »wissen, was los ist«, wenn sie in eine bestimmte sozial-räumliche Situation geraten.

Es geht Goffman um die direkte Interaktion unter Anwesenden. Gebaute und natürliche Räume sowie die Affordanzen von Architekturen und Artefakten spielen dabei eine untergeordnete Rolle, so dass hier eine konzeptuelle Lücke bleibt. Dennoch notiert er in den Begriffen seiner Theater-Metapher:

»Die Dekorationen und ständigen Requisiten des Ortes, in dem eine bestimmte Vorstellung üblich ist, sowie die Darsteller und die Vorstellung schaffen eine bestimmte Atmosphäre; auch wenn die übliche Vorstellung nicht stattfindet, behält der Ort etwas von seinem Bühnencharakter. So behalten eine Kathedrale und eine Schulklasse etwas von ihrer Bestimmung, auch wenn nur Bauarbeiter dort sind.

Und wenn sich auch die Arbeiter vielleicht bei ihrer Arbeit nicht ehrfürchtig benehmen, so ist doch ihre Respektlosigkeit meist von ganz spezifischer Struktur und auf das orientiert, was sie eigentlich fühlen sollten, aber nicht fühlen« (Goffman 2011 [1956], 115; Hervorhebung MR).

Goffman verweist hier auf die sensorische, affektive und semantische Wirksamkeit sozial-räumlicher Arrangements, ohne aber diesem Sachverhalt weitere Aufmerksamkeit zu widmen – der »Raum« wird in Goffmans Rahmentheorie vielmehr in einer Theatermetaphorik (Bühne, Vorderbühne, Hinterbühne etc.) thematisiert. Goffman weist an der zitierten Stelle darauf hin, dass bestimmte Semantiken atmosphärisch im Gebauten ›verhaftet‹ und wirksam sind. Diese Theorie, die auch in der Religionsforschung vielfach zitiert wird (z. B. Morgan 2010, 65; Haken 2020, 209), geht also bereits auf Atmosphären ein, ohne sie näher zu untersuchen.

Die Vorarbeiten zu den Konzepten »Rahmen« und »Situation« sind für die Entwicklung des Atmosphärenbegriffs unmittelbar anschlussfähig: Was alle drei Herangehensweisen (Schmitz, Goffman, Gugutzer) gemeinsam haben, ist, dass sie die Frage nach der semantischen Bestimmung einer Situation nicht allein mit Bezug auf die bewussten Aushandlungsprozesse der anwesenden Akteure beantworten: Das »in der Situation angewandte Wissen [ist] nicht aus ihr selbst entstanden, sondern geht auf die Aktivierung existierender Rahmen zurück, die für das Verstehen von Ereignissen existieren« (Astheimer 2016, 111). Wenn diese Konzepte von Situation und Rahmen mit einem stärkeren Fokus auf die sozial-räumliche Bedingtheit von Bedeutungszuschreibungen im Konzept der Atmosphäre weiterentwickelt werden, ergibt sich ein theoretisch und empirisch mehrschichtiger und damit gegenstandsadäquater Zugang.

Zur theoretischen Verknüpfung von »Situation« und »Atmosphäre« herrscht allerdings laut Charlotte Renda noch eine Forschungslücke. Sie lehnt Ansätze ab, die »Situation« und »Atmosphäre« als Synonyme verwenden (Renda 2018, 639), sieht aber ebenfalls eine enge konzeptuelle und empirische Verknüpfung (so z. B. auch Kerz 2017, 56). In diesem Sinne verwende ich die beiden Konzepte als zwei komplementäre Perspektiven auf empirische Sachverhalte. Weil sie immer sozialräumlich verortet sind, beinhalten Situationen ein Potenzial für Atmosphären:

»Die soziale Situation ist [...] sowohl Grundlage für die Wahrnehmung spezifischer Atmosphären als auch Nährboden für die ›ansteckende‹ Wirkung von Atmosphären innerhalb der sozialen Situation. Wer sich dagegen einer solchen ›ansteckenden‹ Wirkung von Atmosphären (bewusst oder unbewusst) entzieht, grenzt sich von der sozialen Situation ab und letztlich aus ihr aus« (Julmi 2018, 116).

Material Anchors und distributed cognition Das Konzept der »materiellen Anker« ist ein Versuch zu erklären, wie räumlich-materielle Strukturen mit sozio-kulturel-

le Semantiken zusammenhängen. Edwin Hutchins verfolgt seit den 1990ern im Rahmen einer ökologischen Psychologie den Ansatz, dass das menschliche Denken nicht allein im Gehirn stattfindet. Diese zunächst kontraintuitive These bearbeitet er unter anderem mit den Konzepten *Cognition in the Wild* (Hutchins 1996) und »materieller Anker« (Hutchins 2005). Die sozial-räumliche Umwelt bietet Hutchins zufolge eine wesentliche und unverzichtbare Ressource für menschliche Kognition (Hutchins 1996, xiii–xiv). Denken ist damit nicht nur beeinflusst von sozio-kulturellen Kontexten, sondern selbst ein sozio-kultureller Vorgang (Hutchins 1996, xiv). An diesem Vorgang nehmen auch Einheiten teil, die sich nicht im Gehirn von Menschen befinden, daher die Formulierung »distributed cognition«.

Mit dem Konzept der »materiellen Anker« spitzt Hutchins diese Idee auf Materialität zu. Es geht dabei nicht nur darum, dass materielle Artefakte etwas bedeuten können und somit materielle Zeichenträger sind (Hutchins 2005, 1556), sondern vor allem darum, dass sie konstitutive Elemente für kognitiv repräsentierte Konzepte sein können, also Bestandteile von sogenannten »conceptual blends« (konzeptuelle Integration/Verschränkung/Überblendung). Dabei erzeugen zwei sogenannte »input spaces« durch ihre Verschränkung einen dritten, emergenten, semantischen Raum: den »conceptual blend«.

Hutchins schlägt vor, dass physisch-materielle Strukturen als »input spaces« fungieren können und damit konstitutive Bestandteile kognitiver Vorgänge werden (Hutchins 2005, 1556). Der sozio-kulturelle und evolutionäre Vorteil solcher Vorgänge ist, dass kulturelle semantische Modelle sich dann nicht mehr nur in den Gedächtnissen einzelner Menschen befinden und in die Gedächtnisse anderer transportiert werden müssen, sondern dass sie, zumindest teilweise, außerhalb dieser neuronalen Strukturen aufzufinden sind: »Cultural models are not only ideas that reside inside minds, they are often also embodied in material artifacts« (Hutchins 2005, 1559). Als eines von vielen Beispielen führt Hutchins eine Schlange von wartenden Menschen an, die als kulturelle Praxis dazu dient, die Reihenfolge der wartenden Menschen zu materialisieren. »The participants use their own bodies and the locations of their bodies in space to encode order relations« (Hutchins 2005, 1559). Die konzeptuelle Integration »Warteschlange« entsteht dann aus den zwei Inputs: (1) Eine Reihe stehender Menschen (materieller Input), (2) ein Ordnungssystem (konzeptueller Input). Nur so wird die Reihe stehender Menschen zu einer Warteschlange (sie könnte prinzipiell auch vieles andere sein) (Hutchins 2005, 1559). Auf diese Weise integriert Hutchins materielle Artefakte direkt – und nicht nur vermittels ihrer mentalen Repräsentationen – in die Entstehung von kognitiven Konzepten und bezeichnet sie als »materielle Anker« (Hutchins 2005, 1560).

Da diese materiellen Anker in konkreten sozialen Vorgängen oft implizit und für die Anwesenden unbewusst bleiben, bietet sich mit dem Ansatz von Hutchins eine Möglichkeit, die Verbindungen von materieller Umwelt und psychologischen Vorgängen zu beschreiben. Dieser Ansatz ähnelt der Theorie der »distributed cogniti-

on«, die unter anderem von Lambros Malafouris (2013) ausgearbeitet wurde: Dieser auch als »material engagement theory« bezeichnete Ansatz basiert auf der Annahme, dass die Beziehung zwischen Kognition und materieller Umwelt nicht nur in der abstrakten Repräsentation von materiellen Artefakten in kognitiven Konzepten besteht, sondern dass beide Bereich grundlegend verschränkt sind. Menschliche Kognition müsse demnach verstanden werden als »materially extended and distributed human mind« (Malafouris 2013, 18–19).

In ähnlicher Weise betrachtet Alfred Lang gebaute Strukturen im Rahmen einer »semiotischen Ökologie« als kulturelle Speicher, die von menschlichem Handeln geformt werden und dieses bedingen. Er spricht von der gebauten Umwelt als »external memory« oder »concrete mind« (Lang 1992, 78). Ausgehend von Peirce schlägt er einen ökologisch-semiotischen Ansatz vor:

»I propose therefore to concentrate on those sign processes that result particularly from encounters between persons and their surrounding world, i.e. the ecological semioses. An eco-semiotic approach to person-environment-systems thus is an attempt to treat structure-formation processes within the person and some structure-formation processes outside in similar terms, and thus to emphasize the functional equivalence of sign-processes originating in the mind with those based on things and places« (Lang 1992, 81).

Er identifiziert darüber hinaus bereits Anfang der 1990er Jahre eine Forschungslücke, die meines Wissens bis heute nicht überzeugend bearbeitet wurde: »It is common-sense that things and their arrangements contribute to create atmosphere; but it is an open task to understand how this is brought about, under what circumstances it works, and how recipients of these messages are affected« (Lang 1992, 82). Die Konzepte »implicit knowledge«, »material anchor« und »distributed cognition« tragen zum Verständnis dieser Zusammenhänge bei und das hier entwickelte Atmosphärenkonzept versucht weitere Schritte der Operationalisierung zu ermöglichen.

MARKUS SCHROER weist darauf hin, dass solche Ideen in der Soziologie bereits seit Auguste Comte und Maurice Halbwachs angelegt sind: »Die materiellen Gegebenheiten bilden [...] eine Art Anker, mit deren Hilfe die Gesellschaft sich eine Gestalt gibt, aber auch Halt verleiht« (Schroer 2009a, 26). Schroer meint hier jedoch nicht *kognitive* Vorgänge, sondern *soziale* Vorgänge. In der Architekturpsychologie werden solche Thesen, wie eben am Beispiel von Alfred Lang gezeigt, ebenfalls vertreten. Das menschliche Verhalten sei nicht nur intern (neurobiologisch), sondern auch extern (materiell und sozio-kulturell) bedingt. »Wichtig ist, dass wir uns dem Einfluss der in einer bestimmten Weise gestalteten Umwelt nicht entziehen können, da er teil- oder unbewusst wirksam ist [d.h. ›implicit knowledge‹]« (Schulze und Richter 2008, 54–55). Die architekturpsychologische Diskussion über das sogenannte »Priming« (siehe S. 201) geht von ähnlichen Annahmen aus: Gebaute Strukturen setzen

unbewusste psychologische Prozesse in Gang und disponieren Verhalten (eine Tür disponiert – kognitiv und motorisch – das Durchschreiten).

Diese Ansätze sind mit dem hier vorgeschlagenen Atmosphärenkonzept vereinbar, insofern sie ein Bindeglied herstellen zwischen gebauten und natürlichen materiellen Strukturen und den psychologischen Vorgängen in einzelnen Menschen sowie den sozio-kulturellen Dispositionen.

Affordanz und Nische Das Konzept der Affordanz nach JAMES J. GIBSON (1977) ist ein entscheidender Vorläufer für die Einsicht, dass nicht-menschliche Elemente soziale Wirksamkeit entfalten können (*agency*). Die Idee ist prinzipiell schon früher angelegt, zum Beispiel bei Kurt Lewin (1936), der in seinem Umweltmodell davon ausgeht, dass Objekte wie Ereignisse einen »Aufforderungscharakter« haben (Ehmig und Richter 2008, 33). Auch Theodor Lipps (1903) hat das Affordanz-Konzept vorbereitet, als er beschrieb, wie beispielsweise ein Türgriff die Hand ›einlädt‹ zuzugreifen (Griffero 2014, 50). Weit über die Psychologie hinaus wurde das Konzept rezipiert und weiterentwickelt,²⁴ so auch in der Architekturtheorie, wie Janson und Tigges, hier ohne direkten Verweis auf Gibson, notieren:

»Im Normalfall bewegen wir uns mit Selbstverständlichkeit in einem architektonischen Gebilde. [...] Wir haben Schemata entwickelt, die auf die verschiedenen Situationen passen und uns eine schnelle Orientierung ermöglichen. Sie sind aber entscheidend durch jene *appellativen Eigenschaften* der Dinge und Situationen bestimmt, die man ihren Aufforderungs- oder Angebotscharakter nennt« (Janson und Tigges 2013, 24–26; Hervorhebung MR).

Das Konzept der materiellen Affordanz ist ein zentraler Bestandteil des hier entwickelten Atmosphärenkonzepts. Dies schlägt auch Griffero – bei einer ansonsten leibphänomenologisch fundierten Herangehensweise – vor: »atmospheric qualia function as (transmodal) affordances, i.e. as ecological invites or meanings that are ontologically rooted in things and quasi-things« (Griffero 2014, 51). Anstatt aber, wie Griffero in der zitierten Passage, nur das Atmosphärische als etwas zu beschreiben, dass Affordanzen hat, rechne ich die Affordanzen sozial-räumlicher Arrangements auch den konstitutiven, also ermöglichen Faktoren zu, die dazu führen, dass bestimmte Atmosphären realisiert werden und andere nicht. Sowohl die Elemente als auch die Atmosphäre als Ganzes haben Affordanzen.

24 Auch das psychologische Modell des »Behavior Setting«, das bereits Mitte des 20. Jahrhunderts entwickelt wurde, leistet einen Beitrag zum Verständnis sozialer Atmosphären: Nach Roger G. Barker erzeugen materiell-räumliche Verhältnisse Dispositionen (*settings*) für bestimmtes Verhalten (*behavior*) (Barker 1978). Berit Schulze fügt hinzu, dass die Wirksamkeit dieser Settings auf impliziten und durch Sozialisierung erworbenen Wissensbeständen basiert, die sich auf die Affordanzen von Umweltkomponenten beziehen (Schulze 2008, 43–45).

Für Latours Akteur-Netzwerk-Theorie (siehe S. 191) schließlich ist die Idee der Affordanzen ebenfalls zentral, wie Hanna K. Göbel zusammenfasst: Nicht-menschliche Akteure werden unter anderem durch ihre Affordanzen Glieder sozialer Verbindungen. Artefakte werden als relationales Konstrukt im Wechselspiel von menschlicher Wahrnehmung und sensorischen Stimuli erzeugt. Dabei kann man von einer »Nische« sprechen, die durch die komplementäre Vereinigung von materiellen Angeboten und sensorischen Möglichkeiten entsteht. Affordanzen entstehen also nicht nur aus den Eigenschaften von Artefakten, sondern auch aus den sensorischen Kapazitäten der Wahrnehmenden; sie befinden sich zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren – und sind damit, so schließt Göbel, Atmosphären nicht unähnlich (Göbel 2012, 78–79). Das aus der Evolutionsbiologie stammende Konzept der Nischenkonstruktion betont, dass Organismen sich nicht nur eine vorhandene ökologische Nische suchen, sondern diese in langfristigen, koevolutiven Prozessen mitgestalten (Hven 2019, 2). Dies lässt sich auch auf die Konstruktion von affektiven Nischen durch Menschen übertragen (Hven 2019, 2). Daraus folgt eine reziproke Interaktion von Umwelt und Organismus, die sich, so der Vorschlag von Hven, im Begriff des Atmosphärischen fassen lässt: »By altering our environments or creating virtual worlds, humans are able to create niches that enhance our cognitive capacities (e.g., maps, computer calculations, or road signs) and to develop novel modes of being affected (e.g., literature, music, and film)« (Hven 2019, 7).

Während ich mit dem Ansatz von Hven grundsätzlich übereinstimme, mache ich doch eine deutliche konzeptuelle Trennung zwischen Atmosphären und Affordanzen: Letztere gehören zur Ermöglichungsdimension von Atmosphären und sind ihnen damit konstitutionslogisch vorgängig. Dennoch haben auch Atmosphären, wie alle sozial wirksamen Prozesse, ihre Affordanzen.

Aus Sicht einiger Soziolog:innen hat die Stadtsoziologie die Architektur weitgehend ignoriert und »keinen systematischen Blick für die Architektur entfaltet« (Fischer und Delitz 2009, 11). Joachim Fischer schlägt daher ausgehend von Heike Delitz (2010) und Silke Steets (2015) einen kommunikationstheoretischen Ansatz vor, der Baukörper unter anderem als »Kommunikationsofferten« versteht (Fischer 2017, 61), ein Konzept das man als kommunikationstheoretisch gewendetes Affordanzkonzept verstehen kann. Fischer erstrebt damit nichts weniger, als die »Architektursoziologie ins Zentrum [der] soziologischen Theorie der Moderne zu führen, genauer in das Zentrum der Luhmann'schen Systemtheorie der Moderne« (Fischer 2006, 3417).

Ein »raumlinguistischer« Ansatz, der ebenfalls Ideen von Affordanz aufgreift, stammt von HEIKO HAUSENDORF, REINHOLD SCHMITT und WOLFGANG KESSELHEIM. Diese Herangehensweise basiert auf der Annahme, dass Interaktion nicht allein verbal und hörbar vonstattengeht, sondern auch durch visuelle Elemente, insbesondere architektonischer Natur, wobei Architektur breit definiert wird

als »gebauter, gestalteter und ausgestatteter (›möblierter) Raum« (Hausendorf et al. 2016, 7). So wird die klassische, auf gesprochene Interaktionen beschränkte Konversationsanalyse zu einer multimodalen Interaktionsanalyse ausgebaut. Bei multimodalen Interaktionsanalysen werden alle Ausdrucksressourcen gleichermaßen berücksichtigt (Schmitt und Hausendorf 2016, 10–12), insbesondere Architektur gerät dann stärker in den Fokus der Analyse: Wie wirkt sich die Architektur von Räumen auf Interaktion aus, welche Interaktionen ermöglicht und verhindert sie?

»Besonders offenkundig wird die Reichhaltigkeit dieser [...] architektonischen Ressourcen, wenn es um Interaktionsereignisse geht, die einen hohen Grad an Institutionalisierung aufweisen und die entsprechend ein eigens für sie gebautes und gestaltetes soziales Zuhause gefunden haben [z. B. Hörsaal, Klassenzimmer, Kirchenraum]« (Schmitt und Hausendorf 2016, 16).

Die Autor:innen dieses Ansatzes thematisieren somit etwas, das in anderen Zusammenhängen als Wirksamkeit oder Affordanz materieller Räume bezeichnet wird. Es geht ihnen weniger um die tatsächlichen Nutzungen eines bestimmten architektonischen Arrangements als um »das Möglich- und Wahrscheinlich-Machen von Interaktion und Nutzung durch Architektur« (Hausendorf und Schmitt 2016, 32).

»Während die Multimodalitätsforschung tatsächlich vollzogene Interaktion zum Gegenstand hat, beschäftigt sich die Interaktionsarchitekturanalyse mit dem, was durch Architektur interaktiv erwartbar gemacht worden ist [...]. Dazu gehören Erwartbarkeiten im Hinblick auf das, was durch Architektur sichtbar, greifbar, bewegbar, begehbar, verweilbar und so weiter gemacht wird« (Hausendorf und Schmitt 2016, 30).

Dieser kommunikationstheoretisch grundierte Zugang zu Architektur bietet eine hilfreiche theoretische Einbettung der Diskussion um Atmosphären, auch wenn dieser Begriff von Hausendorf und Schmitt nicht ausdrücklich thematisiert wird. Auf Atmosphären übertragen bezieht sich Interaktionsarchitektur eher auf das Potenzial bestimmter sozial-räumlicher Arrangements.

Agency Wie wirken materielle Strukturen auf sozio-kulturelle Vorgänge? Um diesen Zusammenhang zu verstehen, wird unter anderem das Konzept der *agency* in Bezug auf materielle Strukturen diskutiert. BRUNO LATOUR, Soziologe und Philosoph mit einem Schwerpunkt in Wissenschafts- und Techniksoziologie, vertritt im Rahmen der von ihm und anderen entwickelten Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) die Ansicht, dass Dinge – genauer: das, was man gewöhnlich für »Dinge« hält (Werkzeuge, Konsumgüter, Maschinen, Computer etc.) – eine *agency* haben. Das bedeutet

für ihn aber nicht, dass Dinge genauso sind wie intentional handelnde Menschen – präziser: das, was man gewöhnlich für »Menschen« hält.

Mit dieser These widerspricht Latour drei Annahmen, die in soziologischen Arbeiten häufig explizit oder implizit zugrunde gelegt werden: (a) dass Dinge Teil einer materiellen Infrastruktur seien, die soziale Verhältnisse hervorbrächten (z. B. Marx 1962 [1867]); (b) dass Dinge soziale Verhältnisse lediglich widerspiegeln (z. B. Bourdieu 1976); (c) dass Dinge die Bühne oder den Hintergrund bilden, vor dem menschliche Akteure ihre Rollen spielten (z. B. Goffman 2011 [1956]). Diese Ansätze seien nicht gänzlich falsch, so Latour, aber reduktiv. Auch die Idee von »materieller Kultur«, die oft herangezogen wird, um die Dinge wieder in den Fokus der Forschung zu bringen, genügt in seinen Augen nicht: Objekte würden darin als homogene materielle Schicht betrachtet – und eben nicht hinsichtlich ihrer aktiven Rolle in soziale Verbindungen (Latour 2005, 84).

Das Argument der *agency of objects* nimmt seinen Ausgangspunkt nicht nur im so angerissenen Mangel existierender Ansätze, sondern auch in der Frage nach sozialen Machtverhältnissen, die von manchen Soziolog:innen als erklärende Ursache für gesellschaftliche Asymmetrien herangezogen werden. Diese Soziolog:innen (und man könnte auch Historiker:innen, Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaftler:innen einschließen) verwechseln jedoch, so Latour, das *explanans* mit dem *explanandum*, die Ursache mit der Wirkung. Macht steht nicht am Anfang, ist nicht *explanans*, sondern am Ende der Analyse, ist also *explanandum*, das zu Erklärende:

»[P]ower, like society, is the *final result of a process and not a reservoir, a stock, or a capital* that will automatically provide an explanation. Power and domination have to be produced, made up, composed. Asymmetries exist, yes, but where do they come from and what are they made out of« (Latour 2005, 64; Hervorhebung MR)?

Kim Dovey bringt es in anderen Worten – und vor dem Hintergrund des Konzepts *assemblage* – präzise auf den Punkt:

»It is axiomatic to assemblage thinking that power is distributed and embodied in material spatial arrangements – that agency is embodied in the materiality of places. This is not some kind of environmental determinism but a recognition that power is not simply held by human agents. Power is slippery and hidden within the material world and it is a key task of assemblage thinking to show how this works« (Dovey 2020, 23).

Um dieses Argument zu plausibilisieren, muss Latour den Begriff des Sozialen neu formulieren: In der ANT bezeichnet das Soziale nicht einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit oder bestimmte Einheiten in diesem Bereich, sondern eine »Be-

wegung« (»a displacement, a transformation, a translation, an enrollment«). Diese Bewegung erzeugt eine Verbindung (»association«) von Einheiten, die ohne diese Verbindung nichts Soziales wären. Das Soziale, verstanden in genau dieser Weise, ist ausgesprochen instabil; es ist eine momentane und vergängliche Verbindung. Beispielsweise sind gesellschaftliche Ungleichheiten zwischen Klassen oder Milieus in diesem Verständnis fragil und müssen ununterbrochen reproduziert werden (Latour 2005, 66).

An dieser Stelle kommen die Dinge – und auch die Architekturen – ins Spiel. Sie stabilisieren prinzipiell fragile soziale Verhältnisse:

»It is always things [...] which, in practice, lend their ›steely‹ quality to the hapless ›society‹. [...] what sociologists mean by the ›power of society‹ is not society itself – that would be magical indeed – but some sort of summary for all the entities already mobilized to render asymmetries longer lasting« (Latour 2005, 68).

In dieser Hinsicht bezeichnet Latour dann *Dinge als Akteure* (Latour 2005, 69), als »Handelnde«. Damit verbunden ist allerdings auch ein besonderes Verständnis von »Handlung« und »Akteur«. Wenn man diese Begriffe, wie in der Soziologie meist üblich, auf intentionale Handlungen selbstbewusster menschlicher Subjekte reduziert, ist es nicht möglich, die soziale Wirksamkeit von nicht-menschlichen Akteuren zu untersuchen (Latour 2005, 71) bzw. man unterstellt, dass nur menschliche Akteure sozial wirksam seien. Im Sinne der ANT sind Akteure jedoch *Elemente in sozialen Verbindungen*, die zusammen mit anderen Elementen etwas bewirken. Damit bestimmen die einzelnen Akteure nicht kausal oder intentional, was passiert, sondern: »any thing that does modify a state of affairs by making a difference is an actor« (Latour 2005, 71), mit anderen Worten: Alles, was einen Einfluss auf etwas anderes hat, indem es für dieses andere einen Unterschied macht, ist ein Akteur (so auch die Atmosphärendefinition von Hauskeller, siehe S. 159). Und das betrifft auch Dinge und Gebäude.

Latour geht auf eine vielfach geäußerte Kritik²⁵ ein, wenn er präzisiert:

25 Die Herausgeber des *Handbuchs materielle Kultur* nehmen Latours Äußerungen offenbar nicht zur Kenntnis, wenn sie kritisieren: »Das Frappierende an solchem ›Einhauchen von Lebensatem‹ in Dinge mit dem Mittel eloquerter Formulierungen ist die Tatsache, dass Latour dies keineswegs als Metapher, sondern als wesentliches Agens im Kontext einer anspruchsvollen soziologisch-epistemologischen Theorie meint. Bezogen auf die Materielle Kultur besteht allerdings keinerlei Anlass, die Welt der Dinge – wie es in der Perspektive der ANT der Fall ist – nunmehr auf eine Handlungsebene mit dem Menschen zu platzieren. Bei aller Bedeutung, die Dingen im soziokulturellen Kontext zukommt, bleibt der Mensch doch Mensch – die Grenzen zwischen beiden vermischen sich nicht hier, sondern gelegentlich in der Literatur und den Bildenden Künsten« (Hahn et al. 2014, 9).

»ANT is not the empty claim that objects do things ›instead‹ of human actors: it simply says that no science of the social can even begin if the question of who and what participates in the action is not first of all thoroughly explored, even though it might mean letting elements in which, for lack of a better term, we would call *non-humans*« (Latour 2005, 72).

Dahinter verbirgt sich eine fundamentale Kritik an der – alltagsweltlich hilfreichen – Vorstellung, dass es ›in der Welt‹ so etwas wie ›Menschen‹ und ›Dinge‹ gibt, oder ›Soziales‹ und ›Materielles‹. Diese Vorstellung, so Latour, ist in analytischer Hinsicht jedoch »absurd«, sobald wir anerkennen, dass

»any *human* course of action might weave together in a matter of minutes, for instance, a shouted order to lay a brick, the chemical connection of cement with water, the force of a pulley unto a rope with a movement of the hand, the strike of a match to light a cigarette offered by a co-worker etc.« (Latour 2005, 74).

Die sozialen Verbindungen oder Assoziationen laufen, so Latour, zwischen materiellen und menschlichen Elementen hin und her (Latour 2005, 75).

Latour geht noch einen Schritt weiter in seiner Kritik alltagsweltlicher (und oftmals auch soziologischer) Vorstellungen über »Subjekte« und »Objekte«: Diese sind keine *a priori* gesetzten Entitäten in der Wirklichkeit. Latour strebt auch nicht an, vermeintliche Dinge und vermeintliche Menschen ›gleichberechtigt‹ zu behandeln, denn mit einer solchen Forderung würde er die irreführende Dichotomie von Subjekt/Objekt oder sozial/materiell nur zementieren. Im Gegenteil:

»There exists no relation whatsoever between ›the material‹ and ›the social world‹, because it is *this very division which is a complete artifact*. [...] There is no empirical case where the existence of two coherent and homogeneous aggregates, for instance technology ›and‹ society, could make any sense. ANT is not, I repeat is not, the establishment of some absurd ›symmetry between humans and non-humans‹. To be symmetric, for us, simply means *not* to impose *a priori* some spurious *asymmetry* among human intentional action and a material world of causal relations« (Latour 2005, 75–76; Hervorhebung MR).

Aus dieser epistemologischen Forderung folgt die Notwendigkeit eines empirischen Nachweises: Wie kann man zeigen, dass und wo nicht-menschliche Einheiten als Akteure an der Herstellung sozialer Verbindungen beteiligt sind? Latour schlägt vor, dass man »specific tricks« entwickeln müsse »to make them talk«, also Beschreibungen ihrer selbst anzufertigen, die aussagen, was sie andere Elemente, gleich ob menschlich oder nicht-menschlich, tun lassen (Latour 2005, 79). Zu diesem Zweck schlägt er fünf Situationen vor – ohne jedoch das methodische Vorgehen dabei konkreter zu bestimmen:

- a) Die Beobachtung handwerklicher oder technischer Erfindungsprozesse: In Skizzen, Gesprächen, Versuchsaufbauten etc. treten Objekte als Akteure sozialer Prozesse auf (Latour 2005, 80).
- b) Die Beobachtung von Situationen, in denen der Gebrauch von Objekten unbekannt ist, beispielsweise weil sie aus einer anderen Zeit oder Region stammen oder weil ihr Gebrauch noch nicht erlernt ist; in der Archäologie und Ethnologie tritt diese Situation regelmäßig auf (Latour 2005, 80).
- c) Die Beobachtung von technischen Ausfällen, Unfällen oder Komplikationen: Wo immer nicht-menschliche Akteure unerwartet nicht mehr so handeln, wie andere Akteure es gewohnt sind, treten sie sichtbar als Glieder sozialer Verbindungen in Erscheinung (Latour 2005, 81). Dies kann zum Beispiel der Ausfall eines Aufzugs in einem Krankenhaus sein (so in der Analyse von Caronia und Mortari 2015, 408–409).
- d) Die Beobachtung von Objekten, die weitgehend aus der Sozialität herausgefallen sind und sich in Archiven oder Sammlungen befinden. Hier müssen die Umstände ihrer früheren sozialen Verbindungen oft mühevoll rekonstruiert werden (Latour 2005, 81).
- e) Letztlich verweist Latour auch auf die Ressourcen von Fiktion und Kunst, um die soziale Wirksamkeit von nicht-menschlichen Akteuren zu beschreiben: Gedankenexperimente und kontrafaktische Narration seien hier hilfreich (Latour 2005, 82).

Wie passen Atmosphären in den Ansatz der ANT? ANKE REES befasst sich in ihrer volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Dissertation unter den Vorzeichen der ANT mit Gebäuden als Akteuren und stellt dabei die Frage nach den Atmosphären von Architekturen. Sie konstatiert, dass im Ansatz der ANT die Atmosphäre fehle, weil man das Verhältnis von Menschen und Gebäuden nicht verstehe, wenn man es nur als Netzwerk von Menschen und Dingen betrachte. Emotionen, Affekte und Atmosphären hätten, so Rees, keinen Platz in der klassischen ANT (Rees 2016, 20). Sie entwickelt daher ein »Atmosphären-Netzwerk-Modell«, welches die Beziehungen von Menschen und Architekturen besser erfassen soll (Rees 2016, 21). Zwar sind Gebäude im Ansatz der ANT bereits Akteure, aber Rees schlägt vor, dass es erst das Atmosphärische sei, welches das Gebäude »auflade« und als Akteur starke (Rees 2016, 34).

Damit liest Rees die ANT nicht in der Weise, wie sie oben geschildert wurde, wenn sie die Dichotomie von Dingen (hier Gebäuden) und Menschen *a priori* setzt; so etwa hier: »Aus der Perspektive der ANT heraus kann [...] der Prozess des Miteinander so betrachtet werden, dass das Gebaute in die Handlungsdimension einbezogen wird. Doch auch mit dieser Zusammenstellung wird man nicht dem *reziproken Verhältnis von Menschen und Dingen* gerecht« (Rees 2016, 80; Hervorhebung MR).

Eben dieses Verhältnis von vermeintlichen Dingen und vermeintlichen Menschen will Latour, wie oben geschildert, *nicht* zementieren.

Es ist richtig, dass Latour Gebäuden und ihren Atmosphären keinen expliziten Platz in seiner Theorie einräumt.²⁶ Ebenfalls richtig ist, dass Atmosphären etwas mit der sozialen Wirksamkeit von Gebäuden zu tun haben. Doch ob es analytisch fruchtbar ist, Atmosphären als dritten und alles umhüllenden Faktor in die ANT einzuführen, bleibt fraglich. Rees schlägt vor:

»Atmosphären und mit ihnen Emotionen ›umhüllen‹ quasi alle an Bau- oder Planungsprozessen Beteiligten und infolgedessen alle ihre Bezüge zu den anderen Beteiligten und in andere Zeiten. Bei der Anwendung des Atmosphären-Netzwerk-Modells werden sie in die Untersuchung des Verhältnisses von Mensch und Gebautem einbezogen. Dadurch erweitern sie den Ansatz der Akteur-Netzwerk-Theorie, die von einer zweidimensionalen Struktur ausgeht. Mit dem vorgestellten Modell wird diese Struktur aufgebrochen und durch diese gefühlhafte Ebene um eine dritte Dimension bereichert« (Rees 2016, 329).

HANNA K. GÖBEL macht in ihrer Dissertation bereits einige Jahre vor Rees einen Vorschlag zur Verbindung der ANT mit Atmosphären (Göbel 2012; das aus der Dissertation entstandene Buch erschien 2015): Im Forschungskontext von Gentrifizierung, Stadtplanung und der (Um-)Nutzung von urbanen Ruinen kommt der architektonischen Atmosphäre eine besondere Rolle zu. Zum Atmosphärenbegriff bezieht Göbel sich besonders auf Böhmes Ansatz und untersucht »urbane Atmosphäre als eine soziale Entität« (Göbel 2012, IV), was der in diesem Buch verwendeten Durkheim'schen Terminologie der »sozialen Tatsachen« nahekommt. Urbanen Ruinen, so Göbel, haben dabei etwas atmosphärisch Besonderes an sich (Göbel 2012, 8) und fordern eine kreative Um- und Neunutzung im Rahmen von Gentrifizierung (»Veredelung«) geradezu heraus (Göbel 2012, 9). Sie spricht aber nicht von einem »Atmosphären-Netzwerk-Modell« (wie Rees, siehe oben), sondern von »Atmospheric-Actor-Networks«, kurz AAN (Göbel 2012, 21) und bezieht dabei auch das Konzept der Dispositive nach Michel Foucault als inter-objektive Arrangements, die Menschen beeinflussen (siehe S. 199), mit ein (Göbel 2012, 59). Sie verknüpft ihren Ansatz mit dem Konzept der Affordanz nach Gibson (Göbel 2012, 78–79). »Atmosphäre« versteht Göbel als »sensual and aesthetic attachments to the built environment« (Göbel 2012, 68) oder als »topologically constituted entities involving spatial-(im)material elements« (Göbel 2012, 72). Wie Rees versucht auch Göbel, dem Sinnlichen und Ästhetischen im Theoriegerüst der ANT mehr Platz einzuräumen. Ein Atmosphären-Akteur-Netzwerk (AAN) beinhaltet Atmosphären als eine »social technology, in the

²⁶ In einer breiteren, nicht auf gebaute Umwelten bezogenen Fassung, verwenden Latour und Weibel den Begriff »Atmosphäre« in ihrer Arbeit über *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (2005).

sense that it is in itself practiced and constituted through interactions with humans and other material and immaterial elements» (Göbel 2012, 73). Auch dieser Ansatz stellt sich der Aufgabe, das Atmosphärische im Rahmen der ANT deutlicher zu artikulieren, versucht dies aber nicht in den Begriffen der ANT selbst, sondern baut einen Atmosphärenbegriff, der auf sinnliche Wahrnehmung von Architekturen abzielt, als Komponente einer erweiterten ANT ein.

Interessanter – und herausfordernder – scheint mir, Atmosphären im Vokabular der ANT selbst zu erklären. Geht man davon aus, dass Atmosphären eine soziale Wirksamkeit von sozial-räumlichen Arrangements sind, die implizit wirkt (und manchmal explizit von menschlichen Teilnehmer:innen des Arrangements adressiert wird), so kann man mit Latours Begriff der *agency* argumentieren: *Agency* haben jene Elemente in sozialen Verbindungen, die den Zustand eines anderen Elements verändern, indem sie »einen Unterschied machen« (Latour 2005, 71). Dies trifft auf Atmosphären zweifelsfrei zu, insofern sie häufig implizit ›den Ton angeben‹ und oft auch als Kontrast zu einer anderen Atmosphäre beschrieben werden. Daher schlage ich vor, »Atmosphäre« als ein Konzept zu verwenden, das das Argument der *agency* von Objekten auf sozial-räumliche Situationen überträgt und, vielleicht differenzierter als der allgemeine Begriff »*agency*«, die semantische Potenzialität und Wirksamkeit von sozial-räumlichen Arrangements beschreibt, erklärt und seinerseits selbst aus dem Zusammenspiel der Wirksamkeiten der beteiligten Elemente besteht.

Auch in der Raumsoziologie²⁷ wird diese Wirksamkeit von gebauten Räumen thematisiert, wenn auch nicht immer unter dem Begriff der *agency*. So betont beispielsweise MARKUS SCHROER, dass Räume so gestaltet seien, dass sie »einige Praktiken zulassen und erleichtern, andere dagegen verhindern oder zumindest erschweren« und ergänzt: »Räume ermöglichen den Aufbau von Routinen, zähmen und bewältigen Kontingenz [...] Räume kanalisieren Handlungsmöglichkeiten, sorgen für Komplexitätsreduktion und übernehmen damit immer auch eine Entlastungsfunktion« (Schroer 2015, 18–19). Folgt man dem in dieser Arbeit vorgeschlagenen Atmosphärenkonzept, so müsste man präzisierend hinzufügen, dass es nicht allein um die Gestaltbarkeit dieser räumlichen Funktionen geht und dass es weniger die Räume selbst als vielmehr die dort disponierten Atmosphären sind, die diese ermöglichte und beschränkende Funktion übernehmen.

Die Realisierung einer bestimmten Atmosphäre geschieht nicht zufällig oder allein durch die kommunikativen Zuschreibungen anwesender Personen, sondern

27 Die Soziologie hat erst jüngst den Blick explizit auf Raum und Architektur gerichtet, wenn auch die soziologischen Klassiker wie Georg Simmel, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, Norbert Elias, Walter Benjamin oder Michel Foucault die gebaute Gesellschaft nie gänzlich vergessen haben (Fischer und Delitz 2009, S. 14; Schroer 2008, 140.)

weil alle Elemente des sozial-räumlichen Arrangements (Menschen, Dinge, Architekturen etc.) im Bezug aufeinander eine soziale Wirksamkeit entfalten, die je nach Situation unterschiedlich ausfällt, aber in eine bestimmte Richtung disponiert. So besteht eine Wahrscheinlichkeit, dass Situationen in einem Kirchengebäude atmosphärisch als religiös gedeutet werden, auch wenn dies von anwesenden Personen nicht ausdrücklich kommuniziert werden muss. Eine solche nicht explizit thematisierte Atmosphäre lebt unter anderem von dem, was Schmitz als »Bewegungssuggestionen« beschreibt: So kann ein räumliches Arrangement ein unwillkürliches Aufrichten oder Einatmen hervorrufen. Bewegungssuggestionen sind »Vorzeichen einer Bewegung«, die zwischen Raum und Leib – ohne notwendige verbal-sprachliche Kommunikation – vermittelt werden (Schmitz 2014, 94–95).

Der hier formulierte Ansatz argumentiert im Sinne von Latour (2005, 72), dass auch nicht-menschliche Elemente sozial-räumlicher Arrangements hinsichtlich der dort realisierten Atmosphäre »etwas zu sagen haben«. Für die Analyse religiöser Atmosphären bedeutet dies unter anderem, dass die Rolle von menschlichen Akteuren (wie z. B. Architekt:innen, Geistlichen, liturgischem Personal) neu bewertet werden muss. Sie sind – vielleicht entgegen ihrer eigenen Einschätzung – nicht die Einzigen, die entscheiden, wie eine Atmosphäre entsteht und wirkt. Die soziale Wirksamkeit liegt nicht bei einzelnen Elementen des Arrangements – weder beim Raum allein noch bei einzelnen Objekten im Raum, noch bei bestimmten Individuen²⁸ –, sondern in der Menge der miteinander verquickten Elemente eines sozial-räumlichen Arrangements. Während die individuellen Wahrnehmungen und Bewertungen anwesender Menschen keineswegs gleich sein werden, so sind sich doch in der Regel die meisten Anwesenden darüber einig, was in einer bestimmten Situation der Fall ist (z. B. dass Gottesdienst gefeiert wird, dass Touristen ein Kulturdenkmal besichtigen oder dass der Fußboden geputzt wird). Insofern sind Atmosphären über-individuell und quasi-objektiv (Böhme 2013 [2006], 26).

Als Elemente des sozial-räumlichen Arrangements sind Einrichtungsgegenstände, architektonische Formen und infrastrukturelle Voraussetzungen daher nicht passive Bühnen und Requisiten, wie es bei Goffman anklängt, sondern wirksame Akteure: Sie erhöhen die Wahrscheinlichkeit für das Auftreten bestimmter Zuschreibungen, die immer auch mit affektiven Wahrnehmungen verbunden sind, über die menschliche Akteure reden können, aber nicht reden müssen.²⁹

28 Die Unterscheidung von »Menschen« und »gebauten Strukturen« ist jedoch schon eine vereinfachende, da sie erst in den untersuchten sozialen Prozessen hergestellt wird; »Menschen« und »Dinge« sind keine *a priori* in der Welt vorhandenen Einheiten, sondern das Ergebnis sozialer Vorgänge (Latour 2005, 75–76); oder, systemtheoretisch gewendet, kommunikativer Operationen (Luhmann 1985, 192).

29 In der Diskussion über die *agency* der Dinge ist dies eine differenzierte Position, die weder von einer starken, determinierenden *agency* der Dinge ausgeht, noch ihren Wirksamkeit völlig abspricht. Ich verwende das Konzept im Sinne einer sozialen Wirksamkeit wie beispielsweise

Insofern sind die nicht-menschlichen Elemente sozial-räumlicher Arrangements entscheidend für religiöser Traditionen und nicht nur dekoratives Beiwerk (so auch Brenneman und Miller 2020, 166).

Letztlich folgt aus dieser Perspektive auch, dass beispielsweise ein Kirchengebäude nicht von sich aus ein ›religiöser Ort‹ ist. Zwar besteht durch das Potenzial des Arrangements eine Wahrscheinlichkeit dafür, dass hier Situationen, Gefühle und Kommunikationen stattfinden, die als religiös erlebt und/oder in der analytischen Rekonstruktion als religiös identifiziert werden können, das räumliche Potenzial ermöglicht jedoch verschiedene semantische Realisierungen, beispielsweise kultur-historischer, architektonisch-technischer oder ökonomischer Art. Es bedarf daher einer sorgfältigen empirischen Untersuchung, um zu verstehen, wie und wann bestimmte räumliche Umwelten in bestimmten Situationen bestimmte Atmosphären ermöglichen.

Diskurstheorie und Dispositiv Auch wenn die von Foucault und anderen inspirierte Diskurstheorie oft weniger mit gebauten Räumen und Architektur in Verbindung gebracht wird, so enthält sie doch Elemente, die darauf hinweisen, wann und wie materielle Strukturen auf sozio-kulturelle Vorgänge, hier: Diskurse, wirken. Insbesondere geschieht dies im Konzept »Dispositiv«, das von Michel Foucault eingeführt wurde, um auf das »Zusammenspiel und die Affinitäten von Diskursen, Praktiken und Artefakten aufmerksam« zu machen, »angefangen bei entsprechenden Gesetzesstexten über die Einrichtung von institutionellen Bearbeitungsroutinen bis hin zur architektonischen Gesamtheit eines Gebäudes, z. B. eines Gefängniskomplexes« (Keller 2007, 69). Insbesondere im Falle von Disziplinararchitekturen hat Foucault gezeigt, dass und wie diese nicht nur Diskurse widerspiegeln, sondern sie mit bedingen und prägen (Delitz 2009, 164–165, siehe auch Jäger 2011, 98). Das Konzept bezieht sich zwar auch auf die »ideelle Infrastruktur«, aber ebenso sehr auf Artefakte, Gebäude und andere materielle Strukturen, »durch die ein Diskurs (re-)produziert wird und Effekte erzeugt« (Keller 2007, 64). Diese bedingen und kanalisieren soziale Handlungen. Dispositive umfassen damit zum Teil das, was auch im Begriff des sozial-räumlichen Arrangements zum Ausdruck kommt: Die Voraussetzungen für die Entstehung und Stabilisierung sozialer Praktiken. Als Teil von Dispositiven werden aber neben den materiellen Faktoren auch soziale, normative und ideelle Infrastrukturen aufgefasst (Ioannides 2016, 54). Dennoch zeigt das Konzept, dass selbst in den diskursbezogenen Ansätzen die nicht-menschlichen Ermöglichungsbedingungen immer schon mitgedacht wurden, wenn sie auch in den meisten diskursanalytischen Studien nicht im Fokus stehen.

auch Sonia Hazard (›the capacity to make effects in the world‹, Hazard 2013, 65) oder Bruno Latour (›any thing that does modify a state of affairs by making a difference is an actor‹, Latour 2005, 71).

Implizites Wissen/implizite Kognition Insbesondere für die implizite Wirksamkeit von gebauten Räumen und Atmosphären kann es hilfreich sein, das Konzept »implicit knowledge« oder »implicit cognition« (z. B. Reber 1996; McCauley und Lawson 2002; McCauley 2020) zu betrachten, weil es unter anderem Auskunft darüber gibt, wie gebaute Strukturen oder materielle Dinge von Menschen genutzt und wahrgenommen werden, ohne dass diese sich explizit kommunikativ darüber verständigen. Das Konzept »implicit knowledge« bezeichnet aus psychologischer Perspektive zum einen erlernte Fähigkeiten wie Radfahren, Musizieren oder andere körperliche Aktivitäten, für es nicht notwendig ist, bewusst kognitive Leistungen zu aktivieren. Zum anderen sind damit auch kulturspezifische Institutionen und Annahmen gemeint, die das Handeln in der sozialen Welt und die Wahrnehmung der Welt prägen.

Das Grundproblem des Konzepts besteht darin, dass man einen impliziten Sachverhalt explizit machen muss, um überhaupt eine Aussage über »tacit knowledge« treffen zu können. Sobald etwas als »tacit« bezeichnet wird, ist es eben nicht mehr »still« oder »implizit« (Adloff et al. 2015, 7). Die gleiche Herausforderung stellt sich hinsichtlich der »impliziten Atmosphären«. Das Konzept gründet auf der Vermutung, dass die Wahrnehmung der Welt und die Interaktion mit der Welt in prä-reflexiven Formen primärer Erfahrung begründet ist (wie es auch in leibphänomenologischen Ansätzen der Atmosphärenforschung formuliert wird). Sekundäre Erfahrungen oder explizites Wissen basieren auf diesen primären Erfahrungen. Nicht-explizites Wissen ist damit die privilegierte, weil erste Form des In-der-Welt-Seins (Adloff et al. 2015, 9). Dazu wird häufig Bourdieus Konzept des Habitus genannt (Bourdieu 1987, 277), welches sich ebenfalls auf implizites Wissen bezieht. Soziale Strukturen sind, so Bourdieu, implizit verkörpert und werden in körperlicher Praxis unbewusst reproduziert (Adloff et al. 2015, 9). Dieses implizite Wissen befindet sich sowohl »in den menschlichen Subjekten«, z. B. in neurologischen Strukturen, als auch in den sozio-kulturellen Strukturen, die unabhängig von einzelnen menschlichen Subjekten existieren (Adloff et al. 2015, 12).

Insgesamt geht es in der Forschungsrichtung des »implicit knowledge« darum, Wissen durch analytische Rekonstruktion aus dem Impliziten in das Explizite – also die sozialwissenschaftliche Analyse – zu holen, während es für die untersuchten sozialen Vollzüge weiterhin implizit oder latent bleibt (Adloff et al. 2015, 13).³⁰ Die Diskussion um implizites Wissen ist für die (religionswissenschaftliche) Atmosphärenforschung direkt anschlussfähig, da es auch bei Atmosphären um in der

30 Die Annahme, dass soziales Handeln und individuelle Wahrnehmung der Welt überwiegend von unbewussten Regeln strukturiert wird, gibt es auch im Ansatz von John Searle (1995) sowie grundlegend im Zugriff der Objektiven Hermeneutik nach Oevermann und Kollegen (Oevermann et al. 1979). Der Ansatz von Searle wird zum Beispiel von Schützeichel aufgegriffen, um das Konzept der Stimmung als einem affektiven Hintergrund des Sozialen zu erarbeiten (Schützeichel 2015, 64).

Regel nicht explizit kommunizierte Sachverhalte geht, die dennoch sozial wirksam werden. Vielfach geht auch die Literatur zu Atmosphären davon aus, dass eine prä-reflexive Ebene menschlicher Erfahrung in der Welt gibt, die nicht explizit wird. Beispielsweise schreibt Goldhagen in einem architekturpsychologischen Zusammenhang: »It is true that many of the cognitions of *which we are consciously aware* are indeed linguistically framed [...]. But [...] many more of our cognitions are not verbal. And sometimes they even precede the words we conjure up to describe them« (Goldhagen 2017, 50). Während dies für den individuellen Nachvollzug zutreffend sein mag, fehlt es doch an einer sozialwissenschaftlich reproduzierbaren Analyse eben jener impliziten Schichten sozialer Vollzüge. In Bezug auf Atmosphären soll in diesem Buch solch eine Methode entwickelt und angewendet werden, die allerdings nicht auf das implizite Wissen einzelner Individuen abzielt, sondern auf jenes, das sich in den soziokulturellen Strukturen verbirgt (Kapitel 9).

Priming In psychologischen Arbeiten wird das Konzept des »Priming« verwendet, um zu beschreiben, wie materielle Strukturen und Dinge individuelles Verhalten – und damit auch kollektives Handeln und schließlich sogar sozio-kulturelle Sachverhalte – beeinflussen können. Dieses Konzept, im Deutschen manchmal auch »Bahnung« genannt, stammt aus psychologischen Arbeiten zum Lernen und zur Funktionsweise von neurologischen Reaktionsmustern unter stetig gleichen Reizen.

In Bezug auf die Wahrnehmung von Architektur bezeichnet SARAH W. GOLDHAGEN damit den Umstand, dass die Wahrnehmung eines architektonischen Elements, z. B. einer Tür, unbewusste psychologische Reaktionen auslöst, die den Körper in Bereitschaft versetzen, etwas zu tun, z. B. die Tür zu öffnen und zu durchschreiten, unabhängig davon, ob dies tatsächlich stattfindet. Diese neuronale Simulation erstreckt sich über verschiedene sensorische Kanäle und versetzt auch das motorische System in Bereitschaft (Goldhagen 2017, 54). Architektonische oder räumliche Arrangements sind damit ein Konglomerat psychologischer Primes, also unbewusst wahrgenommenen Stimuli, die die neuronale Aktivität verändern und Bereitschaften wie Möglichkeiten herstellen, sich in der Umwelt zu bewegen und mit dieser zu interagieren (Goldhagen 2017, 59). Für die Diskussion um implizites Wissen kann das Konzept des Priming eine wichtige psychologische Komponente darstellen, auch wenn die Primes nicht vor-kulturell oder vor-sozial funktionieren, sondern auf bestimmten sozio-kulturellen Mustern basieren, die wiederum durch Sozialisierung und Lernen psychologisch internalisiert werden: Wer nie gelernt hat, dass man eine Tür öffnen und durchschreiten kann, wird auch nicht durch eine Tür motorisch und sensorisch in Bereitschaft dazu versetzt. Das Konzept hat Bezüge zum oben diskutierten Ansatz der »materiellen Anker«, geht aber stärker auf die psychologischen und neuro-biologischen Vorgänge ein.

Primes haben auch affektive Konsequenzen, wenn sie Dispositionen aktivieren, die leiblich-affektiv verarbeitet werden: Zum Beispiel kann ein architektonisches

Arrangement das Aufrichten des Körpers anbieten, was wiederum im Wege des »body feedback« eine positive Emotion hervorrufen kann, aber nicht muss (Goldhagen 2017, 61). Architektonische Primes sind damit unbewusste Trigger für Handlungen und Emotionen und direkt anschlussfähig an die Idee der materiellen Affordanzen und Anker (siehe S. 189) und somit Erklärungsmuster für die psychische Wirksamkeit von Atmosphären.

