

Johannes Stückelberger  
Ann-Kathrin Seyffer (Hg.)

# Die Stadt als religiöser Raum

Aktuelle Transformationen  
städtischer Sakraltopographien





## Die Stadt als religiöser Raum



Johannes Stückelberger und Ann-Kathrin Seyffer (Hg.)

# Die Stadt als religiöser Raum

Aktuelle Transformationen  
städtischer Sakraltopographien

P V E R  
V A L A  
E R N G  
L A G O

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur für die Jahre 2021–2024 unterstützt.

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

Umschlagbild

Nathan Coley, *The Lamp of Sacrifice*, 286 Places of Worship, Edinburgh, 2004,  
Ausschnitt aus der Installation in der Gallery of Modern Art, Glasgow (2014),  
Courtesy Studio Nathan Coley

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich

Satz und Layout

Claudia Wild, Konstanz

Druck

AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

ISBN 978-3-290-22069-3 (Print)

ISBN 978-3-290-22070-9 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-22070-9>

© 2022 Pano Verlag, Zürich

[www.pano.ch](http://www.pano.ch)



Creative Commons 4.0 International

# Inhalt

Johannes Stückelberger	
Einführung .....	7
<b>1. Religion im Wandel .....</b>	<b>17</b>
Paul Post	
Sakrale Dynamik. Mapping the fields .....	19
<b>2. Kirchen, Räume christlicher Gemeinschaften .....</b>	<b>43</b>
David Plüss	
Transformationen des Kirchenraumes in ekklesiologischer Perspektive. Eine Spurensuche in der Gegenwart .....	45
Johannes Stückelberger	
Kirchen in der Stadt. Aktuelle Transformationen .....	58
Christoph Sigrist	
Kirchen als Forschungslabor postsäkularer Religiosität. Hybride Nutzungserweiterungen in Stadtkirchen: Erfahrungen, Reflexionen, Konsequenzen .....	93
Brigitte Knobel et Sarah Scholl	
Quand l'orientation théologique s'inscrit dans le territoire : le cas des minorités chrétiennes du canton de Genève .....	107
<b>3. Synagogen, Moscheen, Tempel .....</b>	<b>125</b>
Ron Epstein-Mil	
Die Synagogen als Identitätsträger im städtischen Umfeld .....	127
Andreas Tunger-Zanetti	
Moscheen in der Schweiz .....	145

## 6 Inhalt

Martin Baumann Versteckte Tempel und unsichtbare Klöster. Zur Topographie buddhistischer und hinduistischer Sakralorte in der Schweiz . . . . .	177
<b>4. Multireligiöse Räume, Friedhöfe . . . . .</b>	<b>203</b>
Ann-Kathrin Seyffer Die Topographie multireligiöser Räume am Beispiel Zürichs . . . . .	205
Christine Süssmann Friedhof, Bestattung und Trauer. Aktuelle Entwicklungen . . . . .	230
<b>5. Zivilreligiöse Orte, Museen . . . . .</b>	<b>251</b>
Anna Minta Auratische Alternativorte. Staat und Nation als Transzendenzraum . . . .	253
Bernd Nicolai Museen als quasi sakrale Bauaufgabe . . . . .	270
Autorinnen und Autoren . . . . .	290
Abbildungsnachweise . . . . .	291

# Einführung

Johannes Stückelberger

So wie man von der Stadt als Bildungsraum, Wirtschaftsraum, Kulturraum oder Sozialraum spricht, so gibt es auch die Stadt als religiösen Raum. Gemeint ist damit die Stadt mit ihrer religiösen Geschichte, ihrer religiösen Prägung und ihrer religiösen Gegenwart. Diese Stadt wandelt sich gegenwärtig stark. Wie sich dieser Wandel vollzieht, diskutiert die vorliegende Publikation anhand der räumlichen Präsenz der Religionen in der Stadt, das heisst, mit Blick auf die Sakralbauten und Versammlungsräume der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Das Buch fragt danach, wie sich die Sakraltopographie der Städte – das Netz der Orte, an denen Religion praktiziert wird – in den letzten Jahren verändert hat und sich heute darstellt.

Die aktuellen Transformationen der städtischen Sakraltopographien sind wenig augenfällig, doch schaut man genauer hin, erkennt man starke Veränderungen. Kaum sichtbar ist der Wandel bei den Kirchen, die immer noch die dominantesten Sakralbauten im Stadtbild sind. Man muss sich schon näher mit ihnen beschäftigen, um festzustellen, dass seit gut vierzig Jahren nur noch vereinzelt neue dazugekommen sind. Dass in einigen von ihnen heute keine Gottesdienste mehr stattfinden, dass sie vielmehr anderen Nutzungen dienen, ist an ihrem Äusseren kaum ablesbar. Ein anderes Indiz für den Wandel ist die Zunahme der Moscheen in den Städten, wobei auch dies kaum auffällt, da sie im Stadtbild in der Regel unsichtbar bleiben. Auch entstanden in den letzten Jahrzehnten in grosser Zahl neue Sakralräume für kleinere christliche Gemeinden, Freikirchen, Migrationskirchen, buddhistische und hinduistische Gemeinschaften. Ein neuer Typus von Sakralraum sind die multireligiösen Räume oder Räume der Stille in Flughäfen, Spitalern und anderen Institutionen. Der Wandel manifestiert sich auch bei den Friedhöfen, die heute ein viel grösseres Spektrum an Begräbnisarten anbieten als früher. Oder bei den Altstadtkirchen, die eine wachsende Zahl von Besucherinnen und Besuchern verzeichnen, die nicht wegen der Gottesdienste kommen, sondern wegen der Kunst oder der Stille. Und schliesslich können zu den Sakralorten heutiger Städte auch zivilreligiöse Räume (Erinnerungsorte, Denkmäler) und kulturellreligiöse Räume (insbesondere Museen) gezählt werden.

Die Gründe für den aktuellen Wandel der Sakraltopographien sind vielfältig. Die Zahl der Mitglieder der grossen Landeskirchen (der Evangelisch-reformierten, der Römisch-katholischen und der Christkatholischen Kirche) ist rückläufig, wodurch Steuereinnahmen wegfallen und der finanzielle Spielraum der Kirchgemeinden und Pfarreien kleiner wird. Alternativ entstehen vermehrt kleinere christliche Gemeinschaften. In der immer grösser werdenden Gruppe der sogenannten

Konfessionslosen verstehen sich viele zwar immer noch als religiös, doch praktizieren sie ihre Religiosität nicht mehr im Rahmen der grossen Religionsgemeinschaften, sondern auf je individuelle Weise. Weitere Gründe sind Migration und Mobilität, wodurch Angehörige mehrheitlich nichtwestlicher Religionen ins Land kommen: orthodoxe Christen, Muslime, Aleviten, Buddhisten, Hindus und weitere. Das Spektrum der Religionen ist in den letzten Jahrzehnten vielfältiger geworden. Dies zeigen nicht nur die Statistiken, man kann es auch sehen: weniger an den neu entstandenen Sakralbauten, die, wie gesagt, oft unsichtbar bleiben, jedoch an den Menschen in den Strassen, die als Angehörige unterschiedlicher Kulturen erkennbar sind. Diese Entwicklungen sind kein rein städtisches Phänomen, sie betreffen auch ländliche Regionen. In den Städten zeigen sie sich jedoch deutlicher und sind leichter fassbar.

Die Publikation vereint die Beiträge einer Tagung, mit der das 2014–2017 vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderte Forschungsprojekt «Transformationen städtischer Sakraltopographien in der Schweiz 1850–2010» seinen Abschluss fand.<sup>1</sup> Deshalb hier zunächst ein paar Worte zu diesem Forschungsprojekt: Das Projekt hatte zum Ziel, den Wandel, den die moderne Stadt als religiöser Raum seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durchlief, das heisst, ab dem Moment, da die Städte ihre Mauern verloren und stark zu wachsen begannen, genauer zu verstehen. Es widmete sich Fragen wie: Welche Religionsgemeinschaften haben in den 150 Jahren Sakralbauten errichtet? Wie sehen diese aus? Wie prägen sie den öffentlichen Raum? Wo stehen sie? Wie hat sich ihre städtebauliche Positionierung gewandelt? Was sagt dies über das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften sowie über ihr Verhältnis zur städtischen Öffentlichkeit aus? Wurden Sakralbauten abgerissen? Gab es Umnutzungen? Der Fokus des Projekts lag auf den acht Schweizer Städten Basel, Bern, Freiburg/Schweiz, Genf, Lausanne, Lugano, Luzern und Zürich, für die die Projektverantwortlichen Johannes Stückelberger und Ann-Kathrin Seyffer in einer Datenbank alle Sakralbauten erfassten, namentlich Kirchen, Synagogen und Friedhöfe. Moscheen sowie Versammlungsräume kleinerer Religionsgemeinschaften wurden berücksichtigt, wo sie im städtischen Raum sichtbar sind. Die Standorte der Bauten wurden für jede der acht Städte auf vier Karten im zeitlichen Abstand von jeweils 50 Jahren (1850, 1900, 1950, 2000) übertragen, womit die Veränderungen der Sakraltopographien zusammen mit der Stadtentwicklung visualisiert werden konnten. Die Datenbank und die Karten bieten eine Fülle von Informationen, die im Rahmen des Projekts punktuell – insbesondere für die Städte Basel und Zürich – ausgewertet wurden.<sup>2</sup> Das For-

1 Informationen zum Forschungsprojekt inkl. der daraus hervorgegangenen Publikationen, der wissenschaftlichen Veranstaltungen und Veranstaltungen zum Wissenstransfer finden sich in der Datenbank des Schweizerischen Nationalfonds (SNF): <https://p3.snf.ch/Project-150183> (1.8.2022).

2 Die Karten und die dazugehörigen Verzeichnisse aller Sakralbauten sind ab 2023 online zugänglich auf <https://www.sakraltopographie.unibe.ch>.

schungsprojekt war der Auslöser für die Gründung des Schweizer Kirchenbautags, im Rahmen dessen weitere Projekte wie die «Datenbank Kirchenumnutzungen in der Schweiz» sowie die «Datenbank Moderner Kirchenbau in der Schweiz» entstanden.<sup>3</sup> Ziel des SNF-Projekts war es, nicht nur einzelne Sakralräume, sondern die Gesamtheit der Sakralbauten einer Stadt in ihrer Beziehung zueinander und zum Raum der Stadt in den Blick zu nehmen und die Entwicklung der städtischen Sakraltopographien über eine Zeitspanne von 150 Jahren darzustellen.<sup>4</sup>

Die Schlussstagung setzte da ein, wo das Forschungsprojekt aufhörte, indem sie die Entwicklung der Sakraltopographien seit der Jahrtausendwende bzw. den aktuellen Wandel in den Blick nahm, wobei sie, anders als das Forschungsprojekt, das im Wesentlichen auf die Kirchen fokussiert war, nun die Sakralbauten aller Religionsgemeinschaften berücksichtigte. Die einzelnen Beiträge des vorliegenden Buchs diskutieren den Wandel in Bezug auf je einen Typus von Sakralraum. Erst alle Beiträge zusammen ergeben ein Bild der Stadt als religiösem Raum und vermögen eine Vorstellung von den aktuellen Transformationen städtischer Sakraltopographien zu vermitteln.

Die folgenden Typen von Sakralbauten, Sakralräumen bzw. Sakralorten kommen zur Sprache. Drei Beiträge befassen sich mit den landeskirchlichen Kirchen. Der Theologe David Plüss diskutiert deren Wandel aus einer ekklesiologischen Perspektive, das heisst, mit Blick auf das Verständnis von Kirche, das sich heute stark auffächert, wobei er fünf aktuelle Modelle unterscheidet: Parochie, öffentliche Kirche, Gemeindekirche, Spiritualitätskirche und Dienstleistungskirche. Als grundlegendes Thema, mit dem die Kirchen heute konfrontiert sind, erkennt er die Spannung von Individualität und Kollektivität. Johannes Stückelberger, Kunsthistoriker, zeigt, wie die Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt neue Strategien für die Bewirtschaftung und Finanzierung ihres gesamten Immobilienbestandes entwickelt und für einige ihrer Kirchen neue Nutzungen gefunden hat. Interessant ist dabei, dass – trotz erweiterten Nutzungen – in den meisten Kirchen weiterhin Gottesdienste stattfinden, die allerdings nicht mehr ausschliesslich durch die Lan-

3 <https://www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch> (1.5.2022).

4 An ähnlichen, ebenfalls mit Karten arbeitenden Projekten, die jedoch, im Unterschied zum SNF-Projekt, nur die aktuelle Situation abbilden, seien genannt vom Zentrum Religionsforschung der Universität Luzern die Projekte «Kuppel, Tempel, Minarett» und «Religionsvielfalt im Kanton Luzern», <https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/religionen-schweiz/forschung/> (1.5.2022) und vom CIC Centre intercantonal d'information sur les croyances in Genf die Projekte «D'égglise en ashram. Cartographie de la diversité religieuse à Genève», «Cartographie de la diversité religieuse et spirituelle du canton de Vaud» und «Cartographie de la diversité religieuse et spirituelle du canton du Tessin», <https://cic-info.ch/realisations/cartographies/> (1.5.2022). Hingewiesen sei ausserdem auf das Forschungsprojekt «Sakralität im Wandel: Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts in Deutschland», Kooperationsprojekt des Centrums für Religionswissenschaftliche Studien der Ruhr-Universität Bochum und des Lehrstuhls für Geschichte und Theorie der Architektur der TU Dortmund, 2018–2021, <https://ceres.rub.de/de/forschung/projekte/sawa/> (1.5.2022).

deskirche verantwortet werden, sondern durch kleinere Gemeinschaften und religiöse Gruppierung. Christoph Sigrist, Pfarrer am Grossmünster in Zürich, stellt bei den Altstadtkirchen eine hybride Nutzungserweiterung fest, was ihn veranlasst, von diesen Räumen als Forschungslaboren einer postsäkularen Religiosität zu sprechen. Ein vierter Beitrag ist den Versammlungsräumen kleinerer christlicher Gemeinschaften gewidmet. Am Beispiel der Stadt Genf zeigen die Soziologin Brigitte Knobel und die Theologin Sarah Scholl auf, dass die verschiedenen Gemeinschaften unterschiedliche Quartiere bzw. Zonen bevorzugen.

Der Multireligiosität der heutigen Städte trägt das Buch dadurch Rechnung, dass es je einen Beitrag zu Synagogen, Moscheen und Tempeln von Hindus und Buddhisten enthält. Da, anders als in Deutschland, in der Schweiz kaum mehr neue Synagogen gebaut werden, blickt der Architekt Ron Epstein-Mil zurück bis ins 19. Jahrhundert, wobei er die Bauten unter städtebaulichen Gesichtspunkten und dem Aspekt der Repräsentation diskutiert. Andreas Tunger-Zanetti, Religionswissenschaftler, zeigt auf, dass es sich bei den meisten der rund 260 Moscheen in der Schweiz um sogenannte Hinterhofmoscheen handelt, die oft in Industriegebieten am Rand der Städte liegen und in der Regel kaum sichtbar sind. Auch die zehn Moscheeneubauten, die seit dem Jahr 2000 entstanden sind, liegen mehrheitlich in Randgebieten der jeweiligen Gemeinden, meist in einer Gewerbezone. Der Autor weist nach, dass die Behörden kein grosses Interesse an den Moscheen zeigen. Religion, so folgert er, scheint in der Stadt- und Dorfplanung zur Privatsache geworden zu sein. Martin Baumann, ebenfalls Religionswissenschaftler, studiert die Topographie der buddhistischen und hinduistischen Tempel und Klöster. Er stellt fest, dass, während die von den Konvertiten gebauten Sakralorte oftmals zentrumsnah liegen, die Immigranten (Tibeter und Tاملين) Orte am Rand der Städte oder in ländlichen Regionen bevorzugen, wo es mehr Handlungs- und Entfaltungsmöglichkeiten gibt.

Um einen neuen Typus von Sakralraum handelt es sich bei den multireligiösen Räumen oder Räumen der Stille, die wir heute vermehrt in den Flughäfen finden, ausserdem in öffentlichen Institutionen wie Spitälern und Universitäten, vereinzelt in Bahnhöfen und an weiteren Orten. Ann-Kathrin Seyffer, Kunsthistorikerin, analysiert sieben dieser Räume in der Stadt Zürich, geht auf deren Lage innerhalb der jeweiligen Institutionen ein und diskutiert Funktion, Nutzung und Akzeptanz. Zu den Sakralorten einer Stadt gehören auch die Friedhöfe. Christine Süssmann, Begründerin und langjährige Leiterin des Friedhof Forums in Zürich, geht auf die Ausdifferenzierung der Bestattungs- und Trauerkultur ein, spricht über die Tendenz, dass viele Friedhöfe heute zu gross sind und zeigt, dass deren Umgestaltung in öffentliche Parks anspruchsvoll ist, da die unterschiedlichen Nutzerinnen und Nutzer unterschiedliche Bedürfnisse haben.

Die beiden letzten Beiträge diskutieren profane Sakralräume. Anna Minta, Kunsthistorikerin, geht auf das Konzept der Zivilreligion ein, welches sie am Beispiel der Architektur und Ausstattung des Bundeshauses in Bern illustriert. Mit

Blick auf heute und anhand von Ansätzen der Aktualisierung der Ausstattung des Bundeshauses stellt sie fest, dass Staat und Nation nicht mehr in gleicher Weise wie früher Projektionsflächen von Vergemeinschaftung sind. Bernd Nicolai, ebenfalls Kunsthistoriker, widmet sich den Museen als quasi sakraler Bauaufgabe und stellt in deren Raumgestaltungen Analogien zu antiken Kultbauten und Kirchen fest. Daraus schliesst er, dass Räume des Religiösen heute ihre Eindeutigkeit verloren haben.

Den Auftakt der Publikation macht ein Beitrag mit einführendem Charakter. Paul Post, Theologe und Spezialist für Ritual Studies, geht zunächst auf aktuelle Dynamiken des Ritualen und Religiösen ein, wie sie insbesondere in den Städten zu beobachten sind. Im Blick hat er dafür insbesondere die Situation in Holland. Anschliessend stellt er ein für die Diskussion und das Verständnis des heute sich vollziehenden Wandels der Religionen bzw. des Religiösen hilfreiches Instrumentarium vor, indem er vier Felder des Sakralen unterscheidet: (1) Religion im traditionellen institutionellen Sinn, (2) rituelle Repertoires des Gedenkens und Erinnerns, (3) Kunst und Kultur, (4) Freizeitkultur.

Die in diesem Buch verhandelten Themen und Phänomene sind komplex und vielschichtig. Bei den verschiedenen Religionen und ihren Sakralbauten stehen unterschiedliche Fragestellungen im Fokus. Das Thema des Buchs verlangt einen multiperspektivischen und interdisziplinären Blick. Entsprechend kommen die Autorinnen und Autoren aus unterschiedlichen Fachrichtungen, namentlich der Kunst- und Architekturgeschichte, der Theologie, der Religionswissenschaft und der Soziologie.<sup>5</sup> Um eine gewisse Kohärenz zu erreichen, beziehen sich alle Beiträge, mit Ausnahme des ersten, auf die Situation in der Schweiz. Die Mehrheit von ihnen ist auf je eine einzelne Stadt fokussiert, einige haben, aus inhaltlichen Gründen, mehrere Städte im Blick, in einem Fall auch Beispiele von ausserhalb der Schweiz. Obwohl sich die Sakraltopographien der Städte in der Schweiz – historisch und demografisch bedingt – zum Teil unterscheiden, gelten die in den einzelnen Beiträgen beschriebenen Tendenzen durchaus auch für andere Städte. Mit Genf ist auch eine Stadt der Romandie im Blick. Der Beitrag dazu wurde, mit Rücksicht auf die Mehrsprachigkeit der Schweiz, in der Originalsprache Französisch belassen.

5 An jüngeren Publikationen und Projekten, die sich ebenfalls mit dem Thema der aktuellen Transformationen von Sakralräumen – allerdings ohne den sakraltopographischen Ansatz – beschäftigen, seien genannt: Albert Gerhards und Kim de Wildt (Hg.), *Der sakrale Ort im Wandel* (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, Bd. 12), Würzburg: Ergon Verlag, 2015; Forschungsprojekt «Transara. Sakralraumtransformation. Funktion und Nutzung religiöser Orte in Deutschland», Kooperationsprojekt der Universität Bonn, Universität Köln, Universität Leipzig, Universität Regensburg, Bergische Universität Wuppertal und Katholische Akademie Schwert (DFG Forschungsgruppe 2733), Förderung seit 2019, <https://gepris.dfg.de> (1.5.2022; Projektnummer eingeben), <https://www.transara.uni-bonn.de/> (1.5.2022).

Die Tagung, aus der diese Publikation hervorgeht, fand am 17./18. Februar 2017 an der Theologischen Fakultät der Universität Bern statt. Organisiert wurde sie von Johannes Stückelberger (Universität Bern) und Ann-Kathrin Seyffer (Universität Bern), beratend beteiligten sich an der Konzipierung David Plüss (Universität Bern), Bernd Nicolai (Universität Bern) und Dave Lüthi (Universität Lausanne). Aus verschiedenen Gründen hat sich die Herausgabe der Buchs verzögert. Die Aufsätze wurden inhaltlich auf dem Stand von 2017 belassen, stellenweise jedoch um aktualisierte Informationen und neuere Literaturhinweise ergänzt. Der Aufsatz «Kirchen in der Stadt» wurde, da sich bei dem Thema in den letzten Jahren viel verändert hat, stärker umgearbeitet.

Sowohl das SNF-Projekt als auch die Beiträge dieser Publikation sind verortet in einem Forschungskontext, der seit den 1990er-Jahren als *spatial turn* bezeichnet wird und sich dadurch auszeichnet, dass er sich mit Fragestellungen auseinandersetzt, die Räume, Raumrepräsentationen, Raumbegriffe und ein raumbezogenes Denken betreffen.<sup>6</sup> Auch gibt es inzwischen den Begriff des *topographical turn*,<sup>7</sup> der für Untersuchungen Verwendung findet, die sich mit der Topographie als einer für die Konstitution von Kulturen wichtigen Kategorie auseinandersetzen. Ein anderer Forschungskontext ist der der *visual religion*, worunter man die Beschäftigung mit religionswissenschaftlichen Themen unter besonderer Berücksichtigung des Visuellen im Allgemeinen und der visuellen Medien im Speziellen versteht.<sup>8</sup>

Das Buch geht von einem Raumbegriff aus, der nicht nur den einzelnen Sakralraum oder gar nur dessen Innenraum meint, sondern umfassender zu verstehen ist, letztlich als Raum der ganzen Stadt. Der Titel der Publikation lautet deshalb nicht «Religiöse Räume in der Stadt», sondern «Die Stadt als religiöser Raum». Die hier diskutierten Sakralräume (Kirchen, Synagogen, Moscheen usw.) werden in ihrer Relation zur Stadt sowie in ihrer gegenseitigen Relation betrachtet. Dafür steht der Begriff «Sakraltopographie». Der Raumbegriff, der den Beiträgen des Buchs zugrunde liegt, ist ein relationaler, mit dem sich, über das Topographische hinaus, auch die Vorstellung eines Sozialraums verbindet.<sup>9</sup> In das Netz der Sakralbauten einer Stadt sind die in dieser Stadt lebenden Menschen mit eingebunden.

6 Zur Einführung in den «spatial turn»: Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 2010 (12006), 284–328.

7 Sigrid Weigel, «Zum ›topographical turn›. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften», in: *KulturPoetik*, Bd. 2, 2002, Heft 2, 151–165; Kirsten Wagner, «Topographical Turn», in: Stephan Günzel (Hg.), *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler, 2010, 100–109.

8 Daria Pezzoli-Olgiati und Christopher Rowland (Hg.), *Approaches to the Visual in Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011; Dorothea Lüddeckens, Christoph Uehlinger und Rafael Walther (Hg.), *Die Sichtbarkeit religiöser Identität*, Zürich: TVZ, 2013; Daria Pezzoli-Olgiati, Natalie Fritz, Anna-Katharina Höpflinger, Stefanie Knauss und Marie-Therese Mäder (Hg.), *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018.

9 Vgl. Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

Die Begriffe «Sakralraum», «Sakralbau» und «Sakraltopographie» bergen die Gefahr des Missverständnisses in sich, es handle sich bei den in diesem Buch behandelten Räumen durchwegs um heilige, sakrale Räume. Dies trifft jedoch nur teilweise zu. Die Begriffe «Sakralraum» bzw. «Sakralbau» werden hier – analog zu den Begriffen «Profanraum» oder «Profanbau» – als Oberbegriffe für all jene Räume und Bauten verwendet, die in irgendeiner Weise der religiösen Praxis dienen, unabhängig davon, ob sie geweiht und in diesem Sinn heilig sind. Auch ist eine besondere Gestaltung kein Kriterium für die Auszeichnung eines Baus als Sakralbau. Dafür ausschlaggebend ist primär seine Funktion. Bei zivilreligiösen Bauten und Museen mag es problematisch erscheinen, sie als «Sakralräume» zu bezeichnen. Das Sakrale bezieht sich in diesem Fall, in Paul Posts Unterscheidung der vier Felder des Sakralen, auf das Feld der rituellen Repertoires des Gedenkens und Erinnerns bzw. auf das Feld von Kunst und Kultur.

Für etliche Schweizer Städte gibt es inzwischen Religionsführer und Verzeichnisse der Religionsgemeinschaften, die umfassend über die Glaubensinhalte und religiösen Praktiken der einzelnen Religionen informieren.<sup>10</sup> Auch die kommunalen, kantonalen und eidgenössischen Statistiken, die quantitativ Auskunft geben über die Religionszugehörigkeit der Bewohnerinnen und Bewohner, sind aufschlussreich. Ergänzend zu diesen Veröffentlichungen liefern die hier versammelten Beiträge mit Hilfe des sakraltopographischen Ansatzes Erkenntnisse zur räumlichen Präsenz der Religionen in den Städten und lenken den Blick zusätzlich auf die Beziehungen der Religionen untereinander sowie auf ihren Ort im öffentlichen Raum. Daraus wiederum ergeben sich Einsichten zum Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften sowie zu ihrem Platz in der Gesellschaft. Was die Beiträge dieser Publikation leisten, könnte man mit *mapping religion* oder «Kartierung von Religion» umschreiben. Religion ist nicht Privatsache, sie interagiert immer – mal stärker, mal schwächer – mit der Öffentlichkeit. Die Sakralräume sind für diese Interaktion ein wesentlicher Faktor. Sie und ihre Standorte zu kennen, trägt zum Dialog bei.

Der Blick auf die Sakraltopographie der Städte, mit der damit einhergehenden Kenntnis aller Sakralbauten, ist aus einer historischen Perspektive aufschlussreich, er ist aber auch für den zukünftigen Umgang mit dem Erbe dieser Bauten von Relevanz. Wo sich die Verteilung der Religionszugehörigkeit in einer Gesellschaft ändert, stellt sich auch die Frage der Nutzung. Neunutzungen oder Umnutzungen von Sakralbauten werden aktuell, wo diese in ihrer ursprünglichen Funktion nicht

10 U.a. *Religionsgemeinschaften in der Region Basel*, online auf der Webseite von «Inforel. Information Religion», <https://www.inforel.ch/wissen/religionsgemeinschaften> (1.5.2022); Claude-Alain Humbert, *Religionsführer Zürich. 370 Kirchen, religiös-spirituelle Gruppierungen, Zentren und weltanschauliche Bewegungen der Stadt Zürich*, Zürich: Orell Füssli, 2004; Stefan Radermacher (Hg.), *Religiöse Gemeinschaften im Kanton Bern. Ein Handbuch*, Bern: Ott, 2008; «Religionsvielfalt im Kanton Luzern» (Anm. 4); Karten und Verzeichnisse zu Genf, Kanton Waadt und Kanton Tessin des CIC Centre intercantonal d'information sur les croyances, Genf (Anm. 4).

mehr gebraucht werden. Dies betrifft vor allem Kirchengebäude. Was geschieht mit einer Stadt, wenn diese ehemals öffentlichen Räume ihre Öffentlichkeit verlieren, sei es, dass sie abgerissen, verkauft oder an Private vermietet werden? Die Tendenz zeichnet sich ab, dass in Zukunft wohl vermehrt die Öffentlichkeit Verantwortung übernehmen muss für die Kirchengebäude.

Von Bedeutung ist das hier Diskutierte auch im Hinblick auf Sakralbauten, die noch nicht, wie die Kirchen oder Synagogen, zum Kulturerbe gehören, die aber Teil der kulturellen und religiösen Topographie der Städte sind. Wie ist die Tatsache zu beurteilen, dass neue und kleinere Religionsgemeinschaften in der Regel an unsichtbaren Orten ihre Gottesdienste feiern? Was passiert, wenn diese mehr Sichtbarkeit beanspruchen, wie wird sich die Öffentlichkeit dazu verhalten? Ist denkbar, dass in Zukunft kleinere Religionsgemeinschaften nicht nur in Zonen für Wohnbauten oder in Industrie- und Gewerbebezonen Räume nutzen oder bauen dürfen, sondern dass sie Parzellen in «Zonen für Nutzungen im öffentlichen Interesse» erhalten? Wie verhält sich der Städtebau zur Situation, dass heute weniger als die Hälfte der Stadtbewohnerinnen und -bewohner Angehörige einer der alten Religionen sind, während eine Mehrheit den neuen Religionen angehört bzw. eine hybride oder säkulare Religiosität praktiziert? Fragen, über die nachzudenken dieses Buch anregen möchte.

Die modernen Städte sind Orte des Nebeneinanders und Miteinanders verschiedener Kulturen und Religionen. Dies bringt das Bild auf der Titelseite des Buchs zum Ausdruck, das einen Ausschnitt der Arbeit «The Lamp of Sacrifice, 286 Places of Worship, Edinburgh 2004» des Künstlers Nathan Coley zeigt. Was wie ein Modell einer Stadt erscheint, ist in Wirklichkeit die Ansammlung von ausschliesslich Sakralbauten. Die Arbeit vereint, in verkleinertem Massstab, leicht abstrahiert und in Karton nachgebildet, 286 Gottesdienstorte in der schottischen Hauptstadt Edinburgh. Als Vorlage diente dem Künstler die in den «Edinburgh Yellow Pages» von 2004 unter dem Stichwort «Places of Worship» aufgeführte Liste. Nicht jedes der Gebäude ist anhand seines Äusseren als Sakralbau zu erkennen, viele von ihnen sind normale Häuser. Das Werk führt uns vor Augen, dass in einer Stadt Religion an ganz unterschiedlichen Orten praktiziert wird. Coley verschafft in diesem Kunstwerk auch jenen Sakralräumen, die in den modernen Städten als solche unsichtbar bleiben, Sichtbarkeit. Der Titel nimmt Bezug auf John Ruskins Abhandlung «The Seven Lamps of Architecture». Im ersten, den Kirchenbauten gewidmeten Abschnitt mit dem Titel «Lamp of Sacrifice» beschreibt der Autor die Sakralbauten als leuchtende Symbole der Opfer, die die Menschen über Jahrhunderte auf sich genommen haben, um sie zu errichten. Die Arbeit Coleys dient dem vorliegenden Buch als Metapher für das dichte Geflecht an Sakralbauten, die jede Stadt aufweist. Sie ist ein Bild für die Stadt als religiöser Raum.

Die Herausgeberin, der Herausgeber danken den Autorinnen und Autoren für ihre Bereitschaft, sich auf das Thema der Publikation einzulassen, für ihre Teilnahme an der Tagung sowie ihre Beiträge. Dem Pano Verlag Zürich, namentlich

der Verlagsleiterin Lisa Briner und der Lektorin Dorothea Meyer, danken sie für die Aufnahme des Buchs in das Verlagsprogramm sowie für das Lektorat der Texte. Ein grosser Dank geht schliesslich an den Schweizerischen Nationalfonds (SNF) für die Finanzierung des Forschungsprojekts, der Tagung und dieser Publikation.



# 1. Religion im Wandel



# Sakrale Dynamik. Mapping the fields

Paul Post

In diesem Beitrag möchte ich die aktuelle Dynamik im Bereich des Sakralen und Ritualen untersuchen, mit einem besonderen Blick auf die Stadt und den Raum. In den Ritual Studies gibt es den Begriff *mapping the field*. Dieser Ansatz bestimmt den Aufbau meines Textes mit seinen zwei Hauptteilen. Im ersten Teil untersuche ich das Terrain von Ritualität, Sakralität und Stadt, im zweiten Teil stelle ich mit den «Feldern des Sakralen» (*fields of the sacred*) ein bestimmtes heuristisches und analytisches Werkzeug vor. Im letzten Abschnitt präsentiere ich eine kunsthistorische Schlussbemerkung zu offenen hermeneutischen Räumen und der Schaffung von Identität.<sup>1</sup>

## 1. Mapping the field 1: Aktuelle Dynamiken des Ritualen und Religiösen unter besonderer Berücksichtigung der Stadt

### Abwesenheit

Schauen wir uns zuerst die Situation in den Niederlanden an.<sup>2</sup> Hier fällt vielen Menschen als Erstes die allgegenwärtige Schliessung von Kirchen auf. Es ist zu einem bekannten Topos geworden: der Abriss und das Verschwinden von Kirchengebäuden als ultimatives Zeichen für das Verschwinden des Rituals und in dessen Gefolge auch für das Verschwinden der Religion.<sup>3</sup> Ein starker Rückgang

- 1 Der Beitrag basiert auf dem Vortrag, den ich auf dem Symposium «Die Stadt als religiöser Raum. Transformationen städtischer Sakraltopographien heute am Beispiel der Schweiz» am 17. Februar 2017 in Bern auf Englisch gehalten habe. Die holländische Fassung des Artikels wurde im April 2017 abgeschlossen. Ins Deutsche übersetzt haben den Text Gabriele Merks-Leinen und Johannes Stückelberger. Für die Drucklegung wurden bei den Literaturangaben kleinere Aktualisierungen vorgenommen. Ausserdem finden sich am Schluss stichwortartig ein paar Hinweise zur Entwicklung seit 2017.
- 2 Ich wiederhole in diesem Kapitel Teile aus: Paul Post, «Die aktuelle Lage der Kirchenbauten in den Niederlanden. Die Perspektive der «offenen Sakralität»», in: Albert Gerhards und Kim de Wildt (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen*, Regensburg: Schnell & Steiner, 2017, 137–154; Paul Post, «De actuele positie van kerkgebouwen in Nederland. Het perspectief van open sacraliteit nader verkend», in: *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Ritual and Liturgical Studies*, 32, 2016, 143–166.
- 3 Paul Post, «Complexity and conflict. The contemporary European church building as ambiguous sacred space», in: Paul Post, Philip Nel und Walter van Beek (Hg.), *Sacred spaces and contested identities. Space and ritual dynamics in Europe and Africa*, Trenton, NJ: Africa World Press, 2014, 241–265; Post 2016 (Anm. 2); Post 2017 (Anm. 2).

der Teilnahme an der Liturgie führt zu leeren Kirchen, deren Unterhalt sich die schrumpfenden Gemeinden nicht mehr leisten können, was zur Schliessung und oft zum Abriss, manchmal auch zur Umnutzung führt. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass die Situation der Kirchengebäude in den Niederlanden, wie auch auf internationaler Ebene, nicht so eindeutig mit der rituellen Beteiligung zusammenhängt im Sinne von: Verschwindende oder fehlende Rituale führen zum Verschwinden von Kirchen.

Wenn wir die aktuelle Situation in den Niederlanden betrachten, sehen wir in der Tat einen sich stark abzeichnenden und zunehmenden Prozess von Kirchenschliessungen im Sinne eines Rückzugs aus dem Gottesdienst.<sup>4</sup> Dies betrifft die traditionellen religiösen Konfessionen der Katholiken und Protestanten. Ab etwa 1990 und insbesondere im Zeitraum 2000–2010 kann man von einem regelrechten Kahlschlag sprechen. Auf römisch-katholischer Seite haben die Diözesen Rotterdam und Breda fast 15 % ihrer Kirchengebäude abgestossen, und die Diözesen Groningen, Haarlem und Den Bosch jeweils 10 %. Auf katholischer Seite ist Zahlenmaterial reichlich vorhanden, und die Zukunftsaussichten sind offen gesagt düster. In den Niederlanden gibt es noch mehr als 4 000 Kirchengebäude (römisch-katholische und protestantische). Das Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) hat vor fünf Jahren vorausgesagt, dass in den nächsten zehn Jahren mindestens 25 % dieser Einrichtungen schliessen werden, also etwa 1100–1200, was 110–120 pro Jahr oder zwei pro Woche sind. Jüngste Schätzungen auf katholischer Seite gehen von etwa 300 verbleibenden Kirchen in den Niederlanden aus.

Einen nationalen Schock und eine hitzige Debatte löste die Diözese Utrecht Ende 2014 aus, als Kardinal Eijk bekannt gab, dass bis 2028 (dem Jahr seiner Pensionierung) nur noch 20 Kirchen in seiner Diözese als sogenannte liturgische (eucharistische) Zentren, die eine grosse Region versorgen, geöffnet bleiben und somit 300 Kirchen in der kommenden Zeit veräussert werden sollen.<sup>5</sup>

Vor dem Hintergrund eines rigorosen, von oben gesteuerten Prozesses der Kirchenschliessungen in der Erzdiözese Utrecht war dieses Zukunftsszenario von

4 Zu Zahlen und der hier kurz skizzierten Übersicht: Erik Sengers, «Gebouwd uit levende stenen. Perspectieven ter introductie op sluiting van kerkgebouwen», in: *Communio. Internationaal katholiek tijdschrift*, Nederlands/Vlaamse, 2–3, 2012, 161–172; wieder aufgenommen, in: Erik Sengers, «Kirche, Kommerz, Kommune. Eine soziologische Bestandsaufnahme von Kirchenumnutzungen aus niederländischer Perspektive», in: Albert Gerhards und Kim de Wildt (Hg.), *Der sakrale Ort im Wandel* (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 12), Würzburg: Ergon-Verlag, 2015, 79–93.

5 Offener Brief von Jozef Wissink, <https://www.deroerom.nl/de-verwoesting-van-een-bisdom-vervolg/> (1.8.2022); erste Reaktion des Erzbistums Utrecht auf den offenen Brief von Wissink, <https://www.aartsbisdom.nl/priester-wissink-maakt-kardinaal-eijk-zondebok/> (1.8.2022); weitere Reaktionen, <https://www.katholiek.nl/actueel/aartsbisdom-laiend-op-emeritus-hoogleraar-wissink/> (1.8.2022), <https://marienburgvereniging.nl/9-nieuws/248-dispuut.html> (1.8.2022), <https://www.kn.nl/archief/tweede-professorenmanifest-opnieuw-kritiek-op-kardinaal-eijk/> (1.8.2022).



Abb. 1: Dennis Lohuis und Laurens Kolks, *Der Hügel (De Terp)*, 2009, Den Haag, Vrouw Avenweg (Stadtteil Leidschenveen-Ypenburg), Höhe der Kirchentüre: 1.80 m.

Kardinal Eijk Anlass für alle möglichen lokalen und regionalen, aber auch nationalen Gruppen, sich offen gegen diese radikale Strategie der Kirchenschliessungen und liturgischen Zentren auszusprechen. Es wurde darauf hingewiesen, dass es einen grossen Unterschied zwischen der Situation und den Möglichkeiten in den Grossstädten und auf dem Lande gibt. Die Erfahrung zeigt auch, dass nach der Schliessung einer Pfarrkirche in einem Dorf nur 10 % den Weg zu einem anderen liturgischen Zentrum finden.

Es ist wichtig zu wissen, dass eine für den Gottesdienst geschlossene Kirche nicht automatisch eine aufgegebene Kirche ist. Der Abriss ist eine der Möglichkeiten, aber es gibt noch viele andere, bei denen das Gebäude nicht verschwindet. Es gibt zahlreiche Formen der Wiederverwendung und Umgestaltung, von denen vor allem die auffälligen oft genannt werden: Teppichhalle, Supermarkt, Moschee, Sportanlage, Bibliothek, Nachtclub, Restaurant usw.<sup>6</sup>

6 Vor allem in Deutschland, weniger in den Niederlanden, ist die Umnutzung ein dominantes Thema bei aufgegebenen Kirchen. An Literatur nenne ich lediglich: Justin E. A. Kroesen, «Tussen God en de mammon. Het lot van te duur of overtollig geworden kerkgebouwen in Nederland», in: *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies*, 24, 2008, 69–94; ders., «Recycling sacred space. The fate of financially burdensome and redundant churches in The Netherlands», in: Paul Post und Arie L. Molendijk (Hg.), *Holy ground. Re-inventing ritual space in modern western culture* (Liturgia condenda, 24), Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters, 2010, 179–210.

Die oft hitzigen Diskussionen nach der Schliessung eines Kirchengebäudes für den Gottesdienst zeigen deutlich das komplexe Kräftefeld, in dem sich eine Kirche als Bauwerk befindet. Ein Raum für Rituale zu sein, ist nur eines ihrer Profile. Darüber hinaus ist sie oft ein Kulturdenkmal (mehr als 55 % der katholischen Kirchen in den Niederlanden haben irgendeine Art von offiziellem Denkmalstatus), ein Kulturerbe, ein Erkennungszeichen (*identity marker*) einer Stadt, eines Dorfes oder eines Quartiers. Das Gebäude hat folglich verschiedene «Eigentümer».

Ein Bild des Verschwindens ritueller Räume zeigt sich schliesslich, wenn wir auf die Stadterweiterungsprojekte ab den 1990er-Jahren schauen, die in den Niederlanden als sogenannte VINEX-Projekte bekannt sind. VINEX steht für *Vierde Nota over de Ruimtelijke Orde extra* (Viertes Memorandum für eine spezielle Raumordnung). Das grösste dieser Projekte ist Leidsche Rijn bei Utrecht, wo 30 000 Häuser gebaut wurden. In einer kürzlich durchgeführten Studie wurde die Lage der rituellen Stätten in dieser Gegend kartiert, einschliesslich der aufgegebenen Kirchen.<sup>7</sup> Wie immer bei VINEX-Standorten waren keine Kirchengebäude geplant, der Platz ist teuer, man rechnete mit der Mobilität der Kirchenbesucherinnen und -besucher. Die Kirchen haben immer wieder versucht, vor Ort, in den Schulen, in den Wohnzimmern, präsent zu sein. Alle diese Versuche schlugen fehl. Strukturell wurde nur eine kleine Gruppe erreicht. Ein separater Kirchenraum, ein umgebautes Gehöft, scheiterte ebenfalls.

Es gibt einen einzigen VINEX-Standort mit einer besonderen, neu gebauten Kirche. In Leidschenveen bei Den Haag wurde eine kleine weisse Kirche hoch oben auf einer Lärmschutzwand am Stadtrand errichtet (Abb. 1). Es handelt sich um ein 2009 fertiggestelltes Kunstprojekt von Laurens Kolk.<sup>8</sup> Die weisse Kirche, eine kleine Hügelkirche, erinnert an die Tradition der Kirchen in der Alpenlandschaft. Sie kann als eine Art Narrheit (*folly*) oder auch als Anti-Kirche angesehen werden. Es ist eine Ikone, der Hinweis auf eine Kirche, die es in der Stadt nicht mehr gibt. Doch kann man sie nicht betreten, sie ist auf ihr äusseres Erscheinungsbild reduziert, und zwar perspektivisch, denn wenn man sich ihr nähert, entpuppt sie sich als viel kleiner, als man von unten zunächst dachte. Sie ist nicht nur als Form, sondern auch akustisch präsent, denn der Turm verfügt über eine Uhr mit Glockenspiel. So gibt es doch noch eine Kirche, als historische Verbindung, als Überbleibsel einer Tradition. Aber man kann nicht dorthin gehen, um ein Ritual zu vollziehen, nicht einmal, um eine Kerze anzuzünden; das Ritual bleibt abwesend, abgesehen vom gelegentlichen Glockenspiel.

7 Inez Schippers, *Sacred places in the suburbs. Casual sacrality in the Dutch VINEX-District Leidsche Rijn* (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy, 16) Amsterdam/Groningen/Tilburg: Institute for Ritual and Liturgical Studies, 2015 (Dissertation Tilburg).

8 [http://www.laurenskolks.nl/documents/articles/TvL\\_beelden\\_magazine.pdf](http://www.laurenskolks.nl/documents/articles/TvL_beelden_magazine.pdf) (1.8.2022).



Abb. 2: Kirchenraum der ghanaischen Celestial Church of Christ, Covenant Parish, in einer Garage in Amsterdam.

### Anwesenheit

Es ist wichtig festzustellen, dass viele der verschwindenden Rituale die Rituale einer bestimmten Gruppe sind, nämlich der traditionellen, etablierten christlichen Gemeinden, die kleiner werden, während andere Gemeinden, evangelikale und Pfingstgemeinden (*evangelical and pentecostal congregations*), wie auch freie Migrantenkirchen, stark im Kommen sind, sodass alle möglichen christlichen Gruppen nach Kirchenräumen suchen und beispielsweise in Amsterdam ihre Gottesdienste in Garagenboxen abhalten, die zu liturgischen Räumen umgebaut wurden (Abb. 2).

Vor allem in den Grossstädten nimmt die Zahl der Räume kleinerer Gemeinden zu. Im Bible Belt in den Niederlanden werden neue sogenannte *refodomes* gebaut, grosse Kirchen mit einem theaterähnlichen Innenraum, in denen Tausende von Gläubigen Platz finden. Manchmal übernehmen diese neuen Gruppen bestehende Kirchen. Und auch ausserhalb der christlichen Tradition gibt es eine Dynamik von neu entstehenden Ritualen und damit verbundenen neuen Ritualräumen. Der Bau von Moscheen sticht hier besonders hervor.

So gibt es neben dem rituellen Niedergang und dem Verschwinden oder der Umnutzung von Kirchengebäuden auch alle Arten von neu entstehenden Ritualen mit neuen Ritualräumen. Man denke auch an das grosse Netz der sogenannten Räume der Stille, die sich inzwischen in ganz Europa in den verschiedensten For-

men etabliert haben.<sup>9</sup> Zu nennen sind auch neue Ritualräume, die für alte und neue Rituale offen sind. So träumt der Dichter und Liturgiker Huub Oosterhuis schon seit längerer Zeit von einem Netzwerk neuer inspirierender Orte (*bezield verband plaatsen*), an denen Menschen mit einer gemeinsamen Spiritualität zusammenkommen können. In Amsterdam eröffnete er 2011 einen solchen Ort, De Nieuwe Liefde (Die neue Liebe).<sup>10</sup> Eine verwandte Entwicklung ist die des Huis voor ceremonies (Haus für Zeremonien). So kaufte das niederländische Bestattungsunternehmen DELA 2016 die leerstehende Augustinerkirche im Zentrum von Eindhoven, um sie in ein Haus für Zeremonien zu verwandeln, in dem, ich zitiere, «alle Zeremonien des Lebens gefeiert werden können. Mit Respekt für Tradition und Kultur, ungeachtet der Glaubensüberzeugung. Es gibt Raum für ein vielfältiges Angebot an Hochzeits- und Trauerfeierlichkeiten, aber auch für Konzerte, Kongresse, Lesungen und andere Dienstleistungen»<sup>11</sup>. (Abb. 3)

Ein letztes Indiz für die Entstehung neuer ritueller Orte sind Kirchen im öffentlichen Raum und der öffentliche Raum selbst als Bühne für Rituale und damit als eine Form von rituellem Ort. Beim Ersteren denke ich an die enorme Popularität der monumentalen Kirchen in den grossen Städten Europas. Vor den Eingängen der Kathedralen gibt es oft lange Warteschlangen. Und was den öffentlichen Raum als rituelle Bühne betrifft, so möchte ich den grossen Erfolg von «The Passion» erwähnen. Ausgehend von Manchester, hat sich dieses Phänomen, bei dem die Passionsgeschichte in der Karwoche in einem Stadtzentrum mit populärer Musik und Schauspielern nachgestellt wird, zu einem regelrechten Publikumsmagneten entwickelt.<sup>12</sup> Man kann aber auch auf den Jakobsweg nach Santiago de Compostela hinweisen, der jedes Jahr mehr Menschen auf den Weg bringt.<sup>13</sup>

9 Jorien Holsappel-Brons: *Ruimte voor stilte. Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing* (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy, 10), Amsterdam/Groningen/Tilburg: Institute for Ritual and Liturgical Studies, 2010.

10 De Nieuwe Liefde (DNL) ist jetzt ein Haus der Sprache, <http://denieuweliefde.com/> (3.6.2022).

11 DELA. *Kroniek, Magazine voor DELA-leden*, 66, Herbst 2016, 17.

12 Vgl. Martin Hoondert und Mirella Klomp, «De straten van Gouda zijn ons Jeruzalem! Een populaire Passie op het marktplein», in: *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies*, 28, 2012, 207–221; Mirella Klomp, *Playing on: re-staging the Passion after the death of God*, Leiden: Brill, 2020.

13 Vgl. Paul Post, «Der moderne Pilger. Die Perspektive aktueller sakraler Felder», in: Stefan Böntert (Hg.), *Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität* (Studien zur Pastoralliturgie, 32), Regensburg: F. Pustet, 2011, 275–298; ders., «De moderne pelgrim: het perspectief van actuele sacrale velden», in: Daniëlle Lokin (Hg.): *Pelgrims. Onderweg naar Santiago de Compostela*, Utrecht: Wbooks und Museum Catharijneconvent, 2011, 155–175; ders., «De pelgrim en de Toerist. Verkenning van een topos», in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 67, 2, 2013, 135–149; Paul Post und Suzanne van der Beek, *Doing ritual criticism in a Network Society. Online and offline explorations into pilgrimage and sacred place* (Liturgia condenda, 29), Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2016.

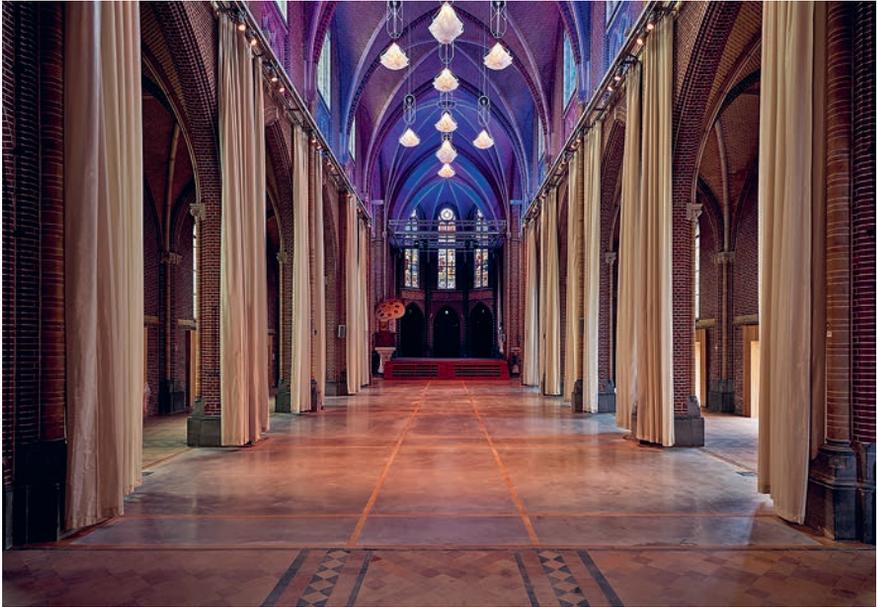


Abb. 3: Eindhoven, DomusDela, Innenraum der Paterskerk (ehemaliges Augustinerkloster).

### Internationale Perspektive

Wir hören international, und dabei beziehe ich mich vor allem auf Europa, oft dieselben Töne: überflüssige Kirchen aufgrund rückläufiger Kirchenbesucherzahlen. Ein Set alarmierender Schlagzeilen ist schnell zusammengestellt: «Demise of Christianity: 1000 churches could shut across Britain as congregations shrink», «Church attendance is falling. Let the buildings fall, too», «Thousands of European churches face closure», «Empty pews, empty churches». Bei näherem Hinsehen ergibt sich jedoch ein differenzierteres Bild, zumindest, soweit verlässliche Daten verfügbar sind, was längst nicht bei allen Ländern der Fall ist. Für Großbritannien liegen dank der UK Church Statistics Zahlen vor, die ein interessantes Bild ergeben<sup>14</sup>:

2008 betrug die Gesamtzahl der Kirchen 49 727, 2013 waren es 50 660, für 2020 wird die Zahl auf 51 275 geschätzt. Die Zahl der Kirchengebäude im Vereinigten Königreich ist also gestiegen. Betrachten wir nun die Zahlen für den Zeitraum 2008–2013 nach Denominationen:

14 <https://www.eauk.org/church/research-and-statistics/how-many-churches-have-opened-or-closed-in-recent-years.cfm> (1.8.2022).

Anglikaner: Eröffnung neuer Kirchen 0, Schliessung 324, Nettodifferenz minus 324  
 Baptisten: Eröffnung 1, Schliessung 76, Nettodifferenz minus 75  
 Unabhängige: Eröffnung 104, Schliessung, Nettodifferenz minus 8  
 Methodisten: Eröffnung 4, Schliessung 813, Nettodifferenz minus 809  
 Neue Kirchen: Eröffnung 256, Schliessung 4, Nettodifferenz plus 252  
 Pfingstgemeinden: Eröffnung 640, Schliessung 2, Nettodifferenz plus 638  
 Presbyterianer: Eröffnung 9, Schliessung 183, Nettodifferenz minus 174  
 Kleinere Denominationen: Eröffnung: 1937, Schliessung 38, Nettodifferenz plus 1899

Das Bild ist klar: Traditionelle Kirchen schliessen (betroffen sind oft neogotische Gebäude), während neu gegründete Kirchen, vor allem in den Grossstädten, einen Nettozuwachs verzeichnen. Diese Tendenz gilt generell für ganz Europa, jedenfalls für die Städte. Überall entstehen neue Migrationsgemeinden mit neuen Kirchen. So wurde beispielsweise in dem behelfsmässigen Flüchtlingslager in der Nähe von Calais, Dschungel von Calais genannt, neben Hütten aus Karton und Plastik 2016 auch eine Kirche, die «Kathedrale», gebaut.<sup>15</sup> (Abb. 4)

2011 veröffentlichte Jan Blommaert eine kleine lokale Studie über rituelle Räume in einem Viertel von Antwerpen (Belgien) mit dem Titel «The Vatican of the Diaspora».<sup>16</sup> In den Strassen des Stadtteils Berghem scheint es eine grosse Dynamik an Kirchen zu geben. Bei seiner Erkundung zählte Blommaert 16 Kultusorte: 2 katholische Kirchen, 3 Moscheen (türkisch, marokkanisch, international), 11 evangelische Kirchen (1 lokale, 5 afrikanische, 3 brasilianische, 2 lateinamerikanische). In der letztgenannten Gruppe stellte er eine grosse Dynamik fest: In der einen Woche eröffnete eine Kirche in einem angemieteten Ladenlokal, in der nächsten Woche konnte sie sich an einem anderen Ort befinden oder war in einen anderen Stadtteil umgezogen. Auch das Internet spielte eine grosse Rolle: Viele Treffen bestanden aus Online-Verbindungen mit Ritualen und Pastoren in anderen Teilen der Welt, oft in den Heimatländern der Migranten.

Betrachten wir andere Länder, so ist Skandinavien, mit Ausnahme von Dänemark, hinsichtlich der Kirchengebäude sehr stabil, weil es dort eine Staatskirche gibt. Die Kirchenbauten sind dadurch vom Kirchenbesuch unabhängig – der im Übrigen sehr niedrig ist, sodass man getrost von einem weitgehend abwesenden Ritual sprechen kann –, weshalb es kaum zur Aufgabe oder Umnutzung von Kirchengebäuden kommt. In Deutschland gibt es die Schliessung von Kirchen traditioneller Kirchengemeinden, gleichzeitig sind neue Gemeinschaften, insbesondere

15 Siehe das Fotoprojekt «Henk Wildschut in Calais, 2015», in: *Volkscrant Magazine*, 778, 2. April 2016. Die Kirche wurde von der äthiopischen Gemeinde gebaut.

16 Jan Blommaert, «The Vatican of the Diaspora», in: *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies*, 27, 2014, 243–259.



Abb. 4: Äthiopisch-orthodoxe Kirche im Flüchtlingslager in Calais, 2016.

Migrationsgemeinden, im Kommen. Der angemessenen Wiederverwendung und Pflege des kulturellen Erbes wird hier seit einiger Zeit grosse Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>17</sup> Besonders erwähnenswert ist die Situation in der ehemaligen DDR, wo Christinnen und Christen in der Diaspora als kleine Minderheit mit teilweise monumentalen Kirchenbauten wie dem Erfurter Dom leben. In Österreich und der Schweiz scheint das Problem der zu vielen Kirchen nicht so dramatisch zu sein. Für Länder wie Spanien, Portugal, Frankreich und insbesondere Italien ist es äusserst schwierig, sich ein genaues Bild der Situation zu machen. Historisch gesehen haben die Kirchen und Kapellen hier eine grundlegend andere Rolle, eine Rolle, die nie ausschliesslich mit dem Kirchenbesuch allein verbunden war und ist. Auch ist die Frage der Eigentumsverhältnisse hier sehr kompliziert. Ein Bericht über ein Forschungsprojekt zur kirchlichen Sakraltopographie in Italien, das vom Politecnico di Torino zusammen mit der Universität von Bologna durchgeführt wurde, hat dies kürzlich eindrücklich veranschaulicht.<sup>18</sup>

17 Siehe: *Kirchenumnutzungen. Der Blick aufs Ganze*, [Themenheft von] *Kunst und Kirche*, 4, 2015.

18 Luigi Bartolomei, Andrea Longhi, Flavia Radice und Chiara Tiloca, «Italian debates, studies and experiences concerning reuse projects of dismissed religious heritage», in: Albert Gerhards und Kim de Wildt (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen*, Regensburg: Schnell & Steiner, 2017, 107–135.

## 2. Mapping the field 2: Das Instrument der ritual-sakralen Felder<sup>19</sup>

«Felder des Sakralen» (*fields of the sacred*) ist ein heuristisches und analytisches Instrument, das wir in unserer Tilburger Forschungsgruppe Ritual in Society in den letzten Jahren auf induktive Weise entwickelt haben und das wir fortlaufend hinterfragen und anpassen. Dazu zunächst ein paar Vorbemerkungen.

### Drei einleitende Bemerkungen

Eine erste Bemerkung betrifft die eng miteinander verbundenen Begriffe «sakral» und «Religion/religiös», die hier in einer sehr offenen Weise gesehen und verwendet werden. Das Sakrale ist ein breiter Bereich, der mehrere Extreme kennt. So gibt es auf der einen Seite das Sakrale, das mit der Religion in ihrer institutionellen Form verbunden ist, mit Religion im Sinne traditioneller Religionen und Kirchen, mit traditionellen Orten wie Kirchen, Tempeln, Moscheen und Synagogen, mit heiligen Büchern und Doktrinen sowie rituellen Experten und einer Hierarchie. Auf der anderen Seite gibt es das Sakrale, das mit einer individuellen Spiritualität verbunden ist, mit dem, was wir als «basal-sakral» bezeichnen. Eine von Mathew Evans entworfene Matrix (Abb. 5) kann hier hilfreich sein. Evans unterscheidet, unter Verwendung von vier Parametern (natürlich, übernatürlich, individuell, kollektiv/institutionell) vier Typen von sakral: persönlich sakral, gesellschaftlich/zivil sakral, spirituell sakral und religiös sakral.<sup>20</sup>

Die zweite Bemerkung gilt dem Begriff der «Felder». Wir können auch von Zonen oder Bereichen sprechen. Es handelt sich um Zonen in unserer Kultur, die im Zusammenspiel von rituellen Praktiken und Orten eine Kohärenz aufweisen.