Ebenfalls aus (architektur-)psychologischen und humangeographischen Studien stammt das Konzept des »place attachment«. Hier geht es nicht so sehr um die Stimuli in der gebauten Umwelt, sondern um die affektive Bindung an Räume, Orte und Bauten. Eingeführt von Altman und Low (1992) bezieht sich der Begriff auf positive affektive Bindungen, die zwischen Individuen oder Gruppen und ihrer sozialräumlichen Umwelt entstehen (Brown und Perkins 1992, 284). Damit bietet sich ein psychologischer Ausgangspunkt, um auch die affektiven Dimensionen zu untersuchen, die sich beispielsweise bei der Aufgabe oder dem Abriss von Kirchengebäuden zeigen (Finlayson 2012, 3).

Zusammen genommen bieten beide Ansätze – »priming« und »place attachment« – einen Ansatz zur Erforschung der affektiven und psychischen Dimensionen sozialer Interaktion mit gebauten Welten. Sie ergänzen damit die religionswissenschaftliche Atmosphärenforschung, insofern Atmosphären sehr häufig auch mit affektiven Zuständen verbunden werden. Eine sozialwissenschaftlich ausgerichtete Studie kann jedoch nur ansatzweise auf diese psychologischen Aspekte eingehen, weil ihr Gegenstand (das Soziale) nicht in Form psychischer Prozesse vorliegt, sondern in Form sozialer Prozesse (d.h. Kommunikationen), die ihrerseits auf die psychischen (und damit auch affektiven) Prozesse als Teil ihrer Umwelt verweisen und darauf angewiesen sind. Zudem hält der Ansatz von Goldhagen die alltagsweltliche Unterscheidung zwischen erlebenden Menschen und gebauter Welt zu schematisch aufrecht. Dies wird unter Aufnahme der Akteur-Netzwerk-Theorie und ähnlicher Ansätze mit dem hier entwickelten Atmosphärenkonzept umgangen.

Kommunikation Der in dieser Studie zugrunde gelegte Kommunikationsbegriff bedarf weiterer Erläuterungen: Kommunikation ist, in Anlehnung an die Systemtheorie Niklas Luhmanns, die basale Operation sozialer Systeme. Diese Systeme, und damit auch Religion als ein funktional differenziertes Subsystem von Gesellschaft, bestehen ausschließlich aus Kommunikationen (Luhmann 1985, 192). Sie bestehen nicht aus Handlungen oder aus Menschen, die stattdessen als Zurechnungseinheiten von Kommunikation verstanden werden (Luhmann 1985, 193). Das bedeutet nicht, dass die Systemtheorie die Existenz von Menschen abstreitet. Sie werden aber theoretisch als Zusammenwirken von organischen und psychischen Systemen rekonstruiert und gehören damit zur Welt sozialer Systeme (Krech 2021, 59).

In systemtheoretischer Sicht muss zunächst das alltägliche Verständnis von Kommunikation aufgebrochen werden, demzufolge *jemand* (ein »Sender«) etwas (eine ›Information‹ oder ›Nachricht‹) an *jemand anderen* (»Empfänger«) überträgt. Weder »Sender« (Ego) noch »Empfänger« (Alter) sind konstitutive Elemente kommunikativer Vorgänge. Sie sind lediglich kommunikativ hergestellte Adressen von Kommunikation. Nachrichten oder Informationen können auch nicht im engeren Sinne von A nach B ›übertragen‹ werden, wie man beispielsweise ein Paket zustellen würde. Luhmann konzipiert Kommunikation daher vom »Empfänger« (Alter) her, der aber keine Person im alltagsweltlichen Sinne ist, sondern ein abstrakter, Kommunikation verarbeitender Prozessor (Krech 2012a, 50). Kommunikation als selbstläufiger (autopoietischer) Prozess in sozialen Systemen wird dann als dreifacher Selektionsprozess beschrieben: Aus dem Horizont der Möglichkeiten wird etwas (und nicht etwas anderes) als Mitteilung ausgewählt und mit einer bestimmten Information (und keiner anderen) versehen. Diese Information wird in bestimmter Hinsicht verstanden (und in keiner anderen Hinsicht), wobei das Verstehen nicht im psychologischen Sinne zu deuten ist, sondern nur heißt, dass Kommunikation fortgesetzt werden kann (Luhmann 1985, 196). Ob Kommunikation inhaltlich abgelehnt oder ihr zugestimmt wird, ist für das Fortschreiten sozialer Systeme irrelevant, weil es nur darum geht, Anschlüsse zu erzeugen (Luhmann 1985, 212; Krech 2021, 60). Dieses Verständnis von Kommunikation ist nicht an bestimmte, intentional handelnde Personen gebunden, die anderen menschlichen Personen etwas mitteilen wollen. Es rekonstruiert Kommunikation als sozialen Prozess.

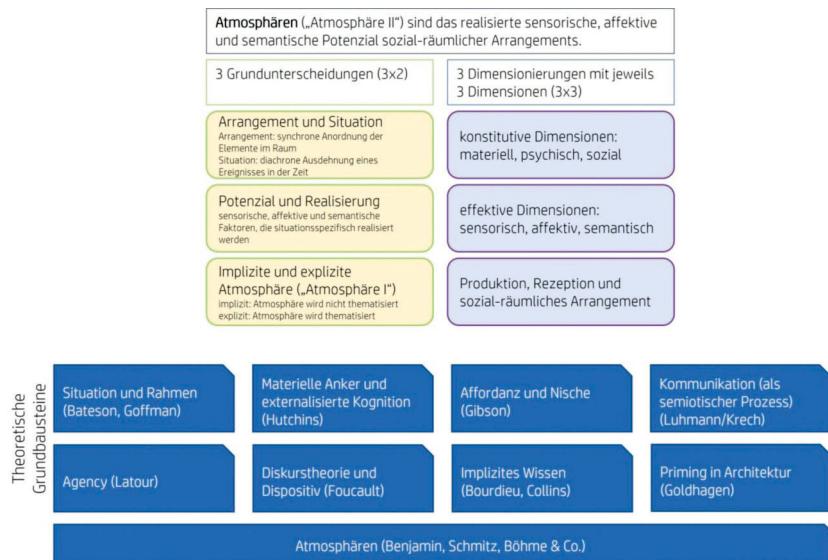
Kommunikation benötigt Medien, um Informationen verarbeiten zu können. Zu diesen Medien gehört in erster Linie die gesprochene und geschriebene Sprache, die sich evolutionär als extrem erfolgreich erwiesen hat (Luhmann 1985, 220). Kommunikation prozediert aber nicht ausschließlich im Medium der Sprache. Es gibt »sprachlose Kommunikation«, so betont Niklas Luhmann, bevor er fortfährt, dass Kommunikation ganz ohne Sprache nicht möglich ist: »Das grundlegende Kommunikationsmedium, das die reguläre, mit Fortsetzung rechnende Autopoiesis der Gesellschaft garantiert, ist die Sprache« (Luhmann 1997a, 205). Während Luhmann bei »sprachloser Kommunikation« vorwiegend an Gesten oder Mimik denkt, also die non-verbalen Anteile sozialer Interaktion, so kann man auch gebauten Umwelt, Architekturen oder Artefakte als »Gesten« im weiteren Sinne verstehen (zum gestischen Charakter von Architektur, wenn auch mit phänomenologischer Basis, siehe bspw. Meisenheimer 2008, 25). Das bedeutet, dass Kommunikation, wenn sie in nicht-sprachlichen Medien prozediert, immer sprachliche Anschlüsse benötigt – und zwar spätestens dann, wenn wir als Forscher:innen uns über deren kommunikative Eigenschaften verständigen:

»Bei nonverbaler oder objektzentrierter Kommunikation müssen auch Körperzeichen wie eine bestimmte Haltung (etwa Niederknien oder gefaltete Hände), ein Gesichtsausdruck (etwa Verzückung) und die körperliche Interaktion mit physischen Objekten oder technischen Instrumenten als Mitteilung aufgenommen und in ihrem Informationswert verstanden werden, um in der sozio-kulturellen Wirklichkeit sinnhafte Folgen zeitigen zu können. Ähnliches gilt für Bilder, Gebäude, Gebrauchsgegenstände, archäologische Funde und andere Objekte, deren sozio-kultureller Sinn qua Attribution entsteht und entziffert, also gelesen werden muss« (Krech 2021, 60–61).

Um diese Ausführungen auf den hier diskutierten Zusammenhang zu konzentrieren: Kommunikation umfasst alles, was semantische Anschlüsse (Ablehnung eingeschlossen) ermöglicht. Weil Kommunikation in empirisch fassbaren Medien prozediert, kann sie immer protokolliert werden, wenn sie nicht bereits protokollförmig vorliegt (geschriebene Sprache beispielsweise). Die Medien von Kommunikation umfassen neben sprachlichen auch nicht-sprachliche Ausdrucksformen wie Kleidung, Klang, Bilder, gebaute und natürliche Umwelt, Gesten, Klänge, Gerüche und Geschmacksrichtungen.

Konzeptuelle Bausteine für ein religionswissenschaftliches Atmosphärenkonzept Die eben erläuterten Konzepte und Ansätze (Situation und Rahmen, agency, materielle Anker, Dispositiv, Affordanz und Nische, implizites Wissen, Kommunikation, priming) inspirieren auf verschiedene Weisen die Entwicklung eines neuen Atmosphärenkonzepts, das insbesondere für die Religionsforschung, aber auch darüber hinaus anwendbar sein soll. Das hier vorgeschlagene Konzept orientiert sich an drei Grundunterscheidungen (3x2) sowie drei Dimensionierungen mit jeweils drei typologischen Dimensionen (3x3) (Abb. 11).

Abb. 11: Das Atmosphärenkonzept wird auf einer breiten Literaturbasis entwickelt



© M. Radermacher 2022

»Arrangement« und »Situation« Die kleinste empirische und damit auch analytische Einheit sind *sozial-räumliche Situationen*, das heißt Situationen, die hinsichtlich Zeit (Beginn/Ende) und Ort bestimmt sind. Sozial-räumliche Situationen treten wie fast alle Erscheinungen der sozialen Wirklichkeit in der Regel typisiert auf. So kennen wir im Feld katholischer Veranstaltungen verschiedene Typen von Situationen (z. B. Jugendmesse, Hochfest, Taufgottesdienst etc.), die sich ihrerseits weiter differenzieren lassen. Im Konzept der sozial-räumlichen Situation fließt alles zusammen, was in einer bestimmten Zeitspanne in einem bestimmten Raum empirisch fassbar ist, also eine Gemengelage von Elementen, die man alltagssprachlich als Dinge, Architekturen, Menschen, Handlungen, Kommunikationen, Gefühle etc. bezeichnet.

Die Bezeichnung als *sozial-räumliches Arrangement* hebt hingegen die Bestandteile des Arrangements methodologisch auf eine Ebene und befragt ihren ontologischen Status: Ich gehe nicht mit der Annahme in die Analyse hinein, dass sozial-räumliche Arrangements aus dem Zusammenspiel von »Menschen« und »Dingen« bestehen, sondern frage danach, wie diese Einheiten in sozialen Vollzügen erzeugt werden (in Anlehnung an Latour 2005, 75–76) und wie sie gemeinsam dazu beitragen, bestimmte Atmosphären zu ermöglichen. In dieser Hinsicht folgt der Ansatz dem Konzept der »Assemblage«, das die Beziehungen zwischen Elementen (und nicht die Elemente) in den Mittelpunkt stellt. Ausgangspunkt der Analyse sind dann nicht (vermeintlich) gegebene Einheiten (z. B. menschliche Körper, gebauter Raum, Mö-

bel, Gerätschaften), sondern die Beziehungen, die ebendiese »Einheiten« erst herstellen (Dovey 2020, 22, im Anschluss an Deleuze und Guattari 1987 und DeLanda 2006).

Die Formulierungen »sozial-räumliches *Arrangement*« und »sozial-räumliche *Situation*« sind gleichwertig, doch betont die Bezeichnung als »*Situation*« eher den diachronen Aspekt, also das Entstehen, Andauern und Vergehen von Situationen, während der Ausdruck »*Arrangement*« eher den synchronen Aspekt, also die in dieser Situation vorhandene Konstellation von Elementen hervorhebt.

»Potenzial« und »Realisierung« Sozial-räumliche Arrangements bergen ein Potenzial für eine Vielzahl verschiedener Atmosphären, aber in bestimmten Situationen wird jeweils eine dieser Atmosphären als sozialer Sachverhalt realisiert (in der individuellen Wahrnehmung kann es durchaus zu divergierenden Wahrnehmungen von Atmosphären kommen). Das Potenzial erstreckt sich auf sensorische, affektive und semantische Aspekte (siehe unten).³¹ Die Realisierung dieses Potenzials wird nicht durch das intentionale Handeln einzelner oder mehrerer Anwesender erreicht (auch wenn diese das so wahrnehmen können), sondern durch das Zusammenspiel und die wechselseitige Verstärkung der jeweiligen Affordanzen der beteiligten menschlichen und nicht-menschlichen Akteure (siehe S. 191). Dieses Potenzial und seine jeweils situationsspezifische Realisierung gilt es methodisch geleitet zu rekonstruieren.

Implizite und explizite Atmosphären Mit Autoren wie Schmitz, Böhme oder Griffero gehe ich davon aus, dass Atmosphären in der Regel ohne die bewusste Reflektion anwesender menschlicher Akteur:innen funktionieren. Sie können – aber sie müssen nicht – zum Gegenstand verbal- oder textsprachlicher Reflektion werden, was häufig im Nachhinein, manchmal auch in der betreffenden Situation selbst passiert. »Atmosphäre« ist ein Wort, das in der religiösen wie nicht-religiösen Alltagswelt vorkommt. Es bewegt sich in einem semantischen Feld zusammen mit Wörtern wie »Stimmung«, »Aura« oder »Ambiente«. Mit diesem oder verwandten Begriffen beschreiben Menschen, was sie erleben und wie sie es erleben. In dieser Variante ist »Atmosphäre« ein emischer (objektsprachlicher) Begriff, der ein erlebbares Phänomen der Alltagswelt bezeichnet: Wenn wir Situationen oder Orte beschreiben, verwenden wir gelegentlich das Wort »Atmosphäre« und können uns damit im Rahmen einer geteilten Sprache und Kultur verständlich machen. Dass der Begriff in

³¹ Im architekturhistorischen Diskurs wird dieser Sachverhalt mit dem Begriff »semantische Kapazität« angesprochen: »Bauliche und räumliche Formen [entfalten] durch gestalterische Prägnanz aber auch eine offene Bedeutsamkeit [...] und [stellen] damit eine *semantische Kapazität* bereit [...], die es ihnen gestattet, wechselnde Bedeutungen anzunehmen« (Janson und Tigges 2013, 32; Hervorhebung MR).

diesem Verwendungszusammenhang, den ich als »Atmosphäre I« bezeichne, unbestimmt und vage bleibt, ist kein Nachteil, sondern erleichtert Kommunikation: Im Alltag »wissen wir, worüber wir reden, ohne das präzise in Worte fassen zu können oder zu müssen. Wenn empirische Daten, das heißt künstliche oder natürliche Protokolle, ein Wort wie »Atmosphäre« verwenden, spreche ich von »*expliziter Atmosphäre*«: Man kann dann ausführlich untersuchen, wann und wie Atmosphären ausdrücklich in den Daten thematisiert werden.

Das Phänomen der Alltagswelt, »Atmosphäre I«, ist aber auch dann existent, wenn es nicht von Anwesenden explizit als solches adressiert wird (so z. B. auch Sumartojo 2020, 191). Es gibt viele soziale Situationen, in denen niemand das Wort »Atmosphäre« oder ähnliche Worte verwendet – und dennoch gibt es dort, so meine Vermutung, Atmosphäre als einen impliziten empirischen Sachverhalt. Daher spreche ich in diesem Fall von »*impliziten Atmosphären*«. Umgekehrt bedeutet dies, dass sozial-räumliche Situationen immer eine Atmosphäre haben.

Diese Vermutung, dass es Atmosphäre auch dann gibt, wenn niemand der Akteur:innen im Feld darüber spricht, führt zu »Atmosphäre II« – einem religionswissenschaftlichen (etischen) Metakonzept, das als analytisches Instrument forschungsproduktiv sein soll und empirische Sachverhalte zu beschreiben und zu rekonstruieren vermag, die man vorher nicht oder weniger gegenstandsadäquat beschreiben und untersuchen konnte. »Atmosphäre II« bezieht sich damit sowohl auf explizite als auch auf implizite Atmosphären.

Offensichtlich sind die Begriffe »Atmosphäre I« und »Atmosphäre II« Homonyme – sie sind klanglich und orthographisch identisch. Dennoch weisen sie bedeutende inhaltliche Unterschiede auf. Das kann die Forschung zwar erschweren, ist jedoch einerseits eine bekannte Herausforderung sozial- und religionswissenschaftlicher Begriffsbildung³² und andererseits erweist es sich als Vorteil für die enge Verknüpfung von Empirie und Theorie: Dieses Konzept ist als *tertium comparationis* besonders geeignet, weil es im empirischen Material benutzt wird, um verschiedene liturgische Formate miteinander zu vergleichen. Es handelt sich somit nicht um einen Begriff, der von außen an das Feld herangetragen werden müsste. Andererseits besteht genau hierin auch die Herausforderung des Konzepts: Ein umgangssprachlich geläufiger und in religiöser Sprache häufig verwendeter Begriff soll zu einem präzisen theoretischen Konzept entwickelt werden, das methodisch operationalisiert werden kann. In der Literatur ist das manchmal nicht der Fall, wenn

32 So weist Hubert Knoblauch darauf hin, dass der Begriff »Religion« in objekt- und metasprachlichen Zusammenhängen verwendet wird: »Und weil Wissenschaftler und Alltagsmenschen nicht in zwei streng getrennten Welten leben, kommt es leicht zu Interferenzen, Verwechslungen oder Überlagerungen zwischen den beiden Bezeichnungen« (Knoblauch 2009, 43). Gleichermaßen gilt im Übrigen für viele der zentralen kultur- und sozialwissenschaftlichen Grundbegriffe (Macht, Politik, Autorität, Kunst, Charisma etc.).

die alltagsweltliche Vagheit in wissenschaftliche Konzepte übernommen wird (so z. B. Rauh 2012b, 15; Böhme 2007a, 287–288; Heibach 2012, 9; Bulka 2015, 12).

Für die religionswissenschaftliche Nutzung des Konzepts sind alltagsweltliche und »esoterischen«, ebenso wie religiöse Assoziationen nicht hilfreich. Wenn in diesem Buch über »religiöse Atmosphären« gesprochen wird, heißt das nicht, dass ich die religiösen Annahmen über eine »Heiligkeit eines Ortes« bestätige oder reproduziere. Religiöse Atmosphären sind aus der Perspektive einer vergleichenden Religionsforschung sozio-kulturell konstituiert und historisch situiert.

Konstitutive Dimensionen: materiell, psychisch, sozial Wie alle sozialen Vorgänge, so entstehen auch Atmosphären unter Mitwirkung der Umwelt sozialer Systeme: Materielle und psychische Vorgänge ermöglichen und beschränken die Art und Weise sozialer Atmosphären. Dabei sind Atmosphären nicht als einfache Addition materieller, psychischer und sozialer Vorgänge zu verstehen, sondern als emergentes Phänomen. Rainer Schützeichel spricht von einer funktionalen Ko-Konstitution der drei genannten Ebenen, die man auch als ko-evolutive Nischen beschreiben kann (Schützeichel 2016, 394). Die materielle Dimension von Atmosphären umfasst die gebaute und natürliche Umwelt sozialer Situationen. Dazu gehören etwa die materiellen Aspekte von Architekturen, Einrichtungsgegenstände, Mobiliar, Geräte, Bilder, Bücher, menschliche oder tierische Körper, Kleidung etc. Diese materiellen Dinge ermöglichen jeweils bestimmte sensorische Wahrnehmungen (etwa visuelle, auditive, haptische, gustatorische oder olfaktorische Wahrnehmung) und sie haben eine Affordanz (Gibson 1977, 67) oder Agency (Latour 2005, 63), die ich als soziale Wirksamkeit beschreibe (zu Affordanz siehe S. 189, zu Agency siehe S. 191). All diese Elemente werden in bestimmter Hinsicht wahrgenommen, das heißt von den anwesenden menschlichen Körpern gesehen, gefühlt, geschmeckt, gerochen etc. Diese unmittelbare sensorische Wahrnehmung wird psychisch als Erfahrung einer Situation erlebt, die wiederum verbal oder non-verbal beschrieben werden kann. Dieses Beschreiben ist ein kommunikativer Vorgang (der aber nicht allein im Modus der gesprochenen oder geschriebenen Sprache vonstattengeht), der wiederum die soziale Dimension darstellt. Die soziale Dimension ist ihrerseits sozio-kulturell eingebettet, das heißt, das psychische Erleben eines anwesenden Menschen wird in der individuellen Wahrnehmung von den spezifischen sozialen und kulturellen Umständen gelenkt. Was beispielsweise als festlich oder meditativ beschrieben wird, liegt nicht allein in der sensorischen Wahrnehmung und psychischen Verarbeitung physischer Gegebenheiten, sondern auch in den sozialen und kulturellen Umständen begründet. Daher gibt es keinen einfachen Determinismus von den materiellen Gegebenheiten über psychische Vorgänge hin zu sozialen Atmosphären. Außerdem haben auch die sozialen Vorgänge, also das Kommunizieren über ein bestimmtes und in einem bestimmten Arrangement, wiederum Einfluss

auf die entstehende Atmosphäre, so dass der Zusammenhang zwischen den drei Ebenen nicht linear gedacht werden kann.

Diese Dimensionierung bezieht sich auf die klassischen systemtheoretischen Ebenen – organische, psychische und soziale Systeme – legt aber eine weitere, nämlich die materielle Ebene, vor diese. Die materielle Ebene ist nicht systemisch organisiert, aber dennoch als Umweltbedingungen notwendig für Prozesse in organischen, psychischen und sozialen Systemen (Krech 2021, 15–16). Die organische und psychische Ebene wiederum fasste ich vereinfachend zusammen, da auch Luhmann beispielsweise von der »organisch-psychischen Konstitution des Menschen« spricht (Luhmann 1985, 193) oder den Menschen als Einheit von organischen und psychischen Systemen bezeichnet (Luhmann 1985, 286); als solche ist der ›Mensch‹ die Umwelt von sozialen (kommunikativen) Systemen und seinerseits in der sozialtheoretischen Rekonstruktion Ergebnis einer strukturellen Kopplung von organischen und psychischen Systemen sowie kommunikativer Zuschreibungsprozesse.

Diese drei Dimensionen sind aufeinander bezogen: Individuelle, psychische Erfahrungen (das emotionale und affektive Erleben, das beschrieben und gedeutet werden kann) sind sozial und kulturell überformt (siehe hierzu Meyer 2016). Individuelle Wahrnehmung ist sozio-kulturell eingebettet und Wahrnehmung ist daher auch ein soziales Phänomen (z. B. Howes 2015, 195). »Atmosphären« entstehen im Wechselspiel von materiellen, psychischen und sozialen Dimensionen. Sie sind auf bestimmte sozial-räumliche Arrangements angewiesen und erlangen in kommunikativen Vorgängen quasi-objektiven Charakter, wenn sie als Qualität des Raumes und der Situation (und nicht als individuelle und/oder soziale Konstruktion) wahrgenommen werden.

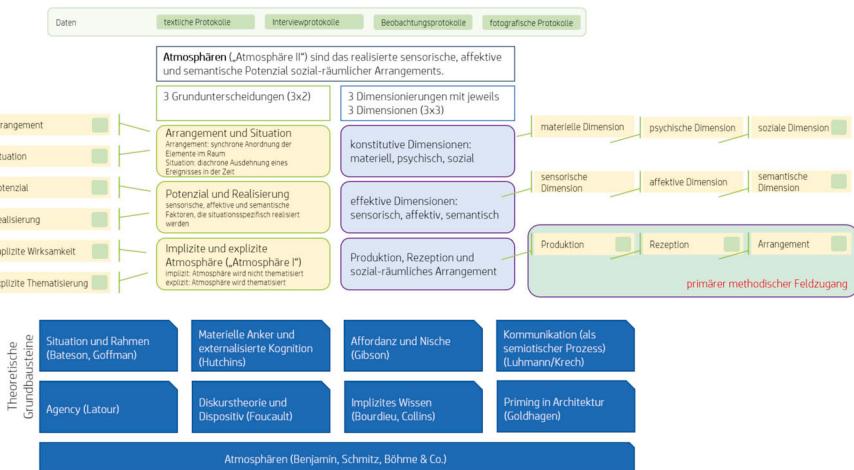
Effektive Dimensionen: sensorisch, affektiv, semantisch Wie bereits ausgeführt erfasst das Konzept »Atmosphäre« das aktualisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial eines sozial-räumlichen Arrangements. Diese drei Ebenen sind aufeinander angewiesen und stehen miteinander in Beziehung. Das sensorische Potenzial umfasst die möglichen Sinneswahrnehmungen eines bestimmten sozial-räumlichen Arrangements. Jede materielle Umwelt kann auf verschiedene Weisen gesehen, gehört, gefühlt, gerochen oder geschmeckt werden. Aus diesen psychischen Sinneswahrnehmungen, d.h. der unmittelbaren Aufnahme von Umweltreizen, kann ein bestimmter emotionaler Zustand werden, der sozial als Gefühl auftritt.³³ Beispielsweise kann eine bestimmte olfaktorische Disposition zusammen mit bestimmten auditiven Faktoren bestimmte Emotionen auslösen (ohne dass ein determinierender Zusammenhang bestünde). Diese Emotionen wiederum

33 Ich folge damit einer Begriffsverwendung, die Emotionen als psychisch-biologisch und Gefühle als bewusst gewordene und sozial kommunizierte Emotionen versteht (Krech 2021, 174).

können (müssen aber nicht) als Gefühle kommunikativ (und damit semantisch) vermittelt werden. Ausdrücklich gehört auch eine Semantisierung wie »Das kann man gar nicht in Worte fassen – das muss man erleben« zu diesen kommunikativen semantischen Realisierungen. Das realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial kann sich in gesprochener oder geschriebener Sprache äußern; es kann auch non-verbal in gestischer oder körperlicher Kommunikation verbleiben (beispielsweise das ›sprachlose Staunen‹ oder die ›stumme Ergriffenheit‹, die wechselseitig beobachtet werden kann und erst später mit gesprochenen oder geschriebenen Worten beschrieben wird).

Diachrone/synchrone Ebene: Produktion, Arrangement, Rezeption Eine weitere typologische Unterscheidung bezieht sich auf die unterschiedlichen Akteursebenen und deren Beteiligung an einer Situation. Arrangements werden hergestellt (Produktion) und wahrgenommen oder beschrieben (Rezeption). Gegenstand der Produktion und Rezeption ist das sozial-räumliche Arrangement selbst. Dabei handelt es sich nicht um einen linearen Vorgang, so dass beispielsweise ein Kirchenraum von einem Vorbereitungsteam zuerst gestaltet wird, dann ein Arrangement vorhanden ist, welches wiederum von Gottesdienstbesucher:innen rezipiert werden kann. Vielmehr findet die Produktion (nicht nur, aber auch) zeitgleich mit der Rezeption statt. Die drei Ebenen sind auch nicht an bestimmte menschliche oder nicht-menschliche Akteure gebunden. Ein Vorbereitungsteam, dass eine bestimmte Situation herstellt, nimmt auch in rezipierender Weise an der Veranstaltung teil. Und eine teilnehmende Gemeinde ist nicht allein rezipierend mit dem Arrangement befasst, sondern verändert und produziert dadurch selbiges Arrangement. Für methodologische Zwecke kann es jedoch hilfreich sein, auf diese Weise einen dreifachen Zugang zum Datenmaterial zu finden (Abb. 12).

Abb. 12: Operationalisierung und methodischer Zugriff



© M. Radermacher 2022

In religiösen (und anderen) Zusammenhängen erfüllen Atmosphären eine soziale Funktion: Sie synchronisieren und stabilisieren soziales Handeln. Sie stabilisieren, indem sie religiöse Inhalte in die sozio-materielle Umwelt »auslagern« und abrufbar machen.³⁴ Sie synchronisieren, indem sie die Möglichkeit anbieten, dass eine Gruppe von Menschen sich wiederholbar in gewisse (religiöse) Stimmungen versetzen kann. Sozio-kulturelle Strukturen beinhalten atmosphärische Muster, die in bestimmten Situationen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aktualisiert werden können (aber nicht müssen). Hier liegt kein deterministischer Zusammenhang vor, sondern eine Disposition: die Möglichkeit, dass etwas passiert. Dies wiederum kann religiöse Gemeinschaften stabilisieren, weil ihnen unabhängig von einzelnen menschlichen Akteur:innen sensorische, affektive und semantische Muster wiederholbar zur Verfügung stehen. Wenn in diesen realisierten atmosphärischen

34 Ähnlich formuliert Reckwitz: »Routinisierte Praktiken setzen dabei die perfekte Passung zwischen Atmosphären und Sensibilitäten voraus [...]. In diesen Fällen kann man einen affektiven Habitus ausmachen, der sich in denselben Räumen und Atmosphären stets aufs Neue reproduziert, wie es zum Beispiel bei religiösen Praktiken und Gefühlen der Fall ist, die von den Gläubigen in Kirchen ausgeführt und empfunden werden. Räumliche Arrangements bilden damit unerlässliche Bedingungen für die soziale und kulturelle Reproduktion im Allgemeinen sowie die Reproduktion affektiver Beziehungen im Besonderen« (Reckwitz 2012, 42).

Situationen Kommunikationen stattfinden, die die Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung mit dem Anspruch auf Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenzen thematisiert, dann kann von »religiösen« Atmosphären gesprochen werden. Das Konzept kann der Religionswissenschaft also helfen, besser zu verstehen, wie genau diese zentrale Leitunterscheidung religiöser Kommunikation in und durch sozial-räumliche Arrangements aktualisiert wird. Es kann die impliziten Vollzugsbedingungen expliziter religiöser Praxis rekonstruieren – vorausgesetzt, es wird methodologisch operationalisiert (Kapitel 9).

8 FALLSTUDIE: Zeitfenster

8.1 Einleitung und Kurzportrait

Das im vorigen Kapitel ausführlich entwickelte und in der Literatur verankerte Konzept soll in diesem Kapitel an einer weiteren Fallstudie illustriert und vertieft werden: »Zeitfenster« ist eine 2010 gegründete, katholische Kirchengemeinde in Aachen. Sie gehört zur Pfarre Franziska von Aachen. Wie die anderen in diesem Buch besprochenen Initiativen hat auch diese das Ziel, den christlichen Glauben mit der gegenwärtigen Lebenswelt in Einklang zu bringen und anschlussfähige kirchliche Formate zu entwickeln. Die Initiative wendet sich an »moderne Erwachsene mit und ohne Kinder in der Aachener City« (Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken e.V. 2020). Die in diesem Kapitel präsentierte Vignette soll die vorherigen theorielastigen Überlegungen mit Leben füllen, ist aber – wie alle Fallstudien in diesem Buch – nicht als vollumfängliche Studie der Initiative angelegt.

»Zeitfenster« beschreibt sich auf der Internetplattform »Pastorale Innovationen¹ als eine neue Gemeinde, die den Menschen »Raum für die eigene Spiritualität« geben will. Dahinter steht der Gedanke, dass es nicht zielführend ist, innerhalb bestehender Gemeinden neue Formate für bestimmte Zielgruppen zu schaffen, sondern dass man stattdessen eine neue Gemeinde schaffen muss, die in den Augen der »jüngeren Milieus« »authentisch und relevant« ist. Dies ist mit einem explizit missionarischen Impuls verbunden: Zeitfenster sieht sich als »Forum für Suchende«, die »an einer Gemeinschaft im Glauben interessiert sind, aber in bestehenden Gemeinden aus den verschiedensten Gründen keine Heimat gefunden haben« (Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken e.V. 2020).

Zu den Veranstaltungen der Gemeinde gehört unter anderem der sogenannte »Zeitfenster-Gottesdienst«, der seit 2014 in der Regel einmal monatlich an einem

¹ Dabei handelt es sich um ein Kooperationsprojekt des Bonifatiuswerkes der deutschen Katholiken und der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) der Deutschen Bischofskonferenz.

Freitagabend in der Kirche St. Foillan im Zentrum von Aachen und in unmittelbarer Nachbarschaft zum Aachener Dom stattfindet. Die Gottesdienste werden von einem Kernteam und Freiwilligen vorbereitet und durchgeführt. Zur Zielgruppe des Gottesdienstes gehörten ursprünglich 35- bis 55jährige, zu den regelmäßigen Gästen gehören aber Menschen aller Altersgruppen.

Zeitfenster ist als sogenannte »Zielgruppengemeinde« verfasst und muss daher nicht die üblichen Gemeindeaufgaben wie Erstkommunion, Taufen, Trauungen etc. übernehmen, sondern kann sich auf bestimmte Formate konzentrieren. Um diese optimal zu gestalten, wurde eine teilstandardisierte Befragung durchgeführt, um etwas über die Erwartungen der potenziellen Besucher:innen zu erfahren. Die Ergebnisse fassen die Leiter:innen der Initiative im Gespräch mit den Schlagworten »Sprache«, »Musik« und »Relevanz des Themas für den Alltag« zusammen. »Gemeinschaft« spielt auch eine Rolle, dürfe aber – so die Ergebnisse der Befragung – nicht forciert werden. Ausgehend von diesen Ergebnissen wurden dann verschiedene Formate, vor allem der Zeitfenster-Gottesdienst, entwickelt (Interview Zeitfenster, Abs. 149–151).

Auch eine »Marke Zeitfenster« wurde entworfen, die mit den fünf Tonalitäten »handgemacht«, »echt«, »zugewandt«, »hochwertig« und »klug« die intendierte Zielgruppe, also kirchliche »Ex-User«, ansprechen soll (Interview Zeitfenster, Abs. 149–151). Als Raum wurde die Kirche St. Foillan ausgewählt, die neben dem Aachener Dom mitten im Stadtzentrum liegt, als Kirche erkennbar und für Besucher:innen in der Stadt gut erreichbar ist. Mit der ›Marktorientierung‹ nähert Zeitfenster sich (bewusst oder unbewusst) auch evangelikalen Gemeinden in den USA an, für die die Entwicklung von Leitbildern auf der Basis von Umfragen keine Seltenheit ist, man denke nur an das bereits erwähnte Beispiel Willow Creek (Kilde 2008, 193).

Seit 2016 findet in dieser Kirche neben den Zeitfenster-Gottesdiensten alle zwei bis drei Monate eine Veranstaltung namens »Songwriters' Church« statt. Das sind Singer/Songwriter-Events, bei denen Musiker:innen eingeladen werden, ihre Musik in der Kirche zu spielen. Diese ist nicht zwangsläufig religiös oder spirituell konnotiert, aber die Veranstaltungen sollen von der »besonderen Atmosphäre« des Kirchenraums profitieren. Diese Veranstaltungen sollen eine neue Zugänglichkeit für den Kirchenraum schaffen und Laufpublikum anlocken, das in der Innenstadt unterwegs ist, aber üblicherweise vielleicht nicht eine Kirche besuchen würde.

Das idealtypische sozialräumliche Setting, das ich hier untersuche, ist der Zeitfenster-Gottesdienst. Die Beschreibung und Analyse dieses Falls basiert unter anderem auf einer teilnehmenden Beobachtung bei einem Zeitfenster-Gottesdienst, der am 12. Mai 2018 anlässlich des Katholikentages in Münster stattfand. Dieser wurde verständlicherweise nicht in der ›Heimatkirche‹ St. Foillan in Aachen veranstaltet, gibt aber dennoch das Format und die Gestaltungsmittel der Initiative gut wieder.

Daneben werden weitere Quellen wie der Internetauftritt und ein Interview mit den Leiter:innen der Initiative genutzt.

Der Gottesdienst mit dem Thema »Eskalation und Sanftmut« fand am Samstagabend um 20 Uhr in der Jugendkirche effata[1] (St. Martini) statt und begann wie alle Zeitfenster-Gottesdienste mit einem fünfzehnminütigen Vorspann, der im Interview als »Countdown« bezeichnet wird (Interview Zeitfenster, Abs. 117). Währenddessen wurden großformative Stimmungsbilder auf einer Leinwand gezeigt. Damit soll, wie im Interview berichtet wird, eine »Atmosphäre« und »eigene Ästhetik« erzeugt werden (Interview Zeitfenster, Abs. 119). Die Leinwand wird auch genutzt, um die Texte der Lieder und Gebete anzuzeigen.

In der Begrüßung geht die Sprecherin unter anderem darauf ein, wie wichtig es den Veranstalter:innen sei, dass die Gäste sich wohl fühlen: Man hat den Raum einladend gestaltet und weist darauf hin, wo die nächste Toilette zu finden ist. Es folgt ein längerer Teil mit Liedern, die von einer Band begleitet werden. Die Lieder sind vorwiegend auf Englisch und zum Teil aus dem evangelikalen Bereich (z. B. Hillsong United: »Oceans«).

Im Anschluss folgt eine Predigt, die im Stil eines populären Vortrags gehalten ist. Die Aktionsfläche des gesamten Gottesdienstes besteht aus einer freien rechteckigen Fläche, die im Hintergrund durch die Leinwand begrenzt ist, vor der die Band positioniert ist. Ein Altar ist nicht unmittelbar sichtbar. Entsprechend bewegt sich der Redner frei im Raum, gestikuliert, schreit und illustriert zum Beispiel die Wut Jesu, der die Kaufleute aus dem Tempel vertreibt. Er redet frei und ohne Vorlage, dabei aber relativ lang und schließt die Predigt mit einem unmittelbar geschlossenen, frei gesprochenen Gebet.

Es folgt eine zehnminütige Pause, in der die Besucher:innen je nach Wahl entweder Fürbitten notieren können, den Segen empfangen können, mit dem Prediger sprechen können oder auch auf ihren Plätzen sitzen bleiben können. Nach dieser Pause werden alle Fürbitten laut vorgelesen; danach beten alle zusammen das Vater Unser. Zwar wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass man aufstehen könne, aber nicht müsse; dennoch stehen alle Anwesenden ohne zu zögern auf. Zur Kollekte wird parallel eine Schüssel mit Schokolade herumgereicht: Jeder möge sich dabei besinnen, wie beschenkt er oder sie bereits ist und dann seinen/ihren Beitrag zur Kollekte leisten.

Zum Abschluss folgt ein weiteres Lied und dann schließt der Gottesdienst mit dem Kreuzzeichen und einem von der Band vorgetragenen Stück. Der Gottesdienst hat damit etwa 1,5 Stunden gedauert. Wie üblichen, sind alle Gäste eingeladen, noch zu bleiben, sich zu unterhalten oder ein Bier zu trinken.

Der Gottesdienst enthält wenige klassische liturgische Elemente außer dem Kreuzzeichen am Anfang und am Ende, dem Vater Unser und der (relativ ungewöhnlichen) Predigt. Vieles erinnert vom Stil und von der Gestaltung her an evangelikale bzw. freikirchliche Vorbilder, bis hin zum professionellen Redner und

dem kleinen Pult, auf das der Prediger seine Brille ablegt. Viele der Lieder stammen aus dem internationalen evangelikalen Bereich; auch die Lobpreis-Sektion zu Beginn des Gottesdienstes ist in dieser Variante kein klassisches katholisches Element. Da die Veranstaltung als Wort-Gottes-Feier ausgelegt ist, gibt es keine Eucharistie; so ist ausreichend Zeit für eine lange Predigt und interaktive Elemente während der sogenannten Pause.

8.2 Analyse der Zeitfenster-Gottesdienste mit Fokus auf »Atmosphäre«

8.2.1 Sozial-räumliches Arrangement »Zeitfenster«

In diesem Abschnitt präsentiere ich die Ergebnisse der Analyse eines sozial-räumlichen Arrangements, das fotografisch protokolliert wurde. Es handelt sich um ein natürliches Protokoll, da das Foto (Abb. 13) in verschiedenen Onlinequellen aufzufinden ist und von Zeitfenster zu verschiedenen Zwecken eingesetzt wird. Daher ist davon auszugehen, dass das Foto technisch bearbeitet wurde, was aus methodologischer Sicht keine Einschränkung darstellt (siehe hierzu die Erörterungen auf S. 254 ff.). Das fotografische Protokoll wurde zunächst für sich genommen sequenzanalytisch untersucht. Im Anschluss wurde fallspezifisches Kontextwissen über das Format »Zeitfenster« hinzugezogen und außerdem das Foto desselben Kirchenraums im ›Normalzustand‹ (Abb. 14) zum Vergleich hinzugezogen.²

² Dieses fotografische Protokoll ist ein künstliches Protokoll, weil es eigens für diese Studie vom Forscher selbst aufgenommen wurde.

Abb. 13: Fotografie des sozial-räumlichen Arrangements während einer Zeitfenster-Veranstaltung³



© E. Rudolphi 2016

Abb. 14: Der Kirchenraum St. Foillan ohne Veranstaltungsarrangement



© M. Radermacher 2019

³ Veröffentlicht u.a. auf <https://www.pastorale-innovationen.de/projekte-menschen/zeitfester-aachen/>.

Die sequenzanalytische Annäherung an das fotografische Protokoll in Abb. 13 ermöglicht die Hypothesenbildung hinsichtlich der semantischen Strukturen des abgebildeten sozial-räumlichen Arrangements. Diese Hypothesen werden in den folgenden Kapiteln unter Rückgriff auf fallspezifisches Kontextwissen – wie z. B. Interview- und Beobachtungsdaten sowie Hintergrundwissen zur Zeitfenster-Gemeinde – erhärtet oder modifiziert. In diesem Kapitel stelle ich nicht die einzelnen Analyseschritte, Lesarten und hypothetischen Anschlussmöglichkeiten der einzelnen Sequenzen dar (siehe Kapitel 9 zur Methode), sondern nur hypothetisch die wesentlichen Bezugsprobleme, die im protokollierten Arrangement bearbeitet werden und die Vermutungen über die dort realisierte Atmosphäre erlauben.

Wenn man sich auf die Lesart als gebauter Kirchenraum einlässt, ist damit noch nicht entschieden, was in der abgebildeten Situation stattfindet, um welchen sozialen Zusammenhang es sich handelt und welcher allgemeine Typus sozialer Zusammenhänge hier empirisch konkretisiert wird, zum Beispiel: ob es sich um einen profanierten, also nicht mehr liturgisch genutzten Raum handelt, ob dort eine im alltagssprachlichen Sinne ›kulturelle‹ Veranstaltung, ein Vortrag, ein Konzert oder ein Filmabend stattfindet. Während der Kirchenraum im ›Normalzustand‹ (Abb. 14) Dispositionen für einen religiösen Vollzug bereithält (Kirchenbänke, Altar, Kirchenfenster), werden diese architektonischen Dispositionen im in Abb. 13 protokollierten Arrangement überdeckt oder verfremdet, insbesondere durch drei Gestaltungselemente: Teelichter in den Bänken, rosa-violette Beleuchtung des Hintergrundes und eine große Leinwand in der Mitte des Bildes.

Das Arrangement enthält damit Elemente, die in populär-kulturellen Zusammenhängen vorkommen und in der Alltagswelt aus nicht-religiösen Kontexten bekannt sind, zum Beispiel aus Veranstaltungsräumen für Feiern, Veranstaltungen oder Vorträge. Der Kirchenraum ist zwar architektonisch als Kirchenraum erkennbar, weist in seiner aktuellen Gestaltung aber deutliche Unterschiede sowohl zum ›Normalzustand‹ (Abb. 14) als auch zum üblichen kirchlichen Gebrauch auf. Wie später zu zeigen sein wird, ist die Herstellung von erkennbaren Unterschieden auch auf der Ebene der Produktion und Rezeption von Atmosphären ein explizites Thema. In diesem Kapitel geht es aber darum, wie genau diese atmosphärische Unterscheidbarkeit im sozial-räumlichen Arrangement selbst realisiert wird.

Die Art und Weise der Beleuchtung weist Strukturen auf, die aus musealen Kontexten und ähnlichen Inszenierungen bekannt sind. Durch die Beleuchtung wird ein Rahmen geschaffen, der das, was gerahmt wird, besonders hervorhebt. Es findet eine Lenkung der Aufmerksamkeit durch die Beleuchtung statt. Nun kann jeder Kirchenraum, der für einen Gottesdienst genutzt wird, als ›Rahmen‹ für die dort

stattfindende Handlung betrachtet werden; diese Rahmen unterscheiden sich aber und ermöglichen damit die Realisierung ganz unterschiedlicher Atmosphären.⁴

So ermöglichen die Teelichter und die rosa-violette Beleuchtung semantische Adressierungen als »gemütlich« oder »heimelig«, was der Kirchenraum im Normalzustand mit geringerer Erwartbarkeit auslöst. Eine aufwändige Inszenierung und Dekoration legt auch nahe, dass die Macher:innen und Rezipient:innen hier etwas Nicht-Alltägliches im Kirchenraum vorhaben. Kerzen sind in der Alltagswelt häufig ein Indikator für den Wunsch, eine gemütliche, romantische oder warme Atmosphäre zu erzeugen (siehe z. B. Schmidt-Lauber 2003, 68). Sie erfüllen keinen praktischen Zweck (Beleuchtung oder Wärme), sondern ermöglichen – vor allem im Verweis auf die im Protokoll erkennbare zwischenmenschliche Nähe – eine Atmosphäre der Ruhe, der Nähe und der Besinnung.

Dass Licht im Kirchenraum eine zentrale Rolle spielt, ist keineswegs neu (siehe z. B. Bräunlein und Weiß 2020, 11);⁵ und auch buntes Licht kann tagsüber bei Sonnenschein durch bunte Kirchenfenster ermöglicht werden. Aber der Einsatz bunter Beleuchtung, wenn es draußen dunkel ist, kann gezielt nur durch professionelle Lichttechnik ermöglicht werden. Damit wird die Beleuchtung und optische Inszenierung des Kirchenraumes ein Medium der Vermittlung zwischen Tradition und Innovation. Es ist einerseits traditionell – weil Licht immer schon eine wichtige Rolle im Kirchenbau gespielt hat –, andererseits innovativ – weil es auf neuer technischer Machbarkeit basiert. Eines der zentralen Bezugsprobleme des hier protokollierten sozial-räumlichen Arrangements scheint in der Frage nach der Vermittlung zwischen einer als ›traditionell‹ gedeuteten kirchlichen Architektur und der als ›innovativ‹ oder ›neu‹ gedeuteten Inszenierung und Nutzung desselben Raumes zu liegen. Licht ist ein traditionelles Mittel der Erzeugung von Atmosphäre im Kirchenraum; es wird hier aber auf eine Weise genutzt, die erkennbar anders ist und in diesem Stil aus alltagsweltlichen Zusammenhängen bekannt ist, die nicht primär mit Religion zu tun haben.

Auch eine große Leinwand mit einem Bild oder Video ist alltagsweltlich ein bekanntes Element, aber kein traditioneller liturgischer Bestandteil eines Gottesdienstes. Wer mit üblichen katholischen Gottesdiensten vertraut ist, wird erkennen, dass die Ausstattung in dem hier dokumentierten Arrangement anders ist. Insbesondere ist der Altar – als zentrales innenarchitektonisches Element des katholischen Kirchenraums (z. B. Gerhards 2011, 41) – unter und hinter der Leinwand ›versteckt‹: zwar sichtbar, aber nicht im Fokus der Aufmerksamkeit, die durch die komponierte Beleuchtung (und sicher *auch* durch den Winkel und Fokus

4 In konzeptueller Hinsicht ist der Begriff des »Rahmens« auch für die Entwicklung des in dieser Studie vorgeschlagenen Atmosphärenkonzepts relevant (siehe S. 183 ff).

5 Zum Verhältnis von Raum und Licht s.a. Edensor (2020); zur Rolle von Licht in der Architektur (ohne Religionsbezug) s. bspw. Schielke (2019).

der Fotografie) eher auf die Leinwand gelenkt wird. Die Leinwand verhindert auch den Blick auf die Apsis, die – zumindest bei Tageslicht (Abb. 14) – deutlich geprägt ist von den bunten Kirchenfenstern.

Auch Kerzen sind im Kirchenraum alles andere als unbekannt: Sie sind vielmehr zentrale liturgische Mittel. Als Opferkerzen werden sie – vor allem in katholischen Kirchen⁶ – stets gebraucht. Die Teelichter sind hier aber nicht als Opferkerzen positioniert und auch nicht als liturgische Kerzen (wie bspw. in der Liturgie der Oster-nacht üblich), sondern ganz im Stil der Teelichter auf Café- oder Restauranttischen – als Dekoration und Anlass für semantische Adressierungen, die sich im Feld von »Stimmung« und »Gemütlichkeit« bewegen. Auch die Teelichter stehen im Gesamt-arrangement damit für die Bearbeitung des Bezugsproblems, wie zwischen ›Tradition‹ und ›Moderne‹ vermittelt werden kann.

Letztlich gibt das protokolierte Arrangement keine Indizien dafür her, dass eine als religiös qualifizierbare Situation dokumentiert wird. Es ist erwartbar und wahrscheinlich, dass es sich nicht um eine religiöse Veranstaltung in einem Kirchenraum handelt; hier könnte also eine Lesung, ein Vortrag, ein Film oder eine Tanz- oder Musikaufführung stattfinden. Diese Vermutung ist deshalb naheliegend, weil gängige ästhetische Mittel und Gestaltungen eingesetzt werden, die sich nicht gegenseitig zu einer religiösen Disposition verstärken, sondern die aus populärkulturellen Zusammenhängen entnommen sind. Gegenüber dem ›Normalzustand‹ disponiert das Arrangement stärker zu Beschreibungen wie »gemütlich« oder »warm«, was die oftmals assoziierte Kälte und Distanz im ›normalen‹ Kirchenraum unterstreicht.

Auch über die Frage, an welcher Stelle in einer Veranstaltung dieses Protokoll hergestellt wurde, ist aus dem Protokoll heraus nicht zu beantworten. Wir können vor dem Beginn, während oder nach der Veranstaltung sein. Das Protokoll erlaubt die Hypothese, dass die nach vorne gerichtete Haltung der Besucher:innen, verbunden mit dem Mangel an Aufbruchsindikatoren, auf die Wartezeit vor dem Beginn der Veranstaltung verweist.

Was kann man aufgrund dieser kurzen Analyse über die Atmosphäre in der dokumentierten sozial-räumlichen Situation sagen, wenn man das oben vorgeschlagene Konzept verwendet und Atmosphäre versteht als das realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial eines sozial-räumlichen Arrangements, welches empirisch sowohl in gesprochener und geschriebener Sprache wie auch in nicht-sprachlichen Kommunikationsmodi fassbar wird? Der implizite Wirkungszusammenhang kann bereits hypothetisch aus dem fotografischen Protokoll hergeleitet werden – die Untersuchung der expliziten Thematisierung von Atmosphäre in geschriebener und gesprochener Sprache folgt in den nächsten beiden Kapiteln. Dann kommen auch explizit thematisierte sensorische und affektive Komponenten ins Spiel, die in der Analyse des fotografischen Protokolls nur als

6 Zur neuen Popularität von Kerzen in evangelischen Kirchen s. bspw. Schneider (2015).

Anschlussmöglichkeiten formuliert werden könnten, wie z. B. die Empfindung von Wärme oder optische Fokussierung durch bunte Beleuchtung.

Das Potenzial des dokumentierten Arrangements besteht im Wesentlichen aus religiösen und populär-kulturellen Dispositionen, die sich in den architektonischen und gestalterischen Elementen und ihrer spezifischen Konstellation befinden und sensorische, affektive und semantische Anschlüsse ermöglichen, die prinzipiell in ganz verschiedene Richtungen gehen könnten (Filmabend, Andacht, Vortrag etc.). Was hier realisiert wird, spielt atmosphärisch mit dieser Diffusität des sozial-räumlichen Potenzials. Die erkennbare Kirchenarchitektur rahmt eine Situation, die sich nicht als religiös oder als Gottesdienst zu erkennen gibt. Der Umstand der populär-kulturellen Referenzen und Medien ist wiederum eine deutliche Ähnlichkeit zu den Formaten der Mainstream-Evangelikalen in den USA und anderswo.

Dieser Sachverhalt wird umso relevanter, wenn in den nächsten beiden Kapiteln fallspezifisches Kontextwissen und explizit in Form von textlicher oder gesprochener Kommunikation thematisierte Fragen in Bezug auf Raum, Atmosphäre, Wahrnehmung und Intention des Zeitfenster-Gottesdienstes betrachtet werden.

8.2.2 Rezeption von »Zeitfenster«

Um die Rezeption der beiden Formate »Songwriters' Church« und »Zeitfenster-Gottesdienst« zu untersuchen, werden zwei verschiedene Datensorten genutzt: Ein Pressebericht, der eine Perspektive der Rezeption (und deren mediale Verarbeitung) darstellt, sowie qualitative Daten aus einer Online-Befragung regelmäßiger Teilnehmer:innen.

1. Mediale Rezeption der Songwriters' Church: Thomas, Andrea (2017): Das macht etwas mit einem. In: KirchenZeitung für das Bistum Aachen, 2017 (Nr. 26) Das Genre des Protokolls, das im Anhang auf S. 327 vollständig wiedergegeben ist, lässt sich klassifizieren als Kommunikation über Religion, und zwar in Form eines Zeitungsartikels bzw. einer Pressemeldung.⁷ Im Hinblick auf die Fragestellung dieser Untersuchung, nämlich die Rezeption und Beschreibung von Atmosphären in religiösen sozial-räumlichen Situationen lässt sich folgendes festhalten:

Das Protokoll thematisiert die Wirksamkeit des sozial-räumlichen Arrangements – und damit seine Atmosphäre – explizit: »Man spürt, dass der Kirchenraum etwas macht [mit den Musiker:innen und Zuhörer:innen].« Auch in der Überschrift wird prägnant, aber ausgesprochen vage, notiert, dass »das« »etwas« »mit einem« macht. Dies ist eine objektsprachliche Formulierung des Black-Box-Modells für Atmosphären: Ein Wirkungszusammenhang wird konstatiert, aber nicht erklärt.

⁷ Ich zitiere in diesem Abschnitt nur selektiv aus dem natürlichen Protokoll, das vollständig sequenzanalytisch untersucht wurde.

Unabhängig von der individuellen motivationalen Haltung einzelner Besucher:innen vermutet der Text die Wirksamkeit der Atmosphäre.

Implizit wird die Atmosphäre über die Differenz Hintergrund/Vordergrund thematisiert. Mit Hintergrund (»background«) sind hier sowohl das räumliche Setting als auch die inhaltliche Tiefe des Programms gemeint (die man damit ähnlichen Veranstaltungen implizit abspricht). Es geht also nicht vordergründig um gute Musik, um oberflächliche Unterhaltung, sondern um tiefgründige (religiöse?) Erfahrung.

Es geht um eine ›Spüren‹ der Wirkungen des sozial-räumlichen Arrangements: Beispielsweise notiert das Protokoll, dass Gäste kein »komisches Gefühl« haben, wenn sie die Veranstaltung besuchen. Dies verweist auf die strukturelle Annahme, dass viele Menschen mit Kirchenräumen ›nichts mehr anfangen‹ können. Dadurch tritt eine Verhaltensunsicherheit auf, die als »komisches Gefühl« bezeichnet werden kann. Man könnte diese Verhaltensunsicherheit auf verschiedene Weisen bearbeiten, hier wird aber der Weg gewählt, den Kirchenraum einem Kirchenraum möglichst *unähnlich* zu machen. Etwas muss dabei aber bleiben, und zwar die ›besondere Atmosphäre‹ des Kirchenraums.

Das Protokoll nimmt eine direkte und indirekte Abgrenzung gegenüber anderen Veranstaltungen in Kirchenräumen vor. Es wird kurz thematisiert, dass die Gottesdienste der Zeitfenster-Gemeinde sich von normalen Gottesdiensten unterscheiden. Das Protokoll reproduziert hier Strukturen aus Zusammenhängen wie Musik-, Kunst- oder Theaterveranstaltungen, die eine emotionale Wirkung auslösen, welche im ›normalen‹ kirchlichen Gottesdienst nicht mehr gegeben zu sein scheint.

Das Protokoll bezeichnet den Zeitfenster-Gottesdienst als »zeitgemäß, offen, experimentierfreudig« und legt damit nahe, dass ›normale‹ Gottesdienste dies tendenziell nicht sind. Damit werden Strukturen aus allgemeineren Säkularisierungsnarrativen reproduziert, die kirchliche Gottesdienste als überkommen erachten. Die Formulierung »experimentierfreudig« beinhaltet zudem ein mögliches Scheitern (siehe auch »Experiment Jugendkirche«, S. 44).

Zugleich muss man aber betonen, dass sich all dies nur auf die Form, nicht auf die Inhalte bezieht, die dann identisch mit denen der Tradition sein müssten. Auch ›normale Sprache‹ und ›gute Musik‹ scheinen ›normale‹ Gottesdienste dem Protokoll zufolge nicht zu haben. Wer ›normale‹ Gottesdienste gut findet, wird von diesem Zeitungsartikel nicht angesprochen werden. Damit erfahren wir etwas über die Zielgruppe des Textes, nämlich ›Kirchenferne‹. Diese spüren auch nichts mehr bzw. haben lediglich ein »komisches Gefühl« beim Betreten eines Kirchenraums. Sie werden nun angelockt beispielsweise mit Professionalität und einem guten Klangerlebnis (was ›normale‹ Gottesdienste demnach nicht haben).

Die Zeitfenster-Gemeinde will Abhilfe schaffen. Sie ist der Ort, an dem der im vorigen Kapitel beschriebene Gottesdienst und auch das Format »Songwriters' Church« stattfinden. Der Begriff »Zeitfenster« bezieht sich im Allgemeinen auf

einen Abschnitt in der Zeit; der Begriff wird beispielsweise auch in Planungsprozessen benutzt. Religion – sprich: der Gottesdienst – bekommt damit ›ihre Zeit‹ in einem durchgetakteten Wochen- und Tagesablauf. Das Protokoll reproduziert und verstärkt damit Strukturen allgemeiner Säkularisierungsnarrative. Diese Gemeinde hat aber ein Alleinstellungsmerkmal (›dafür steht die Zeitfenster-Gemeinde‹), womit eine Orientierung ›am Markt‹ zum Vorschein kommt. Als Alleinstellungsmerkmale werden nicht Jesus oder die Bibel genannt – was die Gemeinde offenbar mit den christlichen Kirchen im Allgemeinen verbindet –, sondern ›normale Sprache‹ und ›gute Musik‹.

Die Zeitfenster-Gemeinde hat verschiedene Formate und eines davon ist die »Songwriters' Church«. Beim Stichwort »Songwriter« denkt man an Liedermacher, selbst gemachte und selbst geschriebene Musik, oft anspruchsvoll, aber nicht immer direkt marktgängig. Dabei ist Musik – auch professionelle und gute Musik – in Kirchenräumen nichts Neues. Dass Konzerte in Kirchen stattfinden, ist auch nichts Ungewöhnliches, wird hier aber als Innovation dargestellt. Denn die Art und Weise der Rahmung und dass man sich ›einbringen‹ kann, ist offenbar neu und kein Merkmal von ›normalen‹ Veranstaltungen. Klassische liturgische Elemente kommen in diesem Format nicht vor.

Das Protokoll reproduziert Strukturen aus Zusammenhängen, in denen es darum geht, (Veranstaltungs-)Angebote an den Anforderungen der Nachfrager:innen, also am Markt, auszurichten. »Formate« kann man im Angebot haben, sie können sich bewähren oder eben auch nicht (während beispielsweise eine Eucharistiefeier kein Format in diesem Sinne sein kann). Man kommt als »Gast« und nicht als Gemeindemitglied oder als Gläubige:r. Das reproduziert Strukturen aus der Unterhaltungsbranche oder Gastronomie. Auch die Redeweise vom »Team« passt eher in die Sprachspiele des Marketings und Eventmanagements. Die Sprache des Protokolls ähnelt der Werbung für eine »Eventlocation«: Die Kirche wird zum Event-Ort. Zum Event gehört auch das Trinken. Damit geht es letztlich um ein ganz ›normales‹ Singer/Songwriter-Konzert mit dem Unterschied, dass es in einer Kirche stattfindet und die Texte mehr oder weniger deutlich spirituell-christlich konnotiert sind. Die Begriffe »Bar« und »gästliche Umgebung« könnten so auch in einer Werbung für ein Hotel vorkommen. Die Anzahl der Besucher:innen bestätigt den Erfolg (und nicht etwa die Art und Weise des spirituellen Wachstums). Damit wird ein quantifizierbares (ökonomisches) Kriterium herangezogen (so auch in der Rezeption der Veni-Gottesdienste, siehe Kapitel 6.2.2).

Eines der grundsätzlichen und in Bezug auf die übergeordnete Fragestellung dieser Untersuchung zentralen Bezugsprobleme des Protokolls scheint die Frage zu sein: Wie kann Kirche als Organisation in (vermeintlich) säkularen Zusammenhängen Attraktivität erzeugen? Dieses Bezugsproblem wird unter anderem auch in Bezug auf das sozial-räumliche Arrangement thematisiert: Das sozial-räumliche Arrangement, also der Kirchenraum, wird semantisch geöffnet: »Das macht etwas« ist

so vage und semantisch unbestimmt wir irgend möglich. Gedankenexperimentell mögliche Variationen wie »Das macht Dich katholisch«, »Das bringt Dich näher zu Jesus« werden vielleicht deshalb vermieden, weil sie der Zielgruppe, den Kirchenfernen, ein ungutes Gefühl bereiten würden.

In der Sinnstruktur des Protokolls kommt somit das strukturelle Muster des Formats ans Licht. Kirchenfernen Gästen wird etwas angeboten, das aus ihrer Sicht wenig mit einer stereotyp wahrgenommenen Kirche zu tun hat, indem kirchen-*ähnliche* Formate reproduziert werden, um Menschen wieder für Kirche zu interessieren. Die Frage, ob das die Gäste für kirchen-*ähnliche* Formate begeistern kann oder zumindest für kirchliche Inhalte, drängt sich auf, wird im Protokoll aber nicht thematisiert und muss in dieser Studie nicht beantwortet werden.

Was vom Religiösen bleibt, ist die Atmosphäre des Kirchenraums: Der Raum »macht« etwas mit den Musikern und mit den Gästen, weil er ein kirchlicher Raum ist, so vermutet das Protokoll. Die Kirche ist dann zwar ›nur‹ ein Veranstaltungsräum, aber sie ist ein ›besonderer‹ Veranstaltungsräum. Sie ist besonders, weil ihr etwas Spirituelles anhaftet, das im »Hintergrund« der Konzerte zum Ausdruck kommt. Das Protokoll formuliert aber nicht explizit, worum genau es sich dabei handelt (beispielsweise um christliche Vorstellungen über Jesus, Gott oder den Heiligen Geist), weil das die Kirchenfernen vermutlich abschrecken würde. Man versucht also die Kirche – als Gebäude und als Organisation – attraktiv zu machen, indem man sie ›verschleiert‹, während natürlich die Selbstbeschreibung explizit auf den religiösen Charakter verweist (eine ähnliche Hypothese lässt sich auch für das sozial-räumliche Arrangement von Nightfever formuliert, siehe Kapitel 6.2.1).

2. Besucher:innen-Befragung Um mehr über die Rezeption des Zeitfenster-Gottesdienstes durch regelmäßige Teilnehmer:innen herauszufinden, fasse ich hier die Ergebnisse einer qualitativen Befragung zusammen.⁸ Das Ziel der Befragung bestand darin herauszufinden, wie die Zeitfenster-Gottesdienste von regelmäßigen Teilnehmer:innen wahrgenommen werden, insbesondere hinsichtlich ihrer Atmosphäre. Es ging nicht um eine Bewertung als ›besser‹ oder ›schlechter‹ im Vergleich zu ähnlichen Initiativen oder klassischen römisch-katholischen Formaten.

Danach gefragt, wie sie die Atmosphäre bei Zeitfenster-Gottesdiensten beschreiben, äußern viele Befragte, die Atmosphäre sei »entspannt«, »locker« und

⁸ Aufgrund der Einschränkungen durch die Covid-19-Pandemie während des Forschungszeitraums habe ich eine Online-Befragung mit dem Online-Instrument SoSci Survey durchgeführt. Zwischen dem 19.08.2020 und dem 18.09.2020 nahmen daran 30 anonyme Auskunfts Personen teil. Es ist damit zu rechnen, dass die Auskünfte aufgrund der Beschränkungen von Gottesdiensten vor Ort von einer gewissen Nostalgie gefärbt sind. Dies führt aber nicht zu einer Verzerrung der Daten, weil die Bedingungen der Pandemie lediglich klarer hervortreten lassen, was auch vorher schon da war.

»angenehm«. Auch die Begriffe »einladend«, »gemütlich« und »behaglich« fallen; ebenso Aussagen, man fühle sich »willkommen« und die Atmosphäre sei »herzlich« und »gastfreundlich«. All das sind Aspekte, die auch das Arrangement selbst (siehe Kapitel 8.2.1) bereits indiziert. Die daraus oben entwickelten Hypothesen lassen sich hier also mit expliziten Äußerungen zur Atmosphäre erweitern; einige potenzielle Anschlüsse werden hier textlich realisiert.

Weiterhin wird die Atmosphäre als »freundlich«, »warm« und »offen« beschrieben. Sie sei »ruhig« und »besinnlich« und ermögliche es, dass man »zur Ruhe kommen« und »aus dem Alltag abtauchen« könne. Man könne »auftanken« wie »in einer Oase«. Hier kommen also Aspekte von Wellness und Erholung ins Spiel, die zugleich durch den Indikator »besinnlich« eine Verknüpfung mit spirituellen und religiösen Kontexten ermöglichen. Das Attribut »spirituell« kommt in den erhobenen Aussagen ebenfalls vor; es gibt also eine explizite Adressierung als »religiös/spirituell«.

Die Atmosphäre der Zeitfenster-Gottesdienste wird außerdem beschrieben als »feierlich« und »festlich«, als »lebendig«, »modern« und »am Puls der Zeit« – zugleich aber auch »persönlich«, »ehrlich« und »berührend«. Es herrsche eine »Wohnzimmeratmosphäre«, in der man sich »wohlfühlen« könne, was zum Beispiel der Rede von der »spirituellen Gemütlichkeit« (wie im Trinity, siehe Kapitel 2) ähnelt. Dennoch wird eingeräumt, dass es »sehr anstrengend/unbequem« sei, »auf den harten Kirchenbänken zu sitzen« – der Kirchenraum mit seinen sensorischen Affordanzen steht somit dem Ziel nach körperlichem und seelischem Wohlfühlen im Weg.

Die Elemente der so beschriebenen Atmosphäre sind Gestaltungsmittel wie Licht, Musik, Bilder und die Beteiligung der Besucher:innen, zum Beispiel bei Fürbittenaktionen (auch dies eine Ähnlichkeit zum Trinity). Die Gestaltung wird als »sorgsam« und »technisch professionell« beschrieben. Der Kirchenraum wirke »durch besondere Dekoration wie Teelichter und Blumenschmuck sehr einladend« und die »Lichtgestaltung« erzeuge »eine warme Atmosphäre«. Die »Live-Musik« wird besonders geschätzt, weil sie »sehr authentisch und mit Liebe gemacht« sei; sie »wärmst von innen« oder »geht richtig ins Herz«. Auch durch die Bilder, die vor und während des Gottesdienstes auf der Leinwand gezeigt werden, werde eine »Atmosphäre geschaffen«; es handele sich um »ausdrucksstarke, inspirierende Fotos«. Bei den Fürbitten schließlich, die im Zeitfenster-Gottesdienst von den Anwesenden selbst aufgeschrieben und dann laut vorgelesen werden, notieren Auskunftspersonen, sie seien »immer ganz berührt« von den »sehr tiefeninsigen Fürbitten« und die Fürbitten lehrten sie »Demut«.

Die Wirkung einer solchen Atmosphäre wird mit verschiedenen Worten beschrieben, die man unter den Schlagworten »Inspiration«, »Geborgenheit«, »Gemeinschaft« und »Beteiligung« zusammenfassen kann: Der Zeitfenster-Gottesdienst sei der »perfekte Einstieg ins Wochenende«, gebe »viele Impulse zum Nachdenken« und man gehe »froh und neu inspiriert« hinaus. Man fühle sich »aufgehoben bei Gleichgesinnten« sowie »sehr geborgen«. Eine befragte Person notiert,

dass der Raum durch »buntes, warmes Licht, Blumen, Kerzen, Decken so vorbereitet [ist], dass eine Atmosphäre der Geborgenheit entsteht«. Außerdem schaffe die Atmosphäre einen »Zusammenhalt und man geht mit einem guten Gefühl: Das will ich wieder erleben«. Hier werden also durch atmosphärische Faktoren Bindungskräfte erzeugt und beschrieben. Die realisierte Atmosphäre der Veranstaltung wird in bestimmter Weise durch kommunikative Anschlüsse adressiert: Die hier zitierte Person will (unter anderem) aufgrund der Atmosphäre wiederkommen.

Das Gefühl von Gemeinschaft wird häufig betont: Man fühle sich »nicht ausgeschlossen«, sondern »einer tollen Gemeinschaft« angehörig. Es gebe »mehr Nähe«, man könne »Menschen begegnen« und sich »mit anderen verbinden«. »Mitmenschlichkeit«, »Solidarität« und »Gemeinschaft« seien wichtige Aspekte, so dass eine weitere befragte Person schreibt, sie fühle sich als »Teil eines großen Ganzen«. Man könne sich auf »andere Menschen und ihre Emotionen einlassen«, sich »fallen lassen«, »öffnen« und sich »selbst hinterfragen«. Auskunftspersonen fühlen sich »angenommen« und »angesprochen«; jemand anderes hat das »gute Gefühl, hier richtig zu sein«. Wichtig ist auch, dass die Befragten nicht den Eindruck haben, sie würden »bewertet« oder müssten bestimmten Erwartungen entsprechen. All dies führt auf der Ebene der Beteiligung zu einer »inneren Teilnahme«: Die »Möglichkeit zur Beteiligung (Bitten, Austausch) verdichtet die Atmosphäre nochmals«.

Die Teilnehmer:innen der Umfrage wurden ebenfalls gefragt, wie sich die Zeitfenster-Gottesdienste von üblichen katholischen Gottesdiensten unterscheiden, vor allem im Hinblick auf den Stil oder die emotionale Ansprache. In allgemeiner Hinsicht notieren die Befragten Unterschiede im Hinblick auf: Ablauf, Gestaltung, Atmosphäre, Emotionalität, Sprache und Gemeinschaft.

Es beginnt mit der recht einfachen Feststellung, dass die Zeit des Gottesdienstes (am Freitagabend) »besser in meinen Alltag« passt; auch die zehnminütige Pause während des Gottesdienstes wird geschätzt. Dies macht das Format »ungewöhnlich und dennoch angenehm anders«. Die Gestaltung sei insgesamt »festlich, wertschätzend, den Charakter eines Kirchenhauses während«; sie sei »niveauvoll statt lieblos«. Eine befragte Person notiert hinsichtlich des räumlichen Arrangements, dass sie es gut findet, dass »kein >toter/schmerzverzerrter Jesus< im (optischen) Vordergrund« steht. Hier wird das räumliche Arrangement, insbesondere die große Leinwand, die die übliche Altarausstattung verdeckt, ausdrücklich adressiert. Die »Ästhetik zeigt mir meine Welt – nicht wie Kirche sonst«, so notiert eine weitere Person und formuliert damit explizit den Umstand der populärkulturellen Anleihen bei Zeitfenster, der bereits in der Analyse oben beschrieben wurde. Dies führt alles dazu, dass das Format als »sehr niedrigschwellig« bezeichnet wird.

Zugleich aber sei die »Atmosphäre besinnlicher« als in üblichen katholischen Gottesdiensten. Sie sei »sehr gelöst« und »locker«, was in normalen Formaten offenbar nicht so empfunden wird. So werde man »emotional abgeholt« und »emotional

berührt«, was ebenfalls als atmosphärischer Unterschied zu üblichen katholischen Formaten wahrgenommen wird.

Hinsichtlich der Sprache notieren die Befragten, es gebe »keine Standardantworten wie im üblichen Messe-Slang«, sie sei »manchmal noch ungewohnt, aber sehr ansprechend«. Vor allem sei sie »modern«, »zeitgemäß«, »gendergerecht«, »alltagstauglich« und verzichte auf »Floskeln«: »nicht so wie Geistliche sonst – gibt einem das Gefühl, die verstehen dich«. So fühlen Befragte sich »direkt angesprochen«; der Zeitfenster-Gottesdienst sei »individuell statt heruntergerissen« (letzteres bezieht sich auf die Wahrnehmung der klassischen Formate) sowie »persönlich für mich passend, statt Einheitsbrei«. Hier wird in der Rezeption eine deutliche Differenz zum üblichen römisch-katholischen Gottesdienst markiert.

Dies führt auch dazu, dass es eine stärkere Wahrnehmung von Gemeinschaft gibt: »Alle Anwesenden scheinen von dem Geist der Liebe erfüllt zu sein«. Dies wird auch durch den »gemeinsamen Ausklang mit Getränken« begünstigt, wodurch es »Raum zum persönlichen Austausch und gemütlichen Beisammensein« gibt. So nehmen die Befragten eine »Verbundenheit innerhalb der Gemeinde« wahr, die auch durch die »Gastfreundschaft« der Veranstalter:innen ermöglicht wird: »Vermischung von Weltlichem (Pause, Getränke, Diskussion, Toilette) mit Geistlichem erweckt das Gefühl wahrer Gastfreundschaft«. Im Vergleich mit klassischen römisch-katholischen Formaten wird der Zeitfenster-Gottesdienst daher als »offener und einladender« geschildert. Auch »Auswärtige werden wie ›dazugehörend‹ angesprochen«, fühlen sich »einbezogen« und »willkommen«. »Andere katholische Gottesdienste wirken oft unnahbar, kalt, von oben herab und starr«. Bei Zeitfenster gibt es hingegen »nichts, was ich falsch machen könnte oder bestimmte Verhaltensvorschriften«.⁹

Eine befragte Person spitzt den Vergleich zwischen Zeitfenster und üblichen katholischen Formaten wie folgt zu: »Zeitfenster: Ich kenne die Lieder nicht? Egal! – Kath. Gottesdienst: Ich kenne die Lieder nicht? ›Die geht wohl nicht oft. Drückt sich!‹« oder: »Zeitfenster: Ich komme allein? Egal! – Kath. Gottesdienst: Ich komme allein? ›Lebt die keinen Glauben in der Familie? Hat die keine Freunde?‹« Interessant an dieser Aussage ist, dass Zeitfenster in eine Opposition zum »katholischen Gottesdienst« gestellt wird, obwohl es sich organisatorisch und theologisch bei Zeitfenster um eine katholische Wort-Gottes-Feier handelt. Hier findet also im objektsprachlichen Material ein deutlicher intra-religiöser Vergleich statt.

Auch in Bezug auf bestimmte Elemente des Gottesdienstes werden deutlich erkennbare Unterschiede zu üblichen katholischen Formaten notiert. Dies betrifft liturgische Elemente, Beteiligungsmöglichkeiten, Musik und Themenwahl. Als Wort-

⁹ Ähnlich äußern sich Auskunftspersonen über die Initiative Trinity: »Ich benehm mich natürlich wie=n ‚Gast, aber ich hab keine Angst, dahin zu gehen« (Interview Trinity, Abs. 118).

gottesdienst konzipiert gibt es »keine Priester«, »keine Eucharistie«, »keinen Weihrauch«, »keine Kommunionsfeier«, »keine Hostie«.

Zeitfenster habe »eine andere Struktur als herkömmliche Gottesdienste«, sei »losgelöst von der klassischen Liturgie – daher auch nicht das Empfinden einen Gottesdienst zu besuchen«. Hier wird wieder deutlich, wie stark die Opposition zwischen Zeitfenster-Gottesdiensten und üblichen Gottesdiensten empfunden wird, wenn Zeitfenster gar nicht mehr als »Gottesdienst« beschrieben wird. Eine andere Auskunftsperson notiert: »Im normalen Gottesdienst empfinde ich [Rituale] manchmal als Struktur, die abgearbeitet wird«. Bei Zeitfenster gebe es hingegen »keine unerklärlichen Riten«, »keine klerikalen Abläufe« und das Format sei »nicht so steif und formelhaft« – was sicher auch mit dem gewählten Format als Wort-Gottes-Feier zu tun hat.

Eine befragte Person notiert: »[Ich] bin Teil des Gottesdienstes. Bei einem normalen Gottesdienst fühle ich mich eher als Zuschauer«. Dies hat zum Beispiel mit der Beteiligung bei den Fürbitten zu tun, die »spontan von der anwesenden Gemeinde im Gottesdienst verfasst« werden. Dies führe zu einer »höheren Aufmerksamkeit der Teilnehmer«; denn es sei ein »Unterschied, ob ich für die Gesundheit der Menschen oder für meinen Freund XY bete«.

Die musikalische Gestaltung bei Zeitfenster sei »den Menschen näher« als in normalen katholischen Veranstaltungen. Sie sei »modern«, »treffend und erfrischend«, »sehr berührend«, »ohne Orgelmusik, dafür mit Musik aus meinem Leben«; anders formuliert »gute Musik statt schlechter Orgel«. Die Orgel wird also in negativer Weise mit den üblichen katholischen Formaten assoziiert, weshalb die Band bei Zeitfenster mit ihren »Popsongs« positiv eingeschätzt wird.¹⁰

Die Themen bei Zeitfenster sind den Befragten zufolge alltagsnah, aktuell und authentisch – was den normalen katholischen Gottesdiensten eher abgesprochen wird. Sie seien »anspruchsvoll«, »alltäglich« und hätten etwas mit der »Lebenswirklichkeit« der Menschen zu tun. Sie seien »näher am Menschen« als in normalen katholischen Gottesdiensten oder auch »alltagsnäher und nicht in einem klerischen [sic!] Schwulst vorgetragen«; »verständlicher und nahbarer«. Was schließlich die Predigt betrifft, so notiert eine Auskunftsperson: »ENDLICH ein zeitgerechter Gottesdienst mit einer Predigt, die Ihnen nicht erst jemand erklären muss«. Die Predigten seien »hervorragend vorbereitet, durchdacht und durchführt und häufig voller

¹⁰ Die Orgel scheint ein häufig verwendetes Symbol zu sein, um sowohl auf »Kirche« zu verweisen als auch auf »alt« und »rückständig«. Auch deshalb verwenden junge Initiativen in aller Regel (schon seit Jahrzehnten) keine Orgel mehr in ihren Veranstaltungen. Als Markierung für den traditionellen römisch-katholischen Kirchenraum verbleibt sie aber häufig, wenn auch in passiver Rolle (so bspw. auf dem Cover von *Experiment Jugendkirche*, Abb. 3, S. 45).

spiritueller und psychologischer Tiefe«. Die atmosphärischen Differenzen werden also um inhaltliche erweitert.

Schlussendlich wird ein starker Kontrast zwischen Zeitfenster-Gottesdiensten und den klassischen katholischen Gottesdiensten wahrgenommen. Die traditionellen Formate seien »rückwärtsgewandt«, »alt«, »wenig tolerant/offenherzig« und als »Monolog« aufgebaut. Zeitfenster dagegen halte sich »nicht an die üblichen Gebetsformeln in normalen Gottesdiensten«, sei »nicht an alte Strukturen und Traditionen gebunden« und »weniger steril als ich bei anderen Gottesdiensten erfahren habe«. Zeitfenster-Gottesdienste »können die Zukunft der Kirche sein«, weil sie »mit der Zeit gegangen [sind], ohne zu überspitzen«. Befragte notieren, dass sie sich »fühlen wie Abrahams Schoß« oder »rundum wohlfühlen«, was erneut die atmosphärischen Aspekte betont und als kommunikative Realisierung sensorischer und affektiver Vorgänge rekonstruiert werden kann. Der Zeitfenster-Gottesdienst ist für eine befragte Person »eine echte Alternative« zum klassischen römisch-katholischen Angebot.

In der Rezeption der Veranstaltung wird somit einerseits die Atmosphäre deutlich thematisiert und beschrieben, andererseits wird auch die Differenz zu den als üblich wahrgenommenen katholischen Gottesdiensten sehr deutlich markiert. Ähnlich wie in der Ausgangsthese formuliert wird damit die Atmosphäre (neben anderen Kriterien) zu einem wichtigen Faktor des Vergleichs zwischen dieser katholischen Initiative und der herkömmlichen römisch-katholischen Liturgie.

8.2.3 Produktion und Intention von »Zeitfenster«

In diesem Kapitel fasse ich die zentralen Aussagen eines Interviews mit den Organisator:innen von Zeitfenster im Hinblick auf die Gestaltung der Gottesdienste zusammen: Wie werden Raum und Atmosphäre explizit von den Leiter:innen der Initiative thematisiert? Wie wird Atmosphäre im Zeitfenster-Gottesdienst und in anderen Zeitfenster-Formaten gezielt hergestellt? Die Zusammenfassung der im Hinblick auf die Forschungsfrage wesentlichen Aussagen wird ergänzt durch die sequenzanalytische Untersuchung ausgewählter Passagen.

Zeitfenster als Zielgruppengemeinde richtet sich ursprünglich an 35- bis 55-jährige, wird aber auch von deutlich jüngeren oder älteren Gästen besucht. Das Milieu der Besucher:innen beschreiben die Organisator:innen als »pragmatisch Aktive« und »Performer« (Interview Zeitfenster, Abs. 72); dazu kommt die »Achtsamkeitsszene« als angesprochene Zielgruppe (Interview Zeitfenster, Abs. 52). Die Zielgruppe ist nicht auf katholische Menschen beschränkt, sondern Zeitfenster sieht sich als »post-konfessionelle« Initiative, die aber eine starke römisch-katholische Identität aufweist (Interview Zeitfenster, Abs. 238–242).

Bei der Gründung der Initiative sollte ein Format für Menschen entwickelt werden, die mit den »bestehenden Angeboten in Gemeinden [...] unzufrieden waren«

(Interview Zeitfenster, Abs. 56).¹¹ Zeitfenster will als »Kirche auch relevant sein für Leute, die [...] sich durch kein Gottesdienstformat ansprechen lassen« (Interview Zeitfenster, Abs. 236) und für jene, »die sagen: ›Kirche, ich kenn Dich. Hast nichts für mich!‹« (Interview Zeitfenster, Abs. 297). Es geht also weniger um ganz neu am christlichen Glauben Interessierte, als vielmehr um ehemals kirchlich sozialisierte, die den Kontakt zur Kirche verloren haben: Sogenannte »Ex-User«, also Personen, die »mit Kirchenräumen auch noch positive Erfahrungen verbinden« (Interview Zeitfenster, Abs. 98).

Die Auskunftspersonen betonen, dass Zeitfenster »etwas Neues« (Interview Zeitfenster, Abs. 56, 280) und »anders« (Interview Zeitfenster, Abs. 85, 88) ist, aber immer »aus unserer Tradition heraus« (Interview Zeitfenster, Abs. 311). Die Gottesdienste sind »anders als normale Gottesdienste« (Interview Zeitfenster, Abs. 119), basieren aber vom Ablauf her auf der »klassischen Wortgottesfeier« (Interview Zeitfenster, Abs. 111). Zeitfenster ist »durch und durch katholisch« (Interview Zeitfenster, Abs. 242).

In den zitierten Äußerungen wird deutlich, dass einerseits eine bewusste Abgrenzung zu herkömmlichen katholischen Formaten vorgenommen wird, andererseits eine starke Verortung in der katholischen Tradition bleibt. Dieser Anspruch – traditionell katholisch und zugleich »post-konfessionell« neu und anders – äußert sich auch atmosphärisch. Dies hat bereits die Analyse des Arrangements und der Rezeption in den beiden vorigen Kapiteln gezeigt.

Den »herkömmlichen« Angeboten der katholischen Kirche wird attestiert, dass sie vielen Menschen nichts mehr zu bieten haben, die sagen: »Ich finde da nicht das, was meine Sehnsucht an Glauben und Spiritualität erwartet« (Interview Zeitfenster, Abs. 56). Die bestehenden Formate würden von den Menschen als »formell« und unpersonlich wahrgenommen: »keiner guckt einen an und man ist nicht willkommen« (Interview Zeitfenster, Abs. 106). Es fehle dort eine »Atmosphäre, die ich brauche, damit ich mich spirituell zuhause fühlen kann« (Interview Zeitfenster, Abs. 56). Im Unterschied dazu will Zeitfenster die Botschaft vermitteln: »Du bist jetzt hier gern gesehnen, Du sollst Dich möglichst wohlfühlen« (Interview Zeitfenster, Abs. 104).

¹¹ Eine der Gründer:innen äußert sich an anderer Stelle in ähnlicher Weise: Sie nehme wahr, dass »die Kirche [...] ihre Jahrzehnteweite Entfernung von der Lebensrealität dokumentiert«. Die Kirche grenze sich durch ihr »Hinterherhinken« und ein unnötiges »Eingreifen in die persönliche Lebensführung« selbst aus. Die Kirche habe jedoch im Wettbewerb mit anderen Freizeitanbietern ein »einzigartiges Verkaufsversprechen«, nämlich, »dass man in einen guten Kontakt zu Gott kommen« könne. Die normalen Gottesdienste würden diesem Potenzial nicht gerecht. Sprache und Musik seien nicht mit den Hörgewohnheiten der Menschen vereinbar; rituelle Handlungen vielfach unbekannt und undurchsichtig. Deshalb ist sie der Ansicht, dass die kirchliche Botschaft an die Zeit angepasst werden müsse, neue Formen und Vermittlungswege ausprobieren solle, ohne ihre Botschaft aus den Augen zu verlieren (N. N. 2015).

Auch bei Zeitfenster geht es – wie bei den anderen in dieser Studie untersuchten Initiativen – darum, eine »Schwelle« abzubauen zwischen der Kirche als Institution und ihrer Liturgie und denjenigen, die sich von der Kirche und den katholischen Gottesdiensten entfremdet haben, aber nicht prinzipiell den Kontakt verweigern (Interview Zeitfenster, Abs. 106).

Um dies zu erreichen, soll eine Atmosphäre der Gastfreundschaft hergestellt werden, in der man sich wohlfühlen kann (Interview Zeitfenster, Abs. 99–100) und in der eine Kommunikation auf Augenhöhe möglich wird (Interview Zeitfenster, Abs. 270). Außerdem soll nichts als »Zwang« vermittelt werden (Interview Zeitfenster, Abs. 119). Auch der Kirchenraum selbst wird dazu verändert: »Wir beschneiden ja den Kirchenraum durch die Leinwand; wir nehmen den Altar raus« (Interview Zeitfenster, Abs. 249), was aus liturgischer Sicht als unproblematisch beschrieben wird, da die Zeitfenster-Gottesdienste nicht als Eucharistie gefeiert werden. Auch andere traditionell katholische Rituale werden »sehr zurückgenommen«, zum Beispiel die Verehrung der Bibel (Interview Zeitfenster, Abs. 220). All das soll erreichen, dass Zeitfenster »als Kirche [...] relevant [ist] für Leute, die sich durch kein Gottesdienstformat ansprechen lassen« (Interview Zeitfenster, Abs. 236).

Um die beschriebene deutliche Abgrenzung von den ›herkömmlichen‹ römisch-katholischen Formaten zu erreichen und doch aus der katholischen Tradition heraus als post-konfessionelle Initiative erkennbar zu werden, legten die Organisator:innen Wert auf drei Aspekte: »Sprache«, »Musik« und »Relevanz des Themas« (Interview Zeitfenster, Abs. 88).

Mit der im Gottesdienst gesprochenen Sprache soll eine Nähe zur alltäglichen Sprache hergestellt werden. Das »Sprechen mit Gott« soll nicht förmlich oder veraltet erscheinen, sondern auf eine Weise, die bei den Gästen die Erkenntnis auslöst: »Ach, guck mal, so kann man auch mit Gott reden« (Interview Zeitfenster, Abs. 217)! »Kirchenfloskeln« hingegen sollen möglichst vermieden werden, auch von den Prediger:innen, die zu den Gottesdiensten eingeladen werden (Interview Zeitfenster, Abs. 117). Ähnliches gilt auch für die Musik: »Katholische Ghettomusik« soll nicht eingesetzt werden; es soll sich um Musik handeln, »die man auch im Radio hören könnte« (Interview Zeitfenster, Abs. 162–166). Damit wird erneut eine Nähe zum Alltag und zur Populärkultur hergestellt. Diese Musik trägt, so die Gesprächspartner, entscheidend zur Atmosphäre bei (Interview Zeitfenster, Abs. 145–146). Die Relevanz des Themas soll hergestellt werden, indem die Gottesdienste und Predigten sich mit Themen befassen, die »alltagsrelevant« sind und an die die Gäste »andocken können« (Interview Zeitfenster, Abs. 112).

Bei aller Nähe zu Alltagsthemen und -praktiken spielt die Abgrenzung von Populärkultur und Wellness-Formaten eine wichtige Rolle für die Identität von Zeitfenster. Teilnehmer:innen sollen sich zwar »möglichst wohlfühlen« (Interview Zeitfenster, Abs. 104, siehe auch Abs. 112), aber andererseits biete Zeitfenster keinen »Wellness-Schnösels-Kurs« (Interview Zeitfenster, Abs. 100). Das Format sei zwar niedrig-

schwellig konzipiert, aber deshalb keineswegs »seicht« (Interview Zeitfenster, Abs. 227) und die Themen keine »leichte Kost« (Interview Zeitfenster, Abs. 100). Der Stil der Redner, der inhaltliche Aufbau der Predigten und auch die technischen Möglichkeiten werden von Formaten wie TedTalks, einer in den USA entwickelten Vortragsreihe, inspiriert (Interview Zeitfenster, Abs. 125).

Während einerseits die evangelikalen und pfingstlichen Freikirchen und ihre Formate ausdrücklich als Inspiration genutzt werden (Interview Zeitfenster, Abs. 124–125), besteht andererseits eine inhaltliche Abgrenzung zur hingebungsvollen Sühne-Theologie (Interview Zeitfenster, Abs. 158). So wird im Produktionsdiskurs also auch explizit über die bereits festgestellten Ähnlichkeiten zu evangelikalen Formaten reflektiert. Etwas überspitzt beschreiben die Gesprächspartner Zeitfenster daher als »katholischen Gottesdienst im freikirchlichen Ritus« (Interview Zeitfenster, Abs. 108). Mit diesem Klischee wird (in selbst-ironischer Weise) auch in der Teilnehmerbefragung gespielt, wo es heißt, die Zeitfenster-Gemeinde seien die »etwas anderen« ›Freimaurer‹. Mit den geschilderten Formaten und Maßnahmen kommt Zeitfenster als Gemeindeneugründung gelegentlich in die Situation, sich zu erklären und insbesondere von »Sekten« und »Freikirchen« abzugrenzen. Potenzielle Besucher:innen wissen möglicherweise nicht genau, womit sie es zu tun haben (Interview Zeitfenster, Abs. 95). Daher ist es für das Leitungsteam so wichtig, einen erkennbaren Kirchenraum wie St. Foillan zu nutzen (Interview Zeitfenster, Abs. 95). Hier wird also die atmosphärische Annäherung an evangelikale und populärkulturelle Formate als Problem thematisiert, das ausgeglichen werden kann, indem man die vorhandenen Affordanzen eines traditionellen römisch-katholischen Kirchengebäudes nutzt.

Dieser Kirchenraum wird von den Interviewpartner als »architektonisch perfekt« für die Zwecke von Zeitfenster beschrieben (Interview Zeitfenster, Abs. 93). Zeitfenster öffnet diesen Raum für alle Aachener (Interview Zeitfenster, Abs. 234) und nutzt die vorhandenen Möglichkeiten, um jene anzusprechen, die noch nicht so weit von der Kirche weg sind, dass sie keinen Kirchenraum mehr betreten würden (Interview Zeitfenster, Abs. 98).

Dieser Kirchenraum bietet aus Sicht der Organisator:innen viele Vorteile, »weil der selber schon so viel für uns tut« (Interview Zeitfenster, Abs. 91). Analytisch formuliert bietet der Raum Affordanzen und Möglichkeiten, die von Zeitfenster aufgegriffen und gestaltet werden. Dahinter steht bei den Gesprächspartnern die Annahme, dass der Raum an sich bereits eine »Wirkung« hat und »aufgeladen« ist, zum Beispiel aufgrund der vielen Gebete, die darin gesprochen wurden (Interview Zeitfenster, Abs. 94). Diese Auffassung ist in theologischer Literatur weit verbreitet, so beispielsweise bei Gerhards, der schreibt: »[Die] auch von säkularer Seite begehrte Aura [des Kirchenraums] beruht wesentlich auf der ›Aufladung‹ des Gebäudes durch den religiösen Gebrauch. Die Mauern sind gleichsam getränkt mit Gebeten und Ge-

sängen, Weihrauch- und Kerzendiffuft« (Gerhards 2011, 12–13).¹² Dabei sind es auch in der Formulierung der Organisator:innen nicht die einzelnen ergriffenen Maßnahmen, sondern das »Gesamtarrangement«, das die »religiöse Atmosphäre erzeugt« (Interview Zeitfenster, Abs. 349).

Dies ist, so die Gesprächspartner, nicht nur in den Gottesdiensten zu bemerken, sondern auch in der »Songwriters' Church«: Man organisiert die Technik für die Bands und lässt »dann den Raum wirken« auf die Musiker und Zuschauer:innen (Interview Zeitfenster, Abs. 94). Hier wird auch explizit formuliert, dass die atmosphärische Wirkung nicht von den Organisator:innen hergestellt, sondern nur ermöglicht werden kann: »Wir machen das nicht, sondern dann kommt so ein ›Touch of Magic‹ und irgendwie passiert was« (Interview Zeitfenster, Abs. 309). Es handelt sich mithin um ein objektsprachliches »Black-Box-Modell« für die religiöse Wirksamkeit von Atmosphäre, die auch in der Rezeptionsperspektive (siehe oben) schon angedeutet wurde: Etwas passiert, aber wie genau dies vonstattengeht, bleibt offen.

Die so ermöglichte Atmosphäre hat zum Ziel, dass die Anwesenden eine »Begegnung mit dem haben, was wir Gott nennen« (Interview Zeitfenster, Abs. 338). Andererseits wird auch betont, dass man »ganz viel Technik« braucht, um »die Atmosphäre herzustellen« (Interview Zeitfenster, Abs. 91, siehe auch Abs. 292).

Wie die so ermöglichte Atmosphäre wahrgenommen wird, darüber berichten die Veranstalter:innen, dass sie von den Bands der Songwriters' Church die Rückmeldung bekommen, sie hätten in der Kirche ein besonders aufmerksames Publikum, die Gäste würden die Musik viel »klarer und tiefer« wahrnehmen; die Bands nähmen eine »dichtere Atmosphäre« wahr (Interview Zeitfenster, Abs. 94). Die Gesprächspartner:innen beschreiben aus ihrer Sicht, dass bei den Zeitfenster-Gottesdiensten »eine gemeinsame Energie im Raum« ist, die »schwer mit Worten zu fassen« ist, die man aber »spüren« kann. In diesen Momenten merkt die Auskunfts-person, dass »eine sehr große Einheit« im Raum ist, »Mitgefühl« und »Empathie«, die man im Raum spüren könne (Interview Zeitfenster, Abs. 228). Im Raum wird es dann »total still« und »es stellen sich gerne die Haare auf« (Interview Zeitfenster, Abs. 227). Von den Gästen höre man dann im Anschluss, »dass sie hier in diesem

¹² Ähnlich formuliert Kardinal Lehmann in einer Handreichung zur »Umnutzung von Kirchen«: »Eine Kirche ist ja nicht irgendein Gebäude. Eine Kirche ist nicht nur eine orientierende Landmarke, ein architektonischer Akzent in unseren Städten und Dörfern oder ein schützenswertes Denkmal. Für uns katholische Christen ist jedes Kirchengebäude zunächst Haus Gottes, Haus für die Feier des Gottesdienstes der Gemeinde und Haus des Gebetes für jeden Einzelnen. In unseren Kirchen ist etwas spürbar von der Gegenwart Gottes, sie sind Räume der Ehrfurcht und der Anbetung. Was unsere christliche Berufung zutiefst ausmacht – in unseren Kirchen wird es ›anschaulich‹ das Wort Gottes und das Mysterium unserer Erlösung. So sind unsere Kirchen steinerne Zeugen des Glaubens und – in ihrer architektonischen und künstlerischen Verschiedenheit – Gestalt gewordene Theologie« (Lehmann 2003, 3).

Gottesdienst berührt werden« (Interview Zeitfenster, Abs. 343). Hier werden sensorische und affektive Vorgänge in die kommunikative Aufmerksamkeit gebracht und damit semantisch (auf der Ebene des Sozialen) greifbar.

Eine im Hinblick auf die Ausgangsfrage besonders relevante Passage wurde einer ausführlichen sequenzanalytischen Untersuchung unterzogen, deren Ergebnisse ich im Folgenden stark verdichtet schildere. Es handelt sich um diesen Ausschnitt aus dem Interview:

»[...] oder die//ja//äh, ja, da wird, //mhm// wenn im Winter ist, da isses einfach kalt, dann liegen Decken in der//mhm//Bank//okay//. So das sind so die kleinen Zeichen, die sagen//mhm//. Egal, wie Du jetzt bist und was, wie die letzte Woche war, oder//ja//der letzte Monat, Du bist jetzt hier gern gesehen, Du sollst Dich möglichst wohlfühlen//ahhh//und dann quasi//mhm//, wenn=s ge:ht, irgendwie=n guten Kontakt zu bekommen oder=n neuen Gedanken zu bekommen« (Interview Zeitfenster, Abs. 104).

Die untersuchte Passage beschreibt eine sozial-räumliche Situation. Ziel der Analyse ist es, die Sinnstruktur dieser Beschreibung einer Situation zu rekonstruieren, um so etwas darüber herauszufinden, wie der Produktionsdiskurs sozial-räumliche Arrangements thematisiert. Die sequenzanalytische Untersuchung dieser Interviewpassage lenkt den Blick auf strukturelle Muster, die die Sprecher:innen selbst nicht ausdrücklich thematisieren (und auch nicht thematisieren müssen), die aber dazu beitragen, dass das Protokoll in seiner vorliegenden Gestalt als sozialer Sachverhalt entstehen konnte.

Die Sequenzanalyse interessiert sich nicht für vermeintlich ›unbewusste‹ psychische Inhalte und sie versucht auch nicht zu ergründen, was Sprecher:innen ›eigentlich‹ gemeint haben könnten. Die Sprecher:innen als konkrete Personen mit je eigenen Biografien und Motiven sind für die Struktur der soziokulturellen Muster überwiegend irrelevant. Dieser Umstand, mag er auch ungewöhnlich erscheinen, ist in den Prämissen der Methode begründet, die davon ausgeht, dass soziale Vorgänge, wie beispielsweise eine verbale Interaktion, nicht nur aus bewussten oder ›unbewussten‹ Motiven und Interessen der beteiligten Menschen heraus erklärt werden können, sondern auch – und zwar wesentlich – aus den impliziten soziokulturellen Strukturen, die eben nicht im Ermessen einzelner Personen liegen und die in der Regel nicht ausdrücklich thematisiert werden, wenn Menschen interagieren. Daher haben die Ergebnisse der Analyse höchstens am Rande mit den sprechenden Personen zu tun. Sie liefern primär Hypothesen in Bezug auf die Struktur des untersuchten sozialen Falls, hier: neue katholische Initiativen und ihre atmosphärische Positionierung gegenüber der römisch-katholischen Amtskirche.

Zunächst ordnet das Protokoll die beschriebene Situation in einen Zusammenhang mit »Winter« ein, was einerseits eine Zeitangabe ist und sich auf den Jahreslauf

bezieht, andererseits aber auch den Rahmen für bestimmte Umstände schafft: »Im Winter« sind zum Beispiel die Tage kürzer, die Temperaturen in der Regel niedriger als im Sommer, und bestimmte Feste fallen in die Winterzeit. Das Protokoll betont dann das scheinbar Banale, nämlich, dass es im Winter »einfach kalt« ist. Gera-de weil diese vermeintliche Banalität hier explizit thematisiert wird, darf vermutet werden, dass sie für das Protokoll eine Relevanz hat und daher genauer untersucht werden sollte.

In welchen lebensweltlichen Zusammenhängen ist es erwartbar und verstehbar, wenn jemand sagt, im Winter sei es »einfach kalt«? Das kann der Fall sein, wenn man die fehlende Wärme beklagt oder wenn man auf die Notwendigkeiten hinweisen will, die aus diesem Umstand erwachsen (man muss sich wärmer anziehen, die Heizung einschalten etc.). Kurz: Wenn Kälte ausdrücklich thematisiert wird, ist Wärme implizit immer im Spiel. Kälte ist jedoch keine absolute Zustandsangabe, sondern kann unterschiedlich empfunden werden. Sie kann sich empirisch messen lassen, aber zugleich auch eine Metapher für emotionale Kälte oder soziale Isolation sein. Außerdem ist Kälte in alltagssprachlichen Zusammenhängen meistens negativ besetzt. Das Empfinden von Kälte ist ein Indikator für die Abwesenheit nicht nur von Wärme, sondern auch von Wohlbefinden. In den Fällen, in denen Kälte positiv wahrgenommen wird, verwendet die Alltagssprache andere Begriffe wie beispielsweise ein »erfrischendes Getränk« im Sommer, das »kühle Nass« gegen die Hitze etc.

Das so formulierte Problem – Kälte im Winter – erfordert einen Lösungsvorschlag und das Protokoll formuliert eine von vielen Lösungsoptionen: »dann liegen Decken in der Bank«. »Decken in der Bank« lassen sich in gedankenexperimenteller Kontextvariation in verschiedene Situationen einordnen: Die warme Decke in der offenen Kutsche, die die Reisenden vor kaltem Fahrtwind schützen soll (ein romantisierendes Klischee über vorindustrielle Zeiten); die Decken, die man auf Bänken und Stühlen in den Außenbereichen von Cafés, Restaurants und Kneipen findet. Während im ersten Fall der physische Schutz vor Kälte die primäre Funktion der Decke ist, sind Decken auf Café-Stühlen auch eine Einladung, sich gemütlich niederzulassen. Außerdem liegen Decken bei Langstreckenflügen in Flugzeugen auf den Sitzen und haben dort die gleiche Funktion: Einen wenig wohnlichen, nur temporär genutzten Ort mit einem Merkmal von Geborgenheit und Fürsorge auszustatten. Dass es sich im fallspezifischen Zusammenhang um Kirchenbänke handelt, ist im Protokoll nicht erkennbar, macht den Sachverhalt aber besonders interessant, weil zunächst die gemeinsamen Strukturen der geschilderten Lesarten zu identifizieren sind, um dann zu betrachten, wie diese Strukturen in einem kirchlichen Arrangement wirken.

Decken sorgen in der Regel für Wärme und sind ein Mittel gegen Kälte. Decken auf Bänken legen den potenziellen Nutzer:innen nahe, dass sie sich hier geschützt vor Kälte niederlassen dürfen; dass sie nicht frieren müssen. Decken sind ein Mittel der Fürsorge für den menschlichen Körper, dem sie zugleich haptisch nahekommen

– im Gegensatz zum Beispiel zu einer Heizung, die ebenfalls für Wärme sorgt.¹³ Was das Café, die Kutschenbank und der Sitz im Flugzeug gemeinsam haben – hier ist also eine implizite soziale Regel am Werk – ist, dass in einer nicht-heimatlichen Umgebung Anzeichen für Nähe, Wärme und Geborgenheit platziert werden.

Wenn man den Begriff »Decke« und seine alltagsweltlichen Verwendungsweisen isoliert betrachtet, wird man beobachten können, dass eine »Decke« sich in einem intimen Nahverhältnis zum menschlichen Körper befindet, sobald sie verwendet wird. Man verwendet Decken, um sich zum Schlafen zuzudecken, manwickelt kleine Kinder in Decken, man setzt sich auf Decken, um gegen einen kalten oder nassen Untergrund geschützt zu sein, und man spendet Decken als Notbehelf für obdachlose Menschen, damit sie nachts oder im Winter nicht frieren. Wenn es keine Heizung gibt, sind sie eine Möglichkeit, Körperwärme in Körernähe zu halten.