Und schliesslich die dritte Bemerkung zum Zusammenspiel von Ritual und Ort. Rituale sind eng mit dem Ort verbunden. Für manche Forscherinnen und Forscher ist der Ort sogar der bestimmende Faktor beim Nachdenken über Konzepte wie Ritual und Religion. Für die Theorie dieser Beziehung stütze ich mich auf die Arbeiten von Jonathan Zittel Smith, aber auch auf Lefebvre, Knott, Jones

19 Diese Perspektive der «Fields of the sacred» habe ich bei verschiedenen Gelegenheiten und in zahlreichen Publikationen präsentiert. Ich beschreibe hier nochmals kurz die Felder, die Anwendungen und die Perspektiven, wie schon früher in: Paul Post, «Fields of the sacred: reframing identities of sacred places», in: Paul Post, Arie L. Molendijk und Justin E.A. Kroesen (Hg.), *Sacred places in modern western culture*, Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters, 2011, 13–59; ders., «From identity to accent. The Ritual Studies perspective of Fields of the Sacred», in: *Pastoraltheologische Informationen*, 33, 1, 2013, 149–158; Post 2011 (Anm. 13); ders., «Heilige velden. Panorama van ritueel-religieuze presenties in het publieke domein», in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 1, 3, Amsterdam: Boom, Juridische Uitgevers, 2010, 70–91; ders., «Ritual Studies», in: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, New York/Oxford: Oxford University Press, published 03 September 2015, open access: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.21> (18.2.2022).

20 Mathew Evans, «The sacred: differentiating, clarifying and extending concepts», in: *Review of Religious Research*, 45, 1, 2003, 32–47.

	<b>natürlich</b>	<b>übernatürlich</b>
<b>individuell</b>	persönlich sakral	spirituell sakral
<b>kollektiv/institutionell</b>	gesellschaftlich/zivil sakral	religiös sakral

Abb. 5: Mathew Evans, *The Sacred*, schematische Übersicht.

und viele andere, die zum Forschungszweig des sogenannten *spatial turn* gezählt werden.<sup>21</sup> In Bezug auf dieses Zusammenspiel sprechen wir von einer räumlichen Triade (*spatial triad*, Abb. 6), der ständigen Wechselwirkung zwischen (a) Vorstellungen von Raum (*representations of space*), im Sinne der Bilder, die wir mit einem rituellen Ort in Verbindung bringen, wie zum Beispiel eine Kirche mit Kirchturm und Kreuz oder Hahn, (b) Räumen der Vorstellung (*spaces of representation*), im Sinne von Räumen, die für uns Ideen, Ideale, Identitäten hervorrufen, wie zum Beispiel Jerusalem, das für viele für Hoffnung und Himmel, für Paradies, die Stadt Gottes usw. steht, und (c) Praktiken im Raum (*spatial practices*), die (a) und (b) gegenwärtig machen und zueinander in Beziehung setzen, zum Beispiel alle Arten von rituellen Praktiken wie Prozessionen, Pilgerfahrten, Gebete usw.

#### Vier Felder des Sakralen

Nach diesen einleitenden Bemerkungen will ich kurz die vier rituell-sakralen Felder vorstellen. Dies sind nacheinander das Feld «Religion», das Feld «Gedenken und Erinnern», das Feld «Kunst und Kultur» sowie das Feld «Freizeitkultur» (Abb. 7). Alle vier Felder befinden sich nicht im luftleeren Raum, sondern sind eingebettet in kulturelle und gesellschaftliche Kontexte und alle Arten von Prozessen, die dort ablaufen (wirtschaftlicher, politischer, kultureller Art usw.).

21 Siehe hierzu mit Literaturangaben: Paul Post, *Voorbij het kerkgebouw. De speelruimte van een ander sacraal domein*, Heeswijk: Uitgeverij Abdij van Berne, 2010; ders., «Place of Action: Exploring the Study of Space, Ritual and Religion», in: Post und Molendijk (Hg.) 2010 (Anm. 6), 17–54; Post, Molendijk und Kroesen (Hg.) 2011 (Anm. 19); Paul Post (composition), «Selected bibliography on sacred space and place», in: Post, Nel und van Beek (Hg.) 2014 (Anm. 3), 361–367.

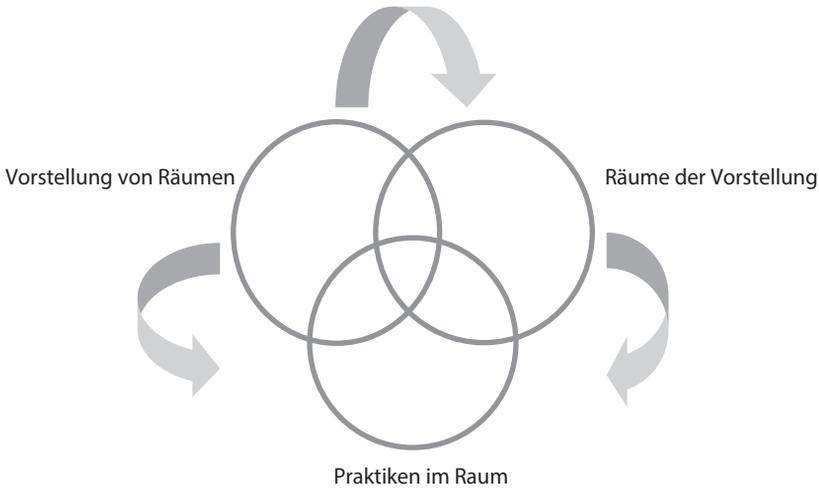


Abb. 6: Räumliche Triade (*spatial triad*), schematische Übersicht.

Das erste Feld bedarf kaum einer Erklärung. Es bezeichnet die Religion im traditionellen institutionellen Sinne, wie sie in diesem Beitrag bereits erwähnt wurde und wie es sie immer noch gibt: traditionelle Religion mit Ritualen und Orten.

Das zweite Feld umfasst die rituellen Repertoires des Gedenkens und Erinnerns. Dieses Repertoire ist in unserer Gesellschaft überall präsent, im privaten, aber auch im öffentlichen Bereich. Denken wir an die Dominanz der Gedenkfeiern zum Ersten und Zweiten Weltkrieg oder an die enorme Dynamik im Bereich der Bestattungskultur. Die Palette der individuellen und kollektiven Erinnerungsrituale ist immens. Das reicht von einfachen Ritualen (*grassroots ritual*) wie dem Markieren der Orte von Selbstmorden, Unfällen und Katastrophen mit Blumen, Kuscheltieren und Kerzen, bis hin zu aufgeschobenen Ritualen (*postponed ritual*), die ein Ereignis nach Jahrzehnten mit einem Denkmal markieren, wie das Holocaust-Mahnmal in Berlin, das erst nach vielen Jahren der Debatte errichtet wurde. In jüngster Zeit hat sich die Ritualpraxis auch auf das Cyberritual in den virtuellen Welten des Cyberspace ausgeweitet. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist das jüdische Denkmal für alle niederländischen Opfer des Holocaust: *joodsmonument.nl*, eine Gedenkstätte, hinter der sich eine grosse Datenbank mit den verfügbaren Daten aller Opfer verbirgt.

Das dritte Feld ist das der Kunst und Kultur. Es wurde schon öfters festgestellt, dass dieser Bereich in vielerlei Hinsicht die Rolle der religiösen Praktiken übernommen hat. Museen sind möglicherweise die neuen Kathedralen. Dies kommt zum Beispiel in der Architektur des Bonnefantenmuseums in Maastricht zum Ausdruck, das Aldo Rossi entworfen hat, und das von einer grossen Kuppel geprägt

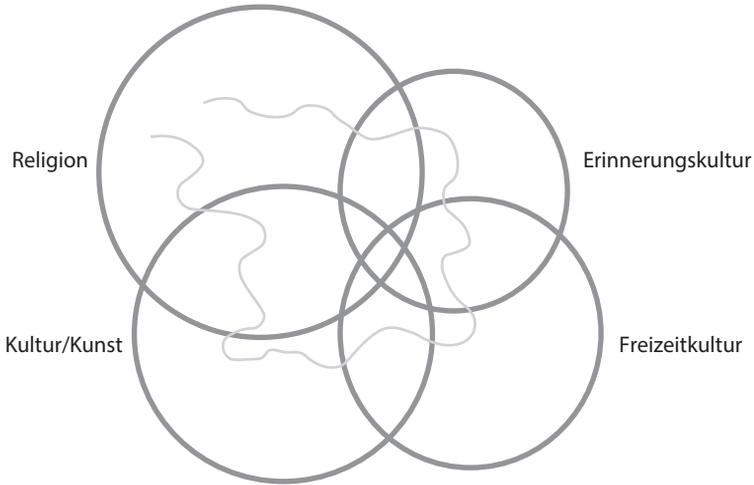


Abb. 7: Felder des Sakralen (*fields of the sacred*), schematische Übersicht. Die Wellenlinie symbolisiert die fließenden Übergänge zwischen den Feldern.

ist, für die er sich von Brunelleschis Kuppel des Doms in Florenz inspirieren liess (Abb. 8). Dieses Feld umfasst die rituellen Praktiken von Theater, Film, Festivals, Musik und Tanz, der Literatur und der bildenden Kunst.

Das letzte Feld fasse ich unter dem Oberbegriff der Freizeitkultur (*leisure culture*) zusammen, es ist der Bereich unserer Freizeitbeschäftigungen. Die vorherrschenden Teilbereiche sind hier Tourismus und Sport. Die rituelle und vielleicht auch religiöse Dimension zeigt sich sehr schön im sogenannten Naturerlebniszentrum im Naturschutzgebiet De Oostvaarderplassen östlich von Amsterdam in der Nähe von Almere im Polder. Es ist ein Raum, in dem die Menschen hinter einer Glaswand die Natur betrachten, meditieren und ihre Erfahrungen in einem Buch festhalten können (Abb. 9).

### Analytische Perspektiven

Wie bereits erwähnt, dienen uns diese vier Felder als heuristisches und analytisches Instrument. Es gibt zahlreiche Anwendungsmöglichkeiten. So können Spannungen und Anfechtungen in rituellen Praktiken nachvollzogen und benannt werden. Im Umfeld historischer Kirchengebäude besteht oft ein Spannungsverhältnis zwischen Religion einerseits und Kunst und Kultur beziehungsweise Tourismus andererseits. Die lange Schlange vor der Kathedrale Notre Dame in Paris ist ein gutes Beispiel dafür. Am Eingang angekommen, muss man sich entscheiden, ob man links zur Messe oder rechts zum Besuch abbiegt. Das Paradoxe ist, dass, einmal drinnen, sich alle im selben Raum befinden (Abb. 10).



Abb. 8: Maastricht, Bonnefontenmuseum, 1990–1995, Aldo Rossi.

Viele Spannungen sind darauf zurückzuführen, dass die verschiedenen Felder miteinander kollidieren. Was in den Ritual Studies als Ritualtransfer bezeichnet wird, lässt sich am Übergang von rituellen Praktiken von einem Feld in ein anderes ablesen. Kulturelle Prozesse wie Historisierung, Folklorisierung und Musealisierung können mithilfe der Felder visualisiert werden. Auch können Erfolg und Misserfolg einer rituellen Praktik «erklärt» werden. Der beispiellose Erfolg des Jakobswegs (*Camino de Santiago*) lässt sich etwa dadurch erklären, dass das Ritual in allen vier Feldern und somit tief in unserer heutigen Kultur verankert ist. Das Pilgern hat immer noch etwas mit Religion zu tun, für viele ist es eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, vor allem mit der des Mittelalters, und natürlich gibt es eine Beziehung zu Kunst und Kultur, unterwegs besucht und schätzt man Kirchen und Denkmäler, und es ist verbunden mit Musse, mit Auszeit, mit Entspannung, mit Leistung, obwohl die Spannung zwischen dem Pilger und der Touristin ständig spürbar ist.<sup>22</sup>

22 Post 2013 (Anm. 13); ders., «Beyond the topos of the pilgrim and the tourist», in: Post und van der Beek 2016 (Anm. 13), 25–36.



Abb. 9: Almere (NL), Naturerlebniszentrum De Oostvaarders, 2008, Evelien van Veen.

Noch eine letzte Anwendung der Felder des Sakralen: Mithilfe der Felder können wir ein wichtiges Element unserer Netzwerkgesellschaft besser verorten, nämlich die weitreichende Komplexität und das Fließende (*flow*), die dort vorherrschen.<sup>23</sup> Es gibt keine festen Zentren mehr, die die Kultur und Gesellschaft bestimmen und ihnen ein Gesicht und eine Identität geben, wie es früher die Religion tat. Vielmehr gibt es fließende Übergänge zwischen den Feldern. Ein Kloster ist ein religiöses Zentrum, aber auch ein Ort der Erholung und Freizeit oder der Kultur und Kunst.

Wir können feststellen, dass – gerade angesichts dieses Fließens und dieser Mehrdeutigkeit – heute offene Ritualräume entstehen, die auf diese unterschiedlichen Aneignungen ausgerichtet sind. Das gilt für das Haus der Zeremonien in Eindhoven und für die Neugestaltung vieler Krematorien in den Niederlanden in den letzten Jahren. Neben Beerdigungen finden darin auch Konzerte, Ausstellungen, Konferenzen, Dinners, Vorträge und andere Zusammenkünfte statt.

23 Post und van der Beek 2016 (Anm. 13).



Abb. 10: Touristinnen und Touristen vor der Kathedrale Notre Dame in Paris.

### 3. Schlussbemerkung: Identität und Akzent

Diese letzte Entwicklung hin zu hermeneutisch leeren Räumen, die für verschiedene Aneignungen offen sind, wirft nachdrücklich die Frage nach der Identität auf. Ich möchte meinen Beitrag mit einer kunsthistorisch orientierten Untersuchung dieser Frage abschliessen.

Wie gibt man einem Raum in der Aneignung Individualität, Profil und damit ein Gesicht beziehungsweise Authentizität? Im rituellen Raum spielen das Detail und die Akzentsetzung als Identitätsmarker eine wichtige Rolle. Der «echte, authentische» Pilger unterscheidet sich von der Langstreckenläuferin oder dem Touristen durch das Tragen einer Muschel. Die weisse, leere Fronleichnamskirche in Aachen von Rudolph Schwarz wird zu einem liturgischen Raum durch den Weg zum Altar mit Kruzifix. Richard Meiers Kirche Tor Tre Teste in Rom ist ein leerer, weisser Raum, der zur Kirche wird durch ein Detail, das dunkle Kreuz.<sup>24</sup> (Abb. 11) Meier, der selbst jüdischer Herkunft ist, geht in seinen Texten ausdrücklich auf die

24 Dank zweier Sabbaticals konnte ich diese Kirche ausführlich studieren (Rom, 2006 und 2007): Paul Post, «Re-inventing liturgical space as public space: the Jubilee Church in Tor Tre Teste (Rome) of Richard Meier», in: *Studia Liturgica*, 38, 2, 2008, 160–170; ders., «The Tor Tre Teste

basal-sakrale Dimension der Kirche ein. Er wollte bewusst die Grenzen der Religionen überschreiten und gleichzeitig doch einer bestimmten religiösen Tradition dienen. Auf einer Pressekonferenz kurz vor der Eröffnung erklärte er: «Regardless one's religion, I think most of us acknowledge that there are things in this world outside our realm. When I think of a place of worship, I think of a place where one can sit and be reminded of all the things that are important outside our individual lives. [...] The central ideas for creating a sacred space have to do with truth and authenticity, a search for clarity, peace, transparency, a yearning for spirituality, the architect has to think of the original material of architecture, space and light.»<sup>25</sup> Diese Vision brachte Meier als Schriftzug in bronzenen Lettern auf der Mauer der Kirche an: «This structure is a testament to the monumental work of men in the service of spiritual aspirations.»

Eine ähnliche Rolle spielt, wie ich entdeckte, das Detail in den Kircheninterieurs des Haarlemer Malers Pieter Jansz Saenredam (1597–1665).<sup>26</sup> Seine Ansichten von Kircheninnenräumen werden oft als Ikonen stummer, der Liturgie entledigter Räume gesehen, typisch calvinistisch, als säkularisierte, der Bilder beraubte Kirchen. Das Bild «Chor der St. Bavo-Kirche in Haarlem» aus dem Jahr 1660 (Abb. 12) wird gerne als Beispiel für ein «hyperprotestantisches» Kircheninterieur genannt.<sup>27</sup>

Diese Lesart von Saenredams Bildern wurde kürzlich in einer viel beachteten amerikanischen Studie von Angela Vanhaelen deutlich hervorgehoben.<sup>28</sup> In ihrer Untersuchung der niederländischen Kircheninterieurs des 17. Jahrhunderts (also nicht nur von Saenredam) spürt Vanhaelen mithilfe theoretischer Perspektiven von Autoren wie Hegel und Barthes tieferen Bedeutungsschichten in den Gemälden nach, die für sie im Zusammenhang mit dem Betrachtenden stehen, der über die Wende nachdenken soll, die der Calvinismus in der rituellen und devotionalen

Millennium church by Richard Meier, Rome», in: Post 2011 (Anm. 19), 107–114; Post 2010 (Anm. 21), 222–229.

25 Post 2010 (Anm. 21), 228.

26 Ausführlicher dazu: Paul Post, «Unseen Ritual. The Saenredam Church Interiors», in: Paul Post und Martin Hoondert (Hg.), *Absent Ritual. Exploring the Ambivalence and Dynamics of Ritual* (= Ritual Studies Monograph Series), Durham, NC: Carolina Academic Press, 2019, 151–165. Für Abbildungen und Beschreibungen der Werke Saenredams verweise ich auf das Standardwerk über den Künstler: Gary Schwartz und Marten Jan Bok, *Pieter Saenredam. De schilder in zijn tijd*, Den Haag: Gary Schwartz/SDU Uitgeverij, 1989 (engl.: Gary Schwartz und Marten Jan Bok, *Pieter Saenredam. The painter and his time*, London: Thames and Hudson, 1990)

27 Worcester, MA, Worcester Art Museum (Schwartz und Bok 1989, Abb. 244, Kat. 33).

28 Angela Vanhaelen, *The Wake of Iconoclasm. Painting the Church in the Dutch Republic*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2012; vgl. Rezensionen: Mia M. Mochizuki, in: *Oxford Art Journal*, 37, 1, 2014, 99–103; Hilbert Lootsma, in: *De zeventiende eeuw. Cultuur in de Nederlanden in interdisciplinair perspectief*, 29, 1, 2013, 118–120; Sara Bordeaux, in: *Historians of Netherlandish Art Reviews*, November 2014, <https://hnanews.org/hnar/reviews/wake-iconoclasm-painting-church-dutch-republic/> (1.8.2022).



Abb. 11: Rom (Stadtviertel Tor Tre Teste), Kirche Dio Padre Misericordioso (Jubiläumskirche), Inneres, 2003, Richard Meier.

Kultur dieser Zeit zustande gebracht hat. Hiernach geht es in den Kircheninterieurs eigentlich um die verschwundene katholische Praxis, die vormalig diese Räume bestimmte, um verschwundene rituelle Praktiken, die ersetzt wurden durch die verinnerlichte Religion des Wortes. Die Autorin gebraucht dafür Termini wie *iconoclastic*, *secularization (of art)*, *desanctification* und *removing the magic of religion*.

Man ist sich einig darin, dass Saenredams Interieurs alles andere als realistische Darstellungen sind. Er hat alles Mögliche weggelassen und hinzugefügt und spielt ständig mit Details und Akzenten. Die Innenräume der Kirchen waren sicherlich nicht so leer, wie der Künstler sie darstellt. Selbst in den protestantischen Kirchenräumen des 17. Jahrhunderts waren noch viele materielle Elemente vorhanden, wie Justin Kroesen in einem 2014 erschienenen Artikel nach-

weist.<sup>29</sup> Neben den Auslassungen – und darum geht es mir in diesem Zusammenhang mit den offenen Räumen und der Rolle des Akzents – fügte Saenredam auch Details hinzu, die dem Raum eine bestimmte Identität verleihen, oft eine rituelle, religiöse Identität. So fügt er beispielsweise im Bild «Brouwerskapelle in St. Bavo in Haarlem» ein Grabmal für einen katholischen Bischof hinzu, wahrscheinlich ein Zugeständnis an einen katholischen Auftraggeber, denn dieses Grab war nie vorhanden.<sup>30</sup>

Weitere Beispiele für rituell-liturgische Akzente sind ein Altar mit knienden, betenden Figuren<sup>31</sup> (Abb. 13), eine katholische Taufszene<sup>32</sup>, die Szene der Darstellung im Tempel<sup>33</sup>, ein Begräbniszug<sup>34</sup>, ein predigender Pfarrer<sup>35</sup> (Abb. 14), und ausserdem Altäre, Gräber und vor allem Orgeln. Was das letztgenannte Motiv anbelangt, so deutet zum Beispiel im Bild «Inneres von St. Bavo von Norden»<sup>36</sup> (Abb. 15) vieles darauf hin, dass gerade ein Orgelkonzert stattfindet. Ein Mann mit einem Schwert lauscht und schaut zum Bild des auferstandenen Christus auf. Schwartz vermutet hier einen direkten Zusammenhang mit der damaligen «Orgelfrage». Es gab eine Gruppe, insbesondere von Kirchenältesten, angeführt vom Utrechter Theologen Voetius, die das Orgelspiel in der Kirche strikt ablehnte. Und es waren vor allem Vertreter der Stadtverwaltung, des Stadtrats, die ab 1634 Orgelkonzerte organisierten. Saenredam ergreift hier also Partei.

Alles in allem scheinen Saenredams Kircheninnenräume also nicht so frei von Ritualen zu sein, wie bisweilen angenommen wurde. Er setzt Akzente, mit verschiedenen expliziten Verweisen auf die Liturgie. Es sind Hinweise auf kleinere

- 29 Justin E. A. Kroesen, «Na de beeldenstorm. Continuïteit en verandering in het gebruik van middeleeuwse kerkruimten in Nederland na de reformatie, met bijzondere aandacht voor het koor», in: *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies*, 30, 2014, 137–163.
- 30 *Brouwerskapelle in Sint Bavokerk in Haarlem*, 1630, Paris, Louvre (Schwartz und Bok 1989, Abb. 72, Kat. 49).
- 31 *Kapelle im nördlichen Seitenschiff der Sint Laurenskerk Alkmaar*, 1635, Utrecht, Museum Catharijneconvent (Schwartz und Bok 1989, Abb. 114, Kat. 4; fiktiver katholischer Altar mit kniendem, betendem Mann); *St. Antoniuskapel, Sint Janskerk Utrecht*, 1645, Utrecht, Centraal Museum (Schwartz und Bok 1989, Abb. 213, Kat. 141; kniende, betende Menschen vor einem Altar mit Kruzifix).
- 32 *Südliches Seitenschiff der Sint Bavokerk Haarlem*, 1633, Glasgow, Glasgow Art Gallery and Museum (Schwartz und Bok 1989, Abb. 77, Kat. 63; wir sehen hier eine katholische Tauffeier, wahrscheinlich eine phantasierte «als ob»-Szene).
- 33 *Südlicher Chorumgang der Sint Bavokerk Haarlem, von Westen nach Osten*, 1635, Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz (Schwartz und Bok 1989, Abb. 120, Kat. 52; mit der Szene der Darstellung Jesu im Tempel).
- 34 Das südliche Seitenschiff der Sint Laurenskerk Alkmaar, 1637, Penhurst (Schwartz und Bok 1989, Abb. 117, Kat. 5).
- 35 Chor und Schiff der Sint Odulphuskerk Assendelft, von der rechten Seite des Chors aus, 1649, Amsterdam, Rijksmuseum (Schwartz und Bok 1989, Abb. 103, Kat. 19); Nördliches Querschiff und die angrenzenden Teile des Chors der Sint Odulphuskerk in Assendelft, o. J., Turin, Galleria Sabauda (Schwartz und Bok 1989, Abb. 100, Kat. 22).
- 36 1636, Amsterdam, Rijksmuseum (Schwartz und Bok 1989, Abb. 130, Kat. 38).



Abb. 12: Pieter Jansz. Saenredam, Interieur des Chors von St. Bavo in Haarlem, 1660, Worcester, Mass. Worcester Art Museum.

oder grössere Ausstattungselemente, auf Figuren, aber auch auf Altäre und Orgeln. Auch das Ritual selbst – Predigt, Begräbnis, Taufe, Anbetung – wird im Bild dargestellt. Leer sind die Interieurs selten oder nie. Dabei handelt es sich bei den Zutaten keineswegs um sekundäre Elemente. Obwohl es manchmal spätere Ergänzungen sind, so sind auch sie ein fester Bestandteil von Saenredams Entwurf und Komposition. Neben der faszinierend genau wiedergegebenen Perspektive finden sich in seinen Kircheninterieurs mittels Details und Akzenten auch rituelle Bezüge, die den Gemälden Identität verleihen.



Abb. 13: Pieter Jansz. Saenredam, St. Antoniuskapelle in St. Janskerk in Utrecht, 1645, Utrecht, Centraal Museum.

#### 4. Stichworte zur Entwicklung seit 2017

Zur aktuellen Entwicklung in Bezug auf Kirchenschliessungen und Kirchenumnutzungen seit 2017 seien hier stichwortartig lediglich die folgenden Punkte ergänzt:

- (1) Für die Niederlande kann festgestellt werden, dass die Anzahl nicht mehr gebrauchter Kirchen weiter zunimmt.<sup>37</sup>
- (2) Auch für das Vereinigte Königreich liegen neuere Statistiken vor mit einer Prognose bis 2025. Die Entwicklung, die ich in Bezug auf das Wachstum von

37 <https://www.kn.nl/verdieping/dossier-kerksluiting-als-de-kerk-verdwijnt-uit-het-dorp/> (5.6.2022).



Abb. 14: Pieter Jansz. Saenredam, Inneres der St. Odulphuskerk in Assendelft, 1649, Rijksmuseum Amsterdam.

evangelikalen Kirchen und Pfingstgemeinden im Vereinigten Königreich gezeichnet habe, setzt sich fort.<sup>38</sup>

- (3) Es kann davon ausgegangen werden, dass die Corona-Pandemie den Prozess der Schliessung von Kirchengebäuden zusätzlich beschleunigt hat.
- (4) In den Niederlanden gibt es seit 2018 eine strukturelle und umfassendere Politik zur Zukunft von Kirchengebäuden. Von 2018 bis 2021 wurden von der Agentur für Kulturerbe der Niederlande im Rahmen des Kooperationsprojekts Toekomst Religieus Erfgoed (Zukunft des Religiösen Erbes) auf lokaler Ebene sogenannte Kirchenvisionen angeregt und ausgearbeitet. Dieses Projekt wird fortgeführt und ausgebaut.<sup>39</sup>
- (5) In den Niederlanden, aber auch anderswo in Europa, hat sich die Thematik der Kirchenumnutzung von der Stadt auf Kirchen in ländlichen Gebieten ausgeweitet.<sup>40</sup>

38 <https://www.nationalchurchestrust.org/sites/default/files/28-10-21%20FINAL%20HIGH%20RES%20FoC%20report.pdf> (5.6.2022); <https://www.nationalchurchestrust.org/news/holy-spirit-uk-has-more-churches-pubs> (5.6.2022).

39 <https://www.toekomstreligieuserfgoed.nl> (5.6.2022).

40 Jacobine Gelderloos, *Sporen van God in het dorp. Nieuwe perspectieven voor kerken op het platteland*, Utrecht: Uitgeverij Boekencentrum, 2018; Christine Siegl, *Gast - Raum - Kirche. Nutzungserweiterung von Dorfkirchen als kirchliches Handeln*, Freiburg im Breisgau: Kreuz Verlag, 2019.



Abb. 15: Pieter Jansz. Saenredam, Interieur der Kirche St. Bavo in Haarlem, Blick vom südlichen Chorumgang in Richtung des nördlichen Chorumgangs und die grosse Orgel, 1636, Amsterdam, Rijksmuseum.

- (6) Sowohl in der Theorie als auch in der Praxis findet das Teilen von rituellen Räumen (*sharing ritual space*) als Perspektive für die im Beitrag angesprochene Mehrfachnutzung von Räumen zunehmend Beachtung.<sup>41</sup>

41 Paul Post, «Sharing ritual religious space. Mapping the field from a Ritual Studies perspective», in: Peter Ebenbauer und Basilius J. Groen (Hg.), *Zukunftsraum Liturgie. Gottesdienst vor neuen Herausforderungen* (= Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, Bd. 10), Münster: LIT, 2019, 87–104.

- (7) An verschiedenen Orten in Europa bietet das Pilgerwesen, das sich unter dem Einfluss des Camino grosser Beliebtheit erfreut – man spricht bisweilen von *caminoization* – Chancen für eine neue Funktion von Kirchen als Etappenorten.<sup>42</sup>

42 Marion Bowman, Dirk Johannsen und Ana Ohrvik (Hg.), *Reframing pilgrimage in Northern Europe*, [Themenheft von] *Numen*, 5–6, 2020; Paul Post, *In het spoor van de camino. Verkenning van hedendaagse pelgrimsroutes in Europa* (= *Camino Cahier*, 6B, 2022), <https://www.caminoacademie.nl/wp-content/uploads/Post-In-het-spoor-van-de-camino-essay-Camino-Cahier-6B-2022.pdf> (5.6.2022).

## **2. Kirchen, Räume christlicher Gemeinschaften**



# Transformationen des Kirchenraumes in ekklesiologischer Perspektive. Eine Spurensuche in der Gegenwart

David Plüss

## 1. «Immer weniger Gläubige in Bern»

Die Zeichen stehen auf Sturm: «Immer weniger Gläubige in Bern» titelt die Berner Tageszeitung «Der Bund» am 3. Februar 2017 und lässt uns wissen: «Vor 70 Jahren waren noch über 80 % der Berner reformiert». Heute (2019) sind es in der Stadt Bern noch 34.8 %, im Kanton 47.5 %. *Gäng söfu* (immerhin, Berner Mundart), könnte man sagen.<sup>1</sup>

Wir wissen es seit vielen Jahren: die Kirchen schrumpfen, wobei die Katholiken von der Auszehrung etwas weniger betroffen sind als die Reformierten. Die Kirchen werden kleiner, älter und ärmer.<sup>2</sup> Und eine Trendwende ist nicht in Sicht.

Daraus folgt: Das Kleid der Kirchenräume und der kirchlichen Immobilien ist zu gross geworden. Alle Kirchenleitungen und fast alle Kirchgemeinden sind auf der Suche nach Strategien und Ekklesiologien, die nicht nur der Gegenwart, sondern auch der mutmasslichen Zukunft angemessen sind. Dabei ist vieles aus guten Gründen strittig: Ist eine missionarische Vorwärtsstrategie angezeigt oder der geordnete Rückzug? Oder eine Metamorphose, eine Umwandlung der etablierten Kirchen in kleine und dynamische Gruppen im Sinne der englischen *Fresh Expressions of Church*<sup>3</sup>? Dabei stellen sich die Fragen in der Stadt zwar etwas anders als auf dem Land. Doch überwiegen meines Erachtens die Gemeinsamkeiten. Die Stadtgemeinden dürften den Agglomerations- und Landgemeinden einige Jahre vorangehen. Sie sind womöglich die Trendsetter und Laboratorien der Kirche von morgen. Es ist nicht überraschend, dass von diesen dramatischen Veränderungen die Kirchenräume nicht nur betroffen sind, sondern im Fokus der Diskussion stehen.

1 *Statistisches Jahrbuch der Stadt Bern. Berichtsjahr 2019*, Bern: Statistik Stadt Bern, 2020, 54, <https://www.bern.ch/themen/stadt-recht-und-politik/bern-in-zahlen/publikationen/jahrbuch/alle-jahrbuecher> (4.7.2022); <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/regionalstatistik/regionale-portraits-kennzahlen/kantone/bern.html> (4.7.2022).

2 Vgl. dazu die Studie von Jörg Stolz und Edmée Ballif, *Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen*, Zürich: TVZ, 2010, in der die Autoren den reformierten Kirchen dramatische Schrumpfungen in Aussicht stellen.

3 Dabei handelt es sich um ein Modell, das in der Church of England entwickelt wurde, in Deutschland und der Schweiz vor allem vonseiten evangelikal geprägter Theologie propagiert und kontrovers diskutiert wird. Vgl. dazu insbesondere die Studie von Sabrina Müller, *Fresh Expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung*, Zürich: TVZ, 2016 (Dissertation Universität Zürich).

Im Folgenden sollen zuerst verschiedene Gegenwartsanalysen des Kirchenraumes aus kirchlicher und theologischer Perspektive vorgestellt werden. Es folgen fünf verschiedene ekklesiologische Modelle oder Strategien, mit denen die Kirchenleitungen und die theologische Zunft (in Gestalt der Kirchentheorie) auf aktuelle Transformationsprozesse reagieren. Ich schliesse mit einer knappen Synthese.

Zunächst scheint mir eine Begriffsklärung und -differenzierung angezeigt: Die «Ekklesiologie» ist die Lehre von der Kirche. Die ekklesiologische Perspektive auf den Kirchenraum besteht darin, den Zusammenhang von Kirchenraum und Kirche als soziale und theologische Kategorie zu erörtern, wobei die Sache nicht zuletzt darum knifflig oder zumindest missverständlich ist, weil derselbe Begriff verwendet wird für (1) das Kirchengebäude, (2) die Kirche als moderne Dienstleistungsorganisation (innerhalb einer fragmentierten, in Subsysteme ausdifferenzierten und weitgehend säkularisierten Gesellschaft), (3) die Kirche als traditionelle Institution (mit spezifisch volkskirchlichem Teilnahmeverhalten) und (4) die Kirche als spirituelle Grösse, als *creatura verbi*, als Geschöpf des göttlichen Wortes, als Leib Christi oder *civitas dei*, als Ort also, der kein Ort ist, sondern Heterotop<sup>4</sup>, visionäres Gegenmodell zu vorfindlichen Machtstrukturen, Einbruch der Ewigkeit in die Zeit.<sup>5</sup> Diese vier Bedeutungen stellen nicht verschiedene Aspekte ein und derselben Sache, sondern unterschiedliche Gegenstände dar, und es scheint mir unabdingbar, unmissverständlich deutlich zu machen, wovon jeweils die Rede ist. Dies gilt auch und in besonderer Weise für diesen Beitrag. Wenn im Folgenden theologische Aspekte des Kirchenraumes diskutiert werden, dann sind grundsätzlich alle vier Verwendungsweisen und Gegenstände im Spiel.

## 2. Gegenwartsanalysen

### Ökumenische Basler Kirchenstudie

Zunächst soll nun also danach gefragt werden, wie Kirchengebäude in der Gegenwart wahrgenommen werden, und zwar als Orte von Religion, als religiöse Orte im Spannungsfeld von Sakralität und Säkularisierung, von wilder Resakralisierung und Hybridisierung.<sup>6</sup> Beginnen werde ich mit den Ergebnissen der «Ökume-

4 Den Begriff des «Heterotop» hat der französische Philosoph Michel Foucault geprägt: Michel Foucault «Andere Räume», in: Karlheinz Barck u. a. (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig: Reclam, 1991, 34–46.

5 Zu dieser Vieldeutigkeit und Grundspannung vgl. Jan Hermelink, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 89–123.

6 Zu Begriff und Phänomen der «Hybridisierung» vgl. Thomas Erne, «Moderner Kirchenbau und die Individualisierung der Religion. Von den Wirgestalten zu Hybridräumen der Transzendenz», in: *Praktische Theologie*, 51, 2016, 12–18; zur hybriden Nutzung von Kirchenräumen vgl. die Studie

nischen Basler Kirchenstudie» von 1999<sup>7</sup>, an der ich beteiligt war. Methodisch hat der Marktforscher Manfred Bruhn von der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Basel die Feder geführt. Befragt wurde die gesamte Stadtbevölkerung Basels, unabhängig kirchlicher oder religiöser Mitgliedschaft, und zwar nach den generellen Erwartungen an bestimmte kirchliche Leistungen, nach der persönlichen Wichtigkeit dieser Leistungen und nach der Bewertung der kirchlichen Leistungserbringung. So wurde den Befragten ein kirchlicher Leistungskatalog mit folgender Anweisung vorgelegt: «Die Reformierte Basler Kirche macht ja vieles. Ich lese Ihnen jetzt ein paar solche Sachen vor. Sagen Sie mir bitte mit Noten von 1 bis 6, was die Kirche auch in Zukunft machen sollte.»<sup>8</sup> Genannt wurden Leistungen wie Gottesdienste, Seelsorge/Beratung, soziale Leistungen und eben auch Erhaltung architektonisch wertvoller Kirchengebäude. Über die Benennung der einzelnen Leistungen kann man natürlich streiten.

Insbesondere bei den Kirchengebäuden fällt auf, dass deren Bedeutung in den Items eine bemerkenswerte Engführung erfährt. Wie kommt eine Gruppe von Kirchenleuten und Theologinnen bzw. Theologen dazu, den Kirchenraum auf dessen architektonischen Wert zu reduzieren, zumal infrage steht, ob die Befragten überhaupt in der Lage sind, diesen Wert zu erkennen und zu beurteilen? Ich würde die Frage heute offener stellen. Ich vermute jedoch, dass die Befragten diese Engführung ignoriert und die Bedeutung der Kirchen der Stadt Basels über deren architekturgeschichtliche Valenz hinaus benoteten. Indizien für diese Vermutung liefern die Ergebnisse der Studie. In der Auswertung wurden die Kirchengebäude zusammen mit der Kirchenmusik zu den «kulturellen Leistungen» der Kirche zusammengefasst – auch dies eine Engführung! – und von den «liturgisch-katechetischen» und den «diakonisch-sozialen Leistungen» unterschieden. Was nun aber erstaunt: Bei den über Sechzigjährigen werden Kirchenbau und Musik höher bewertet als alle übrigen Leistungen der Kirche, bei den Jüngeren steht das soziale Engagement an erster Stelle, wobei Kirchenbau und Musik dicht folgen. Die Erwartungen an die Erhaltung kirchlicher Bauten sind einigermaßen hoch: Sie erzielen einen Wert von 4.74. Auf einer Skala von 1 bis 6 ist das ein verhältnismässig hoher Wert. Verglichen mit den anderen Leistungen liegen sie indes im Mittelfeld.

Bei der Beurteilung der einzelnen Leistungen sind sie allerdings ganz vorne und werden von den Befragten am zweithöchsten bewertet. Nur noch Tauf-, Hochzeits- und Abdankungsfeiern werden höher bewertet als die Kirchengebäude. Auch bei der Frage nach der persönlichen Wichtigkeit liegt die Erhaltung kirchlicher Bauten ganz vorne an zweiter Stelle, nach den genannten Kasualfeiern und

von Christoph Sigrist, Kirchen – Diakonie – Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen, Zürich: TVZ, 2014.

7 Manfred Bruhn (Hg.), *Ökumenische Basler Kirchenstudie. Ergebnisse der Bevölkerungs- und Mitarbeitendenbefragung*, Basel: o. V., 1999 [Typoskript].

8 Ebd., 304.

gleichauf mit dem Engagement zur sozialen Integration. Die Kirchenbauten sind der über weite Strecken säkularisierten Basler Bevölkerung also wichtig. Weniges, was die Kirche tut, ist ihnen persönlich wichtiger als der Erhalt und die Pflege der alten Stadtkirchen.

Nicht untypisch ist der Sachverhalt, dass die allgemeine Erwartung (mit 4.74) deutlich höher liegt als die persönliche Wichtigkeit (4.38). Diese Differenz weist auf den vielfach konstatierten Tatbestand hin, dass in kirchlichen und religiösen Angelegenheiten bestimmte Orte, Vollzüge oder Personen von grosser Bedeutung sind, auch wenn sie von den Befragten nicht genutzt oder in Anspruch genommen werden. So kann man Aussagen hören wie: Seelsorge ist wichtig und eine gute Sache, aber ich persönlich brauche sie derzeit nicht.<sup>9</sup> Kirchen sollen erhalten bleiben und gepflegt werden, auch wenn ich nur selten eine betrete.

### Hybridräume der Transzendenz: Thomas Erne

Der Marburger Praktische Theologe und Kirchenraumexperte Thomas Erne stellt in den Fachdiskussionen um den Kirchenraum im 20. Jahrhundert eine Dominanz von Begründungsfiguren fest, die die feiernde Gottesdienstgemeinde zum baulichen Strukturprinzip erhebt. Dies sei beim Architekten und Kunsthistoriker Cornelius Gurlitt der Fall, der die Liturgie als «Bauherr(in)» der Kirchen bezeichnet und diesen engen Zusammenhang zum Programm erhebt. Aber auch der Architekt Rudolf Schwarz, der als einer der bedeutendsten Architekten des modernen Kirchenbaus gilt, binde den Kirchenbau apodiktisch an das feiernde Kollektiv, wenn er pointiert: «Wirgestalten? Nur die kann man bauen.»<sup>10</sup> Diesem Programm wurde schon vor 50 Jahren heftig widersprochen. Erne verstärkt und unterfüttert die Einwände: Religion werde «immer weniger in Form von ‹Wirgestalten› gelebt, sondern in Form von ‹Ichgestalten›».<sup>11</sup> Der Einzelne entziehe sich immer resoluter den «Konsistenzanmutungen konfessioneller Praxis»<sup>12</sup> und kultiviere einen «expressiven Individualismus»<sup>13</sup>, der nach dem Motto lebe: «Akzeptiere allein das, was für dein inneres Selbst wahr klingt.»<sup>14</sup> Erne wäre nicht Theologe,

9 So etwa in der Studie über die Wahrnehmung der Seelsorge im Kantonsspital Basel: David Plüss und Dominik Schenker, «Welche Seelsorge hätten Sie denn gerne? Oder: Was willst du, dass ich für dich tun soll? (Lk 18,41). Ergebnisse einer Patientinnen- und Patientenbefragung im Kantonsspital Basel», in: *Praktische Theologie*, 37, 2002, 22–33.

10 Rudolf Schwarz, «Die Baukunst der Gegenwart (1958)», in: Ulrich Conrads (Hg.), *Rudolf Schwarz. Wegweisungen der Technik und andere Schriften zum neuen Bauen 1926–1961*, Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg, 1979, 188, zitiert nach Erne 2016 (Anm. 6), 12–18, hier 14.

11 Schwarz 1979 (Anm. 10), 14–15.

12 Armin Nassehi, «Erstaunliche religiöse Kompetenz», in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2007, 113–132, hier 120.

13 Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, 71.

14 George Trevelyan, zitiert nach Taylor 2002 (Anm. 13), 90.

wenn er die «Ichgestalten» gegen die «Wirgestalten» als Kriterien für die Kultivierung und Veränderung von Kirchenräumen ausspielen würde. Vielmehr fragt er: «Wie kann ein Kirchenraum als *domus ecclesiae* auch ein *domus hominis spiritualis* sein?»<sup>15</sup> Kirchenräume sollen zwar weiterhin Gemeinden beherbergen und ihrer kollektiven Andacht eine stimmige Gestalt geben, die die Sinne berührt und die Feier unterstützt, aber Kirchenräume sollen auch grosszügig sein «gegenüber den vielfältigen Formen der Selbsttranszendenz»<sup>16</sup>.

Was an den Zentrumskirchen wie dem Berner Münster oder der Berner Heiliggeistkirche deutlich wird, lässt sich auch in vielen der tausendjährigen Kirchen um den Thunersee und anderen Kirchen beobachten: Sie entwickeln sich zu «Hybridräume[n] der Transzendenz und als solche gewinnen sie – blickt man auf die Besucherzahlen – eine neue gesellschaftliche Relevanz»<sup>17</sup>. Erne versteht die Hybridbildung als «Addition und Überlagerung autonomer Artikulationsformen von Transzendenz, zu der auch die religiöse Vertiefung und Überschreitung gehört, gewissermassen eine religiöse Transzendierung der ästhetischen Transzendenz»<sup>18</sup>. Kirchenräume ermöglichen nach Erne eine Daseinserweiterung, die ästhetische, soziale und politische Dimensionen umfasst, ohne notwendig religiös konnotiert zu werden.

### Individualisierung und Ästhetisierung von Religion: Clemens Bethge

Der Theologe Clemens Bethge untersucht Kirchenräume ebenfalls in Bezug auf deren Anmutungsqualitäten hin und stellt – wie Erne – fest, dass viele Menschen, die Kirchenräume aufsuchen, zwar Raumerfahrungen machen, diese aber nicht unbedingt als religiöse Erfahrungen deuten. Letzteres wird explizit, so vermutet er, eher selten der Fall sein. Gleichwohl könne, so zitiert er zustimmend Horst Schwebel, «nicht bestritten werden, dass von Kirchenräumen auf Menschen, sofern sie achtsam sind, Wirkungen ausgehen, die auch als religiöse Erfahrungen interpretiert werden können»<sup>19</sup>. Für Bethge sind es zwei religionssoziologische Signaturen, die die gegenwärtige Konjunktur von Kirchengebäuden und Kirchenräumen auszeichnen: nämlich die Individualisierung und die Ästhetisierung von Religion. Beide Megatrends oder Transformationen des Religiösen sind hinlänglich bekannt. Die religiöse Traditionsleitung nimmt ab, grundlegende Kenntnisse der eigenen Religion verdampfen, religiöse Gedächtnisräume schrumpfen. Ein

15 Erne 2016 (Anm. 6), 16–17.

16 Ebd., 17.

17 Ebd., 17.

18 Ebd., 17.

19 Horst Schwebel, «Die Kirche und ihr Raum. Aspekte der Wahrnehmung», in: Sigrid Glockzin-Bever und Horst Schwebel (Hg.), *Kirchen – Raum – Pädagogik*, Münster: LIT, 2002, 9–30, hier 24, zitiert nach Clemens W. Bethge, *Kirchenraum. Eine raumästhetische Konzeptualisierung der Wirkungsästhetik*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2015, 14.

kollektiv und rituell verfasstes Christentum wird in die Spiritualität des Einzelnen hinein transformiert und dadurch beträchtlich reduziert. Daraus folgen eine Individualisierung und Pluralisierung der Raumwahrnehmung. Das Kirchengebäude dient nun nicht mehr primär dem gemeinsamen Gotteslob, sondern wird von ganz unterschiedlichen Menschen mit sehr unterschiedlichen Bedürfnissen aufgesucht, von Menschen, die sich weder kennen noch kennenlernen wollen, sondern zur Ruhe kommen, beten oder die Atmosphäre des Raumes auf sich wirken lassen wollen. Religion kippt in die Innerlichkeit des Einzelnen, ein Trend, der, abgesehen von mystischen Strömungen im Mittelalter, mit der Reformation ansetzt, durch Pietismus und Aufklärung verstärkt und mentalitätsbildend wird und der sich in der Gegenwart nur noch verschärft. «Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.»<sup>20</sup> Immer wieder wird dieser Spitzensatz des Jesuiten Karl Rahner aus dem Jahr 1966 zitiert, um diesen Trend auf den Punkt zu bringen, obwohl er auf protestantischer Seite von Ernst Troeltsch und Max Weber schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts formuliert wurde.<sup>21</sup>

Damit ist die zweite Signatur angesprochen: Die Erfahrung, die Sinnlichkeit und die Ästhetik. Die religiöse Sinnsuche erfolgt zunehmend über die Sinne, über Körper und Räume, Rituale und Klänge, Atmosphären und Emotionen. Religion will erfahren werden, als stimmig und schön oder als intensiv und berührend, mit den Augen gesehen, mit den Füßen begangen, mit den Händen berührt. Das Kippen einer ritualisierten Religion in die Innerlichkeit der Mystik wird also begleitet von einem vermeintlich gegenläufigen Trend hin zur Körperlichkeit und Sinnlichkeit – und damit auch zur Verräumlichung von Religion. Die – durchaus eigenwillige – spätmoderne Spiritualität hat eine sinnlich-räumliche Aussenseite, die nicht zuletzt in der Konjunktur von Kirchenräumen zum Ausdruck kommt. Dabei werden Kirchenräume offenkundig anders erfahren als Bahnhöfe oder Einkaufszentren: nämlich als der Zweckrationalität des Alltags entthobene Räume. Als Räume, die man nicht durchheilt, sondern in denen man verweilt, sich einwurzelt, verortet und neu ausrichtet, die man immer wieder aufsucht und die mit Erinnerungen aufgeladen sind, individuellen und kollektiven.<sup>22</sup> Soweit die ekklesiologisch moti-

20 Karl Rahner, «Frömmigkeit heute und morgen», in: *Geist und Leben*, 39, 1966, 326–342, hier 335; ebenso im Vortragsentwurf «Frömmigkeit früher und heute», in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 7, Einsiedeln: Benziger, 1966, 11–31.

21 Vgl. dazu: Trutz Rendtorff, «Meine eigene Theologie ist spiritualistisch. Zur Funktion der Mystik als Sozialform des modernen Christentums», in: Friedrich Wilhelm Graf und Trutz Rendtorff (Hg.), *Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation* (Troeltsch-Studien, 6), Gütersloh: G. Mohn, 1993, 178–192; Ernst Troeltsch, «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906)», in: Trutz Rendtorff (Hg.), *Ernst Troeltsch. Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906–1913)*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2001, 200–316.

22 Vgl. dazu Elisabeth Jooss, *Raum: eine theologische Interpretation*, Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus, 2005, 15.

vierte und theologisch reflektierte Spurensuche in der spätmodernen Gegenwart in Bezug auf religiöse Räume.

Welche ekklesiologischen Modelle werden nun als Gegenmittel oder passgenaue Strategien angesichts der bilanzierten Schrumpfung und Hybridisierungen von kirchlicher Religiosität in Anschlag gebracht? Und welche Raumtheologien verbinden sich mit dem jeweiligen Leitbild von Kirche? Diesen Fragen werde ich im folgenden Abschnitt nachgehen.

### 3. Ekklesiologische Modelle und Kirchenraum

Es lassen sich meines Erachtens derzeit fünf ekklesiologische Modelle unterscheiden: (1) die Parochie, (2) die öffentliche Kirche, (3) die Gemeindekirche, (4) die Spiritualitätskirche und (5) die Dienstleistungskirche.<sup>23</sup> Die fünf Modelle sind zugleich Aspekte der Volkskirche, die zwar zueinander in Spannung stehen, aber sich nicht ausschliessen. Als ekklesiologische Modelle stellen sie indes Idealtypen dar, die in unterschiedliche Richtungen zielen und sich mit unterschiedlichen Raumstrategien verbinden. Als reformierter Theologe gehe ich von der Situation in den reformierten Kirchen aus, die Tendenzen in der römisch-katholischen Kirche sind jedoch in vielerlei Hinsicht vergleichbar.

#### Parochie

Die Parochie ist der älteste und wirksamste Typus.<sup>24</sup> Er entstand im 4. Jahrhundert, ist bis in die Gegenwart wirksam und wird womöglich noch eine Weile wirksam sein. Die im 19. Jahrhundert sich etablierende Volkskirche gibt der Parochie ihre kirchenrechtlich bindende, politisch relevante und moderne Gestalt.<sup>25</sup> Kirche ist zunächst und vor allem Kirche vor Ort, Kirchengemeinde mit Pfarramt und Kirchengemeinderat und verhältnismässig grosser Selbstbestimmung. Der Pfarrer ist der *Parochus* (daher sein Name) und sein Amt strikt ortsgebunden. Die Grenzen der Parochie sind verbindlich bestimmt und können etwa in der Berner Kirche – auch noch im neuen Kirchengesetz von 2018 – nur von der staatlichen Legislative,

23 Diese Typologisierung erfolgt in Anlehnung und Modifikation der von Jan Hermelink entwickelten «historischen Organisationsformen» von Kirche in: Jan Hermelink, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, 125–173.

24 Vgl. ebd., 125–134.

25 Vgl. dazu Kristian Fechtner, «*Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche* (Troeltsch-Studien, 8), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995; Ralph Kunz, «Kybernetische Achsenzeit», in: David Plüss, Matthias D. Wüthrich und Matthias Zeindler (Hg.), *Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive*, Zürich: TVZ, 2016, 107–120.

d. h. vom Grossen Rat, verändert werden. Die Mitgliedschaft erfolgt durch Geburt aufgrund des Wohnsitzes der Eltern. Ziel der Parochie ist die flächendeckende pastorale Versorgung eines politisch definierten Gemeinwesens. Die Zuständigkeiten sind klar definiert. Die Person der Pfarrerin oder des Pfarrers ist symbolisch aufgeladen, sie verkörpert die Kirche und den Glauben. Und sie soll vor Ort sein, gut erreichbar und in Gestalt des Pfarrhauses, in dem das Licht brennt, sichtbar.<sup>26</sup>

Das Ensemble von Kirche, Pfarrhaus und nahe gelegenen Schulhaus gehört zum Raumprogramm der Parochie. Religiöse Räume sollen nahe liegen, erreichbar und als solche auch sichtbar sein. Die Parochien oder Kirchgemeinden waren im 19. Jahrhundert, jedenfalls in der reformierten Kirche, Verwaltungseinheiten des Staates und die Kirchengebäude Versammlungsräume der Gemeinde, in denen immer auch politische Verlautbarungen verlesen wurden. Im 20. Jahrhundert wird das Verhältnis von Kirche und Staat distanzierter, aber auch partnerschaftlicher. Die Parochie und deren Räume symbolisieren dieses Verhältnis, wobei die Kirchenräume mehrheitlich funktional betrachtet werden, was ja auch reformatorischen Grundsätzen entspricht.<sup>27</sup>

## Öffentliche Kirche

Parochiale Konturen und Selbstverständlichkeit scheinen in der Stadt immer stärker zu verwischen und zu verschwinden. Die Säkularisierung schreitet voran und ist ein zentraler Bedingungsfaktor für diesen Prozess. Der damit einhergehenden Marginalisierung wirkt entgegen, wer die Kirche als zivilgesellschaftliche Akteurin stärkt, auf ihre diakonischen Leistungen setzt, auf ihr Engagement für die soziale Integration und Kohäsion hinweist, aber auch auf Bildung und Erziehung hin zu einer toleranten und liberalen Frömmigkeit. Hinzu kommt die Arbeit am kulturellen Gedächtnis der Gesellschaft, die Pflege von Musik und Sakralräumen und nicht zuletzt die Seelsorge in Spitälern, Gefängnissen und Pflegeheimen. Alle diese auf die säkulare oder zumindest weltanschaulich plurale Gesellschaft bezogenen Leistungen der Kirche werden zwar kontrovers diskutiert, erfreuen sich aber einer noch immer erstaunlich grossen Akzeptanz und werden von den Kirchen erwartet, wie die oben vorgestellte Basler Kirchenstudie zeigt.

Sakraltopographisch sind es die alten Zentrumskirchen, die für dieses ekklesiologische Modell stehen. Es sind alte und grosszügig bemessene Sakralräume,

26 Ausführlicher dazu: Sabine Scheuter und Matthias Zeindler (Hg.), *Das reformierte Pfarrhaus. Auslauf- oder Zukunftsmodell?*, Zürich: TVZ, 2013.

27 Welche Kräfte und auch zivilgesellschaftlichen Dynamiken wach werden, wenn die parochialen Grundkoordinaten infrage stehen, lässt sich etwa an der Diskussion um die reformierte Matthäuskirche in Bern beobachten, [https://www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch/datenbank\\_kirchenumnutzungen/fichen/8\\_be\\_bern\\_matthaeuskirche/index\\_ger.html](https://www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch/datenbank_kirchenumnutzungen/fichen/8_be_bern_matthaeuskirche/index_ger.html) (17.7.2022)

die diesem Kirchentypus entsprechen. Sie sind wochentags geöffnet und können unterschiedlich genutzt werden: individuell oder kollektiv, kirchlich oder zivilreligiös. Oder auch für eine säkulare Feier und kulturelle Anlässe. Der Kirchenraum ist in dieser Perspektive mehr als ein *domus ecclesiae* und mehr als ein *domus hominis spiritualis*; er ist auch ein *domus publicae*, ein öffentlicher Raum und ist – in der Ratio dieses Modells – als solcher zu gestalten, auch in Zukunft.

### Gemeindekirche

Eine andere ekklesiologische Strategie besteht darin, den Gemeinde- und Gemeinschaftsbezug von Kirche ins Zentrum zu stellen. Dies entspricht den Grundsätzen der neutestamentlichen Schriften und der Reformation: Kirche ist da, wo Menschen sich versammeln und begegnen. Nach Art. 7 der *Confessio Augustana* ist die Kirche «die Versammlung aller Gläubigen [...], bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden». Dies kann auch ausserhalb von Kirchenmauern geschehen. Gott wohnt nicht in Kirchen, sondern im Lobgesang seiner Gemeinde.

Seit dem 19. Jahrhundert wird die Gemeinschaft der Betenden um weitere Sozialformen ergänzt: In den kirchlichen Räumen treffen sich nun der Lesekreis und die Krabbelgruppe, der Kirchenchor und der Jass-Klub, die in der Flüchtlingsarbeit Engagierten und die ökologisch Bewegten.

Die seit den 1960er-Jahren erbauten Kirchgemeindehäuser sind eindruckliche Zeugen dieses ekklesiologischen Modells sozialer Ausdifferenzierung. Es hat viele theologische Argumente auf seiner Seite. Kirche ist nur da und nur so lange, wie Menschen sich versammeln und engagieren. Das *domus hominis spiritualis* gibt es nur, solange Kirche auch *domus ecclesiae* ist und bleibt. Die frei flottierende Spiritualität braucht sozial und rituell verdichtete Orte von Religion, an der sie gewissermassen parasitär andocken kann.

### Spiritualitätskirche

Mit Spiritualität sind hier die religiösen Suchbewegungen der Einzelnen gemeint. Zentral ist das Kriterium der Authentizität in allen religiösen Belangen. Der liberale Theologe Falk Wagner hat formuliert, was der religiöse Expressionismus des Einzelnen für die Kirche bedeutet. Stossen sich spiritueller Individualismus und kirchliche Gemeinschaft nicht ab? So haben zumindest Troeltsch und Weber vor hundert Jahren gedacht. Wagner zeigt überzeugend, dass der spirituelle Individualist nicht nur von den Ressourcen kollektiv geprägter konfessioneller Traditionen lebt, sondern auch und unabdingbar von der Anerkennung seiner eigenwilligen Spiritualität durch andere. Der theologische Grundsatz *sola gratia*, der zuvorkommenden Gnade und Annahme Gottes, realisiere sich idealerweise in der gegenseitigen Anerkennung unterschiedlicher Frömmigkeiten. Die Kirche wäre «der

soziale Ort und Agent einer spirituellen Sehnsucht nach Authentizität, die die expressive Individualkultur in der Moderne antreibt»<sup>28</sup>.

Welches Raumprogramm folgt aus diesem Kirchenmodell? Georg Wilhelm Friedrich Hegel hat dieses bereits vor 175 Jahren in seiner *Ästhetik* noch immer gültig formuliert: «Keine feste [sic!] Abteilungen von reihenweisen Bänken zerteilen und verengen den weiten Raum, sondern ungestört kommt und geht jeder, [...]. Ist nicht die Stunde der grossen Messe, so geschieht das Verschiedenste störungslos zu gleicher Zeit. [...] All dies Vielfache schliesst ein und dasselbe Gebäude ein. Aber diese Mannigfaltigkeit und Vereinzelung verschwindet in ihrem steten Wechsel ebenso sehr gegen die Weite und Grösse des Gebäudes; nichts füllt das Ganze aus, alles eilt vorüber, die Individuen mit ihrem Treiben verlieren sich und zerstäuben wie Punkte in diesem Grandiosen, das Momentane wird nur in seinem Vorüberfliehen sichtbar, und darüberhin erheben sich die ungeheueren, unendlichen Räume in ihrer festen, immer gleichen Form und Konstruktion.»<sup>29</sup> Der Kirchenraum wird in diesem Modell zum Sakralraum, zum Heterotop, das sich durch dichte Atmosphären auszeichnet, zum präferierten Ort der Selbstbesinnung und der religiösen Erfahrungen, jenseits theologisch-konfessioneller Orthodoxie.