Decken finden sich in der privaten Sphäre des Haushalts, dem Schlafzimmer, Bett oder Wohnzimmer. Im öffentlichen Raum schützen Menschen sich häufiger mit Kleidungsstücken (Mantel, Jacke etc.) vor Kälte. Wenn aber im öffentlichen Raum – wie in Cafés, Flugzeugen etc. – Decken angeboten und ggf. auch verwendet werden, dann übertragen diese Dispositionen von Geborgenheit, Fürsorge und Nähe aus dem privaten in den öffentlichen Raum. Überträgt man diese soziokulturelle Struktur auf den fallspezifischen Kontext des Protokolls – dass nämlich in Kirchenbänken im Winter Decken bereitliegen –, so kann man die Hypothese aufstellen, dass auch im Kirchenraum eine Notwendigkeit besteht, Wärme, Nähe und Geborgenheit herzustellen. Dies wäre als Antwort auf ein strukturelles Problem zu verstehen, dass nämlich der Kirchenraum als (teil-)öffentlicher Raum eben *nicht* von sich aus Indizien für Wärme, Nähe und Geborgenheit anbietet.

Die gedankenexperimentelle Kontextvariation und Entwicklung von Lesarten zu dieser kurzen Sequenz erlaubt also, Hypothesen zur Struktur des Protokolls zu formulieren, zum Beispiel, dass es im Produktionsdiskurs der untersuchten kirchlichen Veranstaltungen eine Rolle spielt, ob und wie man Besucher:innen ein Gefühl von Wärme, Willkommen-Sein und Fürsorge vermittelt.

Das strukturelle Bezugsproblem des Protokolls ist damit noch nicht entfaltet, aber es ergibt sich eine erste Spur, der man weiter folgen kann. Denn das Protokoll thematisiert ausdrücklich den Umstand, dass Decken in den Bänken liegen und führt aus, das seien »so die kleinen Zeichen«. Hier wird deutlich, dass es sich um ein Protokoll aus dem Produktionsdiskurs handelt, weil jemand mit einer bestimmten Absicht gestaltend in den Raum eingegriffen hat (also Decken in die Bänke gelegt hat). Die Decken sind »Zeichen« für etwas – und potenziell könnte man anschließen: »... mach es Dir gemütlich«, »... ruh Dich erst mal aus«, »... fühl Dich wie zu Hause« etc., was den oben bereits notierten Lesarten für »Decke« entspricht.

¹³ Im Protokoll geht es nicht weiter mit »... dann machen wir die Heizung an«, sondern mit »... dann liegen Decken in der Bank«.

Das Protokoll realisiert aber einen weniger erwartbaren Anschluss, wenn es heißt, die Zeichen würden sagen: »Egal, wie Du jetzt bist«. Dies ist eine fundamentale, auf das ganze Sein einer Person bezogene Aussage. In lebensweltlichen Zusammenhängen taucht eine solch Aussage nur in wenigen Situationen auf. Vorstellbar sind Varianten wie »Egal, wie es Dir jetzt geht – Du bist immer angenommen« oder »Egal, wo Du gerade bist – Du kannst immer zurück nach Hause« etc. Das sind Varianten, die erwartbarerweise in unkündbaren sozialen Beziehungen, also zwischen Partnern oder Familienangehörigen vorkommen. Vorgesetzte reden so in der Regel nicht mit ihren Mitarbeiter:innen, Ärzte nicht mit ihren Patient:innen und Verkäufer:innen nicht mit ihren Kunden – was überwiegend rollenförmige, kündbare soziale Beziehungen sind.¹⁴ Jemand – ein generalisiertes »Du« (was die Hypothese einer nicht rollenförmigen Beziehung unterstützt) – wird hier als ganze Person und nicht in einer bestimmten Rolle adressiert.

Dem Protokoll zufolge signalisiert somit eine Decke in der Kirchenbank, dass es hier ›ums Ganze‹ geht; Menschen kommen nicht als Gäste, Kunden oder Patient:innen, sondern implizit werden Strukturen angelegt, die aus familiären Beziehungen stammen und die ihrerseits für religiöse Traditionen, insbesondere die sogenannten Erlösungsreligionen, ein zentrales Element sind.¹⁵

Außerdem vermischt diese Sequenz den Verweis auf einen Dauerzustand mit dem Verweis auf einen temporären Zustand: Der Teil »wie Du jetzt bist« bedeutet zum einen, dass man in einem anderen Moment auch anders sein kann, adressiert also einen vorübergehenden Zustand; zugleich würde man umgangssprachlich eher die Formulierung »wie es Dir jetzt geht« verwenden. Denn das »bist« adressiert als gebeugte Form von »sein« den Dauerzustand, das existenzielle Sein der angesprochenen Person – wofür man umgangssprachlich eher erwarten würde »wer Du bist«.

Diese doppelte Referenz der Sequenz (auf den vorübergehenden Zustand und auf das dauerhafte Sein) verweist auf das schon angedeutete strukturelle Bezugsproblem des Protokolls, das auch in der Differenz zwischen nicht rollenförmiger (diffuser) und rollenförmiger Sozialbeziehung zum Tragen kommt: Die Frage, ob

¹⁴ Die Begrifflichkeiten »diffuse« vs. »rollenförmige« Sozialbeziehung verwende ich hier in Anlehnung an Oevermanns Professionalisierungstheorie (Oevermann 1996; s.a. Krech 2011, S. 81–82). Oevermann formuliert die These von einem rollenförmigen »Arbeitsbündnis« zwischen Kunden und Dienstleister:innen. Dieses Arbeitsbündnis ermöglicht erst die Bearbeitung der jeweils vorhandenen Problemlagen (z. B. Oevermann 1979).

¹⁵ So ist der unter anderem von Weber geprägte Begriff der »Brüderlichkeitsethik« hier anwendbar, die in »Prophetischen und Heilands-Religionen« ein Element der Konkurrenz zur »Sippengemeinschaft« darstellt: »Unter [...] Entwertung jener [familialen] Beziehungen und unter Sprengung der magischen Gebundenheit und Exklusivität der Sippen schuf die Prophe tie [...] eine neue soziale Gemeinschaft. Innerhalb dieser entwickelte sie nun eine religiöse Brüderlichkeitsethik« (Weber 1920, 96).

man sich zu einem Anderen in eine zeitlich begrenzte, rollenförmige Beziehung setzt oder in eine dauerhafte, totale Beziehung.

Gedankenexperimentelle Kontextvariationen ergeben, dass so eine Formulierung (»Egal, wie Du jetzt bist«) in der Alltagswelt primär in religiösen oder kirchlichen Zusammenhängen erwartbar und verstehbar ist. Daneben kann sie auch im Marketing oder in der Werbebranche auftauchen, wenn ein Produkt oder eine Dienstleistung kommunikativ so gerahmt werden soll, dass es um das ganze Leben des Konsumenten geht – z. B. in der Vermarktung von Sportartikeln oder Kaffee (Abb. 15, »connect with something bigger«).

Abb. 15: Konstruktion holistischer, diffuser Sozialbeziehungen im Marketing



Werbeflyer von Starbucks

Beide Fälle würden die Strukturen einer sozial nicht auflösbarer familiären Beziehung reproduzieren, die zwischen Eltern und Kindern oder zwischen Partner besteht.¹⁶ Dies wiederum passt zum Motiv der »Decke«, mit der Eltern ihre Kinder oder Partner einander zudecken.

Des Weiteren stellt sich hier die Frage, aus welchem Anlass eine solche generalisierte und bedingungslose Existenzannahme überhaupt explizit thematisiert wer-

¹⁶ Eine hier anschlussfähige Theorie über die soziale Konstitution von Religion ist mit Simmels Konzept des »Religioiden« formuliert: Es gibt Anlagen für Religion, zum Beispiel in der Eltern-Kind-Beziehung, die noch nicht Religion sind (Simmel 1898, 267–268).

den muss. Das kann nur dann der Fall sein, wenn es Anlass zum Zweifel gibt, dass diese Zusage besteht; bei Verunsicherung der Stabilität einer unkündbaren sozialen Beziehung. Überträgt man dieses strukturelle Muster auf den fallspezifischen Kontext des Protokolls – den Gestaltungsdiskurs für eine katholische Initiative – so kann man die Hypothese aufstellen, dass auch zwischen den Anbieter:innen und ihren potenziellen Teilnehmer:innen eine solche Verunsicherung zumindest nicht ausgeschlossen wird. Diese werden hier nicht ›wie Familienmitglieder‹ adressiert, aber auf eine Art und Weise, die Strukturen aus eben dieser Adressierungsweise und Beziehung reproduziert.

Außerdem kann die Hypothese formuliert werden, dass eine katholische Initiative sich in dieser Hinsicht nicht von der traditionellen Rollenvorstellung in einer kirchlichen Gemeinde (›Hirte‹ und ›Herde‹ bzw. ›Vater‹ und ›Kinder‹) unterscheidet: Die Kirche trat und tritt in die Rolle der Eltern und versichert den ›Kindern‹ – also Gemeindemitgliedern – die ungebrochene, absolute Annahme als ›Verlängerung‹ der von Jesus ihrem Glauben nach ausgesprochenen Annahme. Es ändert sich aber die Art und Weise, diese Annahme zu formulieren: Es ist nicht mehr das Gleichnis oder die Auslegung der Schrift, sondern eine Decke in der Bank, die – wie das Protokoll explizit thematisiert – diese Botschaft vermitteln soll und damit vielleicht verständlicher ist als andere Aussagen. Und das sozial-räumliche Arrangement thematisiert genau diesen Umstand mit atmosphärischen Mitteln – ohne dass in der Situation darüber explizit gesprochen werden müsste (›implicit knowledge‹, siehe S. 200).

Das Protokoll reduziert in den nächsten Sequenzen teilweise die holistische Annahme der Person, indem der Bezug nicht mehr auf das ganze Sein des Menschen gerichtet ist, sondern auf »die letzte Woche« und den »letzten Monat«. Die gedankenexperimentelle Formulierung von Anschlussmöglichkeiten zu dieser Sequenz (»So das sind so die kleinen Zeichen, die sagen ...«) läuft darauf hinaus, eine existentielle Zusage zu formulieren, wie zum Beispiel »... wir sind immer für Dich da«, »... wir bleiben immer Deine Eltern«, »... ich werde immer an Deiner Seite sein«. Der realisierte Anschluss jedoch bleibt wider Erwarten auf einer anderen Ebene (»Du bist jetzt hier gern gesehen«), was erneut darauf hinweist, dass das Bezugsproblem des Protokolls die Differenz zwischen diffuser, unkündbarer (semantisches Potenzial) und rollenförmiger, kündbarer Sozialbeziehung (realisierter Anschluss) ist.

Die Formulierung »gern gesehen« kommt in alltäglichen Zusammenhängen erwartbarerweise vor, wenn man vom »gern gesehenen Gast« spricht, was jedoch eine auflösbare, vorübergehende soziale Beziehung zwischen Gast und Gastgeber:in beinhaltet. Der »gern gesehene Gast« kommt zum Konsumieren ins Café, nicht weil er dort mit all seinen Problemen und Sorgen vollumfänglich angenommen und aufgehoben ist. Allerdings kann eine familiäre, prinzipiell unkündbare Beziehung nach einem großen Konflikt mit der Aussage »Du bist hier nicht mehr gern gesehen« oder

»Ich will Dich nicht mehr sehen« dennoch (vorübergehend) beendet werden. In einer familiären oder partnerschaftlichen Beziehung würde man nicht sagen »Du bist hier gerne gesehen«, weil man schlicht dazu verpflichtet ist und es eine angenommene Selbstverständlichkeit ist, dass man sich gerne sieht. Ob man gerne gesehen ist oder nicht, spielt nur in rollenförmigen Beziehungen eine Rolle, die thematisiert werden muss; oder wenn eine familiäre Beziehung abbricht, weil man sich ›nicht mehr sehen‹ kann.

Davon ausgehend lässt sich das Bezugsproblem des Protokolls spezifizieren von der Hypothese einer diffusen vs. rollenförmigen Beziehung hin zu einer »Gast-Beziehung« vs. »Familien-Beziehung« (und damit Beziehung in einer religiösen Gemeinde). Die Anschlusshypothese ist, dass die Atmosphäre genau dieses Bezugsproblem bearbeitet, was hier im Produktionsdiskurs zum Beispiel daran ersichtlich wird, dass räumlich-materielle Mittel eingesetzt werden (die Decke in der Kirchenbank), die das Bezugsproblem bearbeiten – freilich, ohne es dabei strukturell aufzulösen. Der Decke als Zeichen wird im Produktionsdiskurs viel zugetraut – ob die Anwesenden dieses Zeichen letztlich (unbewusst) erkennen und akzeptieren und sich in der einen oder anderen Weise entscheiden, Gast oder Familienmitglied zu sein, oder keines der Angebote in Anspruch nehmen, bleibt hier unbestimmt und muss auch nicht entschieden werden, da es eine Frage des Rezeptionsdiskurses ist, die mit dem untersuchten Protokoll nicht beantwortet werden kann. Die Auskünfte der befragten regelmäßigen Teilnehmer:innen (siehe oben) deuten aber darauf hin, dass es zumindest teilweise genau so funktioniert, da häufiger berichtet wird, man fühle sich willkommen oder aufgenommen.

In der Folgesequenz »Du sollst Dich möglichst wohlfühlen« werden viele der schon angedeuteten Muster wiederholt. Erneut geht es nicht um grundsätzliche Fragen der menschlichen Existenz, die das »egal, wie Du jetzt bist« potenziell vorbereitet hat, sondern um das Wohlfühlen. Da dies im Produktionsdiskurs geäußert wird, kann es sein, dass die Gäste einer solchen Veranstaltung sich primär wohlfühlen und die Existenzfragen nicht unbedingt thematisieren wollen. Die Aufforderung, sich wohlzufühlen, ist außerdem erneut gedankenexperimentell anschlussfähig in Gastronomie- und Hotellerie-Diskursen, in der Wellness- und Gesundheitsbranche.

Damit kann man aus analytischer Sicht eine Differenz zwischen dem potenziellen Angebot des Protokolls (grundsätzliche Fragen des Seins) und der Realisierung (Wohlfühlen) festhalten. Diese wird im Protokoll nicht explizit problematisiert, verweist aber erneut auf die strukturelle Differenz von diffuser, unkündbarer Sozialbeziehung zu rollenförmiger Sozialbeziehung (Kunde/Anbieter).

Während »Wohlfühlen« ein alltagssprachlich häufig verwendetes Verb ist, bleibt es inhaltlich unbestimmt und kann sich auf körperliche, emotionale und soziale Faktoren beziehen. Es ist – wie der Begriff »Atmosphäre« – gerade deshalb in vielen Zusammenhängen verwendbar. Im Protokoll »soll« man sich wohlfühlen, man »muss«

es aber nicht. Das »Soll« verweist darauf, dass alle Voraussetzungen für diesen Zustand geschaffen wurden, dass aber keine Anordnung getroffen werden kann, weil es im Ermessen der Anwesenden liegt, ob sie die »Zeichen« annehmen und sich entsprechend wohlfühlen.

Nimmt man fallspezifisches Kontextwissen hinzu, so stellt sich die Frage, warum man sich in einem Kirchenraum »wohlfühlen« sollte. Ein gedankenexperimentell ebenfalls erwartbarer Anschluss wäre »Du sollst jetzt hier das Wort Gottes hören«. Die Formulierung aber, dass man sich wohlfühlen soll, verweist darauf, dass die Möglichkeit der *Abwesenheit* von Wohlfühlen besteht und dass seitens der Produzent:innen der Atmosphäre eben dies verhindert werden soll. Hier wird nicht das kognitive Ziel des Gottesdienstes betont, sondern das emotional-affektive. Dieses wird möglicherweise deshalb betont, weil es in anderen Situationen im Kirchenraum kein Wohlfühlen gibt. Das Protokoll würde dann strukturell Bezug nehmen auf einen Mangel und dieser Mangel wird ausgeglichen durch ein Zeichen wie eine Decke in einer Bank.

Ebenso kann hier ein Spannungsverhältnis zwischen inhaltlicher Tiefe (ein Existenz-bezogenes Versprechen) und oberflächlicher Wellness angelegt sein, das sich in anderen Stellen des Protokolls auch explizit manifestiert. So sagen die Gestalter:innen von Zeitfenster im Interview: »Das ist überhaupt nicht seicht, sondern und es ist sehr, ähm, tiefgehend für die Leute« (Interview Zeitfenster, Abs. 227).¹⁷

Im letzten Teil formuliert das Protokoll das Ergebnis der geschilderten Vorberichtigungen: Zwar bleibt die Möglichkeit des Scheiterns, denn der Effekt tritt nur ein, »wenn's geht«, aber die Produzent:innen des Arrangements hoffen, dass sie günstige Ermöglichungsbedingungen geschaffen haben. Letztlich liegt der erhoffte Effekt außerhalb menschlichen Einflusses, was durch das »quasi« indiziert wird und als Hinweis auf ein lebensweltliches Black-Box-Modell gedeutet werden kann: Man weiß oder hofft, dass durch bestimmte Auslöser ein bestimmter Effekt eintritt, den Wirkungszusammenhang kann man aber nicht erklären. Der Effekt ist: einen »guten Kontakt zu bekommen« oder einen »neuen Gedanken zu bekommen«, wobei das Protokoll in dieser Passage offen lässt, zwischen wem dieser Kontakt bestehen könnte und welchen Gedanken das sein sollten. »Guter Kontakt« kommt lebensweltlich vor, wenn man zum Beispiel ein Arbeitsbündnis etablieren will; wenn man sich in der professionalisierten Praxis bewegt und ein gutes Netzwerk hat, kurz: Wenn gute Bedingungen für gelungene Kommunikation bestehen. »Gute Kontakte« basie-

¹⁷ In anderen Fällen (Veni!, Kap. 6) wird wiederum dem klassischen liturgischen Format ob seiner »leeren Phrasen« Oberflächlichkeit attestiert: Der Leiter des Formats argumentiert, die katholische Kirche habe ihren Mitgliedern in den letzten Jahrzehnten beigebracht, »einer Form zu genügen, ein Verhaltensmuster abzuspulen, ohne es inhaltlich zu begründen. Ja, die meisten Leute wissen, was sie im Gottesdienst zu antworten haben, ohne dass sie wissen, was sie da sagen, und warum sie es sagen« (Interview Veni!, Abs. 168).

ren auf Vertrauen: Man geht davon aus, nicht abgewiesen zu werden und ggf. auch um einen Gefallen bitten zu können. Im fallspezifischen Zusammenhang kann der Kontakt beispielsweise zwischen den Besucher:innen des Gottesdienstes und den Leiter:innen bestehen oder auch zwischen den Menschen und Gott.

Erst in der letzten Sequenz kommt zusätzlich zum affektiven Wohlfühlen auch die kognitive Dimension hinzu, einen »neuen Gedanken zu bekommen«. In gedankenexperimenteller Kontextvariation passt diese Wendung zu Formulierung wie »auf neue Gedanken kommen«, wenn man sich gedanklich im Kreis dreht oder Sorgen hat; sie passt auch zu Bildungs- und Fortbildungskontexten, in denen man etwas lernt und neue Gedankenanstöße für seine tägliche Arbeit erhalten kann. Ein stereotypes Kirchenbild hingegen betont weniger die Denkanstöße als vielmehr das religiöse Ritual und die Vergewisserung im Glauben.

Als Hypothese hinsichtlich der Fallstruktur kann festgehalten werden, dass das implizite Bezugsproblem der untersuchten Passage in dem Konflikt zwischen gastförmiger und familiärer Beziehung besteht. Dieser Konflikt wird nicht aufgelöst, weder implizit noch explizit, sondern strukturiert das Protokoll – also die Beschreibung einer Situation in einem Produktionsdiskurs – und, so die These, auch das beschriebene Arrangement selbst, wie die Analyse des Arrangements und der Rezeption gezeigt hat.

Sequenzanalyse eines natürlichen Protokolls (Werbeflyer) Ebenfalls aus dem Produktionsdiskurs stammt ein »Werbespruch«, der in verschiedenen optischen Varianten und Formaten verbreitet wird (z. B. Abb. 16, Abb. 17). Auch dieses Protokoll wurde einer ausführlichen Sequenzanalyse unterzogen, deren Ergebnisse hier insofern knapp zusammengefasst werden, als sie sich auf die bereits diskutieren Atmosphärenfragen beziehen.

Abb. 16: Werbekarte für Zeitfenster



© Zeitfenster 2019

Abb. 17: Zeitfenster-Flyer, in dem der Slogan ebenfalls auftaucht



© Zeitfenster 2019

Zur ersten Sequenz (»gute Musik«) lassen sich verschiedene alltagsweltlich erwartbare Verwendungskontexte entwickeln: Der Verwendungskontext »Werbung« für einen kommerziellen oder nicht-kommerziellen »geselligen Anlass« würde darauf hinauslaufen, eine Veranstaltung mit allgemein positiv besetzten Attributen zu bewerben, schlicht und einfach: »gute Musik«. Dies ist auch für die zweite Sequenz (»entspannte Leute«) zunächst naheliegen. »Gute Musik« und »entspannte Leute« sind Faktoren, die Gäste anlocken, weil offenbar angenommen wird, dass es auch »schlechte Musik« und »unentspannte Leute« gibt – z. B. in Restaurants, Kneipen, Cafés, auf Partys oder Tanzveranstaltungen.

Wer über »gute Musik« spricht, tut dies in direkter oder indirekter Abgrenzung von »schlechter Musik«. Die »schlechte Musik« kann z. B. neue Musik sein oder Musik einer bestimmten Stilrichtung oder Epoche. Implizit wird aber bei den

Produzent:innen und Rezipient:innen dieses Protokolls eine mehr oder weniger klare Übereinkunft bestehen, was genau die »schlechte Musik« ist, gegenüber der man sich hier abgrenzt. Diese Vermutung lässt sich nur mit fallspezifischem Kontextwissen aus Produktions- und Rezeptionszusammenhängen präzisieren (siehe oben), in denen deutlich gemacht wird, dass die Musik im Zeitfenster-Gottesdienst ein als positiver wahrgenommener Unterschied zu üblichen katholischen Gottesdienstfeiern sein soll.

Alltagsweltlich erwartbar ist die Formulierung »gute Musik« als Beginn einer Aufzählung, wie in »gute Musik, guter Wein, gutes Essen« oder »gute Musik, nette Leute, schönes Ambiente«. Dann wäre man in der klassischen Werbe- oder Rezensionssprache für Gastronomiebetriebe oder Veranstaltungen, die keine hochkulturellen Kontexte sind, sondern einem durchschnittlichen Publikum einen angenehmen Abend versprechen.

Mit der zweiten Phrase »entspannte Leute« wird ein gesellschaftliches Zusammenkommen thematisiert, bei dem Leute anwesend sind, die aber nicht »unentspannt/gestresst« sind, sondern »entspannt«. Man vollzieht also eine Abgrenzung gegenüber vermeintlich bekannten Veranstaltungen, bei denen die Anwesenden eben nicht entspannt sind. Das kann sich auf die Gastgeber:innen, aber auch auf die anderen Gäste beziehen. Ob die Leute auch »nett« sind, bleibt dahingestellt, man kann aber zumindest positive Assoziationen vermuten; »entspannte Leute« sind sicher weniger auf Streit aus als »unentspannte Leute«. Nicht thematisiert wird, wovon man sich mit den beiden genannten Attributen abgrenzt. Gibt es ähnliche Zusammenkünfte, bei denen es keine gute Musik gibt und die Leute nicht entspannt sind? Diese Fragen lassen sich wiederum nur mit fallspezifischem Kontextwissen erörtern: In der Tat weist der Rezeptionsdiskurs Attribute für klassische katholische Gottesdienstformate auf, die diesen als »steif und formelhaft« beschreiben (Besucher:innen-Befragung, siehe Fußnote 8, S. 224) – und damit tendenziell nicht entspannt.

Man erwartet an dritter Stelle – auch durch die optische Gestaltung der Sequenzen – das, worum es eigentlich geht, z. B.: »gutes Essen«, »guter Wein«, »schöne Atmosphäre«. Der Dreischritt ist wahrscheinlich, aber nicht zwingend. Während die ersten zwei Punkte die atmosphärischen Vorzüge ansprechen, müsste jetzt das Fazit, der Höhepunkt oder die Pointe kommen.

Wir wären dann weiterhin bei der Beschreibungs- oder Werbungssprache für einen bestimmten Anlass, bei dem Leute sind und bei dem es Musik gibt. Es kommt dann aber – entgegen den formulierten Anschlussmöglichkeiten – der Verweis auf »normale Sprache«. Dies zu erwähnen, ist lebensweltlich nur dann sinnvoll, wenn es so etwas wie »unnormale« Sprache gibt und Anlässe, die dem hier beschriebenen ähneln, aber keine normale Sprache haben. Die Betonung des Sachverhalts »normale Sprache« lässt darauf schließen, dass wir uns in einem sozialen Zusammenhang bewegen, in dem »normale Sprache« eben nicht selbstverständlich ist. Die Se-

quenz bricht mit den als erwartbar formulierten Anschlüssen, was für die Entwicklung von Fallstrukturhypothesen besonders relevant ist. Wir sind jetzt nicht mehr im Modus »Werbung für ein niedrigschwelliges, populärkulturelles Abendangebot mit Musik«, sondern bei etwas anderem, das nur über methodisch kontrolliert eingeführtes fallspezifisches Kontextwissen klar wird.

Die Sprache und die Art und Weise, wie sie benutzt wird, ist im hier thematisierten Kontext ein potenzielles Hindernis, kann eine Barriere darstellen – tut es aber im konkret beworbenen Angebot nicht. »Normal« heißt dann vielleicht: keine Fachsprache, keine Fremdsprache, keine komplizierten Begriffe. »Normal« kann gedankenexperimentell auch eine positivere Formulierung für »einfach« sein: Man sagt hier aber nicht »einfache Sprache«, weil das die angesprochenen Personen als »dumm« darstellen würde.

Die latente Sinnstruktur des untersuchten sozialen Falls verrät somit mehr über das stereotype Bild dessen, von dem man sich abgrenzt, als über das beworbene Ereignis selbst. Man bedient das Klischee, dass die üblichen katholischen Gottesdienstformate musikalisch »schlecht« (oder mindestens nicht gut) sind, dass die »Leute« (Amtsträger wie Gottesdienstbesucher:innen) »unentspannt« sind, also steif, formal, vielleicht auch kompliziert und ausgrenzend, und dass die dort verwendete Sprache »nicht normal« sei, also veraltet, unverständlich, unklar – etwas, womit man nichts anfangen kann. Was hier als Alternative angeboten wird, ähnelt dagegen einem entspannten Abend mit guter Musik bei Freunden, die sich ›ganz normal‹ unterhalten. All das wird im Protokoll nicht explizit thematisiert, sondern kommt erst zum Vorschein, wenn man die Sequenzen in prinzipiell sinnvolle Kontexte einbettet (Gedankenexperimente) und die möglichen mit den realisierten Anschlüssen vergleicht sowie kontrolliert Kontextwissen einfügt.

8.3 Schlussfolgerungen

Die folgende Tabelle fasst stichpunktartig die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und orientiert sich dabei an den bereits eingeführten Unterscheidungen und Dimensionen, um darzustellen, wie diese als analytisches Hilfsmittel genutzt werden können, um soziale Atmosphären gegenstandsadäquat und differenziert zu erforschen.

3 Grundunterscheidungen (3x2)	
Arrangement und Situation	Arrangement: synchrone Anordnung der Elemente im Raum <i>Kirchenraum mit populärkulturellen Anleihen und Menschen (Besucher:innen)</i> Situation: diachrone Ausdehnung eines Ereignisses in der Zeit <i>Gottesdienst mit Anfang und Ende</i>
Potenzial und Realisierung	sensorische, affektive und semantische Faktoren, die situationspezifisch realisiert werden <i>Kerzen und Beleuchtung ermöglichen emotionale Zustände, die sich semantisch, das heißt in sozialer Kommunikation (inkl. nicht-verbale Kommunikation) äußern.</i>
Implizite und explizite Atmosphäre	implizit: Atmosphäre wird nicht thematisiert <i>Das sozial-räumliche Arrangement sowie die verbalsprachliche Kommunikation während des Gottesdienstes thematisieren Atmosphäre fast nie ausdrücklich, disponieren aber eine Atmosphäre, die sich sequenzanalytisch rekonstruieren lässt.</i> explizit: Atmosphäre wird thematisiert <i>Auf der Produktions- und Rezeptionsebene wird Atmosphäre ausdrücklich thematisiert und erklärt.</i>
3 Dimensionierungen mit jeweils 3 Dimensionen (3x3)	
konstitutive Dimensionen	materiell, psychisch, sozial <i>Der Kirchenraum mit allen materiellen Gerätschaften und Mobiliar bietet die materielle Grundlage, die selektiv in die Aufmerksamkeit von Psychen kommt (anwesende Personen), wovon wiederum ein Teil als sprachliche oder nicht-sprachliche Kommunikation im Sozialen realisiert wird.</i>
effektive Dimensionen	sensorisch, affektiv, semantisch <i>Sensorisch bietet der Kirchenraum alle üblichen Affordanzen (sehen, hören, fühlen, riechen, schmecken); manches davon löst affektive Zustände aus (z. B. das Sitzen auf harten Bänken oder das Hören von Musik), wovon wieder manches Teil von sprachlicher oder nicht-sprachlicher Kommunikation und damit auch semantisch wird.</i>
Produktion, Rezeption und sozial-räumliches Arrangement	<i>In der Produktion des Gottesdienstes wird offen über die Mittel und Ziele reflektiert; in der Rezeption wird manches davon angenommen und manches ergänzt; das Arrangement selbst ist dabei nicht passiver Gegenstand von Produktion und Rezeption, sondern entwickelt durch seine Affordanzen eine eigene soziale Wirksamkeit (z. B. das architektonisch relativ >klassische< Kirchengebäude)</i>

9 Religiöse Atmosphäre: Methodologie und Methode

9.1 Einleitung und Forschungsstand

Die Methodik einer religionswissenschaftlichen Atmosphärenforschung wurde in der Einleitung bereits angedeutet, soll aber in diesem Kapitel ausführlicher aus der Literatur abgeleitet und methodologisch begründet werden. Kultur- und sozialwissenschaftliche Arbeiten zu sozialen Atmosphären bleiben im Hinblick auf die konkrete Operationalisierung und methodische Verfahrensweisen zur Erhebung und Auswertung von Daten in Bezug auf Atmosphären häufig ausbaufähig. So konnte Andreas Rauh noch 2012 zusammenfassen: »[E]in Methodenfokus, die Suche nach einer Art und Weise, Atmosphären empirisch phänomengerecht zu erfassen, steht noch aus. Eine ausgearbeitete und konsensfähige Methode gibt es nicht« (Rauh 2012b, 206). Auch wenn dies bis heute gilt, so wurden in den letzten zehn Jahren doch einige methodische Vorschläge entwickelt, die in diesem Kapitel selektiv dargestellt werden, um davon ausgehend ein Verfahren zur Erhebung und Auswertung von Daten im Zusammenhang mit religiösen Atmosphären zu entwickeln.

Die in der Überschrift dieses Kapitels genannten Begriffe »Methodologie« und »Methode« unterscheide ich wie folgt: Methoden sind die konkreten Verfahrensweisen und Arbeitsschritte in der Erhebung und Auswertung von Daten im Hinblick auf eine bestimmte Forschungsfrage, Methodologie ist die »Theorie der Methode« also die epistemologische Begründung der jeweiligen Methoden in Bezug auf eine Theorie und das jeweilige Datenmaterial (so z. B. auch Stausberg und Engler 2011, 20).

Phänomenologische Zugänge Insgesamt überwiegen im Gefolge von Schmitz und Böhme phänomenologische Zugänge, die versuchen, die ›wirklichen‹, der Erfahrung zugrundeliegenden Phänomene zu erfassen und zu beschreiben (Schmitz 1998, 7–12). Methodologisch ist dieser Ansatz auf den subjektiven Nachvollzug angewiesen und rekuriert relativ eklektisch auf Beispiele aus Literatur, Lyrik oder wahrnehmungs- und entwicklungspsychologischen Studien, um Hypothesen zu untermauern (z. B. der auffällig häufige Verweis auf Szenen in Goethes *Faust*, wie bei Hauskeller 1995, 145; Schmitz 2012a, 44; Böhme 2017b, 62, Fn 19). Dazu

kommt bei Böhme das methodologische Primat der leiblichen Anwesenheit für die Untersuchung gebauter Räume (Böhme 2013 [2006], 111). Atmosphären »werden erfahren, indem man sich in sie hineinbegibt und ihren Charakter an der Weise erfährt, wie sie unsere Befindlichkeit modifizieren bzw. uns zumindest anmuten« (Böhme 2013 [2006], 16). Das ist ein wichtiger Punkt für die ethnografische Arbeit; für die methodisch kontrollierte Rekonstruktion und Analyse kann die erlebende Teilnahme aber nur einer von mehreren notwendigen Aspekten sein.

Phänomenologische Ansätze sind für religionswissenschaftliche Studien nur schwer adaptierbar, zum einen, weil sie (teils implizit) der religiösen Erfahrung einen ontologischen Status beimessen und es zum anderen epistemologisch fraglich ist, ob die Phänomenalität des Erlebens überhaupt wissenschaftlich rekonstruierbar ist, oder nur die *Empirie*, also das, was Forschenden als Daten und Protokolle empirisch zur Verfügung steht, beispielsweise mitgeteiltes Erleben, das seinerseits protokolliert werden kann (Krech 2021, 29–30).

Psychologische Ansätze Die psychologischen Ansätze wenden sich aus diesen und anderen Gründen von der Phänomenologie ab und arbeiten empirisch, insofern sie auf qualitative und quantitative Methoden der Psychologie zurückgreifen, das heißt beispielsweise Befragungen und Beobachtungen (Kazig 2007, 181–183; Schönhammer 2013, 293–294). Diese Ansätze sind operational, messen aber im strengen Sinne nicht die Atmosphäre oder die semantischen Angebote sozial-räumlicher Arrangements, sondern die menschliche Wahrnehmung und deren kommunikative Verarbeitung durch Individuen. Sie erheben nicht die Atmosphäre, sondern das, was befragte Personen über Atmosphären sagen. Teilweise wird auch das Wissen von Akteuren abgefragt, die (vermeintlich) Atmosphären »produzieren« (Michels 2015, 259). Die neurophysiologischen Vorgänge werden noch eher selten gemessen und genutzt (ein Beispiel sind die Forschungen am Max-Planck-Institut für empirische Ästhetik [z. B. Dannecker und Wald-Fuhrmann 2018]).

Die Ansätze von Schmitz und Böhme kritisiert Schönhammer in seiner *Einführung in die Wahrnehmungspsychologie* als wenig operationalisierbar und stellenweise spekulativ (Schönhammer 2013, 292–293). Dagegen schlägt er eine empirische Messbarkeit von Atmosphären im Rahmen psychologischer Fragestellungen vor, die zwei Komponenten erfasst: (1) das »Milieu«, also Luftqualitäten, Gerüche, Geräusche, visuelle Aspekte und (2) individuelle Stimmungen wie Behagen/Unbehagen oder Gereiztheit/Ruhe (Schönhammer 2013, 293–294).

In einer organisationspsychologischen Arbeit schlägt Christoph Michels vor, Atmosphären heuristisch in drei Bestandteile zu zerlegen und diese empirisch zu erfassen (Michels 2015, 258–261): (a) Materialität: Wie werden materielle Elemente hinsichtlich ihrer affektiven Kapazitäten geformt und eingesetzt? Welche »ästhetische Arbeit« leisten Akteure? (b) Welche Rolle spielt das sinnliche Wahrnehmungsvermögen des menschlichen Körpers? (c) Wie und warum werden

Atmosphären stabilisiert oder destabilisiert? Zur Erhebung und Auswertung dieser Aspekte kann man die gängigen sozialwissenschaftlichen und ethnografischen Methoden verwenden (Michels 2015, 262).

Ein architekturpsychologischer und auf religiöse Architektur bezogener Ansatz stammt von Julio Bermudez und Brandon Ro (2012), die sich in empirisch-quantitativer Weise mit »außergewöhnlichen architektonischen Erfahrungen« befassen und untersuchen, wo diese stattfinden. In einer groß angelegten Umfrage erheben sie die subjektive Seite des Erlebens von Architektur und extrahieren bestimmte Eigenschaften von »Extraordinary Architectural Experiences« (EAEs): Sie sind gekennzeichnet von einer plötzlichen und überraschenden Erregung; sie sind spontan, intensiv und tiefgehend, erzeugen hohe Aufmerksamkeit und starke körperliche Reaktionen (Gänsehaut, Herzklöpfen, Zittern) (Bermudez und Ro 2012, 690). Daraus schließen die Autoren, »that, in the right conditions, architectural atmospheres can and do become gateways to transcendental experiences« (Bermudez und Ro 2012, 691). Solche Erfahrungen treten der Studie zufolge beispielsweise im Pantheon (Rom), in der Kathedrale von Chartres und in der Kapelle Notre Dame du Haut (Ronchamp) auf. Sie sind dort, der Umfrage zufolge, stärker auf Introspektion bezogen, tiefgründiger und emotionaler als anderswo. Die Autoren schließen daraus, dass die Atmosphären jener Gebäude »Brücken« zur Transzendenzerfahrung seien (Bermudez und Ro 2012, 693). Woher diese Erfahrungen und ihre Beschreibungen kommen, was ihre sozio-kulturellen Ermöglichungsbedingungen und Strukturen sind, bleibt in dieser auf die Rezeption von Architektur fokussierten Studie jedoch offen.

Sozialwissenschaftliche Ansätze In sozialwissenschaftlichen Ansätzen werden aisthetische Feldforschungen vorgeschlagen, also detaillierte Protokolle der Sinneswahrnehmung des oder der Forschenden (Rauh 2012b, 227). In methodologischer Hinsicht plädiert Rauh im Anschluss an Böhme dafür, dass man, um Atmosphären phänomengerecht zu beschreiben, in den untersuchten Situationen anwesend sein müsse (Rauh 2012b, 92), um sie dann ins Medium der Sprache zu überführen (Rauh 2012b, 212). Die von ihm vorgeschlagene Methode der aisthetischen Feldforschung basiert daher auf der »Sammlung von Wahrnehmungen vor Ort« (Rauh 2012b, 8) durch teilnehmende Beobachtungen, Gedächtnisprotokolle, Beschreibungen und Reflektion der eigenen Beobachtungen, Gedanken und Gefühle (Rauh 2012b, 226). Fotografien oder Videoaufzeichnungen sind für ihn nur eingeschränkt nützliche Mittel der Konservierung von Atmosphären (Rauh 2012b, 212).

Im Gegensatz dazu basiert der methodische Vorschlag von Jürgen Hasse auf Analysen von Fotografien: Seiner Ansicht nach leitet die »Krise der Repräsentation«, d.h. der Verlust des Glaubens an die Objektivität der Fotografie, nicht das »Ende der Fotografie« ein, sondern eröffnet vielmehr neue Horizonte (Hasse 2012, 37). Eine Fotografie hat den Vorteil, dass sie Momente der Vergänglichkeit entreißt und so

immer wieder neu der »Einfühlung« anbietet; sie kann eine aktuelle, situative Wahrnehmung fixieren (Hasse 2012, 38).¹ Als nachteilig erweist sich gerade für die Untersuchung von Atmosphären, dass die Fotografie eine multisensorische Situation auf Visualität reduziert (Hasse 2012, 39). Während ich Fotografien weniger zum Zwecke der »Einfühlung« als Datenmaterial nutze, so kommt ihnen doch eine zentrale Rolle zu, weil sie die sensorischen, affektiven und semantischen Dispositionen bestimmter sozial-räumlicher Arrangements konservieren und analytisch verfügbar machen. Auch Shanti Sumartojo betont, man müsse Atmosphären »künstlich einfrieren« (»freeze it artificially«), um sie dann analytisch zu untersuchen (Sumartojo 2020, 191–192).

Auch wenn das Foto nur den Sehsinn anspricht, bleiben die anderen Sinneswahrnehmung als Möglichkeiten in der analytischen Rekonstruktion verfügbar. So spricht Michael Taussig von einer »visual tactility«, einer haptischen Imagination (zitiert nach Göbel 2012, 76–77). Auch Hauskeller betont, dass »Dinge, die ich nicht berühre, als berührbare präsent [bleiben]. So machen sich die Berührungsqualitäten vor allem im Modus ihrer Vorwegnahme atmosphärisch geltend« (Hauskeller 1995, 161).

Dazu kommen in den sozialwissenschaftlich inspirierten Analysemethoden auch die gängigen Daten wie Interviews (z. B. Schmidt-Lauber 2003, 215) und textliche Dokumente wie Archivdokumente, Gesetzestexte, Karten, Bauzeichnungen, Pressetexte, die durch Beobachtungsdaten (»Wahrnehmungspaziergängen«) und fotografischen Dokumentationen ergänzt werden (z. B. Rees 2016, 25). Zu den Interviewmethoden gehören auch solche, die das Gespräch mit den Auskunftspersonen während des Begehens und Erlebens einer bestimmten Situation stattfinden lassen (z. B. Hasse 2002; Rauh 2012b, 223–225; Paetzold 2012, 232; Mohr und Vetter 2014, 111).

Rainer Kazig versucht, Atmosphären für die Humangeographie empirisch verfügbar zu machen und tut dies über die drei Dimensionen »Emotion«, »Modi der Aufmerksamkeit« und »Gestik«, die er mit Bezug auf das wahrnehmende Subjekt erheben kann (Kazig 2007, 171–175). Empirisch muss sich die Erforschung von Atmosphären sowohl der Materialität räumlicher Arrangements als auch der Wahrnehmung und Emotionalität von Personen widmen. Das läuft bei Kazig methodisch auf qualitative Interviews hinaus, die möglichst vor Ort geführt werden und Stimmungen der Informanten abfragen. Die räumlich-materiellen Gegebenheiten werden beschrieben und dann mit den geäußerten Befindlichkeiten verglichen (Kazig 2007, 181–183). Auch wenn dieser Ansatz zumindest ein Versuch der Operationalisierung ist, bleibt doch offen, wie beispielsweise das Postulat des *material turn*, die

¹ Auch Rees plädiert mit gewissen Einschränkungen dafür, Fotografien als Daten der Atmosphärenforschung zu verwenden (2016, 27 & 93).

Materialität als solche ernst zu nehmen, methodisch umgesetzt werden kann oder wie die so erhobenen Daten letztlich ausgewertet werden sollen.

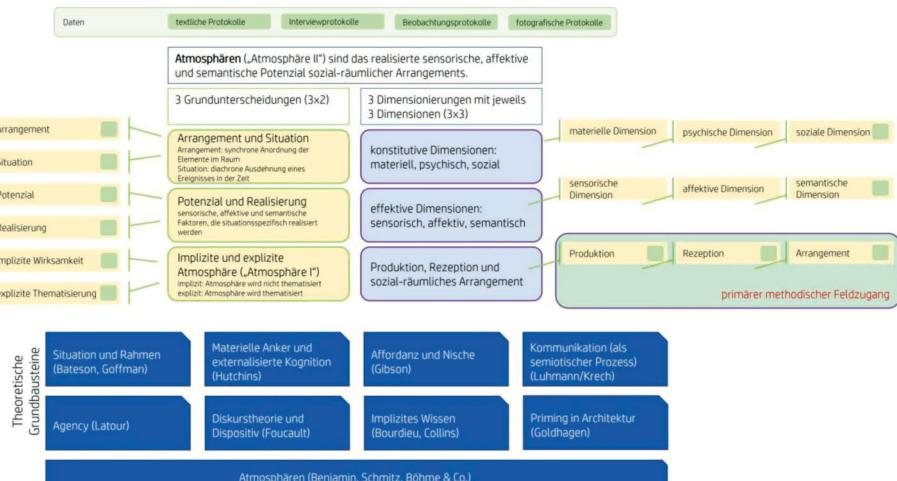
Atmosphäre als realisiertes Potenzial sozial-räumlicher Arrangements zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, ohne primär darauf zurückzugreifen, wie Menschen die Erfahrung dieser Atmosphäre beschreiben, ist weiterhin ein Desiderat der sozial- und religionswissenschaftlichen Methodologie. Wenn wir Atmosphären als einen *sozialen* Sachverhalt verstehen, der sich weder aus der Summe individueller Empfindungen ergibt noch vollständig in die Aussagen einzelner anwesender Personen aufgelöst werden könnte, erweisen sich reine Interview-Erhebungen als wenig gegenstandsadäquat. So notiert Charlotte Renda: »Dass Atmosphären sich nicht in Einzelemotionen der Interaktionsteilnehmer auflösen lassen, dass sie zugleich objektiv erscheinen und doch nicht dinghaft greifbar sind, macht sie zu einem empirisch schwer fassbaren Phänomen. [Daher] kann das Abfragen der Häufigkeit individueller Gefühle keine methodisch adäquate Antwort auf dieses Problem sein« (Renda 2018, 650).

Daher plädiert sie für eine Weiterentwicklung der von Andreas Rauh entwickelten »ästhetischen Feldforschung«. Dieses Vorgehen beinhaltet, dass Forscher:innen verschiedene Herangehensweisen – teilnehmende Beobachtung, Gedächtnisprotokolle, Beschreibung von Gedanken und Gefühlen sowie eine »intensive Auseinandersetzung« damit – kombinieren, um Atmosphären möglichst vollständig zu erfassen (Rauh 2012b, 226); wichtig ist dabei die »Einheit von Datenerhebungs- und Auswertungsperson« (Rauh 2012a, 221; siehe auch Rauh 2014, 225). Während es sicher hilfreich ist, in teilnehmenden Beobachtungen einen eigenen, leiblich-sensorischen Eindruck von den untersuchten Situationen zu erhalten, so kann aber auch dieser Zugang meiner Ansicht nach nur in Kombination mit natürlichen Protokollen durchgeführt werden, also solchen Daten, die nicht durch den:die Forscher:in zum Zweck der Forschung produziert wurden. Nur so kann der soziale Sachverhalt »Atmosphäre« in Gänze erfasst und untersucht werden. Ein wissenschaftlicher Zugang, der allein auf die persönliche Erfahrung und Wahrnehmung der Forscher:innen zurückgreift, verbleibt in der (reflektierten) Introspektion.

Der methodische Imperativ der leiblichen Anwesenheit, der besagt, dass die »genuine Zugangsart zu Werken der Architektur die leibliche Anwesenheit sein« soll (Böhme 2013 [2006], 105), muss in diesem Sinne relativiert werden. Genau wie die leibliche *Anwesenheit* und Teilnahme braucht es die leibliche *Abwesenheit*, die zeitliche Distanz und den unbeteiligten Blick auf die Daten. So schlägt auch Anke Rees (2016, 99) eine Kombination aus teilnehmenden und nicht-teilnehmenden Erhebungs- und Auswertungsverfahren vor und plädiert damit für einen Methodenmix, der in einer kontrollierten Variante auch in dieser Studie vorgeschlagen wird. Schon aus forschungspragmatischen Gründen ist es nahezu unmöglich, so meine ich, auf das Foto als Datum zu verzichten. Nur dadurch gelingt eine wissenschaftliche Analyse, die sich dem Handlungsdruck des Alltags entzieht.

Ausgehend von den vorhandenen methodischen Vorschlägen beschreibe ich in diesem Kapitel eine Verfahrensweise, die drei Zugriffe miteinander kombiniert. Dieser Zugang ist nur eine von vielen Möglichkeiten, das oben entwickelte Konzept zu operationalisieren, stellt aber eine pragmatische Lösung dar, Daten zu erheben, die zugleich Aussagen beinhalten über die weiteren Dimensionen des Konzepts (Abb. 18).

Abb. 18: Operationalisierung und primärer methodischer Feldzugang



© M. Radermacher

Der Zugang zu den untersuchten idealtypischen Situationen läuft diesem Vorschlag zufolge über die Dimensionierung »Produktion, Rezeption, sozial-räumliches Arrangement«, weil darüber automatisch auch Daten erhoben werden, die die anderen Dimensionierungen und Unterscheidungen betreffen. Die materielle/sensorische sowie die psychische/affektive Dimension sind im Schaubild nicht mit einem grünen Quadrat markiert, weil ein sozialwissenschaftlicher Zugriff zu diesen Aspekten nur sehr begrenzt Daten erheben und auswerten kann (und muss).

Daher gestaltet sich der methodische Zugriff wie folgt:

- Analyse der Produktionsseite (z. B. Interviews mit Organisator:innen und Gestalter:innen)

- b) Analyse der Rezeptionsseite (z. B. Interviews mit anwesenden Teilnehmer:innen und teilnehmende Beobachtungen)
- c) Analyse des Gegenstandes von Produktion und Rezeption, also des sozialräumlichen Arrangements

Während die ersten zwei Punkte mit dem Methodenrepertoire der Kultur- und Sozialwissenschaften gut untersuchbar sind, besteht hinsichtlich des dritten Aspekts eine methodologische Lücke, die sich aber vor dem Hintergrund des *material turn* in der Religionswissenschaft aufdrängt, wenn man der Forderung nach einer stärkeren Berücksichtigung von Materialität und Architektur gerecht werden will.

9.2 Erhebungsfragen: Welche Daten wie erheben?

Wie in den konzeptuellen Überlegungen (Kapitel 7) formuliert wurde, ist eine religiöse Atmosphäre mehr als die Summe individueller Wahrnehmungen und Gefühle. Sie ist auch mehr als die Anordnung der Dinge im architektonischen Raum und sie ist mehr als die expliziten Äußerungen und Interaktionen in einer bestimmten Situation. Daraus ergibt sich, dass verschiedene Typen von Daten erhoben und ausgewertet werden müssen, um Atmosphären gegenstandsadäquat und in empirisch nachvollziehbarer Weise zu untersuchen. Als Daten für die Untersuchung werden daher verwendet:

- a) Für die Analyse der *Produktion* von Atmosphären: Transkripte von Interviews mit Verantwortlichen (künstliche Protokolle), textliche Dokumente aus Produktionskontexten (natürliche Protokolle).
- b) Für die Analyse der *Rezeption*: Protokolle aus teilnehmenden Beobachtungen (künstliche Protokolle), textliche Dokumente aus Rezeptionskontexten (natürliche Protokolle).
- c) Für die Analyse des *sozial-räumlichen Arrangements* (Gegenstand der Produktion und Rezeption): Fotografische Protokolle sozial-räumlicher Situationen.

Dabei werden verschiedene Typen von Daten gesammelt und erzeugt, die man nach verschiedenen Kriterien unterscheiden kann:

- a) Nach der Datengattung: Interview-Transkripte, Beobachtungsprotokolle, textliche Dokumente, fotografische Protokolle
- b) Nach Art des Protokolls: natürlich vs. künstlich. Die ›Phänomene an sich‹, dazu gehören auch soziale Atmosphären, sind für Forschende nicht unmittelbar greifbar; sie sind Teil des unmittelbaren Erlebens, das nur in Form von Protokollen zum Gegenstand der Untersuchung wird. Man kann nicht direkt auf die

soziale Lebenswelt zugreifen, sondern immer nur vermittelt durch Protokolle (Wernet 2009, 12–13). Dabei gibt es natürliche Protokolle, das sind solche, die ohne aktives Tun der Forschenden im Feld gefunden werden, und künstliche Protokolle, das sind solche, die durch aktive Tätigkeiten der Forschenden entstehen (z. B. das Führen und Transkribieren von Interviews).

»Atmosphären« entstehen im Wechselspiel materieller Faktoren (Architektur, Raum, Objekte und deren Eigenschaften), sensorische Sinneswahrnehmung und deren Verarbeitung (das individuelle, vorsprachliche Erleben) und sozio-kultureller Einbettung (das soziale Handeln und sprachliche wie nicht-sprachliche Kommunikation). Als Setting für religiöse Praxis haben sie quasi-objektiven Charakter, weil sie im sozialen Vollzug in der Regel als Qualität einer Situation oder eines Raumes (und nicht als sozio-kulturelle Konstruktionsleistung) wahrgenommen und beschrieben werden.

Um solchermaßen verstandene religiöse Atmosphären empirisch gegenstands-adäquat erfassen zu können, braucht es, wie erwähnt, vier verschiedene Datentypen (textliche Protokolle, Interviewprotokolle, Beobachtungsprotokolle und fotografische Protokolle sozial-räumlicher Situationen), die aus drei verschiedenen Zusammenhängen stammen (Produktion, Rezeption, Arrangement), natürliche und künstliche Protokolle umfassen, sowohl explizite Deutungen als auch implizite Muster hinsichtlich religiöser Atmosphären beinhalten und sensorische, affektive und semantische Aspekte berücksichtigen, wobei das fachliche Hauptaugenmerk einer sozialwissenschaftlich fundierten Religionsforschung auf den semantischen Aspekten liegen muss (die auf sensorische und affektive Vorgänge als ihre Umweltbedingungen angewiesen sind). Dieses heterogene Datenmaterial muss mit ebenso verschiedenartigen Methoden erhoben und ausgewertet werden. Die Ergebnisse der Auswertung können dann in das Modell übertragen werden.

Fotografische Protokolle Ich beginne mit den fotografischen Protokollen, die als künstliche oder natürliche Protokolle das Arrangement selbst und seine impliziten Muster betreffen. Ich thematisiere hier Fotografien als empirische Datensorte (und nicht z. B. aus kunsthistorischer oder anderer Perspektive) und gehe im folgenden Kapitel auf die konkreten Schritte der Auswertung von Fotografien ein. Das sozial-räumliche Arrangement ist Auslöser sowie Teil von sozialer Kommunikation und damit ein sozialer Sachverhalt, eine »Ausdrucksgestalt« im Sinne der Objektiven Hermeneutik. Eine Fotografie kann ein (natürliches oder künstliches) Protokoll eines solchen Arrangements und damit eines sozialen Sachverhalts sein. Die Fotografie wird damit primär in ihrer dokumentierenden Funktion genutzt (auch wenn sie weitere Funktionen hat).

Die Fotografie als Quellengattung sozialwissenschaftlicher Forschung ist vielfach diskutiert worden (als hilfreichen Überblick siehe Raab 2012; daneben auch Abel

und Deppner 2013; Dreier 2013; Immergut und Kosut 2014; Eberle 2017). Wenn auch die Ansichten über den Stellenwert von Fotografien als Quelle und Datum sozialwissenschaftlicher Forschung weit auseinander gehen, so teilen doch die meisten Autor:innen, dass eine Fotografie zumindest insofern methodologisch interessant ist, als sie durch die Fixierung flüchtiger Situationen analytische Aufmerksamkeit ermöglicht (z. B. Raab 2012, 122; Hasse 2012, 38).

Jürgen Hasse plädiert im Hinblick auf die Untersuchung sozialer Atmosphären für den Einsatz von Fotografien: Er betont zwar, dass Atmosphären ›in Gänze‹ nicht fotografisch festgehalten werden können – dem schließe ich mich an –, weil sie eine multisensorische Situation auf visuelle Aspekte reduzieren, doch haben sie den Vorteil, als »Gesten des Zeigens« (Hasse 2012, 39) Anschlussmöglichkeiten zu bieten für die rekonstruierende Analyse. Analysierende müssen dann in der Lage sein, die Elemente der Fotografie mit möglichen und sozial erwartbaren weiteren Sinnesindrücken und leiblichen Regungen (Gerüchen, Gefühlen, Geräuschen oder Klängen etc.) und Deutungen in Verbindung zu bringen (Hasse 2012, 43; ähnlich auch Rees 2016, 279) – auch wenn diese Lesarten letztlich erst auf der Basis von Beobachtungsprotokollen oder Transkripten von Interviews mit anwesenden Personen präzisiert werden können. Auch im Hinblick auf sequenzanalytische Untersuchungen bevorzugt Ulrich Oevermann die technisch erzeugten Protokolle, und damit auch Fotos (Oevermann 2009, 137; siehe ähnlich auch Oevermann 2013, 74, und Oevermann 2014, 45–46).

Ein methodologischer Einwand, der bei fotografischen Protokollen, gleich ob künstlich oder natürlich, häufig auftritt, ist der Verdacht, das Foto könne ›gestellt‹ oder ›bearbeitet‹ sein. Damit sei seine dokumentarische Funktion eingeschränkt und es zeige nicht, was ›eigentlich‹ geschehen sei. Beispielsweise könnte der:die Fotograf:in nachträglich die Farben verstärkt haben oder durch die Einnahme einer bestimmten Position die Perspektive verzerrt haben. Die (angebliche oder tatsächliche) Verfälschung des Fotos durch den:die Fotograf:in wäre aber nur dann methodisch relevant, wenn es um die Rekonstruktion der Sinnstruktur des hergestellten Fotos geht, also um eine Analyse der *Erzeugungsprinzipien*, die ermöglicht haben, dass das Bild so erzeugt wurde, wie es jetzt vorliegt.

Das ist hier aber nicht das Ziel der Analyse, denn es geht um die Sinnstruktur des *sozial-räumlichen Arrangements* und nicht um die des produzierten Bildes. Das sozialräumliche Arrangement ermöglicht, dass eine Aufnahme gemacht werden konnte. Natürlich kann es Fälle geben, in denen ein Foto auf die falsche Fährte führt, z. B. wenn es die ersten zwei leeren Bänke einer Kirche zeigt und der Rest der Kirche voller Menschen ist oder wenn die Kirche völlig farblos beleuchtet ist, aber der Fotograf nachträglich farbige Lichtstreifen eingearbeitet hat. Einerseits ist es dann wahrscheinlich, dass eine gründliche Sequenzanalyse diesen Problemen bald auf die Spur käme. Andererseits gilt auch für den hier vorgeschlagenen methodischen Ansatz das Prinzip der Triangulation: Es sollten immer Vergleichsfotos in Betracht

gezogen werden und außerdem Daten aus teilnehmenden Beobachtungen, Interviews und Primärtexten ergänzend hinzugezogen werden.

Zusammenfassend ist die Fotografie meiner Ansicht nach als Quelle für die Untersuchung von Atmosphären aus mehreren Gründen gut geeignet:

- a) Forschungspraktisch ermöglicht sie, einen flüchtigen Moment zu konservieren und für die Forschung verfügbar zu machen (Hasse 2012, 38). Pointiert gesagt: Ohne Fotos gibt es keine sozialwissenschaftlich fundierte Analyse von sozialräumlichen Arrangements und Atmosphären.
- b) Fotos dokumentieren trotz technischer Einschränkungen prinzipiell in nicht selektiver Weise; die »gerätevermittelte Aufzeichnung« ist als solche »unintelligent und ohne Interpretation« (Oevermann 2009, 137).²

Textliche Protokolle Die Erhebung von textlichen Dokumenten als natürlichen Protokollen erlaubt Einblicke in die Produktions- und Rezeptionszusammenhänge sowohl im Hinblick auf die expliziten Deutungen als auch hinsichtlich impliziter Strukturen (zu Dokumenten als Quellengattung der Religionsforschung siehe z. B. Prior 2010 oder Davie und Wyatt 2011). Diese textlichen Dokumente umfassen gedruckte Flyer, Liedzettel oder Zeitschriften, Handreichungen der Organisator:innen, theologische Aufsätze sowie Blog-Einträge und Internetseiten der untersuchten Gruppen (die neben Texten auch audio-visuelle Elemente enthalten). Zu den vier in diesem Buch untersuchten Gruppen wurde zunächst eine umfangreiche Recherche durchgeführt, die eine große Menge an textlichen Dokumenten zutage förderte. Im Detail analysiert wurden davon aber nur jeweils ausgewählte Dokumente, die hinsichtlich ihrer Aussagekraft als relevant eingeschätzt und im Vergleich mit anderen Dokumenten komplementär angesehen wurden.

Interviews Als Erhebungsform geben Interviews ebenfalls Aufschluss zu Produktions- und Rezeptionszusammenhängen. Sie sind in Form ihrer Transkripte künstliche Protokolle, die sowohl explizite Deutungen enthalten als auch hinsichtlich ihrer impliziten Sinnstrukturen untersucht werden können. Ich habe mit Organisator:innen und Leitungspersonen der vier untersuchten Initiativen leitfadengestützte qualitative Interviews geführt (zu Leitfadeninterviews z. B. Schmidt-Lauber 2007 oder Davidsson Bremborg 2011). Diese wurden nach dem Standard »Talk in qualita-

2 Ein methodisches Desiderat bleibt in dieser Studie die virtuelle 3D-Rekonstruktion von Räumen, wie sie probeweise durchgeführt wurde von John Wall (2014): Hier wird versucht, eine bestimmte Situation und deren materielle Bedingungen (Licht, Klang, bauliches Arrangement) virtuell zu rekonstruieren.

tive Research» (TiQ) transkribiert (zu diesem Transkriptionsstil z. B. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014, 169).³

Teilnehmende Beobachtungen Zudem wurden teilnehmende Beobachtungen bei Veranstaltungen der untersuchten Initiativen durchgeführt – meist in Verbindungen mit kurzen, informellen Gesprächen mit anderen anwesenden Personen –, die in Beobachtungsprotokolle überführt wurden, um methodisch Einblick in Rezeptionszusammenhänge liefern zu können, insbesondere durch leiblich-sensorische Wahrnehmung und zum sozialen Geschehen vor Ort. Hierbei folge ich dem in ethnologischen und sozialwissenschaftlichen Untersuchungsgebieten etablierten Standard (z. B. Franke und Maske 2011; Harvey 2011a; Cohn 2014) und greife den von Sebastian Mohr und Andrea Vetter (2014) vorgeschlagenen Ansatz auf, die eigene körperlichen Wahrnehmung als Forschungsmöglichkeiten einzusetzen. Die unsystematischen Feldnotizen wurden in Anlehnung an Knoblauch (2003, 90–95) und Przyborski und Wohlrab-Sahr (2014, 63–64) in strukturierte Beobachtungsprotokolle überführt. Sie enthalten Aussagen zur multisensorischen Wahrnehmung der untersuchten Situationen und gleichen damit den (vermeintlichen) Nachteil der fotografischen Protokolle aus.

9.3 Auswertungsfragen: Welche Analysemethoden?

Unterschiedliche Datensorten verlangen in Abhängigkeit von der Forschungsfrage unterschiedliche Analysemethoden. Dennoch kann man die Auswertung und Analyse aller für dieses Projekt erhobenen Daten mit zwei verschiedenen Verfahrensweisen umreißen, die dann jeweils datenspezifisch angepasst werden. Diese Verfahren sind: (1) eine grobe inhaltsanalytische Auswertung, die darauf abzielt, überblicksartig die in den Daten thematisierten Inhalte und Sachinformationen zu erfassen und zu sortieren; (2) eine feine sequenzanalytische Auswertung, die darauf abzielt, ausgewählte Datenfragmente hinsichtlich ihrer impliziten Strukturen zu untersuchen.

Beide Vorgehensweisen sind aufeinander angewiesen: Während die inhaltsbezogene Sichtung notwendigerweise auf der Textoberfläche verbleibt, also nur manifeste Sinngehalte einbezieht, stellt sie doch umfangreiche Sachkenntnisse zur Verfügung, die zusammen mit der vorhandenen Sekundärliteratur und den eigenen Besuchen im Feld dafür sorgen, dass die in den sequenzanalytischen Feinauswertungen aufgestellten Fallstrukturhypothesen in kontrollierter Weise mit fallspezifischem Kontextwissen unterfüttert, ergänzt und korrigiert werden können.

3 Ich danke Dunja Sharbat Dar für die sorgfältige und zuverlässige Transkription der Interviews.

Große inhaltsanalytische Auswertung Diese Auswertungsmethode folgt für die textlich vorliegenden Protokolle (Interview-Transkripte, Beobachtungsprotokolle, textliche Primärquellen) dem gleichen Schema: a) Einteilung in Sinnabschnitte und zusammenfassende Paraphrase dieser Sinnabschnitte; b) Codierung im Hinblick auf die relevanten Schlagworte (zur qualitativen Inhaltsanalyse im Allgemeinen siehe u.a. Gläser und Laudel 2010; Kuckartz 2010; zur Anwendung dieser Methode hinsichtlich urbaner Atmosphären siehe Brandl 2013). Die so erfassten und verschlagworteten Daten sind dann Ausgangspunkt der Beschreibung von Abläufen, Ereignissen und Situationen im Feld.

Die fotografischen Protokolle werden ebenfalls zusammenfassend beschrieben, auch in Anlehnung an den vielzitierten Ansatz der Ikonografie und Ikonologie von Panofsky (1955). Diese Vorgehensweise wurde nicht nur in der Kunstgeschichte vielfach rezipiert, kritisiert und erweitert (z. B. Müller 2012, 286; Karis 2013, 145; Bohnsack 2013, 67; König 2013, 31), ist aber nach wie vor ein guter Ausgangspunkt für die Annäherung an Bilder als Daten, wobei in der vorliegenden Studie hauptsächlich die zwei ersten Schritte, die vor-ikonografische Beschreibung und die ikonografische Analyse zum Einsatz kamen, während der dritte Schritt, die ikonologische Interpretation mit dem methodologisch fraglichen Schritt der »synthetischen Intuition« (Panofsky 1978, 47–48) zugunsten strukturbbezogener Analysen (siehe unten) nicht zum Einsatz kam. Nicht zuletzt ist das Ziel dieses dritten Analyseschritts (die Arbeitsschritte sind bei Panofsky nicht streng chronologisch angelegt), nämlich die »zugrunde liegenden Prinzipien« zu ermitteln, die »die Grundeinstellung einer Nation, einer Epoche, einer Klasse, einer religiösen oder philosophischen Überzeugung enthüllen, modifiziert durch eine Persönlichkeit und verdichtet in einem einzigen Werk« (Panofsky 1978, 40), wenn auch ambitioniert, aber doch methodologisch zu breit gefasst. Übrigens sind einige der Grundannahmen und -herausforderungen der Ikonographie nach Panofsky, insbesondere das aktive Ausblenden von ›Kontextwissen‹ oder ›Symbolgehalt‹ der bildlichen Elemente der sequenzanalytischen Vorgehensweise nicht unähnlich.

Feine sequenzanalytische Auswertung Diese Auswertungsmethode wird nur für ausgewählte Passagen in Interview-Transkripten, textlichen Dokumenten und für ausgewählte fotografische Protokolle durchgeführt (eine Übersicht über die bearbeiteten Daten findet sich im Anhang auf S. 323; ein ausführliches Beispiel für die sequenzanalytische Untersuchung einer Interviewpassage findet sich z. B. auf S. 234 ff.). Die Beobachtungsprotokolle bleiben hier außen vor, weil sie im Sinne der Objektiven Hermeneutik als edierte Protokolle betrachtet werden, also künstliche Protokolle, die bereits eine intellektuelle Eigenleistung der Forscher beinhalten. Dies könnte man, wenn auch in weit geringerem Maße, ebenso für alle anderen künstlichen Protokolle annehmen. Bei Beobachtungsprotokollen kommt aber hinzu, dass sie die Trennung von Datenerhebung und Datenauswertung unterlaufen:

»Bei allen beschreibenden Verfahren der Datenerhebung, z. B. den ethnographischen [...], lassen sich, weil die Beschreibungen von intelligenten Subjekten durchgeführt werden und immer schon eine gegenstandsspezifische Interpretation enthalten, die im Grunde eine Dateninterpretation ist, Datenerhebung und Dateninterpretation bzw. -auswertung nicht mehr auseinanderhalten. Daraus resultiert eine vermeidbare, die methodische Geltungsüberprüfung einschränkende Zirkelhaftigkeit« (Oevermann 2013, 69).

Dennoch sind teilnehmende Beobachtungen und deren Protokolle notwendig, um ein fallspezifisches Kontextwissen zu erhalten und damit die Verdichtung oder Modifikation sequenzanalytisch ermittelter Fallstrukturhypothesen zu ermöglichen. Teilnehmende Beobachtungen sind somit ein unabdingbares Korrektiv und notwendig für eine valide Auswertung der Daten.

Für textliche Protokolle, das heißt Interview-Transkripte und textliche Primärquellen, ist die sequenzanalytische Verfahrensweise gut dokumentiert und vielfach angewendet worden. Für fotografische Protokolle ist diese Methode jedoch erst wenig verwendet worden. Daher widme ich diesem Verfahren unter dem Titel »Bildsequenzanalyse« ein eigenes Kapitel (siehe unten). Selbst der transparente und schrittweise Umgang mit Fotografien als Quellen sozialwissenschaftlicher Forschung ist in der Methodenliteratur noch dürtig dargestellt, was teilweise daran liegt, dass einige Forscher:innen der Meinung sind, ein solcher systematisch-analytischer Umgang mit Fotografien sei kaum möglich. So schreibt Douglas Harper:

»Wie andere Aspekte qualitativer Forschung auch kann die visuelle Dimension am ehesten durch Praxis begriffen werden. Sie lässt sich systematisch nicht beschreiben und nicht lehren wie Survey-Methoden oder statistische Verfahren. Denn mit der Fotografie gelangt die Soziologie als Wissenschaft ganz in die Nähe der künstlerischen Tätigkeit« (Harper 2015, 402).

In deutlicher Abgrenzung von dieser Position schlage ich in dieser Studie vor, dass Fotografien zwar andere Arten von Daten im Vergleich zu textlichen Daten sind, aber prinzipiell ebenfalls einer kontrollierten und nachvollziehbaren Analyse zugänglich gemacht werden können (weitere methodologische Überlegungen finden sich in Kapitel 9.5).

9.4 Bildsequenzanalyse

Mit der Sequenzanalyse stelle ich einen methodologischen Vorschlag zur Debatte, der auf den Prämissen der Objektiven Hermeneutik basiert (grundlegend Oever-

mann et al. 1979). Daher umreiße ich zunächst einige Grundbegriffe dieser Methodologie (ausführlicher siehe bspw. Krech und Radermacher 2022) und gehen dann auf deren Anwendung im Hinblick auf fotografische Protokolle ein.

Objektivität Die Verwendung des Begriffs »objektiv« in der Bezeichnung der Objektiven Hermeneutik ist als Abgrenzung gegenüber einer »subjektiven« Hermeneutik zu verstehen: Es geht nicht um eine *Interpretation* vorliegender Daten, sondern um eine *Rekonstruktion* objektiver, das heißt innerhalb bestimmter soziokultureller Zusammenhänge allgemein gültiger Regeln, die ermöglichen und bedingen, dass die untersuchte Ausdrucksgestalt so ist, wie sie ist. Mit der Formulierung »objektiv« wird nicht der Anspruch erhoben, dass die Methode letztgültige Ergebnisse von einem ›neutralen‹ Standpunkt aus liefern könnte. Der Ansatz will aber objektivierbare Ergebnisse zu produzieren, insofern er die Untersuchung empirischer Daten (die man als Protokolle bezeichnet) in einem kontrollierbaren, transparenten und schrittweisen Verfahren vorschlägt (Wernet 2014, 236).

Latente Sinnstrukturen Das zentrale Auswertungsverfahren der Objektiven Hermeneutik wird als Sequenzanalyse bezeichnet. Das Ziel dieser Methode ist es, latente Sinnstrukturen zu rekonstruieren, die das Protokoll ermöglichen und strukturieren, aber nicht explizit thematisiert werden, also nicht manifest sind. Manifeste Sinngehalte werden von Sprecher:innen ausdrücklich thematisiert, latente Sinngehalte bleiben implizit (Wernet 2014, 235–236). Die Unterscheidung latenter und manifester Sinngehalte basiert auf der Annahme, dass jeder *konkrete* Fall zugleich Ausdruck *allgemeiner* Muster ist, die aber in den jeweils vorliegenden Daten nicht explizit von Akteur:innen formuliert werden. Diese Ansicht wird in der einen oder anderen Variante in den meisten qualitativen Methoden der Kultur- und Sozialwissenschaften vertreten: »Researchers routinely probe *beyond the explicit* and the known to try to understand the worlds of research participants of which the participants themselves may be unconscious« (O'Toole und Were 2008, 621; Hervorhebung MR). Für dieses Ziel werden jedoch, so Paddy O'Toole und Prisca Were, die physischen und räumlichen Bedingungen mit ihren materiellen Artefakten und Arrangements noch zu selten berücksichtigt – ein Umstand, der mit dem hier vorgeschlagenen Verfahren bearbeitet werden soll.

Die Annahme einer latenten Sinnstruktur besagt, dass die Bedeutung einer beliebigen Aussage sich nicht darin erschöpft, was Akteur:innen damit ›meinen‹. Die Methode ist nicht primär an individuellen, persönlichen Intentionen und Einstellungen interessiert. Daher haben auch die Schlussfolgerungen der Analyse nichts einzelnen Personen, zum Beispiel Interviewpartnern oder Autor:innen der untersuchten Texte, zu tun. Die Methode ist im Gegenteil an Strukturen und Mustern

interessiert, die unabhängig von einzelnen Personen bestehen.⁴ Diese Strukturen kann man als objektiven Sinn bezeichnen, der in der Regel nicht mit dem subjektiven Sinn deckungsgleich ist (Oevermann et al. 1979, 380), dadurch aber nicht als universell und jenseits aller Standpunkte gültiger Sinn zu betrachten ist.

Für diese Studie ist zu berücksichtigen, dass jedes sozialräumliche Arrangement auf verschiedene Weisen sinnvoll beschrieben werden kann. Expert:innen für katholische Liturgie können kirchliche Räume und darin stattfindende Rituale erklären; aber auch Laien und Anwesende können eine »sinnvolle« – und das heißt hier: verstehbare und mit Anschlussmöglichkeiten versehene – Adressierung eines Rituals oder eines Kirchenraumes vornehmen. Diese explizit kommunizierten Deutungen sind wichtige Bestandteile der empirischen Daten. Doch besteht der Anspruch des hier vorgeschlagenen Verfahrens nicht nur darin, diese manifesten Sinngehalte wiederzugeben und zu ordnen, sondern die latenten Strukturen jener ausdrücklich formulierten Zuschreibungen zu rekonstruieren, weil diese als konstitutive Regeln und Ermöglichungsbedingungen fungieren.

Ausdrucksgestalten Betrachtet man ein konkretes, räumlich und zeitlich definiertes sozialräumliches Arrangement als Ausdrucksgestalt im Sinne der Objektiven Hermeneutik, dann lässt sich die darin liegende Sinnstruktur rekonstruieren, indem ein Protokoll dieser Ausdrucksgestalt sequenzanalytisch untersucht wird (Oevermann 2013, 73). Methodisch bedeutet dies, dass die Analysierenden das semantische Potenzial sequenzanalytisch rekonstruieren und mit dem realisierten Fall in Verbindung bringen. Anders gesagt: Welche Lesarten sind alltagsweltlich erwartbar und was haben diese auf einer allgemeinen Ebene gemeinsam. Welche Anschlüsse sind alltagsweltlich möglich, welche sind tatsächlich realisiert und welche allgemeinen Muster lassen sich daraus ableiten?

Latente Sinnstrukturen aktualisieren sich in konkreten Ausdrucksgestalten, die verbaler, textlicher sowie nicht-sprachlicher Natur sein können: Dazu gehören Artefakte, Architektur, Musik und auch Bilder. In den empirischen Daten, die wir sequenzanalytisch als Protokolle untersuchen, sind die latenten Sinnstrukturen außerdem in der Regel überdeterminiert: Sie treten vielfach und in verschiedenen Varianten auf, damit sie – ohne ausdrückliche text- oder verbalsprachliche Kommunikation – soziale Wirksamkeit entfalten können.

4 Die Idee, dass es etwas Allgemeines ›hinter‹, ›über‹ oder ›in‹ den konkreten Begebenheiten gibt, ist kein Proprium der Objektiven Hermeneutik, sondern zieht sich durch die Geschichte der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, angefangen bei de Saussures Rede von »langue« und »parole« (Saussure 1967 [1916], 11), über das strukturalistische Denken (z. B. Lévi-Strauss 1975) bis hin zu Diskurstheorien, in denen der Diskurs ein strukturierendes Wissen ist, das sprachliche Äußerungen unbewusst lenkt (z. B. Hall 2003, 6).

Solche nicht-sprachlichen Ausdrucksgestalten können zum Beispiel architektonische Arrangements sein (Schmidtke 2008). Auch in der Architektur gibt es eine Differenz zwischen dem subjektiven Sinn, den ein Bauwerk beispielsweise durch die Architekt:innen oder durch die Zuschreibungen der Besucher:innen erhält und dem objektiven Sinn. Letzterer ist für die objektive Hermeneutik rekonstruierbar, auch wenn er den Architekt:innen oder Rezipient:innen nicht zwangsläufig bewusst ist und auch nicht bewusst sein muss. Das heißt nicht, dass diese sequenzanalytisch ermittelte Sinnschicht ‚richtiger‘ oder ‚wahrer‘ ist. Sie ist lediglich von allgemeiner Art und verweist darauf, dass es neben dem konkreten psychischen Sinn einzelner Personen weitere Sinnstrukturen gibt, die prägend für die konkrete Ausdrucksge- stalt sind.

Lesarten und gedankenexperimentelle Kontextvariationen Das zentrale Mittel der Sequenzanalyse, um das genannte Ziel zu erreichen, ist die Formulierung von Lesarten, die ohne fallspezifisches Kontextwissen gedankenexperimentell entwickelt werden. Das bedeutet, dass eine Gruppe von Analysierenden kurze Passagen (wenige Worte eines Textes oder einen kleinen Ausschnitt eines Bildes) aus dem Protokoll hinsichtlich der Frage diskutiert: In welchen alltagsweltlichen Zusammenhängen könnte diese Sequenz erwartbarer Weise auftauchen und was würde sie dort üblicherweise bedeuten? Man bezeichnet diesen Arbeitsschritt auch als gedanken-experimentelle Kontextvariation (Pickel und Sammet 2014, 45).

Die Analysierenden sollen dafür nicht auf *fallspezifisches* Kontextwissen zurückgreifen. Das heißt, sie sollen den untersuchten Fall nicht aus seinen konkreten Entstehungsbedingungen wie persönlichen Intentionen der Beteiligten oder deren Handlungen und ebenfalls nicht aus einem konkreten Wissen über thematisierte Dinge und Menschen heraus erklären, sondern *fallunspezifisches* Kontextwissen verwenden: Jede Sequenz ist in gewisser Hinsicht verständlich, weil sie auf fallun-abhängigen Regeln basiert, die häufig unbewusst eingesetzt werden, um alltägliche Kommunikation zu betreiben. Diese latenten Strukturen will die Analysegruppe rekonstruieren, indem sie verschiedene Lesarten formuliert und miteinander vergleicht (Maiwald 2005, 25).

Die sequenzanalytische Forderung nach dem Ausschluss von Kontextwissen wird oft missverstanden: Es geht nicht darum, dass die Mitglieder der Analysegruppe sämtliches Wissen über die soziale Wirklichkeit ausschließen sollen. Reichertz bringt es auf den Punkt, wenn er – etwas überspitzt – formuliert: »Wer [...] dumm in die Analyse geht, kommt in der Regel auch dumm heraus« (Reichertz 2011, 21). Im Gegenteil sollen die Analysierenden ihre allgemeinen lebensweltlichen Kompetenzen und Wissensbestände einfließen lassen. Nur so sind sie in der Lage, Lesarten – also mögliche und erwartbare Zusammenhänge – für eine Sequenz zu formulieren. Das erfordert auch, dass sie mit dem sozio-kulturellen Umfeld des untersuchten Gegenstandes vertraut sein müssen. Nur so können sie erwartbare

und übliche Kontexte formulieren, aus denen dann allgemeine Regeln und Muster abgeleitet werden können. Was sie jedoch nicht in die Analyse einbeziehen sollen, ist das konkrete Wissen um den untersuchten Einzelfall und um die abgebildeten Menschen, Dinge und Orte (Oevermann 2014, 35–36). Erst in einem späteren Schritt der Analyse soll in kontrollierter Weise fallspezifisches Kontextwissen eingeführt werden, um die entwickelten Fallstrukturhypothesen mit dem konkreten Fall in Verbindung zu bringen (Oevermann 2014, 50).

Man formuliert auf die gleiche Weise mögliche Anschlüsse an die zuvor diskutierte Sequenz und vergleicht dabei die möglichen mit den im untersuchten Protokoll realisierten Anschlüssen. Durch diese Vergleiche werden Rückschlüsse auf die impliziten Strukturen des Falls gezogen, die man übersehen würde, wenn ein Fall aus seinem direkten Kontext (also z. B. den Intentionen der beteiligten Akteur:innen) heraus erklärt würde (Wernet 2014, 240).

Analysegruppe Um ausgewogen zu arbeiten und eine subjektive Verzerrung zu vermeiden, empfiehlt die Literatur zur Sequenzanalyse (z. B. Pickel und Sammet 2014, 47), dass Forscher:innen zu einer Analysegruppe eingeladen werden, die einerseits mit der soziokulturellen Wirklichkeit vertraut sind, aus der das Protokoll stammt – ohne notwendigerweise mit dem konkreten Fall selbst vertraut zu sein –, und die andererseits möglichst »streitlustig« sind, damit eine möglichst breite Vielfalt an Lesarten entwickelt werden kann.

Protokoll Eine notwendige methodologische Voraussetzung dieses Vorgehens ist, wie erwähnt, ein Protokoll. Als Protokoll dient in der Objektiven Hermeneutik üblicherweise ein Text, beispielsweise das Transkript eines Interviews oder einer anderen verbalsprachlichen Interaktion. Da sich sozialräumliche Arrangements aber nicht primär verbalsprachlich artikulieren, sind in dieser Studie fotografische Protokolle eine zentrale und unverzichtbare Datenquelle. Ein Foto erreicht methodologisch das gleiche wie ein Interview-Transkript: Das intuitive Verstehen wird sequenzanalytisch regelgeleitet verlangsamt, um zu rekonstruieren, welche soziokulturellen Dispositionen sich in welcher Weise realisieren.

Der methodologische Unterschied zwischen Textprotokollen und Bildprotokollen ist, dass Bilder nicht im engeren Sinne sprachlich verfasst sind. Es gibt eine breite Debatte dazu, inwiefern Bilder überhaupt innerhalb des sprachlogisch fundierten Paradigmas gedeutet werden können. Die Vertreter eines *iconic turn* im Sinne von Boehm (2006), Mitchell (1994) und Beltig (2001) sprechen von einer »Eigenlogik des Bildes«, die grundsätzlich nicht in eine sprachliche Logik überführt werden könne (Boehm 2004, 28–29; siehe auch Bohnsack 2014, 867).

Es wird zutreffen, dass der bildliche Modus sinnhafter Operationen sich vom sprachlichen Modus in mancher Hinsicht unterscheidet, dennoch sind auch Bilder sinnvoll, insofern sie aus bildlichen Elementen durch wechselseitige Bezüge (syn-

taktisch, semantisch und pragmatisch) Sinn konstituieren, also semiotisch operieren – genau wie dies Texte tun. Insofern scheint es legitim, beide Ausdrucksformen (Bilder und Texte) als semiotische Kommunikationsweisen zu verstehen (siehe hierzu ausführlicher den methodologischen Exkurs in Kapitel 9.5).

Für gesprochene Sprache werden Protokolle in der Regel durch Tonaufnahmen und Transkription angefertigt. So wird eine konkrete und flüchtige Ausdrucksgestalt (gesprochene Sprache) fixiert und in Form einer Transkription der Analyse zugänglich gemacht. In Bezug auf räumliche Arrangements lässt sich kein Transkript anfertigen; hier kann das Foto die Funktion eines Protokolls übernehmen, weil es die konkrete Ausdrucksgestalt – ein sozial-räumliches Arrangement zu einem gegebenen Zeitpunkt – der zeitlichen Flüchtigkeit enthebt und somit der Analyse zugänglich macht. Für die Sequenzanalyse wird diskutiert, ob eine Übertragung auf Fotos und Bilder ohne Weiteres möglich sei. Oevermann hält dies, wie auch andere Autor:innen für vertretbar (Oevermann 2014, 35; Betz und Kirchner 2016). Er betont sogar: »Im Hinblick auf die konkrete Realisierung von Bedeutungs- oder Sinnstrukturen dagegen ist die Sprache eine Ausdrucksmaterialität unter vielen anderen und häufig nicht einmal die wirksamste« (Oevermann 2013, 73).

Dass ein Bild und das, was es abbildet, nicht dasselbe sind, darüber herrscht spätestens seit der viel diskutierten »Krise der Repräsentation« Einigkeit (z. B. Hasse 2012, 37). Denn ein Foto protokolliert zum einen nur einen bestimmten, zeitlich definierten Ausschnitt der Wirklichkeit und es protokolliert neben dem abgebildeten Arrangement zugleich auch den Blick der Person, die das Foto aufgenommen hat. In dieser Studie steht jedoch nicht die *Produktion* eines Fotos im Mittelpunkt, sondern das, was es abbildet, und die Strukturen, die in diesem abgebildeten sozialräumlichen Arrangement zum Ausdruck kommen. Der Umstand, dass ein Foto nicht unverändert die fotografierte Situation repräsentiert, ändert aber nichts daran, dass es auch eine Aussagekraft bezüglich des abgebildeten Raumes behält. Auch Interview-Transkripte repräsentieren nur einen Bruchteil der ursprünglichen verbalen und non-verbalen Interaktion unter Anwesenden. Protokolle bilden nie eins zu eins die erlebte ›Wirklichkeit‹ ab:

»Methodologisch haben wir es [...] nie mit dieser Unmittelbarkeit des Hier und Jetzt zu tun, sondern immer nur mit Protokollen davon. Alle unsere Daten in den Erfahrungswissenschaften, welcher Disziplin auch immer, sind Protokolle der im Hier und Jetzt unmittelbar gegebenen Wirklichkeit und nicht diese selbst« (Oevermann 2009, 130).

Weder textliche Dokumente noch Transkriptionen von verbalen Interaktionen sind demzufolge ›wirklichkeitsgetreu‹. Dennoch wird gerade Fotografien oft unterstellt, dass sie die dokumentierten Daten besonders stark verzerrten, in erster Linie durch Selektion und Perspektive. Diese Problematik gilt es zwar zu beachten, doch haben

Fotos den Vorteil, dass sie ein räumliches Arrangement in reduzierter und verdichteter Weise konservieren und die körperliche Anwesenheit vor Ort für die Analyse verzichtbar machen. Das Foto ist eine zweidimensionale Verdichtung der Empirie (Oevermann 2014, 45–46).

Ein weiterer methodologischer Diskussionspunkt betrifft die Anwendbarkeit einer primär sequenziell operierenden Methode auf einen vermeintlich simultan vorliegenden Gegenstand, die Fotografie. Auch hierzu gibt es eine breite Auseinandersetzung (siehe z. B. Breckner 2003; Bohnsack 2003; Peez 2006; Raab 2012), in der oft vermutet wird, sequenzanalytische Verfahren würden der Simultaneität des Bildes nicht gerecht (z. B. Bohnsack 2003, 251; Raab 2014, 107; zur Zusammenfassung dieser Diskussion siehe auch Betz und Kirchner 2016, 264–265). Andere Autor:innen gehen jedoch davon aus, dass sowohl Texte als auch Bilder – wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung – prinzipiell simultan *und* sequenziell operieren (siehe den methodologischen Exkurs in Kapitel 9.5) und dieser methodologischen Prämissen folge ich.

Gebaute Räume und Architektur Im Hinblick auf gebaute Räume und Architektur wird die Sequenzanalyse bislang noch selten verwendet. Ausnahmen sind etwa die Arbeiten von Oliver Schmidtke (2008), Jan Egger (2017) und Veronika Eufinger (2019), wobei nur letztere sich auch auf religionsbezogene Räume bezieht, nämlich urbane Arrangements von Citykirchen-Projekten (Eufinger 2018; Eufinger 2019, 175–176). Andererseits ist die Anwendung einer sequenziellen Analyse auf Protokolle räumlicher Arrangements unmittelbar einsichtig, wenn man architekturhistorische Arbeiten konsultiert:

»Architektur wird ›durchwandert, durchschritten‹, betont Le Corbusier. Während der *promenade architecturale* soll der Mensch innere Bewegung empfinden, ›das Ergebnis einander folgender Erschütterungen‹ (1962, 29). Das Hauptmerkmal der Sequenz ist die lineare Abfolge, das eine folgt auf das andere« (Janson und Tigges 2013, 284–285; ähnlich auch Janson und Bürklin 2002).

Wenn man hier die leibphänomenologische Grundierung außer Acht lässt, ist der Hinweis auf die Sequenzialität des Erlebens von Architektur ein wichtiges methodologisches Argument. Werner Hager schreibt ähnlich über den mittelalterlichen Kirchenraum, dass dieser »sukzessiv erlebt« wird und architektonisch unterteilt wird (Hager 1957, 641). Damit wird, wenn auch aus anderer fachlicher Perspektive, ange deutet, dass sozialräumliche Arrangements genau wie verbal- und textsprachliche Ausdrucksgestalten einen sequenziellen Aspekt haben (auch wenn das nicht bedeutet, dass sie keinen simultanen oder rekursiven Aspekt hätten).

Die sequenzanalytische Herangehensweise an ein fotografisch dokumentiertes räumliches Arrangement hat – im Rahmen der übergeordneten Forschungsfrage

– das Ziel, das intuitive ›Verstehen‹ des Bildes methodisch zu verlangsamen und damit aus der Intuition herauszuheben. Was zu sehen ist und was die einzelnen Elemente bedeuten, mag (mehr oder weniger) offensichtlich sein – wie genau aber diese Bedeutung ausgehend vom sozial-räumlichen Arrangement entsteht, wird im Handeln, beispielsweise beim Betreten eines solchen Raumes, in der Regel nicht reflektiert. Dies ist im sozialen Vollzug auch nicht nötig; es wäre sogar hinderlich, wenn Menschen sich immer wieder aufs Neue kommunikativ versichern müssten, dass sie sich beispielsweise in einem Raum der Stille befinden und welche Verhaltensweisen dies nahelegt.⁵ Sie verhalten sich schlicht gemäß (oder auch im Widerspruch zu) den Dispositionen eines Raumes, aber der soziale Vollzug kann und muss seine Ermöglichungsbedingungen nicht mitreflektieren. Dies wird erst in der handlungsentlasteten Situation der Analyse eines Protokolls möglich. Den »Handlungsdruck aufzulösen«, ist in der Sequenzanalyse eine zentrale Voraussetzung (z. B. Reichert 2012, 225).

Arbeitsschritte Nach diesen Ausführungen kann ich das angewandte Verfahren und die konkreten Arbeitsschritte erläutern: Methodisch folge ich einem von GREGOR J. BETZ und BABETTE KIRCHNER vorgeschlagenen Vorgehen, bei dem das Foto zunächst in Segmente unterteilt wird, die dann nacheinander aufgedeckt und sequenziell ausgewertet werden (Betz und Kirchner 2016, 263).⁶

- a) Der erste Arbeitsschritt besteht demzufolge darin, ein fotografisches Protokoll in mehrere Segmente einzuteilen. Die Einteilung in Segmente orientiert sich an den bildlichen Einheiten, bleibt aber (vorbehaltlich künftiger methodologischer Entwicklungen) contingent. Auch die Zahl und Größe der Segmente kann unterschiedlich ausfallen. Darin unterscheidet sich die Einteilung von bildlichen Protokollen nicht von der Einteilung textlicher Protokolle in kurze Sequenzen. Die methodologische Hypothese ist jedoch, dass die Zahl und Größe der Sequenzen keinen Einfluss auf die rekonstruierte Sinnstruktur des Protokolls hat, solange hinreichend viele Sequenzen ausführlich genug diskutiert werden, um alle mög-

5 In einer anderen Rahmung, z. B. Kunst, kann diese Debatte selbstverständlich Teil der Atmosphäre sein, wenn ein Kunstwerk beispielsweise mit den Differenzen von Kunst und Religion spielt und Betrachter/innen dies ausdrücklich diskutieren.

6 Neben der Bildsequenzanalyse gibt es weitere, teilweise ähnlich angelegte Methoden zur Analyse von Bildern, z. B. das von Roswitha Breckner entwickelte Verfahren der Segmentanalyse (Breckner 2010; Breckner 2012). Die ebenfalls einflussreiche dokumentarische Methode (Bohnsack 2003, Bohnsack 2013, Bohnsack 2014, Bohnsack 2017) wirft der Sequenzanalyse eine unzulässige Übertragung des Textparadigmas auf Bilder vor und geht von einer eigenen Bildlogik aus. Mit der Konstellationsanalyse (Raab 2012) macht Jürgen Raab einen weiteren Vorschlag zur methodisch geleiteten Untersuchung von Bildern.

lichen Lesarten formulieren zu können (zur Durchführung einer solchen Vorgehensweise am konkreten Material siehe bspw. S. 216 ff).

- b) Der zweite Schritt des Verfahrens beinhaltet, dass für die erste aufgedeckte Sequenz, das heißt für den ersten aufgedeckten Bildausschnitt, gedankenexperimentelle Kontextvariationen durchgeführt werden. Die Teilnehmer:innen der Analysegruppe formulieren alltagsweltliche Szenarien, in denen diese Sequenz erwartbarerweise vorkommen könnte und sinnvolle Anschlüsse ermöglichen würde. Sie greifen dabei nicht auf fallspezifisches Kontextwissen zurück, weil dies die Formulierung der möglichen Lesarten massiv einschränken würde. Sie versuchen auch nicht, zu ermitteln, was einzelne Personen (z. B. Architekt:innen, Gestalter:innen, Eventmanager etc.) »sich gedacht« haben könnten (Peez 2006, 122). Es werden möglichst alle typischen erwartbaren Situationen gesammelt, um die Bandbreite der Möglichkeiten abzudecken (Betz und Kirchner 2016, 268).
- c) Im dritten Arbeitsschritt werden die möglichen Anschlüsse formuliert, die sich in der Regel aus den bereits formulierten Lesarten ergeben: Was könnte in der nächsten Sequenz folgen? Was ermöglicht die bereits diskutierte Sequenz, was erschwert sie? Hier wird erkennbar, warum es notwendig ist, sequenziell vorzugehen: Jede Sequenz ermöglicht eine Reihe von Anschlussmöglichkeiten, von denen das Protokoll aber immer nur eine realisiert, was wiederum dazu führt, dass man einige der zuvor formulierten Lesarten ausschließen kann. Aber nur, wenn man die ganze Bandbreite möglicher Anschlüsse öffnet, werden deren gemeinsame Merkmale sichtbar und der tatsächlich realisierte Anschluss kann als singulärer Ausdruck einer allgemeinen Struktur erkannt werden.
- d) Im vierten Arbeitsschritt kann dann die Folgesequenz aufgedeckt werden und man beginnt erneut mit der Formulierung von Lesarten und der gedankenexperimentellen Kontextvariation, so dass die Schritte zwei und drei alternierend wiederholt werden, bis das gesamte Protokoll oder ein gewählter Ausschnitt bearbeitet wurden. Das gesamte Verfahren kann für ein fotografisches Protokoll mehrere Analysesitzungen mit jeweils mehreren Stunden in Anspruch nehmen. Das verlangsame Bearbeiten eines Protokolls ermöglicht die Rekonstruktion der latenten Strukturen.

Regeln Bei allen Arbeitsschritten gelten einige Regeln (in Anlehnung an Wernet 2009, 21; Oevermann 2013, 78–79; Pickel und Sammet 2014, 45–46):

- a) Kontextfreiheit: Wie bereits geschildert werden Sequenzen ohne Berücksichtigung ihres unmittelbaren Kontexts diskutiert. Möglicherweise vorhandenes Wissen um den Entstehungszusammenhang von Protokollen oder um die Absichten und Beweggründe der beteiligten Akteur:innen wird ausgeblendet.

- b) Sequenzialität: Analysierende greifen nicht vor, um eine bestimmte Stelle im Protokoll zu erklären. Sie halten sich an den sequenziellen Ablauf des Protokolls und überspringen in den zu untersuchenden Passagen keine Elemente. Dies hat mit der Grundannahme zu tun, dass implizite Strukturen sich sequenziell entfalten. Nach jeder Sequenz eröffnen sich zahlreiche Möglichkeiten, von denen durch das Fortschreiten der Kommunikation genau eine gewählt wird. Um diesen Prozess der Optionen und der sequenziellen Schließung nachzuvollziehen, muss die Analyse ebenfalls sequenziell vorgehen. Auch wenn man häufig mit dem Beginn eines Protokolls anfängt, kann die Sequenzanalyse prinzipiell an jedem Punkt des Protokolls beginnen, muss dann aber sequenziell voranschreiten (Wernet 2014, 242).
- c) Sparsamkeit: Die Analysegruppe soll sich auf Lesarten beschränken, die ohne Zusatzannahmen und direkt aus dem Protokoll ableitbar sind. Die Teilnehmenden sollen nicht ausufernde oder unwahrscheinliche Lesarten entwickeln. Es geht um alltagsweltlich erwartbare Zusammenhänge.
- d) Extensivität: Im Gegensatz zur Sparsamkeitsregel besagt die Regel der Extensivität, dass für jede Sequenz alle Lesarten erschöpfend diskutiert werden müssen, um sicherzugehen, dass das gesamte semantische Potenzial einer Sequenz erschlossen wird (Wernet 2009, 33). Dies bedeutet aber nicht, dass zwingenderweise immer das gesamte vorliegende Protokoll sequenzanalytisch untersucht werden müsste, denn: »the particular structure of a case can be reconstructed in every part of a protocol« (Wernet 2014, 243). Für fotografische Protokolle hat es sich bislang bewährt, diese immer vollständig zu untersuchen; für textliche Protokolle untersuche ich jeweils ausgewählte Passagen.
- e) Wörtlichkeit: Das Protokoll muss so gelesen werden, wie es vorliegt. Es werden keine Lücken gefüllt oder vermeintliche Fehler korrigiert. Es werden keine Zusatzannahmen eingeführt, um vermeintlich unklare Elemente des Protokolls verständlich zu machen. Jede Lesart muss sich durch das Protokoll transparent begründen lassen und mit fallunspezifischem Kontextwissen plausibilisiert werden.

Sequenzanalyse: Vor- und Nachteile Wie alle Methoden so hat auch die Sequenzanalyse ihre Stärken und Schwächen. Man ist oft verwundert, wie viel Aufhebens um scheinbar Selbstverständliches gemacht wird. In den für diese Studie untersuchten Fotografien ist beispielsweise meistens ›auf den ersten Blick‹ erkennbar, dass es sich um kirchliche Räume oder Veranstaltungen handelt. Es könnte also mäßig erscheinen, diesen Umstand erst ausführlich zu diskutieren. Andererseits sollte gerade der Umstand, dass es sich ›offensichtlich‹ um einen Kirchenbau handelt, aus sozial- und kulturwissenschaftlicher Sicht Interesse auslösen. Dass wir ›auf den ersten Blick‹ wissen, was Sache ist, geschieht nicht von ungefähr und ist bei Weitem nicht selbst-

verständlich.⁷ Dafür sind, so die Vertreter:innen der Sequenzanalyse, soziokulturelle Muster und Dispositionen verantwortlich, die diskursiv und bildlich in vielfältigen Varianten realisiert werden und auf Grund von Sozialisierung individuell – aber meistens ohne ausdrückliche Reflektion und Kommunikation – abrufbar sind. Diese soziokulturellen Muster zu rekonstruieren und dabei etwas über die Atmosphäre, also das realisierte Potenzial des sozialräumlichen Arrangements auszusagen, bleibt eine methodische und methodologische Herausforderung. Die Erhebung und Auswertung von Interviews oder teilnehmenden Beobachtungen ist dabei ein zentraler Bestandteil, doch liegt der Vorteil des hier vorgeschlagenen Ansatzes darin, zusätzlich einen Bereich der Empirie zu berücksichtigen, der andernfalls größtenteils brachliegen würde: Materielle Kultur, Architektur, Artefakte und deren Arrangements in sozialen Situationen. Damit kann man eine wesentliche Forderung des *material turn* – nämlich Materialität in ihrer kulturellen Bedeutsamkeit ernst zu nehmen – auch methodisch erfüllen. Wenn die Ergebnisse einer sequenzanalytischen Rekonstruktion sich wesentlich von denen unterscheiden, die durch Befragungen gewonnen werden, so wäre dies ein neuer Anlass zur Hypothesenbildung und weiteren empirischen Forschung.

Bei der Untersuchung von fotografischen Protokollen stoßen Analysierende häufig auf »Irritationen«: Der methodologische Einwand beim Stichwort »Irritation« (oder »Paradoxie«) ist oft, dass die Artikulation einer Irritation mehr über die Erwartungen der Analysierenden als über das Material aussagt. Wenn ich beispielsweise einen mit bunten Lichtern erleuchteten Kircheninnenraum zwar ästhetisch ansprechend aber zugleich irritierend finde, kann es sein, dass das nur daran liegt, dass mir persönlich protestantisch-schlichte Kirchen, aus welchen Gründen auch immer, eher vertraut sind.

Es ist aber unvermeidlich, dass die Bildung von Hypothesen über die Sinnstruktur eines Protokolls bei konventionellen Ansichten über das, was in einem bestimmten sozialen und kulturellen Kontext erwartbar ist, beginnt. Und genau hier liegt auch die Stärke einer sequenzanalytischen Auswertung: Da diese in einer Gruppe von Personen stattfindet, die einerseits mit den Regeln des Verfahrens vertraut sind und sich andererseits mit dem sozio-kulturellen Umfeld, aus dem das Protokoll stammt, auskennen, darf alles, was in der Gruppe als Lesart prinzipiell teilbar ist (und den Kriterien der Sparsamkeit und Extensivität entspricht; z. B. Wernet 2009, 21) als Lesart in die Hypothesenbildung aufgenommen werden. Es lässt sich dann im Laufe der Sequenzanalyse im Detail aufschlüsseln, wie und warum bestimmte Elemente und insbesondere deren Kombination im vorliegenden Protokoll als irritierend wahrgenommen werden. In anderen Worten: Nur wenn man die Struktur der

⁷ Im Prolog zur zweiten Auflage seiner Studie zum Jonestown-Massaker von 1978 erinnert David Chidester: »One of the responsibilities of the academic study of religion is to make the strange familiar and the familiar strange« (Chidester 2003, xxv).

Irritation explizieren kann, können Irritationen etwas über die Struktur des Falls aussagen.⁸

Ein weiterer methodologischer Einwand, der gerade bei natürlichen Protokollen – also solchen Fotografien, die im Feld gefunden und nicht von Forschenden selbst aufgenommen wurde – auftritt, ist der Verdacht, das Foto könne ›gestellt‹ oder ›nachbearbeitet‹ sein. Damit sei seine dokumentarische Funktion eingeschränkt und es zeige nicht, was ›eigentlich‹ geschehen sei. Beispielsweise könnte der:die Fotograf:in nachträglich die Farben verstärkt haben oder durch die Einnahme einer bestimmten Position die Perspektive verzerrt haben. Inwiefern sind diese Einwände relevant, wenn es darum geht, die Sinnstruktur eines (fotografisch) protokollierten sozial-räumlichen Arrangements zu erschließen?

Die (angebliche oder tatsächliche) Gestelltheit des Fotos wäre dann relevant, wenn es um die Rekonstruktion der Sinnstruktur des Kunstwerkes (des hergestellten Fotos) ginge, also die Erzeugungsprinzipien, die ermöglicht haben, dass das Bild so publiziert wurde, wie es als Protokoll im Feld aufgefunden wurde. Das ist hier aber nicht das Ziel der Analyse, denn es geht um die Sinnstruktur des fotografisch protokollierten sozial-räumlichen Arrangements und nicht um die des produzierten Bildes. Das räumlich-soziale Arrangement ermöglicht, dass diese Aufnahme gemacht werden konnte. Vielleicht sind die Farben tatsächlich nachträglich verstärkt worden, dann aber nur, weil es in diesem Raum farbiges Licht gibt, das offenbar eine Rolle für den Fall spielt.

Ein ebenfalls häufig thematisiertes methodologisches Problem sind die mögliche Symbolik der Farben und die Assoziationen, die individuelle Analysierende mit Farben haben. Blau wird mit Kälte assoziiert, Rot mag für Liebe, Opfer oder Blut stehen. Diese spontanen Assoziationen können als Lesarten, sofern sie argumentativ teilbar sind, mitgeführt werden. Vergleichbar kann es in textlichen Protokollen vorkommen, dass eine Sequenz das Wort »Rose« oder »Taube« enthält: Auch hier wäre einer der möglichen sinnhaften Anschlüsse, dass es um Symbole für »Liebe« oder »Frieden« geht. Aber erst im Zusammenhang mit den folgenden oder vorangegangenen Sequenzen müssten diese Möglichkeiten ausgeschlossen werden, wenn sie sich als hypothetische Anschlussmöglichkeiten nicht erfüllen. Das gleiche gilt auch in fotografischen Protokollen: Wenn sich beispielsweise die semantische Verknüpfung von Blau und Kälte im Laufe der Analyse mit weiteren Elementen des Protokolls wechselseitig verstärken würde, wäre dies Teil der Sinnstruktur.