### Dienstleistungskirche

Ein letztes Modell: die Dienstleistungskirche. Der Begriff wird in der Regel kritisch bis abwertend verwendet. Er kann aber auch als nüchterne Beschreibung der Funktion der öffentlich-rechtlich verfassten Kirchen in der Gegenwart verstanden werden, bescheiden und zugleich qualitätsbewusst. «Volkskirche ist Kasual- und Pastorenkirche»<sup>30</sup> hat die Bochumer Praktologin Isolde Karle dieses Modell auf den Punkt gebracht. Der Basler Praktologe Walter Neidhart hat – durchaus zustimmend! – vom Pfarrer als Zeremonienmeister gesprochen, von dem etwa im Zusammenhang eines Todesfalls rituelle Professionalität erwartet wird. Ekklesiologisch sortiert Neidhart diese Dienstleistung in das diakonische Handeln der Kirche ein. Es ist offensichtlich: Die gesellschaftliche Akzeptanz der Volkskirche beruht auf der Professionalität religiöser und diakonischer Dienstleistungen. Sie erhält dann Kredit, wenn spirituelle und rituelle Wünsche prompt und differenziert erfüllt werden. Das Angebot soll vielgestaltig und auf unterschiedliche Altersgruppen und soziale Milieus zugeschnitten sein. Auch die Gruppe der Leistungserbringer ist entsprechend vielfältig: neben der Pfarrerin stehen Katecheten und Jugend-

28 Erne 2016 (Anm. 6), 16.

29 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ästhetik*, hg. von Friedrich Bassenge, 2 Bde., Berlin: Westberlin, das europäische Buch, 1985, Bd. 2, 79; vgl. Thomas Erne, *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 125–126.

30 Isolde Karle, «Volkskirche ist Kasual- und Pastorenkirche?», in: *Deutsches Pfarrerblatt*, 12, 2004, 625–630.

arbeiterinnen, Sigristinnen und Kirchenmusiker, Eheberaterinnen und Fachleute für Altersarbeit bereit. Die Mitarbeitenden müssen nicht vor Ort (im Quartier) leben und arbeiten, sondern können in Kompetenzzentren organisiert sein und ihre Dienstleistungen von dort aus flexibel und bedarfsgerecht erfüllen.

Vielfältig sind auch die religiösen oder kirchlichen Räume: Neben dem Kirchenraum für den grossen Weihnachts- und Konfirmationsgottesdienst gibt es Andachtsräume für Einzelne, Seelsorgeräume und Unterrichtszimmer, Jugendkeller und Unterhaltungssäle mit Bühne. Nicht jedes Stadtquartier und nicht jede Landgemeinde braucht das gesamte Raumarsenal. Zweckdienlich sind vielmehr regionale Schwerpunkte: gesamtstädtische oder regionale Zentren für die Offene Jugendarbeit, für die sozialdiakonische Nothilfe oder für die Kirchenmusik mit Chorarbeit.

#### 4. Synthese in Form von Schlussthesen

Wie passen nun die referierten Gegenwartsanalysen mit den fünf ekklesiologischen Modellen zusammen? Ich antworte mit knappen Schlussthesen:

Die dramatischen Schrumpfungsprozesse der etablierten Volkskirchen in Bezug auf den Mitgliederbestand schlagen nicht telquel auf die Wahrnehmung religiöser Räume durch. Fast könnte man sagen: im Gegenteil! Diese erfreuen sich selbst im stark säkularisierten Basel<sup>31</sup> einer erstaunlichen Beliebtheit, auch vonseiten der Nichtmitglieder. Kirchengebäude, so lässt sich vermuten, stehen noch immer oder vielleicht wieder prägnanter für das Herkommen, die Geschichte und Identität der Alteingesessenen. Sie repräsentieren ein kulturelles Gedächtnis, das man nicht verlieren möchte, auch wenn man selbst nicht aktiv und bewusst daran partizipiert. Vielleicht ist es die auffällige, sichtbare Religion im öffentlichen Raum in Gestalt des Kopftuchs und des imaginierten Minarets, welche die Sichtbarkeit christlicher Religion wieder zu einer Frage und vielleicht auch zu einem Anliegen werden lässt.

Hier schliesst sich eine zweite Vermutung an: Die Religionssoziologin Grace Davie hat darauf hingewiesen, dass Religion und religiöse Vollzüge auch stellvertretende Funktionen übernehmen können und religionsgeschichtlich schon immer übernommen haben.<sup>32</sup> Religiöse Feiern erscheinen vielen Menschen auch dann sinnvoll und notwendig, wenn sie selbst nicht teilnehmen. So hat eine überwiegende Mehrheit der befragten Baslerinnen und Basler die Erwartung geäussert,

31 Siehe <https://www.statistik.bs.ch/zahlen/tabellen/1-bevoelkerung/religionszugehoerigkeit.html> (17.6.2022).

32 Vgl. Grace Davie, «Vicarious Religion: A Methodological Challenge», in: Nancy T. Ammerman (Hg.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 21–35.

dass in allen Kirchen der Stadt jeden Sonntag Gottesdienst gefeiert wird, auch wenn sie selbst nicht oder nur sehr selten hingehen.<sup>33</sup> Auch dafür stehen die religiösen Räume, dass sie von einigen regelmässig religiös in Gebrauch genommen werden, dass darin gebetet, gelesen und gesungen wird.

Bedenkenswert scheint mir auch die Feststellung von Thomas Erne, dass die hybride Nutzung von Kirchenräumen zunimmt und nicht abgewehrt werden kann, sondern aktiv gestaltet werden soll. Die hybride Nutzung war in Massen schon immer der Fall, zumal vor der Aufklärung Kirche und Staat in keiner Weise getrennt, sondern eng ineinander verwoben waren und die Kirchenräume selbstverständlich auch als öffentliche Räume verstanden und gestaltet wurden, bis hin zur Sitzordnung, welche die Ständegesellschaft räumlich unverhohlen zur Darstellung bringt. Dass die «Abkündigungen» im Gottesdienst mitunter Mitteilungen der Obrigkeit waren, die der Geistliche im Wortlaut zu verlesen hatte, ist vielen nicht mehr bekannt. Und dass im Berner Münster nicht nur christliche Gottesdienste, sondern auch Konzerte und Kunstausstellungen oder multireligiöse Gedenkfeiern – wie etwa die Tsunami-Gedenkfeier im Januar 2005<sup>34</sup> – stattfinden, stört kaum jemanden. Bei Brevetierungsfeiern der Polizei gibt es vielleicht Nachfragen und Augenrollen. Solche Feiern gehören aber seit langer Zeit zum *courant normal*. Kontrovers wird die Frage diskutiert, ob freie Ritualanbieterinnen und -anbieter Trauerfeiern in Kirchenräumen abhalten dürfen. Jedenfalls ist die hybride Nutzung eine Tatsache und für die öffentliche Wahrnehmung und Wertschätzung dieser Räume von einigem Belang. Es empfiehlt sich an dieser Stelle meines Erachtens keine defensive, sondern eine offensive Strategie. Eine solche geht nicht zwangsläufig mit einem Profilverlust einher, sondern könnte und müsste sich aus ekklesiologischer Sicht mit einer neuen Sicht- und Lesbarkeit der christlichen Religion verbinden, auch und gerade in räumlicher Hinsicht.

Auch die von Bethge festgestellte Gleichzeitigkeit von Verinnerlichung und Ästhetisierung von Religion in der Gegenwart ist als theologisch legitime Akzentuierung zu begreifen. Die damit verbundenen Ansprüche an die Raumgestaltung und Raumnutzung stellen Chancen dar für religiöse Räume im öffentlichen Raum, die es zu nutzen und offensiv zu bespielen gilt. Dass nüchterne Versammlungsräume diesen Bedürfnissen weniger gut entsprechen als eine romanische Krypta oder eine gotische Kathedrale, versteht sich von selbst. Aber dass sich Selbstbesinnung und stimmige Raumgestaltung gegenseitig inspirieren und verstärken und

33 Vgl. dazu David Plüss, «Wider die Rhetorik vom sinkenden Schiff. Erwägungen zum kommunizierten Selbstbild der Kirche», in: Albrecht Grözinger und Manfred Bruhn (Hg.), *Kirche und Markt-orientierung. Impulse aus der Ökumenischen Basler Kirchenstudie*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 2000, 231–250.

34 Vgl. dazu David Plüss, «Politischer Gottesdienst als liturgische Praxis oder: Von der rituellen Performanz des Politischen», in: Katrin Kusmierz und David Plüss (Hg.), *Politischer Gottesdienst?!* Zürich: TVZ, 2013, 73–94.

die Frömmigkeit beflügeln können, ist eine Einsicht, die insbesondere den hartgesottenen Protestanten ins Stammbuch zu schreiben ist.

Die fünf vorgestellten Kirchenmodelle sind zum einen als deutlich unterschiedliche Strategien zu verstehen, mit denen auf die aktuellen Veränderungsprozesse und Krisen reagiert werden könnte und reagiert wird. Sie stehen in Spannung zueinander und sind strittig. Zugleich sind es Aspekte und theologisch motivierte Äusserungsformen von Kirche, die nicht nur weit zurückreichen, sondern schon immer koexistiert haben und wohl auch noch lange koexistieren werden. Bloss die Akzente werden jeweils unterschiedlich gelegt.

Raumtheologisch und auch raumpragmatisch folgt daraus, dass Kirchenräume «Palimpseste» darstellen, Handschriften, die vielfach ausradiert und wieder überschrieben wurden, wobei es die Aufgabe der Fachleute ist, der Theologinnen wie der Kunsthistoriker, der Sigristen wie der Kirchenmusikerinnen, die einzelnen Schichten freizulegen, die verschiedenen Beschreibungen lesen zu lernen und für die (religiös oder säkular gedeutete) Wirkung der Räume fruchtbar zu machen. In Bezug auf das ekklesiologische Raumprogramm ist keine *unité de doctrine* anzustreben, auch wenn eine konsistente Strategie für die Gestaltung und Umgestaltung unabdingbar ist. Aber diese muss auf die hybride Nutzung und auf religiöse Mehrsprachigkeit ausgerichtet sein. Diese ist nicht gleichbedeutend mit einem raumtheologischen Esperanto. Ein solches gibt es nicht und soll auch nicht angestrebt werden.

Und zum Schluss: Der biblische und gemeinprotestantische Grundsatz, wonach Gott nicht in Häusern wohnt und keine Räume braucht, darf nicht zu einer Vernachlässigung der Raumgestaltung oder zu einer Verödung religiöser Räume führen, sondern könnte und müsste vielmehr zu einer kultur- und spiritualitätsgeschichtlich informierten, theologisch reflektierten, ästhetisch stimmigen und soziologisch aufmerksamen Gestaltung religiöser Räume im öffentlichen Raum anregen.

# Kirchen in der Stadt. Aktuelle Transformationen

Johannes Stüchelberger

Die kirchliche Sakraltopographie der Städte hat sich über die Jahrhunderte laufend gewandelt und wandelt sich auch heute noch. Zwar werden kaum mehr neue Kirchen gebaut, der Wandel betrifft aktuell die Nutzung und Finanzierung der kirchlichen Gebäude. Aufgrund des Rückgangs der Kirchenmitglieder werden nicht mehr alle Kirchen gebraucht, ausserdem stellt deren Unterhalt eine grosse Herausforderung dar. Dies führt dazu, dass Kirchen abgerissen, verkauft oder vermietet werden. Durch die Neunutzungen ändert sich am Stadtbild kaum etwas, die Kirchen bleiben von ihrem äusseren Erscheinungsbild her Kirchen. Doch da Kirchen nicht nur von aussen wahrgenommen, sondern auch in einen Bezug dazu gebracht werden, was in ihnen stattfindet, kann man doch von einem Wandel der kirchlichen Sakraltopographie sprechen.<sup>1</sup>

Der vorliegende Aufsatz diskutiert das Thema der aktuellen Transformationen der Kirchen in der Stadt in vier Schritten. Den Anfang macht eine Darstellung der Ausgangslage, das heisst, des Bestands an Kirchen, ihrer städtebaulichen Bedeutung, kurz: der städtischen kirchlichen Sakraltopographie. Das zweite Kapitel geht auf die aktuelle Problemlage bezüglich der Finanzierung der Unterhalts- und Betriebskosten der Gebäude ein und diskutiert Reformprozesse und Massnahmen. In einem dritten Schritt wird aufgezeigt, wie und durch wen ein Teil der Kirchen heute anders genutzt und finanziert wird. Das vierte Kapitel diskutiert den Wandel der Sakraltopographie in Bezug auf die veränderten Funktionen der Kirchen, deren Wahrnehmung und das Bild der Stadt.

Der hier verwendete Begriff «Kirche» bezieht sich primär auf das Kirchengebäude, doch schwingt in ihm natürlich die Institution der Kirche als Nutzerin der Gebäude immer mit. Der Beitrag hat primär die Kirchen der drei sogenannten Landeskirchen (Evangelisch-reformierte, Römisch-katholische und Christkatholische Kirche) im Blick, da vor allem sie das Stadtbild der Schweizer Städte prägen, während die Versammlungsräume kleinerer christlicher Gemeinschaften weitgehend unsichtbar bleiben.

Viele Publikationen diskutieren das Thema «Kirchen in der Stadt» aus einer theologischen, ekklesiologischen und soziologischen Perspektive, behandeln also vorwiegend Fragen der Gemeindeentwicklung sowie der Veränderung der Rolle

1 Der Aufsatz basiert auf dem an der Tagung «Religiöse Räume im Wandel. Transformationen städtischer Sakraltopographien in der Schweiz heute» am 17. Februar 2017 in Bern gehaltenen Vortrag. Für die Drucklegung wurde er stark überarbeitet, da sich seit 2017 im Bereich Nutzung und Finanzierung kirchlicher Immobilien viel verändert hat.

von Kirche und Religion in der Stadt, was nicht ausschliesst, dass die Kirchengebäude darin zum Teil auch thematisiert werden.<sup>2</sup> Der vorliegende Aufsatz geht von den Gebäuden und ihrer Nutzung aus und analysiert deren sich wandelnde Funktion für die Stadt sowie die veränderte Wahrnehmung, die sich daraus für Kirche und Stadt ergibt. Diskutiert wird dies am Beispiel der Stadt Basel, mit einem Hauptfokus auf den reformierten Kirchen.

## 1. Bestand

In der Stadt Basel sowie den beiden Agglomerationsgemeinden Riehen und Bettingen, die zusammen den Kanton Basel-Stadt bilden, gab es zu Beginn des 21. Jahrhunderts 26 reformierte Kirchen, 13 römisch-katholische sowie eine christkatholische.<sup>3</sup> Acht der reformierten Kirchen stammen aus der Zeit vor der Reformation, eine aus dem 18. Jahrhundert, vier aus dem 19. Jahrhundert (davon wurden zwei nach 1950 durch Neubauten ersetzt), fünf wurden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gebaut und acht zwischen 1950 und 1972 (davon wurde eine 2021 durch einen Neubau ersetzt).<sup>4</sup> Von den römisch-katholischen Kirchen geht eine auf das Mittelalter zurück, eine entstand im 19. Jahrhundert, sechs wurden in der ersten Hälfte und sechs in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts errichtet.<sup>5</sup>

- 2 Eine Auswahl in chronologischer Reihenfolge: Hans Werner Dannowski et al. (Hg.), *Gott in der Stadt. Analysen, Konkretionen, Träume*, Hamburg: EB-Verlag, 1998; Wolfgang Grünberg, *Die Sprache der Stadt. Skizzen zur Grossstadtkirche*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004; *Gott in der Stadt. Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt*, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (EKD-Texte 93), Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2007; Carsten Burfeind, Hans-Günther Heimbrock und Anke Spory, *Religion und Urbanität. Herausforderungen für Kirche und Gesellschaft*, Münster: Waxmann, 2009; Christopher Zarnow, Birgit Klostermeier und Rüdiger Sachau (Hg.), *Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen*, Hamburg: EB-Verlag, 2018; Felix Eiffler, *Kirche für die Stadt. Pluriforme urbane Gemeindeentwicklung unter den Bedingungen urbaner Segregation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- 3 Nicht eingerechnet sind Spitalkirchen und -kapellen sowie Kapellen in Wohnheimen und Studentenhäusern, in denen ebenfalls regelmässig Gottesdienste stattfinden.
- 4 *Vorreformativisch*: Münster, St. Albankirche, Martinskirche, Theodorskirche, Leonhardskirche, Peterskirche, St. Jakobskirche, Dorfkirche Riehen; *18. Jahrhundert*: Kirche Kleinhüningen; *19. Jahrhundert*: Elisabethenkirche (1857–1864), Französische Kirche (1867–1868, 1971 durch Neubau ersetzt), Kapelle Engelgasse (1881–1883, 1970 durch Neubau ersetzt), Matthäuskirche (1893–1895); *1900–1950*: Pauluskirche (1898–1901), Kirchgemeindehaus Oekolampad (1929–1931), Zwinglihaus (1931–1932), Markuskirche (1932), Johanneskirche (1936); *nach 1950*: Gemeindehaus Stephanus (1952), Thomaskirche (1956–1958, Andreashaus (1958), Kirche Bettingen (1962, 2021 durch Neubau ersetzt), Tituskirche (1963–1964), Kornfeldkirche (1963–1964), Gellertkirche (1964), Lukaskirche (1971–1972).
- 5 *Vorreformativisch*: St. Clara-Kirche; *19. Jahrhundert*: St. Marien (1884–1886); *1900–1950*: St. Joseph (1900–1902), Heiliggeist (1910–1912), St. Anton (1925–1927), St. Christophorus (1936, 2020 durch Neubau ersetzt), Don Bosco (1936); *1950–2000*: St. Michael (1948–1950), St. Franziskus (1949–1950), Allerheiligen (1948–1951), San Pio X (1952), Sacré-Coeur (1956), Bruder Klaus (1961).

Die Christkatholische Gemeinde feiert in einer vorreformatorischen Kirche.<sup>6</sup> Dies ergibt ein Total von 40 Kirchen, von denen ein Drittel (13 Kirchen) aus der Zeit vor 1900 stammt und zwei Drittel (27 Kirchen) im 20. Jahrhundert gebaut wurden (Abb. 16). Nicht berücksichtigt in dieser Zählung sind drei ehemalige Klosterkirchen, von denen eine heute von der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde genutzt wird, während die beiden anderen seit der Reformation profaniert sind.<sup>7</sup> Dies ist der Bestand der Sakralbauten. Dazu kommen weitere Immobilien im Besitz der Kirchen, namentlich Kirchgemeindehäuser, Pfarreiheime, Verwaltungsgebäude, Pfarrhäuser und Wohnungen.

Die 40 Basler Kirchen prägen wesentlich das Stadtbild. Die meisten von ihnen haben einen Turm, der zumindest in der Innenstadt noch immer über die benachbarten Gebäude hinausragt. Am Rand der Innenstadt und an der Peripherie haben die Kirchtürme inzwischen Konkurrenz erhalten durch die Türme der chemischen Firmen, Banken und Versicherungen. Die Kirchen tragen wesentlich zur Strukturierung der Stadt bei. Dabei lassen sich unterschiedliche Typen von Positionen der Kirchen in der Stadt unterscheiden.<sup>8</sup> Die mittelalterlichen Kirchen befinden sich alle in der Altstadt, das heisst, innerhalb der ehemaligen Stadtmauer, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts abgebrochen wurde. Zu jeder der Kirchen gehörte ursprünglich ein Kirchhof, auf dem die Toten begraben wurden. Diese Friedhöfe wurden im Laufe des 19. Jahrhunderts alle aufgehoben und an den Rand der Stadt verlegt, wodurch um die Kirchen herum Plätze entstanden. Wer also heute durch die Altstadt spaziert, gelangt immer wieder auf kleinere und grössere Plätze, die von Kirchen dominiert werden, wobei diese Plätze in der Regel nach den Kirchen benannt sind: Münsterplatz, Barfüsserplatz, Petersplatz, Martinskirchplatz usw. Oft kann man die Kirchen nur von einer oder zwei Seiten richtig sehen, kaum auf Distanz. Sie fügen sich in die Umgebung ein, bilden aber doch mit den zu ihnen gehörenden Plätzen geografische Fixpunkte innerhalb der Altstadt.

Mit dem 19. Jahrhundert verändern sich, entsprechend den neuen städtebaulichen Prämissen, die Standorte der Kirchen. Nun wählt man für sie an Ringstrassen oder anderen wichtigen Verkehrsachsen gelegene Plätze, auf denen sie, freistehend und Monumenten gleich, repräsentativ zur Geltung gebracht werden. Besonders achtet man darauf, dass die Kirchen auf Sichtachsen zu stehen kommen, sodass sie aus weiter Ferne zu sehen sind und auf diese Weise die sich erweiternde, neue Stadt strukturieren. Diesem Konzept folgen auch die Kirchen der

6 Predigerkirche.

7 Die Kartäuserkirche wird seit 1962 von der Evangelisch-Lutherischen Kirche Basel und Nordwestschweiz genutzt. Seit der Reformation profaniert sind die Barfüsserkirche und die Kirche des Klosters Klingental. Etliche Klosterkirchen wurden im 19. Jahrhundert abgerissen.

8 Eine ausführlichere Darstellung der Sakraltopographie der Stadt Basel und ihrer Entwicklung in: Johannes Stückelberger, «Transformationen städtischer Sakraltopographien. Wie wird es mit den Kirchen weitergehen?», in: *Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur*, 1, 2016, 6–11.

ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, jedenfalls, insofern sie immer noch an grossen Strassen oder Strassenkreuzungen errichtet werden. Die Kriterien der Freistellung und der Fernsicht treten zwar in den Hintergrund, Sichtbarkeit, gute Erschliessung und damit Öffentlichkeit sind aber immer noch zentrale Anliegen. Nach 1950 bevorzugt man Bauplätze inmitten der Quartiere. Vorwiegend werden nun Kirchengemeindezentren errichtet, die sich, mit Ausnahme des Turms, baulich in die Umgebung integrieren, was so weit gehen kann, dass man die Kirche in eine bestehende Überbauung einbaut, sodass sie nach aussen als solche kaum erkennbar ist. Nicht mehr Repräsentation, sondern Inklusion ist nun das Anliegen. Die Kirche versteht sich als Kirche im und für das Quartier.

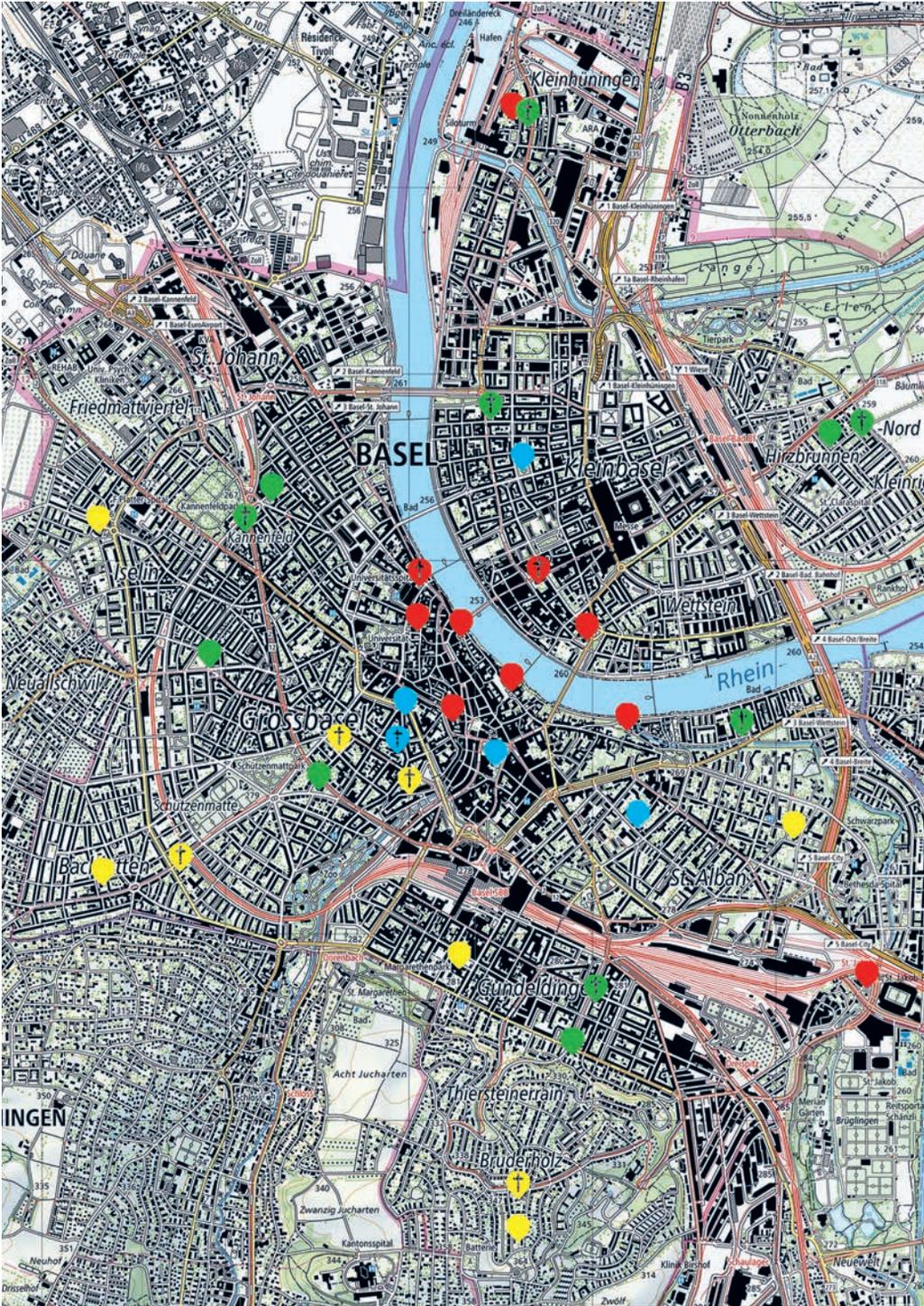
Die verschiedenen Standorte, die man den Kirchen vom Mittelalter bis in die Gegenwart zuwies, spiegeln – zusammen mit dem äusseren Erscheinungsbild und der inneren Organisation der Gebäude – unterschiedliche Konzepte von Kirche im Sinne eines ekklesiologischen Selbstverständnisses. Sind die vormodernen Kirchen ein natürlicher Bestandteil des städtischen Lebens, müssen sich die Kirchen des 19. Jahrhunderts mittels eines herausgehobenen Standorts und eines spezifisch kirchlichen Baustils neben den anderen öffentlichen Institutionen der modernen Stadt wie Museen, Theater, Konzertsaal, Schulen, Parlament, Gericht, Verwaltung behaupten. Der Anspruch, Volkskirche und damit eine den öffentlichen Raum bestimmende Institution zu sein, prägt auch noch die Bauten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In der Nachkriegszeit wandelt sich die Kirche in Richtung einer Mitgliederkirche für die Gläubigen im Quartier.<sup>9</sup>

## 2. Problemlage und Massnahmen

Am Bestand der Kirchen in Basel hat sich seit den 1970er-Jahren nichts oder fast nichts verändert. Mit Ausnahme von zwei Kirchen, die durch Neubauten ersetzt wurden, stehen alle Gebäude noch und prägen weiterhin das Stadtbild.<sup>10</sup> Doch hat sich die Situation der Institutionen, die für die Gebäude zuständig sind, das heisst, der Evangelisch-reformierten und der Römisch-Katholischen Kirche des Kantons Basel-Stadt, gewandelt. Die Kosten für den Unterhalt und Betrieb der Kirchengebäude und übrigen kirchlichen Immobilien sind ungefähr gleichgeblieben, zurückgegangen sind jedoch die Mittel, die dafür zur Verfügung stehen. Die Gründe für den Rückgang verdeutlicht ein Blick in die Statistik.

9 Grundlegend zu den unterschiedlichen Kirchenmodellen in Geschichte und Gegenwart: Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong, *Kirche*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013; Ralph Kunz und Thomas Schlag (Hg.), *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014.

10 2021 wurde die reformierte Kirche Bettingen, ein Bau von 1963, ersetzt durch einen Neubau. Ebenfalls 2021 wurde die römisch-katholische Kirche St. Christophorus, ein Bau von 1936, ersetzt durch eine Überbauung mit integrierter Kapelle.



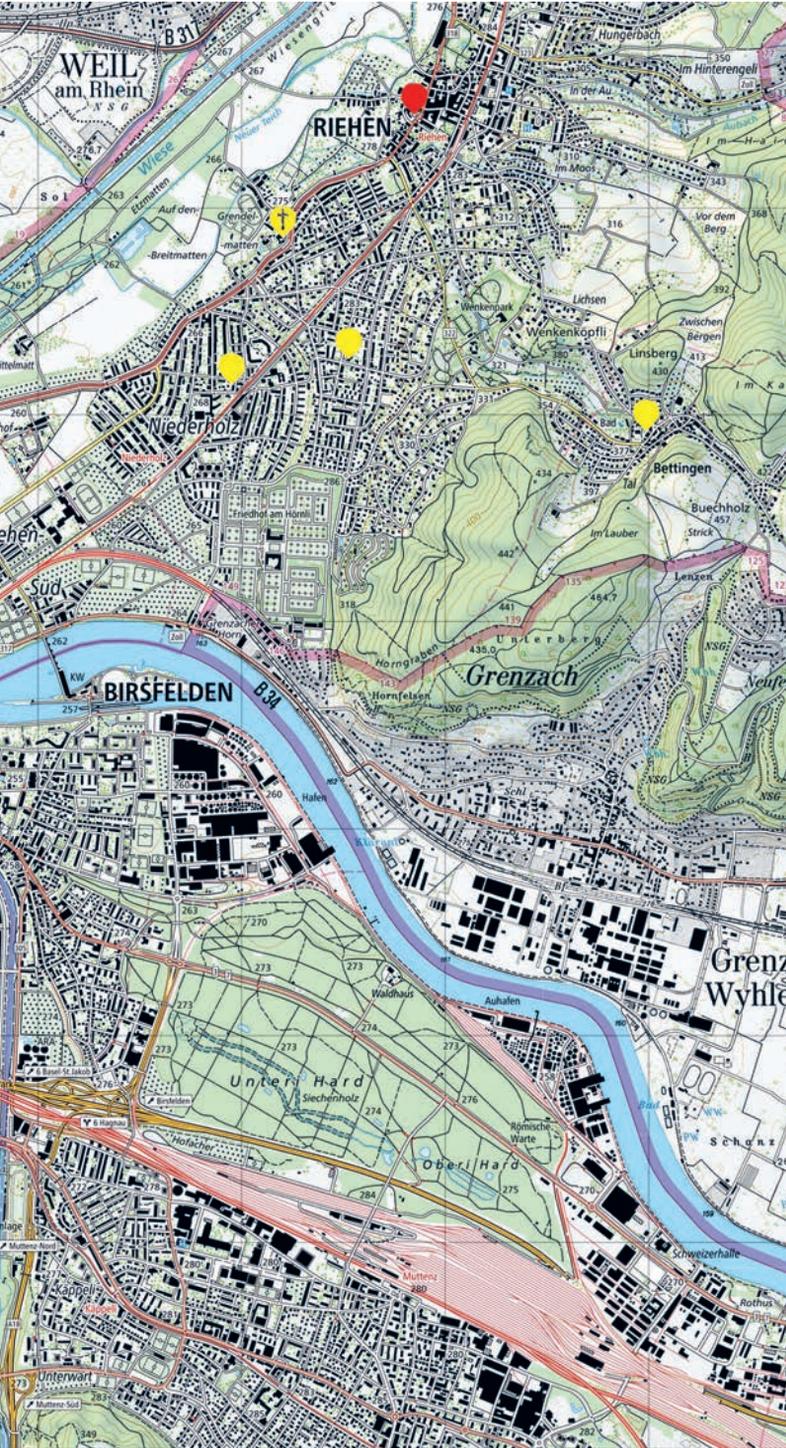


Abb. 16:  
Die 26 reformierten Kirchen, 13 römisch-katholischen Kirchen (mit Kreuz) und eine christkatholische Kirche (rot, mit Kreuz, links-rheinisch) im Kanton Basel-Stadt. Die Farben bezeichnen die Bauperiode. Rot: vor 1850 erbaut; blau: zwischen 1850 und 1900; grün: zwischen 1900 und 1950; gelb: nach 1950. Für die Identifikation der reformierten Kirchen vgl. Abb. 19. Landkarte der Schweiz, 1:25'000, Basel, 2018.

Vergegenwärtigen wir uns zuerst die Entwicklung der Bevölkerung und der Kirchenmitgliedschaft (Abb. 17). Im Jahr 1950 hatte der Kanton Basel-Stadt (umfassend die Stadt Basel sowie die Gemeinden Riehen und Bettingen) 196 498 Einwohner. 1970 stieg diese Zahl auf 234 945, sank 2000 auf 188 079 und lag 2020 bei 203 288. In der gleichen Zeitspanne von siebzig Jahren nahm die Zahl der Kirchenmitglieder kontinuierlich ab. Bei den Reformierten sank sie von 124 434 im Jahr 1950 (63 % der Gesamtbevölkerung) auf 22 203 im Jahr 2020 (13 %).<sup>11</sup> Bei den Katholiken ist von 1950 bis 1970 noch eine Zunahme zu erkennen von 61 548 auf 95 640, das heisst von 32 % der Gesamtbevölkerung auf 41 %, danach jedoch nahm die Zahl ebenfalls ab und lag 2020 bei 23 940, was einem Anteil von 15 % der Gesamtbevölkerung entspricht. Die Zahl der Angehörigen anderer religiöser Gemeinschaften belief sich 2020 auf 26 912 (17 %), am stärksten schlägt mit 89 976 (55 %) die Gruppe der Konfessionslosen und derjenigen ohne Angaben zu Buche. Diese Gruppe nahm von 1950 (5 %) bis 2020 (55 %) um das Elffache zu.<sup>12</sup>

Im Vergleich mit der Gesamtschweiz liegt der Kanton Basel-Stadt unter dem Durchschnitt, was damit zusammenhängt, dass er ein fast reiner Stadtkanton ist mit nur zwei Aussengemeinden. Es fehlt ihm das ländliche Umfeld, das beispielsweise in Kantonen wie Zürich oder Bern zu einer prozentual höheren Zahl von Kirchenmitgliedern führt. Die für Basel beschriebene Tendenz ist aber gesamtschweizerisch zu beobachten. Im Jahr 1950 lag die Zahl der Reformierten in der Schweiz bei 56 % der Gesamtbevölkerung, der Katholiken bei 42 % und der Konfessionslosen bei 2 %. 2020 sind 22 % reformiert, 34 % katholisch, 12 % anderen Religionsgemeinschaften zugehörig und 32 % ohne Religionszugehörigkeit bzw. ohne Angaben.

Teilt man die Zahl der Kirchenmitglieder in Basel durch die Anzahl der Kirchen, so ergeben sich die folgenden Verhältnisse: 1950 fielen bei den Reformierten auf eine Kirche (von den damals total 18) ungefähr 7000 Mitglieder, 2020 sind es noch ungefähr 900 Mitglieder. Bei den Katholiken sieht das Verhältnis etwas besser aus, aber auch hier sank die Zahl von 7000 auf 2000. Das bedeutet: Während 1950 bei den Reformierten pro Kirche das Steuereinkommen von 7000 Mitgliedern zur Verfügung stand, ist es im Jahr 2020 noch das Steuereinkommen von 900 Mitgliedern, also mehr als siebenmal weniger, und dies bei gleichbleibenden Kos-

11 Von 1950–1960 stieg die Mitgliederzahl der Reformierten zunächst noch auf 135 042. Die Zahl der Gesamtbevölkerung des Kantons Basel-Stadt im Jahr 2020 variiert je nach Quelle. Die hier genannte Zahl der Reformierten im Jahr 2020 bezieht sich auf die in der Statistik der Religionszugehörigkeit genannte Gesamtbevölkerungszahl von 163 030, was der ständigen Wohnbevölkerung ab 15 Jahren entspricht.

12 Die Zahlen basieren auf den Statistiken des Bundesamts für Statistik der Schweizerischen Eidgenossenschaft (BFS), <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/tabellen.html> (1.8.2022) sowie des Statistischen Amtes des Kantons Basel-Stadt, <https://www.statistik.bs.ch/?navopen=search> (1.8.2022). Beim BFS sind es die Tabellen 2.202-01.00 sowie 01.08.02.02. Beim Statistischen Amt Basel ist es die Tabelle T01.1.02.

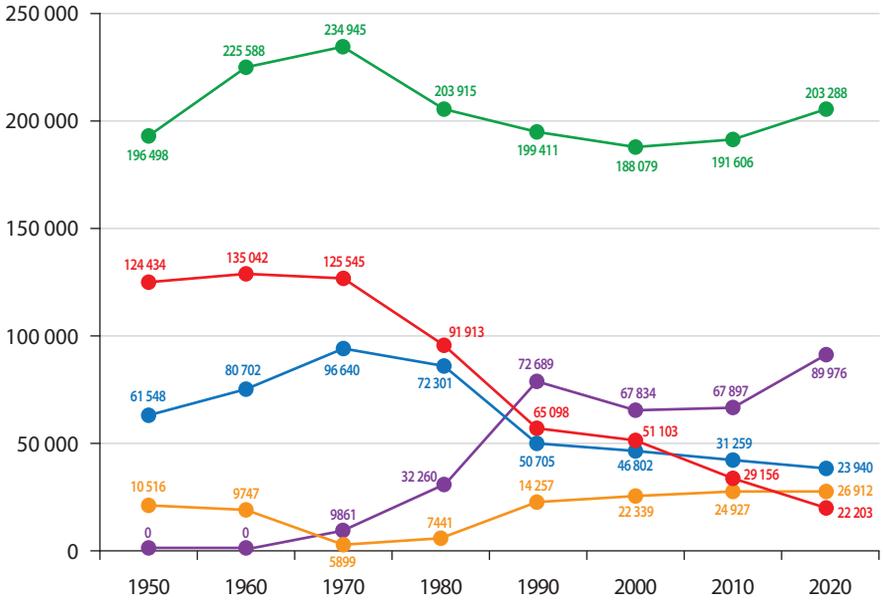


Abb. 17: Kanton Basel-Stadt, Gesamtbevölkerung (grün) und Religionszugehörigkeit 1950–2020: evangelisch-reformiert (rot), römisch-katholisch (blau), andere Gemeinschaften und Religionen (orange), konfessionslos, ohne Angaben (violett).

ten (Abb. 18). Die Lage hat sich in den vergangenen zwanzig Jahren dramatisch zugespitzt, und es ist zu befürchten, dass sie noch dramatischer wird. Zwischen 2000 und 2020 verlor die Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Basel-Stadt mehr als die Hälfte ihrer Mitglieder, die Römisch-Katholische Kirche etwas weniger als die Hälfte. Ob es eine Talsohle gibt und wann diese erreicht sein wird, lässt sich schwer voraussagen. Angesichts dieser Problemlage haben beide Kirchen Strategien entwickelt und Massnahmen ergriffen. Ich beschränke mich im Folgenden auf eine Darstellung der Strategien und Massnahmen der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt.

Nach einer ersten Restrukturierungswelle (Fusionen von Kirchgemeinden) in den 1990er-Jahren lancierte der Kirchenrat der reformierten Kirche 2007 und 2015 zwei Reformprozesse, genannt «Perspektiven 15» und «Perspektiven der ERK BS 2015–2025».<sup>13</sup> Das Hauptziel der Reformprozesse ist es, die rückgängi-

13 Die wichtigsten Dokumente zu den beiden Perspektiven: *Perspektiven 15*. Präsentation der Informationsveranstaltung vom 13. März 2007; *Bericht des Kirchenrates zu «Perspektiven 15» und zu «Kirchen- und Gemeindeaufbau»*, der Synode vorgelegt am 24. November 2010 (Ratschlag 1233); *Perspektiven der ERK BS 2015–2025*», der Synode vorgelegt am 25. November 2015 (Ratschlag

gen Steuereinnahmen abzufedern durch eine Anpassung der kirchlichen Strukturen, das heisst konkret durch Massnahmen wie Zusammenlegung von Kirchgemeinden, Nutzung von Synergien zwischen Kantonalkirche und Kirchgemeinden, Abbau von Personal, Erschliessung neuer Finanzquellen sowie Entlastung bei den Immobilienkosten. Festgehalten wird, dass an der Gemeinschaftsarbeit (Verkündigung des Bibelworts, Solidarität mit Menschen in Not, Begegnung und Gemeinschaft im christlichen Glauben) keine Abstriche gemacht werden. Die Strategie lautet vielmehr, bis 2025 zu mehr als 50 % von den Kirchensteuern unabhängig zu werden.<sup>14</sup> Wichtige Massnahmen, um dieses Ziel zu erreichen, betreffen die Immobilien, auf die wir uns hier konzentrieren wollen.

Die erste Massnahme zur Senkung der Kosten bei den Immobilien ist die Reduktion der Gottesdienstorte, was die Zusammenlegung von Kirchgemeinden voraussetzt. 1970 (um von einem Stichdatum auszugehen) gab es in Basel zwölf deutschsprachige reformierte Kirchgemeinden sowie vier anderssprachige Gemeinden.<sup>15</sup> In mehreren Schritten wurden die zwölf deutschsprachigen Kirchgemeinden reduziert auf heute sechs<sup>16</sup>, eine siebte ist die Église française. Die Chiesa evangelica di lingua italiana die Basilea hat den Status einer Gastgemeinde der Basler Kirche, untersteht kirchenrechtlich jedoch der Waldensersynode (Abb. 19). Während früher zu den meisten Kirchgemeinden nur je eine Kirche gehörte – Ausnahmen bildeten die Münstergemeinde, die Kirchgemeinde Elisabethen sowie die Kirchgemeinde Riehen-Bettingen mit je drei bzw. vier Kirchen und Kapellen –, verfügen die meisten der heutigen Gemeinden über mehr als eine Kirche. Deshalb wurde beschlossen, einige der Kirchen als Gemeindegottesdienstorte aufzugeben. Namentlich betrifft dies in der Kirchgemeinde Gundeldingen-Bruderholz die Lukaskirche, in der Kirchgemeinde Basel-West die Pauluskirche und das Gemeindehaus Oekolampad, in der Kirchgemeinde Kleinbasel die Markus- und die Matthäuskirche und in Riehen-Bettingen das Andreashaus. Dazu kommen drei bereits seit längerer Zeit nicht mehr selber genutzte Kirchen: die Martinskirche, die St. Albankirche und die Elisabethenkirche. Von den ursprünglich 26 Kirchen und

1291); *Strategie. Mission, Vision, Leitbild und Strategie der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt*, so beschlossen von der Synode am 19. Juni 2019. Die in dieser und den folgenden Anmerkungen aufgeführten Dokumente sind einsehbar bei der Verwaltung der ERK, zum Teil finden sie sich auch auf der Webseite der ERK (<https://www.erk-bs.ch/> [14.2.2022]).

14 *Perspektiven der ERK BS 2015–2025* (Anm. 13), 93: «Wir sind heute zu 25–33 % von den Kirchensteuern unabhängig. Wir werden bis 2025 diesen Anteil verdoppeln.»

15 Die deutschsprachigen Kirchgemeinden: Münster, St. Elisabethen, Tituskirche, St. Peter, St. Johannes, St. Leonhard, Oekolampad, St. Theodor, St. Markus, St. Matthäus, Kleinhüningen, Riehen-Bettingen. Die vier anderssprachigen Gemeinden: Église française, Evangelische Gemeinde italienischer Sprache, Spanische Evangelische Gemeinde beider Basel, Ungarische reformierte Gemeinde. Zusätzlich gab es in der Stadt auch holländische Gottesdienste. Die Angaben stützen sich auf: *60. Jahresbericht der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt pro 1970*, vom Kirchenrat genehmigt am 22. März 1971, 17–22.

16 Münstergemeinde, Gundeldingen-Bruderholz, Basel-West, Thomas, Kleinbasel, Riehen-Bettingen.

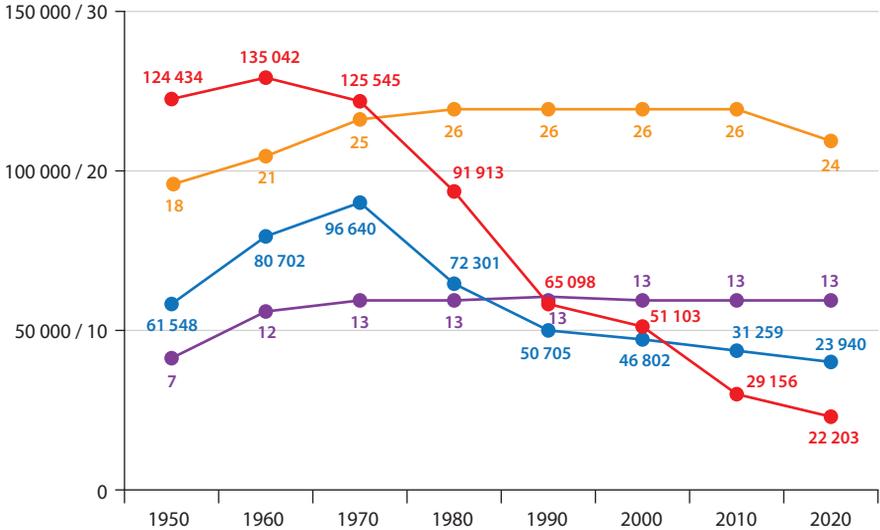


Abb. 18: Kanton Basel-Stadt, Mitglieder Evangelisch-reformierte Kirche (rot), Mitglieder Römisch-Katholische Kirche (blau), Anzahl reformierte Kirchen (orange), Anzahl römisch-katholische Kirchen (violett), 1950–2020. Die Graphik zeigt die Schere, die sich seit 1970 auftut zwischen der abnehmenden Zahl der Kirchenmitglieder und dem gleichbleibenden Bestand der Kirchengebäude.

Kapellen dienen den reformierten Kirchgemeinden heute noch 17 als Gottesdienstorte.<sup>17</sup> Was mit den anderen geschehen ist bzw. wie diese heute genutzt werden, ist Thema des nächsten Kapitels.

Die zweite Massnahme betrifft die gewinnbringende Bewirtschaftung des Immobilienbestands. Dafür wurde 1998 die «Bau- und Vermögensverwaltung der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt» (BVV) geschaffen, bei der es sich um eine öffentlich-rechtliche Anstalt der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt (ERK) handelt mit eigener Rechtspersönlichkeit, eigenem Vermögen und gesonderter Verwaltung.<sup>18</sup> An diese BVV übertrug die ERK 1998 22 ihrer Liegenschaften, die sie kurz- bis mittelfristig für die Erbringung ihres Grundauftrags nicht mehr benötigte. Die BVV hat zur Aufgabe, aus diesem Immobilienvermögen einen besseren Ertrag zu erwirtschaften, der dann der Kirche zugutekommt. Von 1998 bis Ende 2019 konnte das Kapital der BVV von CHF 19 Mio.

17 In dieser Zählung mit dabei sind weiterhin die Kapelle an der Engulgasse sowie die Kapelle im Le Centre der Église française. An beiden Orten finden ebenfalls noch Gottesdienste statt. Die Kapelle an der Engulgasse trägt heute die Bezeichnung «Saal der Alterssiedlung der Münstergemeinde».

18 Die BVV nahm ihre Geschäftstätigkeit am 9. April 1998 auf, basierend auf dem Synodenbeschluss vom 19. Februar 1998 (Ratschlag 1077). Zur BVV: Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt (Hg.), *Handbuch für die Gemeinden*, Basel: Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt, 2017, 154–157.

auf CHF 47,7 Mio. mehr als verdoppelt werden, der Gewinn im Jahr 2019 betrug über CHF 6 Mio.<sup>19</sup> Trotz Wertschwankungen und Verwerfungen an den Finanzmärkten kann die BVV jährlich ca. CHF 1,5 Mio. an die Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt ausschütten, was annähernd die Kosten für den normalen Unterhalt der noch kirchlich genutzten Gebäude deckt. Diese Ergebnisse erreicht die BVV durch Massnahmen wie die marktconforme Vermietung der Immobilien, den Abriss beispielsweise von Pfarrhäusern und Neubauten von Mehrfamilienhäusern an deren Stelle, durch den Verkauf von Liegenschaften sowie den Ankauf oder den Bau von neuen Immobilien.

Die dritte Massnahme: Mit dem Instrument der BVV kann die Kirche den Gebäudebestand, deren Unterhalt und Betrieb sie aus den Steuereinnahmen finanzieren muss, reduzieren.<sup>20</sup> Seit 1998 wurden kontinuierlich Immobilien in das Eigentum der BVV übertragen. Während 2011 noch 58 Gebäude aus Steuermitteln unterhalten werden mussten (sich also nicht im Eigentum der BVV befanden)<sup>21</sup>, sind es 2020 noch 39, die sich aufteilen in: 21 Kirchengebäude (oft in Kombination mit Gemeindesälen, Gruppenräumen, Pfarr- und Sigristenwohnungen sowie Büros), drei Kirchengemeindehäuser (zum Teil in Kombination mit Pfarr- und Sigristenwohnungen), neun Pfarr- und Sigristenhäuser sowie sechs weitere Immobilien (Alterswohnungen, Büros, Wohnung für Wohn- und Gebetsgemeinschaft und andere). Der Versicherungswert der 39 Gebäude beläuft sich auf rund CHF 440 Mio.<sup>22</sup> Der Jahresbericht 2011 hält zu dieser Massnahme fest: «Heute sind viele unserer Gebäude zu gross. Deshalb müssen wir unseren Liegenschaftsbestand reduzieren bzw. optimieren. Dies kann aber auch eine Chance

19 *Ratschlag betreffend die Genehmigung des Geschäftsberichtes der Bau- und Vermögensverwaltung der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt für das Jahr 2019*, der Synode vorgelegt am 17. Juni 2020 (Ratschlag 1343), 2; Ende 2019 umfasste das Portfolio der BVV 18 Liegenschaften sowie vier Grundstücke mit einem Verkehrs- bzw. Nettobuchwert von über CHF 70 Mio. (Ebd., 17)

20 Selbstverständlich wurden auch vor 1998 schon Immobilien aufgegeben. Dies zeigt ein Blick in das Buch von Marc E. Kohler von 1979, das die von der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt zwischen 1950 und 1975 neu gebauten Immobilien sowie die Veränderungen bei den alten Immobilien erfasst. Der Katalog ist gegliedert in: Neue Kirchen, Kirchen aus Mittelalter und Barockzeit, Kirchen aus dem 19. Jahrhundert, Verluste, Mehrzweckräume der Dreissigerjahre, In Kliniken, Historische Säle, Die neuen Saalbauten, Gemeindehäuser, Alte Pfarrhäuser, Gemeinderäume mit Sozialwohnungen, Gemeindegrosszentren mit Sozialwohnungen, Bauten für die Betagten ohne Räume für die Gemeinde, Wohngenossenschaften, Wohnheime, Schulen, Centro evangelico, Verwaltung, Heimstätte, «Zugewandte». Marc E. Kohler, *Kirchliches Bauen als Sprache der Kirche. Das Bauen der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt von 1950–1975*, Zürich: TVZ, 1979.

21 Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt (Hg.), *Jahresbericht 2011* (Ratschlag 1247), 71.

22 Objektverzeichnis ERK BS Gebäudeliste 2020, in: Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt (Hg.), *Jahresbericht 2020* (Ratschlag 1356), 28–29. Statt der ursprünglich 26 Kirchen sind in der Liste nur 21 aufgeführt, weil inzwischen zwei verkauft worden sind (Lukas-kirche, Gemeindehaus Oekolampad), eine ins BVV übertragen wurde (Markuskirche) und zwei mit anderen Mitteln finanziert werden (Le Centre, Kapelle Engeltasse).



Abb. 19: Die sieben Kirchgemeinden (Stand 2020) der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt und die dazugehörigen Kirchengebäude. 1 Münster, 2 Gundeldingen-Bruderholz, 3 Basel West, 4 Thomas, 5 Kleinbasel, 6 Riehen-Bettingen, 7 Eglise française

sein: So trennen wir uns von einigen Bauten und haben damit Geldmittel frei, um andere Liegenschaften veränderten Bedürfnissen anzupassen. Dies ist ein anspruchsvoller Prozess, welcher von allen Involvierten ein hohes Engagement und die Bereitschaft zu Kompromissen verlangt.»<sup>23</sup>

Die vierte Massnahme betrifft die im vorigen Zitat genannte Optimierung des verbleibenden Liegenschaftsbestands sowie dessen Anpassung an die veränderten Bedürfnisse. Der Jahresbericht 2012 nennt dazu die folgenden Ziele: Unterhalt sicherstellen, Gebäudewartung vereinfachen, Energiebedarf senken, Einnahmen steigern durch Verbesserung der Rendite, Flächennutzung optimieren durch

23 Jahresbericht 2011 (Anm. 21), 71.

Fremdvermietung, Umnutzung oder Verkauf, neue Finanzierungen für den baulichen Unterhalt an historischen Gebäuden suchen, neue Lösungen für die Umnutzung geschützter Bauten eruieren, neue Aktivitäten der Gemeinden ermöglichen.<sup>24</sup> Viele dieser Ziele wurden in den folgenden Jahren umgesetzt. Der Jahresbericht 2015 spricht von einem anspruchsvollen Gebäudemanagement, bei dem es zunehmend auch um Investitionen geht, die «ein Nebeneinander des kirchlichen Betriebs und allfälliger Fremdnutzungen ermöglichen».<sup>25</sup> Einen Schritt weiter geht der Jahresbericht 2016, der festhält, eine Fremdnutzung einzelner Gebäudeteile werde in Zukunft nicht genügen, vielmehr sei über eine Kostenabtretung ganzer Gebäudekomplexe nachzudenken. Die laufende Planung in den Gemeinden zeige jedoch, wie schwierig dieser Prozess ist, besonders deshalb, «weil die Gebäude Zeichen unserer Kirchenidentität sind und viel persönliche Zuwendung in sich tragen».<sup>26</sup> In welcher Weise Fremdnutzungen bzw. die Abtretung ganzer Gebäudekomplexe in den folgenden Jahren realisiert wurden, wird – mit einem Fokus auf die Kirchengebäude – im folgenden Kapitel diskutiert.

Die fünfte Massnahme gilt der Erschliessung weiterer Quellen zur Finanzierung der Gebäudekosten. 1998 wurde von der Evangelisch-reformierten und der Römisch-Katholischen Kirche Basel-Stadt die «Basler Stiftung für Kirchliche Denkmalpflege» ins Leben gerufen, durch die – neben Kirche und Staat – auch Dritte die Möglichkeit haben, sich am Erhalt der Kirchengebäude zu beteiligen.<sup>27</sup> Daneben gibt es weitere Stiftungen, die sich in der Regel auf einzelne Immobilien oder Projekte beziehen. Als Beispiel nenne ich die «Stiftung Kapelle an der Engulgasse», der der Grund gehört, auf dem 1970 der Neubau der Kapelle Engulgasse errichtet wurde. Das Baurecht für die Parzelle wurde an die «Stiftung Alterssiedlung der Münstergemeinde» übertragen, unter der Bedingung, dass in der Kapelle weiterhin Gottesdienste stattfinden können.<sup>28</sup> Die «Stiftung Kapelle an der Engulgasse» ermöglicht die Durchführung dieser Gottesdienste, als, wie es im Stiftungszweck steht, «Ergänzung des gottesdienstlichen Angebotes der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt, insbesondere deren Münstergemeinde».<sup>29</sup> Und schliesslich ist der Staat zu nennen, der sich über die kantonale Denkmalpflege am Unterhalt der im Denkmalverzeichnis aufgeführten Objekte beteiligt. Für das Münster gibt es eine gesonderte Regelung, wonach drei Viertel der Kosten

24 Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt (Hg.), *Jahresbericht 2012* (Ratschlag 1258), 54.

25 Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt (Hg.), *Jahresbericht 2015* (Ratschlag 1293), 54.

26 Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt (Hg.), *Jahresbericht 2016* (Ratschlag 1304), 53.

27 <https://www.fundraiso.ch/sponsor/basler-stiftung-fuer-kirchliche-denkmalpflege> (14.2.2022).

28 <https://stiftungen.stiftungschweiz.ch/organizations/alterssiedlung-der-muenstergemeinde-basel> (14.2.2022).

29 <https://stiftungen.stiftungschweiz.ch/organizations/kapelle-an-der-engulgasse> (14.2.2022).

des Unterhalts am Äusseren zu Lasten des Kantons gehen und ein Viertel zu Lasten der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt, die auch Eigentümerin des Baus ist. Trotz dieser Zuwendungen zeichnet sich ab, dass die Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Basel-Stadt in Zukunft grössere Renovationsvorhaben nicht mehr selber finanzieren können, weshalb sie 2020 mit dem Kanton Verhandlungen aufgenommen hat «zur langfristigen Finanzierung des baulichen Unterhalts der Kirchengebäude».<sup>30</sup>

### 3. Veränderungen in der Nutzung, den Besitzverhältnissen und der Finanzierung

Von den ursprünglich 26 reformierten Kirchen im Kanton Basel-Stadt werden heute, wie bereits erwähnt, neun nicht mehr als Gottesdienstorte der Kirchgemeinden genutzt, also ungefähr ein Drittel. Diese neun Kirchen sind Gegenstand der folgenden Ausführungen, wobei uns die neuen Nutzungen interessieren, aber auch die Besitzverhältnisse und die Formen der Finanzierung.<sup>31</sup> Ich unterscheide im Folgenden zwischen Kirchen, die abgerissen, verkauft, fest vermietet und durch die Kirche nicht mehr als Gemeindegottesdienstorte genutzt werden, und stelle die Beispiele in dieser Reihenfolge vor.

Abgerissen wird in Basel nur eine einzige Kirche, die Markuskirche (Abb. 20). Der Abriss ist möglich, weil die Kirche nicht denkmalgeschützt ist. Von den 26 reformierten Kirchen in Basel befinden sich 20 im Denkmalverzeichnis bzw. im Inventar der schützenswerten Bauten. Die sechs nicht geschützten sind alles Kirchen des 20. Jahrhunderts. Dass der Schutzgrad gleichwohl nicht das ausschlaggebende Kriterium für eine Umnutzung ist, lässt sich daraus schliessen, dass von den sechs nicht geschützten Kirchen in Basel nur zwei eine Nutzungsänderung erfahren. Die eine von ihnen ist die Markuskirche, bei der es sich um einen schlichten, 1932 im Bauhausstil errichteten Bau handelt, der in den folgenden Jahrzehnten

30 Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt, *Ausführlicher Jahresbericht 2020*, 60. 2020 beschloss der Kanton Basel-Stadt, mit einem Sonderbeitrag für mehr als ein Drittel der Kosten der Renovierung des Turms der Elisabethenkirche aufzukommen. Für die Gesamtkosten von CHF 13,2 Mio. wurde folgende Kostenteilung vereinbart: Bund (3,3 Mio.), Christoph Merian Stiftung (2 Mio.), Kanton Basel-Stadt (5,375 Mio.), Evangelisch-reformierte Kirche (2,525 Mio.). Siehe: *Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt, Ratschlag betreffend Aussenrestaurierung der Elisabethenkirche, Basel* (Ratschlag 1355), der Synode vorgelegt am 24. März 2021.