Wie bei jeder Methode entscheidet das erzielte Ergebnis darüber, ob die Methode in der Lage ist, eine Forschungsfrage adäquat zu bearbeiten. Die Sequenzanalyse scheint mit allen Vor- und Nachteilen ein geeigneter Kandidat zu sein, um die semantischen Potenziale sozial-räumlicher Arrangements zu rekonstruieren.

8 Ich danke Silke Müller für diese Formulierung.

In Kombination mit den klassischen und etablierten Verfahren (Interviews, Beobachtungen, Textanalysen) kann sich ein möglichst vollständiges und gegenstandadäquates Bild der untersuchten Fälle ergeben.

9.5 Methodologischer Exkurs: Bild und Text

Bilder und Texte sind seit langem – und, was die Bilder betrifft, spätestens mit dem sogenannten *visual* oder *iconic turn* wieder verstärkt – Gegenstand der Methoden- und Theoriedebatte in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften (z. B. Boehm 2004; Bräunlein 2004; Hartinger 2007; Breckner 2010). Wenn es um Bilder und Texte als Daten zu einem bestimmten Forschungsgebiet geht oder wenn der Status ihrer Existenzweisen bestimmt werden soll (»Was sind Bilder?«, »Was sind Texte?«), wird oft betont, dass Bilder und Texte grundverschieden seien.

In diesem methodologischen Exkurs möchte ich nicht bestreiten, dass Bilder und Texte verschiedene Dinge – genauer: verschiedene Datengattungen – sind. Aber sie sind, so meine Hypothese, auch nicht so verschieden, dass man sie nicht prinzipiell mit den gleichen Methoden untersuchen könnte. Dieses Argument werde ich im Folgenden ausführen und dabei weniger vorschlagen, dass »Bilder wie Texte sind« – weil dies reflexhaft (und manchmal begründet) die Kritik eines ›Textualismus‹ auslöst –, sondern umgekehrt zu zeigen versuchen, dass »Texte wie Bilder sind« bzw. Bildern ähnlicher als oft angenommen.

Um die angesprochene Debatte produktiv weiterführen zu können, gilt es eine zentrale, aber meines Wissens oft vernachlässigte Unterscheidung deutlich zu markieren: Die Unterscheidung zwischen *Texten und Bildern als Daten* in sozial-, kultur- und geisteswissenschaftlicher Forschung auf der einen Seite und »Text« und »Bild« als theoretischen Konzepten bzw. als epistemologischen Metaphern auf der anderen Seite. Dieser Unterschied wird in den betreffenden Diskussionen nicht immer deutlich markiert: Wenn man beispielsweise formuliert, dass »Bilder nicht wie Texte gelesen« werden sollen, dann sind »Bilder« in dieser Formulierung das untersuchte Datenmaterial. Der Begriff »Texte« in dieser Formulierung kann aber sowohl das textliche Datenmaterial meinen – dann vergleicht man zwei Datengattungen miteinander und kommt zu dem (wenig überraschenden) Schluss, dass sie verschieden sind –, als auch auf das theoretische Konzept »Text« (in welcher Variante auch immer) verweisen. Umgekehrt ist der Begriff »Bild« beispielsweise im Kompositum »Sprachbild« kein Verweis auf bildliches Datenmaterial, sondern ein theoretisches (metaphorisches) Konzept, um auf eine bestimmte Funktionsweise von Sprache hinzuweisen.

Es ist auffällig, dass Begriffe im semantischen Feld »Text« (z. B. »Bedeutung«, »Gewebe«, »Metapher«, »Semiotik«) als theoretische Konzepte deutlich stärker ausgearbeitet worden sind als Begriffe im semantischen Feld »Bild« (z. B. »Ikonogra-

fie«, was aber stärker deskriptiv angelegt ist). Dieser Umstand verweist auf ein Problem, das unten weiter ausgeführt wird. Kurz: »Bilder« werden oft als Dinge in der Welt beschrieben, denen bestimmte Eigenschaften zugewiesen werden; der Begriff »Text« hingegen kann sich mal auf empirisches Datenmaterial beziehen, mal auf ein mehr oder weniger komplex ausgearbeitetes theoretisches Konzept (so bspw. in Barthes bezeichnendem Aufsatz »From Work to Text«, 1979).

Um das Argument vorzubereiten, dass »Texte wie Bilder sind« bzw. den Bildern ähnlicher als oft angenommen, fasse ich zunächst einige häufig formulierte methodologische Positionen über Bilder und Texte als *Daten* historischer und sozialwissenschaftlich-empirischer Forschung zusammen. Diese Positionen zeigen – so meine These –, dass in der methodologisch teilweise sehr hart gezogenen Grenzlinie zwischen den Datengattungen Bild und Text längst überkommen geglaubte Dichotomien reproduziert werden – beispielsweise Natur/Kultur, Körper/Geist, Gefühl/Verstand – und das Bild dabei der ersten Seite der Unterscheidung (Natur, Körper, Gefühl) zugewiesen wird.

Außerdem fällt auf: Was *Bilder* sind, wird in der methodologischen Debatte in der Regel vor der impliziten oder expliziten Vergleichsfolie des *Textes* erörtert. Dabei wird vielfach vorausgesetzt, dass mehr oder weniger klar sei, was textliche Daten sind. Somit unterliegen, provokativ formuliert, bildwissenschaftliche Zugänge, die sich ausdrücklich von einem ›Textualismus‹ anderer Zugänge abgrenzen, selbst einem *impliziten Textualismus*: Was ein Bild ist und wie es zu untersuchen sei, wird häufig aus der Perspektive des Textes (und im Medium des Textes) formuliert und das heißt in Abgrenzung zum Text. So schreibt Boehm beispielsweise:

»Bilder besitzen eine eigene, nur ihnen zugehörige Logik. Unter Logik verstehen wir: die konsistente Erzeugung von Sinn aus genuin bildnerischen Mitteln. Und erläuternd füge ich hinzu: Diese Logik ist nicht-prädiktiv, das heißt nicht nach dem Muster des Satzes oder anderer Sprachformen gebildet. Sie wird nicht gesprochen, sie wird wahrnehmend realisiert« (Boehm 2004, 28–29).

Davon abgesehen, dass auch Boehm hier eine kognitive Textmetapher (›Logik‹ von λογική τέχνη bzw. λογικός = das Wort, die Vernunft oder das Denken betreffend) verwendet, erhebt er außerdem – mindestens implizit – den Anspruch, eine »nicht-prädiktative« Logik des Bildes in das wissenschaftliche Medium des Textes zu überführen.

Wie auch andere Autor:innen im Feld der Bildwissenschaften geht Boehm davon aus, dass die Bedeutung von Bildern »nicht gesprochen«, sondern »wahrnehmend realisiert« wird. Dennoch ist das Ziel dieses Unterfangens, etwas über die Bedeutung von Bildern zu sagen und zu schreiben. Darin liegt eine methodologische und erkenntnistheoretische Herausforderung: Wie kann etwas, das wesentlich

nicht-prädikativ ist (die Logik des Bildes, in Boehms Terminologie) mit sprachlichen Mitteln, die einer prädikativen Logik folgen, ausgedrückt werden?

Man muss Boehm und anderen zustimmen, dass Bilder einen nicht-sprachlichen Wirkungsraum haben, eine Art von Bedeutung, die betrachtende Menschen »wahrnehmend« realisieren, ohne dafür Worte finden zu müssen. Doch gibt es begründete Zweifel daran, dass dieses unmittelbare Erleben bereits Gegenstand einer sozialwissenschaftlichen Untersuchung sein kann, die sich eben auf das Soziale, also den kommunikativ realisierten Ausdruck individuellen Erlebens bezieht.

Nicht zuletzt haben auch Texte diese Art von nicht-prädikativer, unmittelbar affektiver Wirkung: Ein Gefühl oder eine Stimmung, die lesende Menschen überkommt, ohne dass sie dies recht in Worte fassen könnten oder müssten. Ohne jede Art von sprachlicher Logik können Texte affektiv berühren. Doch diese unmittelbare, affektive Wirkung von Texten wird erst dann Gegenstand sozialwissenschaftlicher Untersuchung, wenn sie als sozialer Sachverhalt – und das heißt im Wesentlichen: als kommunikativer Sachverhalt – auftritt (Krech 2021, 99).

Daher schlage ich vor, eine übergeordnete Perspektive zu finden, die Bilder und Texte als Daten versteht, die zwar verschieden sind, aber doch ähnlich genug, um im Rahmen eines gemeinsamen methodologischen Paradigmas untersucht zu werden: nämlich als semiotische Gefüge, das heißt als Arrangement von Elementen, die in ihren je spezifischen empirisch und historisch vorfindlichen Konfigurationen Bedeutung ermöglichen und realisieren. So macht Edmund Hermesen bereits 2003 den Vorschlag, dass man »mithilfe der Vorstellung, dass ikonische und anikonische Zeichen nur jeweils andere Modi der Repräsentation bilden [...] ›unaufgeregt‹ die Konkurrenz von Text- und Bildcode auflösen« könne (Hermesen 2003, 118). Dieser Vorschlag wurde in der Literatur aber noch nicht genügend verfolgt.

Wie angedeutet gibt es eine Reihe von methodologisch viel beachteten Positionen, die davon ausgehen, dass Bilder einer prinzipiell anderen Logik folgen als Texte (und Sprache) und daher nicht mit Methoden untersucht werden können, die für Textanalysen entwickelt wurden. Dazu gehört auch der bereits zitierte Ansatz von Boehm, demzufolge Bilder eine »eigene, nur ihnen zugehörige Logik« besitzen (Boehm 2004, 28–29).

In ähnlicher Weise fordert Hans Belting, »Bilder nicht mehr mit Texten zu erklären, sondern von Texten zu unterscheiden« (2001, 15). Dieser auch von William Mitchell (1994) vertretene Ansatz wird unter anderem in der Religionswissenschaft rezipiert und zugleich als Gegenentwurf zu einer semiotischen Herangehensweise gehandelt: »Den semiotischen Ansatz, der gekennzeichnet ist durch das Bemühen, eine gemeinsame Grundlage von Text und Bild über eine Zeichentheorie zu erstellen, die wiederum an das Modell ›Sprache‹ angelehnt ist, lässt Mitchell hinter sich« (Bräunlein 2004, 205). Was Bräunlein hier über den semiotischen Ansatz schreibt: dass er eine gemeinsame, zeichentheoretisch fundierte Grundlage für die Analyse von Text und Bild formulieren will, teile ich. Lediglich darüber, wie eine solche Zei-

chentheorie aussehen könnte und wie sie Sprache – und welche Art von Sprache? – als »Modell« benutzt, besteht meiner Ansicht nach Diskussionsbedarf. Wenn man eine Einführung der Semiotik auf Text und Sprache hinter sich lässt, kann die Semiotik auch als theoretischer Rahmen für die Untersuchung von Bildern und anderen Medien dienen. So betont Umberto Eco bereits in den 1970er Jahren, dass eine semiotische Perspektive auf Kultur nicht zwangsläufig Kultur insgesamt auf Text und Sprache reduziert:

»[...] to reduce the whole of culture to semiotics does not mean that one has to reduce the whole of material life to pure mental events. To look at the whole of culture *sub specie semiotica* is not to say that culture is only communication and signification but that it can be understood more thoroughly if it is seen from the semiotic point of view. And that objects, behavior and relationships of production and value function as such socially precisely because they obey semiotic laws« (Eco 1976, 27).

Aber was ist – in der fächerübergreifenden Literatur, die sich mit der Analyse von Bildern befasst – ein »Bild«, welche Eigenschaften hat es, und wie soll es demzufolge untersucht und ausgewertet werden? Bilder unterscheiden sich, folgt man der Literatur, in den folgenden Punkten von Texten:

Synchronizität vs. Diachronizität Bilder, so die häufig geäußerte Vermutung, seien synchron und nichtlinear (für die Geschichtswissenschaft z. B. Lengwiler 2011, 133–136) – im Gegensatz zu Texten, die diachron und linear seien. Statt von »synchron« sprechen manche Autor:innen von »simultan« bzw. von der »Simultanstruktur« des Bildes (Imdahl 1996, 23). Mit anderen Worten: Im Bild ist alles gleichzeitig und gemeinsam präsent, im Text folgen die Elemente dagegen linear aufeinander. Ralf Bohnsack versteht unter Simultaneität »das gleichzeitige Zusammentreffen nicht zusammenhängender Ereignisabläufe, also unterschiedlicher Sequenzen«, was nicht allein zeitlich (im Sinne von »gleichzeitig«) gemeint ist, sondern auch als »gemeinsam« im Sinne von holistisch. Synchronizität dagegen bezieht er auf die Zeitdimension, das Gleichzeitige des Bildes im Gegensatz zum Nacheinander von Sequenzen im Text (Bohnack 2013, 88).

Dieses Verständnis von Bildern hat Konsequenzen für die Analyse: Ein »textförmiger Zugang zum Bild ist vor allem durch seine Sequenzialität, durch eine am zeitlichen Nacheinander orientierte Ordnung, charakterisiert« (Bohnack 2013, 82). Unter Verweis auf Max Imdahl (1996) kritisiert Bohnack, dass das Bild in der sprachlichen Repräsentation in ein narratives Nacheinander zergliedert werde. Im Bild sei aber alles simultan und synchron, »in Totalpräsenz« gegeben. Sequentielle Interpretationsverfahren (wie beispielsweise sequenzanalytische Verfahren) seien daher nicht gegenstandsadäquat (Bohnack 2013, 82).

Doch Bohnsack gesteht einen Aspekt der Linearität von Bildern ein, der erst im methodischen Vorgehen zum Tragen kommt, und zwar dann, wenn man sich den »Zugang zur Ganzheitlichkeit auf dem Wege der Simultaneität [...] erst erarbeiten [muss]. Dabei kann der Weg hin zu einer die Totalität des Bildes erfassenden Simultaneität durchaus sukzessiv [...] vonstattengehen« (Bohnsack 2013, 95). Der wesentliche methodische Unterschied bestehe dann aber darin, dass man Bilder aufgrund der Simultaneität ihrer Semantik immer vollständig analysieren müsse; die Untersuchung eines Ausschnitts (analog zu einer ausgewählten Passage aus einem Text oder Interviewprotokoll) reiche nicht aus, um das Bild im Ganzen zu verstehen. Das jedoch wäre empirisch zu überprüfen und unterscheidet sich vermutlich je nach untersuchtem Text oder Bild, nicht aber pauschal zwischen den Datensorten »Bilder« und »Texte«.

Der Aspekt der Simultaneität wird auch von Gottfried Boehm formuliert (z. B. Boehm 1987). Aus Perspektive der Rezeption eines Bildes betont er, dass es nicht um isolierte, aufeinander folgende Elemente geht, sondern um ein simultanes Feld. Hinsichtlich der Wahrnehmung von Bildern konzediert Johannes Grave mit Verweis auf Boehm jedoch, dass »Bilder sowohl sukzessiv als auch simultan erfahren werden« (Grave 2014, 59–60). Er gesteht damit eine »rezeptionsästhetische Temporalität des Bildes« ein, die sich nicht in der Abfolge von wahrgenommenen Bildelementen erschöpft (Grave 2014, 59–60). Dennoch sei der »Akt des Betrachtens nicht analog zum Lesevorgang« zu verstehen, weil Bilder nicht aus »distinkten Grundeinheiten« wie Buchstaben, Silben oder Wörtern bestünden (Grave 2014, 63) (dies wird auch unter dem Aspekt der Nicht-Sprachlichkeit von Bildern ausgeführt, siehe unten). Wir haben damit einen zweiten Indikator dafür gegeben, dass Bilder – nicht nur in der methodischen Rekonstruktion (Bohnsack 2013, 95), sondern auch in ihrer Wahrnehmung durch Betrachter:innen (Grave 2014, 59–60) – einen linearen, diachronen Aspekt aufweisen.

Man könnte nun zu argumentieren versuchen, dass *bildliche Daten* linear und diachron sind (z. B., weil sie anders nicht produziert, betrachtet und kognitiv verarbeitet werden können). Es scheint mir aber interessanter zu zeigen, dass *textliche Daten* synchrone, simultane und nichtlineare Eigenschaften haben, also all jene Eigenschaften, die üblicherweise den Bildern zugeschrieben werden.

Ein alltagsweltlich einfaches Beispiel für die Simultaneität von Texten ist das Genre des Witzes. Ein Witz ist nur ein Witz, wenn man den Anfang vom Ende, der Pointe, her versteht. Ein Witz muss daher, auch wenn er diachron erzählt wird (anders ist es biologisch gesehen nicht möglich), in seiner Simultanstruktur erfasst werden, um alltagsweltlich verstanden und gegenstandsäquat analysiert zu werden. Das gleiche gilt allgemeiner formuliert auch für andere Texttypen und Textteile: Sätze, Absätze, Kapitel und Bücher sind nur vollständig, weil der Anfang ein Ende hat. Auch wenn in einem Ausschnitt die Struktur des Ganzen angelegt ist, ist der Gegenstand erst in sich geschlossen, wenn der Anfang vom Ende her erfasst wird

und das Ende vom Anfang her. Daher haben textliche Daten einen rekursiven und simultanen Aspekt *und* einen linearen und diachronen Aspekt. Erkenntnistheoretisch basiert diese Feststellung auf der Annahme, dass sich »ein Potenzial immer nur *ex post*, nämlich anhand seiner Realisierung ausmachen lässt« (Krech 2021, 197)

Was die Rezeption des Textes – verstanden als Psychologie der Wahrnehmung – angeht, so zeigen psychologische Studien über das Lesen, dass das menschliche Auge nicht Buchstabe für Buchstabe, Silbe für Silbe und Wort für Wort linear verfolgt, sondern simultan – also gleichzeitig und gemeinsam – größere Einheiten erfasst, die als solche kognitiv verarbeitet werden (eine frühe Studie dieser Art stammt von Just und Carpenter 1980).

Denkt man schließlich an die medialen Aspekte eines Textes, das heißt die Art und Weise, wie er auf Papier, Leder, Papyrus, Leinwand etc. festgehalten und wie er gezeigt wird (auf Plakaten, in Büchern, in Zeitschriften, in digitalen Formaten etc.), so wird deutlich, dass Texte in ihrer medialen Verfasstheit synchron und simultan sind. Das Zeigen der Bibel als Teil der Liturgie ist dafür ein Beispiel: Der Text als Ganzes wird simultan und synchron präsentiert.

Kurzum: Die Unterscheidung »Bilder = synchron/simultan« vs. »Texte = diachron/linear« ist eine simplifizierende, die den Daten, die wir empirisch vorfinden, nicht gerecht wird. Beide Arten von Daten haben sowohl synchrone als auch diachrone Eigenschaften und die Methoden ihrer Auswertung müssen diesen Eigenschaften gerecht werden.

Hohe Informationsdichte vs. niedrige Informationsdichte Über Bilder wird oft geschrieben, sie würden auf verhältnismäßig kleinem Raum ungleich mehr Informationen unterbringen als Texte (z. B. Lengwiler 2011, 133–136). Karis fasst die vorherrschende Lehrmeinung präzise zusammen, wenn er schreibt:

»Ein Bild enthält grundsätzlich mehr Informationen, als in einem noch so ausführlichen Text wiedergegeben werden könnten. Bis in die Details der Farbigkeit, der Schattierungen und Formen hinein könnten Bilder beschrieben werden und noch immer würden sich aus einer Umsetzung dieses Beschreibungstextes in eine bildliche Darstellung höchst unterschiedliche Resultate ergeben. Während also ein Bild eine unendliche Zahl von Bildbeschreibungen produziert, die nie erschöpfend sein können, kann eine Bildbeschreibung eine beliebige Zahl von Bildern produzieren, die allesamt erschöpfend sind« (Karis 2013, 141).

Auch hier wird die Materialgattung »Bild« aus der Perspektive des Textes beschrieben. Dem Bild wird ein Informationsgehalt zugeschrieben, der so reichhaltig ist, dass er nie vollständig in Textform übertragen werden kann. Wenn Marcus Banks zu begründen versucht, warum Bildanalysen in den Sozialwissenschaften noch zu selten diskutiert würden, schreibt er sehr plakativ: »[V]isual information, visual data,

visual results, are simply too messy, too rich, too particular to be reduced to abstraction and linear theorization» (Banks 2014, 405). Hier schwingt zum einen die bereits angedeutete Dichotomie von Gefühl vs. Verstand und Irrationalität vs. Rationalität mit, aber auch die Informationsmenge (»rich«) wird betont, die es unmöglich mache, eine »lineare Theorie« auf der Basis von bildlichen Quellen zu entwickeln.

Die zunächst so einsichtige These über den textlich nicht fassbaren Informationsgehalt von Bildern ist meiner Ansicht nach zu befragen. Zum einen bleibt offen, was genau mit »Information« gemeint ist. Folgt man einem systemtheoretisch geprägten Kommunikationsbegriff, so ist Information das Ergebnis einer Selektion im Kommunikationsprozess (z. B. Luhmann und Baecker 2006, 128). Anders gesagt: Informationen sind nicht einfach da, zum Beispiel in einem Bild, und warten darauf, abgerufen, verstanden oder in Text überführt zu werden. Sie werden erst in einem kommunikativen Prozess konstituiert, wenn eine Auswahl der Information aus einer Mitteilung stattfindet.

Für Bilder kann das konkret bedeuten, dass sie ein großes Potenzial an möglichen Informationsselektionen beinhalten, aber nicht von sich aus bereit Informationen sind. Dies wiederum gilt genauso für Texte, womit die Texte den Bildern ähnlicher sind, als gemeinhin vermutet wird. Eine bestimmte Schattierung oder ein bestimmter Pinselstrich in einem Bild ist damit nicht *per se* eine Information, aber sie kann zur Information werden, wenn sie in einem kommunikativen Zusammenhang adressiert wird, der sich beispielsweise mit der Technik des Malers befasst. Ein detailreiches Landschaftsgemälde kann insofern *erschöpfend* in Text übersetzt werden, wenn der kommunikative Zusammenhang gerade damit befasst ist, Landschaftsmalerei von Portraitmalerei zu unterscheiden, weil es dann auf viele Details im Bild gar nicht ankommt. Umgekehrt wird man in Texten Merkmale wie die Schriftgröße, den Satzspiegel oder die Zeichensetzung nur dann als Information betrachten, wenn der kommunikative Zusammenhang dies erfordert. Ein Text enthält bis in die Etymologie der vorhandenen Wörter, ihre Grammatik, semantischen Assoziationen, phonetischen Eigenschaften hin ein »unendliches« Informationspotenzial, von dem aber im konkreten Kommunikationsprozess nur der jeweils relevante Teil realisiert und kommuniziert wird.

Nicht zuletzt steht die These vom überreichen Informationsgehalt der Bilder in einem auffälligen Kontrast zur häufig vehement vertretenen These, dass Bilder zuallererst nicht-sprachlich und affektiv wirksam seien (siehe unten) und eben nicht primär semantisch und damit potenziell informationshaltig.

Kurz: Die These von der unterschiedlichen Informationsdichte von bildlichen und textlichen Daten hinkt einerseits aufgrund des unklaren Informationsbegriffs, andererseits lassen sich zahlreiche Texte als Beispiele anführen, die gerade nicht »ordentlich« oder »eindeutig« sind, oder »erschöpfend« in ein Bild übersetzt werden könnten; die häufig als Mystik bezeichneten Traditionsstränge innerhalb und zwischen den religiösen Traditionen legen davon beredtes Zeugnis ab (man denke

beispielsweise an die jüdische Kabbala [z. B. Scholem 2001] oder die christliche Mystik [z. B. Heiler 1934]). Ganz davon abgesehen, dass eine gute Theorie nicht »linear« sein muss (was auch immer damit gemeint ist), sind alle von Banks (2014, 405) genannten Eigenschaften (»messy«, »rich«, »particular«) für Texte ebenso gültig wie für Bilder.

Vieldeutigkeit vs. Eindeutigkeit Eng verbunden mit dem Postulat der hohen Informationsdichte von Bildern gehen manche Autor:innen davon aus, dass Bilder im Gegensatz zu Texten vieldeutig seien. Die Vieldeutigkeit von Bildern – hier von Fernsehbildern – wird u.a. von Karis thematisiert, der, unter Bezug auf Hans-Georg Soffner (2000), davon ausgeht, dass Bilder zumindest prinzipiell vieldeutiger sind als Texte bzw. Sprache. Auch sogenannter »Schlüsselbilder« seien zwar »als Produkte der Verdichtung Ergebnis eines Vereindeutigungsprozesses«, deshalb aber keineswegs eindeutig (Karis 2013, 140). So betont beispielsweise auch Bohnsack die Herausforderung, der »Vieldeutigkeit des Bildes« methodisch gerecht zu werden (Bohnsack 2013, 87). Noch stärker wird es aus bildlinguistischer Perspektive formuliert, wenn zum Beispiel Roman Opilowski schreibt, dass Bilder eine »offene Bedeutung« hätten, die im Text »konkretisiert« werden müsse (Opilowski 2011, 207).

Es mag für bestimmte Sorten von Texten stimmen, dass sie im pragmatischen Verwendungszusammenhang zumindest mehr oder weniger eindeutig erscheinen (beispielsweise Nachrichtentexte oder gut geschriebene Gebrauchs- und Bedienungsanleitungen), doch die überwiegende Mehrheit der Texte und Textgattungen ist alles andere als eindeutig – auch wenn sie im sozialen Gebrauch immer wieder der temporären Vereindeutigung bedarf. Wissenschaftler:innen, die sich mit alten und/oder fremdsprachigen Texten befassen, stehen auch forschungspraktisch immer wieder vor dem Problem, dass Texte und Textpassagen vieles bedeuten können und vermeintliche Eindeutigkeit erst durch den sogenannten »Kontext« hergestellt werden kann, also durch pragmatische kommunikative Einbettung, die wiederum oftmals mühsam rekonstruiert werden muss. Methodische Herangehensweisen wie die Sequenzanalyse zeigen darüber hinaus, dass auch einfache, auf den ersten Blick eindeutige Textpassagen aus bekannten Zusammenhängen prinzipiell polysem sind und nur durch ihre unmittelbaren pragmatischen Anschlüsse zeitweise vereindeutigt werden.

Kurz: Bilder und Texte sind gleichermaßen viel- und eindeutig. Kein Zeichen, ob bildlich oder textlich, ist per se eindeutig, sondern muss im konkreten empirischen Gebrauchszusammenhang temporär vereindeutigt werden. Manchmal wird die Vieldeutigkeit auch empirisch thematisiert und dann bleibt ein Zeichen »mehrdeutig«. Und auch die Mehrdeutigkeit von Texten wird – gerade religionsgeschichtlich – oftmals expliziter Teil der empirisch vorfindlichen Kommunikation über diese Texte. So gibt es seit Jahrhunderten innerhalb der verschiedenen religiösen Tradi-

tionen Auslegungsstreits über die rechte Deutung bestimmter textlicher Überlieferungen.

Unmittelbare Affektion vs. mittelbares Verstehen Es ist schon mehrfach angedeutet worden, dass in der bildwissenschaftlichen und daran orientierten Methodenliteratur Bilder als Gegenstände in der Welt aufgefasst werden, die »unmittelbarer« und suggestiver als Texte seien (z. B. Lengwiler 2011, 133–136). Auch die bereits zitierte Passage bei Banks formuliert diesen Aspekt (Bilder seien »messy«, »rich«, »particular« [2014, 405]). Bräunlein notiert mit Bezug auf Hans G. Kippenberg und Susanne Langer ebenfalls, dass nicht-sprachliche Sinneserfahrung autonom sei und Bilder daher primär »gefühlsmäßig« wirken (Bräunlein 2004, 210). Umgekehrt müssten also Texte kognitiv wirken und dabei sachlich-distanziert argumentieren.

Zum einen reproduziert diese These die längst überkommen geglaubten Dichotomien von Verstand/Gefühl, Geist/Körper, Kultur/Natur oder Rationalität/Irrationalität und setzt das Bild auf die Seite des Irrationalen und Suggestiven, zum anderen – und wichtiger für mein Argument – verkennt sie die empirische Vielfalt von Texten und Bildern. Es gibt Bilder, die dazu neigen, sachlich-rationale Informationen anzubieten (z. B. in naturwissenschaftlichen oder medizinischen Zusammenhängen), es gibt aber auch Texte, die dazu tendieren, suggestiv und affektiv zu wirken (z. B. politische Reden oder Lyrik). Texte sind somit wieder den Bildern viel näher als häufig angenommen: Sie können unmittelbar affektiv wirken und dabei suggestiv sein.

Nicht-Sprachlichkeit vs. Sprachlichkeit Es ist weitgehend *common sense* – sowohl in der Alltagswelt als auch in der bildwissenschaftlichen Literatur –, dass Bilder nicht-sprachlich sind (z. B. Lengwiler 2011, 133–136). Dabei bleibt häufig offen, was genau mit »Sprache« gemeint ist. Stattdessen argumentieren viele Autor:innen, dass der sogenannte *linguistic turn* in den Sozial- und Geisteswissenschaften mit dazu beigetragen habe, Bilder als Daten zu marginalisieren. Bohnsack vermutet, dass aufgrund eines »Paradigmas der Textinterpretation« die Untersuchung von Bildern »von vornherein weniger valide erscheinen« muss, weil Bilder, »wenn sie wissenschaftlich relevant werden sollen, grundsätzlich erst einmal in Beobachtungssätze beziehungsweise -texte umzuformulieren« sind (Bohnack 2013, 63–64). Anders gesagt: Es ist zwar denkbar, in Bildern über Bilder zu kommunizieren, das System »Wissenschaft« verwendet aber in der Regel geschriebene Sprache (Texte), und daher ist die methodologisch geleitete Überführung von Bildern in Texte unvermeidlich (auch die bildwissenschaftliche Literatur füllt inzwischen Tausende von Seiten mit Text). Dass dadurch Bildanalysen weniger valide seien, scheint mir eine unbegründete Vermutung, die darüber hinaus die erwähnten Dichotomien von Vernunft/Gefühl, Geist/Körper, Kultur/Natur reproduziert. Eine Textanalyse, die ihre Daten, also geschriebene Worte und Sätze, methodisch unkontrolliert

interpretiert, ist genauso wenig valide wie eine methodisch unsaubere Bildanalyse. Die Herausforderung besteht meiner Ansicht nach darin, die Datengattung »Bild« gegenstandsadäquat in wissenschaftlicher Kommunikation zu bearbeiten.

Um die Differenz von Sprache und Bild zu erläutern, wird in der Literatur ausgeführt, dass Bilder beispielsweise kein Alphabet, kein Lexikon und keine Grammatik haben, keine »distinkte[n] Grundeinheiten« wie Buchstaben, Silben oder Wörter und somit auch keine »stabilen bedeutungstragenden und -unterscheidenden Einheiten«, die als Zeichen erkannt und verstanden werden könnten (Grave 2014, 63–64). »Was im Kontext einer bildlichen Darstellung als Motiv, Gegenstand oder Figur identifiziert wird«, so fährt Johannes Grave fort, »muss vielmehr zunächst aus dem Kontinuum der visuellen Phänomene im Bild hervortreten und durch den Betrachter abgegrenzt werden« (Grave 2014, 63–64). Das ist zwar richtig, gilt aber auch für geschriebene und gesprochene Sprache: Schon de Saussure hat gezeigt, dass ein (textliches) Zeichen erst dadurch ein Zeichen wird, dass es sich von anderen unterscheidet, und nicht, weil es *a priori* als Zeichen da ist: »Sprache [...] enthält nur begriffliche und lautliche Verschiedenheiten, die sich aus dem System ergeben. Was ein Zeichen an Vorstellung oder Lautmaterial enthält ist weniger wichtig als das, was in Gestalt der andern Zeichen um dieses herum gelagert ist« (Saussure 1967 [1916], 143–144; Hervorhebung MR). Mit anderen Worten: Es ist nicht selbstverständlich, dass eine Menge von schwarzen Linien auf Papier ein Wort darstellt, das mit einem bestimmten lautlichen Klang korrespondiert, der wiederum ein gewisses semantisches Potenzial anbietet. Was im Kontext einer schriftlichen (oder mündlichen) Darstellung als Wort identifiziert wird, muss zunächst aus dem Kontinuum der visuellen (oder auditiven) Elemente im Text hervortreten und durch die Betrachter:innen abgegrenzt werden – das weiß jeder, der einmal lesen gelernt hat oder eine unbekannte Schrift entziffern will.

Aus der Vermutung, dass Bilder nicht sprachlich seien, folgt für viele Autor:innen der Schluss, dass semiotische Ansätze für Bilder nicht fruchtbar seien (z. B. Bräunlein 2009, 773). So fasst Tim Karis einen zentralen Aspekt der Visual Culture Studies wie folgt zusammen:

»Die Vorstellung von Bildern als Zeichen bzw. als Phänomenen, die aus einzelnen distinkten Zeichen aufgebaut sind, die jeweils benennbar wären, wird in der Perspektive der Visual Culture Studies als Relikt des frühen Strukturalismus verworfen und durch ein dynamisches Verständnis von Zeichensystemen ersetzt. Die Bedeutung eines Bildes ist folglich nicht *per se* gegeben, sondern ergibt sich aus dem zeitlichen und räumlich-kulturellen Kontext seines Erscheinens« (Karis 2013, 138).

Und vor dem Hintergrund es eben Erörterten müsste ergänzt werden: Das gleiche gilt auch für geschriebene und gesprochene Sprache: Die Bedeutung eines sprachlichen Zeichens oder einer Menge von sprachlichen Zeichen ist nicht *per se* gegeben,

sondern entsteht erst in einem Arrangement von Zeichen. Nicht umsonst geben Wörterbücher für ein fremdsprachiges Wort in der Regel mehrere deutschsprachige Entsprechungen an und überlassen es den Übersetzer:innen, die jeweils ›passende‹ je nach ›Kontext‹ (d.h. Arrangement) der zu übersetzenden Stelle auszuwählen

Karis resümiert weiter: »Bilder sind nicht [...], wie es die am Strukturalismus orientierte Semiotik glaubte, als arbiträre Zeichen in einem Bildsystem nur durch ihr Verhältnis zu anderen Zeichen zu erfassen. Vielmehr sind Bilder nur aus ihrem Gebrauch heraus zu bestimmen« (Karis 2013, 140; ähnlich auch Bräunlein 2009, 777). Man kann diesen vermeintlichen Widerspruch (Verhältnis zu anderen Zeichen in einem Bildsystem vs. Gebrauch von Bildern), so meine Vermutung, auflösen, da ein konkretes *Verhältnis von Zeichen zueinander* immer nur im *Gebrauch*, also in der Pragmatik, hergestellt wird.

Der Ansatz, dass Bilder nicht ›semiotisch‹ seien, wendet sich auch gegen die sogenannte ›Ähnlichkeitstheorie‹, die – so formuliert beispielsweise Bräunlein (2009, 776) unter Rekurs auf Nelson Goodman (1976) – davon ausgeht, dass die Bedeutung von Bildern auf Ähnlichkeit mit dem Abgebildeten basiert. Dem liegt, so meine Ansicht, ein verengtes Verständnis von Semiotik, genauer: der Peirce'schen Semiotik, zugrunde. Peirce geht nicht davon aus, dass die Zeichenaspekte (indexikalisch, ikonisch, symbolisch) kategorisch auf verschiedene Zeichentypen anwendbar seien, dass es also »ikonische Zeichen« (wie z. B. Bilder) und »symbolische Zeichen« (wie z. B. Worte) gebe. Vielmehr weisen alle Zeichen diese Aspekte oder Eigenschaften auf (Krech 2012a, 52). Bilder funktionieren demnach zwar häufig ikonisch, weil sie unter anderem in einer Ähnlichkeitsbeziehung zum Abgebildeten (Objekt, Referent oder Signifikat) stehen, aber sie sind zugleich symbolisch, d.h. arbiträr und konventionell, und indexikalisch, weil sie auf das hinweisen, was sie abbilden. Eine Semiotik Peirce'scher Prägung mit systemtheoretischer Grundierung konzipiert nicht sämtliche Zeichentypen »sprachanalog« (Bräunlein 2009, 772), sondern löst sich von der Sprache und geht damit der vermeintlichen Gefahr eines »Linguismus« (Bräunlein 2009, 773) aus dem Weg.

Die Rede von der Dominanz des *linguistic turn* verkennt meiner Ansicht nach darüber hinaus, was einen *turn* ausmacht: Der *linguistic turn* fordert nicht, nur noch Sprache zu untersuchen – genauso wie der *performative turn* nicht fordert, nur noch Performanzen zu untersuchen, oder wie der *spatial turn* nicht fordert, nur noch Räume zu untersuchen. Der *linguistic turn* fordert auch nicht, alle empirisch vorfindlichen Daten so zu untersuchen, als ob sie Sprache seien. Eine erkenntnisfördernde Neuausrichtung von Wissenschaftsgebieten fordert im Gegenteil, aus dem Gegenstandsbezug (z. B. auf Sprache, Räume, Rituale oder Bilder) eine theoretische Perspektive und ein konzeptionelles wie methodologisches Instrumentarium zu entwickeln: »So werden beispielsweise ›Ritual‹, ›Übersetzung‹ oder ›Raum‹ von *Forschungsgegenständen zu Analysekategorien*, mit denen dann auch Phänomene erfasst werden können, die ursprünglich nicht in den traditionellen Gegenstandsbereich im enge-

ren Sinn gehören« (Bachmann-Medick 2007, 26; Hervorhebung MR). Ein so verstandener *semiotic turn* untersucht *nicht* nur noch Texte oder textliche Zeichen; er verlangt auch *nicht*, alle empirisch und historisch auffindbaren Gegenstände so zu untersuchen, *als ob* sie Texte oder Zeichen seien. Aber er fordert, die Erkenntnisgewinne aus den Sprachwissenschaften und aus der Semiotik auf sozio-kulturelle Phänomene insgesamt zu übertragen. Dann geht es um die Rekonstruktion und Erklärung von sozio-kulturellen Bedeutungsprozessen. Und hierfür sind Begriffe und Erklärungsansätze aus semiotischen Theorien, so die hier vorgeschlagenen Überlegungen, besonders hilfreich.

Die Kritik an einem semiotischen Zugang zu Bildern mag berechtigt sein, wenn man eine enge Auffassung von Semiotik zugrunde legt, der zufolge es in geschriebener und gesprochener Sprache identifizierbare Zeichen gibt, denen man eine genaue Bedeutung zuweisen kann. Der Bildwissenschaftler Martin Schulz (2005, 77) formuliert diesen vermeintlichen »Linguismus« semiotischer Zugänge zum Bild sehr deutlich:

»Gibt es überhaupt eine den abstrakten und stark codierten Zeichensystemen der Schrift vergleichbare Systematik des Bildes, eine syntaktische Struktur, die sich ähnlich in diskrete Einheiten zerlegen ließe? [...] Muss denn ein Bild immer ein sinnhaftes Zeichen sein, um als Bild erkannt werden zu können?«

Schulz stellt fest:

»[S]emiotische Analysen [scheinen] dahin zu tendieren [...] Bilder vor allem als gespeicherte, decodierbare, kontextabhängige Botschaften zu lesen, die einen bestimmten messbaren Wert in sich tragen, als wären sie gleichsam körperlose Zeichen für eine ebenso körperlos gedachte reine Kognition« (zitiert in Bräunlein 2009, 773).

Dem könnte man eine Reihe von ähnlichen Fragen erwidern, wenn man die hier formulierte prinzipielle Dichotomie von Bild und Text aufbrechen will: Was sind die diskreten Einheiten der geschriebenen Sprache? Gibt es so etwas wie kleinste bedeutungstragende Elemente in der gesprochenen und geschriebenen Sprache? Theoretisch gibt es sie in Gestalt der sogenannten Morpheme (z. B. Volli 2002, 59), im konkreten Gebrauchszusammenhang, beispielsweise in einem Satz, hilft die lexikalische Bedeutung eines solchen kleinsten bedeutungstragenden Elementes der Sprache aber oft nicht viel weiter (wie man aus der Übersetzungspraxis zur Genüge weiß).

Muss ein Text ein »sinnhaftes Zeichen« sein, um als Text erkannt zu werden? Nicht nur die Religionsgeschichte zeigt, dass auch Texte neben der sinnhaften Dimension (sie stehen im semantischen Sinne für etwas) auch eine ästhetische Di-

mension haben (sie stehen im ikonischen Sinne für sich selbst): Hier wäre zu denken an Kalligraphie, Initialen und Versalien in Manuskripten und von Hand kolorierten Drucken, an geschmückte und verzierte Bücher, die gezeigt, verehrt und als materielle Objekte bearbeitet werden. Das geht so weit, dass es Texte gibt, die nur »vorgeben«, Texte zu sein, zum Beispiel textähnliche Talismane des frühen Daoismus; das sind »eigenartige und bildhafte Kompositionen von chinesischen Schriftzeichen«, die als »Verschmelzung des Mediums der Schrift mit dem Medium des Bildes« zu verstehen sind, »ohne im engeren Sinne etwas bildlich darzustellen oder textlich aufzuschreiben« (Di Giacinto 2019, 59).

Schließlich ist mir keine semiotische Analyse bekannt, die etwas »messen« will – wie Schulz im obigen Zitat andeutet. In dieser Kritik am semiotischen Zugriff schlägt sich erneut die erwähnte Dichotomie von Verstand vs. Gefühl nieder: Texte und Textanalysen sind dann vermeintlich rational, während Bilder und Bildanalysen vermeintlich emotional sind. Eine Semiotik Peirce'scher Prägung kann nicht – wie von Schulz angedeutet – behaupten, Zeichen trügen »einen bestimmten messbaren Wert in sich [...], als wären sie gleichsam körperlose Zeichen für eine ebenso körperlos gedachte reine Kognition« (Schulz zitiert in Bräunlein 2009, 773). Die Semiotik weiß, dass Zeichen nicht »körperlos« sind: Jedes Zeichen braucht eine materielle Trägersubstanz (auch Zeichenmittel oder Repräsentamen genannt), seien es Papier und Tinte, der menschliche Stimm- und Hörapparat, oder Leinwand und Farbe. Die materielle Präsenz der Zeichen hat ohne Zweifel eine leiblich-affektive Wirkung auf wahrnehmende Menschen. Diese spielt sich aber zuerst im individuellen, situationsgebundenen Erleben ab und wird erst dann zu einem sozialen – und als solches: zu einem sozialwissenschaftlich untersuchbaren – Sachverhalt, wenn sie (verbal oder non-verbal, schriftlich oder nicht-schriftlich) kommuniziert wird, also sinnhafte Anschlüsse erzeugt. Ob dies zutrifft, ist nicht pauschal zu beantworten, sondern immer nur mit Blick auf den konkreten empirischen Sachverhalt.

Eng verbunden mit der Vorstellung, dass Bilder nicht-sprachlich sind, ist die Idee, dass es sich um einen Fall »präsentativer Symbolisierung« (nach Langer 1957) handelt und damit um »nicht-sprachliche Sinneserfahrung«: »Nicht begriffliche Symbolik, nicht sprachgeleitete Introspektion stehen am Anfang aller Erkenntnis, sondern das gefühlsmäßige Erleben eröffnet das Tor zur Außenwelt« (Bräunlein 2004, 210). Dieser Beobachtung ist aus alltagsweltlicher Perspektive zuzustimmen. Doch wird das »gefühlsmäßige Erleben« zum einen erst dann ein sozialer Sachverhalt und damit Gegenstand einer sozialwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft, wenn es – in welchem Medium auch immer – kommuniziert wird. Zum anderen ist auch jenes »gefühlsmäßige Erleben« immer schon sozial und kulturell bedingt und disponiert.

Fazit Was sich in den oben dargestellten Abgrenzungsversuchen bildwissenschaftlicher und verwandter Zugänge zur ›Sprache‹ und zur ›Semiotik‹ abzeichnet, ist ei-

ne implizite Aufrechterhaltung der Dichotomien von Geist vs. Körper, Vernunft vs. Gefühl, Kultur vs. Natur, Sprache vs. Bild sowie ein Missverständnis über den *linguistic* bzw. *semiotic turn*. Oft scheint der *linguistic turn* so verstanden zu werden, dass er Sprache (genauer: geschriebene Texte) als Gegenstand der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung an erste Stelle setze. Der *semiotic turn* wird so rezipiert, als behaupte er, dass die soziale Wirklichkeit ›genau wie Sprache‹ funktioniere.

Doris Bachmann-Medick führt aus, dass ein *turn* zwar mit der ›(Wieder-)Entdeckung‹ eines Gegenstandsbereiches in der Empirie beginnt (z. B. Sprache, Ritual, Raum), der dann auch interdisziplinär Interesse weckt (Bachmann-Medick 2007, 26). Doch von einem *turn* im engeren Sinne könne man »erst sprechen, wenn der neue Forschungsfokus von der Gegenstandsebene neuartiger Untersuchungsfelder auf die Ebene von Analysekategorien und Konzepten umschlägt, wenn er also nicht mehr nur neue Erkenntnisobjekte ausweist, sondern selbst zum Erkenntnismittel und -medium wird« (Bachmann-Medick 2007, 26). Insofern bedeutet ein *semiotic turn* nicht, sich nur mit zeichenhaften Gegenständen wie Sprache und Texten zu befassen, sondern Analysekategorien zu entwickeln, »mit denen dann auch Phänomene erfasst werden können, die ursprünglich nicht in den traditionellen Gegenstandsbereich im engeren Sinn gehören« (Bachmann-Medick 2007, 26). Diesen Ansatz vertrete ich auch für die Semiotik insgesamt, die sich somit von ihrem ursprünglichen Gegenstandsbereich, der Sprache, löst und auf andere Gegenstandsbereiche übertragen werden kann, ohne diese unreflektiert sprachanalog aufzufassen. Weil es dabei um Religion als ein soziales System geht, das im systemtheoretischen Sinne ausschließlich kommunikativ operiert, muss Kommunikation der Vorgang sein, der empirisch untersucht wird – jedoch, wie oben betont, mit einem Blick auf sämtliche Medien von Kommunikation, Bilder, Texte, Körper und Architekturen eingeschlossen.

Besonders pointiert formuliert David Morgan die Kritik an einer semiotisch grundierten Analyse von Bildern: Text und Bild träten zwar empirisch oft zusammen auf, seien aber nicht verlustfrei ineinander überführbar: »So the idea that images might be treated as visual texts, as signs of meaning that are properly textual in nature, is a presumption« (Morgan 2020, 1–2) – eine Annahme (oder, wie Morgan schreibt, »Anmaßung«), die, soweit mir bekannt ist, von keiner Semiotik vertreten wird. Morgan vertritt dagegen die Ansicht, dass man die mediale und performative Dimension von Sprache, aber auch von Bildern, nicht von ihrer Bedeutung trennen könne: »Entanglement means inextricability such that to change the configuration is to change the meaning« (Morgan 2020, 1–2). Dass Bedeutung auch auf Medien und deren Verwendung in konkreten sozialen Zusammenhängen angewiesen ist, ist wiederum ein Allgemeinplatz der Semiotik, die auf das Wechselspiel von Semantik, Syntax und Pragmatik hinweist (z. B. Krech 2021, 77), so dass Morgen hier – trotz seiner ausdrücklichen Ablehnung semiotischer Zugriffe – im weiteren Sinne selbst semiotisch argumentiert.

Ein letzter Punkt, der nach meinem Kenntnisstand in den Bildwissenschaften nicht immer ausführlich reflektiert wird, ist der Umstand, dass auch Bilder – genau wie Texte – keine homogene Datengattung sind. Bilder liegen in der historischen und gegenwärtigen Lebenswelt in einer Fülle von Formen und Varianten vor, häufig sind sie sogar unmittelbar mit textlichen Zeichen (Buchstaben, Wörtern) verbunden (z. B. Versalien, Lithographien, Werbeplakate), so dass schon das empirische Material in Vergangenheit und Gegenwart keine einfache Unterscheidung von Texten und Bildern nahelegt. Bilder können abstrakte Strichzeichnungen sein, Fotografien, Gemälde, Skizzen oder Piktogramme; sie können alleinstehen oder in Narrativen verbunden sein (z. B. Biblia pauperum, Comics, Filme). Letztlich macht dies die Diskussion um Texte vs. Bilder müßig, sind sie doch – wie auch andere Medien (z. B. Klang und Musik, Rituale) – Möglichkeiten der soziokulturellen Bedeutungsproduktion, die es allesamt gegenstandsadäquat zu untersuchen gilt.

Für die konkreten Untersuchungen und die Arbeit mit dem empirischen Material sind diese Ausführungen relevant, weil sie einen theoretischen und methodologischen Rahmen bieten, die vielfältigen Protokolle sozial-räumlicher Situationen (fotografische Protokolle, Texte, Interviewtranskripte) allesamt als ›konservierte‹ Kommunikation aufzufassen, die aus Elementen besteht, welche wechselseitig aufeinander verweisen.

10 Fazit

Diese Studie orientierte sich an vier übergeordneten Zielen und Forschungsfragen, deren Bearbeitung hier kurz zusammengefasst wird.

Konzept Das primäre Ziel bestand darin, das Konzept »religiöse Atmosphäre« theoretisch weiterzuentwickeln und für die empirische Religionsforschung¹ nutzbar zu machen. Der Vorschlag, der im Forschungsstand ausführlich verankert und mit empirischem Material in vier Vignetten illustriert wurde, besteht darin, Atmosphären als das *realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial sozial-räumlicher Arrangements* zu verstehen. Atmosphären werden – wie alle sozialen Sachverhalte – empirisch beobachtbar in kommunikativen Vorgängen in bestimmten sozial-räumlichen Situationen. Diese kommunikativen Vorgänge sind einerseits nicht auf gesprochene und geschriebene Sprache beschränkt, müssen also multi-modal verstanden werden, und sie hinterlassen andererseits ›Spuren‹, also natürliche Protokolle wie Fotografien oder Texte, die im Feld erzeugt werden und auch jenseits bestimmter Situationen als Datenmaterial zur Verfügung stehen. Sozial-räumliche Situationen als die kleinste analytische Einheit dieser Studie bergen ein Potenzial für vielerlei Atmosphären, sie realisieren aber als sozialen Sachverhalt in der Regel nur einen bestimmten Ausschnitt aus diesem Potenzial. Dabei spielen die sensorischen, affektiven und semantischen Affordanzen aller an einer Situation beteiligten Elemente eine wesentliche Rolle. Die Affordanzen bedingen und verstärken sich wechselseitig und werden in der Regel als implizite Strukturen in sozialen Vorgängen wirksam, ohne dass diese Strukturen selbst ausdrücklich von Anwesenden thematisiert werden müssten. Von ihrer Wirkung her können sie dann retrospektiv rekonstruiert werden.

In dieser Weise gibt es Atmosphären in allen sozialen Situationen, unabhängig davon, ob diese wirtschaftlich, politisch, populärkulturell, im Bereich der Bildung oder der Kunst etc. stattfinden. Atmosphären sind in analytischer Hinsicht immer

¹ Dies zunächst unabhängig von der Frage, ob die Empirie in Vergangenheit oder Gegenwart liegt. Jedoch sind für die historische Atmosphärenforschung einige Daten nicht vorhanden oder müssen erst aufwändig rekonstruiert werden (z. B. Abbildungen der untersuchten Situationen).

dann »religiös«, wenn die beobachtbaren kommunikativen Vorgänge die Immanenz-Transzendenz-Differenz mit Anspruch auf Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenzen thematisieren. Dies schließt ausdrücklich Kommunikation ein, die nicht im Medium der gesprochenen oder geschriebenen Sprache stattfindet, sondern beispielsweise im Medium von materieller Raumausstattung, Licht, Musik oder liturgischen Vollzügen.

Atmosphären als das, was eine Situation (häufig implizit) ausmacht und lenkt (ohne zu determinieren), spielen für religiöse Praxis eine zentrale – und lange in der theoretischen Reflektion vernachlässigte – Rolle. Sie ermöglichen, bestimmte Situationen und ihre sozialen wie affektiven und psychischen Folgen wiederholbar zu machen und können so zur Stabilisierung religiöser Traditionen beitragen. Sie können andererseits auch selbst Gegenstand religiöser Reflektion werden und sich über die Zeit verändern.