31 Ergänzendes Material zu den Veränderungen in der Nutzung der neun hier diskutierten Kirchen sowie zusätzlich zu zwei römisch-katholischen Kirchen und zu Kapellen von Gemeinschaften in Basel ist zu finden in der «Datenbank Kirchenumnutzungen» auf der Webseite des Schweizer Kirchenbautags, <https://www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch> (14.2.2022) sowie im *Basler Stadtbuch 2021* im Dossier «Basler Kirchen: Schatz und Last», mit einem Leitartikel von Katrin Kusmierz, einer Bildstrecke, Beiträgen aus den Basler Printmedien sowie Video- und Audiobeiträgen, <https://www.baslerstadtbuch.ch/dossier/2021/2021-03.html> (14.2.2022).

mehrfach erweitert und umgebaut wurde. Vorgesehen ist der Abriss im Jahr 2022. Auf der freiwerdenden Parzelle sollen zwei Wohngebäude mit Wohnungen errichtet werden, aus denen man einen jährlichen Ertrag von ca. CHF 300 000 erwartet. Angedacht ist, in eines der Häuser einen Versammlungsraum für das Quartier zu integrieren.<sup>32</sup> Als die ERK bereits 2014 ein generelles Baubegehren für die beiden Neubauten einreichte, erhoben Bewohnerinnen und Bewohnern des Quartiers Einspruch, wodurch sich das Vorhaben mehrere Jahre verzögerte.<sup>33</sup> Um als Kirche im Quartier weiterhin präsent zu sein, wird das Allmendhaus neben der in unmittelbarer Nähe stehenden römisch-katholischen Kirche St. Michael zum «Begegnungszentrum Hirzbrunnen» umgebaut, mit neuer Trägerschaft, zu der u. a. die Evangelisch-reformierte, die Römisch-Katholische Kirche, die Kroatische Mission und Quartierorganisationen gehören. Die Glocken – mit Ausnahme der kleinsten, die im Quartier bleibt – und der Turmhahn der Markuskirche fanden 2021 eine neue Verwendung im Neubau der Kirche Bettingen.

Unter die Kategorie «Verkauf» fallen zwei Kirchen. Die eine, die Lukaskirche, ist die zweitjüngste der reformierten Basler Kirchen. 1971–1972 errichtet, handelt es sich um ein Kirchgemeindezentrum, das in eine grössere Überbauung integriert ist, sodass man es von aussen als solches nicht erkennen kann. Die Kirchgemeinde nutzt die Räumlichkeiten seit 2007 nicht mehr. Zunächst wurden sie vermietet, schliesslich 2014 an die Evangelische Freikirche BewegungPlus Basel verkauft (Abb. 21). Der Jahresbericht 2016 der ERK hält dazu fest: «Hier entstand neues kirchliches Leben mit einer beispielhaften neuen Nutzung.»<sup>34</sup>

Die zweite verkaufte Kirche ist das Gemeindehaus Oekolampad. In diesem 1929–1931 errichteten denkmalgeschützten Bau, der neben einem grossen Gottesdienstraum für bis zu 1200 Besuchern einen kleineren Saal, zahlreiche Nebenräume sowie Pfarrwohnungen umfasst, fand 2011 der letzte Gottesdienst statt. Das Hauptgebäude inkl. Kirchensaal vermietete man danach an das Bildungszentrum 21, das darin Tagungen und Bankette veranstaltete, die übrigen Räume wurden als Quartierzentrum mit Jazzküche, Jugendräumen sowie für Kindertageslager genutzt, ausserdem befanden sich im Gebäude weiterhin das Sekretariat sowie Büros von Mitarbeitenden der Kirchgemeinde. 2020 fand sich eine Lösung, die die ERK finanziell vollständig entlastet, indem die im gleichen Jahr gegründete Wi-brandis-Stiftung das Gebäude der Kirche abkaufte.<sup>35</sup> Gemäss Stiftungszweck fördert die Stiftung Institutionen und Projekte mit gemeinnütziger oder öffentlicher

32 Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt, *Ratschlag betreffend Übertragung des Gemeindehauses St. Markus mit Pfarrhaus, Liegenschaften Kleinriehenstrasse 71 und 73, Basel in das Eigentum der Bau- und Vermögensverwaltung der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt* (Ratschlag 1297), der Synode vorgelegt am 22. Juni 2016.

33 <https://hirzbrunnen.info/#oben> (14.2.2022).

34 *Jahresbericht 2016* (Anm. 26), 53.

35 Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt, *Ratschlag betreffend Umwidmung der Liegenschaft Kirchgemeindehaus Oekolampad [...]* (Ratschlag 1344), der Synode vorgelegt am 17. Juni 2020;



Abb. 20: Basel, Markuskirche, 1932, Rudolf Preiswerk, Erweiterung durch Peter Sarasin, wird voraussichtlich 2022 abgerissen. Die Glocken und der goldene Hahn fehlen bereits, sie fanden 2021 eine neue Verwendung im Neubau der Kirche Bettingen.

Ausrichtung, namentlich in den Bereichen Bildung, Karitatives, Kirche, Kultur und Soziales. Nach dem notwendigen Umbau (Abb. 22) stellt sie das Gebäude ab 2024 den gemeinnützigen Institutionen AMIE Basel (Begleitung junger Mütter), Basler Wirtgarten (Unterstützung von Menschen mit einer Demenzerkrankung und ihrer Angehörigen), Verein Kontaktstelle für Eltern und Kinder 4055 (Quartiertreffpunkt) und dem Vorstadttheater Basel zur Verfügung. Ausserdem gibt es darin ein Bistro als Ort der Begegnung. Die Stiftung ist also nicht nur Besitzerin des Gebäudes, sondern auch Förderin dessen, was darin stattfindet.

Vier der Basler Kirchen sind vermietet. Dass Kirchenräume temporär an andere Religionsgemeinschaften oder für kulturelle Veranstaltungen vermietet werden, ist nichts Neues. Im Fall der vier Kirchen handelt es sich aber um feste beziehungsweise dauerhafte Vermietungen an Institutionen, die die Kirchen allein und in eigener Verantwortung nutzen. Eine der vier ist die St. Albankirche, die seit 1971 dauerhaft vermietet ist (Abb. 23). Die erste Mieterin war die Griechisch-orthodoxe Gemeinde der Nordwestschweiz, von 1981 bis 2003 nutzte diese die Kirche

gemeinsam mit der Serbisch-Orthodoxen Kirchgemeinde in Basel, seit 2004 ist Letztere die alleinige Mieterin. Dank dem langfristigen Mietverhältnis erteilte die ERK der Gemeinde die Erlaubnis, ihren Bedürfnissen entsprechend im vorderen Teil der Kirche eine Ikonostase einzubauen.

Die zweite der fest vermieteten Kirchen ist die unter Bundesschutz stehende, 1857–1865 errichtete neugotische Elisabethenkirche, die bereits 1991 als Gemeindegkirche aufgegeben worden war (Abb. 24). Als solche hatte sie zunehmend an Bedeutung verloren, da sie an der Peripherie des zu ihr gehörenden Gemeindegebiets im Gundeldingerquartier stand, in dem man 1932 mit dem Bau des Zwinglihauses und 1972 mit dem Bau der Lukaskirche neue kirchliche Zentren geschaffen hatte. 1968 wurde der Abriss der Kirche zugunsten eines Parkhauses diskutiert, was nur knapp abgewendet werden konnte. Zehn Jahre später gab es eine Umnutzungsstudie für ein Musikinstrumenten-Museum mit Konzert- und Vortragsmöglichkeiten, darauf folgten verschiedene Zwischennutzungen. 1994 übergab die ERK die Kirche in einem Leihvertrag dem ökumenischen Verein Offene Kirche Elisabethen, der den Ort seither als Citykirche betreibt. Das Programm umfasst «geistliche, kulturelle und soziale Angebote für alle Menschen, ungeachtet ihrer Herkunft, Hautfarbe, sexuellen Orientierung oder Religion».<sup>36</sup> Die Verantwortung für die Angebote liegt bei einer römisch-katholischen Theologin sowie einem reformierten Theologen. Der Jahresetat von gegen 1 Mio. Franken wird finanziert von den drei Landeskirchen der Stadt Basel (25 %), durch Spenden und Kollekten (30 %) sowie durch Eigenleistungen wie Vermietungen, Kasualien, Erträge aus Projektleistungen, Kurse u. a.<sup>37</sup> Da in der Kirche, infolge der Möglichkeit, sie zu mieten, auch nicht-kirchliche Anlässe stattfinden wie Konzerte, Theateraufführungen, Kundenevents, Tanzveranstaltungen, Feste, Dinners u. a., wird der Ort oft als Beispiel einer umgenutzten Kirche genannt. In Wirklichkeit ist es aber immer noch primär ein Ort mit kirchlichen Angeboten, wie es sie inzwischen in allen grösseren Städten in den sogenannten Citykirchen gibt. Die weiteren Nutzungen sind sekundär und dienen der Generierung von Einnahmen für die Finanzierung des kirchlichen Betriebs.<sup>38</sup>

Fest vermietet wird auch die Martinskirche, in der seit 1921 keine reformierten Gemeindegottesdienste mehr stattfinden. Diese, nicht weit vom Münster entfernt gelegene Altstadtkirche verlor seit dem 18. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung. Phasenweise fanden darin nur noch Abdankungen statt, Ende des 18. Jahrhunderts stand sie für drei Jahre der neu entstandenen katholischen Gemeinde mit zur Verfügung, 1898 diente sie der französischen Besatzung als

36 <https://www.offenekirche.ch/de.html> (14.2.2022).

37 <https://www.inforel.ch/wissen/religionsgemeinschaften/offene-kirche-elisabethen> (14.2.2022).

38 Zu den Citykirchen vgl. Hilke Rebenstorf, Christopher Zarnow, Anna Körs und Christoph Sigrist (Hg.), *Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Zürich und Berlin*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018.



Abb. 21: Basel, Lukaskirche, 1971–1972, Florian Vischer und Georges Weber, wurde 2014 an die Evangelische Freikirche BewegungPlus Basel verkauft.

Depot für Kriegsgeschütz und Pferdefutter.<sup>39</sup> Anlässlich einer umfassenden Renovation 1850/51 wurde einem langjährigen Wunsch des Basler Gesangsvereins stattgegeben und im Chor eine halbrunde Tribüne mit Stufen für musikalische Darbietungen fest eingebaut, die bis heute den Raum prägt (Abb. 25). Obwohl bis weit ins 20. Jahrhundert in der Martinskirche weiterhin auch Gottesdienste stattfanden, etablierte sich diese zunehmend als Konzertkirche. Auch der alljährliche Dies academicus der Universität und andere Anlässe finden darin statt. Da die Einnahmen aus den temporären Vermietungen die Kosten für den Unterhalt und Betrieb des Baus jedoch nicht deckten, wurde 2021 eine «Stiftung Martinskirche» gegründet, die die Kirche mit einer angepassten Infrastruktur und hauptamtlichem Personal, das die Vermietung der Räumlichkeiten an Veranstalter und Einzelmietler übernimmt, als Konzertort stärken will.<sup>40</sup> Eigentümerin des Baus bleibt die ERK, mit der die Stiftung einen langjährigen Miet- und Nutzungsvertrag abgeschlossen hat. Mit diesem Modell einer neuen Trägerschaft «ist auf viele Jahre eine nachhaltige finanzielle Entlastung der ERK gegeben. Gleichzeitig wird

39 <https://altbasel.ch/fromm/st.martin.html> (14.2.2022).

40 <https://martinskirche.ch/de/> (14.2.2022).

die Martinskirche mit einem zeitgemässen Konzept aufgewertet und als Konzertkirche weiter betrieben».<sup>41</sup>

Die vierte der fest vermieteten Kirchen ist die Pauluskirche, ein markanter, städtebaulich bedeutender Bau von 1901. Auch hier bleibt die ERK die Eigentümerin, vermietet jedoch den Bau langfristig an einen Verein (in diesem Fall nicht eine Stiftung), der alle betrieblichen Aufgaben, einen Teil des Unterhalts sowie die Heiz- und Nebenkosten übernimmt. Durch den vorgesehenen Jahresmietzins sowie den Wegfall einer Sigristenstelle wird die ERK hier jährlich um ca. CHF 160 000 entlastet. Anders als bei der Martinskirche beteiligt sie sich allerdings an den einmaligen Kosten in der Höhe von CHF 1,9 Mio. für die Anpassung der Infrastruktur an die neue Nutzung. Der Verein Kulturkirche Paulus hat sich zum Ziel gesetzt, die Pauluskirche als öffentlichen Ort zu erhalten. Den Hauptprogramm Pfeiler der Kulturkirche bildet das Chorzentrum, das für die Chöre der Region – vom Laienchor bis zum professionellen Ensemble – eine Heimat bieten will (Abb. 26). Darüber hinaus steht der Raum – wie bisher – den Orgelstudierenden der Hochschule für Musik als Ort zum Üben und für den Unterricht zur Verfügung. «Als Ort des Feierns kann die Kulturkirche Paulus weiterhin für festliche Anlässe und Hochzeiten gemietet werden. Mit den Sonntagabendgottesdiensten der Alban-Arbeit und Kirche Kreativ bleibt der Kirche auch etwas von ihrem Wesenskern und ihrer Geschichte als Ort der Spiritualität erhalten. Schliesslich soll die Kirche neu auch als Verweilkirche dienen, als Ort, wo man sich auf dem Vorplatz oder im neu gestalteten Kirchenfoyer trifft.»<sup>42</sup>

Blieben noch zwei Kirchen, die weiterhin im Besitz der Kirche sind und auch durch Kirchgemeinden genutzt werden, in denen aber keine Gemeindegottesdienste mehr stattfinden, womit eine finanzielle Entlastung durch die Einsparung von Personal erreicht wird. Die eine der beiden Kirchen ist das 1958 errichtete Andreashaus in Riehen (ein einfacher Saal mit angrenzendem Foyer), das heute ausschliesslich als Kirchgemeindehaus genutzt wird (Abb. 27). Bauliche Anpassungen waren nicht nötig, da der Raum von Anfang an als Mehrzweckraum konzipiert war.

41 Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt, *Ratschlag betreffend zukünftige Nutzung und Betrieb mit neuer Trägerschaft der Martinskirche* (Ratschlag 1361), der Synode vorgelegt am 30. Juni 2021, 7. Für den baulichen Unterhalt der Kirche ist weiterhin die ERK zuständig, die Kosten für die betrieblichen Anpassungen gehen zu Lasten der Stiftung. Durch die Einnahmen aus dem Mietertrag und den Wegfall der bisherigen Betriebs- und Lohnkosten ergibt sich für die ERK ein effektiver Spareffekt von voraussichtlich CHF 110 000 pro Jahr.

42 Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt, *Ratschlag betreffend Baumassnahmen und Baukostenbeitrag für die zukünftige Nutzung der Pauluskirche als «Kulturkirche Paulus»* (Ratschlag 1353), der Synode vorgelegt am 24. März 2021, 3; zur Alban-Arbeit und Kirche Kreativ: <https://www.albanarbeit.ch/de/home> (14.2.2022), <https://www.inforel.ch/wissen/religionsgemeinschaften/albanarbeit> (14.2.2022).



Abb. 22: Basel, Gemeindeforum Ökolampad, 1929–1931, Eugen Tamm und Emil Berger, wurde 2020 an die Wibrandis-Stiftung verkauft. Neunutzung nach Umbau u. a. als Theater und Quartiertreffpunkt (Foto August 2022).

Die zweite Kirche ist die Matthäuskirche im Kleinbasel. Zwischen 1893 und 1895 errichtet, war diese Kirche ursprünglich ein reiner Gottesdienstort. 2001 beschloss die Kirchgemeinde, das in der Nähe befindliche Gemeindehaus aufzugeben und das Gemeindeleben zukünftig auf die Kirche zu konzentrieren.<sup>43</sup> Man wollte diese stärker in das Quartier einbinden, sie zu einem Zentrum des Quartierlebens machen, mit vermehrt kulturellen Anlässen, durch den Einbezug von Ausländergruppen und Jugendorganisationen, mit Angeboten wie Ludothek, Bibliothek, Café und Weiterem. Um diese neuen Nutzungen zu ermöglichen, wurde die denkmalgeschützte Kirche 2002–2003 im Innern äusserst subtil umgebaut. Eine Massnahme betraf die Raumzonen unter den Seitenemporen, die man durch ganzflächig wegschiebbare Glaswände vom Hauptschiff abtrennte, wodurch sie als separate Räume genutzt werden können (Abb. 28). Die Bänke im Hauptschiff reduzierte man auf den mittleren Bereich, im Untergeschoss baute man eine Küche ein und passte die übrigen Räume an die Anforderungen des Nutzungskonzepts an.

2013 wurde beschlossen, die Kirche als regelmässigen Gottesdienstort der Kirchgemeinde aufzugeben und die Pfarrstelle durch eine sozialdiakonische Stelle zu ersetzen. Der Schwerpunkt an diesem Ort liegt seither bei sozialdiakonischen

43 Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt, *Ratschlag betreffend Innenrenovation und Nutzung der Matthäuskirche* (Ratschlag 1115), der Synode vorgelegt am 20. Juni 2001.

Angeboten, was dem Nutzungskonzept von 2001 entspricht und zum multikulturellen Charakter des Quartiers passt: Angebote für Randständige, Migrantinnen und Migranten, Kinder, Erwachsene und Seniorinnen bzw. Senioren. Von Montag bis Freitag wird die Nutzung der Kirche durch die Kirchgemeinde verantwortet, mit eigenen Veranstaltungen, mit Aktivitäten, die sie zusammen mit nicht-kirchlichen Partnern (Stadtmission, Volkshochschule u.a.) anbietet oder die durch Externe organisiert werden. Am Sonntag findet in der Kirche «von 8 bis Nacht» das «Sonntagszimmer» statt, mit Angeboten für alle Generationen sowie spirituellen Teilen. Geleitet wird es im Auftrag der Kantonalkirche von einem Koordinator und Gastgeber, finanziert ist es wesentlich mit Drittmitteln einer Stiftung.<sup>44</sup> Am Sonntagabend feiert in der Kirche regelmässig die ökumenische Bewegung «Mitenand»,<sup>45</sup> unter der Woche nutzt die Communität El Roi die Kapelle im Chor der Kirche für ihre Gebete.<sup>46</sup> Die Matthäuskirche gehört zwar noch zur Kirchgemeinde Kleinbasel, ihr Profil ist aber nicht mehr das einer Gemeindekirche, vielmehr ist es ein Ort mit einem offenen diakonischen und geistlichen Angebot für die Menschen im Quartier.

#### 4. Transformation der Sakraltopographie

In diesem abschliessenden Kapitel möchte ich das in den beiden vorausgegangenen Kapiteln ausgebreitete Material unter systematischen Gesichtspunkten reflektieren und zeigen, wie sich die kirchliche Sakraltopographie Basels seit der Jahrtausendwende gewandelt hat. Welche Akzentverschiebungen sind festzustellen? Wie hat sich das Bild der Kirchen verändert?

Bis um das Jahr 2000 gehörten alle 26 reformierten Kirchen in Basel der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt (ERK), wurden von dieser unterhalten und, bis auf eine Ausnahme, von ihr auch genutzt. Jede Kirche war einer Kirchgemeinde zugeteilt, und in jeder fanden regelmässig Gottesdienste statt. Es galt das Parochialprinzip, wonach man als Kirchenmitglied der Kirchgemeinde und damit der Kirche des Quartiers zugeteilt war, in dem man wohnte.

Zwanzig Jahre später sieht die Situation folgendermassen aus: Von den 26 reformierten Kirchen wird eine (Markuskirche) abgerissen, auf der freiwerdenden Parzelle errichtet die ERK zwei Wohnblöcke, deren Wohnungen sie gewinnbringend vermietet. Zwei Kirchen (Lukaskirche und Gemeindehaus Oekolampad) wurden verkauft, was bedeutet, dass sie das Budget der ERK nicht mehr belasten. Und vier Kirchen (St. Albankirche, Elisabethenkirche, Martinskirche, Pauluskir-

44 <https://www.sonntagszimmer.ch/> (14.2.2022).

45 <https://www.inforel.ch/wissen/religionsgemeinschaften/mitenand-gottesdienst> (14.2.2022).

46 <https://www.inforel.ch/wissen/religionsgemeinschaften/huus-am-brunne-el-roi> (14.2.2022); <https://www.inforel.ch/wissen/religionsgemeinschaften/st-matthaeus> (14.2.2022).



Abb. 23: Basel, St. Albankirche, 1270–1304, ist seit 1971 dauerhaft vermietet und wird heute durch die Serbisch-Orthodoxe Kirchgemeinde in Basel genutzt.

che) sind fest vermietet, was keine vollständige, aber doch eine wesentliche finanzielle Entlastung mit sich bringt. Verbleiben noch 19 Kirchen, die die ERK selber nutzt und für deren Unterhalt (mit Ausnahme der Kapelle an der Engelgasse) sie auch die Verantwortung trägt.<sup>47</sup> Welche Massnahmen die ERK ergriffen hat, um diese Verantwortung auch in Zukunft wahrnehmen zu können, insbesondere durch die Gründung der Bau- und Vermögensverwaltung (BVV), wurde im zweiten Abschnitt ausgeführt und braucht hier nicht zusammengefasst zu werden.

Von den 19 immer noch durch die Reformierte Kirche genutzten Kirchengebäuden sind 17 weiterhin Gemeindegottesdienstorte. Das heisst, in ihnen finden regelmässig Gottesdienste statt, und sie dienen ausserdem weiteren Aufgaben und Aktivitäten der Gemeinden. Von den beiden verbleibenden Kirchen wird die eine (Andreashaus) heute ausschliesslich als Gemeindesaal genutzt, in der anderen (Matthäuskirche) finden zwar noch Gottesdienste statt, die aber nicht mehr durch die Kirchgemeinde, sondern durch unabhängige Gruppierungen organisiert werden. Weiterhin primär Gottesdienstorte sind auch eine der verkauften Kirchen (Lukaskirche) sowie zwei der fest vermieteten (St. Albankirche, Elisabethenkir-

47 Weil die Kapelle an der Engelgasse weiterhin als Gemeindegottesdienstort dient, ist sie im vorigen Kapitel nicht aufgeführt. Vgl. Anm. 28 und 29.

che). Die zweite der verkauften Kirchen (Gemeindehaus Oekolampad) sowie eine der fest vermieteten (Martinskirche) dienen zukünftig ausschliesslich profanen Nutzungen als Konzertkirche sowie als Quartierzentrum, die zweite der vermieteten (Pauluskirche) ist künftig primär eine Kulturkirche, doch steht sie immer noch für Hochzeiten zur Verfügung und finden darin auch Gottesdienste statt.

Rechnen wir zusammen, so erhalten wir das folgende Resultat (Abb. 29): Von den 26 ursprünglich reformierten Kirchen sind 21 immer noch primäre Gottesdienstorte, in einer Kirche finden zwar keine Gottesdienste mehr statt, aber weiterhin kirchliche Anlässe, eine Kirche wird abgerissen, und drei werden primär profan genutzt, wobei es in einer von ihnen sekundär auch noch Gottesdienste gibt. Das heisst, in 22 der 26 Kirchen finden weiterhin regelmässig Gottesdienste statt, was einem Anteil von 85 % entspricht. Zählt man die 13 römisch-katholischen Kirchen sowie die eine christkatholische Kirche hinzu, die alle noch als Gottesdienstorte genutzt werden<sup>48</sup>, kommt man auf einen Anteil von 90 %. Das heisst, von den ehemals 40 landeskirchlichen Kirchen in Basel sind 36 immer noch Gottesdienstorte.

Nominell sieht dies nach keiner allzu grossen Veränderung aus. Schauen wir jedoch genauer hin, so ist doch ein Wandel festzustellen (Abb. 30). Zwar finden in 22 der ehemals reformierten Kirchen noch Gottesdienste statt, jedoch sind dies nur in 17 noch Gemeindegottesdienste. In den fünf anderen Kirchen feiern eine orthodoxe Gemeinde (St. Albankirche), eine Freikirche (Lukaskirche), eine der Landeskirche nahestehende ökumenische Bewegung (Matthäuskirche), die charismatisch ausgerichtete Alban-Arbeit (Pauluskirche) sowie die Offene Kirche Elisabethen (Elisabethenkirche) mit einem ökumenischen, in der Tradition der Citykirchen stehenden Angebot. Alle fünf Kirchen sind weiterhin christliche Gotteshäuser, die Anlässe in drei von ihnen sind sogar von der ERK mitverantwortet, indem diese in der Elisabethenkirche eine der beiden Pfarrstellen finanziert, in der Matthäuskirche den Betrieb unterstützt und der Alban-Arbeit in der Pauluskirche Gastrecht gibt. Der Wandel betrifft folglich weniger die Aufgabe von Kirchen als Gottesdienstorten, als vielmehr die Diversifizierung der in diesen Kirchen stattfindenden Angebote in Richtung Orthodoxie, Freikirche, charismatischer Bewegung und Ökumene.

Eine Diversifizierung ist auch bei den 17 noch rein reformiert genutzten Kirchen zu beobachten. Dass Gemeinden sich in ihrer theologischen Ausrichtung unterscheiden, ist an sich nichts Neues, findet heute jedoch eine stärkere Ausprägung und wird auch aktiv verfolgt und gefördert. Neben dem Münster als klassischer Predigtkirche gibt es bei den Reformierten beispielsweise zwei Gemeinden

48 So auch die römisch-katholische Kirche Don Bosco (1934–1937), in deren Werktagkapelle weiterhin regelmässig Gottesdienste stattfinden, während der grösste Teil der Kirche im Baurecht an den Verein Kulturzentrum Don Bosco abgegeben wurde, der das Ensemble umbaute und seit 2020 als Musik- und Kulturzentrum nutzt. (<https://www.donboscobasel.ch/> [14.2.2022]).



Abb. 24: Basel, Elisabethenkirche, 1857–1864, Ferdinand Stadler, wird seit 1994 durch den ökumenischen Verein Offene Kirche Elisabethen als Citykirche genutzt.

mit einer charismatischen Orientierung (Thomaskirche und Gellertkirche), zwei mit den Schwerpunkten Kinder, Familie, Jugendliche, Erwachsene (Basel West, Kleinbasel) sowie eine, die – neben dem Grundangebot – zusammen mit der katholischen Schwestergemeinde ein ökumenisches Zentrum für Meditation und Seelsorge betreibt (Gundeldingen-Bruderholz). Die Schwerpunkte hängen unter anderem vom Standort der Kirchen ab: Das Münster hat als Zentrumskirche eine andere Funktion als eine Kirche in einem Quartier mit jungen Familien oder Seniorinnen und Senioren.

Interessant ist, dass sowohl die in der Matthäuskirche feiernde ökumenische Bewegung «Mitenand» als auch die Alban-Arbeit sich als Gemeinden verstehen. Organisiert sind sie als Vereine, die meisten ihrer Mitglieder gehören jedoch wei-



Abb. 25: Basel, Martinskirche, Chorweihe 1398, Einbau einer halbrunden Tribüne im Chor 1850–1851, wird seit 1921 vorwiegend als Konzertkirche genutzt, für den Betrieb kommt heute eine Stiftung auf.

terhin zur reformierten Kirche. Ähnlich bezeichnen sich auch regelmässige Nutzerinnen und Nutzer der Angebote der Offenen Kirche Elisabethen als zu dieser Kirche gehörig. Das heisst: Einerseits findet eine Reduktion der parochial organisierten Kirchgemeinden durch Zusammenlegungen statt, andererseits entstehen neue Gemeinden. Auch hier also eine Diversifizierung, die innerhalb der reformierten Kirche allerdings nichts Neues ist. Die Entstehung kleinerer Gemeinschaften mit je spezifischer theologischer Ausrichtung geht bis ins 18. Jahrhundert zurück, ein Beispiel dafür ist die Herrnhuter Brüdergemeine beziehungsweise Herrnhuter Sozietät.<sup>49</sup> Dass den neuen Gemeinden die landeskirchlichen Kirchen zur Nutzung zur Verfügung stehen, zeugt von einer Offenheit und Toleranz der Evangelisch-reformierten Kirche.

Ähnlich wie bei den Reformierten stellt sich die Situation auch bei der Römisch-Katholischen Kirche in Basel-Stadt (RKK) dar. Auch sie verzeichnet einen Rückgang der Kirchenmitglieder, das heisst, vor allem der deutschsprachigen Mitglieder, was dazu führte, dass man die ursprünglich 13 Pfarreien zu fünf Seelsorgeräumen zusammenlegte, innerhalb deren die ursprünglichen Pfarreien zum Teil aber noch

49 <https://www.herrnhuter.ch/sozietaaeten-orte/basel.html> (14.2.2022); <https://www.inforel.ch/wissen/religionsgemeinschaften/herrnhuter-sozietaaet-basel-herrnhuter-bruedergemeine> (14.2.2022).



Abb. 26: Basel, Pauluskirche, 1898–1901, Robert Curjel und Karl Moser, ist seit 2021 vermietet an den Verein Kulturkirche Paulus, der sie als Ort der Kultur (Chorzentrum), des Feierns und des Verweilens nutzt.

eine gewisse Autonomie haben, so beispielsweise die französischsprachige oder die italienischsprachige Pfarrei. Zu diesen ursprünglichen Gemeinden kommen inzwischen zahlreiche anderssprachige Missionen, Gemeinschaften und Bruderschaften hinzu, was – wie bei den Reformierten – zu einem diversifizierten Kirchenbild beiträgt. Die folgende Aufzählung vermittelt einen Eindruck von der Vielfalt des römisch-katholischen kirchlichen Lebens in Basel. An den Seelsorgeraum Allerheiligen/St. Marien/Sacré Coeur angeschlossen sind die Polnische Mission, die Slowakische Mission und die Ungarische Mission, an den Seelsorgeraum Heiliggeist die Spanische Mission und die English Speaking Roman Catholic Community of Basel, an den Seelsorgeraum St. Anton/Pio X die Tamilische Mission, die Slowenische Mission, die Philippinische Mission, der Verein Johspo, der Syromalabarische Ritus und die Petrusbruderschaft, an den Seelsorgeraum St. Clara die Portugiesische Mission, die Eritreische Gemeinschaft, die English Speaking Catholic Community, das Apostolat zur Feier der hl. Messe im römischen Ritus in seiner ausserordentlichen Form, die Philippinische Gemeinschaft und die Kroatische Mission. Einzig St. Franziskus ist eine rein deutschsprachige Pfarrei. Die Gottesdienste der meisten dieser fremdsprachigen Gemeinden bzw. Einwanderergemeinschaften finden in den römisch-katholischen Kirchen in Basel statt. Auch hier also ist eine Diversifizierung der Nutzerinnen und Nutzer der Kirchengebäude zu beobachten.

Obwohl es in Basel inzwischen mehr römisch-katholische Kirchenmitglieder gibt als reformierte, wird die Stadt doch immer noch primär als reformierte Stadt wahrgenommen. Das hat wesentlich mit der Sakraltopographie zu tun, damit, dass es in der Stadt doppelt so viele reformierte wie katholische Kirchen gibt. Den Eindruck von Basel als reformierter Stadt erhalten insbesondere die Touristinnen und Touristen, die sich bevorzugt in der Altstadt bewegen. Von den neun Kirchen in der Altstadt sind fünf reformiert (Münster, Martinskirche, Leonhardskirche, Peterskirche, Theodorskirche), eine ist römisch-katholisch (Clarakirche), eine ist christkatholisch (Predigerkirche), eine war ursprünglich reformiert und wird heute ökumenisch genutzt (Elisabethenkirche) und eine dient als Museum (Barfüsserkirche). Der Antrag der Katholiken, die Barfüsserkirche für ihre Gottesdienste zur Verfügung gestellt zu bekommen, scheiterte Ende des 19. Jahrhunderts am Widerstand der damals noch vorwiegend reformierten Regierung, die beschloss, darin das Historische Museum unterzubringen.

Kommen wir noch zu den drei reformierten Kirchen, die nicht mehr beziehungsweise nicht mehr primär als Gottesdienstorte genutzt werden. Als bekannt wurde, dass das Gemeindehaus Oekolampad verkauft, die Martinskirche an eine Stiftung und die Pauluskirche an einen Verein fest vermietet werden, wurde dies in der Basler Öffentlichkeit kaum kritisiert. Die Martinskirche wird schon seit Längerem nicht mehr als Gottesdienstort genutzt, man kennt sie als Konzertkirche, das Gemeindehaus Oekolampad wurde vor zehn Jahren als Gottesdienstort abgegeben und seither an verschiedene Nutzer vermietet, man hatte sich an die Profanierung dieser Gebäude bereits gewöhnt. Ein weiterer Grund für die Akzeptanz ist, dass die neuen Schwerpunkte der drei Orte kirchennahe Schwerpunkte sind. Dass in reformierten Kirchen Konzerte, Vorträge, Lesungen, auch szenische Aufführungen stattfinden, hat eine lange Tradition. Dass die Martinskirche und die Pauluskirche zukünftig prioritär als Kulturkirchen genutzt werden, wird folglich nicht als Traditionsbruch wahrgenommen – umso weniger, als in der Pauluskirche weiterhin vereinzelt Hochzeiten und auch Gottesdienste stattfinden –, sondern als Verschiebung des Nutzungsschwerpunkts. Das Gleiche gilt für das Gemeindehaus Oekolampad. Der Name des Ortes deutet darauf hin, dass diese Kirche schon immer mehr als ein Gottesdienstort war, nämlich ein Kirchgemeindezentrum für die vielfältigen Anlässe des kirchlichen Lebens und für alle Generationen. Wenn aus diesem Ort nun ein Quartierzentrum wird, ist die neue Nutzung von der früheren nicht grundlegend verschieden, es findet lediglich ein Wechsel in der Verantwortung statt. So wie die Kirche im Laufe ihrer Geschichte wiederholt Bereiche, die ursprünglich in ihrer Verantwortung standen, an den Staat abgetreten hat (Armenfürsorge, Krankenpflege, Schulwesen), so gibt sie hier – nicht prinzipiell, aber lokal – Verantwortlichkeiten und Zuständigkeiten ab, in diesem Fall nicht an den Staat, sondern an eine Stiftung.

Wenn Kirchen nicht mehr als Gottesdienstorte genutzt werden, spricht man gerne von Kirchenumnutzung. Mit dem Begriff «Umnutzung» verbindet sich die



Abb. 27: Riehen, Andreashaus, 1958. Der einfache Saal war schon immer ein Mehrzweckraum und dient als solcher weiterhin.

Vorstellung einer Abkehr von der ursprünglichen Nutzung, von Richtungswechsel und Orientierungsänderung. In vielen Fällen, was auch bei den drei profanierten reformierten Basler Kirchen der Fall ist, findet jedoch kein grundsätzlicher Richtungswechsel statt. Vielmehr geht es um eine Schwerpunktverlagerung sowie eine Änderung bezüglich der Verantwortlichkeiten. Statt von Umnutzung spreche ich deshalb inzwischen lieber von Neunutzung, indem ich dann beispielsweise sage: Die Pauluskirche, deren Besitzerin weiterhin die Evangelisch-reformierte Kirche ist, wird nun neu schwerpunktmässig als Kulturkirche genutzt. Vereinzelt finden darin auch noch Gottesdienste und Hochzeiten statt, für den Betrieb verantwortlich ist ein Verein. Das tönt sympathischer und ist ausserdem korrekter als die Formulierung: Die Pauluskirche wird zu einer Kulturkirche umgenutzt.<sup>50</sup>

Ein Wort noch zum Abriss der Markuskirche. Mit dem Abriss macht man Tabula rasa, insofern an diesem Ort nichts mehr an dessen ursprüngliche Bedeutung und Nutzung erinnert. Das unterscheidet den Abriss wesentlich vom Verkauf oder der festen Vermietung einer Kirche. Im Fall des Verkaufs und der Vermietung bleiben die Gebäude Kirchen, ihr Äusseres ist unverändert, wer nicht weiss, dass

50 Eine ausführliche Literaturliste zu den Themen Umnutzung, erweiterte Nutzung und Neunutzung von Kirchen sowie eine Datenbank zu Kirchenumnutzungen in der Schweiz finden sich auf der Webseite des Schweizer Kirchenbautags: <https://www.schweizerkirchenbautag.unibe.ch> (15.12.2021).

darin inzwischen keine Gottesdienste mehr stattfinden, wird sie weiterhin als Kirchen wahrnehmen, wer es weiss, den erinnern die Gebäude weiterhin daran, dass es früher Gottesdienstorte waren. Und es bleibt die Option offen, die Gebäude später wieder für Gottesdienste zu nutzen. Beim Abriss bleibt diese Option ausgeschlossen. Ich möchte damit nicht den Entscheid, die Markuskirche abzureissen, kritisieren, man muss sich durchaus auch von Kirchen verabschieden können und dürfen, um seine Mittel und Energien an einem anderen Ort zu konzentrieren. Auch die Römisch-Katholische Kirche Basel-Stadt hat eine Kirche abgerissen, die Kirche St. Christophorus in Kleinhüningen. Auch in diesem Fall war der Entscheid nachvollziehbar. Die Kirche, ein Bau von 1936, war architektonisch unbedeutend und für die heutigen Bedürfnisse zu gross. Auf der freigewordenen Parzelle wurde eine grössere Überbauung realisiert mit zwei Kindergärten, Alterswohnungen, Mietwohnungen und Jugendwohnungen sowie mit einer kleinen Kapelle und einem angrenzenden Saal. Durch die bessere Nutzung der Parzelle generiert die Kirche Einnahmen, dank der Kapelle hat sie gleichzeitig weiterhin einen kirchlichen Standort im Quartier.

Um den Wandel der Sakraltopographie zu fassen, habe ich in diesem Beitrag unterschieden zwischen Kirchengebäuden, die weiterhin den Kirchen gehören, solchen, die fest vermietet, solchen, die verkauft werden, und einer, die abgerissen wird. Was die Nutzung anbelangt, habe ich unterschieden zwischen Orten, die noch für Gottesdienste genutzt werden, und Orten, in denen keine Gottesdienste mehr stattfinden. Beide Nutzungen finden wir sowohl bei den verkauften, den fest vermieteten als auch den weiterhin durch die Kirche genutzten Kirchen. Der Fokus der Beispiele im dritten Kapitel lag auf den Nutzungen der verkauften und fest vermieteten Kirchen. Der Wandel der Sakraltopographie betrifft nun aber nicht nur diese Kirchen, sondern auch die weiterhin durch die Kirchgemeinden genutzten Bauten.

Sollte durch die Unterscheidung von Kirchen, in denen noch Gottesdienste stattfinden, und solchen, in denen keine mehr stattfinden, der Eindruck entstanden sein, kirchliches Leben bestehe vor allem im Feiern von Gottesdiensten, muss dies hier kurz zurechtgerückt werden. In Kirchen fanden schon immer nicht nur Gottesdienste statt. Insbesondere die Kirchgemeindegentren, die im 20. Jahrhundert zum dominanten Kirchenbautypus wurden, vereinen unter ihrem Dach das gesamte kirchliche Leben: Gottesdienste, Konfirmandenunterricht, Kinderarbeit, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, Altersarbeit, Seelsorge, diakonische Projekte und Weiteres.<sup>51</sup>

51 Dem Typus des Kirchgemeindegentrums folgen in Basel 14 der Kirchen, die im 20. und 21. Jahrhundert gebaut wurden. Einzig die Pauluskirche ist noch eine reine Gottesdienstkirche. Zum Typus des Kirchgemeindegentrums vgl. die Beiträge von Anke Köth, Katrin Kusmierz und Johannes Stückelberger in: Johannes Stückelberger (Hg.), *Moderner Kirchenbau in der Schweiz*, Zürich: TVZ, 2022, open access: [https://www.tvz-verlag.ch/\\_files\\_media/open\\_access/9783290184117.pdf](https://www.tvz-verlag.ch/_files_media/open_access/9783290184117.pdf) (1.8.2022).



Abb. 28: Basel, Matthäuskirche, 1893–1895, Felix Henry, dank eines Umbaus 2002–2003 (Einbau von Glaswänden unter den Seitenemporen und Ausbau des Untergeschosses) kann die Kirche wie ein Gemeindezentrum genutzt werden.

Wir haben festgestellt, dass es in den Angeboten der verschiedenen Gemeinden inzwischen Schwerpunktsetzungen und Profilbildungen gibt. Der Wandel, der heute in der Nutzung der weiterhin den Kirchengemeinden gehörenden und von ihnen genutzten Kirchen und Kirchengemeindezentren vor sich geht, ist aber noch ein anderer. Während früher das meiste, was in den Kirchen stattfand, auch kirchlich verantwortet war oder unter dem Etikett der Kirche lief, können wir heute eine Erweiterung der Nutzungen und Nutzergruppen feststellen. Natürlich wurden schon früher Kirchen für Konzerte und andere weltliche Anlässe vermietet, die Vermietungen haben inzwischen aber zugenommen und werden von etlichen Gemeinden auch aktiv beworben als zusätzliche Einnahmequelle. In keiner der Gemeindekirchen geschieht dies in so extensiver Weise wie in der Elisabethenkirche, doch geht die Tendenz durchaus dahin, Kirchen vermehrt mit anderen Partnern oder Playern zusammen zu nutzen. Insbesondere in der Matthäuskirche gibt es ein starkes Nebeneinander von kirchlichen Angeboten und Nutzungen durch andere Institutionen, zum Teil auch ein Miteinander.

Das Konzept einer erweiterten Nutzung wird insbesondere auch bei der Johanneskirche verfolgt. Da sie weiterhin ein regulärer Gottesdienstort ist, habe ich sie im dritten Kapitel nicht diskutiert, doch will ich hier noch auf sie eingehen. 1936

errichtet, umfasst sie neben dem Gottesdienstraum einen fast gleich grossen Saal mit Küche darunter, ausserdem Gruppenräume sowie ein Pfarrhaus. In Zukunft ist vorgesehen, das Ensemble aufzuwerten und vielfältiger nutzbar zu machen, sowohl für die Kirchgemeinde als auch für das Quartier. Bereits spricht man nicht mehr von der Johanneskirche, sondern vom Zentrum Johannes. Neben seiner Hauptfunktion als einem der drei Standorte der Kirchgemeinde Basel-West sollen die Räumlichkeiten auch Drittnutzern zur Verfügung stehen. Neben Dauermietern (gemeinschaftliches Wohnen, Tagesstrukturangebot für Schülerinnen und Schüler) denkt man an Quartier- und Sozialinstitutionen, Kulturanbieter, Kursveranstalter u. a., die die Räume stunden- oder tageweise mieten. Langfristig geht man von einer Entlastung des Budgets der Kirche durch Einsparungen bei den Betriebskosten sowie durch die Mieteinnahmen aus. Für die sowieso notwendige Sanierung des Baus und die Umbaumaassnahmen braucht es jedoch eine einmalige Investition von CHF 7 Mio. Aus dem Nebeneinander von kirchlichen und nichtkirchlichen Angeboten erhofft sich die Gemeinde auch Synergien im Sinn einer Beteiligungskirche.<sup>52</sup>

Die Öffnung der Kirchen in Richtung erweiterter Nutzungen, wofür die drei wichtigsten Beispiele in Basel die Elisabethenkirche, die Matthäuskirche und die Johanneskirche sind, ist ein starkes Zeichen, das bereits zu einem Wandel der Wahrnehmung der Kirchen und damit der Sakraltopographie der Stadt geführt hat und noch weiter führen wird. Natürlich gibt es diejenigen, die diesen Wandel als Zeichen des Untergangs der Kirchen deuten und kommentieren. Doch kann man den Wandel auch anders beschreiben und beurteilen. Indem die Kirchgemeinden ihre Kirchen vermehrt auch für nichtkirchliche Nutzungen zur Verfügung stellen, signalisieren sie, dass diese Gebäude der Öffentlichkeit gehören. In der Tat stammt die Mehrheit der Kirchengebäude aus einer Zeit, da der Staat für deren Erbauung verantwortlich war, beziehungsweise aus einer Zeit, da die Mehrheit der Bevölkerung noch einer der Kirchen angehörte. Warum soll nun das, was die Eltern gebaut haben, den Kindern nicht mehr zur Verfügung stehen, bloss weil sie nicht mehr Mitglieder der Kirche sind? Ein Zeichen in die Richtung, dass die Kirchen der Öffentlichkeit gehören, wurde in Basel damit gesetzt, dass man die Pauluskirche, die Martinskirche und das Gemeindehaus Oekolampad an Institutionen verkaufte beziehungsweise vermietet, die sie weiterhin als öffentliche Orte betreiben: als Kulturkirche, Konzertkirche und Quartierzentrum.

Das Stichwort Kirche als öffentlicher Ort gibt mir Anlass, noch auf einen letzten Punkt einzugehen. Wir haben festgestellt, dass die Finanzierung des Unterhalts der kirchlichen Gebäude angesichts der zurückgehenden Steuereinnahmen der Kirchen ein ernsthaftes Problem darstellt. Um dieses Problem aufzufangen, hat man in Basel Lösungen mit einer extensiveren Bewirtschaftung der kirchlichen

52 Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt, *Ratschlag betreffend Finanzierung und Realisierung des Gemeindezentrums Johannes, Basel* (Ratschlag 1354), der Synode vorgelegt am 24. März 2021.

	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2020
Gottesdienstort	17	20	24	24	24	23	22	17
Kein Gottesdienstort	1	1	1	1	1	1	1	3
Fest vermietet	–	–	–	1	1	2	3	4
Verkauft	–	–	–	–	–	–	–	2

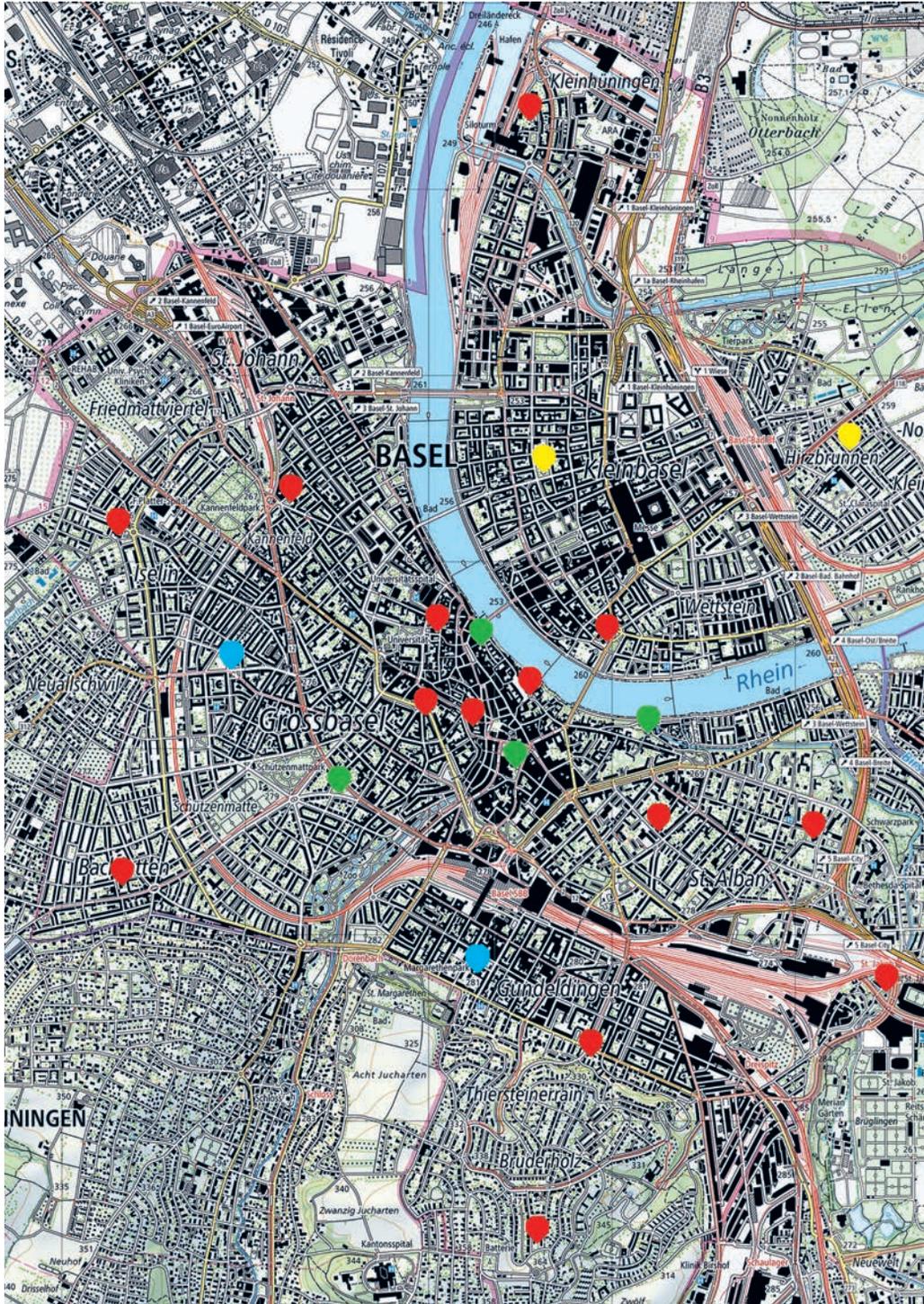
Abb. 29: Nutzung und Eigentumsverhältnisse der 26 reformierten Kirchen im Kanton Basel-Stadt 1950–2020.

Immobilien, mit Stiftungen und Vereinen gefunden. Mit diesen Instrumenten lassen sich die normalen Unterhaltsarbeiten bewerkstelligen. Grössere Renovationen der Kirchengebäude wird die Kirche in Zukunft aber nicht mehr allein tragen können. So ist voraussehbar, dass vermehrt der Staat Verantwortung übernehmen müssen.

Bis zur Trennung von Kirche und Staat im Jahr 1911 gehörten in Basel-Stadt alle reformierten Kirchen dem Staat. Warum sollen die Besitzverhältnisse in Bezug auf die Kirchengebäude oder zumindest die Verantwortlichkeiten für deren Unterhalt hundert Jahre später nicht wieder geändert werden? Die Frage stellt sich umso mehr, als die Kirchen immer noch und weiterhin öffentliche Gebäude sind. Die Kirchen prägen das Stadtbild, sie strukturieren den städtischen Raum, die kirchliche Sakraltopographie ist Teil der Stadtopographie. Die Kirchen haben eine Bedeutung und Funktion für die gesamte Stadt. Ich möchte behaupten, sie sind für die Stadt ebenso wichtig wie für die Kirchgemeinden, Pfarreien und religiösen Gemeinschaften.

Worin besteht die Bedeutung der Kirchen für die Stadt? Eine Stadt braucht neben allen anderen öffentlichen Orten, ohne die ein öffentliches Leben nicht stattfinden kann, das heisst, neben Spitälern, Schulen, Bahnhöfen, Konzerthäusern, Museen usw. auch die Kirchen: als öffentliche, allen zugängliche Orte der Religion, des sozialen Miteinanders, der Kultur, als Rückzugsorte und Freiräume. Die Kirchen haben eine Bedeutung und Funktion auch für Menschen, die nie einen Fuss über deren Schwelle setzen. Kirchen erinnern daran, dass Religion Teil des menschlichen Lebens ist, auch des staatlichen Zusammenlebens.<sup>53</sup> Der Staat trägt deshalb eine Mitverantwortung für den Erhalt und Unterhalt der Kirchen.

53 Zu den Kirchen als öffentlichen Räumen und zum Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit vgl. Wolfgang Pehnt, «Möglichkeitsorte. Die Kirche als verdichtete Stadt und was daraus zu lernen wäre», in: Kerstin Gothe, Alexa Maria Kunz und Klaus Nagorni (Hg.), *Vom Sakralen zum Banalen? Heilige Räume im Wandel*, Karlsruhe: Evang. Akad. Baden, 2011, 19–42; Thomas Schlag, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie* (Theologische Studien, 5), Zürich: TVZ, 2012; Christoph Sigrist, *Kirchen Diakonie Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen*, Zürich: TVZ, 2014; Frank Martin Brunn und Sonja Keller (Hg.), *Raum. Kirche. Öffentlichkeit. Dynamiken aktueller Präsenz*, Leipzig: Evangeli-



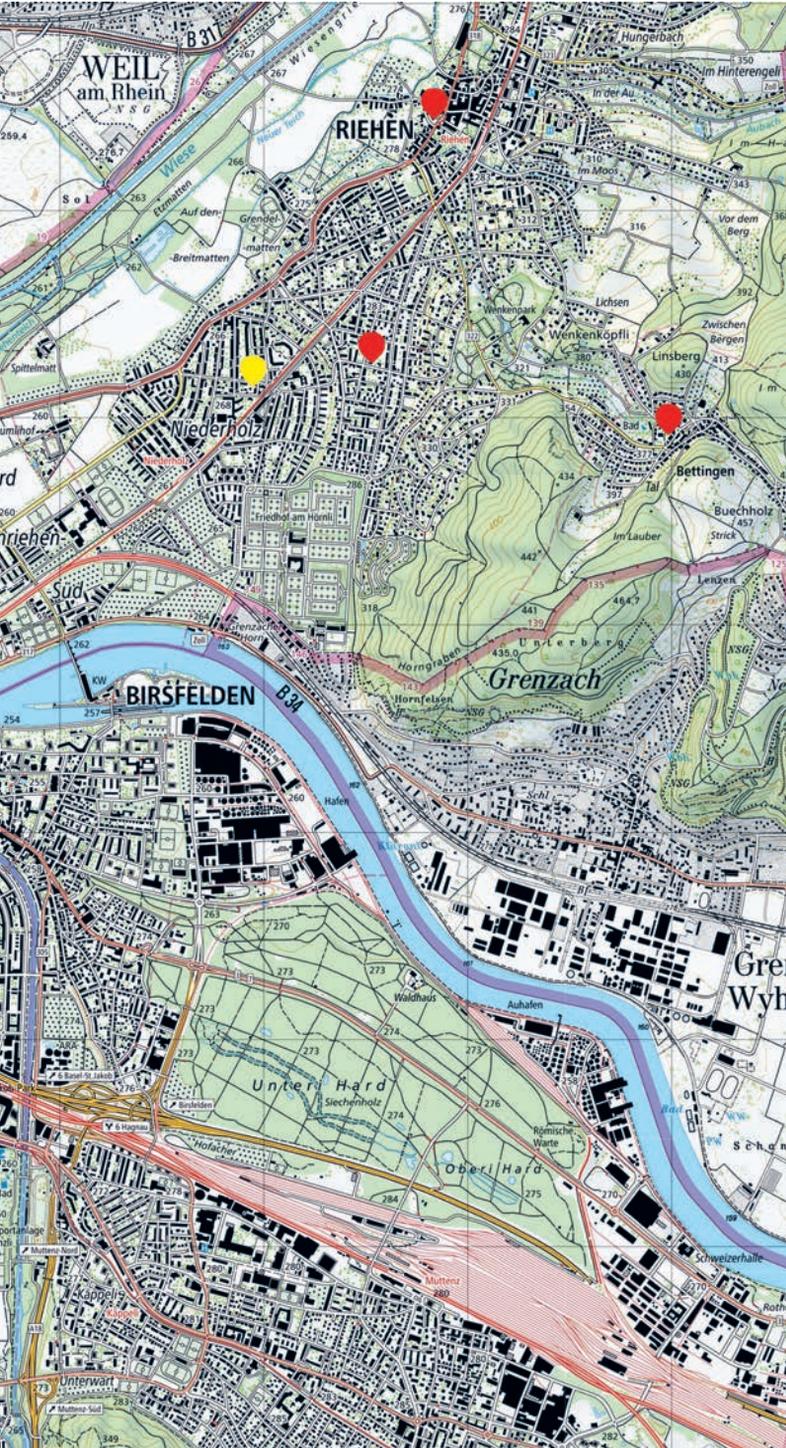


Abb. 30:  
 Die 26 reformierten Kirchen im Kanton Basel-Stadt. Die Farben bezeichnen Nutzung und Eigentumsverhältnisse (Stand 2022). Rot: Gottesdienstort der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt; gelb: durch Kirchgemeinde genutzt, jedoch nicht mehr als Gottesdienstort; grün: langfristig vermietet; blau: verkauft. Für die Identifikation der Kirchen vgl. Abb. 19. Landeskarte der Schweiz, 1:25'000, Basel, 2018.

Die kirchliche Sakraltopographie der Städte wird in Zukunft weitere Transformationen durchlaufen und Veränderungen erfahren. Die vorliegende Untersuchung zeigt, dass sowohl die Institution Kirche als auch die Kirchengebäude durch diese Transformationen nicht grundsätzlich bedroht sind. Doch stellen die Veränderungen eine Herausforderung dar, die nicht kleinzureden ist, die aber auch als Chance wahrgenommen werden kann und wahrgenommen wird: als Chance, den Ort der Kirche in der Gesellschaft und die Nutzung der Kirchengebäude den heutigen Gegebenheiten und Bedürfnissen anzupassen.

# Kirchen als Forschungslabor postsäkularer Religiosität. Hybride Nutzungserweiterungen in Stadtkirchen: Erfahrungen, Reflexionen, Konsequenzen

Christoph Sigrist

## 1. Einleitung

Eine Kirche ist eine Kirche ist – mehr als eine Kirche. Wenn es um städtische Transformationen von Sakraltopographien in der Schweiz geht, dann kann das Grossmünster in Zürich als Prototyp solcher Prozesse beschrieben werden. Ist die Entstehungszeit des Baus aus dem 8. Jahrhundert nach wie vor im Dunkeln, wissen wir seit der ausgezeichneten Arbeit von Daniel Gutscher, dass das Narrativ der Kephale-Legenden von Felix und Regula sich spätestens ab dem frühen 13. Jahrhundert ausformuliert und sich in 16 Altären und unzähligen Gräbern mit Verehrungsmöglichkeiten im Kirchenraum ausgestaltet hat.<sup>1</sup> Es war der Reformator Huldrych Zwingli selbst, der diese sakral ausgestattete und liturgisch bespielte multiperspektivisch angeordnete Topographie radikal in einen durch den Kanzelbau 1526 für jeden und jede sichtbar gebauten, zentralperspektiv ausgerichteten Topos verwandeln liess. Ab jetzt galt: zentrale Ausrichtung auf das Wort Gottes, ausgelegt auf der Kanzel als dem sicht- und hörbaren Ort inspirierender Auslegung der Schrift.<sup>2</sup> (Abb. 31)

Jahrhunderte überdauerte diese monoperspektivische Nutzung des Kirchenraums. Der erste Ausbruch geschah vor ca. 30 Jahren durch die Öffnung des Grossmünsters auch während der Werktage. Ebenso erschloss man den Turm und verlangte schon früh einen Eintritt für die Besteigung. Gleichsam als Fanal einer neuen Phase der Transformation kann die Eröffnung der sogenannten 12-Boten-Kapelle im Sommer 2003 angesehen werden. Angesichts der geschätzten 100 000 Besuchenden machte die Kirchgemeinde den Raum öffentlich zugänglich, als «Ort zum Innehalten».<sup>3</sup>

In den vergangenen 15 Jahren ist die sakrale Transformation weit vorangeschritten. Im letzten Jahr besuchten mehr als 550 000 gezählte Besuchende den

1 Daniel Gutscher, *Das Grossmünster in Zürich. Eine baugeschichtliche Monographie* (Beiträge zur Kunstgeschichte der Schweiz, 5), Bern: Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte, 1983, 134–148.