Positionierung Eine zweite Hypothese bestand darin, dass Atmosphären ein Mittel sind, mit dem religiöse Gruppierungen sich von anderen unterscheiden können, also eine Position einnehmen, die nicht primär inhaltlich, sondern atmosphärisch markiert ist. Dies wurde anhand der Fallstudien zu vier römisch-katholischen Initiativen illustriert und erläutert, die sich sowohl explizit als auch implizit atmosphärisch von den als ‚traditionell‘ empfundenen Formaten der Amtskirche abgrenzen. Dabei zeigen die Analysen, dass diese Abgrenzung von herkömmlichen katholischen Formaten häufig (aber nicht immer) mit einer Annäherung an evangelikale Formate einhergeht. Dies bedeutet zum Beispiel, dass Veranstaltungen stärker auf emotional-affektive Wirksamkeit setzen, dass sie stärker die Bedürfnisse des Individuums adressieren, und dass sie populärkulturelle Mittel einsetzen.

Dieser Umstand ist sowohl in den Initiativen selbst als auch in der religiösen Selbstreflektion, d.h. den Theologien, nicht unbekannt und wird häufig explizit thematisiert. So weist schon Sellmann (2011, 22) darauf hin, dass einige Trends gegenwärtiger Jugendarbeit aus den USA beeinflusst sind. Auch die Initiativen verweisen oft ausdrücklich auf US-amerikanisch-evangelikale Vorbilder, die aus einem Bereich des Evangelikalismus stammen, den ich als »Mainstream-Evangelikalismus« zu charakterisieren versucht habe, d.h. ein theologisch konservativer Ansatz, der sich populärkulturell zeigt und weniger auf offenen Fundamentalismus oder intensive charismatische und pfingstliche Ausdrucksformen setzt (auch wenn diese vorkommen mögen).

Aus Perspektive der katholischen Theologie unterstreicht Sellmann die Bedeutung dieses Vorbilds: »Es ist [...] sozusagen zeitgenössische Christenpflicht, sich die USA näher anzusehen und auch ihrer Pastoral die Chance zu geben, uns zu inspirieren« (Sellmann 2011, 10–11). Er verweist damit auf das Projekt CrossingOver, das in diesem Buch bereits angesprochen wurde (siehe Fußnote 3, S. 66), und das seit 2004

Anstöße zu einer Veränderung der römisch-katholischen Liturgie in Deutschland liefern will.²

Insgesamt lassen sich sowohl die evangelikalen Kirchen in den USA als auch die katholischen Initiativen in Deutschland, wie überhaupt weite Teile der religiösen Landschaft in den ›westlichen‹ Regionen der Welt, einordnen in breitere Strömungen der Individualisierung (z. B. Luckmann 1991b; Wilke 2013). Diese nehmen spätestens seit der Romantik einen starken Fokus auf das Subjekt und seine Bedürfnisse auf, vermengen sich seit dem 20. Jahrhundert mit einem ausgreifenden Kapitalismus und werden verstärkt durch Werte der (Selbst-)Optimierung und (Selbst-)Kontrolle (z. B. Luckmann 1991a, 153–154; Campbell 1989).³ Insofern kann die in diesem Buch untersuchte atmosphärische Konvergenz US-amerikanisch evangelikaler und deutscher römisch-katholischer Formate kultur- und religionsgeschichtlich auch als ein Ergebnis breiterer gesellschaftlicher Entwicklungen betrachtet werden.

Produktion und Rezeption Ein weiteres Ziel dieser Studie war es, die Produktion und Rezeption von Atmosphären durch menschliche Akteur:innen zu untersuchen. Zu diesem Zweck wurden Interviews sowohl mit Akteur:innen auf der Seite der Vorbereitung und Gestaltung von Atmosphären, als auch auf der Seite der Wahrnehmung geführt. Diese Unterscheidung ist nicht kategorial und zeitlich aufeinander folgend: Wer zum Beispiel einen Gottesdienst vorbereitet und sich darum bemüht, eine bestimmte Atmosphäre zu gestalten, nimmt auch rezipierend an der betreffenden Situation teil. Und die teilnehmenden Menschen, denen eine überwiegend rezipierende Rolle zugeschrieben wird, gestalten selbst durch ihre Anwesenheit und Teilnahme die Atmosphäre einer Situation mit. Des Weiteren hat die sequenzanalytische Rekonstruktion von Interviews gezeigt, dass darin zwar einerseits explizit über Atmosphären, ihre Herstellung und Wahrnehmung reflektiert wird, andererseits aber implizite Muster wirksam werden, die nicht im Ermessen der befragten Personen liegen. So kann man Atmosphären nicht herstellen, als ob es dafür Rezepte oder Anleitungen gäbe, die lediglich umzusetzen seien, sondern es gibt kulturelle Muster, die unter anderem im sozial-räumlichen Arrangement als Potenzial angelegt sind und die dann in der Regel implizit wirksam werden.

2 Auch umgekehrt gibt es Tendenzen, dass protestantische Kirchen sich von katholischen Formaten inspirieren lassen (Meyer 2017, 306).

3 Eine Entwicklung, die bis in die Wissenschaft – und hier insb. die Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften – hinein Folgen zeigt, wenn bspw. das erlebende und wahrnehmende Subjekt zum Ausgangspunkt der Forschung gemacht wird. Dieser Fokus auf das Individuum und insb. auch auf die forschende Person selbst kann als »methodologischer Egozentrismus« bezeichnet werden, der aus dem Blick lässt, dass es in sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung um das Soziale als Umwelt von Subjekten geht und nicht primär um das erlebende Individuum, das »Ich« in seiner menschlichen Ganzheit.

Methodologie und Methode Als viertes Ziel dieser Studie wurde die Frage nach Methode und Methodologie bearbeitet. Ein theoretisch ausgebautes Konzept sozialer Atmosphären muss, um dem empirischen Gegenstand gerecht zu werden, im Hinblick auf verschiedene Datensorten operationalisiert werden. Damit wird auch dem methodologischen Imperativ der Triangulation genüge getan, der sicherstellen soll, dass ein Forschungsgegenstand stets aus verschiedenen Perspektiven, mit verschiedenen Methoden und auf Basis verschiedener Daten untersucht werden soll (z. B. Roof 2011, 75). Daher wurde hier der Vorschlag entwickelt, religiöse Atmosphären auf Basis von Interviews (mit Teilnehmer:innen und Organisator:innen), teilnehmenden Beobachtungen (insb. zur Erfassung der multisensorischen Aspekte), Textquellen (Handbücher, graue Literatur) sowie fotografischen Protokollen sozial-räumlicher Arrangements zu untersuchen. Da für die Analyse der impliziten Strukturen sozial-räumliches Arrangements durch Fotografien bislang nur wenige methodologische Vorschläge vorhanden sind, wurde hierfür eine bildsequenzanalytische Analysemethode entwickelt und getestet.

Literaturverzeichnis

- Abel, Thomas; Deppner, Martin Roman (2013): Undisziplinierte Bilder. Fotografie als dialogische Struktur. Skizze eines gemeinsamen Denkraums. In: Thomas Abel und Martin Roman Deppner (Hg.): *Undisziplinierte Bilder. Fotografie als dialogische Struktur*. Bielefeld: transcript, 9–26.
- Abels, Birgit (2013): Hörgemeinschaften. Eine musikwissenschaftliche Annäherung an die Atmosphärenforschung. In: *Die Musikforschung* 66 (3), 220–231.
- Adloff, Frank (2013): Gefühle zwischen Präsenz und implizitem Wissen. Zur Sozialtheorie emotionaler Erfahrung. In: Christoph Ernst und Heike Paul (Hg.): *Präsenz und implizites Wissen: Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript, 97–124.
- Adloff, Frank; Gerund, Katharina; Kaldewey, David (2015): Locations, Translations, and Presentifications of Tacit Knowledge. An Introduction. In: Frank Adloff, Katharina Gerund und David Kaldewey (Hg.): *Revealing Tacit Knowledge. Embodiment and Explication*. Bielefeld: transcript, 7–17.
- Affolderbach, Martin (1995): *Aufwachsen zwischen Paradies und Sintflut. Jugendarbeit in der Erlebnisgesellschaft*. Hannover: Edition aej.
- Altman, Irwin; Low, Setha M. (Hg.) (1992): *Place Attachement*. New York, NY: Plenum.
- Asad, Talal (2008): The Construction of Religion as an Anthropological Category. In: Michael Lambek (Hg.): *A Reader in the Anthropology of Religion*. 2. Aufl. Malden, MA: Blackwell Publishing, 110–126.
- Astheimer, Jörg (2016): *Qualitative Bildanalyse. Methodische Verfahrensweisen und Techniken zur Analyse von Fotografien*. Baden-Baden: Nomos.
- Bachmann-Medick, Doris (2007): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Bangert, Mechthild; Schwarz, Roland; Tröger, Christine (Hg.) (1998): *Werkstatt Jugendgottesdienst. Ideen – Anregungen – Modelle*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Banks, Marcus (2014): Analysing Images. In: Uwe Flick (Hg.): *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis*. London: SAGE, 394–408.

- Barker, Roger G. (1978): *Habitats, Environments and Human Behavior. Studies in Ecological Psychology and Eco-Behavioral Science from the Midwest Psychological Field Station, 1947–1972*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Barrie, Thomas; Bermudez, Julio (2019): Spirituality and Architecture. In: László Zsolnai und Bernadette Flanagan (Hg.): *The Routledge International Handbook of Spirituality in Society and the Professions*. Abingdon: Routledge, 345–355.
- Barthes, Roland (1979): From Work to Text. In: Josue V. Harari (Hg.): *Textual Strategies. Perspectives in Poststructuralist Criticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 73–81.
- Bateson, Gregory (1972a): A Theory of Play and Fantasy. In: Gregory Bateson: *Steps to an Ecology of Mind*. San Francisco, CA: Chandler, 177–193.
- Bateson, Gregory (1972b): *Steps to an Ecology of Mind*. San Francisco, CA: Chandler.
- Baumann-Neuhaus, Eva (2011): Religiöse Bewegungen in der katholischen Kirche. In: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 159 (3), 227–237.
- Belting, Hans (2001): *Bild-Anthropologie*. München: Fink.
- Benjamin, Walter (2013 [1936]): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. [Fünfte Fassung]. In: Walter Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Hg. v. Burkhardt Lindner. Berlin: Suhrkamp, 207–250.
- Bergmann, Sigurd (2006): Atmospheres of Synergy. Towards an Eco-Theological Aesth/Ethics of Space. In: *Ecotheology* 11 (3), 326–356.
- Bergmann, Sigurd (2007): Theology in its Spatial Turn. Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God. In: *Religion Compass* 1 (3), 353–379.
- Bergmann, Sigurd (2010): *Raum und Geist. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästh/Ethik des Raumes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bermudez, Julio; Ro, Brandon (2012): Extraordinary Architectural Experiences. Comparative Study of Three Paradigmatic Cases of Sacred Spaces. The Pantheon, the Chartres Cathedral and the Chapel of Ronchamp. In: Jean-Paul Thibaud und Daniel Siret (Hg.): *Ambiances in Action/Ambiances en Acte(s). International Congress on Ambiances*. Montreal, 689–694.
- Bethge, Clemens W. (2015): *Kirchenraum. Eine raumtheoretische Konzeptualisierung der Wirkungsästhetik*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Betz, Gregor J.; Kirchner, Babette (2016): Sequenzanalytische Bildhermeneutik. In: Nicole Burzan, Ronald Hitzler und Heiko Kirschner (Hg.): *Materiale Analysen. Methodenfragen in Projekten*. Wiesbaden: Springer VS, 263–288.
- Bille, Mikkel; Sørensen, Tim Flohr (2022): In Visible Presence. The Role of Light in Shaping Religious Atmospheres. In: Costas Papadopoulos und Holley Moyes (Hg.): *The Oxford Handbook of Light in Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 302–324.

- Binswanger, Ludwig (1933): Das Raumproblem in der Psychopathologie. In: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 145 (1), 598–647.
- Bischöfliche Pressestelle (2014): Kaplan Christian Olding stellt *veni!*-Konzept vor. Bistum Münster. Münster. Online verfügbar unter https://www.bistum-muenster.de/startseite_aktuelles/newsuebersicht/news_detail/kaplan_christian_olding_stellt_veni_konzept_vor/, zuletzt aktualisiert am 11.06.2014, zuletzt geprüft am 31.12.2020.
- Bleistein, Roman (Hg.) (1976a): *Kirchliche Jugendarbeit. Angebot oder Anbiederung?* Düsseldorf: Patmos.
- Bleistein, Roman (1976b): Zwischen Rekrutierung und Emanzipation. Entwurf einer modernen Jugendpastoral. In: Roman Bleistein (Hg.): *Kirchliche Jugendarbeit. Angebot oder Anbiederung?* Düsseldorf: Patmos, 74–92.
- Bleistein, Roman (1993): Kirchliche Jugendarbeit in der Bundesrepublik (1945–1991). In: Michael Wedell und Franz Georg Friemel (Hg.): *Schwarz – rot – Gott? Kirchliche (Jugend-)Arbeit vor und nach der deutschen Vereinigung*. Leipzig: Benno, 9–17.
- Boehm, Gottfried (1987): Bild und Zeit. In: Hannelore Paflik (Hg.): *Das Phänomen Zeit in Kunst und Wissenschaft*. Weinheim: VCH, 1–23.
- Boehm, Gottfried (2004): Jenseits der Sprache? Anmerkungen zur Logik der Bilder. In: Hubert Burda und Christa Maar (Hg.): *Iconic turn. Die neue Macht der Bilder*. Köln: DuMont, 28–43.
- Boehm, Gottfried (Hg.) (2006): *Was ist ein Bild?* 4. Aufl. München: Fink.
- Boekholt, Peter (1986): *Durchbrüche wagen. 25 thematische Jugendgottesdienste*. München: Don Bosco.
- Böhm, Gottfried; Böhm, Peter (2010): Das Sakrale in der Architektur. In: Andreas Tönnesmann und Marc Angélil (Hg.): *Sakralität und Aura in der Architektur*. Zürich: GTA, 52–83.
- Böhme, Gernot (1995): *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot (1998): *Anmutungen. Über das Atmosphärische*. Ostfildern vor Stuttgart: Tertium.
- Böhme, Gernot (2003): Atmosphären kirchlicher Räume. In: Helge Adolphsen und Andreas Nohr (Hg.): *Sehnsucht nach heiligen Räumen. Eine Messe in der Messe*. Darmstadt: Das Beispiel, 111–124.
- Böhme, Gernot (2007a): Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik. In: Thomas Friedrich und Jörg H. Gleiter (Hg.): *Einfühlung und phänomenologische Reduktion. Grundlagenexte zu Architektur, Design und Kunst*. Berlin: LIT, 287–310.
- Böhme, Gernot (2007b): Atmosphären wahrnehmen, Atmosphären gestalten, mit Atmosphären leben. Ein neues Konzept ästhetischer Bildung. In: Rainer Goetz und Stefan Graupner (Hg.): *Atmosphäre(n). Interdisziplinäre Annäherungen an einen unscharfen Begriff*. Band I. München: Kopaed, 31–43.

- Böhme, Gernot (2013 [2006]): *Architektur und Atmosphäre*. 2. Aufl. München: Wilhelm Fink.
- Böhme, Gernot (2017a): Introduction. In: Gernot Böhme: *The Aesthetics of Atmospheres*. Hg. v. Jean-Paul Thibaud. London: Routledge, 1–7.
- Böhme, Gernot (2017b): On Beauty. In: Gernot Böhme: *The Aesthetics of Atmospheres*. Hg. v. Jean-Paul Thibaud. London: Routledge, 56–65.
- Böhme, Gernot (2017c): *The Aesthetics of Atmospheres*. Hg. v. Jean-Paul Thibaud. London: Routledge.
- Böhme, Gernot (2020): Geruch und Atmosphäre. In: Barbara Wolf und Christian Jülli (Hg.): *Die Macht der Atmosphären*. Freiburg: Karl Alber, 33–40.
- Bohnsack, Ralf (2003): Qualitative Methoden der Bildinterpretation. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 6 (2), 239–256.
- Bohnsack, Ralf (2013): Disziplinierte Zugänge zum undisziplinierten Bild. Die Dokumentarische Methode. In: Thomas Abel und Martin Roman Deppner (Hg.): *Undisziplinierte Bilder. Fotografie als dialogische Struktur*. Bielefeld: transcript, 61–103.
- Bohnsack, Ralf (2014): Unbewegte Bilder. Fotografien und Kunstgegenstände. In: Nina Baur und Jörg Blasius (Hg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS, 867–874.
- Bohnsack, Ralf (2017): Fotointerpretation. In: Robert Gugutzer, Gabriele Klein und Michael Meuser (Hg.): *Handbuch Körpersoziologie. Band 2: Forschungsfelder und Methodische Zugänge*. Wiesbaden: Springer VS, 423–441.
- Bönte, Michael (2018): Großes Kino vom Kaplan. In: *leben!* 1 (1, April 2018), 30–33.
- Borch, Christian (2014): Introduction. Why Atmospheres? In: Christian Borch (Hg.): *Architectural Atmospheres. On the Experience and Politics of Architecture*. Basel: Birkhäuser, 7–17.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brandenburg, Hans-Christian (1993): *Die Anfänge evangelischer Jugendbewegung. Der Weg der Schülerbibelkränzchen von 1883 bis 1919*. Köln: Rheinland.
- Brandl, Anne (2013): *Die sinnliche Wahrnehmung von Stadtraum. Städtebauloseoretische Überlegungen*. Eidgenössische Technische Hochschule Zürich, Zürich.
- Bräunlein, Peter J. (2004): Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft. In: Brigitte Luchesi und Kocku von Stuckrad (Hg.): *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag*. Berlin: De Gruyter, 195–233.
- Bräunlein, Peter J. (2009): Ikonische Repräsentation von Religion. In: Hans Gerhard Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad (Hg.): *Europäische Religionsge-*

- schichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 771–810.
- Bräunlein, Peter J. (2013): »Polyzentrik des Christentums« und das Projekt einer Ethnologie des Christentums. Ein Dialogangebot. In: Ciprian Burlaciov und Adrian Hermann (Hg.): *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. Wiesbaden: Harrassowitz, 243–265.
- Bräunlein, Peter J. (2015): Die langen 1960er Jahre. In: Volkhard Krech und Lucian Hölscher (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Band 6/1: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen*. Paderborn: Schöningh, 175–220.
- Bräunlein, Peter J. (2016): Thinking Religion Through Things. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 28 (4–5), 365–399.
- Bräunlein, Peter J.; Weiß, Sabrina (2020): Forschungsthema Sakralarchitektur. Zur Einleitung. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 28 (1), 1–38.
- Breckner, Roswitha (2003): Körper im Bild. Eine methodische Analyse am Beispiel einer Fotografie von Helmut Newton. In: *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung* 4 (1), 33–60.
- Breckner, Roswitha (2010): *Sozialtheorie des Bildes. Zur interpretativen Analyse von Bildern und Fotografien*. Bielefeld: transcript.
- Breckner, Roswitha (2012): Bildwahrnehmung – Bildinterpretation. Segmentanalyse als methodischer Zugang zur Erschließung bildlichen Sinns. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 37 (2), 143–164.
- Brennan, Teresa (2004): *The Transmission of Affect*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Brenneman, Robert; Miller, Brian J. (2020): *Building Faith. A Sociology of Religious Structures*. Oxford: Oxford University Press.
- Breuer, Marc (2017): Religiöse Architektur im Säkularisierungsprozess. Katholische Kirchengebäude der Nachkriegsmoderne. In: Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux (Hg.): *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 73–92.
- Brodersen, Marius (2017): Das Jugendpastorale Zentrum »Trinity« als Ausdruck einer Hinwendung zu US-charismatischen Methoden im Bistums Essen. Unveröffentlichter Forschungsbericht, Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES). Bochum.
- Brown, B.; Perkins, D. (1992): Disruptions to Place Attachment. In: Irwin Altman und Setha M. Low (Hg.): *Place Attachement*. New York, NY: Plenum, 279–304.
- Bude, Heinz (1989): Der Essay als Form der Darstellung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, 526–539.
- Bulka, Thomas (2015): *Stimmung, Emotion, Atmosphäre. Phänomenologische Untersuchungen zur Struktur der menschlichen Affektivität*. Münster: Mentis.
- Bumiller, Meinrad (1991): *Junge Menschen – alte Kirche. Orientierungen für die Jugendpastoral*. Würzburg: Echter.

- Burda, Hubert; Maar, Christa (Hg.) (2004): *Iconic turn. Die neue Macht der Bilder*. Köln: DuMont.
- Burkard, Franz-Peter (2014): Religion und Raum. In: Franz-Peter Burkard, Ronald Pokoyski und Zrinka Stimac (Hg.): *Praktische Religionswissenschaft. Theoretische und methodische Ansätze und Beispiele. Festschrift zum 65. Geburtstag von Udo Tworuschka*. Münster: LIT, 11–19.
- Campbell, Colin (1989): The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism. Oxford: Blackwell.
- Cancik, Hubert; Mohr, Hubert (1988): Religionsästhetik. In: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl und Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1. Stuttgart: Kohlhammer, 121–156.
- Caronia, Letizia; Mortari, Luigina (2015): The Agency of Things. How Spaces and Artefacts Organize the Moral Order of an Intensive Care Unit. In: *Social Semiotics* 25 (4), 401–422.
- Chidester, David (2003): *Salvation and Suicide. Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*. 2. Aufl. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Claussen, Johann Hinrich (2015): *Gottes Klänge. Eine Geschichte der Kirchenmusik*. 2. Aufl. München: C. H. Beck.
- Cochran, Pamela (2004): *Evangelical Feminism. A History*. New York, NY: New York University Press.
- Coffman, Elesha J. (2013): *The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline*. New York, NY: Oxford University Press.
- Cohn, Miriam (2014): Teilnehmende Beobachtung. In: Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling und Walter Leimgruber (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*. Bern: UTB, 71–85.
- Coleman, Simon (2000): *The Globalisation of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coleman, Simon (2006): Prosperity Theology. In: Peter B. Clarke (Hg.): *Encyclopedia of New Religious Movements*. London: Routledge, 453–455.
- Coleman, Simon (2017): »We're All Catholics Now«. In: Kristin Norget, Valentina Napolitano und Maya Mayblin (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*. Oakland, CA: University of California Press, 273–281.
- Collins, Randall (2004): *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Collins-Mayo, Sylvia (2010): Introduction. In: Sylvia Collins-Mayo und Pink Dandelion (Hg.): *Religion and Youth*. Farnham: Ashgate, 1–6.
- Collins-Mayo, Sylvia; Beaudoin, Tom (2010): Religion, Pop Culture and ›Virtual Faith‹. In: Sylvia Collins-Mayo und Pink Dandelion (Hg.): *Religion and Youth*. Farnham: Ashgate, 17–23.
- Contzen, Mona (2013): Die Wege des Herrn sind ungewöhnlich. In: *Die Welt*, 23.06.2013 (25), 3. Online verfügbar unter <https://www.welt.de/regionales/due>

- sseldorf/article117314417/Die-Wege-des-Herrn-sind-ungewoehnlich.html, zuletzt geprüft am 07.12.2020.
- Csordas, Thomas J. (1990): Embodiment as a Paradigm for Anthropology. The 1988 Stirling Essay. In: *Ethos* 18 (1), 5–47.
- Damberg, Wilhelm (2011): CrossingOver. Hg. v. CrossingOver. Ruhr-Universität Bochum. Bochum. Online verfügbar unter www.crossingover.de/, zuletzt geprüft am 27.07.2020.
- Damberg, Wilhelm; Sellmann, Matthias (2011): CrossingOver. Transatlantische Lernprozesse mit überraschenden Perspektiven. In: *Lebendige Seelsorge* 62, 175–180.
- Dannecker, Klaus Peter; Wald-Fuhrmann, Melanie (2018): Wirkungsästhetik. Ein neuer Ansatz für eine transdisziplinäre empirische Liturgieforschung. In: *Liturgisches Jahrbuch* 68 (2), 83–108.
- Davidsson Bremborg, Anna (2011): Interviewing. In: Michael Stausberg und Steven Engler (Hg.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, 310–322.
- Davie, Grace; Wyatt, David (2011): Document Analysis. In: Michael Stausberg und Steven Engler (Hg.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, 151–160.
- DeLanda, Manuel (2006): *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix (1987): *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Delitz, Heike (2009): Expressiver Außenhalt. Die ›Architektur der Gesellschaft‹ aus Sicht der Philosophischen Anthropologie. In: Joachim Fischer und Heike Delitz (Hg.): *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie*. Bielefeld: transcript, 163–194.
- Delitz, Heike (2010): *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Dettwiler, Peter (2000): Gelebte Ökumene in neuen Gemeinschaften. Die Fokolar-Bewegung. In: *Die neue Stadt* 29, 505–512.
- Dewey, John (1938): *Logic. The Theory of Inquiry*. New York, NY: Holt.
- Di Giacinto, Licia (2019): Daoismus zwischen Bild, Text und Sprachlosigkeit. Zur Rolle von Medien im interreligiösen Kontakt. In: Hans Günter Golinski und Martin Radermacher (Hg.): *BILD MACHT RELIGION. Kunst zwischen Verehrung, Verbot und Vernichtung*. Bochum: Kunstmuseum Bochum, 56–61.
- Dorgerloh, Fritz (1999): *Geschichte der evangelischen Jugendarbeit. Teil 1: Junge Gemeinde in der DDR*. Hannover: Edition acj.
- Douglas, Mary (1973): *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. New York, NY: Vintage Books.

- Dovey, Kim (2020): Place as Assemblage. In: Tim Edensor, Ares Kalandides und Uma Kothari (Hg.): *The Routledge Handbook of Place*. London: Routledge, 21–31.
- Dreier, Volker (2013): Zum epistemischen und methodischen Status von Fotografien in der empirischen Sozialforschung. In: Thomas Abel und Martin Roman Deppner (Hg.): *Undisziplinierte Bilder. Fotografie als dialogische Struktur*. Bielefeld: transcript, 29–59.
- Ebenbauer, Peter (2002): Liturgie. III. Dogmatisch: 1. Katholisches Verständnis. In: Hans-Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 5. 4. Aufl. Tübingen: Mohr/Siebeck, Sp. 436–438.
- Eberle, Thomas S. (2017): Fotografie und Gesellschaft. Thematische Rahmung. In: Thomas S. Eberle (Hg.): *Fotografie und Gesellschaft. Phänomenologische und wissenschaftssoziologische Perspektiven*. Bielefeld: transcript, 11–70.
- Eco, Umberto (1976): *A Theory of Semiotics*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Edensor, Tim (2020): The Luminosity of Place. In: Tim Edensor, Ares Kalandides und Uma Kothari (Hg.): *The Routledge Handbook of Place*. London: Routledge, 145–154.
- effata[!] (2013): Jugendkirche effata[!]. Konzeptentwurf. Münster.
- Egger, Jan (2017): *Häuser machen Schule. Eine architektursoziologische Analyse gebauter Sinnstrukturen*. Dissertation. Universität Osnabrück, Osnabrück. Fachbereich Sozialwissenschaften.
- Ehmig, Jöran; Richter, Peter G. (2008): Die Feldtheorie. (Kurt Lewin). In: Peter G. Richter (Hg.): *Architekturpsychologie. Eine Einführung*. 3. Aufl. Lengerich: Pabst Science Publishers, 31–40.
- Ekué, Amélé Adamavi-Aho (2019): Ökumenische Einsichten zur Gestalt von Kirchen angesichts von Migration und Flucht. Neue Regeln in der Wohngemeinschaft Gottes. Studentagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. April 2019. In: *epd-Dokumentation* (20), 22–28.
- Eliade, Mircea (1990 [1961]): *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt a.M.: Insel.
- Elwert, Frederik; Radermacher, Martin; Schlamelcher, Jens (2017): Einleitung. In: Frederik Elwert, Martin Radermacher und Jens Schlamelcher (Hg.): *Handbuch Evangelikalismus*. Bielefeld: transcript, 11–20.
- Emling, Sebastian; Rakow, Katja (2014): *Moderne Religiöse Erlebniswelten in den USA. »Have Fun and Prepare to Believe!«*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Erne, Thomas (2014): Evangelisch? Sakral? Präsent? In: *Kunst und Kirche* 77 (3), 10–15.
- Eufinger, Veronika (2018): Marketplace, Fallow Ground, and Special Pastoral Care. What Christian Churches in Germany Know about the City. An Interdenominational Comparison. In: Helmuth Berking, Silke Steets und Jochen Schwenk (Hg.): *Religious Pluralism and the City. Inquiries into Postsecular Urbanism*. London: Bloomsbury Academic, 137–154.

- Eufinger, Veronika (2019): Citykirchenprojekte. Räume urbaner kirchlicher Präsenz zwischen Anpassung und Abgrenzung säkularer Umwelten. In: Maximiliane Buchner und Anna Minta (Hg.): *Raumkult – Kultraum. Zum Verhältnis von Architektur, Ausstattung und Gemeinschaft*. Bielefeld: transcript, 171–186.
- Faggioli, Massimo (2014): *Sorting out Catholicism. A Brief History of the New Ecclesial Movements*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Fassler-Maloney, Katharina; Süß, Andreas (Hg.) (2009): *Nightfever Leitfaden*. Bonn.
- Fendrich, Herbert (2006): Was macht einen geeigneten Jugendkirchenraum aus? In: Michael Freitag und Christian Scharnberg (Hg.): *Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how*. Hannover, Kevelaer: Butzon & Bercker, 108–110.
- Feulner, Hans-Jürgen (2013): Der *Ordo Missae* von 1965 und das *Missale Romanum* von 1962. In: Stephan Wahle (Hg.): *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*. Freiburg i.Br.: Herder, 103–142.
- Finlayson, Caitlin Cihak (2012): *Spaces of Faith. An Affective Geographical Exploration of Houses of Worship*. Dissertation. Florida State University, Tallahassee, FL. Department of Geography.
- Fischer, Joachim (2006): Die Bedeutung der Philosophischen Anthropologie für die Architektursoziologie. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede*. Frankfurt a.M.: Campus, 3417–3428.
- Fischer, Joachim (2017): Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft. Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive. In: Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux (Hg.): *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 49–69.
- Fischer, Joachim; Delitz, Heike (2009): Die ›Architektur der Gesellschaft‹. Einführung. In: Joachim Fischer und Heike Delitz (Hg.): *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie*. Bielefeld: transcript, 9–17.
- Franke, Edith; Maske, Verena (2011): Teilnehmende Beobachtung als Verfahren der Religionsforschung. In: Stefan Kurth und Karsten Lehmann (Hg.): *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 105–134.
- Freiberger, Oliver (2015): *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Freitag, Michael (2006a): »Zauberhafte Jugendkirchen«. Über die Relevanz von Jugendkirchen im Spektrum evangelischer Freikirchen und Landeskirchen. In: Michael Freitag und Christian Scharnberg (Hg.): *Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how*. Hannover, Kevelaer: Butzon & Bercker, 23–29.
- Freitag, Michael (2006b): Zwischen Jugendhaus und Tempel. Jugendkirchen als Erfahrungsräume für Spiritualität. In: Michael Freitag und Christian Scharnberg (Hg.): *Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how*. Hannover, Kevelaer: Butzon & Bercker, 129–146.

- Fries, Ariane (2014): Der Pop-Kaplan zieht weiter. Christian Olding. In: *General-Anzeiger*, 08.04.2014. Online verfügbar unter https://ga.de/news/panorama/der-pop-kaplan-zieht-weiter_aid-41817259, zuletzt geprüft am 20.08.2015.
- Gabriel, Karl (1994): Jugend, Religion und Kirche im gesellschaftlichen Modernisierungsprozess. In: Karl Gabriel und Hans Hobelsberger (Hg.): *Jugend, Religion und Modernisierung. Kirchliche Jugendarbeit als Suchbewegung*. Opladen: Leske + Budrich, 53–73.
- Gabriel, Karl (2014): Liquid Church? Organisationssoziologische Anmerkungen. In: *Pastoraltheologische Informationen* 34 (2), 45–56.
- Gabriel, Karl; Hobelsberger, Hans (Hg.) (1994): *Jugend, Religion und Modernisierung. Kirchliche Jugendarbeit als Suchbewegung*. Opladen: Leske + Budrich.
- Geerts, Sabrina (2014): Bewegender Abschied von »Veni!« und Olding. In: *Rheinische Post*, 16.06.2014. Online verfügbar unter www.rp-online.de/nrw/staedte/emmerich/bewegender-abschied-von-veni-und-olding-aid-1.4313418, zuletzt geprüft am 31.12.2020.
- Geertz, Clifford (1997): Religion als kulturelles System. In: Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 44–95.
- Gerhards, Albert (2011): *Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen*. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Gerhards, Albert (2013): Liturgischer Raum und Gebetsrichtung. In: Stephan Wahle (Hg.): *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*. Freiburg i.Br.: Herder, 221–242.
- Gerhards, Albert; Wildt, Kim de (2015): Zwischen modernem Event und traditionellem Katholizismus. Liturgiewissenschaftliche Anfragen an Nightfever. In: *Liturgisches Jahrbuch* 65 (2), 91–104.
- Geßmann, Andreas (2015): *Chance oder Störfaktor? Die Beziehung zwischen neuen geistlichen Bewegungen und Pfarrei*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Geurts, Kathryn Linn (2002): *Culture and the Senses. Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Gibson, James J. (1977): The Theory of Affordances. In: Robert Shaw und John Bransford (Hg.): *Perceiving, Acting, and Knowing. Toward an Ecological Psychology*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 67–82.
- Gläser, Jochen; Laudel, Grit (2010): *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse. Als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*. 4. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Göbel, Hanna Katharina (2012): *Practicing Urban Atmospheres. The Re-Use of Ruins in the Culturalized City*. Dissertation. Universität Konstanz, Konstanz. Geisteswissenschaftliche Sektion.
- Göbel, Hanna Katharina (2015): *The Re-Use of Urban Ruins. Atmospheric Inquiries of the City*. New York: Routledge.

- Goffman, Erving (1986): *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Boston, MA: Northeastern University Press.
- Goffman, Erving (2011 [1956]): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. 10. Aufl. München: Piper.
- Goh, Robbie B. H. (2008): Hillsong and »Megachurch« Practice. Semiotics, Spatial Logic and the Embodiment of Contemporary Evangelical Protestantism. In: *Material Religion* 4 (3), 284–304.
- Goldhagen, Sarah Williams (2017): *Welcome to Your World. How the Built Environment Shapes our Lives*. New York, NY: Harper.
- Goodman, Nelson (1976): *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. 2. Aufl. Indianapolis, IN: Hackett.
- Grave, Johannes (2014): Der Akt des Bildbetrachtens. Überlegungen zur rezeptionsästhetischen Temporalität des Bildes. In: Michael Gamper und Helmut Hühn (Hg.): *Zeit der Darstellung. Ästhetische Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft*. Hannover: Wehrhahn, 51–71.
- Gregersen, Andreas Melson (2021): Exploring the Atmosphere Inside a Liturgical Laboratory. In: *Material Religion* 17 (5), 627–650.
- Griffero, Tonino (2014): *Atmospheres. Aesthetics of Emotional Spaces*. Farnham: Ashgate.
- Grimes, Ronald L. (2015): Ritual. In: S. Brent Plate (Hg.): *Key Terms in Material Religion*. London: Bloomsbury Academic, 173–178.
- Guggenmos, Esther-Maria; Laack, Isabel; Schüler, Sebastian (2011): Agency and the Senses in the Context of Museality from the Perspective of Aesthetics of Religion. In: *Journal of Religion in Europe* 4 (1), 102–133.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*. Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2015): Public Viewing als sportiv gerahmtes kollektivleibliches Situationsritual. In: Robert Gugutzer und Michael Staack (Hg.): *Körper und Ritual. Sozial- und kulturwissenschaftliche Zugänge und Analysen*. Wiesbaden: Springer VS, 71–96.
- Gugutzer, Robert (2017): Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie. In: *Zeitschrift für Soziologie* 46 (3), 147–166.
- Gugutzer, Robert (2020): Kollektive Atmosphären des Sports. In: Barbara Wolf und Christian Julmi (Hg.): *Die Macht der Atmosphären*. Freiburg: Karl Alber, 97–116.
- Günther, Markus (2016): Kirche war gestern. In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 25.12.2016 (Nr. 51), 8.
- Haepke, Nadine (2013): *Sakrale Inszenierungen in der zeitgenössischen Architektur. John Pawson – Peter Kukla – Peter Zumthor*. Bielefeld: transcript.
- Hager, Werner (1957): Über Raumbildung in der Architektur und in den darstellenden Künsten. In: *Studium Generale* 10 (10), 630–645.

- Hahn, Hans Peter; Eggert, Manfred K. H.; Samida, Stefanie (2014): Einleitung. Materielle Kultur in den Kultur- und Sozialwissenschaften. In: Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert und Hans Peter Hahn (Hg.): *Handbuch materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*. Stuttgart: Metzler, 1–12.
- Haken, Meike (2020): Die kommunikative Konstruktion religiöser Events und ihre affektive Ordnung. In: Hubert Knoblauch (Hg.): *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*. Weinheim: Beltz Juventa, 208–226.
- Hall, Stuart (2003): Introduction. In: Stuart Hall (Hg.): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London: SAGE, 1–11.
- Harper, Douglas (2015): Fotografien als sozialwissenschaftliche Daten. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. 11. Aufl. Reinbek bei Hamburg, 402–416.
- Hartinger, Walter (2007): Volkskundlicher Umgang mit Bildquellen. In: Silke Götsch und Albrecht Lehmann (Hg.): *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. 2. Aufl. Berlin: Dietrich Reimer, 79–99.
- Harvey, Graham (2011a): Field Research. Participant Observation. In: Michael Stausberg und Steven Engler (Hg.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, 217–244.
- Harvey, John (2011b): Visual Culture. In: Michael Stausberg und Steven Engler (Hg.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, 502–522.
- Harvey, Susan Ashbrook (2006): *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hasse, Jürgen (2002): Die Atmosphäre einer Straße. Die Drosselgasse in Rüdesheim am Rhein. In: Jürgen Hasse (Hg.): *Subjektivität in der Stadtforchung*. Frankfurt a.M.: Institut für Didaktik der Geographie, 61–114.
- Hasse, Jürgen (2012): *Atmosphären der Stadt. Aufgespürte Räume*. Berlin: Jovis.
- Hasse, Jürgen (2020): Heiliger Raum im Wandel. Zur atmosphärischen Macht von (profanierten) Kirchen. In: Barbara Wolf und Christian Julmi (Hg.): *Die Macht der Atmosphären*. Freiburg: Karl Alber, 117–141.
- Hastenteufel, Paul (1976): „Verwöhnt – verwaltet – verunsichert.“ Kirchliche Jugendarbeit 1945–1975. In: Roman Bleistein (Hg.): *Kirchliche Jugendarbeit. Angebot oder Anbiederung?* Düsseldorf: Patmos, 11–24.
- Haunerland, Winfried (2013): Gottesdienst in der Moderne. Liturgische Bewegung und das Zweite Vatikanische Konzil. In: Stephan Wahle (Hg.): *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*. Freiburg i.Br.: Herder, 15–39.
- Hausendorf, Heiko; Kesselheim, Wolfgang; Schmitt, Reinhold (2016): Vorwort. In: Heiko Hausendorf, Reinhold Schmitt und Wolfgang Kesselheim (Hg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum*. Tübingen: Narr Francke Attempto, 7–8.

- Hausendorf, Heiko; Schmitt, Reinhold (2016): Interaktionsarchitektur und Sozialtopografie. Basiskonzepte einer interaktionistischen Raumanalyse. In: Heiko Hausendorf, Reinhold Schmitt und Wolfgang Kesselheim (Hg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum*. Tübingen: Narr Francke Attempto, 27–54.
- Hauskeller, Michael (1995): *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hauskeller, Michael (2014): Begriff und Wahrnehmung von Atmosphären. In: Jürgen Weidinger (Hg.): *Atmosphären entwerfen*. Berlin: Universitätsverlag der TU Berlin, 47–61.
- Havik, Klaske; Tielens, Gus (2013): Atmosphere, Compassion and Embodied Experience. A Conversation about Atmosphere with Juhani Pallasmaa. In: OASE (91), 33–53.
- Hazard, Sonia (2013): The Material Turn in the Study of Religion. In: *Religion and Society: Advances in Research* 4 (1), 58–78.
- Heibach, Christiane (2012): Einleitung. In: Christiane Heibach (Hg.): *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*. München: Wilhelm Fink, 9–24.
- Heiler, Friedrich (1934): Die Kontemplation in der christlichen Mystik. In: Olga Fröbe-Kapteyn (Hg.): *Yoga und Meditation im Osten und im Westen. Eranos-Jahrbuch 1933*. Zürich: Rhein.
- Henckmann, Wolfhart (2007): Atmosphäre, Stimmung, Gefühl. In: Rainer Goetz und Stefan Graupner (Hg.): *Atmosphäre(n). Interdisziplinäre Annäherungen an einen unscharfen Begriff*. Band I. München: Kopaed, 45–84.
- Hermsen, Edmund (2003): Religiöse Zeichensysteme im Spannungsfeld anikonischer und ikonischer Darstellung. Neue Perspektiven zu einer zeichentheoretischen Begründung der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 55 (2), 97–120.
- Hobelsberger, Hans (2003): Experiment Jugendkirche. Pädagogische und jugendpastorale Ansätze. In: Hans Hobelsberger, Elisa Stams, Oliver Heck und Bernd Wolharn (Hg.): *Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 17–49.
- Hoburg, Ralf (2007): *Zwischen Ortgemeinde und Tourismus. Der Markt der Kirchenführungen als Angebot und Ausbildung*. Hannover: Evangelische Fachhochschule Hannover.
- Hochgeschwender, Michael (2007): *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus*. Frankfurt a.M.: Verlag der Weltreligionen.
- Hochschild, Michael (2013): Im Fluss fließt die Quelle. Zur Rolle der Orden und Bewegungen für die Kirche von morgen. In: Philipp Elhaus, Christian Hennecke, Dirk Stelter und Dagmar Stoltmann-Lukas (Hg.): *Kirche². Eine ökumenische Vision*. Würzburg: Echter, 365–375.

- Hock, Klaus (2002): *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hoffmann, Stefan (2008): *Misionarisch Kirche sein. Die bleibende Aktualität des kirchlichen Missionsauftrags und seine zeitgemäße Verwirklichung am Beispiel von Nightfever*. Diplomarbeit. Universität Bonn, Bonn. Katholisch-Theologische Fakultät.
- Hollenbach, Michael (2012a): Dealer, King und Gospel. In: *Publik-Forum* (15), 38–39.
- Hollenbach, Michael (2012b): »Crossing Over«. Was deutsche Katholiken in den USA lernen können (Religionen). Deutschlandfunk Kultur, 07.01.2012. Online verfügbar unter https://www.deutschlandfunkkultur.de/crossing-over.1278.de.html?dram:article_id=192915, zuletzt geprüft am 27.07.2020.
- Höring, Patrik C. (2000): *Jugendlichen begegnen. Jugendpastorales Handeln in einer Kirche als Gemeinschaft*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Hövel, Erik vom; Schüßler, Ingeborg (2005): Die erwachsenenpädagogische Atmosphäre. (Wieder-)Entdeckung einer zentralen didaktischen Kategorie. In: *Report* 28 (4), 59–68.
- Hovland, Ingie (2016): Christianity, Place/Space, and Anthropology. Thinking Across Recent Research on Evangelical Place-Making. In: *Religion* 46 (3), 331–358.
- Howes, David (Hg.) (1991): *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press.
- Howes, David (2015): Sensation. In: S. Brent Plate (Hg.): *Key Terms in Material Religion*. London: Bloomsbury Academic, 193–199.
- Husserl, Edmund (1977 [1931]): *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg: Meiner.
- Hutchins, Edwin (1996): *Cognition in the Wild*. 2. Aufl. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology.
- Hutchins, Edwin (2005): Material Anchors for Conceptual Blends. In: *Journal of Pragmatics* 37 (10), 1555–1577.
- Hven, Steffen (2019): The Affective Niches of Media. In: *NECSUS*. Online verfügbar unter <https://necsus-ejms.org/the-affective-niches-of-media/>, zuletzt geprüft am 24.06.2019.
- Immergut, Matthew; Kosut, Mary (2014): Visualising Charisma. Representations of the Charismatic Touch. In: *Visual Studies* 29 (3), 272–284.
- Institut für Demoskopie Allensbach (Hg.) (2009): *Reaktion der Bevölkerung auf die Umwidmung von Sakralbauten*.
- Ioannides, George (2016): The Matter of Meaning and the Meaning of Matter. Explorations for the Material and Discursive Study of Religion. In: Frans Wijsen und Kocku von Stuckrad (Hg.): *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 51–73.

- Jäger, Siegfried (2011): Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In: Reiner Keller, Andreas Hirselund, Werner Schneider und Willy Viehöver (Hg.): *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden.* 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 91–124.
- Janson, Alban; Bürklin, Thorsten (2002): *AuftritteScenes. Interaktionen mit dem architektonischen Raum: die Campi Venedigs.* Basel: Birkhäuser.
- Janson, Alban; Tigges, Florian (2013): *Grundbegriffe der Architektur. Das Vokabular räumlicher Situationen.* Basel: Birkhäuser.
- Jones, Lindsay (2000a): *The Hermeneutics of Sacred Architecture. Experience, Interpretation, Comparison. Volume One: Monumental Occasions: Reflections on the Eventfulness of Religious Architecture.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jones, Lindsay (2000b): *The Hermeneutics of Sacred Architecture. Experience, Interpretation, Comparison. Volume Two: Hermeneutical Calisthenics: A Morphology of Ritual-Architectural Priorities.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Julmi, Christian (2018): Soziale Situation und Atmosphäre. Vom Nehmen und Geben der Perspektiven. In: Larissa Pfaller und Basil Wiesse (Hg.): *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen.* Wiesbaden: Springer, 103–123.
- Just, Marcel A.; Carpenter, Patricia A. (1980): A Theory of Reading. From Eye Fixations to Comprehension. In: *Psychological Review* 87 (4), 329–354.
- Kalthoff, Herbert; Cress, Torsten; Röhl, Tobias (2016): Einleitung. Materialität in Kultur und Gesellschaft. In: Herbert Kalthoff, Torsten Cress und Tobias Röhl (Hg.): *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften.* Paderborn: Wilhelm Fink, 11–41.
- Karlis, Tim (2013): *Mediendiskurs Islam. Narrative in der Berichterstattung der Tagesthemen 1979–2010.* Wiesbaden: Springer VS.
- Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz; Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken e.V. (2020): Zeitfenster. Ein Versuch, auf neue Art Kirche zu sein (Pastorale Innovationen). Online verfügbar unter <https://www.pastorale-innovationen.de/projekte-menschen/zeitfenster-aachen/>, zuletzt geprüft am 20.01.2021.
- Katholische Pfarr- und Kirchengemeinde Liebfrauen Bochum (2010): Trinity. Bochum. Online verfügbar unter <https://www.trinity-bochum.de/>, zuletzt geprüft am 06.06.2020.
- Kazig, Rainer (2007): Atmosphären. Konzept für einen nicht repräsentationellen Zugang zum Raum. In: Christian Berndt und Robert Pütz (Hg.): *Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn.* Bielefeld: transcript, 167–187.
- Keane, Webb (2007): *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter.* Berkeley, CA: University of California Press.

- Keller, Reiner (2007): *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen.* 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kern, Thomas; Schimank, Uwe (2013): Megakirchen als religiöse Organisationen. Ein dritter Gemeindetyp jenseits von Sekte und Kirche? In: Matthias König und Christof Wolf (Hg.): *Religion und Gesellschaft. Sonderband 53 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 285–309.
- Kerz, Christina (2017): *Atmosphäre und Authentizität. Gestaltung und Wahrnehmung in Colonial Williamsburg, Virginia (USA)*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Kilde, Jeanne Halgren (2002): *When Church Became Theatre. The Transformation of Evangelical Architecture and Worship in Nineteenth-Century America*. 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.
- King, Richard (2005): *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the Mystic East*. London: Routledge.
- Kippenberg, Hans Gerhard; Stuckrad, Kocku von (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: C. H. Beck.
- Knoblauch, Hubert (2003): *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Kohl, Karl-Heinz (1988): Geschichte der Religionswissenschaft. In: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl und Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1. Stuttgart: Kohlhammer, 217–262.
- König, Gudrun M. (2013): Wie Dinge zu deuten sind. Methodologische Überlegungen zur materiellen Kultur. In: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 23–33.
- Königs, Ulrich (2016): Raum und Transzendenz. In: Ursula Schwitalla (Hg.): *Sakrale Räume. Kirchen, Moscheen, Synagogen heute*. Ostfildern: Schwabenverlag, 20–33.
- Kopanski, Reinhard (2020): What Makes Popular Christian Music »Popular«? A Comparison of Current US-American and German Christian Music Using the Examples of Lauren Daigle and Koenige & Priester. In: *Journal for Religion, Film and Media* 6 (2), 41–57.
- Kranemann, Benedikt (2013): Kommunikation im Gottesdienst – Kommunikation über den Gottesdienst. Empirische Forschung in der katholischen Liturgiewissenschaft. In: *Pastoraltheologische Informationen* 33 (1), 137–148.
- Krech, Volkhard (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (2), 97–113.
- Krech, Volkhard (2011): *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.

- Krech, Volkhard (2012a): Religion als Kommunikation. In: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*. Berlin: De Gruyter, 49–63.
- Krech, Volkhard (2012b): Religious Contacts in Past and Present Times. Aspects of a Research Programme. In: *Religion* 42 (2), 191–213.
- Krech, Volkhard (2012c): Was sind heilige Orte und Räume? In: Angelika Büchse, Herbert Fendrich, Philipp Reichling und Walter Zahner (Hg.): *Kirchen – Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen*. Münsster: Aschendorff, 11–21.
- Krech, Volkhard (2021): *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss*. Bielefeld: transcript.
- Krech, Volkhard; Radermacher, Martin (2022): Sequence Analysis. In: Steven Engler und Michael Stausberg (Hg.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. 2. Aufl. Abingdon: Routledge, 445–460.
- Kruse, Lenelis (2007): Der gestimmte Raum. In: Thomas Friedrich und Jörg H. Gleiter (Hg.): *Einfühlung und phänomenologische Reduktion. Grundlagenexte zu Architektur, Design und Kunst*. Berlin: LIT, 233–250.
- Kuckartz, Udo (2010): *Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten*. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Laack, Isabel (2015): Sound, Music and Religion. A Preliminary Cartography of a Transdisciplinary Research Field. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 27, 220–246.
- Lang, Alfred (1992): On the Knowledge in Things and Places. In: Mario von Cranach, Willem Doise und Gabriel Mugny (Hg.): *Social Representations and the Social Bases of Knowledge*. Lewiston, NY: Hogrefe and Huber, 76–83.
- Langbein, Ulrike (2002): *Geerbte Dinge. Soziale Praxis und symbolische Bedeutung des Erbens*. Köln: Böhlau.
- Langer, Susanne Katherina Knauth (1957): *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. 3. Aufl. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2005): *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno; Weibel, Peter (Hg.) (2005): *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Le Corbusier (1962): *An die Studenten. Die ›Charte d'Athènes‹*. Hamburg: Rowohlt.
- Lechner, Martin (1996): *Pastoraltheologie der Jugend. Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche*. 2. Aufl. München: Don Bosco.
- Leeuw, Gerardus van der (1933): *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr.
- Lefebvre, Henri (1974): Die Produktion des Raums. In: Jörg Dünne und Stephan Günzel (Hg.): *Raumtheorie. Grundlagenexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. 7. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 330–342.

- Lehmann, Karl (2003): Vorwort. In: *Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen*. Bonn, 3–4.
- Lengwiler, Martin (2011): *Praxisbuch Geschichte. Einführung in die historischen Methoden*. Zürich: Orell Füssli.
- Leeuuw, Gerardus van der (1933): *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lévi-Strauss, Claude (1975): *Strukturelle Anthropologie*. Band II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lewin, Kurt (1936): *Principles of Topological Psychology*. New York, NY: McGraw-Hill.
- Liedhegener, Antonius (2015): Nachkriegszeit (1945–1960). In: Volkhard Krech und Lucian Hölscher (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Band 6/1: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen*. Paderborn: Schöningh, 135–174.
- Lipps, Theodor (1903): *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. Bd. 1: Grundlegung der Ästhetik*. Hamburg: Leopold Voß.
- Löfgren, Orvar (2010): *Urban Atmospheres. An Ethnography of Railway Stations*. In: Beate Binder, Moritz Ege, Anja Schwahnhäuser und Jens Wietschorke (Hg.): *Orte – Situationen – Atmosphären. Kulturanalytische Skizzen*. Frankfurt a.M.: Campus, 67–76.
- Luckmann, Thomas (1991a): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luckmann, Thomas (1991b): Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften. In: Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter (Hg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. 2. Aufl. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 136–148.
- Luhmann, Niklas (1985): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1993): »Was ist der Fall?« und »Was steckt dahinter?«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 22 (4), 245–260.
- Luhmann, Niklas (1997a): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997b): *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas; Baecker, Dirk (2006): *Einführung in die Systemtheorie*. 3. Aufl. Heidelberg: Carl-Auer.
- Maiwald, Kai-Olaf (2005): Competence and Praxis. Sequential Analysis in German Sociology. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 6 (3), Art. 31.
- Malafouris, Lambros (2013): *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Malessa, Andreas (1980): *Der neue Sound. Christliche Popmusik – Geschichte und Geschichten*. Wuppertal: Brockhaus.
- Marx, Karl (1962 [1867]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1: Der Produktionsprozess des Kapitals*. Berlin: Dietz.