2 Vgl. zur Zentralperspektivität der Kanzel: Daniel Gutscher und Matthias Senn, «Zwinglis Kanzel im Zürcherischen Grossmünster – Reformation und künstlerischer Neubeginn», in: Hans-Dietrich Altendorf und Peter Jezler (Hg.), *Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation*, Zürich: TVZ, 1984, 109–116, bes. 110–111.

3 pi, «Ein Ort zum Innehalten. Eröffnung der Zwölf-Boten-Kapelle im Grossmünster», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 135, 14./15. Juni 2003, 45, <https://www.nzz.ch/article8X204-1.264814> (1.8.2022).



Abb. 31: Zwinglis Kanzel im Grossmünster in Zürich, Illustration in: Johann Jakob Wick, [Sammlung von Nachrichten zur Zeitgeschichte aus den Jahren 1560–1587], [Zürich], [ca. 1576], Zentralbibliothek Zürich, Ms F 21, f. 145r.

Kirchenraum.<sup>4</sup> Eine international ausgerichtete Forschungsgruppe unter der Leitung der Citykirchenkonferenz hat im September 2015 eine quantitative Untersuchung in 13 Stadtkirchen in Deutschland und der Schweiz durchgeführt. Eine im Berliner Dom und im Grossmünster Zürich durchgeführte qualitative Studie

4 Seit ein paar Jahren ist eine Lichtschranke beim Haupteingang des Grossmünsters angebracht. Stündlich werden Ein- und Ausgänge der Besuchenden registriert, wöchentlich und monatlich berechnet. Die Zahlen beruhen also auf Zählung, nicht auf Schätzung. Vgl. zur touristischen Nutzungsverschiebung im Kirchenraum: Christoph Sigrist, *KirchenDiakonieRaum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen*, Zürich: TVZ, 2014, 61–86.

beschreibt den anonymen Gast, der Kirchen und Sakralräume aufsucht.<sup>5</sup> Es zeichnet sich ein neues Paradigma sakraler Nutzung des Kirchenraumes ab. Nach der zu Beginn ritual multiperspektivisch angelegten, dann reformatorisch homiletisch zentralperspektivisch ausgerichteten Topographie ausschliesslich christlicher Frömmigkeit, scheint sich eine interreligiös praktizierte, multikulturell ausgestaltete und spirituell diffus wahrgenommene Religiosität bei den Besuchenden im Kirchenraum zu entwickeln. Muslime, Juden, Buddhisten wie auch Atheisten kommen in den Kirchenraum, um innezuhalten, um zu beten, um abzuschalten. Hybride Nutzungserweiterungen in Stadtkirchen sind längst zur Realität geworden. Die These, die nun entfaltet wird, leitet sich aus den in aller Kürze beschriebenen Transformationsprozessen im Kirchenraum ab: Kirchenräume haben sich in den letzten 15 Jahren in den Stadtmitten und in Stadtteilen/Quartieren zu Forschungslaboren postsäkularer Religiosität entwickelt.

## 2. Erfahrung

Hybride Nutzungserweiterungen werden im Grossmünster an folgenden Phänomenen sichtbar.

(1) Zum liturgisch kollektiven Gebrauch treffen sich Gruppen zu Taizé-Gebeten, benediktinischen Laudes-Gesängen, morgendlichen Feiern zu Wort und Stille. Neben den sonntäglichen Gottesdiensten der Evangelisch-reformierten Kirchgemeinde Grossmünster finden ausserordentliche Gottesdienste im Bereich «innere» und «äussere» Ökumene statt. Zusammen mit den reformierten Gemeinden wird in ungarischer und italienischer Sprache gefeiert. Das in der Öffentlichkeit beachtete interreligiöse Friedensgebet mit S.H. des Dalai Lama im Oktober 2016, in Kooperation mit der Kirchgemeinde Grossmünster und dem Zürcher Forum der Religionen, ist ein Beispiel unter vielen verschiedenen interreligiösen Gebeten und Feiern angesichts von Katastrophen und Terroranschlägen.<sup>6</sup> (Abb. 32)

Beim Lesen der Einträge in den Gästebüchern fällt die grosse Diversität von Eindrücken und Bedürfnissen der Besuchenden auf. Diese Wahrnehmung bestätigt sich in Gesprächen mit Freiwilligen, die sich im Präsenzdienst als gastgebende Kirche engagieren.<sup>7</sup> Die individuellen Kirchenbesuchenden sind bisher Gegenstand von Vorstellungen und Fantasien gewesen. Doch den Verantwortlichen aus

5 Hilke Rebenstorf, Christopher Zarnow, Anna Körs und Christoph Sigrist (Hg.), *Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018.

6 Zum Besuch S.H. des Dalai Lama: <http://de.dalailama.com/videos/inter-faith-prayers-for-peace> (8.2.2017).

7 Zu Einträgen in Gästebüchern und Gesprächen mit Freiwilligen im Präsenzdienst siehe Sigrist 2014 (Anm. 4), 71–84.



Abb. 32: Besuch Seiner Heiligkeit des Dalai Lama im Oktober 2016 im Grossmünster Zürich, anlässlich des Interreligiösen Friedensgebets.

Stadt- und Citykirchen ist sehr viel daran gelegen, Anonymität abzubauen und Kontakt herzustellen.

(2) Der Kirchenraum selber generiert interessante und spannende Erfahrungen, die sich einschreiben in Kerzenrituale sowie in das Führen auf unsichtbaren Pfaden und in individuelle Erlebnisse, die dann als «sakral», «anders», «heilig» beschrieben werden (Abb. 33). Seit Jahren beispielsweise besucht ein Angestellter der Finanzindustrie am Paradeplatz bisweilen über Mittag den Kirchenraum anstelle des Fitnesszentrums in der Nähe. Er lässt sich vom Licht, das durch eines der faszinierenden Achat-Fenster von Sigmar Polke einfällt, anziehen (Abb. 34). Er bleibt einen Augenblick im Lichtkegel stehen, wie in einer illuminierten, vom Kirchenraum ausgesparten Kapelle. Dort meditiert er, schliesst die Augen, atmet tief durch, sitzt ab, steht wieder auf, lässt die Augen kreisen. In nachfolgenden

Gesprächen erwähnt er «seine atheistische Spiritualität», die er nähren möchte. Die Faszination des Kirchenraumes zeigt sich auch in der starken Zunahme von Kirchenführungen, die – auf der Basis der Methoden der Kirchenraumpädagogik – vermehrt auch theologisch ausgerichtet sind.<sup>8</sup> (Abb. 35)

(3) Eine hybride Nutzungserweiterung erfährt auch der Kirchturm. Neben seiner Funktion als Glockenturm, Nachtwächterwohnung und Touristenattraktion wird er heute auch zur Plakatsäule für jüdisch-christliche und humanistische, in der pluralen Gesellschaft ausformulierte Werte des menschlichen Zusammenlebens, die transzendierende Bedeutungszusammenhänge in sich tragen und am Turm sichtbar werden. Zum internationalen Frauentag am 8. März 2016 befestigten Zürcher Aktivistinnen am Karls-Turm ein Banner: «Gott ist eine Frau. Aktivistin.ch.»<sup>9</sup> (Abb. 36) 2017 wurden die Fassaden wie auch die Türme der Altstadtkirchen im Zusammenhang mit dem Jubiläum «500 Jahre Reformation» mit dem Konterfei von Huldrych Zwingli geschmückt.<sup>10</sup> (Abb. 37)

Kirchen sind mit ihrer Architektur «öffentliche Zeichen von Religion» (Thomas Erne).<sup>11</sup> Als solche transformieren sie sich heute jedoch immer mehr zu Orten einer diffus wahrgenommenen Religiosität.

### 3. Reflexion

Was bewegt Menschen, in den Kirchenraum zu gehen und eine Kerze anzuzünden, einen Eintrag ins Gebetsbuch zu setzen, eine liturgische Feier oder einen Gottesdienst zu erleben, ein Transparent auf den Turm zu schmuggeln oder einfach versteckt hinter der Säule auf der Kirchenbank dem Konsum- und Dichtstress zu entfliehen oder das Kind zu stillen? Wie ist die Relationalität von Raum und Mensch darin zu beschreiben? Wie verändern sich Wahrnehmung und Gestalt des kirchlichen Raumes als sakraler Topographie im Gesellschaftsraum? Vier Denkspuren möchten die in sich stimmige Diffusität wahrgenommener Religiosität und Sakralität von Kirchenräumen konturieren und lesbar machen.

8 Vgl. Christoph Sigrist und Simon Hofstetter (Hg.), *KirchenBildungRaum. Beiträge zu einer aktuellen Debatte*, Zürich: TVZ, 2014.

9 Vgl. Christian Urech, «Mehr Frauenpower, bitte!», in: *aufbruch*, 30, 224, 2. Februar 2017, 6–9, besonders 6. Auch das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz (HEKS) instrumentalisierte den Kirchturm für ihre Aktion «Farbe bekennen für eine menschliche Schweiz» im Frühjahr 2016, vgl. <https://www.limmattalerzeitung.ch/limmattal/zuerich/farbe-bekennen-aufruf-zu-einer-menschlichen-schweiz-ld.1552927> (1.8.2022).

10 Vgl. <https://schattenwurfzwingli.ch/> (1.8.2022).

11 Thomas Erne, «Zu viele Räume – zu wenig Ideen? Wie Kirche sich wandelt in der Umwandlung ihrer Räume», in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, 57–65, hier 57.

Kirchenräume können als «Heterotopien» religiös wahrgenommener Sakralität verstanden werden

In Anlehnung an Michel Foucaults Begriff der «Heterotopie» können Kirchenräume als Heterotope, als «Andere Orte», beschrieben werden. Foucault definiert die Anderen Orte als «reale, wirkliche, zum institutionellen Bereich der Gesellschaft gehörige Orte, die gleichsam Gegenorte darstellen, tatsächlich verwirklichte Utopien, in denen die realen Orte, all die anderen realen Orte, die man in der Kultur finden kann, zugleich repräsentiert, infrage gestellt und ins Gegenteil verkehrt werden. Es sind gleichsam Orte, die ausserhalb aller Orte liegen, obwohl sie sich durchaus lokalisieren lassen. Da diese Orte völlig anders sind als all die Orte, die sie spiegeln und von denen sie sprechen, werde ich sie im Gegensatz zu den Utopien als Heterotopien bezeichnen»<sup>12</sup>. Kirchenräume, wie auch Synagogen, Moscheen und Tempel, werden als Orte ausserhalb aller Orte, als anders gestimmte Räume erlebt, in denen Grenzüberschreitungen besonderer Art sich einstellen und ereignen. Diese Grenzüberschreitungen erleben die Besuchenden dank einer «sakralen», als irgendwie «heilig» empfundenen und beschriebenen Atmosphäre, in einem Raum, der sich – gleich, ob sie sich allein oder mit anderen zusammen in ihm befinden – gleichsam um sie krümmt, sodass Achtsamkeit und Inspiration sich einstellen. Diese – paradox formuliert – Grenzziehung ins Grenzenlose entlässt die Menschen nicht ins drohende Nichts, sondern umfängt sie in bergend anmutender Weise. Dieses Erfahrungspotenzial kann als diakonische Funktion des Kirchenraumes beschrieben werden, diakonisch deshalb, weil der Kirchenraum dem Menschen dazu verhilft, im Ausser-sich-Sein nicht aus einem als bergend und wohltuend erfahrenen Rahmen zu fallen.<sup>13</sup> Im Gegenteil, diese luzide Durchlässigkeit von Nähe und Distanz, Ich und Ganzheit, Grenzziehung und Grenzüberschreitung schafft einen Raum im Raum, in dem Menschen davon sprechen, dass Himmel und Erde sich berühren. Wenn sich Himmel und Erde berühren, entsteht heiliger Boden, entsteht sakraler Ort. Solche sakral bezeichneten und erfahrenen Räume tragen in sich die Funktion, Heterotopien zu sein, Orte ausserhalb aller Orte mitten in der Stadt. Religiös wahrgenommene Sakralität verortet sich im Stadtraum als Knotenpunkt sakraler Topographie, die Menschen in ihrem Flanieren oder Hetzen durch Strassen und Gassen aufspüren, zu der sie hingezogen werden, die sie bauen und ausgestalten.

12 Michel Foucault, «Von anderen Räumen», in: Jörg Dünne und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, 317–329, hier 320.

13 Vgl. zu Kirchenräumen als Heterotopien der Diakonie in ihren Funktionen von Sakralität, Atmosphäre und Krümmung des Raumes: Sigrist 2014 (Anm. 4), 207–215.



Abb. 33: Besucher in der Krypta des Zürcher Grossmünsters.

### Kirchen als Knotenpunkte sakraler Topographie tragen symbolisches Kapital für städtische Landkarten

Es lohnt sich, für die Reflexion der hybriden Nutzungserweiterung solch sakraler Knotenpunkte sich am Konzept des symbolischen Kapitals von Pierre Bourdieu zu orientieren. Annegret Reitz-Dinse und Wolfgang Grünberg nutzen sein Konzept für die Beschreibung von Kirchenräumen in der Stadt.<sup>14</sup> Ich wende sein Konzept an, um die diakonische Funktion von Kirchenräumen zu diskutieren.<sup>15</sup> Für Bourdieu beinhaltet symbolisches Kapital, über Macht und andere Kapitalien in einem gesellschaftlichen Feld zu verfügen. Die Analogie zum Geld ist in diesem Zusammenhang erhellend. Das Kapital in seiner ökonomischen, sozialen und kulturellen Qualität kann gegen anderes und Besonderes ausgetauscht werden. Dieser Tausch ist ein komplexer Aushandlungsprozess in Auseinandersetzung, Kommunikation, Aneignung und Nutzung und ist schlicht harte Arbeit. Solch akkumulierte Arbeit erschliesst symbolisches Kapital in besonderer Qualität. Die Frage ist also nicht, ob Kirchen symbolisches Kapital besitzen – sie besitzen es im höchsten Masse. Vielmehr lautet die Frage, welcher Art dieses Kapital ist. Drei solcher Qualitäten

14 Annegret Reitz-Dinse und Wolfgang Grünberg, «Symbolisches Kapital», in: Volker Herrmann und Martin Horstmann (Hg.), *Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, 104–112.

15 Sigrist 2014 (Anm. 4), 33–37 und 244–261.

seien kurz erwähnt: Erstens steht das symbolische Kapital von Kirchenräumen – also ihre Macht, im gesellschaftlichen Feld über Macht, Position, Ausstrahlung und Orientierung zu verfügen – nicht unbedingt einfach so zur Verfügung, sondern das Kapital muss intergenerativ immer neu erarbeitet und erstritten werden. Zweitens schreibt solch akkumulierte Arbeit ihre Spuren in die Mauern, Ritzen und Dächer der Kirchenräume ein. Menschen sind nicht frei von den Narrativen, die Kirchen mit ihren Legenden, Geschichten, Umnutzungen und Nutzungserweiterungen in die städtische Landkarte schreiben. Das symbolische Kapital ist das Palimpsest sakraler Topographie sowohl im öffentlichen Diskurs als auch bei der privaten Lektüre. Drittens entsteht durch eine unterschiedliche Gewichtung der kulturellen, ökonomischen und sozialen Kapitalien eine Diversität von Bedeutungszuschreibungen, die eine versöhnte Vielfalt von Deutungen in der Einheit der Gesamtansicht darstellt: Wahrzeichen der Stadt, Mutterkirche der Reformation, Kunstkirche der Polke-Fenster, Konfirmationskirche meines Vaters, Orte von Promotionsfeiern der Universität und Beförderungsfeiern der Armee, Täuferkirche, Grabeskirche der Zürcher Stadtpatrone, Fluchttort usw. Eine Kirche ist eine Kirche ist – mehr als eine Kirche. Stadtkirchen sind hybride Bauten aufgrund ihrer sakralen Diversität. Diese Suchbewegungen von Zuschreibungen basieren auf einer faszinierenden Regelmässigkeit von sich wiederholenden Prozessen von Anerkennung und Aneignung. Sie schreiben immer wieder berührende Narrative von Sakralität in die Stadtseele ein. Damit setzen sie Ausrufe- wie auch Fragezeichen in die städtischen und natürlich genauso in die ländlichen Karten.

Bedeutungszuschreibungen sind Indizien für Sakral-Transformationen und weisen auf neue Formen von Religiosität hin

Es stellt sich die Frage, ob die hybride Struktur von Kirchenbauten zwischen historisch-musealer, ästhetisch-religiöser und institutionell-privater Ausrichtung von Bedeutungszusammenhängen mit einer ebenfalls als hybrid zu bezeichnenden Struktur von Religiosität zusammenhängt. In der postsäkularen Gesellschaft befindet sich auch die Religion in Transformationsprozessen, die sich in «Gestalten des (Un)Glaubens»<sup>16</sup> und in unterschiedliche «Gesichter der Religion»<sup>17</sup> ausdifferenziert. Beim Blick auf und in den Kirchenraum lohnt es sich, einen funktionalen Ansatz von Religion zu wählen, der nicht statisch zwischen dem säkularen «Nur-Touristen» und der «eigentlichen» religiösen Gottesdienstbesucherin unterscheidet. Es stellt sich also nicht die Frage, ob jemand, der oder die den Kirchenraum betritt, religiös ist, sondern wie Besuchende ihre Erfahrungen als religiös

16 Jörg Stolz, Judith Köneemann et al. (Hg.), Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un)Glaubens, Zürich: TVZ, 2014.

17 Roland J. Campiche, Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich: TVZ, 2004.



Abb. 34: Sigmar Polke, Achat-Fenster, 2009, Grossmünster, Zürich.

empfinden. Dieser funktional zu bezeichnende Religionsbegriff kann in Anlehnung an die religionssoziologischen Studien unter Leitung von Jörg Stolz und Judith Könemann als «Gesamtheit der kulturellen Symbolsysteme» verstanden werden, «die auf die Sinn- und Kontingenzprobleme mit dem Hinweis auf eine transzendente Realität reagieren. Die transzendente Realität beeinflusst gemäss dieser Symbolsysteme das tägliche Leben, lässt sich aber nicht vollständig kontrollieren. Religiöse Symbolsysteme beinhalten mythische, ethische und rituelle Elemente wie auch Vorstellungen von Heilsgütern».<sup>18</sup> Kirchen können als Hüterinnen solcher Symbolsysteme beschrieben werden, die individuelle und kollektive Erfahrungen von Religiosität generieren. Nach Stolz/Könemann ist Religiosität «ein individuelles Erfahren oder Handeln, insofern es sich auf ein oder mehrere Religionen bezieht. Religiosität weist verschiedene Dimensionen auf (Handeln, Erleben, Wissen, Glauben usw.)».<sup>19</sup> Der Bezug auf Religion geschieht im Kirchenraum mit seinen mythischen, rituellen und ethischen Elementen – als offenem Kunstwerk des Glaubens – eklektisch, individuell prägend durch biografische Erlebnisse oder kollektiv evozierend durch sichtbare oder hörbare Narrative, gleich ob institutionell verankert, alternativ suchend, distanziert sich abgrenzend oder säkular verortet.<sup>20</sup> «Für die Menschen in unserer Gesellschaft heisst es wohl,

18 Vgl. Jörg Stolz und Judith Könemann, «Theorie: Religiös-säkulare Konkurrenz in der Ich-Gesellschaft», in: Stolz/Könemann et al. (Hg.) 2014 (Anm. 16), 20–64, hier 34.

19 Ebd., 34.

20 Damit werden die Charaktere der vier Gestalten des (Un)Glaubens beschrieben. Vgl. Jörg Stolz und Mallory Schneuwly Purdie, «Vier Gestalten des (Un)Glaubens», in: Stolz 2014 (Anm. 16), 65–78.

dass sie sich auf Dauer in einer Welt einzurichten haben, in der sie selbst entscheiden können und müssen, was sie glauben und praktizieren wollen.»<sup>21</sup> Dieses Verhalten scheint typisch zu sein für eine postsäkular sich entwickelnde Religiosität in einer «Ich-Gesellschaft» (Stolz/Könemann).

### Kirchen sind Forschungslabore für religiöses Potenzial

Kirchenräume in der Altstadt sind in hohem Mass hilfreich, wenn es darum geht, zu entscheiden, wie Menschen glauben und was sie praktizieren wollen. Deshalb dienen Kirchenräume gleichsam als Forschungslabore für die Entwicklung von postsäkularem religiösem Potenzial. Die oben erwähnten qualitativen Untersuchungen am Berliner Dom und am Grossmünster in Zürich ermöglichen erste empirisch erhärtete Ergebnisse, in welcher Qualität diese Entwicklung, obgleich vielfach von Kirchenverantwortlichen in Ämtern und Funktionen kaum wahrgenommen, rasant ihre Spuren in die Stadt und in den Raum einzeichnet. Es zeichnen sich auch hier unterschiedliche Typen von Menschen ab, die im Kirchenraum ihr religiöses Potenzial zu entwickeln vermögen.

Ein Beispiel aus der neuen empirischen Untersuchung am Grossmünster berichtet von einer Frau aus der Schweiz: «Sie sei heute hier, weil ihre Tochter in einer Zürcher Klinik operiert werde, und laufe einfach so durch die Stadt, bis ihre Tochter wieder auf dem Zimmer sei. So sei sie durch die Innenstadt gelaufen und dann mehr oder weniger zufällig ins Grossmünster gekommen. Sie habe sich im Vorhinein nicht informiert und wisse auch nichts über die Kirche. Während des Gesprächs fiel ihr ein, dass dies doch die Kirche sei, wo viele Trauerfeiern für prominente Menschen stattfänden. Sie sei einfach hineingegangen und habe sich ein bisschen umgeschaut. Sie habe auch überlegt, ob sie sich hinsetzen wolle, es dann aber nicht gemacht (lacht). Sie habe sich gedacht, dass die Gottesdienste hier sehr schön sein müssten, es sei sehr schön und warm hier in der Kirche. Die Kirche habe auch etwas sehr Ruhiges und sei so hoch. Auf Nachfrage kann die Frau keine Gründe für ihren Besuch des Grossmünsters angeben und beschreibt diesen als ungeplant und zufällig. Sie sucht das Grossmünster in einer für sie vermutlich besorgniserregenden Situation auf. Auch wenn sie nicht angibt, durch den Besuch etwa Trost oder Halt zu suchen, so stellt die Besucherin doch fest, dass dies ein schöner und warmer Ort sei. Die äusseren Umstände des Besuchs sowie ihr Verhalten und ihre Wahrnehmung legen nahe, dass diese Besucherin womöglich unerschwellig von einem religiösen Motiv geleitet wurde.»<sup>22</sup>

21 Jörg Stolz und Judith Könemann, «Schluss: Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft», in: Stolz/Könemann et al. (Hg.) 2014 (Anm. 16), 207–217, hier 216.

22 Christopher Zarnow, Andreas Hirblinger und Sebastian Schlüter, «Berliner Dom und Zürcher Grossmünster –Besuchsprofile und symbolisches Kapital, in: Rebenstorff/Zarnow/Körs/Sigrist (Hg.) 2018 (Anm. 5), 135–201, hier 72–73.



Abb. 35: Führung im Grossmünster Zürich.

Natürlich betreten Besuchende die Kirchenräume auch aus historischen, ästhetischen, bildungsreligiösen, kirchlichen, praktischen, kunsthistorischen Interessen oder einfach deshalb, weil es zum Tourismusprogramm gehört. Diese Frau zeigt jedoch ein tieferes Interesse. Für sie ist die Begründung, den Kirchenraum aufzusuchen, selber kaum fassbar. Diffus, kaum wahrnehmbar, über bewusste Interessen hinausreichend, sozusagen intuitiv wird sie vom Raum angezogen. Der Raum fasziniert mit seinen schöpferischen Schwingungen und Atmosphären. Der Raum wird zur Zone anders gestimmter Erfahrung und zum Feld von öffnenden Fragen und erhellenden Einsichten. Zudem ist die Seele durch ein familiäres Ereignis angerührt. Schliesslich bezeichnet sie den erfahrenen Zustand im eindeutig religiös lesbaren Raum explizit mit nicht religiös kodierten Begriffen. Aus diesen drei Elementen – dem schöpferischen Potenzial des Kirchenraumes selber als «interaktive[r] Ressource»<sup>23</sup>, der Betroffenheit der Besucherin sowie der religiösen Kontextualität säkularer Beschreibungen von Gemütszuständen und Emotionen – amalgamiert sich das Potenzial, mit dem faszinierende sakrale Topographien erschaffen werden.

23 Zum Raum als interaktiver Ressource allgemein: Heiko Hausendorf, Lorenzas Mondada und Reinhold Schmitt (Hg.), *Raum als interaktive Ressource*, Tübingen: Narr Verlag, 2012.



Abb. 36: Das feministische Kollektiv Aktivistin.ch befestigte am 8. März 2016, anlässlich des Internationalen Frauentags, an einem der beiden Türme des Grossmünsters ein Transparent mit der Aufschrift «Gott ist eine Frau».

#### 4. Konsequenzen

Die Erfahrung wie auch die Reflexion verdeutlichen den Wahrheitsgehalt der Ausgangsthese: Kirchenräume haben sich in den letzten 15 Jahren in den Stadtmitten und in Stadtteilen/Quartieren zu Forschungslaboren postsäkularer Religiosität entwickelt. Welche Konsequenzen sind daraus für Praxis und Theorie zu ziehen?

Im Bereich der Praxis sind die Entwicklungen und Spielformen in allen vier Handlungsfeldern von Kirche-Sein in der Gesellschaft zu würdigen und zu stärken: In den Bereichen Liturgie und Gottesdienst, Diakonie, Pädagogik und Kybernetik wird der Kirchenraum im Stadtraum in den Fokus genommen. Die Entwicklung von Stadtliturgien und liturgischen Orten in der Stadt<sup>24</sup>, die geistliche

24 Vgl. Nils Petersen, Christoph Sigrist und Christopher Zarnow (Hg.), *Stadtliturgien. Visionen, Räume, Nachklänge, Kirchen in der Stadt. Dokumente der CityKirchenkonferenz*, EBVerlag, 2016; Katrin Kusmierz und Isabelle Noth (Hg.), «... mitten unter ihnen». *Gottesdienste in Institutionen und an Orten öffentlichen Lebens* (Praktische Theologie im reformierten Kontext, 10), Zürich: TVZ, 2014; Luca Baschera, Angela Berlis und Ralph Kunz (Hg.), *Gemeinsames Gebet. Form und Wirkung des Gottesdienstes* (Praktische Theologie im reformierten Kontext, 9), Zürich: TVZ,

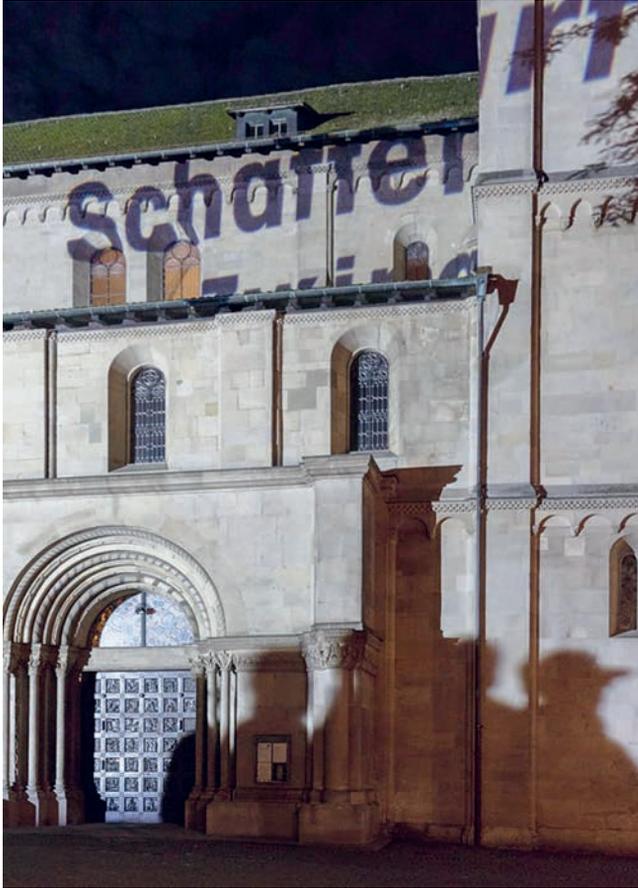


Abb. 37: Schattenwurf Zwingli. 500 Jahre Reformation. Lichtinstallationen von Gery Hofstetter an den Fassaden des Grossmünsters (5. Januar bis 1. Dezember 2017), Installation vom 1. November 2017.

Raumerschliessung für Klassen, Gruppen und Touristenströme<sup>25</sup>, die diakonische Umnutzung und Nutzungserweiterung sowie die Entwicklung von Instrumentarien für Kirchenverantwortliche bei der Frage von Verkauf und Umnutzung von Kirchenräumen<sup>26</sup> sind Indikatoren für das schöpferische Potenzial und die Spielfreude in solchen Transformationsprozessen.

2014; Ralph Kunz, Andreas Marti und David Plüss (Hg.), *Reformierte Liturgik – kontrovers* (Praktische Theologie im reformierten Kontext, 1), Zürich: TVZ, 2011.

25 In den Zürcher Stadtkirchen Fraumünster und Grossmünster wird aktuell ein neues Konzept für Führungen erarbeitet, die die geistliche Raumerschliessung mit modernen Kommunikationsmitteln kombiniert.

26 Schweizer Bischofskonferenz (Hg.), *Empfehlungen für die Umnutzung von Kirchen und von kirchlichen Zentren*, Freiburg/Schweiz, 2006; Markus Sahli und Matthias D. Wüthrich, *Wohnung Got-*

Im Bereich der theoretischen Reflexion der Praxis gehört die Weiterentwicklung des inter- und transdisziplinären Ansatzes der theologischen Reflexion des Kirchenraumes zum wichtigen Desiderat für die Zukunft. Der Kirchenraum ist zunächst ein Raum, ein Raum und – mehr als ein Raum. Diese Mehrdimensionalität des Kirchenraumes zeigt sich nicht nur, aber auch im hybriden Charakter seiner Nutzung. In Zukunft wird sich die wissenschaftliche Debatte intensiv mit folgenden fundamentalen Fragestellungen zu beschäftigen haben:

- (1) Wie ist der öffentliche Diskurs der Bedeutungszuschreibungen eines Kirchenraumes im Verlauf der Geschichte als schöpferisches Potenzial für ein neues Kapitel in der Geschichtsschreibung von Kirche und Stadt fruchtbar zu machen?
- (2) Wie sind die unterschiedlichen Aspekte des symbolischen Kapitals eines Kirchenraumes den verschiedenen Nutzern und Nutzerinnen so zugänglich zu machen, dass eine neue Form der Gleichzeitigkeit bzw. des Nebeneinanders von ungleichen Handlungen, Ritualen und Praktiken entsteht?
- (3) Wie ist eine Krieteriologie postsäkularer Religiosität zu entfalten, in der das schöpferische Potenzial des Kirchenraumes konstitutive Wirkung auf das als religiös empfundene, wenngleich auch nicht als religiös beschriebene individuelle und kollektive Erleben und Handeln entfaltet?
- (4) Wie ist die Transformation im Kirche-Sein von einem exklusiv kirchlichen, konfessionsbestimmten Gebrauch hin zu einer multireligiösen und multiperspektivischen Nutzung zu gestalten und zu beschreiben, wobei christliche Prägung und religiöse Offenheit sich gegenseitig stimulieren?

# Quand l'orientation théologique s'inscrit dans le territoire : le cas des minorités chrétiennes du canton de Genève

Brigitte Knobel et Sarah Scholl

## 1. Introduction

En raison de sa dimension internationale et cosmopolite, Genève compte une importante diversité religieuse : onze grandes traditions et plus de 30 sous-courants cohabitent actuellement dans la ville de Calvin. Cette récente explosion pluraliste date du dernier tiers du 20<sup>e</sup> siècle mais elle puise ses sources dans la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle. La situation actuelle a été documentée par le Centre intercantonal d'information sur les croyances (CIC) à travers une recension et une cartographie des communautés religieuses et spirituelles, entreprises en 2012. Plus de 370 communautés religieuses et 270 lieux de culte ont été ainsi portés à la connaissance du public. Ce travail donne une vue d'ensemble non seulement des groupes en présences, de leurs caractéristiques et de leur histoire mais aussi de la nature de leur lieu de culte et de leur inscription géographique<sup>1</sup>.

Cet article – par l'examen combiné de ces données et des derniers travaux concernant l'histoire religieuse genevoise<sup>2</sup> – vise à expliquer comment le paysage religieux de Genève a évolué en un peu plus de deux siècles d'un monopole confessionnel total entre les mains de l'Eglise protestante issue du calvinisme à la trentaine de courants religieux présents actuellement dans le canton. Tenant compte du fait que le canton n'a pas pour autant cessé d'être majoritairement chrétien puisque 83 % des communautés recensées appartiennent à cette tradition, la présente analyse se concentre sur les nombreuses minorités chrétiennes de Genève (plus de 160) et leur inscription dans l'espace publique.

Après un rappel historique sur le processus de diversification religieuse dans le canton, l'article détaillera les différentes minorités chrétiennes en présence et expliquera, dans une perspective exploratoire, la logique de leur implantation territoriale. Il s'interrogera en particulier sur les modalités de leur visibilité sociale et architecturale ainsi que sur leurs rapports aux Eglises les plus établies.

- 1 Les résultats de la recension sont disponibles dans la brochure éditée par le CIC : Camille Conzales, Brigitte Knobel et Julie Montandon, *D'église en asbram. Cartographie de la diversité religieuse à Genève*, Genève : Centre intercantonal d'information sur les croyances, 2014, ainsi que sur le site interactif <https://info-religions-geneve.ch/> (28 juin 2022).
- 2 En particulier : Olivier Perroux, *Histoire de Genève, t. 3. De la création du canton en 1814 à nos jours*, Neuchâtel : Éditions Alphil, Presses universitaires suisses, 2014 ; Frédéric Amsler et Sarah Scholl (éds.), *L'apprentissage du pluralisme religieux. Le cas genevois au XIX<sup>e</sup> siècle*, Genève : Labor et Fides, 2013.

## 2. Le contexte Genevois en histoire

Depuis son passage à la Réforme en 1536, Genève a protégé jalousement son homogénéité confessionnelle pendant presque trois siècles. La cathédrale, ou temple Saint-Pierre, perchée au sommet de la colline, constitue le cœur tant religieux que politique de la cité. Les remparts et les fossés, en particulier l'enceinte dites « des Réformateurs », celle qui est construite au 16<sup>e</sup> siècle pour moderniser l'appareil de défense, font de Genève une citadelle protestante au milieu de terres principalement catholiques<sup>3</sup>. Constamment retouchées, améliorées, consolidées jusqu'au 18<sup>e</sup> siècle, ces fortifications enserrent la ville, empêchent sa croissance et participent au confinement d'une population qui se définit largement par sa confession calviniste, y compris durant les Lumières et au temps des Révolutions<sup>4</sup>. (Fig. 38)

La diversification religieuse – et son inscription architecturale – commence néanmoins au 17<sup>e</sup> siècle, au cœur de la ville historique, avec l'obligation diplomatique, pour les autorités genevoises, d'accepter l'ouverture d'une chapelle catholique privée par le résident de France. La messe y est dite pour la première fois en 1679 au grand damne des Genevois. Cette chapelle se trouvait dans la demeure qui abrite aujourd'hui la Société de lecture, à la Grand-Rue. Autre entorse au calvinisme, la construction en 1766 d'une église luthérienne extrêmement discrète, place du Bourg-de-Four, sur laquelle nous reviendrons. Il faut attendre l'annexion de Genève à la France en 1798 pour que les catholiques soient pleinement acceptés dans la cité. Les Genevois en effet sont soumis au même titre que les autres territoires français au concordat signé par Napoléon et le pape Pie VII en 1801. L'église de Saint-Germain, rue des Granges – la rue des hôtels particuliers de l'oligarchie genevoise –, est réaffectée au culte catholique en 1803. A la chute de Napoléon, les traités internationaux de Vienne, Paris et Turin (1814–1816) scellent le rattachement de communes savoyardes et françaises au territoire genevois afin de constituer un canton suisse. Genève voit donc sa population augmenter de 30 000 à 46 000 habitants. Les usages religieux catholiques des nouveaux habitants sont garantis par les traités. Durant la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle, la prédominance protestante reste néanmoins à la fois un fait législatif et un fait de mentalités. En Ville de Genève, par exemple, les processions religieuses catholiques sont interdites.

Malgré des résistances parfois fortes des protestants et la volonté souvent combative des ecclésiastiques catholiques de faire leur place à Genève, la cohabitation

3 Walter Zurbuchen, « Les fortifications de Genève », dans : *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, 124, 1984, 53–74.

4 Sarah Scholl, « La Genève religieuse entre diversité et mythe protestant », dans : Bernard Lescaze (éd.), *Genève 1816. Une idée, un canton*, Genève : Association pour l'étude de l'histoire régionale, 2016, 41–57.

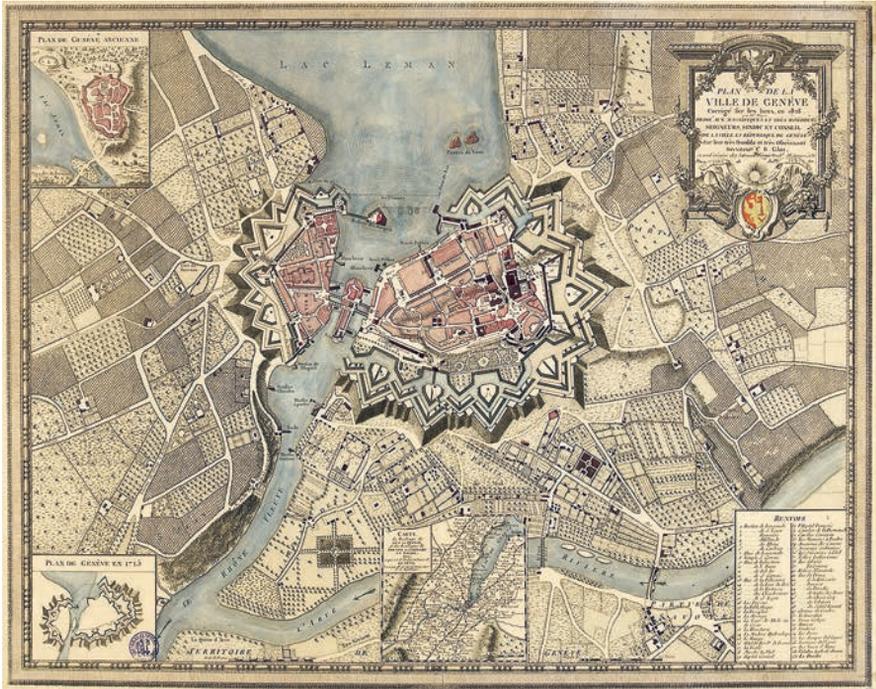


Fig. 38 : C.B. Glot et Pierre Mayer, Plan de la ville de Genève, corrigé sur les lieux en 1828, Genève : Manega, 1828, Bibliothèque de Genève.

se fait sans difficultés majeures<sup>5</sup>. Dans le même temps, la vieille cité a vu s'installer des chapelles évangéliques, celles des Eglises libres issues du Réveil. Le protestantisme est donc divisé, renforçant ainsi la diversité confessionnelle du territoire. La population catholique augmente rapidement dans le cours du 19<sup>e</sup> siècle et dès le milieu du siècle les fidèles sont beaucoup trop nombreux pour la petite église Saint-Germain. Les catholiques réclament donc d'autres lieux de culte. Leur vœu ne peut être comblé qu'à la suite de la Révolution radicale de 1846, qui change non seulement le dispositif constitutionnel mais bouleverse la topographie urbaine. La nouvelle Constitution de 1847 consacre la liberté de culte. En 1849, la destruction des fortifications est décidée. Les radicaux, tout spécialement l'un de leur chef de fil, James Fazy, se donne pour mission le décloisonnement mental et physique

5 Irène Herrmann, *Genève entre République et canton. Les vicissitudes d'une intégration nationale (1814-1846)*, Québec : Editions Passé présent, Presses de l'Université Laval, 2003. Pour les résistances voir : Pierre-Alain Friedli, « L'Union protestante genevoise (1842-1847) : une organisation de combat contre l'envahissement des catholiques », dans : *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève (BSHAG)*, XVII, 1982, 315-371.

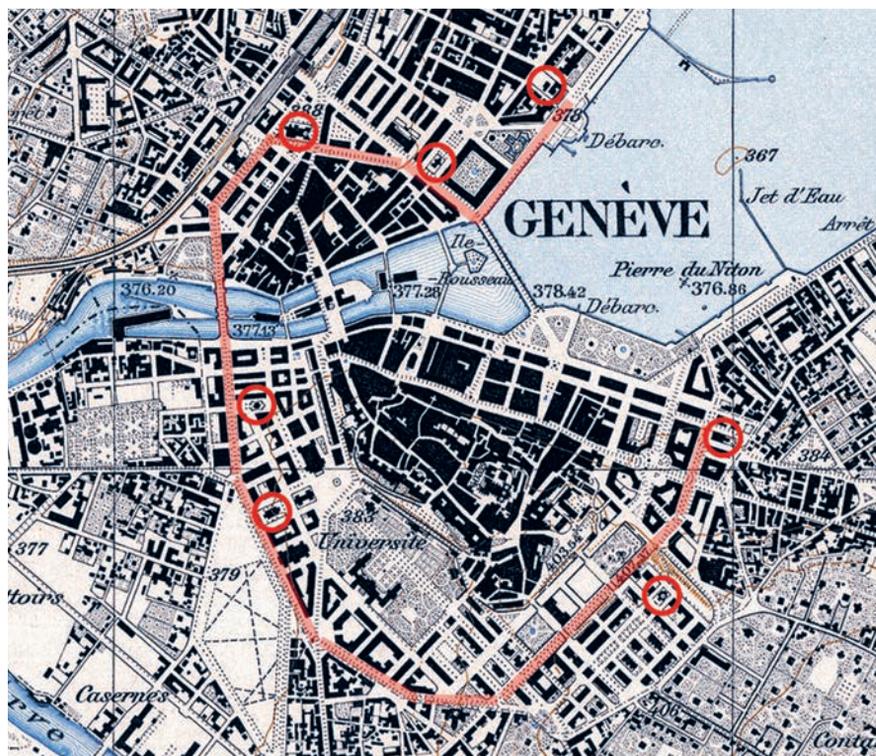


Fig. 39 : Ceinture « fazyste » (rouge), avec marquage des églises suivantes (en commençant en haut) : Emmanuel Church (1877–1878), Holy Trinity Church (1853), Basilique Notre-Dame (1851–1859), Synagogue Beth Yaacov (1857–1859), Temple Unique maçonnique (1858–1860), Cathédrale de l'Exaltation de la Sainte Croix (dite Eglise russe, 1864–1868), Eglise de Saint-Joseph (1867–1869). Atlas topographique de la Suisse, 1 : 25'000 (carte Siegfried), Genève, 1899.

de la vieille Genève<sup>6</sup>. Ce nouveau territoire urbain a été surnommé la ceinture « fazyste » (Fig. 39). Le parlement décide de remettre des parcelles dégagées par les fortifications aux différentes communautés qui en font la demande : anglicans, orthodoxes russes, catholiques et juifs. Les catholiques construisent une nouvelle Eglise dans ce qui devient le quartier de la gare : Notre-Dame. Cette dernière est édifiée comme une cathédrale de remplacement face à Saint-Pierre devenue protestante au 16<sup>e</sup> siècle. Suite à l'échec de l'érection d'un évêché de Genève durant le *Kulturkampf*, elle est finalement faite basilique en 1954<sup>7</sup>.

6 Véronique Mettral, « La politique religieuse de James Fazy (1794–1878) », dans : Amsler/Scholl (éds.) 2013 (note 2), 63–75.

7 Claude Lapaire, *Notre Dame de Genève*, Genève : Paroisse Notre-Dame, 2000.

A la fin du 19<sup>e</sup> siècle, sur l'espace libéré par les murailles, a ainsi été constituée une couronne de bâtiments religieux – églises, temples et synagogues – parfaitement reconnaissable quant à leur style très spécifique, presque archétypale : le gothique anglais pour les anglicans, le modèle russe pour les orthodoxes, le gothique des cathédrales du 13<sup>e</sup> siècle pour les catholiques, un style orientalisant ou mauresque pour les juifs, une imitation de temple grecque pour les francs-maçons<sup>8</sup>. Cette inscription des religions dans l'espace urbain signe le passage de Genève vers un pluralisme revendiqué comme constitutif de l'identité de la cité<sup>9</sup>. La diversification du patrimoine architectural religieux de la ville et de ses alentours se poursuit au 20<sup>e</sup> siècle, en particulier après 1950, avec la construction de plusieurs lieux de culte dont l'église arménienne à Troinex en 1969, l'église mormone à Vernier en 1972, la mosquée du Petit-Saconnex en 1974, typée architecturalement, avec son minaret, l'église orthodoxe grecque à Chambésy en 1975, les églises néo-apostoliques à Onex et à Chêne-Bourg en 1984, l'église copte à Meyrin en 1994, l'Eglise orthodoxe roumaine à Chêne-Bourg en 1995, le temple bouddhiste Fo Guang Shan en 2006 près de l'aéroport, propriété d'un important ordre monastique originaire de Taïwan et enfin, en 2017, l'inauguration, en présence des autorités officielles genevoises, d'une nouvelle mosquée à Plan-les-Ouates aménagée dans un ancien espace industriel.

Les idées de diversité, d'accueil et de tolérance sont intégrées au discours identitaire genevois en même temps que se construit – dans la pierre et dans les esprits – la Genève internationale, siège de l'ONU et du CICR. Cet « Esprit de Genève » coexiste avec une valorisation constamment renouvelée de l'identité protestante de la ville. En témoigne l'usage toujours actuel des appellations « Cité de Calvin », « Rome protestante », en parallèle avec celles de « Cité de la paix » ou « Capitale des droits humains ».

La séparation des Eglises et de l'Etat, votée en 1907 par la suppression totale du budget des cultes, n'empêche pas les communautés catholiques et protestantes de continuer à construire des églises bien visibles dans les nouveaux quartiers d'habitations, au fur et à mesure de l'extension des zones urbanisées. La cité du Lignon, dans la commune de Vernier, avec son temple et son église, en est un exemple prééminent.

Dans le canton de Genève, les deux principales Eglises, protestante réformée (50 communautés) et catholique romaine (87 communautés), auquel s'ajoute l'Eglise catholique-chrétienne née au 19<sup>e</sup> siècle (3 communautés), bénéficient,

8 David Ripoll et Dave Lüthi, « D'un Orient à l'autre : les synagogues de Genève et Lausanne », dans : *Art et Architecture en Suisse*, 56, 2, 2005, 34–40 ; David Ripoll, Yves Peçon et Bernard Zumthor, *Un lieu pour le culte : histoire et restauration de la synagogue Beth Yaacov de Genève (1857–1997)*, Genève : Direction du Patrimoine et des Sites, 2002.

9 Sarah Scholl, « Pluralisme religieux et valeurs morales. Les tâtonnements de Genève entre Rome protestante et cité des droits humains (1798–2012) », dans : *Scriptura Nouvelle Série*, 16, 1, 2016, 218–232.

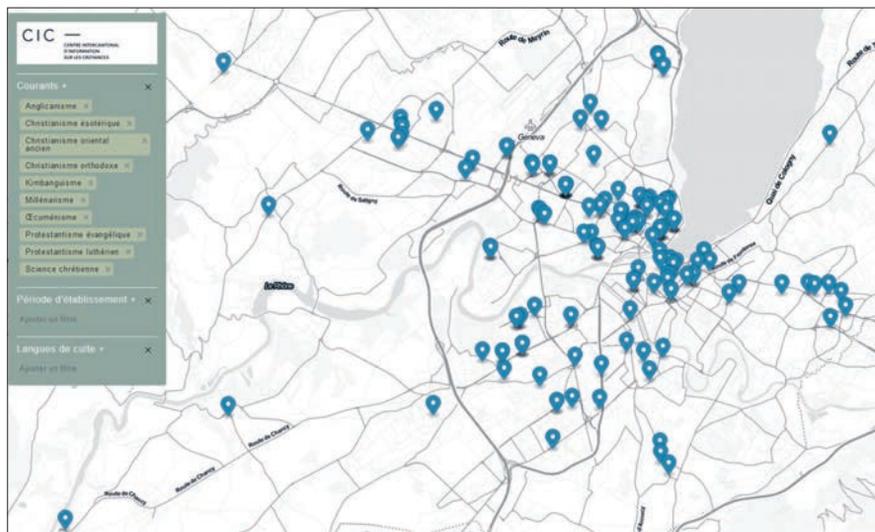


Fig. 40 : D'église en ashram – Cartographie de la diversité religieuse à Genève, site web du CIC Centre intercantonal d'information sur les croyances (<https://info-religions-geneve.ch/>). Les marqueurs indiquent les lieux de culte des divers courants religieux indiqués à gauche : Anglicanisme, Christianisme ésotérique, Christianisme oriental ancien, Christianisme orthodoxe, Kimbanguisme, Millénarisme, Œcuménisme, Protestantisme évangélique, Protestantisme luthérien, Science chrétienne.

depuis 1944, d'une reconnaissance mi-officielle. Ces trois Eglises et la centaine d'édifices religieux qu'elles ont construits ne sont pas financés par l'Etat mais bénéficient de son soutien pour la perception de l'impôt ecclésiastique volontaire, pour l'accès de ses aumôniers dans les hôpitaux, établissement médicaux-sociaux ou prisons et d'une reconnaissance sociale auprès des autorités et de l'opinion public<sup>10</sup>. Elles occupent la plus grande part du terrain à la fois institutionnel et social, mais aussi topographique.

Comment, dans ce maillage serré d'églises, de temples et de salles de paroisse issus des traditions historiques « reconnues » de la cité, viennent s'insérer les minorités religieuses et en particulier les dizaines de petites communautés chrétiennes ? Que nous dit ce dispositif sur la place accordée à Genève aux différentes religions et confessions, sur leur visibilité ou leur absence de visibilité, sur leurs interactions ?

10 Michel Grandjean et Sarah Scholl, *L'Etat sans confession. La laïcité à Genève (1907) et dans les contextes suisse et français*, Genève : Labor et Fides, 2010.

### 3. Les minorités chrétiennes de Genève

Par minorité religieuse, nous entendons une communauté qui est numériquement minoritaire en termes de membres et qui occupe une position non dominante en termes de pouvoir, de statut et de reconnaissance<sup>11</sup>. Actuellement, Genève compte plus de 160 communautés chrétiennes qui ne bénéficient d'aucune reconnaissance de l'Etat et peuvent donc être définie comme minorités religieuses<sup>12</sup>. Malgré leur forte présence en termes de nombre, d'ailleurs supérieur à celui des communautés catholiques et protestantes réunies, les minorités chrétiennes ne suscitent guère d'intérêt auprès des autorités politiques, des institutions publiques, du milieu académique ou des médias, préoccupés surtout par les minorités musulmanes. Connues et reconnues avant tout au sein d'organisations chrétiennes comme le *Rassemblement œcuménique des Eglises de Genève* (ROEG) ou le *Conseil œcuménique des Eglises* (COE), dont un certain nombre sont membres, leur visibilité sociale déborde peu du champ religieux. Mais la situation pourrait changer. La loi sur la laïcité de l'Etat, adoptée en 2018, offre entre autres, l'accès, sous certaines conditions, à l'impôt ecclésiastique et aux aumôneries à l'ensemble des communautés religieuses. Un dispositif qui devrait instaurer de nouvelles relations de partenariat entre l'Etat et des minorités religieuses. Par ailleurs, le recensement réalisé par le CIC, une initiative prise par le Centre et financé par une fondation privée, leur a donné, pour la première fois, une visibilité sociale plus étendue et éloignée des controverses (Fig. 40).

L'analyse des résultats du recensement du CIC révèle d'abord la grande diversité des croyances au sein de ces communautés chrétiennes. Une douzaine de courants différents ont en effet été identifiés, traduisant par-là la dimension cosmopolite de Genève. Il y a lieu cependant de nuancer cette diversité puisque les deux tiers des minorités chrétiennes appartiennent au milieu évangélique (Fig. 41).

11 Il s'agit de la définition proposée par Francesco Capotorti, rapporteur à l'ONU : *Etude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, New York : Nations Unies, 1979, E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1, § 5. Cette définition a été adoptée dans la Déclaration des Nations Unies sur les minorités (1992).

12 Le critère numérique, élément également prépondérant dans la définition des majorité/minorités religieuses, doit être nuancé à Genève. Les données des recensements de la population montrent en effet que le nombre de protestants et de catholiques est en nette diminution. Selon les données 2012–2014, les catholiques représentent 36 % de la population et les protestants 10 %. De fait, à Genève, les Eglises majoritaires se distinguent des minorités avant tout par leur reconnaissance publique, leurs relations privilégiées avec l'Etat et leur visibilité sociale (présence d'une faculté de théologie protestante, interventions médiatiques, manifestations culturelles) et de moins en moins par le critère numérique. Voir : Brigitte Knobel et Camille Gonzales, « Religious Minorities in Geneva : Reconsidering the Category », dans : George D. Chrystides (éd.), *Minority Religions in Europe and the Middle East. Mapping and Monitoring*, Boca Raton, FL : Routledge, 2018, 26–38; Martin Baumann et Jörg Stolz (éds.), *La nouvelle Suisse religieuse*, Genève : Labor et Fides, 2009.

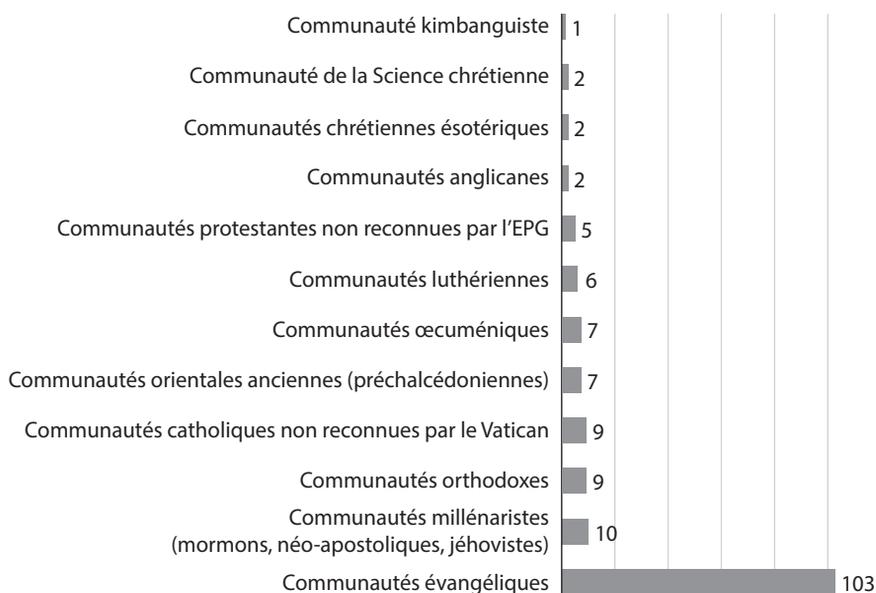


Fig. 41 : Diversité des minorités chrétiennes de Genève (163 communautés).

Le recensement nous apprend aussi qu'il s'agit d'une implantation récente puisque 80 % des minorités chrétiennes que compte aujourd'hui Genève ont vu le jour après 1950. Cette situation n'est pas étrangère à la croissance économique et démographique que connaît Genève après la Seconde Guerre mondiale (entre 1950 et 2016, la population genevoise passe de 202 000 habitants à 494 000). L'arrivée et l'établissement d'habitants en provenance de l'étranger (expatriés, travailleurs, fonctionnaires internationaux, diplomates, réfugiés ou étudiants) est, en effet, souvent à l'origine de la création des communautés religieuses répondant au besoin de se retrouver entre compatriotes et de partager les mêmes croyances, dans sa langue d'origine. C'est le cas, par exemple, de la communauté protestante hongroise créée à la fin des années 1950 par des réfugiés hongrois fuyant la répression soviétique de 1956, ou de la communauté kimbanguiste, créée à la fin des années 1980 avec l'arrivée à Genève de ressortissants congolais, angolais et ivoiriens.

Les minorités chrétiennes se caractérisent également par une grande diversité de lieux de culte. La majorité d'entre elles (60 %) se réunissent dans des locaux style arcades commerciales, ateliers d'artisans, salles de cinéma ou restaurants qu'elles ont reconverti en lieux de culte. Par ailleurs, une quarantaine de minorités louent, pour leur culte hebdomadaire, des églises ou salles de paroisses appartenant à des communautés plus établies et fortunées (catholiques, protestantes, anglicanes, évangéliques, orthodoxes). C'est le cas des groupes de prière charismatiques qui se rencontrent dans des églises catholiques, de la communauté chrétienne malgache et de la communauté évangélique vietnamienne qui se réunissent

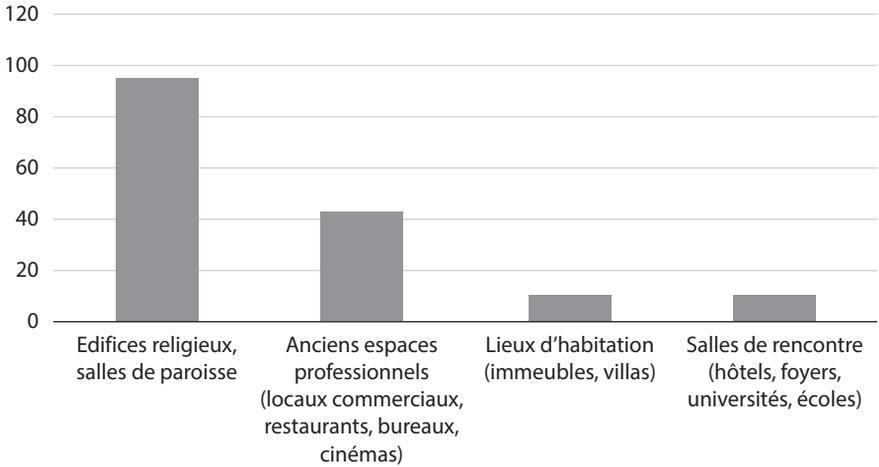


Fig. 42 : Diversité des lieux de culte utilisés par les minorités chrétiennes de Genève.

au temple de la Servette ou encore de la communauté orthodoxe érythréenne qui se retrouve le dimanche dans l'église catholique de Saint-Hyppolite du Grand-Saconnex. Au-delà de l'aspect pragmatique, ces locations créent peut-être les seules occasions d'interactions entre communautés religieuses « reconnues » et minorités. Enfin, une vingtaine de communautés (16 %), ont pu construire leur propre édifice religieux. Ce sont principalement des communautés fondées entre la fin du 19<sup>e</sup> et le milieu du 20<sup>e</sup> siècle, comme les Eglises évangéliques libres, les Eglises néo-apostoliques, les anglicans, des communautés orthodoxes ou encore des communautés millénaristes (Fig. 42).

Notons que sur l'ensemble des minorités chrétiennes, 24 % sont propriétaires de leur lieu de culte et 76 % sont locataires, sous-locataires voire co-locataires. Ces chiffres correspondent à peu de chose près à la statistique du statut d'occupation des logements occupés par les ménages genevois (79 % sont locataires et 18 % sont propriétaires)<sup>13</sup>.

L'accroissement du nombre de minorités religieuses à Genève et la cherté de l'immobilier rend l'accès au lieu de culte difficile. Bien qu'une trentaine d'édifices religieux soient mis à disposition de minorités religieuses, de nombreuses communautés issues de la migration peinent à intégrer l'espace urbain. Face à l'ampleur de ce phénomène, des initiatives ont vu récemment le jour pour les soutenir. C'est notamment la mission que s'est donnée l'association chrétienne « Témoigner

13 Office cantonal de la statistique Genève (éd.), *Conditions d'habitation en 2011–2013* (= *Communications statistiques*, N° 51, mars 2016, 8.

ensemble » créée en 2007, qui met notamment en contact les communautés évangéliques de migrants avec des paroisses protestantes<sup>14</sup>.

En comparaison avec la visibilité architecturale des Eglises reconnues de Genève qui disposent toutes d'un édifice religieux dont elles sont propriétaires (plus de 50 temples protestants et plus de 60 églises catholiques réparties sur le territoire du canton de Genève), celle des minorités chrétiennes est restreinte. La cathédrale orthodoxe russe, les églises anglicanes et les quelques chapelles évangéliques, néo-apostoliques ou orthodoxes font figure d'exception. A Genève, le christianisme minoritaire, important en nombre de communautés, est discret dans l'espace public, sa présence se devinant par des inscriptions sur les façades, des attroupements de personnes le jour du culte ou le son lointain de musiques religieuses.

#### 4. Inscription territoriale des minorités chrétiennes

Il est rare de trouver dans la campagne genevoise un lieu de culte fréquenté par une minorité chrétienne. Et pour cause : 90 % des minorités chrétiennes sont établies en zone urbaine. Un zoom sur la zone urbaine de Genève révèle par ailleurs que les minorités proches du protestantisme (minorités protestantes, luthériennes, anglicanes) sont installées au centre-ville, alors que les minorités plus éloignées du protestantisme (millénaristes, orthodoxes, communautés chrétiennes orientales anciennes) sont plutôt situées dans les zones périphériques de Genève dessinant ainsi une topographie par cercles concentriques. De fait, l'inscription territoriale des principales minorités chrétiennes genevoises par cercles concentriques du centre vers l'extérieur de la ville sans déborder dans la campagne, se distingue fortement de celle des Eglises catholiques et protestantes qui occupent l'ensemble du territoire genevois. Quatre cercles peuvent être définis en partant de la vieille ville pour aboutir aux communes périphériques, telle Carouge, Lancy ou Chêne-Bougeries. Nous détaillons ci-dessous leurs spécificités en partant des types de minorités chrétiennes qu'ils abritent (Fig. 43).

Les minorités protestantes européennes : au cœur de la Cité de Genève  
(1er cercle)

La majorité des communautés protestantes indépendantes de l'Eglise protestante de Genève (EPG), résident au cœur de Genève, dans la ville historique. Elles représentent une dizaine de petites communautés fréquentées par les ressortissants réformés européens. Bien qu'installées dans les quartiers historiques, certaines sont d'implantation relativement récente. Ces communautés sont propriétaires de

14 Entretien avec Roswitha Golder, pasteure méthodiste et ancienne présidente de l'association « Témoigner ensemble ».

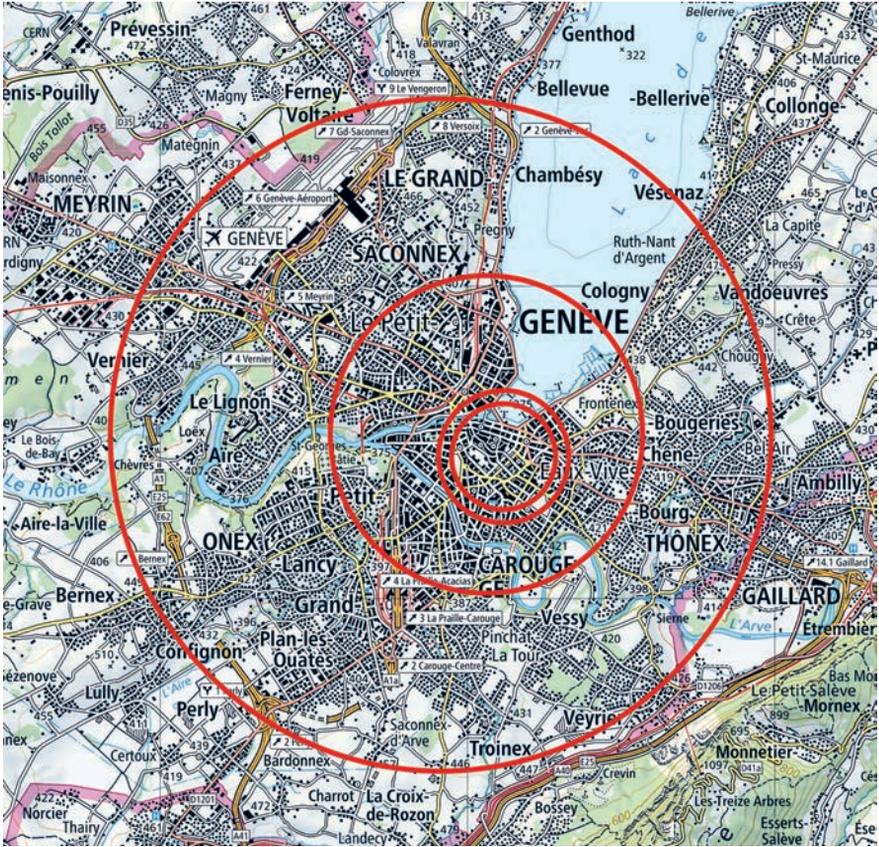


Fig. 43 : Inscription par cercles concentriques des lieux de culte des principales minorités chrétiennes du canton de Genève. 1<sup>er</sup> cercle (au centre, vieille ville) : minorités protestantes européennes ; 2<sup>e</sup> cercle (ceinture fazyste, ancienne fortification) : communautés anglicanes ; 3<sup>e</sup> cercle (quartiers des Pâquis, de la Servette, de la Jonction, de Plainpalais, des Eaux-Vives etc.) : communautés évangéliques ; 4<sup>e</sup> cercle (communes périphériques : Carouge, Lancy, Onex, Meyrin, Vernier, Chambésy, Chêne-Bougeries, etc.) : communautés évangéliques, communautés messianiques, communautés orthodoxes, communautés chrétiennes orientales anciennes. Cartes nationales de la Suisse, 1 : 100'000, Le Léman, 2020).

leur église ou locataires de lieux de culte appartenant à l'EPG. Ainsi, l'Eglise vaudoise d'Italie (établie à Genève depuis le 16<sup>e</sup> siècle), la communauté presbytérienne écossaise (établie à Genève dans les années 1950) et la paroisse protestante néerlandaise (établie à Genève dans les années 1950) louent ponctuellement l'Auditorium Calvin, l'édifice religieux emblématique par excellence du protestantisme genevois, propriété de l'EPG. Proche de la place Bourg-de-Four, la petite chapelle Saint-Léger, autre lieu de culte historique, également propriété de l'EPG, accueille la communauté protestante hongroise (établie à Genève en 1957) et les commu-



Fig. 44 : Genève, Temple luthérien, 1762–1766, Rue Verdaine 20.

nautés luthériennes danoise et suédoise (établies à Genève respectivement dans les années 1950 et 1961). Deux autres minorités protestantes, les communautés luthériennes allemande et anglophone, possèdent leur lieu de culte à la rue Verdaine, au pied de la cathédrale (Bourg-de-Four, Fig. 44). Cet édifice religieux de 1766 est parmi les premiers lieux de culte protestant non calviniste construit après la Réforme. Il a été « déguisé » en maison bourgeoise selon les exigences des autorités genevoises de l'époque, aucun signe religieux ne devait être visible de l'extérieur<sup>15</sup>. Ainsi, hier comme aujourd'hui, les nouvelles communautés installées en vieille ville n'impactent aucunement sur le paysage. Elles sont présentes dans le saint des saints du protestantisme mais restent peu visibles, en utilisant des bâtiments aux allures séculières ou des locaux déjà existants.

Les anglicans : sur la ceinture « fazyste » (2e cercle)

Les deux églises anglicanes de Genève, la Holy Trinity Church et l'Emmanuel Church (Fig. 45), sont érigées entre la gare Cornavin et le pont du Mont-Blanc, sur l'emplacement des anciennes fortifications. Elles appartiennent à cette extension architecturale qui signe l'ouverture de la ville et son entrée dans la modernité

15 Source : <https://www.genevalutheran.ch> (28 juin 2022).



Fig. 45 : Genève, Emmanuel Church, 1877–1878, Rue de Monthoux 3.

du pluralisme. Elles ont été construites par la communauté anglaise (Anglican Church) créée au 17<sup>e</sup> siècle par des réfugiés anglais, ainsi que par la communauté américaine (Emmanuel Episcopal Church of Geneva) constituée au 19<sup>e</sup> siècle. Ces deux églises sont emblématiques de la politique d'ouverture à l'égard de la diversité religieuse opérée au milieu du 19<sup>e</sup> siècle.

#### Les communautés évangéliques (3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> cercles)

Genève compte une centaine de communautés évangéliques représentant la minorité chrétienne de loin la plus importante de ce canton. C'est dans le 3<sup>e</sup> cercle et 4<sup>e</sup> cercle, que la grande majorité (80 %) de ces communautés ont leur lieu de culte, plus précisément dans les quartiers des Eaux-Vives, des Pâquis, de la Servette et de Saint-Jean (3<sup>e</sup> cercle) et, dans une moindre mesure, dans les villes périphériques de Vernier, Onex et Lancy (4<sup>e</sup> cercle). Ces communautés évangéliques, qui comptent des Assemblées de Dieu, des baptistes, des méthodistes, ou encore des pentecôtistes se caractérisent par une grande diversité culturelle à l'image du canton dont le 61 % de la population résidente est issu de la migration<sup>16</sup>. Bien que nombreuses, elles sont cependant peu visibles dans l'espace public du 3<sup>e</sup> et du 4<sup>e</sup> cercle, ces

16 Source : Office cantonal de la statistique Genève (avril 2017).



Fig. 46 : Genève, Eglise Apostolique Evangélique, Centre chrétien du Bouchet, ancien bureau de poste, Carrefour du Bouchet 4.

communautés évangéliques pratiquant leur culte dans des espaces qui ne sont pas reconnaissables en tant que tel, soit des locaux commerciaux, d'anciens centres postaux (Fig. 46), restaurants, cinémas, ou dans des temples protestants qui ne sont pas les leurs, mis à leur disposition par des paroisses protestantes (Eaux-Vives, Lignon, Servette, Châtelaine, Malagnou, Troinex, Onex et Petit-Lancy). Ce n'est que dans la vieille ville que l'on peut apercevoir un peu d'évangélisme genevois – celui qui remonte au 19<sup>e</sup> siècle – avec le temple de l'Armée du Salut (rue de Verdaine), la chapelle de l'Oratoire (rue Tabazan) ou l'église de la Pélisserie (rue de la Pélisserie).

#### Les communautés chrétiennes millénaristes (4<sup>e</sup> cercle)

Les minorités néo-apostoliques, mormones ou encore jéhovistes, classées dans la catégorie « christianisme millénariste » en raison de leur doctrine, ont vu le jour à Genève à la fin du 19<sup>e</sup> et au début du 20<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, elles représentent une dizaine de communautés dont la plupart (7) sont dispersées dans le 4<sup>e</sup> cercle de Genève, celui de la proche banlieue, plus précisément dans les communes de Vernier, Versoix, Onex, Chêne-Bourg et Carouge. Elles ont construit un édifice religieux dont elles sont propriétaires à l'exception des Témoins de Jéhovah qui sont locataires de deux anciens espaces commerciaux. Les Mormons ont, par exemple, acquis dans les années 1960 un terrain à Vernier, sur la grande avenue



Fig. 47 : Cointrin, Eglise de Jésus-Christ des Saints des derniers jours, 1972, Avenue Louis-Casai 32.

Louis Casai (proche de l'aéroport de Cointrin) leur permettant de construire en 1972 une chapelle visible par la présence d'un clocher (Fig. 47). La communauté néo-apostolique d'Onex a quant à elle pu construire dans les années 1980 une petite église dans un quartier de villas au nord de la commune. Il semblerait ainsi que l'éloignement du centre-ville permet à ces communautés d'occuper l'espace public de manière beaucoup plus visible qu'en ville.

Les communautés orthodoxes grecques, roumaines, serbes et moyen-orientales (4<sup>e</sup> cercle)

L'imposante cathédrale orthodoxe russe, érigée en 1866 sur les anciens remparts (2<sup>e</sup> cercle), n'est de loin pas le seul lieu de culte orthodoxe de Genève. De nouveaux espaces culturels orthodoxes ont vu le jour à partir des années 1950 qui accueillent les communautés orthodoxes d'origine roumaine, grecque, serbe, ou encore moyen-orientale. Ces communautés sont surtout implantées en périphérie de Genève, dans les communes de Chambésy, Bellevue, Lancy, Chêne-Bougerie et Chêne-Bourg (4<sup>e</sup> cercle). Deux communautés, la paroisse grecque et la communauté roumaine de Chêne-Bourg, ont pu édifier leur propre édifice religieux. L'église grecque-orthodoxe Saint-Paul, construite à Chambésy en 1975, se caractérise par une architecture en béton de style moderne qui répond à la volonté de discrétion exprimée à l'époque du projet par le voisinage. A l'opposé, l'église



Fig. 48 : Chêne-Bourg, Eglise orthodoxe roumaine Saint-Jean Baptiste trois saints hiérarques, 1995, Chemin du Bois-Des-Arts 45.

orthodoxe roumaine de Chêne-Bourg, construite en 1995, a été conçue sur le modèle de l'ancienne église en bois du village roumain de Dragomiresti, traduisant par l'architecture l'origine de la communauté (Fig. 48).

Les communautés chrétiennes orientales anciennes d'Égypte et de la Corne d'Afrique (4e cercle)

Genève compte aussi une communauté arménienne établie en 1922, deux communautés coptes et quatre communautés orthodoxes tewahedo (éthiopiennes et érythréennes) réunies dans la catégorie « christianisme oriental ancien ». La plupart ont leur lieu de culte dans les villes périphériques de Genève (4<sup>e</sup> cercle). Les communautés éthiopiennes et érythréennes, dont le budget est particulièrement modeste, célèbrent leur culte dans les églises protestantes ou catholique de Chambésy, du Grand-Saconnex et de Vernier. La communauté copte, établie à Genève depuis 1962, acheta en 1994 la chapelle catholique désaffectée à Meyrin qu'elle réaménagea selon le style copte-orthodoxe (Fig. 49). Enfin, la communauté arménienne, présente à Genève dès les lendemains du génocide, possède également, depuis 1969, sa propre église à Troinex, grâce notamment au don d'un important mécène. Ce bâtiment, dans un style reproduisant l'architecture ancienne des églises arméniennes, est un gage de visibilité et une affirmation identitaire. Un centre culturel a été adjoint au lieu de culte.



Fig. 49 : Meyrin, Eglise copte de la Vierge Marie (ancienne église catholique), 1885, Rue Virginio-Malnati 35.

## 5. Conclusion : une deuxième ceinture d'édifices culturels

Cette topographie par cercles, que nous avons observée de manière empirique, prolonge indéniablement la logique amorcée au 19<sup>e</sup> siècle. Plus encore, l'édification récente, dans la couronne périurbaine de Genève (4<sup>e</sup> cercle), d'églises orthodoxes, copte, néo-apostoliques, arménienne et mormone, auxquelles s'ajoute la construction d'un temple bouddhiste et de plusieurs lieux de culte musulmans, crée comme une nouvelle ceinture de bâtiments religieux tout autour de Genève, faisant écho à la ceinture « fazyste » constituée sur l'espace des fortifications<sup>17</sup>.

Ainsi, le cœur de la vieille ville reste nettement réservé aux traditions les plus proches du protestantisme, culte luthérien ou églises évangéliques historiques en particulier. La diversité religieuse se fait de plus en plus importante à mesure qu'on s'en éloigne, mais dans un relatif anonymat. Seules les communes périphériques, souvent plus récemment urbanisées, accueillent les bâtiments religieux visibles et reconnaissables, construits par des communautés relativement nouvelles à l'échelle

17 Les édifices religieux de la ceinture périphérique : L'église orthodoxe grecque de Chambésy, la mosquée du grand-Saconnex, l'église copte de Meyrin, l'église mormone et le temple bouddhiste (foa Gang Shan) du Grand-Saconnex, l'église néo-apostoliques d'Onex, la nouvelle mosquée de Plan-les-Ouates, l'église arménienne de Troinex, l'Eglise néo-apostolique, l'Eglise orthodoxe romaine de Chêne-Bourg et l'Eglise évangélique de Coligny.

de l'histoire genevoise. Ce phénomène est en grande partie lié au prix et à la disponibilité des terrains constructibles ainsi qu'au fait que les communautés étrangères se sont installées proche des quartiers de la Genève internationale. Mais il est aussi significatif d'une identité genevoise mêlant étroitement laïcité et protestantisme historique. La sécularisation de la société, doublée de la volonté des Eglises historiques de conserver leur visibilité, relègue en effet jusqu'à aujourd'hui l'immense majorité des minorités religieuses dans l'ombre. Mais ce dispositif contribue aussi à soutenir une pleine liberté de culte, sous l'égide de la laïcité et d'une diversité religieuse assumée comme inhérente à une cité internationale.

Il sera intéressant d'observer comment le paysage religieux chrétien se redéployera dans les prochaines décennies, alors que l'usage des nombreux temples, églises et salles de paroisse issus des traditions historiques de la cité est fortement affecté par la désaffiliation et la baisse de leurs activités. Ces bâtiments pourront-ils être plus fortement investis qu'ils ne le sont déjà par des minorités chrétiennes beaucoup plus marginales en termes de reconnaissance sociale ? Ou par d'autres communautés religieuses ? Leur affectation sera-t-elle complètement transformée ? Cela pourrait amener à une redéfinition topographique de la diversité religieuse à Genève, brouillant la carte de l'ajout successif de nouvelles ceintures de bâtiments culturels autour de la citadelle réformée. La diversité et le pluralisme trouverait alors une nouvelle traduction dans l'urbanisme genevois.

### **3. Synagogen, Moscheen, Tempel**



# Die Synagogen als Identitätsträger im städtischen Umfeld

Ron Epstein-Mil

## 1. Einleitung

Die jüdische Gemeinschaft in der Schweiz umfasst heute ungefähr 18 000 Seelen. Ihre Geschichte im 20. Jahrhundert ist durch eine Kontinuität geprägt, wie sie benachbarten Ländern wegen der Grauen der NS-Zeit versagt war. In allen Schweizer Landesteilen bestehen jüdische Gemeinden mit ihren Gebetsräumen. Manche Gemeinden besitzen eigene Synagogenbauten, andere lediglich Betlokale, die von aussen als Ort des Gebets nur schwer erkennbar sind.

Heute gibt es in der Schweiz 22 eigenständige Synagogenbauten. Ihre Entstehungsgeschichten eignen sich dazu, gesellschaftliche Mechanismen und Veränderungen seismografisch aufzuzeichnen, sei es mit Blick auf die jüdischen Gemeinden oder auf die Wahrnehmung und Rezeption durch das christliche Umfeld.

Schon 1859 hatte der als Architekturprofessor an das neugegründete Eidgenössische Polytechnikum (heute ETH) berufene Gottfried Semper seinen Studenten den Entwurf einer Synagoge zur Aufgabe gestellt, zu einem Zeitpunkt, als sich in Zürich noch fast keine Juden niedergelassen hatten, geschweige denn, dass dort eine jüdische Gemeinde bestand. Mit dem Aufbruch in die Moderne wurde die Bauaufgabe Synagoge auch von christlicher Seite im Rahmen der bürgerlichen Ausbildung zum Architekten in das Repertoire der sogenannten *architettura maggiore* aufgenommen, d. h. in den Reigen von Bauten von öffentlichem Interesse.

Mit der zweiten Revision der Schweizerischen Bundesverfassung im Jahr 1866, mit welcher den Juden auf eidgenössischer Ebene die freie Niederlassung gewährt wurde, begann die Emanzipation, d. h. die rechtliche Gleichstellung der Schweizer Juden.<sup>1</sup> Sie führte zur Abwanderung aus den beiden Surbtaler Dörfern Endingen und Lengnau, in welchen sich Juden bis zu diesem Zeitpunkt ausschliesslich aufhalten durften, und zur Gründung von jüdischen Gemeinden in Orten wie Baden, Bremgarten oder Zürich. Französischen Juden war es aufgrund von Handelsverträgen zwischen der Schweiz und Frankreich schon früher gestattet, der wirtschaftlichen Enge des Elsass zu entfliehen und sich in der Schweiz niederzulassen. Dies führte zu Gemeindegründungen in den Städten Basel (1805), Avenches (1826), Genf (1831), La Chaux-de-Fonds (1833), Delémont (1834), Lausanne

1 Erst mit der dritten Revision, der Totalrevision der Schweizerischen Bundesverfassung von 1874, wurde die freie Religionsausübung verfassungsmässig verankert.

(1848), Porrentruy (1854), Yverdon (1856), St. Imier (1858) und Biel (1858) und zum Bau der ersten Synagogen im neu entstehenden urbanen Umfeld.

Städtebaulich relevante Ereignisse stellen auch die drei Architekturwettbewerbe dar, welche von jüdischen Gemeinden für den Bau ihrer neuen Gotteshäuser initiiert wurden. Durch einen ersten Wettbewerb von 1891 in La Chaux-de-Fonds entstand das dortige markante Gotteshaus. Dagegen wurden die erstprämiierten Entwürfe der beiden 1918 und 1930 in Zürich durchgeführten Wettbewerbe nie realisiert, sie stellen aber eindruckliche Beispiele der vollzogenen jüdischen Akkulturation dar. Die Teilnahme einer stattlichen Anzahl Architekten sowie die Rezeption der Wettbewerbe in der Schweizer Architekturpresse belegen den Stellenwert der Bauaufgabe Synagoge im städtischen Kontext zur Zeit der Ausschreibung.

Im Gegensatz zur Kirche kennt die Synagoge kein eigentliches Raumprogramm. Gottesdienste sind nicht an einen Raum gebunden. Im Zentrum des Gottesdienstes steht das Minjan, das Zusammenkommen von zehn Männern. Diese Anzahl ist die Bedingung für das Sprechen gewisser Gebete, insbesondere des Kaddisch-Gebets, das während jedes Gottesdienstes mehrmals rezitiert wird. Heiligkeit entsteht durch die Gemeinschaft, nicht durch den Raum. Als einziger heiliger Gegenstand wird die Thora verehrt, bei der es sich um die von Hand auf eine Pergamentrolle niedergeschriebenen fünf Bücher Mose handelt. Das Vorlesen aus der Thora, jeweils montags, donnerstags sowie an Schabbat- und Feiertagen, stellt den eigentlichen Höhepunkt des Gottesdienstes dar. Dass die Synagoge nicht unbedingt an ein Gebäude gebunden ist, erklärt die für das christliche Umfeld oft unverständliche Tatsache, dass Synagogen auch verlassen oder gar abgebrochen werden konnten, so geschehen in der Schweiz in Avenches (1956) und Porrentruy (1872).

Im Folgenden soll anhand einiger ausgewählter Schweizer Synagogenbauten der Wandel der Bauten als Bedeutungsträger im städtischen Kontext aufgezeigt werden. Daher richten wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf ihr äusseres Erscheinungsbild sowie ihre Lage in der Stadt. Die gewählte chronologische Auflistung hilft dabei, den Wandel ihrer optischen Präsenz, vom repräsentativen Bau hin zum anonymen Zweckbau, zu verstehen. Der in zeitgenössischer Formensprache erstellte Bau der jüngsten, 2010 eingeweihten neuen Genfer Synagoge setzt dabei den vorläufigen Schlusspunkt in der Entwicklung des Schweizer Synagogenbaus.

Vielleicht mag es erstaunen, dass wir in unserer Darstellung der Entwicklung des Synagogenbaus bis ins 19. Jahrhundert zurückgehen, wo doch im Zentrum dieser Publikation der Wandel der städtischen Sakraltopographie in den letzten zwanzig Jahren steht. Nun, wie gesagt, ist die Synagoge der liberalen Gemeinde in Genf die einzige aus jüngerer Zeit. Dass in der Schweiz aktuell kaum neue Synagogen gebaut werden, ist aber ebenfalls eine Aussage zur städtischen Sakraltopographie des 21. Jahrhunderts. Im Fall der Synagogen ist demnach die Kontinuität stärker als der Wandel. Was aber nicht heisst, dass die jüdischen Gotteshäuser an



Abb. 50: Genf, Synagoge Beth-Yaacov, 1857–1859, Jean-Henri Bachofen.

Bedeutung verloren hätten, im Gegenteil. Sie sind Teil der Stadtgeschichte und prägen das aktuelle Stadtbild mit. Wie sie dies tun, ist Gegenstand des vorliegenden Beitrags.<sup>2</sup>

## 2. Genf, Beth-Yaacov (1859)

Die älteste Synagoge Genfs, Beth-Yaacov, wurde 1859 eingeweiht. Gebaut wurde sie auf dem durch den Abbruch der alten Festungswälle entstandenen Bauland, das der jüdischen Gemeinde kurz nach ihrer Gründung von der liberalen Stadtregierung unentgeltlich zur Verfügung gestellt worden war. Der in maurischem Stil errichtete Zentralbau, lange Zeit freistehend ohne angrenzende Bauten (Abb. 50), besass zur Zeit seiner Entstehung starke räumliche Präsenz. Die Wahl orientalisierender Stilelemente muss als Mittel der Differenzierung gegenüber christlichen Sakralbauten verstanden werden. Die damalige Bauherrschaft konnte sich mit

2 Ausführlich dokumentiert sind die hier vorstellten Synagogen in: Ron Epstein-Mil, *Die Synagogen der Schweiz. Bauten zwischen Emanzipation, Assimilation und Akkulturation*, Zürich: Chronos, 2008 (2. erweiterte Auflage, 2017).



Abb. 51: Endingen, Synagoge, 1850–1852, Joseph Caspar Jeuch.

dem gewählten Stil identifizieren. Man verstand sich als religiöse Gemeinschaft mit einer Verankerung im Orient, als Volk aus der Wüste. Im «Journal de Genève» wurde anlässlich der Einweihung der für das neue Gebäude gewählte maurische Stil als ein der Bauaufgabe angemessener Stil bezeichnet: «Il nous a paru parfaitement approprié au culte auquel il est destiné.»<sup>3</sup>

Über die Ursachen und Bewegründe der Übernahme orientalisierender Formen für den Synagogenbau wurde bereits mehrfach publiziert<sup>4</sup>, dies soll hier nicht im

3 *Journal de Genève*, 3. Juli 1859.

4 Siehe u. a. Hannelore Künzl, *Islamische Stilelemente im Synagogenbau des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main: P. Lang, 1984; Ivan Davidson Kalmar, «Moorish Style. Orientalism,

Zentrum der Überlegungen stehen. Vielmehr soll das Augenmerk darauf gerichtet werden, dass dieser Stil in der Schweiz bis zum Bau der Genfer Synagoge äusserst selten Verwendung fand. Vermutlich erstmals in konsequenter Anwendung auf schweizerischem Gebiet nutzte der Badener Architekt Joseph Caspar Jeuch den Stil. In der von ihm entworfenen Synagoge im Surbtaler Eendingen von 1852 (Abb. 51) wurden sowohl auf der Fassade wie auch in der Gestaltung des Innenraumes orientalisierende Formen verwendet.

Mit der zunehmenden Entwicklung der Stadt rückte die Genfer Synagoge immer mehr in die Stadtmitte. Heute liegt das Gotteshaus im Zentrum der Genfer Einkaufsmeile. Zwar banal, aber in ihrer Wirkung nicht zu unterschätzen, ist die Tatsache, dass schon ab den Neunzigerjahren des 19. Jahrhunderts der Platz der Synagoge als «Place de la synagogue» und die in den Platz mündende Strasse als «Rue de la synagogue» benannt wurden. Dies verhalf dem Gebäude unmissverständlich zu seiner Identität. Der kleine Platz vor der Synagoge wurde 1944, bezeichnenderweise noch während des Zweiten Weltkriegs, vom Architekten Maurice Braillard (1879–1965) neugestaltet. Eine Platanenallee in der Längsachse der Synagoge betont die Eingangsfassade und verstärkt die repräsentative Wirkung des Gebäudes. Die Stadt Genf plant in naher Zukunft, den Platz vom Autoverkehr zu befreien und zur Fussgängerzone umzugestalten.

### 3. Porrentruy (1874)

Anfangs des 19. Jahrhunderts entstanden vor allem in der Gegend des Juras und in Basel jüdische Gemeinden durch die Immigration französischer Juden aus dem Elsass, die sich in der Schweiz eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage erhofften. Sie betrieben vor allem Viehhandel und Kleinwarenhandel aller Art.

Die Erstellung von eigenständigen Synagogenbauten in den Orten Avenches (1865) und Porrentruy (1874) veränderte die Sichtweise der christlichen Landbevölkerung den eingewanderten Juden gegenüber. Diese wurden zuerst vor allem durch ihre berufliche Tätigkeit als Pferde- und Viehhändler wahrgenommen. Der Bau ihrer neuen Synagogen verhalf ihnen jetzt auch zur Wahrnehmung als religiös definierte Gruppe mit eigener Identität.

Besondere Bedeutung kam der 1874 eingeweihten Synagoge in Porrentruy (Abb. 52) zur Zeit des im Kanton Bern intensiv geführten Kulturkampfes zu. Bemüht um eine strikte Trennung von Staat und Kirche und die Eindämmung des politischen Einflusses der Römisch-katholischen Kirche, wurden die Katholiken aus dem Kanton vertrieben. Messen konnten nur noch im Verborgenen gefeiert werden. Die Synagoge wurde für die jüdische Gemeinde zu einem Symbol der



Abb. 52: Porrentruy, Synagoge, 1874, Louis Laporte, Abbruch 1972.

endlich erreichten Akzeptanz. Paradoxerweise sahen aber auch die vertriebenen Katholiken in ihr ein Sinnbild religiöser Toleranz. Die katholische Zeitung «Le Pays» schrieb anlässlich der Einweihungsfeier: «Es schien uns, als hörten wir die Geschichte unserer eigenen Leiden, und als sähen wir in den schmerzhaften Beschreibungen das Bild der bernischen Verfolgungen nachgezeichnet.»<sup>5</sup>

1972 entschloss sich die nur noch aus drei Mitgliedern bestehende Gemeinde, welche die finanzielle Belastung der seit langem schon notwendigen Sanierung nicht mehr tragen konnte, sich von ihrem Gotteshaus zu trennen und das Grundstück zu veräussern. So kam es zum Abbruch der Synagoge. Obwohl der Bau ein eindrücklicher Zeuge der jüdischen Schweizer Geschichte darstellte, wurde ihr von jüdischer Seite – mindestens zum Zeitpunkt der Aufgabe der Synagoge – ihr historischer, geschweige denn ihr kunsthistorischer Wert nicht zuerkannt.

5 «Il nous semblait entendre l'histoire de nos propres souffrances, et voir retracer dans ses descriptions douloureuses, le tableau de la persécution bernoise», in: *Le Pays. Organe des catholiques du Jura*, 10. September 1874.



Abb. 53: Zürich, Synagoge Löwenstrasse, 1884, Alfred Chiodera und Theophil Tschudy.

#### 4. Zürich, Löwenstrasse (1884)

Die 1862 vornehmlich von Juden aus Endingen und Lengnau gegründete Gemeinde in Zürich war ab den 1880er-Jahren bestrebt, ihre Präsenz und ihr gewachsenes Selbstbewusstsein mit einem entsprechenden Gotteshaus nach aussen zu dokumentieren. Nachdem die Gemeinde an der Löwenstrasse, etwas ausserhalb des damaligen Stadtzentrums, ein Eckgrundstück erwerben konnte, beauftragte man mehrere namhafte Zürcher Architekten mit einem Entwurf, um mit dem besten Projekt das erstrebte Ziel sicherzustellen. Auch in der Zürcher Sektion des Schweizerischen Ingenieur- und Architektenvereins wurden die Projekte vorgestellt und intensiv diskutiert. Man war sich unter Fachleuten bewusst, wie wichtig dieser Bau für die architektonische Entwicklung der Stadt sein werde.

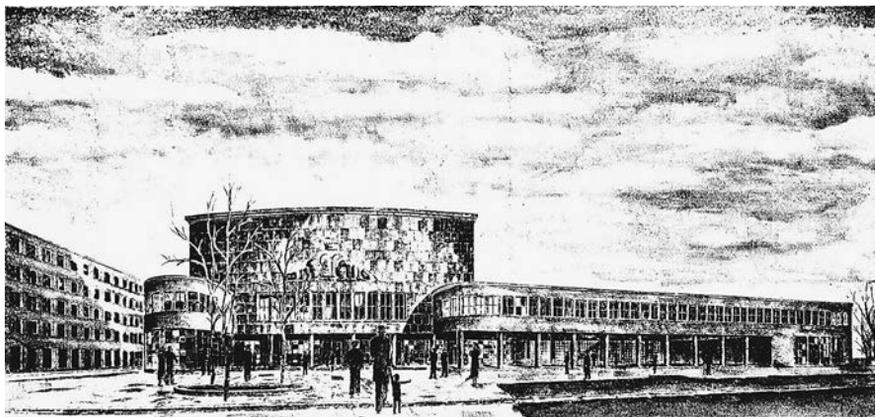


Abb. 54: Synagogen- und Gemeindehaus-Projekt der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich im «Venedigli», Projekt (1. Preis) von Salomon Liaskowski, 1932, Ansicht von der Lavaterstrasse.

Die Wahl fiel auf die beiden jungen Architekten Alfred Chiodera und Theophil Tschudy, die kurz zuvor die 1881 eingeweihte Synagoge in St. Gallen erbaut hatten. Von jüdischer Seite war man bemüht, das Bauwerk noch vor Eröffnung der Landesausstellung von 1882 einzuweihen, um mit dem stolzen Bau den zahlreich erwarteten Besuchern zu verdeutlichen, dass die neu entstandene jüdische Gemeinschaft ihren Platz im religiösen Leben Zürichs gefunden hatte und fähig war, mit ihrem Gotteshaus einen entsprechenden Beitrag zur Stadtentwicklung zu leisten. Die Synagoge wurde jedoch erst zwei Jahre später eingeweiht (Abb. 53). Die Neue Zürcher Zeitung schrieb 1884, kurz vor der Eröffnung der Synagoge: «Dagegen ist lebhaft zu bedauern, dass die Synagoge an eine Zinshausgruppe angebaut werden musste, ein Umstand, welcher der freien Entfaltung des architektonischen Geistes selbstverständlich hinderlich in den Weg trat und namentlich einen ausgeprägten Kuppelbau unmöglich gemacht hat. Man muss es unbegreiflich finden, dass die städtischen Behörden bei Errichtung solcher monumentalen Bauten nicht die Initiative ergreifen, um denselben einen würdigen Platz anzuweisen, da doch solche Gebäude, wenn sie eine glückliche Lage erhalten, zur Verschönerung der Stadt wesentlich beitragen.»<sup>6</sup>

6 *Neue Zürcher Zeitung*, 10. September 1884.

## 5. Zürich, Wettbewerb Im Venedigli (1930)

Schon 30 Jahre nach der Einweihung der Synagoge an der Löwenstrasse plante die Gemeinde ein neues Gotteshaus, um den wachsenden räumlichen Ansprüchen gerecht zu werden. Nach mehreren Projekten, die nicht umgesetzt wurden, lancierte die Gemeinde 1930 einen international ausgeschriebenen Wettbewerb für eine neue Monumentalsynagoge. Für einen entsprechenden Bauplatz machte sich der für die Entwicklung Zürichs einflussreiche Stadtbaumeister Hermann Herter stark und verhalf der Gemeinde zu einem Grundstück der Schweizerischen Bundesbahnen an zentraler Lage im Quartier Zürich Enge. Als Mitglieder des Preisgerichts wurden neben Vertretern der Gemeinde Hermann Herter und der bekannte ETH-Professor Hans Bernoulli berufen sowie der Deutsche Architekt Erich Mendelsohn, selbst Jude und Vertreter einer neuzeitlichen Architektengeneration. Der Wettbewerb fand internationale Beachtung, gewonnen wurde er vom jungen Architekten Salomon Laskowski, einem Mitglied der Jüdischen Gemeinde Zürich (Abb. 54).

Der drohende Krieg und die immensen Aufgaben, welche der wachsende Zustrom von Flüchtlingen in die Schweiz an die Gemeinde stellte, liess diese 1934 jedoch vom Projekt absehen. Der damalige Präsident der Baukommission schrieb: «Waren unsere Hoffnungen auf einen baldigen Baubeginn schon durch die seit Ende 1929 dauernde Wirtschaftskrise stark herabgeschraubt worden, so wurden sie bei vielen unter uns vollständig vernichtet durch Hitlers Wahlsieg und seine Machtergreifung im Beginn des Jahres 1933. [...] Mehr als der wirtschaftliche Niedergang hat dem Baugedanken der Nationalsozialismus geschadet. Viele fürchten das Übergreifen der deutschen Mentalität auf die deutsche Schweiz und möchten den Anwürfen gegen die Juden keine Nahrung geben durch die Erstellung eines grossen Bauwerkes.»<sup>7</sup> Die Hälfte des Grundstücks wurde veräussert, auf der restlichen Fläche errichtete man das lang ersehnte Gemeindehaus. Zeitgleich (1935–1936) wurde die alte Synagoge an der Löwenstrasse einem umfassenden Umbau unterzogen.

## 6. Zürich, Umbau der Synagoge Löwenstrasse (1993)

In den 1960er-Jahren begann die Etablierung der Denkmalpflege als öffentliche Institution, entsprechende Gesetze und Verordnungen wurden erlassen. Im Rahmen der Raumplanung hatte man den Wert älterer Bauten als kulturelle Zeugnisse und ihre Bedeutung als Identitätsträger erkannt. Daher galt es, deren Bestand zu

7 Saly Levy, *Bericht über die Geschichte des Venedigli*, o.O., o.J. [Typoskript], Zürich, ETH Zürich, Archiv für Zeitgeschichte; Zürich, Archiv ICZ (Israelitische Cultusgemeinde Zürich).



Abb. 55: La Chaux-de-Fonds, Synagoge, 1894–1896, Richard Kuder.

sichern und zu bewahren. Dies traf auch auf die Synagogen zu, entsprach jedoch in keiner Weise dem Verständnis der jüdischen Gemeinden. Tradition wurde und wird als dynamischer Begriff verstanden, aus den Erfahrungen der Vergangenheit sollen neue Konzepte geschaffen werden. Als unantastbar gilt lediglich die Thora, sie bildet die Grundlage für eine zeitgemässe Interpretation.

Anfang der 1990er-Jahre wurde eine Sanierung der alten Synagoge an der Löwenstrasse unabwendbar. Da die Zürcher Gemeinde – ohne Erfolg – immer wieder versucht hatte, an einem anderen Ort eine neue grössere Synagoge zu erstellen, hatte man den Unterhalt des alten Gotteshauses stark vernachlässigt. Mit mehreren Umbauprojekten war man bestrebt, den neuen räumlichen Bedürfnissen gerecht zu werden. Diese betrafen vor allem die Umsetzung der erhöhten Sicherheitsanforderungen, den Umbau der bestehenden Frauengalerien, um den weiblichen Besucherinnen die Sicht zum Almemor von allen Plätzen aus zu ermöglichen sowie den Bau eines zusätzlichen Saals, um in der Synagoge auch kleinere Gemeindeveranstaltungen durchführen zu können. Die geplanten strukturellen Verände-

rungen des Baus führten zu einem unausweichlichen Konflikt zwischen Bauherrschaft und Denkmalpflege. Auf der einen Seite stand die Gemeinde, die am liebsten eine neue, zeitgemässe Synagoge gebaut hätte und dem alten Gebäude keine historisch legitimierte Existenzberechtigung zuwies, auf der anderen Seite die Denkmalpflege, die sich zur Aufgabe stellte, Altes zu bewahren und im Idealfall das Gebäude in seiner ursprünglichen Erscheinung wiederherzustellen. Das darauf 1992 der Gemeinde präsentierte Projekt stellte einen Kompromiss dar zwischen diesen beiden Haltungen. Die Mehrheit der Gemeindemitglieder konnte sich jedoch für das vorgeschlagene Projekt nicht begeistern und beschloss an einer denkwürdigen Versammlung, gänzlich auf den Umbau zu verzichten. In der Folge formierte sich jedoch eine kleine Gruppe von Gemeindemitgliedern, welche schliesslich die Gemeinde von einem Minimalprojekt, bestehend aus der lange notwendigen und auch durch die Denkmalpflege subventionierten Fassadensanierung und kleineren Umbauten ausserhalb des Synagogenraumes, zu überzeugen vermochte. Das Projekt trug den aussagekräftigen Namen «Variante 0-Plus».<sup>8</sup>

Der ehemalige Eingang an der Westfassade wurde definitiv stillgelegt. Er musste einem von aussen kaum erkennbaren, anonymen Zugang an der Längsfassade mit dahinterliegender Sicherheitsschleuse weichen. Traurigerweise sind heute die umfangreichen Sicherheitsmassnahmen wie Kameras, Parkverbote oder Zugangsschleusen mit dicken, schussicheren Scheiben zum Bedeutungsträger geworden, die – sowohl in Zürich wie auch andernorts – auf die Nutzung von Gebäuden durch eine jüdische Gemeinschaft hinweisen. Das ehrwürdige Gebäude an der Löwenstrasse, als Eckbau in eine Blockrandbebauung integriert und daher eher unspektakulär, wird heute von der Zürcher Bevölkerung kaum noch als Synagoge wahrgenommen.

## 7. La Chaux-de-Fonds (1896)

Im Jahr 1891 beschloss die jüdische Gemeinde in La-Chaux-de-Fonds, eine neue Synagoge zu bauen. Die wachsende Uhrenindustrie hatte vermehrt Juden aus dem Elsass nach La-Chaux-de-Fonds gebracht, was der Gemeinde zu entsprechendem Wohlstand verhalf. 1890 lebten in der Stadt etwa 750 Juden, 1910 erreichte die Gemeinde mit über 1000 Mitgliedern ihren Höhepunkt. Heute besteht sie aus ca. 100 Seelen.

Nach dem Kauf des Grundstücks im Stadtzentrum an der Rue du Parc beschloss die Gemeinde, einen öffentlichen Wettbewerb in die Wege zu leiten. Die Ausschreibung eines Konkurrenzverfahrens unterstrich ihre Absicht, Öffentlichkeit zu suchen und ein Teil der urbanen Kultur zu werden. Ein aus illustren Archi-

8 Die Architekten des Projekts waren: Bernard San (damaligen Kantor der Gemeinde), Michael Berlowitz und Ron Epstein (Autor dieses Aufsatzes).



Abb. 56: Zürich, Synagoge Freigutstrasse, 1924, Walter Henauer, Ernst Witschi.

tekten zusammengesetztes Preisgericht<sup>9</sup> sollte als Garant für gute Architektur und die notwendige Objektivität dienen. Der Wettbewerb war der erste einer Serie von Konkurrenzverfahren, die in La Chaux-de-Fonds ausgeschrieben wurden und die Stadtentwicklung entscheidend prägen sollten. 1896 fand die feierliche Einweihung des neuen Gotteshauses statt unter der Anwesenheit von mehr als 800 Personen und der Beteiligung kirchlicher und politischer Notabeln (Abb. 55).

Die nach dem Brand von 1794 schachbrettartig neu aufgebaute Stadt erhielt 1994 für ihren Umgang mit historischer Bausubstanz vom Schweizer Heimatschutz den Wakkerpreis, 2009 wurde die Uhrenstadt als UNESCO-Welterbe ausgezeichnet. Bis heute zählt die Synagoge zu den Sehenswürdigkeiten der Stadt und gilt als Symbol einer toleranten, polyvalenten Gesellschaft. Die Geschichte der Juden ist ein fester Bestandteil der Geschichte der Neuenburger Stadt geworden und ist im historischen Bewusstsein der Bevölkerung verankert. Sichtbarer Zeuge dieser Geschichte ist die Synagoge.

9 Mitglieder des Preisgerichts waren Heinrich Reese (1842–1919), Architekt und Bauinspektor aus Basel, James Colin (1847–1906), Architekt aus Neuenburg, Adolphe Tüche (1838–1912), Architekt und Politiker aus Bern.



Abb. 57: Zürich, Synagoge Agudas Achim, 1959–1960, Walter Sonanini.

## 8. Zürich, Freigutstrasse (1924)

Die Israelitische Religionsgenossenschaft (IRG) in Zürich, eine orthodoxe Gemeinde, bildete sich 1895 aus Mitgliedern der damaligen ersten Zürcher Gemeinde. Ihre Gründer wandten sich gegen die Reform des Gottesdienstes in der Synagoge Löwenstrasse, insbesondere gegen das Orgelspiel und den gemischten Chorgesang. Sie errichteten 1924 ihre eigene städtische Synagoge an der Freigutstrasse im Zürcher Quartier Enge. Dem Bau ging ein in der Schweizer Architekturszene viel beachteter, öffentlich ausgeschriebener Wettbewerb voraus<sup>10</sup>, dessen erster Preis von der Gemeinde jedoch nie umgesetzt wurde. Der Versuch des damaligen Vorstands, sich mit dem 1918 ausgeschriebenen Wettbewerb der Stadt gegenüber korrekt zu verhalten, indem man die Bauabsicht öffentlich bekundete und dem regen Interesse der Schweizer Architekten an der Bauaufgabe Synagoge Rechnung trug, scheiterte aus Sicht der Gemeinde. In keiner Gemeindechronik noch in irgendeiner Publikation von jüdischer Seite findet der Wettbewerb Erwähnung. Vermutlich konnte sich die Gemeinde mit dem als Siegerprojekt erkorenen Entwurf nicht identifizieren, da dieser keinerlei Symbole und Formen besass, die das Gebäude von aussen als Synagoge erkennen liessen. Die Gemeinde vergab drei

10 *Schweizerische Bauzeitung*, 28. September und 5. Oktober 1918.

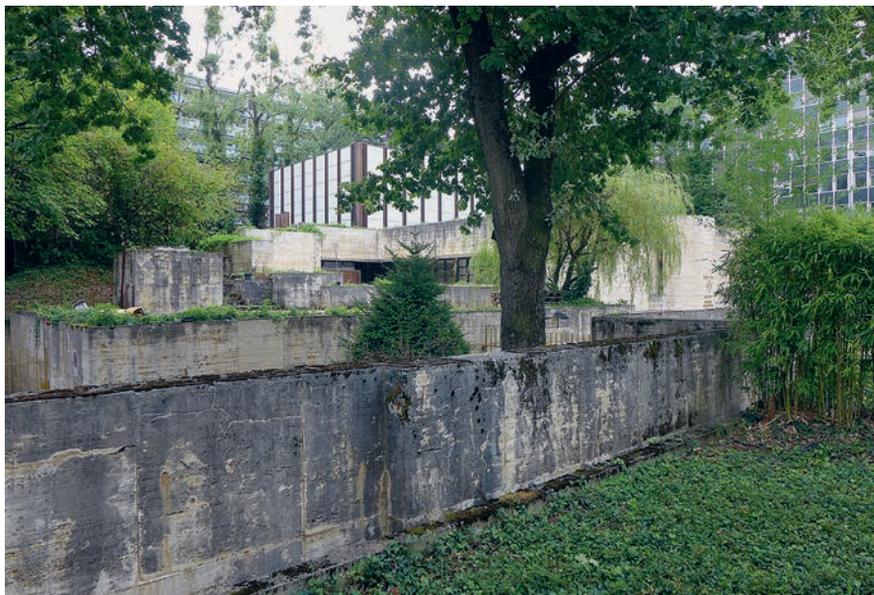


Abb. 58: Genf, Synagoge Hekhal Hanes, 1972, René Favre, Gabriel de Freudenberg, Antoine Guth, Marc Tzala.

Jahre später einen Direktauftrag an die beiden Zürcher Architekten Henauer und Witschi, 1924 wurde das Gotteshaus an der Freigutstrasse eingeweiht (Abb. 56).

Obwohl die Synagoge ein eindrückliches Beispiel der Architektur der 1920er-Jahre darstellt und sowohl im Innern wie auch am Äussern durch sorgfältige und hohe, reichhaltige handwerkliche Qualität besticht, wird sie heutzutage kaum beachtet, trotz ihrer eindrücklichen Grösse. Grund dafür ist vermutlich ihre periphere Lage, an einer Sackgasse, abseits des Stadtzentrums.

## 9. Zürich, Erikastrasse (1960)

1960 wurde die Synagoge an der Ecke Erikastrasse/Weststrasse im Zürcher Kreis 4 ihrer Bestimmung übergeben (Abb. 57). Sie gehört zur Gemeinde Agudas Achim, einer Gründung ostjüdischer Zuwanderer, der auch chassidische Juden angehören. Der Entwurf des Gebäudes musste vor allem betrieblichen Anforderungen genügen, da der Bau, neben dem eigentlichen Gebetsraum, noch weitere, dem Thorastudium dienende Räume aufweisen sollte. Walter Sonanini, der beauftragte Architekt, entwarf einen Zweckbau ohne besondere formale Ambitionen. Einzig die in Beton gegossenen Medaillons mit jüdischen Symbolen an den beiden Strassenfassaden sowie die hebräischen Inschriften über den beiden Synagogeneingängen lassen auf die Nutzung als jüdisches Gotteshaus schliessen.



Abb. 59: Genf, Synagoge Beith-GIL, 2010, Daniel Schwarz, Massimo Bianco.

Die Synagoge behauptet sich bescheiden gegen ein vom selben Architekten zeitgleich angebautes anonymes Bürogebäude im typischen Stil der Sechzigerjahre. Im Quartier wohnt eine stetig wachsende Zahl orthodoxer Juden, welche die Nähe der Synagoge schätzen, die sie täglich dreimal zum Gebet aufsuchen. Es ist hier weniger das Gebäude selbst, das durch seine Erscheinung auf seine Nutzung als Synagoge schliessen lässt, als vielmehr die auffällige Bekleidungskultur der Gemeindemitglieder.

## 10. Genf, Hekhal Hanes (1979)

Ein zweiter Genfer Synagogenbau entstand 1979, die sephardische Synagoge Hekhal Hanes. Mit ihren 850 Plätzen ist sie die grösste Synagoge der Schweiz. Dennoch liegt sie unauffällig und unscheinbar in einem Geviert einer Blockrandüberbauung an der Route de Malagnou (Abb. 58) im Quartier Champel, in dem die Mehrzahl der Gemeindemitglieder, aus Nordafrika eingewanderte sephardische Juden, wohnen. Der Bau wurde vollumfänglich durch die Familie von Nissim Gaon finanziert, einem aus dem Sudan stammenden erfolgreichen Unternehmer.

Der Bau ist kaum sichtbar, da er von höheren Wohngebäuden umgeben ist. Inmitten des Gevierts sieht man, aus dem restlichen, erdüberdeckten Volumen des Gebäudes herausragend, lediglich einen mit Carrara-Marmor bekleideten Kubus, der als Oberlicht über dem Synagogenraum dient. Nicht aufzufallen war hier vermutlich die Devise, die dem Entwurf zugrunde lag, eine für das Selbstverständnis der Schweizer Juden zur Zeit der Entstehung des Gotteshauses typische Haltung. Man war bestrebt, den erreichten gesellschaftlichen Status als gleichberechtigte und akzeptierte Bürger jüdischen Glaubens zu bewahren, das erreichte Ziel jedoch nicht in die Öffentlichkeit zu tragen.

## 11. Genf, Beith-GIL (2010)

Mit grossem Echo in den Medien wurde im März 2010 die jüngste Synagoge der Schweiz, das neue Gotteshaus der Liberalen Gemeinde Genfs, seiner Bestimmung übergeben. Der Bau bemüht sich, mit einer stilisierten Menora auf der zur Hauptstrasse hin gelegenen Fassade (Abb. 59), seine Funktion den Passantinnen und Passanten mitzuteilen. Ob dies gelingt, sei dahingestellt.

Der Grundriss des Gebäudes folgt den Konturen eines Schofars, des an einigen jüdischen Feiertagen geblasenen Widderhorns. Als unmissverständliches Zeichen der erreichten gesellschaftlichen Integration und Akkulturation wurde anlässlich der Einweihungsfeier jedoch nicht etwa das Schofar geblasen, sondern das Schweizer Alphorn.

Das Gebäude umfasst neben dem eigentlichen Gebetsraum die für den Betrieb einer modernen Gemeinde notwendigen Räume wie Schulzimmer, Büros und einen grösseren Gemeindesaal. Die Synagoge hat 450 Sitzplätze, die jedoch an den hohen Feiertagen auf 750 Plätze erweitert werden können. Der Thoraschrein steht vor einer mächtigen Wand aus beigem Kalkstein, sogenanntem Jerusalemstein. Ein Gesetz, das 1918 zur Zeit des englischen Mandats eingeführt wurde, verlangt die Verwendung dieses Baumaterials für die Fassaden aller in Jerusalem entstehenden Bauten. Der Stein wird – wegen seiner symbolischen Bedeutung – bei neueren Synagogen fast bis zum Überdross als Identitätsträger jüdischer Architektur verwendet. Er ersetzt oder ergänzt die bis dahin gängigen Symbole wie die Menora, die Gesetzestafeln und vor allem den Davidstern. Der Kalkstein fand allerdings an den Aussenwänden der neuen Genfer Synagoge keine Verwendung, anders als bei jüngeren Synagogenneubauten wie zum Beispiel denjenigen in München (Abb. 60) oder Dresden.<sup>11</sup> Auch im Profanbau findet das Material inzwischen Verwendung, wie ein neues Mehrfamilienhaus einer jüdischen Bauherrschaft nahe der orthodoxen Synagoge Erikastrasse in Zürich zeigt.

11 Jüngere Synagogenbauten in Deutschland: Dresden (2001), München (2006), Gelsenkirchen (2007), Bochum (2007), Ulm (2012).



Abb. 60: München, Hauptsynagoge Ohel Jakob, am Sankt-Jakobs-Platz, 2006, Wandel Hofer Lorch.

## 12. Zusammenfassung

Der Widerspruch zwischen dem, dass die Bauaufgabe Synagoge im Rahmen der bürgerlichen Ausbildung zum Bestandteil der Grundkenntnisse gebildeter Architekten erhoben wurde, und der Tatsache, dass der jüdische Gottesdienst ein solches Gebäude gar nicht erfordert, bot in den Anfängen des Synagogenbaus den für den Entwurf beauftragten Architekten die willkommene Möglichkeit, ohne grosse Vorgaben durch die Bauherrschaft, wenn auch mit Blick auf die im Ausland bereits zahlreich entstandenen Synagogen, einen für die Schweiz neuartigen Bautypus zu entwerfen. Mit der Abwanderung der jüdischen Bevölkerung in die Städte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden Bauten, die in ihrer Einmaligkeit und Exklusivität neue städtebauliche Akzente setzten. Zu diesen Gebäuden zählen die ersten Synagogen von Genf (1859), Basel (1864), St. Gallen (1880), Biel (1882), Zürich (1884) und Bern (1907). Diese Bauten verweisen vor allem durch die Verwendung orientalisierender Gestaltungselemente auf ihre Nutzung als jüdische Gotteshäuser.

Nach vollzogener Emanzipation verschwanden die dann neu gebauten Synagogen in einer beabsichtigten Anonymität und mutierten zu eher introvertierten Zweckbauten ohne Anspruch auf Repräsentation. Erst mit der Wende zum neuen

Jahrtausend dienen die neu entstehenden Synagogenbauten wieder als Identitätsträger im öffentlichen Raum. Hier sind vor allem die in Deutschland zahlreich entstandenen Synagogenbauten zu nennen, in der Schweiz die 2010 errichtete Genfer Synagoge der dortigen liberalen Gemeinde.

# Moscheen in der Schweiz

Andreas Tunger-Zanetti

24 Jahre lang sind Millionen von Zugreisenden an der albanischen Moschee von Wil im Kanton St. Gallen vorbeigefahren, ohne es zu merken. Dabei lag sie unmittelbar neben den Geleisen an der östlichen Einfahrt zum Bahnhof und war über der Tür mit einem Schild gekennzeichnet: «Islamische Gemeinschaft». Das Lokal war seit 1993 in gemieteten Räumen des flachen Anbaus eines Gewerbetraktes untergebracht (Abb. 61) und genügte den Bedürfnissen der albanischen Gemeinschaft mit ihren 400 Mitgliedsfamilien und ihrem regen Gemeindeleben schon lange nicht mehr.<sup>1</sup>

Am Wochenende des 13./14. Mai 2017 eröffnete die Gemeinschaft schliesslich ihren lang ersehnten Neubau an der Rosenstrasse 45, knapp 600 Meter Luftlinie vom alten Standort entfernt. Bis zum Festakt benötigte sie viel Geduld. Sie hatte das Baugesuch zwar schon am 25. November 2011 eingereicht, doch hatten Einsprachen den Baubeginn um zweieinhalb Jahre verzögert. Der Neubau liegt am südlichen Rand eines Wohnquartiers mit einigen Gewerbebetrieben, in knapp hundert Metern Abstand braust der Autobahnverkehr (Abb. 62). Obwohl die Eröffnung landesweit Medienthema war, notierte der Mitarbeiter der Schweizerischen Depeschagentur in seiner Meldung vor dem Anlass: «Das Vorzeigeprojekt der Wiler Muslime ist nicht ganz einfach zu finden. Das neue islamische Zentrum liegt versteckt am Ende einer Seitenstrasse unweit des Fussballstadions Bergholz.»<sup>2</sup>

Wil ist kein Einzelfall. Ebenfalls im Mai 2017 eröffneten albanische Gemeinschaften in Gebenstorf und in Plan-les-Ouates neue Moscheen – in diesem Fall in bestehenden Gebäuden. Seit 2007 wurden über ein Dutzend Moscheen neu gebaut oder bestehende Gebäude umfassend umgebaut. Bei einem Teil dieser Projekte hebt sich das Äussere durch Volumen, Fensterformen und eine oder mehrere Kuppeln durchaus von den umgebenden Gebäuden ab. Doch die Lage ist stets alles andere als zentral und repräsentativ.

Die Hauptfrage dieses Artikels ist daher: Wo liegen in der Schweiz die neuen Moscheen? Gesucht sind nicht Angaben zur geografischen Länge und Breite. Vielmehr möchte ich herausarbeiten, welchen Platz die gesellschaftlichen Gegebenheiten und Machtverhältnisse den neuen muslimischen Gebetsräumen zuweisen. Auf dem Weg zu einer Antwort präsentiere ich zunächst Kernelemente aus Martina

1 Der vorliegende Aufsatz wurde 2017–2018 geschrieben. Für die Veröffentlichung wurde er im Juni 2022 um neuere Entwicklungen ergänzt.

2 «Wiler Moschee ohne Minarett wird am Wochenende eröffnet», in: *St. Galler Tagblatt*, 8. Mai 2017.



Abb. 61: Der alte Standort der albanischen Moschee in Wil SG.