- Maubach, Jürgen (2018): *Zeitfenster**. Hg. v. Franz-Josef Radler. Katholische Kirchengemeinde Franziska von Aachen. Aachen. Online verfügbar unter www.zzeitfenster-aachen.de/, zuletzt geprüft am 24.02.2018.
- Mauss, Marcel (1968): *Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mayblin, Maya; Norget, Kristin; Napolitano, Valentina (2017): Introduction. The Anthropology of Catholicism. In: Kristin Norget, Valentina Napolitano und Maya Mayblin (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*. Oakland, CA: University of California Press, 1–29.
- McCauley, Robert N. (2020): Recent Trends in the Cognitive Science of Religion. Neuroscience, Religious Experience, and the Confluence of Cognitive and Evolutionary Research. In: *Zygon* 55 (1), 97–124.
- McCauley, Robert N.; Lawson, E. Thomas (2002): *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCaulley, Esau (2020): Why You Can't Meet God Over Zoom. In: *The New York Times*, 24.12.2020, A21.
- McDannell, Colleen (1995): *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*. New Haven: Yale University Press.
- Meisenheimer, Wolfgang (2008): *Das Denken des Leibes und der architektonische Raum*. 3. Aufl. Köln: Walther König.
- Merleau-Ponty, Maurice (1942): *La Structure du Comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Meyer, Birgit (2008): Media and the Senses in the Making of Religious Experience. An Introduction. In: *Material Religion* 4 (2), 124–135.
- Meyer, Birgit (2010): From Imagined Communities to Aesthetic Formations. Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. Introduction. In: Birgit Meyer (Hg.): *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1–28.
- Meyer, Birgit (2015): Medium. In: S. Brent Plate (Hg.): *Key Terms in Material Religion*. London: Bloomsbury Academic, 139–144.
- Meyer, Birgit (2016): How to Capture the ‚Wow‘. R. R. Marett's Notion of Awe and the Study of Religion. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22 (1), 7–26.
- Meyer, Birgit (2017): Catholicism and the Study of Religion. In: Kristin Norget, Valentina Napolitano und Maya Mayblin (Hg.): *The Anthropology of Catholicism. A Reader*. Oakland, CA: University of California Press, 305–315.
- Michels, Christoph (2015): Researching Affective Atmospheres. In: *Geographica Helvetica* 70 (4), 255–263.
- Minten, Marcus; Wolharn, Bernd (2003): Alles für den Herrn?!? Liturgie in TABGHA – Jugendkirche Oberhausen. In: Hans Hobelsberger, Elisa Stams, Oliver Heck und Bernd Wolharn (Hg.): *Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 53–62.

- Mitchell, William J. T. (1994): *Picture Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mittmann, Thomas (2015): Der Zeitraum von 1975 bis 1989. In: Volkhard Krech und Lucian Hölscher (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Band 6/1: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen*. Paderborn: Schöningh, 221–244.
- Mittmann, Thomas (2016): Römischer Katholizismus. In: Lucian Hölscher und Volkhard Krech (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Band 6/2: 20. Jahrhundert – Religiöse Positionen und soziale Formationen*. Paderborn: Schöningh, 57–91.
- Mohn, Jürgen (2004): Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik. Neue Wege systematischer Religionswissenschaft. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 55 (4), 300–309.
- Mohn, Jürgen (2012): Religionsästhetik. Religion(en) als Wahrnehmungsräume. In: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*. Berlin: De Gruyter, 329–342.
- Mohr, Sebastian; Vetter, Andrea (2014): Körperfahrung in der Feldforschung. In: Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling und Walter Leimgruber (Hg.): *Methoden der Kulturanthropologie*. Bern: UTB, 101–116.
- Morgan, David (2010): Materiality, Social Analysis, and the Study of Religions. In: David Morgan (Hg.): *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*. London: Routledge, 55–74.
- Morgan, David (2020): A Generative Entanglement. Word and Image in Roman Catholic Devotional Practice. In: *Entangled Religions* 11 (3), 1–35.
- Müller, Marion G. (2012): Iconography and Iconology as a Visual Method and Approach. In: Eric Margolis und Luc Pauwels (Hg.): *The SAGE Handbook of Visual Research Methods*. London: SAGE, 283–297.
- Münster, Daniel (2001): *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*. München: Akademischer Verlag.
- N. N. (2015): Statement. Online verfügbar unter <http://kongress2015.strategie-und-entwicklung.org/show-protagonist/ursula-hahmann/>, zuletzt geprüft am 21.01.2021.
- Nientiedt, Klaus (1986): Geistliche Aufbrüche. Neue Gemeinschaften und Bewegungen in der Kirche. In: *Herder Korrespondenz* 40, 428–433.
- Nissing, Hanns-Gregor; Süß, Andreas (2013): »Wir sind gekommen, um Ihn anzubeten«. Die Initiative Nightfever – Theologische Grundlegungen. Zur Einleitung. In: Hanns-Gregor Nissing und Andreas Süß (Hg.): *Nightfever. Theologische Grundlegungen*. München: Pneuma, 11–40.
- Noll, Mark A. (2001): *American Evangelical Christianity. An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- O'Toole, Paddy; Were, Prisca (2008): Observing Places. Using Space and Material Culture in Qualitative Research. In: *Qualitative Research* 8 (5), 621–639.

- Oevermann, Ulrich (1979): Sozialisationstheorie. Ansätze zu einer soziologischen Sozialisationstheorie und ihre Konsequenzen für die allgemeine soziologische Analyse. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (21), 143–168.
- Oevermann, Ulrich (1996): Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns. In: Arno Combe und Werner Helsper (Hg.): *Pädagogische Professionalität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 70–183.
- Oevermann, Ulrich (2009): »Get Closer«. Bildanalyse mit den Verfahren der objektiven Hermeneutik am Beispiel einer Google Earth-Werbung. In: Jörg Döring (Hg.): *Geo-Visiotype. Zur Werbegeschichte der Telekommunikation*. Siegen: Universitätsverlag Siegen, 129–177.
- Oevermann, Ulrich (2013): Objektive Hermeneutik als Methodologie der Erfahrungswissenschaften von der sinnstrukturierten Welt. In: Phil C. Langer, Angela Kühner und Panja Schweder (Hg.): *Reflexive Wissensproduktion*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 69–98.
- Oevermann, Ulrich (2014): Ein Pressefoto als Ausdrucksgestalt der archaischen Rachelogik eines Hegemons. Bildanalyse mit den Verfahren der objektiven Hermeneutik. In: Michael Kauppert und Irene Leser (Hg.): *Hillarys Hand. Zur politischen Ikonographie der Gegenwart*. Bielefeld: transcript, 31–58.
- Oevermann, Ulrich; Allert, Tilman; Konau, Elisabeth; Krambeck, Jürgen (1979): Die Methodologie einer »objektiven Hermeneutik« und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: Hans-Georg Soeffner (Hg.): *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*. Stuttgart: Metzler, 352–434.
- Oosterbaan, Martijn (2010): Purity and the Devil. Community, Media, and the Body. Pentecostal Adherents in a Favela in Rio de Janeiro. In: Birgit Meyer (Hg.): *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 53–70.
- Opilowski, Roman (2011): Bildlinguistik. Ansätze, Aspekte, Aufgaben. In: *Colloquia Germanica Stetinensis* 19 (617), 197–211.
- Otto, Rudolf (1991 [1917]): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck.
- Otto, Werner (2011): »Boah, ist das schön – gar nicht wie in der Kirche«. Wie Jugendkirchen auf kirchenferne Jugendliche zugehen. In: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 159 (3), 285–292.
- Paetzold, Heinz (2012): Theorie der Erfahrung von Atmosphären offener städtischer Räume. In: Christiane Heibach (Hg.): *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*. München: Wilhelm Fink, 229–245.
- Panofsky, Erwin (1955): *Ikonographie und Ikonologie. Bildinterpretation nach dem Dreistufenmodell*. Köln: DuMont.
- Panofsky, Erwin (1978): *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*. Köln: DuMont.

- Peez, Georg (2006): Fotoanalyse nach Verfahrensprinzipien der Objektiven Hermeneutik. In: Winfried Marotzki und Horst Niesyto (Hg.): *Bildinterpretation und Bildverständen. Methodische Ansätze aus sozialwissenschaftlicher, kunst- und medienpädagogischer Perspektive*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 121–141.
- Penners, Lothar (2001): Wo Verkündigung zu greifen scheint. Der Beitrag der neuen geistlichen Bewegungen zur Evangelisierung. In: *Lebendiges Zeugnis* 56 (1), 42–49.
- Pickel, Gert; Sammet, Kornelia (2014): *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Platvoet, Jan (2008): Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften. In: Andréa Belliger und David J. Krieger (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. 4. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 173–190.
- Prior, Lindsay (2010): *Using Documents in Social Research*. London: SAGE.
- Promey, Sally M. (2014): Religion, Sensation, and Materiality. An Introduction. In: Sally M. Promey (Hg.): *Sensational Religion. Sensory Cultures in Material Practice*. New Haven, CT: Yale University Press, 1–21.
- Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika (2014): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. 3. Aufl. München: Oldenbourg.
- Putnam, Robert D.; Campbell, David E. (2010): *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Raab, Jürgen (2012): Visuelle Wissenssoziologie der Fotografie. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 37 (2), 121–142.
- Raab, Jürgen (2014): »E pluribus unum«. Eine wissenssoziologische Konstellationsanalyse visuellen Handelns. In: Michael Kauppert und Irene Leser (Hg.): *Hillarys Hand. Zur politischen Ikonographie der Gegenwart*. Bielefeld: transcript, 105–130.
- Radermacher, Martin (2021): »Not a Church Anymore«. The Deconsecration and Conversion of the Dominican Church in Münster (Westphalia, Germany). In: *Material Religion* 17 (1), 1–28.
- Radermacher, Martin (2022): Religious Authority in Evangelical, Charismatic, and Pentecostal Christianities. Reflections about Concepts, Methods, and the Role of Non-Human Agency in Authority Relations. In: *Research in the Social Scientific Study of Religion* 32, 616–633.
- Rakow, Katja (2020): The Light of the World. Mediating Divine Presence through Light and Sound in a Contemporary Megachurch. In: *Material Religion* 16 (1), 84–106.
- Rappaport, Roy A. (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rauh, Andreas (2012a): Bewährungsproben. Pädagogische Atmosphäre und Ästhetische Feldforschung. In: Christiane Heibach (Hg.): *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*. München: Wilhelm Fink, 215–227.
- Rauh, Andreas (2012b): *Die besondere Atmosphäre. Ästhetische Feldforschungen*. Bielefeld: transcript.

- Rauh, Andreas (2014): Atmosphäre als Patina. Das Rechnen mit Atmosphären. In: Jürgen Weidinger (Hg.): *Atmosphären entwerfen*. Berlin: Universitätsverlag der TU Berlin, 217–231.
- Reber, Arthur S. (1996): *Implicit Learning and Tacit Knowledge. An Essay on the Cognitive Unconscious*. Oxford: Oxford University Press.
- Reckwitz, Andreas (2012): Affektive Räume. Eine praxeologische Perspektive. Aus dem Englischen übersetzt von Hilmar Schäfer. In: Elisabeth Mixa und Patrick Vogl (Hg.): *E-Motions. Transformationsprozesse in der Gegenwartskultur*. Wien: Turia + Kant, 23–44.
- Rees, Anke (2016): *Das Gebäude als Akteur. Architekturen und ihre Atmosphären*. Zürich: Chronos.
- Reichertz, Jo (2011): *Die Sequenzanalyse in der Hermeneutik*. Manuskript für das Methodenfestival in Basel. Basel.
- Reichertz, Jo (2012): Objektive Hermeneutik. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Heiner Keupp, Lutz von Rosenstiel und Stephan Wolff (Hg.): *Handbuch qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. 3. Aufl. Weinheim: Beltz, 223–228.
- Renda, Charlotte (2018): Einige Überlegungen zu Stimmung als situationssoziologischer Kategorie. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 70 (4), 629–654.
- Richter, Peter G. (2008): Vorwort. In: Peter G. Richter (Hg.): *Architekturpsychologie. Eine Einführung*. 3. Aufl. Lengerich: Pabst Science Publishers, 11–15.
- Riedel, Friedlind (2015): Music as Atmosphere. Lines of Becoming in Congregational Worship. In: *Lebenswelt* 6, 80–111.
- Riedel, Friedlind (2019): Atmosphere. In: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.): *Affective Societies. Key Concepts*. Abingdon: Routledge, 85–95.
- Riedel, Friedlind; Torvinen, Juha (Hg.) (2019): *Music as Atmosphere. Collective Feelings and Affective Sounds*. London: Routledge.
- Rieder, Bruno (2014): Junge auf dem gemeinschaftlichen Pilgerweg. Stimmen aus neuen geistlichen Gemeinschaften. In: *Erbe und Auftrag* 90 (1), 8–17.
- Rieg, Timo (Hg.) (2003): *Jugendgottesdienst Powerpack. 40 Komplettentwürfe für die Gestaltung von Gottesdiensten, Andachten und Events mit Jugendlichen*. Bochum: Biblioviel.
- Rieg, Timo; Urban, Christoph (2008): *Jugendgottesdienst 3.0. Methoden, Module und Entwürfe. Methoden, Module und Komplettentwürfe zur Planung und Durchführung*. Düsseldorf: Patmos.
- Roof, Wade Clark (2011): Research Design. In: Michael Stausberg und Steven Engler (Hg.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, 68–80.
- Roth, Cornelius (2015): Nightfever. Ein liturgisches Phänomen in der Diskussion. In: *Gottesdienst* 49 (24), 196–197.

- Roth, Mirko (2020): How to do Things with Paraphernalia? MateRealität: Performative Eigenschaften von Ritualdingen in religiöser Kommunikation am Beispiel der westafrikanischen Ifa Divination. In: Mirko Roth und Doris Decker (Hg.): *Religionen in den Medien. Medien in den Religionen*. Berlin, 185–224.
- Roth, Mirko (2021): Religiöse Kommunikation. Medienstrategien zur Vergegenwärtigung des Außeralltäglichen. In: Michael Schetsche und Andreas Anton (Hg.): *Intersoziologie. Menschliche und nichtmenschliche Akteure in der Sozialwelt*. Weinheim: Beltz, 60–75.
- Saussure, Ferdinand de (1967 [1916]): *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. 2. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter.
- Scharnberg, Christian (2006a): Profile deutscher Jugendkirchen. In: Michael Freitag und Christian Scharnberg (Hg.): *Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 226–245.
- Scharnberg, Christian (2006b): Warum sind Jugendkirchen derzeit relevant? In: Michael Freitag und Christian Scharnberg (Hg.): *Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 18–22.
- Schatzki, Theodore R. (2002): *The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Schatzki, Theodore R. (2016): Materialität und Soziales Leben. In: Herbert Kalthoff, Torsten Cress und Tobias Röhl (Hg.): *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften*. Paderborn: Wilhelm Fink, 63–88.
- Scheidler, Monika (2000): Jugendliche entdecken neue geistliche Bewegungen. In: *Lebendige Seelsorge* 51 (2), 114–119.
- Schielke, Thomas (2019): The Language of Lighting. Applying Semiotics in the Evaluation of Lighting Design. In: LEUKOS 15 (2–3), 227–248.
- Schilson, Arno; Hake, Joachim (Hg.) (1998): *Drama »Gottesdienst«. Zwischen Inszenierung und Kult*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schlamelcher, Jens (2013): *Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus*. Würzburg: Ergon.
- Schmidt, Bettina E. (2015): *Einführung in die Religionsethnologie. Ideen und Konzepte*. 2. Aufl. Berlin: Reimer.
- Schmidt, Frederick (2021): A Virtual Church is No Substitute for an Embodied Church (Patheos). Online verfügbar unter <https://www.patheos.com/blogs/whatgodwantsforyourlife/2021/10/a-virtual-church-is-no-substitute-for-an-embodied-church/>, zuletzt aktualisiert am 25.10.2021, zuletzt geprüft am 04.02.2022.
- Schmidtko, Oliver (2008): Soziologische Architekturinterpretation mit Hilfe der Methode der Objektiven Hermeneutik. Exemplarische Gebäudeanalyse des Wohnhauses für F. C. Robie des Architekten Frank Lloyd Wright 1908 in Chicago, USA. In: *Internationale Zeitschrift zur Theorie der Architektur* 12 (2). Online verfügbar

- unter www.cloud-cuckoo.net/journal1996-2013/inhalt/de/heft/ausgaben/207/Schmidtke/schmidtke.php, zuletzt geprüft am 02.11.2015.
- Schmidt-Lauber, Brigitta (2003): *Gemütlichkeit. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Schmidt-Lauber, Brigitta (2007): Das qualitative Interview. oder: Die Kunst des Reden-Lassens. In: Silke Götsch und Albrecht Lehmann (Hg.): *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*. 2. Aufl. Berlin: Dietrich Reimer, 169–188.
- Schmitt, Reinhold; Hausendorf, Heiko (2016): Sprache und Raum. Eine neue Forschungsperspektive, ihre Ursprünge und ihr aktueller Entwicklungsstand. In: Heiko Hausendorf, Reinhold Schmitt und Wolfgang Kesselheim (Hg.): *Interaktionsarchitektur, Sozialtopographie und Interaktionsraum*. Tübingen: Narr Francke Attempto, 9–23.
- Schmitz, Hermann (1969): *Der Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier (System der Philosophie, 3. Band, 2. Teil).
- Schmitz, Hermann (1989): *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapieutik*. Paderborn: Junfermann.
- Schmitz, Hermann (1998): *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Ostfildern vor Stuttgart: Edition Tertium.
- Schmitz, Hermann (2006): Wie kann ein Ort heilig sein? In: Angelika C. Messner und Konrad Hirschler (Hg.): *Heilige Orte in Asien und Afrika. Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung*. Schenefeld: EB-Verlag, 163–175.
- Schmitz, Hermann (2009): *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. München: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann (2012a): Atmosphäre und Gefühl. Für eine neue Phänomenologie. In: Christiane Heibach (Hg.): *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*. München: Wilhelm Fink, 39–56.
- Schmitz, Hermann (2012b): Atmosphärische Räume. In: Rainer Goetz und Stefan Graupner (Hg.): *Atmosphäre(n). Interdisziplinäre Annäherungen an einen unscharfen Begriff*. Band II. München: Kopaed, 17–30.
- Schmitz, Hermann (2014): *Atmosphären*. Freiburg: Karl Alber.
- Schneider, Jörg (2015): Private Candles in German Protestant Churches (Reverberations). Online verfügbar unter <http://forums.ssrc.org/ndsp/2015/10/19/private-candles-in-german-protestant-churches/>, zuletzt aktualisiert am 19.10.2015, zuletzt geprüft am 12.07.2018.
- Scholem, Gershon (2001): *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. 2. Aufl. Berlin: De Gruyter.
- Schönhammer, Rainer (1998): Raumerleben. Befinden und Atmosphäre. In: Kultursekretariat NRW (Hg.): *STAD(t)T-Art. Kunst in 56 homöopathischen Dosen*. Band 2. Bielefeld: Kerber, 10–16.

- Schönhammer, Rainer (1999): Rezepte für atmosphärische Wirkung. In: M. Götz (Hg.): *Der Tabasco-Effect. Wirkung der Form, Formen der Wirkung*. Basel: Schwabe, 231–236.
- Schönhammer, Rainer (2013): *Einführung in die Wahrnehmungspsychologie. Sinne, Körper, Bewegung*. 2. Aufl. Wien: Facultas.
- Schönhammer, Rainer (2014): Atmosphäre – Leben am Ort. Psychologie der Umwelt und Gestaltung. In: Jürgen Weidinger (Hg.): *Atmosphären entwerfen*. Berlin: Universitätsverlag der TU Berlin, 153–195.
- Schroer, Markus (2008): »Bringing space back in«. Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie. In: Jörg Döring und Tristan Thielmann (Hg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript, 125–148.
- Schroer, Markus (2009a): Materielle Formen des Sozialen. Die ›Architektur der Gesellschaft‹ aus Sicht der sozialen Morphologie. In: Joachim Fischer und Heike Delitz (Hg.): *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie*. Bielefeld: transcript, 19–48.
- Schroer, Markus (2009b): Soziologie. In: Stephan Günzel (Hg.): *Raumwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 354–369.
- Schroer, Markus (2015): Raum, Macht, Religion. Über den Wandel sakraler Architektur. In: Bärbel Beinhauer-Köhler, Mirko Roth und Bernadette Schwarz-Boenneke (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. In: Gritt Klinkhammer und Eva Tolksdorf (Hg.): *Somatisierung des Religiösen. Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt*. Bremen: Universität Bremen, 13–46.
- Schulz, Martin (2005): *Ordnungen der Bilder. Eine Einführung in die Bildwissenschaft*. München: Fink.
- Schulze, Berit (2008): Der Behavior Setting-Ansatz. In: Peter G. Richter (Hg.): *Architekturpsychologie. Eine Einführung*. 3. Aufl. Lengerich: Pabst Science Publishers, 41–52.
- Schulze, Berit; Richter, Peter G. (2008): Das Drei-Ebenen-Konzept der Mensch-Umwelt-Regulation. (Alfred Lang). In: Peter G. Richter (Hg.): *Architekturpsychologie. Eine Einführung*. 3. Aufl. Lengerich: Pabst Science Publishers, 53–63.
- Schütz, Alfred (1953): Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 14 (1), 1–38.
- Schützeichel, Rainer (2015): The Background of Moods and Atmospheres. Socio-logical Observations. In: Frank Adloff, Katharina Gerund und David Kaldewey (Hg.): *Revealing Tacit Knowledge. Embodiment and Explication*. Bielefeld: transcript, 61–85.

- Schützeichel, Rainer (2016): Materialitäten und Atmosphären. Eine soziologische Analyse am Beispiel der menschlichen Stimme. In: Herbert Kalthoff, Torsten Cress und Tobias Röhl (Hg.): *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften*. Paderborn: Wilhelm Fink, 393–412.
- Schwab, Ulrich (Hg.) (2003): *Geschichte der evangelischen Jugendarbeit. Teil 2: Vom Wiederaufbau zur Wiedervereinigung. Evangelische Jugend in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1995*. Hannover: Edition aej.
- Schwab, Ulrich (2006): Innovation Jugendkirche. In: Michael Freitag und Christian Scharnberg (Hg.): *Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 30–42.
- Schwank, Willi (2001): Christentum und Sport. In: Ommo Grupe und Dietmar Mieth (Hg.): *Lexikon der Ethik im Sport*. 3. Aufl. Schorndorf: Karl Hofmann, 84–91.
- Schwedhelm, Maria; Schwedhelm, Martin (1996): *Ich suche meinen Weg. Jugendgottesdienste*. Düsseldorf: Patmos.
- Schwitalla, Ursula (2016): Sakrale Räume – Kirchen, Moscheen, Synagogen heute. Vortragsreihe im Wintersemester 2014/2015 an der Universität Tübingen. In: Ursula Schwitalla (Hg.): *Sakrale Räume. Kirchen, Moscheen, Synagogen heute*. Ostfildern: Schwabenverlag, 9–11.
- Searle, John (1995): *The Construction of Social Reality*. London: Allen Lane.
- Seewald, Jürgen (2000): *Leib und Symbol. Ein sinnverstehender Zugang zur kindlichen Entwicklung*. 2. Aufl. München: Fink.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1996): *Liturgie und Bild. Eine Orientierungshilfe. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz*. Bonn (Arbeitshilfen, 132).
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2000): »Zeit zur Aussaat«. *Missionarisch Kirche sein*. Bonn (Hirtenschreiben und Erklärungen, 68).
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2005): *Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie*. Bonn (Arbeitshilfen, 194).
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2007): *Kirche und Kultur. Dokumentation des Studientages der Herbst-Vollversammlung 2006 der Deutschen Bischofskonferenz*. Bonn (Arbeitshilfen, 212).
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2015): *Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis*. 12. Aufl. Bonn (Arbeitshilfen, 77).
- Sellmann, Matthias (2006): Jugendpastoral in postsäkularer Zeit. Zwischen Kirche, Kult und Küblböck. In: Michael Freitag und Christian Scharnberg (Hg.): *Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 43–60.
- Sellmann, Matthias (2010): Gott ist jung! Kirche auch? Trends und Projekte in jugendpastoraler Theorie und Praxis. In: *Stimmen der Zeit* 228 (7), 435–448.
- Sellmann, Matthias (2011): *Katholische Kirche in den USA. Was wir von ihr lernen können*. Freiburg: Herder.

- Simmel, Georg (1898): Zur Soziologie der Religion. In: Georg Simmel: *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*, I. Berlin: Suhrkamp, 266–286.
- Slawek, Anna (2015): *Anbeten – Bezeugen – Verkündern. Ekklesiologische Klärungen zur Rolle der Neuen Geistlichen Gemeinschaften im Prozess der Neuevangelisierung*. Münster: LIT.
- Smith, Jonathan Z. (1992): *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Soeffner, Hans-Georg (2000): Zur Soziologie des Symbols und des Rituals. In: Hans-Georg Soeffner: *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 180–208.
- Soentgen, Jens (1998): *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn: Bouvier.
- Soentgen, Jens (2002): 5 Thesen zur Gefühlsphilosophie des Hermann Schmitz. Für 22. November 2001. In: HfbK Hamburg (Hg.): *Raum. Materialien zur Vortragsreihe*. Hamburg, 46–67.
- Spölgen, Johannes (1974): *Jugend ohne Kirche? Entwicklung eines regionalen Jugendpastoratplanes*. Zürich: Benziger.
- Stambolis, Barbara (2021): Katholische Jugendbewegungen. In: Michael Klöcker und Udo Tworuschka (Hg.): *Handbuch der Religionen. Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, 69. EL 2021. Loseblatt-Ausgabe. Landsberg am Lech: Olzog, II-1.2.22.
- Stams, Elisa (2008): *Das Experiment Jugendkirche. Die ersten Jahre der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen. Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler Neuorientierung*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Stausberg, Michael (2010): *Religion und moderner Tourismus*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Stausberg, Michael; Engler, Steven (2011): Introduction. Research Methods in the Study of Religion/s. In: Michael Stausberg und Steven Engler (Hg.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, 3–20.
- Stec, Kashmiri; Sweetser, Eve (2013): Borobudur and Chartres. Religious Spaces as Performative Real-Space Blends. In: Rosario Caballero und Javier E. Díaz Vera (Hg.): *Sensuous Cognition. Explorations into Human Sentience. Imagination, (E)motion and Perception*. Berlin: De Gruyter, 265–291.
- Steets, Silke (2015): *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Sternberg, Torsten (2003): Geschichte der christlichen Sportbewegung. In: Hans-Georg Ulrichs, Thilo Engelhardt und Gerhard Treutlein (Hg.): *Körper, Sport und Religion. Interdisziplinäre Beiträge*. Idstein: Schulz-Kirchner, 31–49.
- Stolz, Fritz (1988): *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Straus, Erwin (1930): Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung. In: *Nervenarzt* 3 (11), 633–656.
- Straus, Erwin (1935): *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin: Springer.
- Streib, Heinz; Gennerich, Carsten (2011): *Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*. Weinheim: Juventa.
- Struve, Henrik (2005): »Durch den Sport zum Glauben kommen«? In: Wilhelm Schwendemann (Hg.): *Kirchliche Jugendarbeit und Sport*. Münster: LIT, 89–118.
- Sumartojo, Shanti (2020): Thinking Place Atmospherically. In: Tim Edensor, Ares Kalandides und Uma Kothari (Hg.): *The Routledge Handbook of Place*. London: Routledge, 188–197.
- Sumartojo, Shanti; Pink, Sarah (2019): *Atmospheres and the Experiential World. Theory and Methods*. Abingdon: Routledge.
- Süß, Andreas (o.J.): *Nightfever Handbuch*. Bonn.
- Tellenbach, Hubertus (1968): *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*. Salzburg: Otto Müller.
- The Journey (Hg.) (2010): The Journey Church. A Casual, Contemporary, Christian Church. Online verfügbar unter <http://journeymetro.com/>, zuletzt geprüft am 01.11.2011.
- The Journey Church (Hg.) (2020): The Journey Church. A Casual, Contemporary, Christian Church for Manhattan. Online verfügbar unter <https://journeynyc.com/>, zuletzt geprüft am 03.08.2020.
- Thibaud, Jean-Paul (2003): Die sinnliche Umwelt von Städten. Zum Verständnis urbaner Atmosphären. In: Michael Hauskeller (Hg.): *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*. Zug: Die Graue Edition, 280–297.
- Thomas-Morus-Akademie; Universität Paderborn (Hg.) (2011): *Religion und Tourismus. Ergebnisse einer bundesweiten Repräsentativuntersuchung*. Die Akademie Bruderhilfe Pax Familienfürsorge. Kassel.
- Tigges, Marianne (1999): Der Geist weht, wo er will. Zur Spiritualität neuer geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen. In: *Lebendiges Zeugnis* 54 (3), 217–228.
- Tigges, Marianne; Gasper, Hans; Halkenhäuser, Johannes (1993–2001): Geistliche Gemeinschaften u. Bewegungen. In: Walter Kasper (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4. 3. Aufl. Freiburg: Herder, Sp. 386–390.
- Traut, Lucia (2011): *Ritualisierte Imagination. Das Fantasy-Rollenspiel »Das Schwarze Auge«*. Münster: LIT.
- Trinity (Hg.) (2019): Pfarreientwicklungsprozess. Teilziel: Jugendpastorale Anforderungen Trinity Bochum. Bochum.
- Turner, Victor (2000 [1969]): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a.M.: Campus.

- Turner, Victor; Turner, Edith L. B. (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. Oxford: Blackwell.
- Tworuschka, Udo (2015): *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Vásquez, Manuel A. (2011): *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Veni! (Hg.) (2014): Veni! Grow Up and Leave Behind. Online verfügbar unter http://kirche-emmerich.com/index.php?option=com_content&view=article&id=167&Itemid=102, zuletzt geprüft am 27.03.2014.
- Verband der Diözesen Deutschlands (Hg.) (2017): Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz. Online verfügbar unter www.afj.de/, zuletzt geprüft am 23.12.2017.
- Volli, Ugo (2002): *Semiotik. Eine Einführung in ihre Grundbegriffe*. Tübingen: Francke.
- Vosko, Richard S. (2019): *Art and Architecture for Congregational Worship. The Search for a Common Ground*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Wall, John N. (2014): Transforming the Object of our Study. The Early Modern Sermon and the Virtual Paul's Cross Project. In: *Journal of Digital Humanities* 3 (1). Online verfügbar unter <http://journalofdigitalhumanities.org/3-1/transforming-the-object-of-our-study-by-john-n-wall/>, zuletzt geprüft am 14.08.2015.
- Warren, Rick (2002): *The Purpose Driven Life. What on Earth am I Here for?* Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Weber, Max (1920): Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Welt ablehnung. In: Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter (Hg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. 2. Aufl. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 95–113.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., revidierte Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weidinger, Norbert (1982): Einführung. Test und Thesen. In: Gertrud Weidinger und Norbert Weidinger (Hg.): *Neue Formen der Jugendliturgie. Situation – Erfahrungen – Modelle – Texte*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 11–36.
- Wernet, Andreas (2009): *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik*. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Wernet, Andreas (2014): Hermeneutics and Objective Hermeneutics. In: Uwe Flick (Hg.): *The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis*. London: SAGE, 234–246.
- Wilford, Justin G. (2012): *Sacred Subdivisions. The Postsuburban Transformation of American Evangelicalism*. New York, NY: New York University Press.
- Wilhélem, François Régis (2013): Theologische Perspektiven zur Entwicklung und den Herausforderungen der katholischen charismatischen Erneuerung im Rahmen der Neu evangeli sierung. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 97, 244–252.

- Wilke, Annette (2012): Text, Klang und Ritual. Plädoyer für Religionswissenschaft als Kulturhermeneutik. In: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*. Berlin: De Gruyter, 407–420.
- Wilke, Annette (2013): Säkularisierung oder Individualisierung von Religion? Theorien und empirische Befunde. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21 (1), 29–76.
- Wittal, Markus (2013): Im Raum des Lobpreises. Musik und Gesang. In: Hanns-Gregor Nissing und Andreas Süß (Hg.): *Nightfever. Theologische Grundlegungen*. München: Pneuma, 97–112.
- Wittmann-Englert, Kerstin (2002): Das Sakrale im Profanen? Über das Besondere in der Museumsarchitektur. In: *Kunst und Kirche* (3), 165–168.
- Wolfe, Alan (2005): *The Transformation of American Religion. How We Actually Live Our Faith*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Woodward, Ian (2007): *Understanding Material Culture*. London: SAGE.
- Zerfaß, Alexander (2015): Das »Tantum ergo« des 3. Jahrtausends? *Nightfever* im Spiegel von Kommunionfrömmigkeit und Eucharistietheologie. In: *Stimmen der Zeit* 233 (9), 623–632. Online verfügbar unter www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/ausgabe/details?k_beitrag=4537522, zuletzt geprüft am 08.05.2016.
- Zimmermann, Joyce Ann (2002): Liturgie. I. Phänomenologisch. In: Hans-Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 5. 4. Aufl. 8 Bände. Tübingen: Mohr/Siebeck, Sp. 430–432.

Anhang

Übersicht über alle sequenzanalytisch untersuchten Primärquellen

Nr.	Fallstudie	Analyseebene	Datengattung	Auswertungsme-thode	
1.1	traditionelle Liturgie	Gottesdienst in der Kirche St. Maria unter dem Kreuze, Düsseldorf			
		sozial-räumliches Arrangement	fotografisches Protokoll (natürlich)	Bildsequenzanalyse	
2.1	evangelikaler Stil	Gottesdienst in der Journey Church, New York City			
		sozial-räumliches Arrangement	fotografisches Protokoll (natürlich)	Bildsequenzanalyse	
3.1	Trinity	Interview mit Organisator:in			
		Produktion	Interviewprotokoll (künstlich)	Sequenzanalyse	
4.1	Nightfever	Gottesdienst in der St. Lamberti-Kirche, Münster			
		sozial-räumliches Arrangement	fotografisches Protokoll (natürlich)	Bildsequenzanalyse	
4.2	Nightfever	Text »Licht und Dunkel als Raum des Heiligen«			
		Rezeption	textliches Protokoll (natürlich) (S. 325)	Sequenzanalyse	
4.3	Nightfever	Interview mit Organisator:in			
		Produktion	Interviewprotokoll (künstlich)	Sequenzanalyse	
5.1	Veni!	Veni!-Gottesdienst in der St. Aldegundis-Kirche, Emmerich			
		sozial-räumliches Arrangement	fotografisches Protokoll (natürlich)	Bildsequenzanalyse	

5.2	Veni!	<i>Zeitungsartikel »Kirche platzt aus allen Nähten bei Veni«</i>		
		Rezeption	textliches Protokoll (natürlich) (S. 326)	Sequenzanalyse
5.3	Veni!	<i>Besucher:innen-Befragung</i>		
		Rezeption	textliches Protokoll (künstlich)	Sequenzanalyse
5.4	Veni!	<i>Interview mit Organisator:in</i>		
		Produktion	Interviewprotokoll (künstlich)	Sequenzanalyse
6.1	Zeitfenster	<i>Zeitfenster-Gottesdienst in der St. Foillan-Kirche, Aachen</i>		
		sozial-räumliches Arrangement	fotografisches Protokoll (natürlich)	Bildsequenzanalyse
6.2	Zeitfenster	<i>Zeitungsartikel »Das macht etwas mit einem«</i>		
		Rezeption	textliches Protokoll (natürlich) (S. 328)	Sequenzanalyse
6.3	Zeitfenster	<i>Besucher:innen-Befragung</i>		
		Rezeption	textliches Protokoll (künstlich)	Sequenzanalyse
6.4	Zeitfenster	<i>Interview mit Organisator:in</i>		
		Produktion	Interviewprotokoll (künstlich)	Sequenzanalyse
6.5	Zeitfenster	<i>Werbematerial mit Zeitfenster-Slogan</i>		
		Produktion	bildliches Protokoll (natürlich) (S. 242)	Sequenzanalyse

Rezeption von »Nightfever«

Abb. 19: Text »Licht und Dunkel als Raum des Heiligen«. Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (2013): Licht und Dunkel als Raum des Heiligen. »Nightfever«. In: Hanns-Gregor Nissing und Andreas Süß (Hg.): Nightfever. Theologische Grundlegungen. München: Pneuma, 41–55.

Licht und Dunkel als Raum des Heiligen. »Nightfever« 43

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
Licht und Dunkel als Raum des Heiligen:
„Nightfever“

I. Was geschieht im Nightfever?

Der Anfang ist geschützt vom Dunkel. Noch sieht man nicht das Kommentar, aber es kommt, es wacht im stillen Raum des Unbeobachteten. Das Intime bricht keine Zuschauer. Wie tief wissen wir, nicht erst seit der Psychoanalyse, daß das helle Tun, die helle Wille, in einem unbewußten Dasein, in einem dunklen, uns entzogenen Willen wurzelt. Diese Wurzeln blühen, heißt sie zerspringen.

Bis in unsere Existenz hinein kommen wir aus dem Dunkel. Niemand weiß von seiner Zeugung, von den neuen Monaten der geheimnisvollen Entstehung, von der Geburt und den ersten Jahren. Wir leben „eht“, bevor wir „eht“ sagen und „eht“ unterscheiden. Leben ist Gabe aus einem mächtlichen Ursprung, wir alle sind „Nachtmenschen“ und unser Leben geht am Ende wieder in Schlaf über, in das Schläfger der Augen und den Eingang, in ein – von dieser Seite aus gesehen – unbekanntes Dunkel.¹

Nightfever nutzt die Stunden des Dunkels. Einatmend in die Bergung einer Kirche, deren Weltbung sich im Dunkel verliert, beginnt der Gang in die Tiefe. Ein Teil der zufälligen Besucher geht erfahrungsgemäß nach kurzen, ein anderer Teil wird vorweggenommen, daß es in ein „Urhinterliches“ oder doch Ungewöhnliches führt, ein dritter Teil wird blieben, länger als gedacht, und auch dem Ungewöhnlichen überlassen. Die Initiatoren selbst trauen dem Dunkel zu, von sich aus zu wirken und in sich hinzuzeichnen. Sie haben sich diesem Wirkeln selbst überlassen,

und verbürgt Schmerz. Vorher wurde er gespürt; jetzt darf er wehtun.

Ungeplänt und ohne Vorbereitung beginnt der Schmerz; die Nacht wird fieberig. Im Sehenswürdigkeitskabinett kann junge Late und wölken mit einem Priester sprechen. Haben sie gehört, ihre Wunden biegelebig? Gleichzeitig sei sprachlos vor sich, von ihrem Leid, von ihrer Gängelnschaft im Bösen. Priester sind bis Mitternacht anwesend, um zu hören, zu lösen, die brennende Schrift zu loschen. Aus der Nacht des Fiebers entfaltet sich die Nacht der Bärbarizigkeit.

Um das Brot wochsen die Lichter. Sofern es eine katholische Kindheit gab, war das Allerheiligste innern fern, oben entrogen steht es frei, jeder darf naherkommen, sein in Licht ganz direkt davor hinstellen, sonst sieht sich davon hinleidend. Niemand klagt, es gibt keine Schrana. Wie bei diese Nähe berührt sie entwaffnet, ist so einfach. Aber doch ist es die Nähe des Heiligen, und auch die Ehrfurcht wacht. Heiligkeit füllt den Raum, aber nicht wie ein Alstant gäbe, sondern weil die Nähe ergiebt ist.

Wenn es Mitternacht ist, füllt sich der Raum mit Segen. Segen ist das Vermächtnis dieses Nachts, der in sich das Brot anschaut, schweigend, anziehend zeigt. Es selbst wird weggestellt, aber sein Segen wird nicht viel gereicht. Was muß man auch erkennen, wenn er so klar die Mitte einnimmt? – Nightfever verzichtet auf Beleidigen, es vertraut auf das Schauen und (Wieder-) Erkennen. Worte werden gesungen oder mitgesungen, aber es sind Worte der Anbetung, des Lobes, der Freude, nicht der Erklärung. Sie wiederholen sich, sie kreisen um das Uberschreibliche, das vorne leuchtet. Worte werden auch vorgesungen, aber sie werden unterstellt durch Kommentar. Keiner weiß mehr als der andere. Keiner führt, alle werden geführt. Das Tempo des Mitternachts ist nicht wichtig, auch Stethoskopeln ist möglich; vielleicht beginnt auch etwas zu ziehen. Zwischen den Worten und Liedern ist Stille und Singen sind Ausdruck desselben; des Staunens über die Anwesenheit. Ein zogeniges Verlangen breitet sich aus, sich hingegen zu drehen, nicht ins Leere, sondern an jemand, der eine Ungeordnet wartet. Ein anderer seiner Namen ist: „Du Atemholen“.

Wer eintritt, kann kein Teidlich mitnehmen. Ohne das Dunkel zu zu tun, kann sie hinstelle, wo jemand sie hinstelle, wie ein Flackern der eigenen Seele, je an dem gewohnt Ort, ganz hinten, in einer Nische, wo es ganz finster ist, irgendwo Abstand zu steh, freigesetzt auf, um ein Licht an einen andern anzutun, und sich seinen eigenen Ort zu wählen. In auf der Nacht wachsen die Lichter, sie machen den Raum tiefer. Vorne, um das schimmernde weiße Brot, werden es nein. Münchei holt später sein Licht aus der Ecke und bringt es vorne, dabei beginnen auch Tränen zu fließen. Aber niemand will hinschauen, jeder hat mit dem eigenen (ungewönen) Träumen zu tun. Das Dunkel löst

¹ Weih-Nacht und Oster-Nacht: Zeit der ganz großen Freude der Christenheit spielen sich im Dunkel ab. Nur das dritte Fest, Pfingsten, findet am hellen Tage statt: Nun wird alle Welt Zeuge des Neuen, das angehender einbrecht. Lange zuvor hatte es ohne Zeugen begonnen, jetzt wußt der heilige Geist Licht in diesen verborgenen Anfang - den Anfang des ganzen Neuen.

II. Der Spannungsbogen des Heiligen.
Ein Gang durch nicht-biblische religiöse Welten
 Das skizzierter Erleben bedarf einer geschichtlichen und religiösenphilosophischen Ausdeutung, um das Erleben von dem Ver-

Rezeption von Veni!

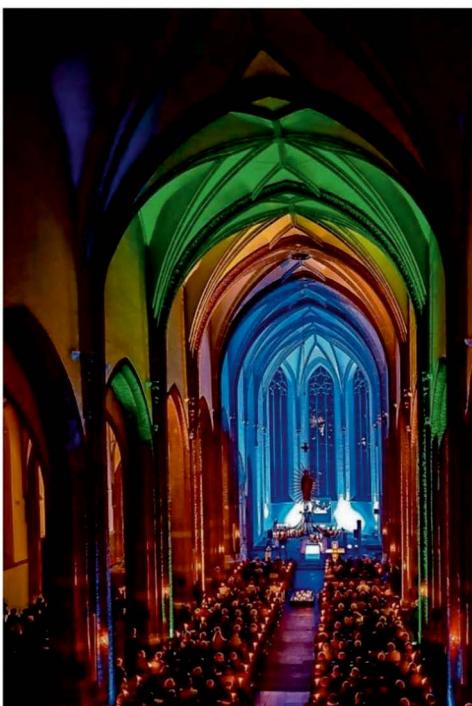
Abb. 20: Zeitungsartikel »Kirche platzt aus allen Nähten bei Veni!. Screenshot eines online verfügbaren Zeitungsartikels, siehe https://rp-online.de/nrw/staedte/emmerich/kirche-platzt-aus-allen-naehten-bei-veni_aid-22162297

http://www.rp-online.de/nrw/staedte/emmerich/kirche-platzt-aus-allen-naehten-bei-veni_aid-1.3101987, Stand 10.01.2018

11. Dezember 2012 | 00.00 Uhr

Emmerich

Kirche platzt aus allen Nähten bei Veni



Buntes Licht im Altarraum, die Sitzreihen gefüllt. Beim Veni-Gottesdienst, Thema „Weihnachten“, war die große Aldegundiskirche brechend voll.

FOTO: abre

Emmerich. Der Veni-Gottesdienst am Sonntag hat neue Rekorde geschrieben: Deutlich über 600 Besucher aus der weiten Region waren da. **Von M. Hartjes und S. Zehrfeld**

So voll ist die Kirche sonst nur zu Weihnachten, womöglich nicht mal dann. Beim Veni-Gottesdienst am Sonntag platzte die Aldegundis-Kirche aus allen Nähten. Gegen 19 Uhr sollte es losgehen, doch schon gegen 18.30 Uhr mussten Hocker und Stühle herbeigeschafft werden, weil die Sitzplätze nicht mehr reichten. Bald waren die Liedzettel vergriffen – 600 waren gedruckt worden. Und in der Innenstadt gab's keine Parkplätze mehr: Es kamen Besucher aus ganz Emmerich und aus der weiten Region, aus Kleve, Kevelaer, Rees, Uedem, dem Raum Büderich.

Kerzen, Feuerkugeln und buntes Licht im Altarraum sorgten für heimelige Atmosphäre, Sternbilder auf der Leinwand und beeindruckende Musik stimmten die Besucher ein auf den Gottesdienst zum Thema Weihnachten. „Keine Zeit des Jahres ist mehr von Emotionen aufgeladen als der Advent und die Weihnachtszeit“, sagte Kaplan Christian Olding. Man liebe es, ein Mal im Jahr „heile Welt“ zu spielen. Doch drei Tage gute Gefühle, das reiche nicht. „Wir zeigen Ihnen, wie Sie sich dieses Gefühl auch nach den Feiertagen erhalten können.“ Die Besucher waren aufgerufen, am Gottesdienst mitzuwirken. So konnten sie Zitate über Weihnachten zustimmen, indem sie grüne Knicklichte schwenkten. Ein rotes Knicklicht bedeutete, dass sie nicht so denken. Zu Weihnachten gehörte Tannenduft und Fröhlichkeit, das fand bei den meisten Zustimmung. „Überstehen ist alles!“ eher Ablehnung.

Zum Evangelium wurde die Weihnachtsgeschichte vorgelesen. „Mitten in der Nacht wird Gott Mensch, das hat nichts mit Romantik zu tun“, meinte Olding in seiner Predigt. In Frost, Leid und Elend begann Gott sein Leben für die Menschen, und viele Jahre später stand er mitten in der Nacht des Todes wieder auf. Gott trage das Leben der Menschen: „Die Freude darüber hält länger als Glühwein, Punsch und Spekulatius.“

Filmszenen und musikalische Zwischenspiele, unter anderem aus Jesus Christ Superstar, „Personal Jesus“ von Johnny Cash und „Spinner“ von Revolverheld, unterstützten die Botschaft, live gesungen von Rabea Schnippe aus Rheine und ihrem Bruder Holger aus Köln, die dafür Zwischenapplaus bekamen.

Der Gottesdienst selbst ging bis etwa 20.45 Uhr, war also relativ lang – doch die Besucher blieben. Und es gab noch am Abend positive Stimmen. So das Urteil einer Seniorin aus Praest, Josefa Arts, nach der Feier: „Der Gottesdienst war ergreifend, ich bekam zwischendurch eine Gänsehaut“, sagte sie. „Toll finde ich, dass so viele junge Leute hier waren.“

Kaplan Christian Olding selbst zeigte sich im Nachhinein tief beeindruckt von Atmosphäre und Andrang. „Ich bin jedes Mal aufs Neue überrascht“, sagte er. „Es ist schön, das zu erleben.“ Auch für die Mitwirkenden im Veni-Team.

Der nächste Veni-Gottesdienst ist am 24. Februar um 19 Uhr in der St. Aldegundiskirche.

(RP/ac)

Rezeption von »Zeitfenster«

Zeitungsaufgabe »Das macht etwas mit einem«. KirchenZeitung für das Bistum Aachen, 2017, Nr. 26

Aus der KirchenZeitung, Ausgabe 26/2017

Das macht etwas mit einem

Mit der „Songwriters’ Church“ bietet die Zeitfenster-Gemeinde neue Zugänge zu Musik und zur Kirche Gottesdienst in anderer Form, zeitgemäß, offen, experimentierfreudig, mit normaler Sprache und guter Musik, dafür steht die Zeitfenster-Gemeinde Aachen.

Seit einem Jahr gehört dazu auch das einmal im Quartal stattfindende Format „Songwriters’ Church“, ein Konzert „mit Background“, wie die Organisatoren es beschreiben. „Wir wollen Leute, die mit Gottesdienst und Kirche vielleicht nicht so viel zu tun haben, ansprechen und einladen, Musik an einem besonderen Ort, der Kirche St. Foillan, zu genießen“, erläutert Konrad Neuwirth vom Team der „Songwriters’ Church“. Der zweite Gedanke hinter dem Angebot: einen Raum für Musiker mit kirchlichem oder spirituellem Hintergrund zu schaffen, in den sie sich einbringen können. Dazu bietet St. Foillan einen ganz eigenen Rahmen, den das Team mit Kerzen, farbigen Scheinwerfern, Blumen, der Anordnung der Bänke noch verstärkt. Professionelle Tontechnik sorgt für ein gutes Klangergebnis, eine Bar für lockere, gastliche Umgebung.

Ein Konzept, das aufgeht, die Konzerte waren durchweg gut besucht. Ein großes Plakat am Eingang sowie die offene Kirchentür, durch die Musik nach außen dringt, laden auch Laufpublikum ein, spontan hereinzukommen. „Viele finden es schön, einfach mal in die Kirche zu gehen, ohne ein komisches Gefühl dabei“, sagt Konrad Neuwirth. Auch bei den Musikern komme das Format gut an. „Unsere Idee ist es, ihnen eine Plattform zu bieten, wo sie auch verstärkt eigene Sachen einbringen können“, erklärt seine Kollegin Betty Berres. Musikalischer Kooperationspartner ist der „Songwriters’ Table“ im „Franz“ in Aachen. Darüber finden viele Musiker den Weg auch in die „Songwriters’ Church“. „Musiker bewerben sich inzwischen schon bei uns und fragen, ob sie einmal bei uns auftreten können“, sagt Konrad Neuwirth zufrieden.

Grundsätzlich seien sie offen für alle Musikstilrichtungen, wobei manches sicher besser passe als anderes. Metal sei eher nicht passend, eher „handgemachte Musik“, Indie, Folk oder Reggae. Auch Hip-Hop kann sich das „Songwriters’ Church“-Team – neben Konrad Neuwirth und Betty Berres noch Sandra Wain-wright-Schneider plus fleißige Helfer beim Aufbau – vorstellen. Wichtig sei eine gute und abwechslungsreiche Mischung am Abend zu haben. „Wir schauen, was zusammenpasst oder auch, was spannende Gegensätze bietet“, sagt Betty Berres. Wichtig ist ihnen neue Zugänge zu schaffen, Kirche für andere Musikrichtungen zu öffnen und Kirchenferne über die Konzerte wieder mit Kirche bekannt zu machen. Denn so wie sie sind, funktionieren die Abende für die Organisatoren nur in der Kirche. Die prägt die Identität der Veranstaltung. „Man spürt, dass der Kirchenraum etwas macht mit den Musikern“, beschreibt Konrad Neuwirth seine Beobachtungen. „Und auch mit den Zuhörern. Der Fokus auf die Musik ist anders, die Aufnahme andächtiger“, ergänzt Betty Berres.

Die nächste „Songwriters’ Church“ ist am Freitag, 29. September, 20.15 Uhr in St. Foillan.

von Andrea Thomas

KirchenZeitung für das Bistum Aachen (<http://kirchenzeitung.kibac.de>)