Löws Soziologie des Raums, ein besonders geeignetes Theorieangebot, wenn es darum geht, die komplexen Vorgänge rund um Moscheebauten zu verstehen. Es folgt ein Abschnitt über grundsätzliche Fragen des Ortes für das muslimische Ritualgebiet, bevor ich mich den konkreten Orten zuwende, an denen in der Schweiz Muslime und Musliminnen ihre Gebete verrichten. Dabei unterscheide ich den Typ und die Phase der Hinterhofmoschee von den Neubauten, die in den letzten Jahren vermehrt entstehen. In einem eigenständigen Abschnitt vertiefe ich den Aspekt der Wahrnehmung am Beispiel der neuen Moschee in Wil. Dafür, wie auch insgesamt, greife ich grossenteils auf Material zurück, das ich am Zentrum Religionsforschung der Universität Luzern mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Projekts «Kuppel – Tempel – Minarett» seit 2007 erhoben habe.<sup>3</sup>

3 *Kuppel – Tempel – Minarett*, <https://www.unilu.ch/ktm> (21.6.2022). Das Projekt dokumentiert Neubauten mit ungewöhnlichem Äusseren sowie ausgewählte grössere Umbauten bei allen zugewanderten Religionsgemeinschaften der Schweiz seit den 1950er-Jahren. Nebenbei hat das Zentrum Religionsforschung (ZRF) an der Universität Luzern in den letzten Jahren nach Möglichkeit auch Angaben zur Lage der übrigen rund 260 Moscheen gesammelt, die zumeist in ungenutzten Gebäuden untergebracht sind.



Abb. 62: Wil SG, albanische Moschee, alter (oben) und neuer (unten) Standort. Landeskarte der Schweiz, 1:10'000, Wil (SG), 2020.

## 1. Theoretischer Rahmen

Hilfreich für die gewählte Fragestellung ist meines Erachtens die analytische Brille, die Martina Löws Raumsoziologie zur Verfügung stellt. Löw definiert Raum als «eine relationale (An)Ordnung sozialer Güter und Lebewesen an Orten». <sup>4</sup> Raum entsteht nach Löw durch zwei miteinander kombinierte Vorgänge:

- (1) « [...] das Platzieren von sozialen Gütern und Menschen bzw. das Positionieren primär symbolischer Markierungen, um Ensembles von Gütern und Menschen als solche kenntlich zu machen (zum Beispiel Ortseingangs- und -ausgangsschilder)». Für dieses «Errichten, Bauen oder Positionieren» verwendet Löw den Ausdruck *spacing*. Ich ziehe stattdessen das deutsche «Positionieren» vor. <sup>5</sup>
- (2) die «Syntheseleistung»: In ihr werden «über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse [...] Güter und Menschen zu Räumen zusammengefasst». <sup>6</sup>

4 Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017, 212.

5 Ebd., 158.

6 Ebd., 159.

Analytisch sind beide Vorgänge zu trennen. Sie laufen jedoch nicht in einer festgelegten Abfolge ab, sondern sind wechselseitig eng aufeinander bezogen und in ihrer Dauer offen. Man denke etwa an das Einrichten einer Wohnung: Die Nutzer und Nutzerinnen «positionieren» die Dinge zwar erst einmal, prüfen dann aber die Wirkung anhand ihrer Vorstellungen und verändern das Arrangement gegebenenfalls wieder.

Löw betont, diese Wahrnehmung sei «kein Prozess, der für alle Menschen gleich abläuft, sondern er ist geprägt vom Habitus als einem ‹Wahrnehmungsschema›». <sup>7</sup> Im Rahmen der vorliegenden Fragestellung bietet sich ein Beispiel besonders an: Gegen erkennbare Moscheeneubauten mit Kuppel und Minarett führen manche Stimmen gerne das Argument ins Feld, es gelte, das Ortsbild zu schützen, während andere Mitbürger diesen Punkt nicht als wichtig empfinden.

Zu achten ist also im Folgenden auf das Positionieren von Moscheen, auf ihre Wahrnehmung durch unterschiedliche Akteure sowie auf die Wechselwirkung zwischen beiden Vorgängen.

## 2. Die Moschee – Gebetsort und mehr

Vor dem Darstellen der Befunde mag es sinnvoll sein, kurz den Begriff «Moschee» und seine Ausprägungen in der Schweiz zu betrachten, denn die Vorstellungen darüber, was eine Moschee ist und wie sie funktioniert, gehen weit auseinander.

Dem deutschen Wort «Moschee» liegt das arabische *masğid* (Ort der Niederwerfung, Gebetsort) zugrunde. Das Pflichtgebet kann der Muslim im Prinzip überall verrichten, wie es ein Hadith formuliert: «Wenn die Gebetszeit fällig ist, dann verrichte das Gebet, wo immer du bist, denn das ist eine Moschee.» <sup>8</sup> Seit den Anfängen des Islams galt jedoch das Gebet in der Gemeinschaft mehr als das einzeln verrichtete Gebet. Entsprechend gross ist dort, wo Musliminnen und Muslime für längere Zeit leben, das Bedürfnis, rasch und in erreichbarer Distanz Gebetsorte einzurichten. Als Minimalausstattung ist nicht mehr nötig als ein sauberer Boden und ein Raum mit Wasseranschluss für die rituelle Waschung vor dem Gebet.

Die Praktizierenden unter den ersten muslimischen Gastarbeitern in der Schweiz und im übrigen Europa mieteten daher schon in den 1960er-Jahren Räume für das gemeinsame Gebet. Diese waren von Anfang an auch Orte des geselligen Beisammenseins unter Männern derselben Muttersprache und oft auch derselben Herkunftsregion. Eine Teeküche und später der Satellitenfernseher waren ebenso wichtig für den Zusammenhalt wie der Gebetsraum.

<sup>7</sup> Ebd., 197.

<sup>8</sup> Sahih Muslim, <http://islamische-datenbank.de/sahih-muslim?action=anzeigen&chadithno=808> (20.6.2022).

Mit dem Familiennachzug in den 1970er-Jahren rückte die ursprünglich geplante Rückkehr ins Heimatland in immer weitere Ferne. Die Moscheevereine wuchsen, ab den 1990er-Jahren auch durch weiteren Zuzug infolge der Kriege auf dem westlichen Balkan. Ähnlich wie die Hauptmoscheen in den Herkunftsländern wurden die Moscheen in der Schweiz Zentren für unterschiedlichste Dienstleistungen, die weit über das Gebet hinausgehen: Fast alle haben eine Ecke oder einen Raum mit religiöser Literatur, oft gibt es Räume für die religiöse Unterweisung der Kinder, für Sitzungen, Nachhilfeunterricht oder Integrationskurse. Manche vermitteln Arrangements für die Pilgerfahrt nach Mekka, bisweilen besteht ein eigenes, allgemein zugängliches Restaurant, oder ein kleiner Coiffeursalon bietet seine Dienste an.

Für die wenigsten dieser Nutzungen waren die ursprünglich angemieteten Lagerhallen, Gewerbegebäude oder auch Wohnungen auf Dauer geeignet. Oft fehlen auch bis heute Räume für Frauen. Bessere Räume oder Gebäude wurden also für die meisten Gemeinschaften ein dringender Wunsch.

Die Vielzahl der Funktionen spiegelt sich ansatzweise in den Namen. Bei vielen findet sich darin das Element «Kulturverein», dem oft die beiden Adjektive «islamisch» und dasjenige der dominanten Sprache vorangehen («albanisch-islamischer Kulturverein» u.ä.). In islamischen Kategorien gesprochen, wurden durch den sukzessiven Ausbau aus einfachen Betlokalen des Typs Quartiermoschee (*masǧid*, *muṣallā*) in den meisten Fällen Zentren des Typs Freitagsmoschee (*ǧāmiʿ*, wörtlich: Versammlungsort).

Auch sprachlich zeigt sich diese Verschiebung. Jene Gemeinschaften, die sich nicht «Kulturverein» oder «Gemeinschaft» nennen, haben als charakteristisches Element meist die albanische, bosnische oder türkische Version des Wortes *ǧāmiʿ* im Namen (alb. *xhamia*, bosn. *džemat*, türk. *cami*). Zentraler Versammlungsort ist eine solche Moschee jedoch bis heute bestenfalls im Blick auf die betreffende Sprachgemeinschaft in einem gewissen Umkreis. In vielen Städten gibt es eine beachtliche Auswahl an Moscheen, in denen muslimische Männer am Freitag ihrer Pflicht zum Gemeinschaftsgebet nachkommen können. Statt in seine «Stammmoschee» geht ein Albaner dann womöglich in eine konkurrierende albanische oder in eine türkische Moschee, einfach weil sie bei begrenzter Arbeitspause rascher zu erreichen ist.

Noch aus weiteren Gründen wurde der Nutzerkreis vieler Moscheen mit der Zeit vielfältiger. Das ausdifferenzierte Angebot ist die Antwort auf einen vielfältigeren «Kundenkreis». Frauengruppen bildeten sich und vereinen heute bisweilen die Frauen mehrerer Moscheevereine. Dasselbe lässt sich im vergangenen Jahrzehnt bei den Jugendlichen beobachten.<sup>9</sup> Als Folge davon nutzt der Einzelne

9 Jürgen Endres et al., Jung, muslimisch, schweizerisch. Muslimische Jugendgruppen, islamische Lebensführung und Schweizer Gesellschaft, Luzern: Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung, 2013.

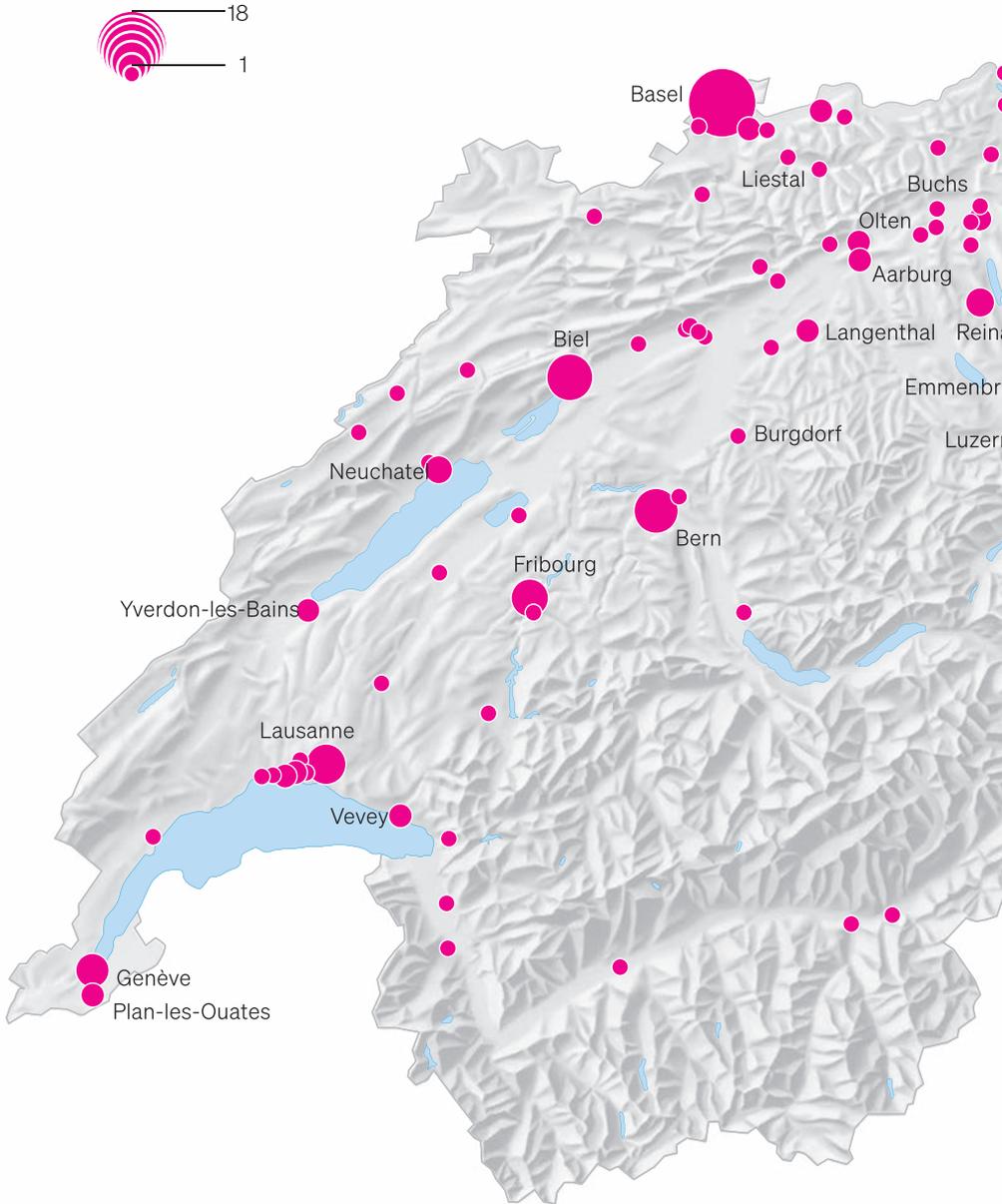
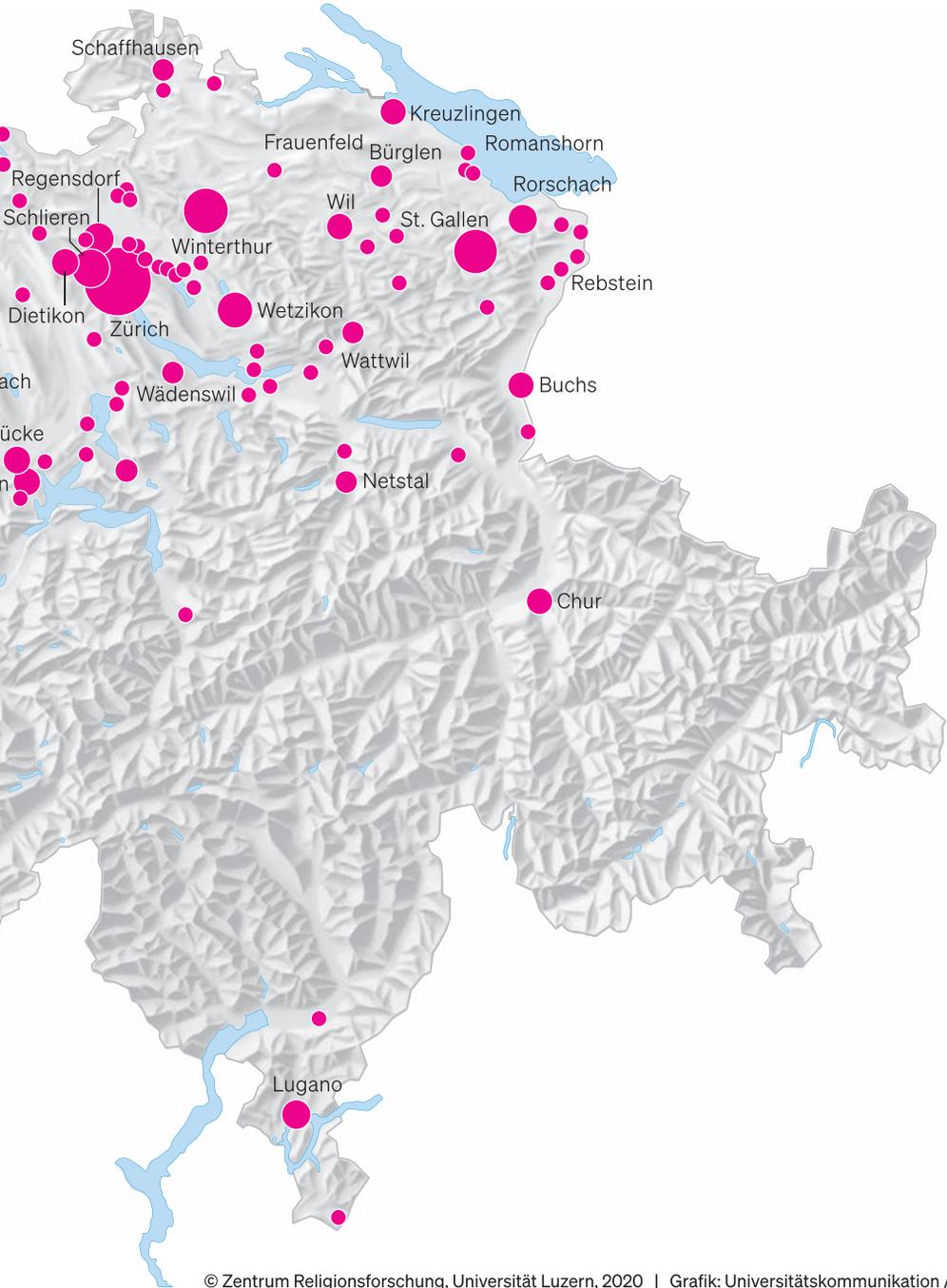


Abb. 63: Standorte der Moscheen in der Schweiz, 2020, Karte, erstellt vom Zentrum Religionsforschung der Universität Luzern.



unterschiedliche Orte für das Pflichtgebet, das Freitagsgebet, regelmässige Gruppenaktivitäten und spezielle Anlässe wie etwa den Besuch des Vortrags eines bekannten Predigers. Wachsende Teile des Angebots finden zudem in einer Schweizer Landessprache statt. Dank Online-Diensten und hoher Mobilität kann insbesondere die zweite Generation diese Vielfalt gezielt nutzen und fühlt sich nicht mehr allzu fest einer einzigen Moschee zugehörig.<sup>10</sup>

Die angedeuteten Tendenzen stellen die Institution Moschee nicht grundlegend infrage. Das Publikum ist bunter und ungebundener als früher, aber auch grösser. Während sich zum Morgen- oder Mittagsgebet oft nur eine Handvoll Beter versammelt oder die Moschee gleich ganz geschlossen bleibt, herrscht am Freitagmittag, am Samstag und am Sonntag Hochbetrieb, und an den hohen Festtagen sind die Räume übertoll.

### 3. Hinterhofmoscheen

Nachdem nun die Nutzung grob skizziert ist, soll im Folgenden die Lage der sogenannten Hinterhofmoscheen in den Blick rücken. Mit der analytischen Brille der Löwschen Raumsoziologie gefragt: Wo sind sie positioniert und wie werden sie wahrgenommen?

Eine Schweizerkarte mit der Markierung aller rund 260 Moscheen (Abb. 63) zeigt, dass die Moscheen dort liegen, wo ihre Benutzer wohnen und arbeiten: im bevölkerungsreichen Mittelland, insbesondere in ehemals stark industrialisierten Regionen. Das können neben den Agglomerationen grosser Städte auch früh industrialisierte Gebiete mit teils heute noch ländlichem Charakter sein wie das Glarner Linthal oder das Toggenburg. So gibt es etwa in der Kleinstadt Buchs im St. Galler Rheintal mit ihren rund 13 000 Einwohnerinnen und Einwohnern drei Moscheevereine, in Wetzikon (25 000 Einwohner) im Zürcher Oberland fünf.

Im kleineren Massstab bestätigt sich der Eindruck: So liegen im Grossraum Luzern lediglich drei der neun Moscheen auf dem Gebiet der Stadt Luzern (83 000 Einwohner), drei hingegen in Emmen (31 000), zwei in Ebikon (14 000) und eine in Kriens (28 000).<sup>11</sup> (Abb. 64) In den drei Agglomerationsgemeinden liegt denn auch der Schwerpunkt der Gewerbe- und Industriebetriebe, während Luzern typische Funktionen einer Zentrumsstadt (Verwaltung, Bildung, Kultur) sowie einen blühenden Tourismus aufweist.

Sucht man nun die einzelnen Adressen der Moscheen auf, so stösst man in den allermeisten Fällen tatsächlich auf die sprichwörtliche Hinterhofmoschee, auf

10 Veronika Rückamp, *Alltag in der Moschee. Eine Feldforschung jenseits von Integrationsfragen*, Bielefeld: Transcript, 2021 (Dissertation Luzern, 2018).

11 Vgl. die interaktive Karte des Projekts «Religionsvielfalt im Kanton Luzern» des Religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Luzern, <https://www.unilu.ch/rel-lu> (21.6.2022).

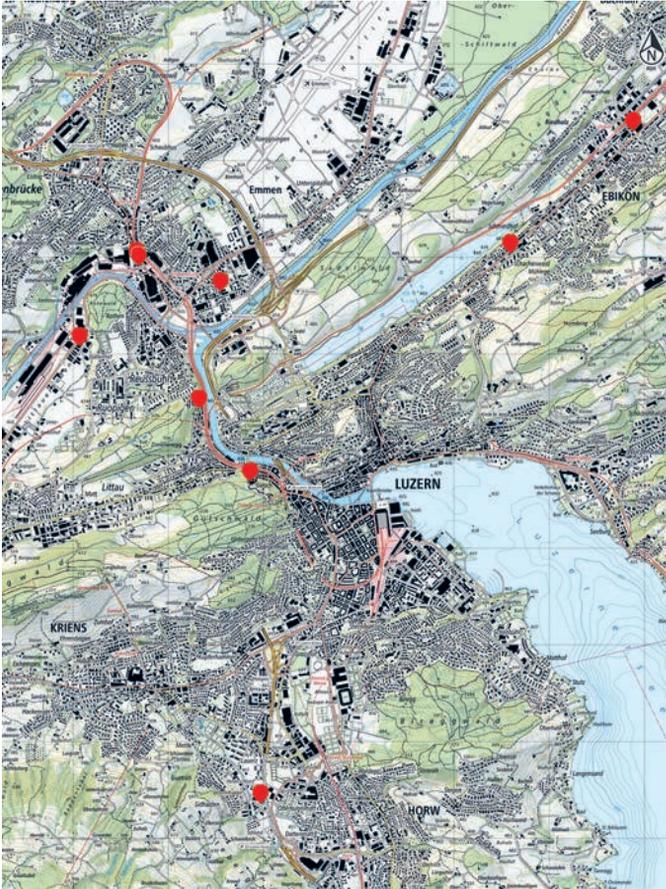


Abb. 64: Moscheen (rot) im Raum Luzern. Landeskarte der Schweiz, 1:25'000, Luzern, 2017.

einen umgenutzten Gewerbebau oder gelegentlich auch auf eine umgenutzte Wohnung.<sup>12</sup> Von den neun Luzerner Moscheen befinden sich fünf in Gewerbebauten, zwei in ehemaligen Wohnungen und eine in einem umgebauten Kino. Alle sind von aussen lediglich durch diskrete Schilder gekennzeichnet.

Wer beispielsweise die Moschee «Barmherzigkeit» in Luzern sucht, muss schon die genaue Adresse kennen, um sie zu finden. Von der stark befahrenen Baselstrasse in Luzern mit ihren tamilisch, türkisch und spanisch geprägten Läden muss man die abzweigende Sackgasse zum Parkhaus Gütsch nehmen (Abb. 65).

12 Einen optischen Eindruck von den meisten Moscheen der Schweiz vermittelt die Internetseite <http://www.swissmuslims.ch> (21.6.2022).



Abb. 65: Die albanische Moschee Barmherzigkeit an der Baselstrasse 61A in Luzern, im grauen Gebäude rechts.

Am Eingang zum Gebäude 61A, das ähnlich wie ein Fabriktor aussieht und zu überdachten Parkplätzen führt, ist neben dem unübersehbaren Schriftzug der Regionalen Arbeitsvermittlungsstelle RAV auch die Moschee aufgeführt. Gelbe Bodenmarkierungen leiten den Besucher und die Besucherin zum RAV bzw. zum gemeinsamen Treppenhaus (Abb. 66). Nimmt man die Treppe statt des Lifts, so kommt man erst noch an einem Laden mit Artikeln für den Hanfanbau vorbei, bevor man im dritten Stock vor der Tür des Islamischen Kulturvereins Barmherzigkeit steht.

Positioniert ist die Moschee «Barmherzigkeit» also sehr versteckt, was für die grosse Mehrheit der Schweizer Moscheen typisch ist. Diese befinden sich in Gebäuden, die zuvor schon bestanden und ursprünglich für andere Nutzungen konzipiert waren. Für den Moscheebetrieb haben die Vereine zwar bisweilen eini-



Abb. 66: Die albanische Moschee Barmherzigkeit an der Baselstrasse 61A in Luzern. Gelbe Bodenmarkierungen weisen den Weg zur Regionalen Arbeitsvermittlungsstelle RAV und zur Moschee.

ges an Geld und Arbeit in die Innenräume investiert, aussen jedoch – falls überhaupt – nur minimale Veränderungen vorgenommen.

Wie steht es aber um die Wahrnehmung? Sie variiert von Person zu Person. Da systematische Befragungen für die Schweiz fehlen, kann hier nur von einer idealtypischen Wahrnehmung die Rede sein, wie sie sich aus einzelnen Äusserungen, die man für repräsentativ halten kann, erschliessen lassen. Immerhin ist zwischen Moscheenutzerinnen und -nutzern, Nachbarn und der übrigen Öffentlichkeit zu unterscheiden.

Für die breite Öffentlichkeit sind die Moscheen praktisch unsichtbar. In Erscheinung treten sie allenfalls medial im Zusammenhang besonderer Vorfälle.

Auch für die Nachbarschaft sind sie weitgehend nicht wahrnehmbar: optisch, weil sie bestenfalls durch Schilder an der Türe erkennbar sind; akustisch, weil nirgends ein Gebetsruf erklingt;<sup>13</sup> olfaktorisch nicht, weil – im Gegensatz etwa zu Hindugemeinschaften oder den Sikhs – seltener in der Moschee gekocht wird. Nur zu bestimmten Zeiten, an Freitagmitten, generell an Wochenenden und an hohen Festen, sind vermehrt Besucherinnen und Besucher zu sehen und zu hören, und unter Umständen kommen mehr Autos, als Parkplätze vorhanden sind. Höchst selten jedoch führt dieser erhöhte Verkehr zu so viel Ärger und Problemen, dass daraus ein öffentliches Thema wird. Bei Moscheen in Gewerbegebieten sind die Reibungsflächen ohnehin minimal. Hier gibt es kaum durchgängig bewohnte Wohnungen, und für die Parkplätze können die Moscheen bisweilen Arrangements mit benachbarten Betrieben treffen, die am Wochenende freie Flächen haben. In Wohngebieten bemühen sich manche Moscheen um ein gutes Nachbarschaftsklima, etwa, indem sie sich an einer Putzaktion beteiligen,<sup>14</sup> oder vor hohen Festen mit einer Nachricht in den Briefkästen oder an den Haustüren um Verständnis für allfällige Unannehmlichkeiten werben.<sup>15</sup>

Auch Muslime selber artikulieren eher selten, wie sie die Moscheen im Land wahrnehmen. Manche bedauern, dass sie nicht leichter erkennbar und damit auffindbar sind. Selten sind Stimmen wie diejenige von Petrit Alimi, ehemaliger Präsident der Islamischen Gemeinde Luzern (IGL), der die aktuelle Lage und das Aussehen der Moscheen als Ausdruck gesellschaftlicher Marginalisierung deutet: «Die Hinterhofmoscheen stehen für die Isolation der Muslime in der Gesellschaft. [...] Es fehlt uns ein würdiger Ort, in dem wir uns als Muslime und als gleichberechtigte Bürger zu Hause fühlen können.»<sup>16</sup> Typischerweise fiel das Zitat in einem Zeitungsartikel über Pläne der IGL, im Raum Luzern eine multinationale repräsentative Moschee neu zu bauen. So sprechen denn Muslime selber am ehesten über ihre Bedürfnisse und Vorstellungen, wenn ein Umzug oder Neu- bzw. Umbauprojekte anstehen.

13 Georg Kreis, «Der Basler Muezzin ruft», in: *TagesWoche*, <https://tageswoche.ch/politik/der-basler-muezzin-ruft/> (21.6.2022).

14 Beispielsweise in der Moschee der Islamischen Kulturstiftung in Genf, <https://www.unilu.ch/ktm> (21.6.2022).

15 So hielt es etwa von Anfang an der Moscheeverein in Wil. Dennoch war im ersten Ramadan kurz nach der Eröffnung der Moschee offenbar so viel Lärm zu hören, dass Anwohner dies der Polizei meldeten und ein Stadtrat eine Anfrage einreichte: Ursula Ammann, «Keine Ruhe um die Moschee», in: *St. Galler Tagblatt*, 21. Juni 2017.

16 Remo Wiegand, «Muslime wollen weg vom ‹Hinterhof›», in: *Luzerner Zeitung*, 27. Mai 2017, 20.



Abb. 67: Moschee des Türkischen Kulturvereins Olten in Wangen bei Olten.

#### 4. Umbauten

Oft ziehen Moscheevereine nicht einfach in ein bestehendes Gebäude ein, sondern bauen es zuvor mehr oder wenig umfassend für ihre Zwecke um. Zwei Beispiele möchte ich dazu näher betrachten.

In der Gemeinde Wangen bei Olten mit ihren 5000 Einwohnerinnen und Einwohnern kaufte 2002 der Türkische Kulturverein die Liegenschaft einer stillgelegten Lack- und Farbenfabrik, bestehend aus dem kleinen Produktionsgebäude und dem angebauten Wohn- und Verwaltungsgebäude.<sup>17</sup> Obwohl der Verein zuvor sein Lokal nur drei Kilometer entfernt in der regionalen Zentrumsstadt Olten (18 000 Einwohner) hatte, geriet er mit dem Umzug in eine andere Welt. Das neue Lokal liegt unmittelbar am Bahnhof, an der Grenze zwischen der Gewerbe- und der Wohnzone. Die Gemeinschaft stiess von Anfang an auf Ablehnung eines beträchtlichen und vor allem lauten Teils der Bevölkerung. Einzelne Stimmen stellten mit Verweis auf den Zonenplan schon die Umnutzung als solche infrage. Als dann der Verein im Januar 2005 das Gesuch für ein «symbolisches Minarett»

17 Das Gebäude und die kontroverse Geschichte seines Minarettts sind unter «Türkischer Kulturverein, Wangen b. Olten/SO» dokumentiert im Projekt *Kuppel – Tempel – Minarett* des Zentrums Religionsforschung der Universität Luzern (Anm. 3).

bei der lokalen Baubehörde einreichte, brach ein Sturm der Entrüstung los. Es war in erster Linie das Sichtbarwerden der bereits einige Jahre anwesenden islamischen Gemeinschaft, das die Wogen hochgehen liess. Zusammen mit einem ähnlichen Umbauprojekt in Langenthal und den Neubauplänen in Wil war Wangen der Auslöser der eidgenössischen Volksinitiative für das Minarettverbot.<sup>18</sup>

Das «Positionieren» bestand im Fall der Wangener Moschee hauptsächlich aus zwei Vorgängen: Zunächst fand der Innenausbau statt. Er ging mit minimalen äusserlichen Veränderungen einher. Wahrnehmbar war für die Anwohnerinnen und Anwohner am ehesten, dass die Vereinsmitglieder regelmässig am Ort verkehrten. Der grosse Widerstand regte sich erst mit der Baueingabe für das Minarett auf dem würfelförmigen Liftschacht der ehemaligen Fabrik. Hier ging es um eine sichtbare Veränderung. Sie löste die «Syntheseleistung» aus, die aus wilden Projektionen einer «Islamisierung der Schweiz» bestand.<sup>19</sup> In der Folge befanden jedoch alle Beschwerdeinstanzen das Vorhaben des türkischen Vereins für rechtens. Als die Gegner einsahen, dass sie das Minarett nicht würden verhindern können, verlagerte sich die Empörung auf ein anderes sichtbares Zeichen: die vor der Moschee gehisste Flagge mit dem heulenden Wolf. Dieses Zeichen ist dem Verein wichtig, weil er sich der islamisch-nationalistischen sogenannten «Idealisten»-Bewegung zurechnet. Das Minarett, als Ganzes importiert, wurde am 9. Januar 2009 planmässig errichtet (Abb. 67). Am 29. November 2009 entschied die Mehrheit der Stimmenden, das Verbot für den Bau weiterer Minarette in die eidgenössische Verfassung zu schreiben.

Auch das zweite Beispiel stammt aus dem Jahr 2009. In Emmenbrücke, einem Stadtteil der Luzerner Agglomerationsstadt Emmen, eröffnete die bosnische Gemeinschaft am 20. Juni ihre neue Moschee in einem umgebauten Kino. Wie in Wangen liegt das Gebäude an der Grenze zwischen Industrie- und Wohnzone. Allerdings ist Emmen eine typische Industriestadt, während Wangen dem Bild der schweizerischen Idylle entspricht.<sup>20</sup> Zudem hat in Emmen jeder dritte Einwohner

18 Ausführliche Studien zum Fall Wangen bieten Simone Bretscher, (K)eins aufs Dach? Die Entwicklung der Muslimfeindlichkeit in der Deutsch- und Westschweiz nachgezeichnet anhand der öffentlichen Reaktionen auf die Errichtung repräsentativer muslimischer Bauten, Basel: Historisches Seminar, 2008 (Lizentiatsarbeit, Typoskript), online: [https://www.unilu.ch/fileadmin/fakultaeten/ksf/institute/zrf/dok/KTM/Bretscher\\_2008\\_Minarette.pdf](https://www.unilu.ch/fileadmin/fakultaeten/ksf/institute/zrf/dok/KTM/Bretscher_2008_Minarette.pdf) (11.6.2022); Oliver Wäckerlig, Das Fanal von Wangen. Der Schweizer Minarettediskurs. Ursachen und Folgen, Saarbrücken: AV Akademikerverlag, 2014, online: <https://doi.org/10.5167/uzh-92420> (21.6.2022); zur politischen Dynamik siehe Andreas Tunger-Zanetti, «Against Islam, but not against Muslims. Actors and attitudes in the Swiss minaret vote», in: Samuel-Martin Behloul, Susanne Leuenberger und Andreas Tunger-Zanetti (Hg.), *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self*, Bielefeld: Transcript, 2014, 285–312.

19 Tunger-Zanetti 2014 (Anm. 18).

20 Vgl. die Eigendarstellungen beider Gemeinden im Internet: *Einwohnergemeinde Wangen bei Olten. Unser Dorf*, <https://www.wangenbo.ch/unser-dorf.html> (21.6.2022); *Stadt Emmen. Geschichte*, <http://www.emmen.ch/de/wirtschaftueberemmen/portrait/geschichte/> (21.6.2022).



Abb. 68: Die bosnische Moschee in Emmenbrücke.

einen ausländischen Pass, in Wangen nur jeder fünfte. Die bosnische Gemeinschaft hatte das ehemalige Kino Merkur bereits 2001 gekauft und dann über Jahre in Eigenregie umgebaut. Schon früh hatte die Gemeinschaft jedoch entschieden, auf den Bau eines Minarettts zu verzichten.<sup>21</sup> Die Moschee hat auch keine von aussen sichtbare grosse Kuppel, sondern lediglich mehrere kleine, innen dekorierte Kuppeln in der ansonsten flachen Decke des hohen Kinosaals. Von aussen lassen nur die Messingtafel über dem Eingang und die beiden Schaukästen auf die Nutzung schliessen. Das Gebäude bietet 500 Betenden Platz, umfasst unter anderem eine grosse Bibliothek, Clubräume und ein öffentlich zugängliches Restaurant und ist damit eine der grossen Moscheen im Land. Dennoch stiess das Projekt als solches nie auf nennenswerte Opposition.

Das «Positionieren» beschränkte sich in Emmenbrücke also auf das übliche Minimum (Abb. 68). Obwohl äusserlich «unsichtbar», ist die bosnische Moschee mit ihrer umfassenden und prächtigen Innenausstattung ein beliebtes Ziel für Exkursionen von Schulklassen und anderen Gruppen. Erst im Innenraum bedient die Moschee die Bilder im Kopf, jene der Mitglieder ebenso wie jene der Besucherinnen und Besucher. Hier findet die «Syntheseleistung» statt. Aussen nicht als Moschee erkennbar, innen «schön» – diesem Konzept folgen die meisten Schweizer Moscheen. Dabei gibt es noch eine wichtige Differenzierung: Vereine, die ihre

21 Claudia Schön, «Kein Wort zu heissen Themen», in: *Neue Luzerner Zeitung*, 20. Februar 2006.

Liegenschaft besitzen, legen Wert auf ein sauberes äusseres Erscheinungsbild und investieren innen mehr als Vereine, die lediglich eingemietet sind.

## 5. Neubauten und ihre räumliche Lage

Wie aber verhalten sich jene Gemeinschaften, die einen Neubau «positionieren»? In jedem Fall verändert ihr Gebäude das Weichbild. An diejenigen, die den Ort zuvor kannten, ergeht damit die Botschaft: Hier ist etwas Neues, Bleibendes. Der finanzielle und organisatorische Aufwand, der mit einem Neubau verbunden ist, unterstreicht die Absicht des Bleibens stärker, als dies bei einem gemieteten oder gekauften und nur innerlich umgenutzten Gebäude der Fall ist.

Mit dem Entscheid zu bauen, steht die Bauherrschaft stets auch vor der Frage, wie sie das Äussere gestalten will. Auch damit sendet sie unvermeidbar Signale aus, jedoch ist die Botschaft offener. Zum einen drücken sich im Äusseren bestimmte Absichten oder auch nur stillschweigende Entscheidungen der Bauherrschaft aus, zum andern interpretieren Anwohner und andere das Äussere vor ihrem persönlichen und sozialen Hintergrund.

Im Folgenden behandle ich die Fragen der «Positionierung» und der «Syntheseleistung» bei zehn Neubauten der letzten eineinhalb Jahrzehnte. Im Sinn der Leitfrage präsentiere ich zunächst die Hauptmerkmale der Lage bei allen diesen Moscheen.<sup>22</sup> (Abb. 69) Den Aspekt der Wahrnehmung behandle ich anschliessend am Beispiel von Wil exemplarisch in einem eigenen Kapitel.

Die Lage der neu erbauten Moscheen ist in allen zehn Fällen vergleichbar.<sup>23</sup> Die Grundstücke liegen am Rand des besiedelten Gemeindegebiets in einer Nutzungszone, in der vor allem Gewerbe angesiedelt ist; in der Zone oder in unmittelbarer Nachbarschaft liegen in manchen Fällen auch Wohnungen. Bis zum historischen Kern und Siedlungsschwerpunkt der Gemeinde ist die Distanz ausser in Grenchen und Schaffhausen deutlich grösser als bis zur nächstgelegenen Gemeindegrenze. Oft verläuft ganz in der Nähe die Bahntrasse, auch wenn der nächste Bahnhof unter Umständen ähnlich weit entfernt ist wie das Gemeindehaus. Soweit die Gemeinschaften bereits vorher in der politischen Gemeinde ansässig waren, hat sich mit dem Neubau – ausser in Schaffhausen – jeweils ihr Abstand zu Bahnhof und Gemeindeverwaltung vergrössert. Es lässt sich also in allen Fällen von einer Lage am Rand des historischen Siedlungsschwerpunkts sprechen.

22 Nicht berücksichtigt sind Projekte, die sich erst in Planung, im Bewilligungsverfahren oder einer frühen Phase des Baus befinden.

23 Bei Xhamia Glarus ist die Distanz von 780 Meter in der Rubrik «Distanz zum Gemeindehaus» die Distanz bis zur Kirche von Netstal. Dieses Dorf wurde 2011 in den Kantonshauptort Glarus eingemeindet. Die Gemeindeverwaltung von Glarus ist 3100 Meter von der Moschee entfernt.

Name	Ort	Jahr	Zonen	Distanzen
Schweiz. Islam. Gemeinschaft	Wohlen (AG)	2007	Gewerbezone	1340/1440/380
Iman-Zentrum	Volketswil (ZH)	2012	Industrie- und Gewerbezone	1250/1030/531
Mevlana Moschee	Egnach (TG)	2013	Wohn- und Gewerbezone	2000/840/350
Xhamia Glarus	Netstal (GL)	2016	Industrie- und Gewerbezone	780/260/230
Xhamia Wil	Wil SG	2017	Industrie- und Gewerbezone	1430/770/150
Xhamia Grenchen	Grenchen (SO)	2019	Gewerbezone mit Wohnen	810/720/810
Xhamia Frauenfeld	Frauenfeld (TG)	2018	Wohn- und Gewerbezone	1340/1310/500
Xhamia Buhara	Sulgen (TG)	2021	Wohn- und Arbeitszone	940/720/770
Aksa Moschee	Schaffhausen (SH)	2022	Industriezone mit Dienstleistung	1500/1370/1670
Tulipan*	Reinach AG	2022	Arbeitszone	1560/1110/600

Abb. 69: Moscheeneubauten in der Schweiz 2000–2022. Zur Spalte «Distanzen»: Erste Zahl = Distanz zum Gemeindehaus, zweite Zahl = Distanz zum Bahnhof, dritte Zahl = Distanz zur Gemeindegrenze. Adressen der Moscheen: Wohlen (Rigackerstrasse 25), Volketswil (Juchstrasse 15), Egnach (Romanshornerstrasse 134), Netstal (Kleinzaun 1), Wil (Rosenstrasse 45), Grenchen (Maienstrasse 6), Frauenfeld (Gewerbestrasse 6), Sulgen (Romanshornstrasse 10), Schaffhausen (Schalterweg 10), Reinach AG (Mattenfeldstrasse 5). \* Der ganze Name lautet: Kultur- und Begegnungszentrum Tulipan.

Wenn die Moscheevereine die Randlage akzeptieren, so hat dies Gründe: Offensichtlich ist es in allen Fällen attraktiver, endlich selber bauen zu können, als weiterhin für unzuweckmässige Räume eine hohe Miete zu zahlen; das Gemeinschaftsprojekt eines Neubaus setzt überdies in einer Gemeinschaft eine grosse Dynamik des Zusammenhalts frei. Bauland ist in Randlage nicht nur verfügbar, sondern auch bezahlbar. Wie im Fall der Hinterhofmoscheen ist in Gewerbezone mit weniger Widerstand gegen den Bau zu rechnen, umgekehrt aber ist es leichter, sich mit benachbarten Betrieben und der Bauverwaltung über die Nutzung von Parkflächen an Wochenenden zu einigen. Teils bereichern die Moscheen Quartiere zusätzlich, die zumindest werktags belebt sind, zum Beispiel wegen der benachbarten Einkaufszentren, so etwa in Reinach AG und Grenchen (Abb. 70).



Abb. 70: Albanische Moschee Ebu Hanife in Grenchen, 2019.

Die Grundstücke der neuen Moscheen sind, verglichen mit der Nachbarschaft, von mittlerer Grösse. Um das Gebäude herum sind oft die Parkplätze angelegt, soweit sie nicht in einer unterirdischen Einstellhalle untergebracht sind. Ansonsten ist die Umgebung nur minimal gestaltet: in Netstal mit einem teilweise überdachten Sitzplatz, in Volketswil und Sulgen mit Blumenbeeten auf einer kleinen Piazza, in Reinach AG mit einem Wasserbecken. Alle Moscheen haben drei, maximal vier oberirdische Stockwerke. Auch dies entspricht den umgebenden Gebäuden.

Die gebaute Grundform ist bei drei der sechs albanischen Moscheen (Netstal, Wil, Frauenfeld) annähernd kubisch, bei den übrigen ein Quader mit einer klar längeren Seite, der in Grenchen und Sulgen zudem stumpfwinklig geknickt ist. Am eigenwilligsten ist die Form in Reinach AG, wo ein Quadrat und zwei angesetzte Dreiecke ein Parallelogramm bilden, das auf einem rechteckigen Unterbau sitzt (Abb. 71). Die Moscheen in Wohlen und Volketswil haben ein Giebeldach. Ein Minarett findet sich nirgends, denn auch die beiden Moscheen in Wohlen und Volketswil, deren Pläne vor der Abstimmung vom November 2009 vorlagen, verzichteten auf dieses Erkennungszeichen.

Dennoch deuten alle Gebäude ihre besondere Funktion durch kleine Auffälligkeiten an. Am offensichtlichsten ist dies bei den albanischen Moscheen in Netstal, Wil, Grenchen und Frauenfeld mit jeweils einer oder mehreren flachen Kuppeln. Die Moschee in Netstal schmückt sich mit einem umlaufenden Fries, der die

*šahāda*, das islamische Glaubensbekenntnis, endlos wiederholt. In Volketswil, Wil und Sulgen sorgen Arabesken an der Frontseite für einen gewissen orientalischen Touch (Abb. 72).

Das verlässlichste Merkmal für den sakralen Charakter sind schmale, hohe Fenster. Während sie sich am Gebäude in Grenchen auf rund 2,5 Meter Höhe beschränken, erstrecken sie sich an den übrigen Standorten deutlich höher, oft über zwei oder drei Stockwerke (Abb. 73). Einzig die türkische Moschee in Egnach verzichtet auf jegliches der geschilderten Merkmale und gibt sich wie ein Mehrparteien-Wohnhaus. Die türkische Moschee in Wohlen deutet ihre besondere Nutzung nur zaghaft mit den Fenstern an.<sup>24</sup>

Ähnlich wie bei Höhe und Volumen passen sich die Neubauten auch in Farbe und Material der Umgebung an. Die meisten sind weiss oder in hellem Beige oder Grau verputzt. Die Moschee in Wohlen hat ein metallisches Äusseres, das eher an einem Gewerbe- oder Geschäftsbau zu erwarten wäre.

Die harten Fakten, unverrückbar in Beton gegossen, sind ein wichtiger, aber nicht der einzige Anteil an der «Platzierung». Löws Raumdefinition verweist zusätzlich auf die bewegliche Dimension der Menschen, die die Räume nutzen und durch ihre Anwesenheit mitprägen. Dabei spielen Gewohnheiten, Routinen und auch explizite Regeln eine Rolle. Wie andere Sakralbauten und Gemeindezentren sind Moscheen zu bestimmten Zeiten stark besucht, zu anderen hingegen menschenleer. Nachdem diverse Forscherinnen und Forscher die Moscheen in der Schweiz vor allem als Organisationen und als soziale Verbände erforscht hatten,<sup>25</sup> haben erst jüngere Studien untersucht, wie Mitglieder, Gäste, Einzel- und Gruppenbesucherinnen und -besucher die Innen- und Aussenräume aufsuchen und nutzen.<sup>26</sup> Zudem sind die meisten der hier präsentierten Moscheen noch sehr jung. Eine einigermassen konstante Praxis pendelt sich vermutlich erst mit der Zeit ein, bleibt jedoch, wie alle sozialen Interaktionen, der Veränderung und Neuaushandlung unterworfen.

Diesen ganzen Bereich muss ich hier aussparen, weil grundlegende Daten fehlen. Zwei Überlegungen sprechen jedoch dafür, dass die neuen Moscheen eher belebtere Orte sind als die meisten übrigen Moscheen. Erstens enthalten die Neubauten meist eine Wohnung für den Imam und seine Familie. Zweitens kommen

24 Die kreditgebende Bank verlangte eine Aussengestaltung, die eine spätere Umnutzung zuliesse. Benno Tuchschild: «Ein Minarett wäre schön», in: *Aargauer Zeitung*, 4.3.2009.

25 Die Beiträge eines von Christophe Monnot 2013 herausgegebenen Sammelbands beleuchten neben den Entwicklungen in den muslimischen Organisationen auch die Beziehungen zur Gesellschaft, lassen dabei die räumliche Dimension aber unberücksichtigt: Christophe Monnot (Hg.), *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane*, Genf: Labor et Fides, 2013.

26 Viele wertvolle Beobachtungen, wenn auch unter einer anderen theoretischen Perspektive analysiert, finden sich bei Rückamp 2021 (Anm. 10); Lucia Stöckli, *Moschee-Neubauten – Institutionalisierung, Bedeutung und Sichtbarkeit in England und der Schweiz*, Bielefeld: Transcript, 2020.



Abb. 71: Kultur- und Begegnungszentrum Tulipan in Reinach AG, 2022.

öfter Schulklassen oder Erwachsenenbildungsgruppen, angeregt durch die Neuheit, die Aussen- und Innengestaltung und durch die Dynamik des Bauverfahrens.

Als Zwischenfazit ist festzuhalten: Die Moscheeneubauten liegen peripher in Gewerbegebieten. Selbst wo sie wie in Volketswil oder Grenchen ein beachtliches Volumen ausmachen, fallen sie angesichts der Umgebung nicht besonders auf. Auch sonst ist das Äussere eher schlicht und bescheiden, der sakrale Charakter nur angedeutet.

## 6. Die Wahrnehmung – das Beispiel Wil SG

Im Anschluss ist nun zu fragen, wie unterschiedliche Akteure die Moscheeneubauten wahrnehmen, welche Art der «Synthese» die Betrachterinnen und Betrachter aus ihrer Wahrnehmung ziehen. Dafür wähle ich das Beispiel Wil SG, da es besonders reichhaltig dokumentiert ist (Abb. 73). Wie die «Positionierung», so ist auch die «Syntheseleistung» mehrschichtig, dynamisch und somit sehr komplex. Das Folgende sei daher als erster Versuch verstanden, den es zweifellos lohnen würde, analytisch zu vertiefen, zeitlich und von der Quellenbasis her auszudehnen sowie mit anderen Fällen zu vergleichen.

Mehrschichtig wird die Synthese, weil jeder Mensch zur Moschee eine andere Beziehung hat: Mitglieder, Gäste, Einzel- und Gruppenbesucherinnen und -besu-

cher, aber auch Quartirnachbarn, Lokalpolitiker und -politikerinnen, Medienschaffende, Kirchenpersonal, Behördenmitglieder – für jede und jeden bedeutet die Moschee etwas anderes, abhängig von Funktion und aktuellen Kontakten, aber auch davon, wie er oder sie womöglich schon als Kind in Bezug auf Sakralräume, Religion und den Umgang mit dem anderen geprägt wurde. Dynamisch ist die Synthese, weil die Wahrnehmungen und das je eigene Verhalten aufeinander einwirken und unter Umständen auch das Positionieren der «Ensembles von Gütern und Menschen» beeinflussen.

Diese unbegrenzte Vielfalt lässt sich gleichwohl ansatzweise fassen und ordnen. Denn mündliche und schriftliche Aussagen über die Moschee versuchen, bei einem angenommenen gemeinsamen Vorverständnis der Adressaten anzuknüpfen, um vorgeschlagene Deutungen plausibel zu machen. Im Fall Wil SG sehe ich folgende Diskursstränge als wichtig und ergiebig an: (1) Aussagen des Moscheevereins und seiner Exponenten, (2) Aussagen von Politikerinnen oder Politikern, Behördenmitgliedern und ähnlichen Akteuren, meist via Medien, (3) übrige Aussagen in Medienberichterstattungen, sei es von den Berichterstattern selber oder von einfachen Bürgerinnen und Bürgern.

#### Aussagen des Moscheevereins und seiner Exponenten

Als Initiant und Bauherr hat der Moscheeverein die Chance, wichtige Eckpunkte von Anfang an selber zu setzen. Er tat dies, indem er das Bauprojekt schon bei der Eingabe als «Begegnungszentrum» bezeichnete und darauf hinwies, dass nicht-muslimische Besucher und Besucherinnen ausdrücklich willkommen seien. Der Verein hat diesem Credo auch baulich Ausdruck verliehen. Über der für Frauen reservierten Galerie im zweiten Stock gibt es im dritten Stock für Besucherinnen und Besucher eine weitere Galerie; beide Galerien erlauben am vorderen Rand den Blick durch ein transparentes Glasgeländer hinunter auf *mibrāb* (Gebetsnische), *minbar* (Kanzel) und *kursī* (Lehrstuhl).

Folgerichtig kam dieses Merkmal auch zur Sprache, als die albanische Gemeinschaft in Wil SG ihre Moschee am 13. Mai 2017 eröffnete. In seiner Ansprache anlässlich der Eröffnung, die auf der Wiese zwischen dem Neubau und der Autobahn stattfand, sagte der Wiler Imam Bekim Alimi zu der bunten, über 2000-köpfigen Festgemeinde aus albanischen Familien, Behördenmitgliedern, geladenen Gästen und vereinzelt Wiler Bürgerinnen und Bürgern: «Vor Ihren Augen steht ein Begegnungszentrum mit einer integrierten Moschee. Die Begegnungsetage befindet sich im Erdgeschoss, [wo] die Leute sich begegnen können und sollen, miteinander Gespräche führen und erst dann das gemeinsame Gebet verrichten.»<sup>27</sup> Nach einigen Worten zur weitherum bekannten Offenheit seiner Moschee für Besucherinnen und Besucher fuhr Alimi fort: «Um diese Offenheit weiterhin zu

27 <https://www.youtube.com/watch?v=9QdB1ySISLc> (1.8.2022), das Zitat 0:54–1:14.



Abb. 72: Buhara-Moschee in Sulgen, 2021.

stärken, haben wir bei unserem Moscheeneubau in Wil eine Zuschauertribüne errichtet, was nicht üblich für eine Moschee ist.»<sup>28</sup> Und an die Muslime gewandt erläuterte er den Stil des Gebäudes: Der Moscheebau habe in der weiten Welt des Islams regional unterschiedliche Formen angenommen, sodass beispielsweise für einen Muslim vom Balkan die Moscheen in arabischen Ländern ungewohnt wirkten. Aber es handle sich einfach um den Islam balkanischer, afrikanischer oder anderer Prägung. Alimi folgerte: «Und nun, im Falle von Europa, spricht man von einem Islam, der europäisch geprägt ist.»<sup>29</sup> Und er wies dabei mit der Hand auf das hinter ihm liegende Gebäude.

Auch die haus eigene Broschüre über das Zentrum greift das Motiv der Begegnung auf – mit einer Nuance: Das Gebäude soll auch «viel Raum für die Begegnung mit dem islamischen Glauben bieten».<sup>30</sup> An anderer Stelle in der Broschüre wird betont, dass das Zentrum «einen Beitrag zur Förderung der Integration der Musliminnen und Muslime in die schweizerische Gesellschaft leisten» soll, und es werden Aktivitäten aufgezählt, die diesem Ziel dienen.<sup>31</sup> Zugleich soll das Gebäude als islamisch erkennbar sein. So ist zu lesen: «Die architektonische Herausforde-

28 Ebd., 2:33–2:43.

29 Ebd., 5:30–5:38.

30 Islamische Gemeinschaft Wil (Hg.), (PR-Broschüre, o. T.), s. I. [Wil] s. d. [2017], Seite «Architektur». Die Broschüre ist dreisprachig (Deutsch, Albanisch, Englisch).

31 Ebd., Seite «Islamisches Zentrum Wil – mehr als eine Gebetsstätte».

zung lag darin, verschiedene und vielfältige Elemente harmonisch in das Objekt zu integrieren, wobei die islamische Prägung zum Vorschein kommen und somit das islamische Begegnungszentrum als solches unverkennbar sein soll. Die Kuppel im süd-östlichen Trakt sowie die integrierten kreisförmig, gegen Mekka ausgerichteten Gebetsräume sollen dem Gebäude seinen speziellen Charakter verleihen.»<sup>32</sup>

Die Modellbilder in der Broschüre zeigen auf der Kuppel ein weiteres, noch eindeutiger islamisches Merkmal: einen Sichelmond, wie er – sehr klein – jeweils auch die vier Minarette in der Schweiz und die Kuppel der saudischen Moschee in Genf krönt. In Wil SG war für den drei Meter hohen Kuppelaufbau ein zusätzliches Baugesuch nötig, das aber ohne Einsprache bewilligt wurde. Ende 2017 wurde das Symbol an der Rosenstrasse 45 installiert und damit das äussere Erscheinungsbild der Moschee vervollständigt.

Die gesamte Selbstdarstellung des Moscheevereins wendet sich also bewusst an unterschiedliche Zielpublika und arbeitet die beiden Hauptfunktionen des Gebäudes immer wieder heraus: Nach innen ist es ein Zentrum für religiöse Praxis und Lehre, dabei aber nach aussen offen für Besucher und den Austausch und zugleich als islamisches Zentrum erkennbar. Bestimmte Angebote sollen überdies die Integration von Mitgliedern der Gemeinschaft in die Schweizer Gesellschaft unterstützen.

Die Selbstdarstellung ist das eine, die Wahrnehmung durch andere Akteure etwas anderes. Gerade die albanische Gemeinschaft in Wil SG hat dies wiederholt erfahren und greift die anfänglichen Schwierigkeiten von sich aus auf. Bereits 2006 präsentierte der Imam Bekim Alimi erste Pläne für eine Moschee mit Minarett – noch bevor das Grundstück feststand. Gemeinsam mit den gleichzeitig aufkommenden Minarettvorhaben in Wangen und in der bernischen Kleinstadt Langenthal war dies der Kristallisationspunkt für die Minarettverbots-Initiative.<sup>33</sup> Damals allerdings sprach der Wiler Imam noch von einer «Moschee». Gegenüber der Tageszeitung «Blick» gab er zwar zu Protokoll: «[...] auch den Minarett-Turm würden wir dezent gestalten – etwa in der Form eines Quaders.»<sup>34</sup> Der lokale SVP-Politiker Lukas Reimann und Gesinnungsgenossen in anderen Teilen der Schweiz griffen die Assoziationen des Wortes «Moschee» jedoch dankbar auf und lancierten in der Folge ihre letztlich erfolgreiche Volksinitiative zum Verbot von Minaretten.

Als die Islamische Gemeinschaft Wil SG im Sommer 2009 endlich das Baugrundstück fand und kaufte, hatte sich die Terminologie geändert. Nun sprachen die Vertreter der Gemeinschaft von einem «islamischen Kulturzentrum», und offi-

32 Ebd., Seite «Architektur».

33 Zur Dynamik der Initiative, vgl. Tunger-Zanetti 2014 (Anm. 18).

34 Selina Luchsinger, «Wieder eckt ein Moschee-Bau an!», in: *Blick*, 30. August 2006.

zielle Schriftwechsel übernahmen den Begriff.<sup>35</sup> Für die Baueingabe am 25. November 2011 änderte der Verein den Kernbegriff nochmals ab. Aus dem «Kulturzentrum» wurde nun ein «Begegnungszentrum». Seither ist die gesamte Selbstdarstellung und Aussenkommunikation des Wiler Moscheevereins, noch mehr als bereits zuvor, darauf gerichtet, sich der Öffentlichkeit gegenüber als zwar erkennbar islamischer, aber integrationswilliger und integrationsfähiger Partner zu erklären.

Zweimal hat sich somit der Verein für den öffentlichen Diskurs neu ausgerichtet. Das erste Mal war es offensichtlich vor allem ein Schritt weg vom Begriff «Moschee», das schon vor der Minarettverbots-Initiative Assoziationen auslöste und in relativ festgefahrene diskursive Geleise führte. «Islamisches Kulturzentrum» schien den Verantwortlichen dann aber womöglich doch zu passiv und zu sehr dem Vorwurf ausgesetzt: «Die wollen sich nicht integrieren, sondern nur ihre eigene Kultur pflegen.» Diesen Mangel hat das Wort «Begegnungszentrum» nicht mehr. Mit Blick auf die Leitfrage dieses Beitrags könnte man also sagen: Nicht nur städtebaulich, sondern auch sprachlich liegt die «Moschee» eher am Rand; der Bauherrschaft ist es wichtiger, die Moschee der Sache nach realisieren zu können, als sie im Deutschen auch so zu benennen. Deshalb wurde, zumindest im Fall Wil SG, das «Begegnungszentrum» sprachlich prominent.

#### Aussagen von Politikern, Behördenmitgliedern und ähnlichen Akteuren

Wie nahmen und nehmen Behördenmitglieder, Politiker und andere profilierte Akteurinnen und Akteure, aber auch die Medienberichterstattung das geplante bzw. realisierte Gebäude wahr? Um es zu benennen, orientieren sie sich, vereinfacht gesagt, am Vokabular der Bauherrschaft: Im schriftlichen und verfahrensgelassenen Gebrauch herrscht das «Begegnungszentrum» vor, mündlich und mit wachsender Distanz zu den formalen Abläufen ist eher von der «Moschee» die Rede. Offizielle Schriftstücke sprechen 2009 wie erwähnt noch vom «islamischen Kulturzentrum», spätestens seit der Baueingabe am 25. November 2011 hingegen vom «(islamischen) Begegnungszentrum». Kurzmeldungen der Schweizerischen Depeschagentur, etwa zu den Gerichtsentscheiden über die Einsprachen, sprechen vom «islamischen Begegnungszentrum».<sup>36</sup> Auch der albanisch-stämmige Lokalpolitiker Arber Bullakaj spricht in seinem am 27. Mai 2015 veröffentlichten Text mit dem Titel «Islamisches Begegnungszentrum in Wil wird gebaut» sechs Mal von «Begegnungszentrum», nur zweimal von «Moschee», und dies jeweils im Sinn eines kollektiven Akteurs.<sup>37</sup>

35 So in der Anfrage der IG Wiler-Süden vom 26.11.2009 und der Antwort der Stadtkanzlei Wil vom 18.12.2009.

36 Zum Beispiel abgedruckt in SDA, «Etappensieg für Islam-Zentrum in Will», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 4. April 2015.

37 Der Text ist online nicht mehr verfügbar.

Rund um die Eröffnung des neuen Gebäudes am 12.–14. Mai 2017 verdichtet sich das öffentliche Reden darüber. Die beiden hauptsächlichen Foren dafür sind zum einen der Festakt selber, zum andern die Medienberichte im Vorfeld und nach dem Anlass. Am Festakt am 13. Mai überbrachten zahlreiche Redner und Rednerinnen Grussbotschaften ihrer Institutionen und Organisationen, etwa je zur Hälfte auf Albanisch und auf Deutsch.<sup>38</sup>

Im Zusammenhang mit integrationsfördernden Funktionen sprach Martin Klöti, Präsident der St. Galler Kantonsregierung, vom «Zentrum»; er schloss seine Ansprache mit einem «grossen Kompliment zu dieser wunderschönen Moschee». Auch die Wiler Stadtpräsidentin Susanne Hartmann gratulierte «zu diesem schönen Gebäude» und fand, das Zentrum könne einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass die Menschen einander begegnen. Der Stadtparlamentarier Ruedi Schär sagte an die Adresse der muslimischen Gemeinschaft: «Freuen Sie sich über diesen glanzvollen Ort» und stellte mit seinem Gastgeschenk, einem Bildband über die Stadt Wil, einen Lokalbezug her. Der katholische Stadtpfarrer Roman Giger überbrachte die «herzlichsten Grüsse» seiner Gemeinde und schenkte der islamischen Gemeinschaft eine Eiche, die als Verweis auf die gemeinsame abrahamitische Tradition neben der Moschee eingepflanzt werden sollte. Der evangelisch-reformierte Pfarrer Christoph Casty schliesslich formulierte die religiöse Geografie auf seine Weise: Der Säntis, mit 2 500 Metern ü.M. der höchste Berg der Nordostschweiz und von Wil SG aus im Südosten sichtbar, markiere zugleich die Gebetsrichtung für die Wiler Muslime.

Als Grundmuster der Ansprachen lässt sich festhalten: Geht es eher um das Gebäude und seine religiöse Funktion, so ist von der «Moschee» die Rede, geht es um die übrigen sozialen Funktionen und um das Thema Integration, so sprechen die Rednerinnen und Redner eher vom «Begegnungszentrum».

Festredner stellen freilich eine Auswahl von neutral bis wohlmeinend zugewandten Personen dar. Zusätzliche Nuancen oder auch gänzlich andere Töne sind in der medialen Berichterstattung zu erwarten, soweit dort weniger involvierte oder gar skeptisch eingestellte Akteure oder die redaktionelle Meinung zu Wort kommen. Dies ist im Fall Wil SG umso mehr zu erwarten, als die Initianten der Minarettverbots-Initiative 2006 das Projekt zu einem Ziel ihrer Kampagne machten und viele Bewohnerinnen und Bewohner des angrenzenden Quartiers Einsprachen gegen die Baueingabe im Jahr 2011 einreichten.

Von Anfang an grenzten sich diese beiden Stränge der Gegnerschaft klar voneinander ab und betonten dies zum Teil an öffentlichen Auftritten.<sup>39</sup> Die Minarett-

38 Die folgenden Angaben beruhen auf meinem Feldprotokoll des Anlasses.

39 So am grossen, stark besuchten Podiumsgespräch am 1. Februar 2012 in der Aula der Psychiatrischen Klinik Wil (Marcel Elsener, «Wir Moslems sind stolz, Wiler zu sein», in: *St. Galler Tagblatt*, 3. Februar 2012).

gegner aus den Reihen und dem Umfeld der Schweizerischen Volkspartei argumentierten kulturprotektionistisch: Das Zentrum festige Parallelstrukturen, die Trennung von Männer- und Frauenbereich verstosse gegen grundlegendes Schweizer Recht, es gebe keine Kontrolle über den Unterricht in den dafür geplanten Räumen. Die Quartierbewohner und ihr Umfeld beschränkten ihre Argumentation auf Aspekte des Verkehrs: Die Anzahl der Parkplätze sei ungenügend, die Zufahrt nicht befriedigend geregelt, das Quartier schon bisher zeitweise übermässigem Verkehr ausgesetzt.<sup>40</sup> Die beiden Argumentationsstränge trafen sich lediglich in der Annahme, dass das künftige Zentrum deutlichen Mehrverkehr zur Folge habe und das Projekt dies nicht ausreichend berücksichtige.<sup>41</sup>

Die Antworten der Stadtbehörden zeigen, dass und wie eine funktionierende Verwaltung die Argumente sortiert und damit die Emotionen beruhigt. Sie weist jeder Frage und jedem Einwand den passenden Platz zu.<sup>42</sup> Sie prüfte, welche der 306 Einsprecher einspracheberechtigt sind und welche Punkte die zulässigen Einsprachen geltend machten; 290 Einsprachen hatten nahezu einen identischen Wortlaut. Für die kulturprotektionistischen Einwände (Religionsunterricht, Imamausbildung) erklärten sich die Stadtbehörden von Wil SG als nicht zuständig oder erwiderten, diese seien mit der Bauherrschaft bereits angesprochen worden (Segregation). Die verkehrstechnischen Einwände wurden nochmals geprüft. Da die Baubehörde diese Punkte aber bereits vor der eigentlichen Baueingabe gründlich mit der Bauherrschaft bearbeitet hatte, sah sie keinen Anlass, dem Projekt neue Auflagen zu machen, und wies die Einsprachen letztlich alle ab. Während so das kulturell polarisierende Thema «Moschee» frühzeitig erledigt war, blieb der eher technische Aspekt des Verkehrs im «Begegnungszentrum» längere Zeit offen. Am 24. März 2015 wies das Verwaltungsgericht auch in zweiter Instanz die weitergezogenen Einsprachen ab.<sup>43</sup> Die unterlegenen Quartierbewohner verzichteten auf den Weiterzug ans Bundesgericht.

An diesem Verfahrensverlauf lässt sich der Unterschied zwischen teilbaren und unteilbaren Konflikten veranschaulichen, wie Claus Leggewie ihn verwendet.<sup>44</sup> «Teilbar» ist demnach ein Konfliktgegenstand, bei dem Kompromisse denkbar sind (Anzahl der Parkplätze, Gebäudehöhe, Betriebszeiten). «Unteilbar» ist er,

40 Anfrage der IG Wiler-Süden vom 26.11.2009.

41 Punkte aus beiden Argumentationssträngen finden sich in der Interpellation I 150 von SVP-Stadtparlamentarier Erwin Hauser, eingereicht am 24.1.2012, vom Stadtrat (Regierung) beantwortet am 15.2.2012.

42 Vgl. Marcel Elsener, «Der Streit ist noch nicht beigelegt», in: *St. Galler Tagblatt*, 3. Februar 2012.

43 Entscheid B 2014/18 des Verwaltungsgerichts des Kantons St. Gallen vom 24.3.2015, in: <https://publikationen.sg.ch/rechtsprechung-gerichte/> (21.6.2022).

44 Bärbel Beinhauer-Köhler und Claus Leggewie, mit einem Essay von Alen Jasarevic, *Moscheen in Deutschland, Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München: Beck, 2009, 120–125.



Abb. 73: Die neue albanische Moschee in Wil SG, 2017.

wenn es nur alles oder nichts gibt: Wird die Moschee gebaut oder nicht? Im Fall Wil SG begaben sich die Quartierbewohner auf die Schiene eines teilbaren Konflikts. Sie mobilisierten nicht nur zahlreiche Argumente – die, wie voraussehbar, im Verfahren keine Chance hatten –, sondern auch zahlreiche Unterstützer, die offensichtlich nicht einspracheberechtigt waren. Dies lässt vermuten, dass manche Einsprecher die Verkehrsargumente nur vorschoben, um die Moschee als solche in ihrer Nähe zu verhindern. Aus den kulturprotektionistischen Argumenten der SVP-Kreise spricht hingegen der Wunsch, grundsätzlich keinerlei Moscheen mit ausgebauter Infrastruktur zu erlauben, da die Argumente ortsunabhängig und von so allgemeiner Art sind, dass sie die Perspektive eines Bauverfahrens sprengen.

Auf die Leitfrage, wo neu erbaute Moscheen in der Schweiz liegen, ergibt sich so eine weitere Teilantwort: Sie liegen dort, wo das rechtsstaatlich abgesicherte Bauverfahren es zulässt. Dank dem ist der Bau einer Moschee nicht gänzlich den unberechenbaren Konjunkturen der Politik ausgeliefert. Zwar sind die Normen, die ein Bauvorhaben erfüllen muss, im politischen Prozess entstanden und können auch geändert werden, was im Fall des Minarettverbots geschehen ist. Für das Minarett der stark umstrittenen Gemeinschaft in Wangen bei Olten kam das Verbot zu spät, der Verein konnte es im Januar 2009 nach dem Gang durch die Gerichte aufs Dach setzen. Erst ab November 2009 verbot der neue Verfassungszusatz den Bau weiterer Minarette, somit auch desjenigen in Wil SG.

## Aussagen in Medienberichterstattungen

Als Letztes sollen die am wenigsten reglementierten Stimmen zu Wort kommen: diejenigen von journalistischen Berichterstattern und der von ihnen zitierten Bürgerinnen und Bürgern. Wo denn die neue Wiler Moschee liegt, das fragte sich im April 2017 nicht nur der Berichterstatter der «Aargauer Zeitung», sondern auch der einheimische SVP-Nationalrat Lukas Reimann, der es übernommen hatte, den Journalisten dorthin zu chauffieren und sich prompt in der Strasse irrte. Reimann, immerhin einer der ersten und energischen Vorkämpfer für das Minarettverbot in der Bundesverfassung, «betont [...], den Moscheebau nie bekämpft zu haben. Im Gegenteil: «Die Muslime sollen einen repräsentativen Ort haben, wo sie ihren Glauben ausüben können».<sup>45</sup> Des Weiteren erzählt Reimann dem Reporter «von Wiler Wählern, die sich bei ihm beschwert haben wegen des neuen Gebäudes, an dem zweifellos Konturen einer Moschee erkennbar sind. Sie könnten nicht verstehen, weshalb so etwas gebaut werden dürfe, wo sie doch den Bau von Minaretten verboten hätten.»<sup>46</sup>

Diskursiv erklärt der Politiker also das Resultat für repräsentativ, trotz der Randlage und trotz dem Fehlen eines Minaretts, und er distanziert sich vorsichtig von jenen, die am liebsten gar keine Moschee hätten zulassen wollen. Kurz vor der Moschee-Eröffnung jedoch tut er in einem Wiler Lokalblatt seine Haltung zum geplanten Sichelmond auf der Kuppel kund: Dieser sei «wie das Minarett als Machtsymbol zu betrachten».<sup>47</sup> Der Subtext, den zumindest Befürworter des Minarettverbots aus den damals benutzten Parolen automatisch ergänzen, lautet: «Und daher sollte auch dieser Sichelmond eigentlich verboten sein.»

Der Reporter der «Aargauer Zeitung» besucht auch den alten Standort der Moschee (Abb. 61): «Hinter der unscheinbaren Tür versteckt sich ein düsterer Gang. Es riecht muffig. [...] Der Raum, in den wir treten, ist in Neonlicht getaucht. Für einen Ort der Spiritualität wirkt alles etwas schäbig.»<sup>48</sup> Mit dem Zwischentitel «Vom Keller in den Palast» geht es zurück zum Neubau: «Die Schweizer Muslime erhalten ein prunkvolles Gotteshaus.»<sup>49</sup> Nach dem Gang durch die Innenräume endet die Schilderung auf dem Dach mit einem Blick auf den Kuppelscheitel. Dort steht das Bauprofil, das den Sichelmond andeutet, der noch montiert werden soll. Doch was der Blick des Journalisten einfängt, ist etwas anderes: «Ein hässliches überdimensioniertes Stahlrohr ragt daneben in den Himmel, höher als die Kuppel selbst. Fast ein bisschen wie ein Minarett, nur dass es gegen Ende nicht

45 Daniel Fuchs, «Wo einst der Minarett-Streit begann, eröffnet jetzt eine Vorzeige-Moschee», in: *Aargauer Zeitung*, 29. April 2017.

46 Ebd.

47 «Kein Bock auf die Türkei und eine Sichel-Initiative», in: *Wiler Zeitung* vom 13. Mai 2017.

48 Fuchs 2017 (Anm. 45).

49 Ebd.

spitz zuläuft. Alimi runzelt die Stirn und sagt: «Darin befinden sich einige Abluftrohre, über die Ästhetik bin ich selbst nicht glücklich». Doch die Rohre seien Vorschritt. Ein Minarett wäre zumindest eines: ästhetischer.»<sup>50</sup>

Mit ähnlichem Vokabular schildert zwei Wochen später der «Tages-Anzeiger» den Bau: «Repräsentativmoschee», «Palast». Vom Vorgängerlokal spricht auch er als einer «schäbigen Hinterhofmoschee bei den Bahngleisen». Der geplante Sichelmond auf der Kuppel gilt ihm «gleichsam als architektonischer Schlusspunkt», das Gebäude insgesamt als «Juwel unter den hiesigen Moscheen», was den Autor dann aber nicht am etwas bemühten Versuch hindert, die Person des Imams ins Zwielicht zu rücken.<sup>51</sup>

Der Sichelmond, die gediegen gestalteten Innenräume, die Baugeschichte, die Person des Imams – all dies kommt regelmässig und teils ausführlich vor in den zahlreichen Beiträgen in Publikumsmedien rund um die Eröffnung. Wenige gehen indessen auf die topographische oder gesellschaftliche Lage der Moschee ein, wie es die Reportage der «Aargauer Zeitung» tat. Ein Beitrag in der «Wiler Zeitung» stellt den Neubau in eine historische Perspektive: «Die mit der Zeit und dem Zuwachs der muslimischen Bevölkerung in die Schweiz einhergehenden konkreten Ansprüche und Bedürfnisse in religiöser Hinsicht führten dazu, dass vielerorts islamische Vereine und muslimische Gebetsstätten errichtet wurden: Meist in bautechnisch und infrastrukturell ungenügenden Objekten sowie siedlungsbezogen in abgechiedenen Gegenden. Um dieser Ghettoisierung entgegenzuwirken, versuchen nun die Muslime in der Schweiz vermehrt, geeignete Gebets- und Versammlungsstätten zu erstellen.»<sup>52</sup> Der Absatz entstammt ausgerechnet einer bezahlten Publireportage.

Ein Kommentar im Lokalblatt greift nochmals die Frage auf, wie das neue Gebäude bezeichnet wird: «Während des Baubewilligungsverfahrens war konsequent von einem islamischen Begegnungszentrum die Rede. Der Begriff Moschee tauchte seitens der Bauherrschaft so gut wie nie auf. Das änderte sich schlagartig mit der Erteilung der Baubewilligung. Seither wird konsequent der Begriff Moschee verwendet.»<sup>53</sup> In den Augen des kommentierenden Redaktors hat der islamische Verein durch fragwürdiges Agieren wiederholt Vertrauen verspielt statt erworben. In dieses Bild scheint ihm der Umgang mit den beiden Begriffen zu passen. Er verknüpft ihn mit der Phase vor und nach Erhalt der Baubewilligung. Richtig daran ist, dass die Bauherrschaft den Begriff «Begegnungszentrum» bewusst – und erfolgreich – in Umlauf gebracht hat, um den negativ konnotierten Begriff «Moschee» aus der Schusslinie zu nehmen. Allerdings hat das «Begeg-

50 Ebd.

51 Michael Meier, «Moschee mit Mondsichel statt Minarett», in: *Tages-Anzeiger*, 9. Mai 2017.

52 «Mehr als eine Gebetsstätte. Islamisches Begegnungszentrum Wil», in: *Wiler Zeitung*, 10. Mai 2017.

53 Hans Suter, «Chance um Chance vertan», in: *Wiler Zeitung*, 23. März 2017.

nungszentrum» weiterhin einen prominenten Platz im Diskurs, wie die Ansprachen am Eröffnungstag zeigten. Der Bauherrschaft kann man es auch nicht anlasten, wenn die Medien – auf Kürze und Kontroverse bedacht – weitaus häufiger den Begriff «Moschee» verwenden.

## 7. Fazit und Ausblick

Die Frage nach dem Ort neu erbauter Moscheen in der Schweizer Gesellschaft lässt sich nach den obigen Befunden mehrschichtig beantworten.

**Topographisch:** Die Neubauten liegen in Randgebieten der jeweiligen Gemeinde, meist in einer Gewerbezone. Das Gelände ist in diesen Gebieten flach, die Parzelle in der Regel auch nicht prominent sichtbar. Hier fanden die Gemeinschaften das Grundstück, oft nach längerer Suche, denn nicht jeder Anbieter möchte seine Parzelle für den Bau einer Moschee verkaufen.<sup>54</sup> Die Ortsplaner und Stadtregierungen andererseits sehen es nicht als ihre Aufgabe an, die Religionsgemeinschaften bei der Suche aktiv zu unterstützen.<sup>55</sup> Diese sind jedoch mit der Randlage grundsätzlich zufrieden. Dazu passt, dass nicht einmal ein Politiker mit populistischem Profil das Ziel seiner Feldzüge immer auf Anhieb findet.

**Architektonisch:** Die äusserliche Gestaltung deutet den sakralen Charakter des Gebäudes meist vor allem durch hohe Fenster und Kuppel an; das Minarett fehlt von Gesetzes wegen. Eine Moschee im «Hagia-Sophia-Stil», die spontane Assoziation bei Muslimen mit türkischen oder balkanischen Wurzeln ebenso wie bei Westeuropäern, hat in der Schweiz keinen Platz. Die Neubauten kombinieren kubische Formen, die Westeuropäer als westlich-modern empfinden, mit «orientalischen»: primär Kuppeln und Arabesken. Im Einzelfall resultiert eine gelungene Synthese, auf jeden Fall aber ein Hybrid. Da, abgesehen vom Minarettverbot, der Gebäudehöhe und der Ausrichtung, keine besonderen Einschränkungen gelten, ist die gewählte Hybridform als freiwillige Annäherung an schweizerische Baustile zu interpretieren, ebenso als Ausdruck des Willens, dazuzugehören. Teilen der Öffentlichkeit gelingt es zwar, sich über minarettähnliche Formen und Sichelmonde zu ereifern<sup>56</sup>, ernsthafte Debatten über die äussere Gestaltung finden in der breiteren Öffentlichkeit jedoch nicht statt. Anders wäre dies möglicherweise,

54 In Grenchen führte dies zu einem Gerichtsfall, weil dem Verkäufer, einem SVP-Politiker, zu spät klar wurde, was für ein Gebäude auf seinem verkauften Grundstück entstehen sollte. Seine Klage mit dem Ziel, den Verkauf für ungültig erklären zu lassen, blieb jedoch erfolglos. Patrick Furrer, «Schlappe für Moschee-Gegner von Büren», in: *Oltner Tagblatt*, 21. August 2011.

55 So der Wiler Stadtpräsident 2012 im Interview: Elsener 2012 (Anm. 42).

56 In Frauenfeld hatte die albanische Gemeinschaft an ihrem alten Standort einen kleinen Sichelmond auf das Dach ihres Lüftungsrohres montiert. Ein Stadtparlamentarier verlangte von den Stadtbehörden in einem parlamentarischen Vorstoss Auskunft darüber, ob das Gebilde bewilligt worden sei: Iwan Städler, «Das Frauenfelder Minarett bleibt», in: *Tages-Anzeiger*, 24. April 2010.

wenn das zu realisierende Projekt mittels Wettbewerb ermittelt würde. So aber bleibt diese Dimension gesellschaftlich gesehen eine Nebensache.

Diskursiv: Der Sprachgebrauch oszilliert zwischen «Moschee» und «Begegnungs»- oder «Kulturzentrum». Während «Moscheen» bei einem Teil der Öffentlichkeit negative Assoziationen auslösen, hat niemand etwas gegen «Zentren». Sie sind somit in der Sprachgemeinschaft akzeptiert, stehen dort im übertragenen Sinn im Zentrum. «Moscheen» hingegen stehen diskursiv am Rand. Sie sind nach Meinung von Teilen der Bevölkerung unerwünscht, und wenn sie sich nicht wegwünschen lassen, so möchte diese Haltung sie doch möglichst wenig erwähnt hören. Bei der Aktualisierung dieses Aufsatzes im Juni 2022 war festzustellen, dass alles «Islamische» in den Publikumsmedien schon länger markant weniger Beachtung findet als bis Mitte der 2010er-Jahre. Die Corona-Pandemie hat das bereits zuvor einsetzende Abflauen des Interesses nachhaltig verstärkt, sodass selbst die nationale Volksabstimmung über ein Verhüllungsverbot am 7. März 2021 medial wenig Wellen schlug und die seit 2018 erbauten drei Moscheen kaum wahrgenommen wurden.

Insgesamt sind die neuen Moscheen von den gesellschaftlichen, nicht zuletzt sprachlichen Machtverhältnissen unmissverständlich an den Rand verwiesen. Im Zentrum der Gesellschaft wollen viele sie nicht sehen, Moscheen haben keine Lobby. Auch vonseiten der islamischen Gemeinschaften ist kein starkes Bestreben erkennbar, einen prominenteren Platz in der Gesellschaft zu erlangen; sie sind froh, überhaupt geeignete Räume nutzen zu können und zu besitzen.

Dieser Befund passt gut zu dem, was andere Forschende über andere Dimensionen des Islams in der Schweiz zu sagen haben. So spricht der Religionssoziologe Christophe Monnot von der «invisibilité» der Moscheen; in seinem Kontext ist damit zwar vor allem die Zurückhaltung der Moscheevereine in der Öffentlichkeit generell gemeint,<sup>57</sup> wovon das Gestalten der Moscheegebäude nur ein Aspekt ist, und Monnot sieht darin geradezu eine Strategie. Doch ist es nur normal, wenn eine soziale Realität und die darauf abgestimmte Strategie eines schwachen Akteurs sich auch topographisch, architektonisch und diskursiv ausdrückt.

Der Politikwissenschaftler Matteo Gianni befürwortet mit gewichtigen Gründen eine Integration, die von Einheimischen und Zugewanderten gemeinsam ausgehandelt und gestaltet wird.<sup>58</sup> Die Realität freilich sieht anders aus: Unbeweglichkeit hier, Assimilation dort. Ob die Begegnung im «Zentrum» stattfindet, ist alles andere als sicher.

Daher sei abschliessend ein Blick nach Grossbritannien geworfen: Dort konnten die Sozialgeografen Ceri Peach und Richard Gale bei den Sakralbauten der

57 Christophe Monnot, «L'Union vaudoise des associations musulmanes. Une tentative de gestion locale de l'islam», in: Monnot (Hg.) 2013 (Anm. 25), 135–136.

58 Matteo Gianni, «Protecting democracy, misrecognising Muslims? An assessment of Swiss integration policy», in: Behloul/Leuenberger/Tunger-Zanetti (Hg.) 2013, 313–330.

zugewanderten Sikhs, Hindus und Muslime idealtypisch vier Phasen unterscheiden: (1) Tacit change and planning denial, (2) Larger-scale conversion with minimalist change, (3) Hiding and displacement, (4) Embrace and celebrate.<sup>59</sup>

Die vier Phasen sind nach Peach und Gale wie folgt gekennzeichnet: Charakteristisch für die erste Phase sind provisorische Gebetsstätten in Privatwohnungen, die oft in Unkenntnis der Zonenordnung und der Nutzungsaufgaben umfunktionierte werden. In der zweiten Phase suchen die Gemeinschaften grössere, geeignetere bestehende Räume, die sich umbauen lassen; oft liegen sie weniger nah an den Wohnadressen der Mitglieder als die anfänglichen Provisorien. Die beiden letzten Phasen betreffen neu errichtete Gebäude, unterscheiden sich aber in der stadtplanerischen Haltung: Die zunächst (Phase 3) feststellbare Art des Umgangs mit Neubauwünschen ist es demnach, erkennbar sakrale und «exotische» Bauelemente zwar zuzulassen, durch randständige Lage, Mauern, Bäume usw. aber von der Öffentlichkeit dennoch ein Stück weit abzuschirmen. Die für Phase 4 charakteristische Haltung ist hingegen, die besagten ungewohnten architektonischen Elemente bewusst zuzulassen und prominent, etwa an einer wichtigen Kreuzung oder einem Platz, zu präsentieren.

Legt man versuchsweise diesen Massstab an die Schweizer Moscheen an, so zeigt sich: Die meisten Moscheengebäude sind den Phasen 2 und 3 zuzuordnen. Von einem «embrace and celebrate» ist die Schweiz noch meilenweit entfernt. Den Graben auf dem Weg dorthin hat das in die Verfassung aufgenommene Minarettverbot seit 2009 vertieft. Da die Schweizer Gesellschaft von anderen historischen, sozialen und rechtlichen Voraussetzungen ausgeht als Grossbritannien, erscheint es überdies fraglich, ob sich der Moscheebau in der Schweiz in absehbarer Zeit umfassend in eine solche Richtung entwickeln wird.

59 Ceari Peach und Richard Gale, «Muslims, Hindus and Sikhs in the new religious landscape of England», in: *Geographical Review*, 93, 4, 2003, 469–490.

# Versteckte Tempel und unsichtbare Klöster.

## Zur Topographie buddhistischer und hinduistischer Sakralorte in der Schweiz

Martin Baumann

Asiatische Religionen wie Buddhismus und Hinduismus sind in der Schweiz in weiten Bevölkerungskreisen bekannt und geschätzt. Wo die Orte sind, in denen Hindus ihre Götter und Göttinnen verehren und Buddhisten rezitieren, meditieren und Lehrunterweisungen erhalten, ist jedoch kaum bekannt. Der Grossteil buddhistischer und hinduistischer Andachtsstätten ist nicht sichtbar, für Aussenstehende zumeist unbekannt und nicht Teil des wahrgenommenen religiösen Beziehungsraums einer Stadt. Ausnahmen bilden wenige bekanntere Sakralorte, wie der Tempel der Zürcher Krishna-Gemeinschaft und der Tempel der hinduistischen Reformgruppe Saivanerikoodam im Haus der Religionen Bern sowie stadtfremd erbaute Sakralgebäude wie das Klösterliche Tibet-Institut Rikon im Tösstal und das thai-buddhistische Kloster Srinagarindravararam in Gretzenbach. Der Beitrag argumentiert, dass nicht so sehr die geografische Lage (im Quartier oder zentrumsnah) diese hinduistischen und buddhistischen Sakralorte Teil des religiösen Wahrnehmungs- und Beziehungsraums werden lässt. Vielmehr sind es Aspekte wie eine auffallende Architektur, ein hohes Engagement im interreligiösen Dialog, eine grosse Anzahl von Besuchern und Besucherinnen sowie wiederholte Medienberichte, die einen Sakralort aus der Unbekanntheit heraus in den Wahrnehmungshorizont breiter Bevölkerungskreise hineintreten lassen.

Journalisten und Forschende zu asiatischen Religionen tun sich mitunter schwer, neu eingerichtete Hindu-Tempel oder buddhistische Pagoden aufzufinden. Charakterlich liegen diese, zumeist von Immigranten und Immigrantinnen gegründeten Sakralstätten in städtischen Rand- oder Industriegebieten. Die Unsichtbarkeit und damit schwierige Auffindbarkeit zeigte sich, als der Autor Anfang Juni 2017 bei den Einweihungsfeiern des Sri Rajarajeswary Amman Tempels in Emmenbrücke, einer Nachbargemeinde Luzerns, teilnehmen wollte. Im Industriegebiet zwischen verarbeitendem Gewerbe, Bauunternehmung und Tanzstudio sollte gemäss Adresse der Tempel liegen. Die Suche blieb erfolglos, bis eine tamilische Familie zielstrebig auf eine der vielen nichtssagenden Türen der Gebäude zuging und mir damit den Weg zum neu eingerichteten Tempel wies (Abb. 74). Von aussen unsichtbar, öffnete sich nach dem Eintreten in den grossen Raum mit zahlreichen Götterschreinen, Düften und Klängen eine andere, südasiatische Welt *en miniature*.<sup>1</sup> (Abb. 75)

1 Siehe zur Einweihung des Tempels die Bilder und Darstellung im Webportal *Religionsvielfalt im Kanton Luzern*, [www.unilu.ch/rel-LU](http://www.unilu.ch/rel-LU) > Religionsgemeinschaften > HinduTraditionen > Sri Rajarajeswary Amman Tempel (1.8.2022).



Abb. 74: Emmenbrücke, Sri Rajarajeswary Amman Tempel, Eingang (Juni 2017).

Der Sri Rajarajeswary Amman Tempel im Hinterhof des Gewerbegebiets steht exemplarisch für 21 der insgesamt 22 Hindutempel, die tamilische Hindus in den vergangenen 30 Jahren in der Schweiz einrichteten. Einzige Ausnahme von der Unsichtbarkeit ist der Sri Manonmani Amman Tempel in Trimbach bei Olten. Dort weihten zehn Priester 2013 den ersten, in südasiatischer Architektur erbauten, räumlich nach Osten ausgerichteten Hindu-Tempel in der Schweiz ein.<sup>2</sup>

Der Beitrag fragt danach, wo die Sakralorte asiatischer Religionen liegen und warum sie dort liegen. Neben den von Reinhard Kreckel unterschiedenen Ungleichheitsdimensionen der gesellschaftlichen Stellung und Ansehen (Rang), bestehenden Netzwerken (Zugehörigkeit), finanziellen Ressourcen (Geld) und symbolischem Wissen (Zeugnis),<sup>3</sup> entschieden sich einige Bauherren religiöser Vereine und Gemeinschaften proaktiv für bestimmte Orte und Gegebenheiten. Insofern zeigen sich analytisch unterschiedliche Grade von Handlungszwängen und -optionen für die Lage eines Sakralortes. Diese sind unter anderem von etwaigen Unterstützern und Fürsprechern abhängig, von finanziellen Möglichkeiten, von räumlichen Bedürfnissen der Gemeinschaft, von der möglichst guten Erreichbar-

2 Siehe dazu in Abschnitt 3 unten, im Weiteren im Webportal *Kuppel – Tempel – Minarett*, [www.unilu.ch/ktm](http://www.unilu.ch/ktm) > Hinduismus > Tempel der Sri Manonmani Ampal (1.8.2022).

3 Reinhard Kreckel, *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 2004.



Abb. 75: Emmenbrücke, Sri Rajarajeswary Amman Tempel, Innenraum mit Blick auf den Zentralschrein für die Göttin Sri Rajarajeswaray (Januar 2019).

keit aus unterschiedlichen Regionen der Schweiz und vielen weiteren Gründen. Eine etwaige städtische Raumplanung, wie sie für Kirchenbauten bis in die 1970er-Jahre bestand, lag und liegt für Sakralbauten religiöser Minderheiten nicht vor. Strategische Planungen, die neue religiöse Pluralität der Schweiz durch städtebauliche Positionierungen nichtchristlicher Sakralorte widerzuspiegeln, sind anders als etwa in Grossbritannien nicht vorhanden.<sup>4</sup>

Der Beitrag erläutert im nächsten Abschnitt kompakt die Bedeutung und Funktionen asiatischer Sakralorte und wie sie durch Vorgänge der Immigration und Konversion entstanden. Abschnitte 2 und 3 fokussieren auf die räumliche Lage der Sakralorte und fragen nach den Graden reaktiver und proaktiver Handlungsoptionen. Während Abschnitt 2 zuerst die zumeist versteckten, nicht sichtbaren «Hinterhof-Tempel» und «-Pagoden» darstellt, zeigt Abschnitt 3 auf, warum es einigen religiösen Gemeinschaften und Vereinen gelang, neue, zum Teil architektonisch in der Herkunftskultur gestaltete Sakralbauten zu errichten. Abschnitt 4

4 Zu städtischen Raumplanungen siehe die drei Beiträge von Martin Baumann, «Geplanter Raum und ungeplante religiöse Räume», Johannes Stückelberger, «Kirchenbau als Gegenstand der Stadtplanung» und Silvan Aemisegger, «Der neuen religiösen Vielfalt gerecht werden – Was kann die Raumplanung tun?», alle in: *Collage. Zeitschrift für Planung, Umwelt und Städtebau*, 3, 2017, 4–6, 7–9, 10–13. Zu strategischen Platzierung von Sakralbauten religiöser Minderheiten in Grossbritannien siehe Richard Gale, «Representing the City: Mosques and the Planning Process in Birmingham», in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 6, 2005, 1161–1179.

fasst die wichtigsten Befunde zusammen und resümiert, dass nicht primär die räumliche Lage, sondern verschiedene Aktivitäten eines hinduistischen Tempels bzw. buddhistischen Klosters beitragen, im Wahrnehmungs- und Beziehungsraum einer Stadt und Region vorhanden zu sein.

## 1. Klöster und Tempel – Bedeutung und Entstehung

Der Begriff des «Klosters» steht hier stellvertretend für die verschiedenen buddhistischen Orte der Zusammenkunft. In einem Kloster, in der Pali-Sprache *Vihara* oder in Thailändisch *Wat*, leben buddhistische Mönche oder buddhistische Nonnen. Den Mönchen bzw. Nonnen kommt die Aufgabe zu, buddhistische Gläubige im *dharmā*, der buddhistischen Lehre, zu unterweisen. Zudem führen die Ordinierten zahlreiche Rituale wie Verehrungs- und Andachtszeremonien vor dem reich geschmückten buddhistischen Altar durch, leiten Rezitationen und Gedenkeremonien für Verstorbene und betreuen und beraten die Gläubigen.

Klöster in der Schweiz sind unterschiedlich gross: So befindet sich das Zurich Buddhist Vihara mit zwei singalesischen Mönchen in einem umgewidmeten Einfamilienhaus, 27 Kilometer westlich von Zürich in Lenzburg (Kanton Aargau), während das Kloster Dhammapala ausserhalb von Kandersteg mit wechselnd vier bis sechs Mönchen in einem umgebauten Hotel eingerichtet ist. Hingegen leben in dem neu erbauten thai-buddhistischen Wat Srinagarindravararam und dem Tibet-Institut Rikon wechselnd zwischen vier bis acht Mönche.<sup>5</sup> Nonnen finden sich weit weniger, so lebt in einem umgewidmeten Einfamilienhaus eine vietnamesische Nonne in der Linh Phong Pagode in Ecublens bei Lausanne, und einige wenige taiwanesischen Nonnen leben in den Klöstern des taiwanesischen Fo Guang Shan Ordens, in einem umgebauten ehemaligen Sägewerk in Gelfingen (Kanton Luzern) sowie im neu erbauten Konferenzcenter in Genf.

Wie deutlich wird, sind nur wenige Klöster neu als Sakralgebäude erbaut. Der Grossteil ist in umfunktionierten bestehenden Häusern eingerichtet und von aussen, mit Ausnahme etwa einer Fahne, einer Aufschrift oder einer gesondert aufgestellten buddhistischen Figur, nicht als buddhistischer Ort oder buddhistisches Kloster erkennbar. Ohnehin sind buddhistische Mönche und Nonnen in der Schweiz wie auch in Europa weithin «Mangelware». Die grosse Mehrheit von buddhistischen Orten wird nicht von Ordinierten, sondern von zumeist jahrelang erfahrenen Lehrern und Lehrerinnen geleitet. Die Orte nennen sich zumeist Zentren, sind als Verein demokratisch strukturiert und führen Rituale, Meditationspraktiken und Lehrunterweisung in den spezifischen Formen jeweiliger buddhistischer Traditionen durch. Diese Zentren entstanden seit den 1970er-Jahren in

5 Zu den genannten Klöstern siehe die informativen Webseiten: [www.zb-vihara.ch](http://www.zb-vihara.ch), [www.dhammapala.ch](http://www.dhammapala.ch), [www.wat-srinagarin.ch](http://www.wat-srinagarin.ch) und [www.tibet-institut.ch](http://www.tibet-institut.ch) (alle 1.8.2022).

zunehmend rascher Folge, als Schweizer und Schweizerinnen aufgrund ihrer Faszination von einer der buddhistischen Meditationspraktiken oder einem tibetischen *Lama* (Mönch) die buddhistische Lehre als neue Orientierung annahmen. Reisen nach Asien und Begegnungen mit buddhistischen Mönchen und Nonnen liessen sie zum Buddhismus konvertieren. Schon früher, in den 1960er-Jahren, waren tibetische Flüchtlinge in der Schweiz aufgenommen worden, weitere Flüchtlinge kamen in den 1980er-Jahren aus Vietnam und Kambodscha, zudem stieg die Anzahl thailändischer Frauen, die einen Schweizer Mann geheiratet hatten.

Buddhismus in der Schweiz ist daher im Plural zu denken und mit den vielfachen Unterschieden wahrzunehmen, die zwischen den buddhistischen Traditionen, zwischen den unterschiedlichen Präferenzen von konvertierten und aus Asien immigrierten Buddhisten und Buddhistinnen sowie zwischen den Generationen asiatisch-schweizerischer Buddhisten bestehen.<sup>6</sup> Von den Zahlen her hat die intern vielgestaltige buddhistische Minderheit eine Grösse von 0,5 % der Bevölkerung bzw. gehörten ihr im Jahr 2020 gut 37 000 Personen zu. Da das Bundesamt für Statistik lediglich Personen ab 15 Jahren erfasst, dürfte die Zahl über 40 000 Personen liegen.<sup>7</sup>

Ähnlich wie der Begriff des «Klosters» stellvertretend für verschiedene buddhistische Orte steht, so steht der Begriff des «Tempels» stellvertretend für die unterschiedlichen hinduistischen Orte in der Schweiz. In einem Tempel, in Sanskrit *mandira* und in Tamil *kovil* und *alayam*, residieren dem Hinduglauben zufolge Götter und Göttinnen und sind für Menschen und ihre Wünsche und Bitten zugänglich. Im Hindutempel sind Bilder bzw. zumeist figürliche Statuen von Göttern und Göttinnen rituell installiert, die gemäss der Norm der Sanskrittexte allein durch Priester der Brahmanenkaste durch Klang, Licht, Düfte, Blumen und vielem mehr rituell versorgt werden. Die zumeist mehrmals tägliche Verehrung der Götter geschieht dem Hinduglauben zufolge, um die im Tempel inthronisierten Götter zu erfreuen und ihr Wohlwollen zu erbitten. Es ist unerheblich, ob ausser dem Priester weitere Hindus beim Ritual anwesend sind, da die Huldigungen und «Aufwartungen» den Göttern, nicht den Menschen gelten. Hindus suchen den Tempel einzeln oder mit der Familie auf, insbesondere freitags sowie teils auch

6 Zur Geschichte des Buddhismus in der Schweiz: Martin Baumann, «Buddhismus in der Schweiz – Geschichte, Lehrer:innen und Zentren», in: *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum*, Jahrgang 25, Hohenwarsleben: Westarp Science, November 2022; Webportal *Religionen in der Schweiz*, [www.unilu.ch/rel-CH](http://www.unilu.ch/rel-CH) > Religionen > Buddhismus (1.8.2022). Zur Veränderung des buddhistischen Selbstverständnisses im Generationsverlauf von tibetischen Buddhisten in der Schweiz, siehe Jens Schlieter, Marietta Kind und Tina Lauer (Hg.), *Die zweite Generation der Tibeter in der Schweiz. Identitätsaushandlungen und Formen buddhistischer Religiosität*, Zürich: Seismo-Verlag, 2014.

7 Bundesamt für Statistik, Strukturserhebung, *Ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren nach Religions-/Konfessionszugehörigkeit, 2018–2020 kumuliert*, Neuchâtel, 2022 (Tabelle BFS-Nummer: su-d-40.02.01.08.30-2020), online: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.assetdetail.21765647.html> (26.8.2022).

· Theravada · Mahayana · Tibetischer Buddhismus · Traditionsungebunden

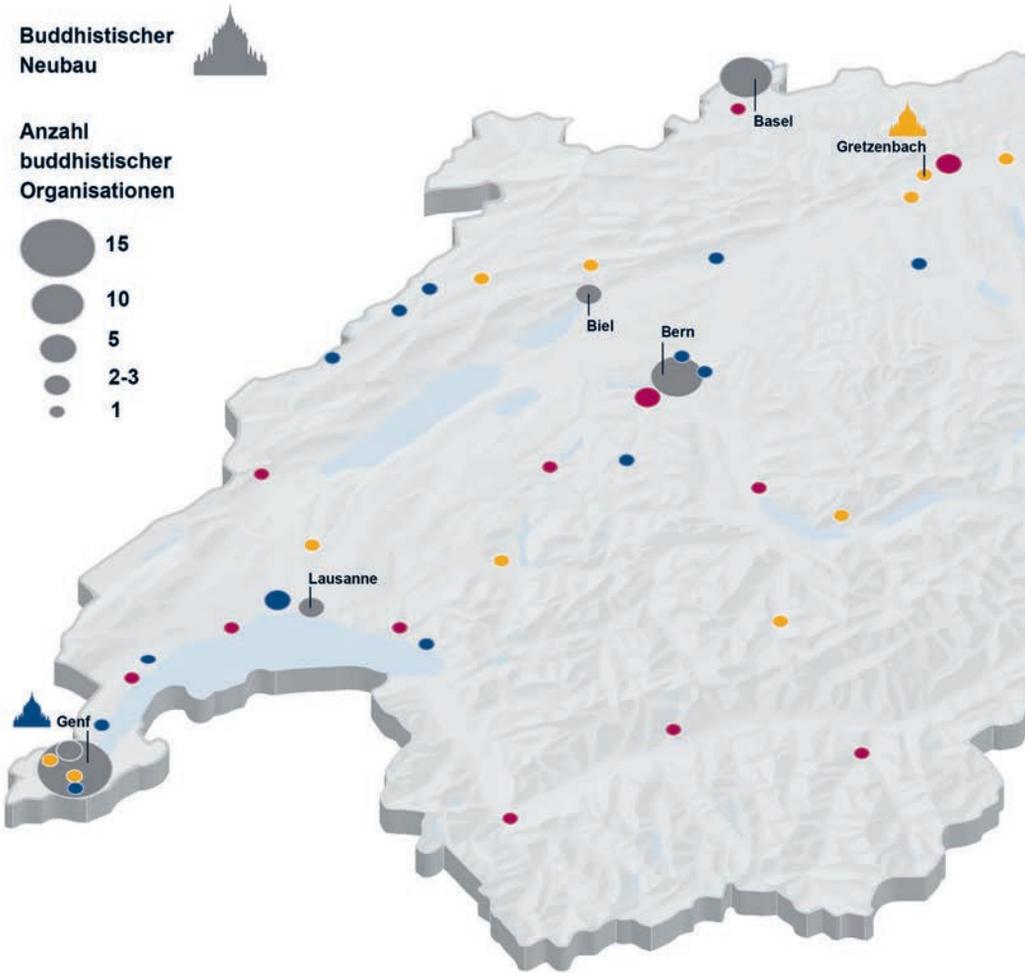
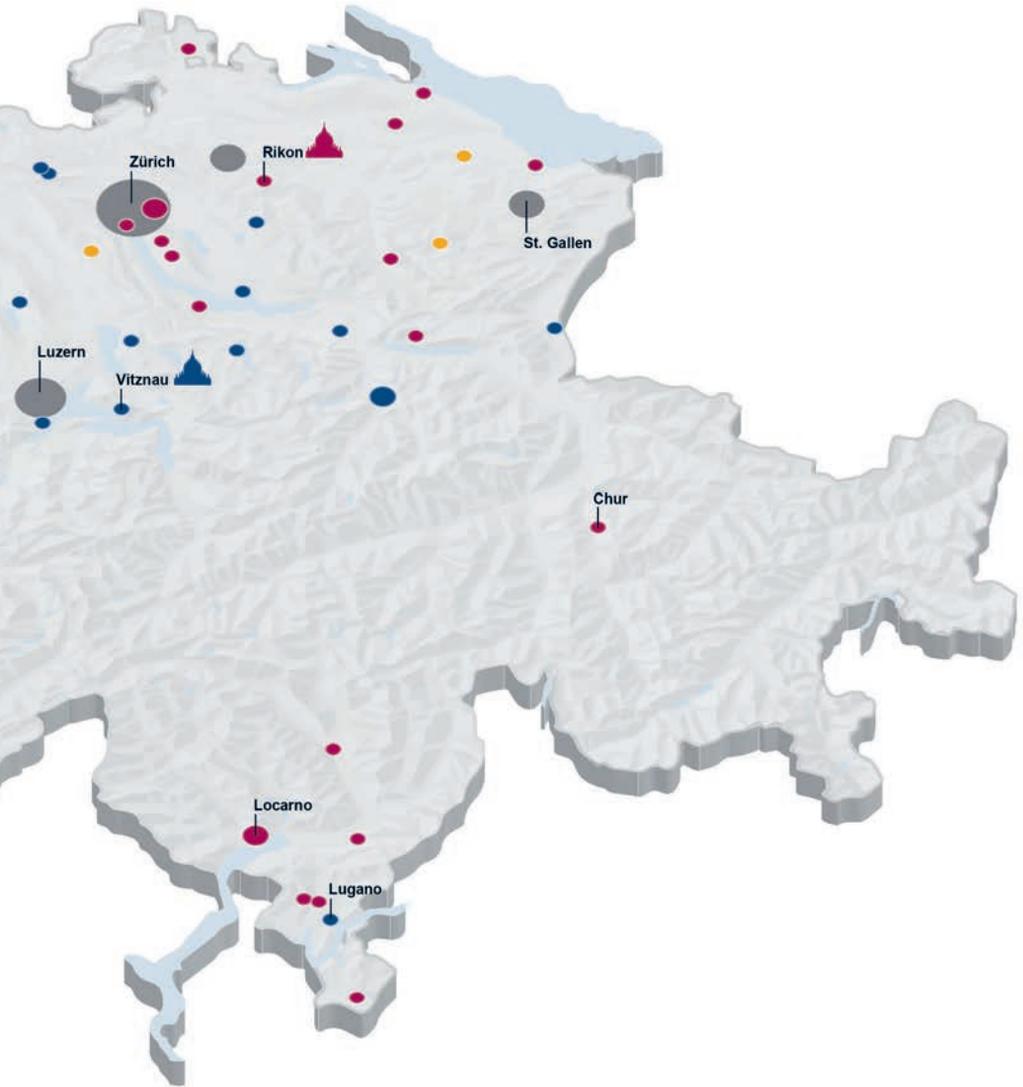


Abb. 76: Geographische Verteilung buddhistischer Traditionen in der Schweiz, 2021.



dienstags, um die Götter zu sehen und von ihnen gesehen zu werden und dadurch Segen zu empfangen sowie Bitten und Wünsche an die Götter zu richten. Traditionell ist das Zusammenkommen bei den priesterlichen Verehrungsritualen nicht gemeinschaftlich ausgerichtet, und daher kann nicht von einer «Hindu-Gemeinde» gesprochen werden. Es liegt kein Territorialprinzip mit ausschliesslicher Zugehörigkeit zu einem Tempel und einer «Gemeinde» vor, die Besuche im Tempel sind individuell ausgerichtet.<sup>8</sup>

Derzeit bestehen 25 Hindutempel in der Schweiz. Sie entstanden über zwei verschiedene Migrationswege aus Südasien, einerseits durch die Ankunft von indischen Gurus (Lehrer) in den 1960er- und 1970er-Jahren im Westen, andererseits durch die Aufnahme von sri-lankischen Flüchtlingen und Asylsuchenden seit Mitte der 1980er-Jahre. Zwar wurden 21 der 25 Hindutempel durch tamilische Hindus gegründet, doch die ersten zwei Tempel gehen auf das Wirken des indischen Mönchs Swami Omkarananda und des Gurus Bhaktivedanta Swami Prabhupada zurück. Omkarananda war 1965 in der Zeit des zunehmenden Interesses an den «Weisheiten des Ostens» und «indischer Spiritualität» nach Europa übersiedelt, hielt Vorträge und gründete 1966 in Winterthur das Divine Light Zentrum Schweiz. Dort entstand ein vedischer Tempel, in dem 1974 die ersten Rituale durch einen indischen Priester durchgeführt wurden. Prabhupada hatte ebenfalls Mitte der 1960er-Jahre Indien verlassen, 1966 in New York und bald später in zahlreichen Städten Amerikas und Europas Gruppen und Zentren gegründet. 1972 entstand in einem Vorort von Genf der erste Krishna-Tempel, dem 1975 ein Tempel in Zürich folgte. Die Krishna-Gemeinschaft konnte dort 1980 eine alte Villa kaufen und zum Tempel mit Unterkünften für die Krishna-Mönche und -Nonnen umbauen. Dieser Tempel und der des Divine Light Zentrums sowie der 2008 in Langenthal (Kanton Bern) gegründete Krishna-Tempel sind in umfunktionierten Häusern eingerichtet und von aussen nicht als Sakralorte erkennbar.<sup>9</sup>

Die tamilischen Tempel gehen auf die Ankunft von Flüchtlingen aus Sri Lanka, die ab 1983 verstärkt vor dem eskalierenden Bürgerkrieg flohen, zurück. Etwa 75–80 % der sri-lankischen Tamilen sind Hindus, die erste kleine Tempelräume 1984 in einem Quartiertreff in Bern und einem Asylbewerberheim in Langnau (Kanton Bern) gründeten. Mit dem familiären Nachzug von Frauen und Kindern ab den ausgehenden 1980er-Jahren entstanden in den folgenden Jahren zahlreiche weitere Tempel. Die provisorisch eingerichteten Tempel, etwa in einem Keller- oder auf einem Dachboden, wurden angesichts der steigenden Asylbewerberzahlen rasch zu klein, sodass grössere Räume in Lager- und Werkhallen ange-

8 Zur Bedeutung des Hindutempels siehe im Detail Angelika Malinar, *Hinduismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 153–161.

9 Zum Tempel des Omkarananda Zentrums in Winterthur siehe <https://www.omkarananda.ch>; zur Krishna-Gemeinschaft und dessen Tempel in Zürich siehe <http://krishna.ch/tempel/>; zum Krishna Tempel Langenthal <https://www.gaura-bhakti.ch/tempel/> (alle 1.8.2022).

mietet bzw. gekauft wurden. Dort entstanden Hindutempel mit gemauerten Schreinen, aus Südindien importierten Götterfiguren, Priestern und Ritualzeiten. Bestanden 2006 schweizweit 17 Tempel, so waren es im Sommer 2022 insgesamt 22 Tempel. 19 der Tempel waren von aussen mit Ausnahme etwa eines Namensschilds nicht als hinduistischer Sakralort erkennbar.<sup>10</sup>

Ähnlich wie bei Buddhisten und Buddhistinnen bestehen über die institutionelle Form des Tempels hinaus noch weitere hinduistische Orte und Räume. Zumeist sind dies Gruppen und Zentren, die in angemieteten Wohnungen bzw. gekauften Häusern eingerichtet sind und überwiegend von Schweizern und «Westlern» aufgesucht werden. Exemplarisch steht etwa das schon in den 1930-Jahren gegründete, mit Unterbrüchen bis heute fortbestehende Centre Védantique Genève, in dem Diskussionen, Vorträge sowie das gemeinsame Singen von Hymnen und devotionalen Gesängen stattfinden. Auch in den drei Lokalgruppen und acht Zentren der Sathya Sai Organisation Switzerland, die sich auf die Lehren des indischen Grossgurus Sathya Sai Baba (1923–2011) beziehen, stehen das Lesen von Texten und das Hören von Reden Sai Babas sowie das Singen von *Bhajans* (devotionale Hymnen) im Vordergrund. Mehr als einhundert weitere Zentren und Gruppen von international tätigen hinduistischen Organisationen sind in zahlreichen Städten und besonders in den Grossstädten Genf, Basel und Zürich tätig.<sup>11</sup> Exemplarisch anzuführen sind etwa die Transzendente Meditation des Maharishi Mahesh Yogi (1917–2008), der zeitweise in Seelisberg (Kanton Uri) das TM-Weltzentrum unterhielt und aktuell elf Zentren auf der Webseite aufführt, sowie die Bewegung des indischen Meditationslehrers Sri Chinmoy (1931–2007) mit vier Zentren. Ebenso zu nennen sind die Sahaja Yoga Bewegung der Meditationslehrerin Nirmala Srivastava (1923–2011) mit gemäss Webseite 13 lokalen Zentren sowie die internationale Organisation «Embracing the World» der 1953 in Kerala in eine niedrigkastige Familie geborenen Mata Amritanandamayi. Kurz Amma genannt, wird sie von ihren Verehrerinnen und Verehrern als Verkörperung der grossen Göttin Devi angesehen, und zum Gross-

10 Zu Ankunft und Institutionalisierungsprozessen von tamilischen Hindus aus Sri Lanka in der Schweiz siehe Christopher McDowell, *A Tamil Asylum Diaspora. Sri Lankan Migration, Settlement and Politics in Switzerland*, Oxford: Berghahn Books, 1996; Vera Markus, *In der Heimat ihrer Kinder. Tamilen in der Schweiz*, Zürich: Offizin, 2005; Martin Baumann, «Hinduism in Switzerland», in: Knut A. Jacobsen und Ferdinando Sardella (Hg.), *Hinduism in Europe*, Vol. 2, Leiden: Brill, 2020, 1486–1501.

11 Die Forschergruppe um Jörg Stolz ermittelte aufgrund ihrer Zensuserhebung 2008 insgesamt 189 hinduistische Gruppen und Zentren, wobei ich diese Zahl auf der Grundlage eines qualitativen Überschlages für deutlich zu hoch halte. Vgl. Jörg Stolz, Mark Chaves, Christophe Monnot und Laurent Amiotte-Suchet, *Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz. Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung. Schlussbericht der National Congregations Study Switzerland (NCSS) im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58*, Lausanne: Observatoire des religions en Suisse (ORS), 2011, 13, online: [https://www.snf.ch/media/de/Z7dHDJe3k8r0D7Oc/NFP58\\_Schlussbericht\\_Stolz\\_Chaves.pdf](https://www.snf.ch/media/de/Z7dHDJe3k8r0D7Oc/NFP58_Schlussbericht_Stolz_Chaves.pdf) (1.8.2022).

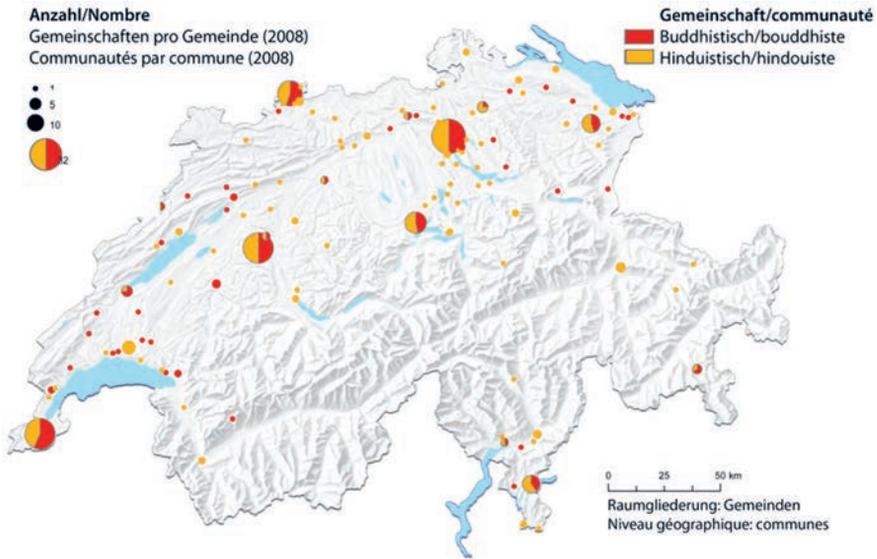


Abb. 77: Karte zur Anzahl buddhistischer und hinduistischer Gemeinschaften pro Gemeinde, Stand 2008.

anlass ihres jährlichen Besuchs kommen jeweils 15 000 Personen nach Winterthur. Auf der Webseite sind sieben Amma-Treffpunkte aufgeführt, in denen sich Sympathisanten zu *Satsangs*, zum Singen von Hymnen, religiöser Unterweisung und Mantren-Rezitation treffen.<sup>12</sup>

Gleich wie der übergreifende Begriff «Buddhismus» ist der Begriff «Hinduismus» empirisch plural und intern vielgestaltig in der Schweiz institutionalisiert. Auch hier sind in Praxis, Interpretation und Lehre Unterschiede der verschiedenen Überlieferungslinien, der Gurus und verehrten Götter, verschiedene Zugänge von konvertierten und immigrierten Hindus sowie zwischen den Generationen der südasiatisch-schweizerischen Hindus anzutreffen. Den Zahlen nach sind Hindus mit statistisch erfassten 39 700 Personen bzw. 0,5 % der Bevölkerung eine gleich kleine Minderheit wie Buddhisten; auch diese Zahl dürfte angesichts der noch jungen tamilischen Bevölkerung höher sein und etwa an 45 000 bis 50 000 Personen reichen.<sup>13</sup>

12 Zu den genannten internationalen Organisationen und deren lokalen Zentren siehe <https://schweiz.tm.org>; <https://de.srichinmoycentre.org/main-de>; [www.sahajayoga.ch](http://www.sahajayoga.ch); [www.amma-schweiz.ch](http://www.amma-schweiz.ch) (alle 1.8.2022).

13 Bundesamt für Statistik 2022 (Anm. 7).

## 2. Hinterhof-Tempel und -Klöster

Wo liegen diese unterschiedlichen hinduistischen und buddhistischen Tempel, Klöster und Zentren nun? Zuerst fällt die starke städtische Verortung der Sakralräume auf. Sowohl die von buddhistischen und hinduistischen Konvertiten gegründeten Zentren und Gruppen als auch ein Teil der Klöster und Tempel liegen in Stadt- und Agglomerationsräumen. Zwei Karten illustrieren dies anschaulich. Die Karte buddhistischer Gemeinschaften und Gruppen in der Schweiz (Stand 2021) zeigt deutlich die Häufung von buddhistischen Sakralorten in Städten und Grossstädten (Abb. 76). Allein für Genf, Bern und Zürich zählten wir 15, 10 bzw. 20 Gemeinschaften der insgesamt ermittelten 158 nach buddhistischen Haupttraditionen unterschiedenen Gemeinschaften.<sup>14</sup>

Zuvor, 2007–2008, ermittelte das Forschungsteam um Jörg Stolz mittels einer Zensuszählung die Anzahl aller religiösen Gemeinschaften in der Schweiz. Bei buddhistischen Gruppen und Gemeinschaften kamen sie auf die Zahl von 142.<sup>15</sup> (Abb. 77) Diese Karte unterstreicht in der anderen Darstellungsform einerseits die starke städtische Verortung von buddhistischen und hinduistischen Sakralorten. Andererseits verweist sie darauf, dass von Genf über Bern, Zürich bis St. Gallen in einem breiten Streifen sich auch Klöster, Tempel und Zentren in kleineren Städten und Gemeinden befinden. Die räumliche Verortung geht demnach weit über die grösseren Städte hinaus und deutet auf eine breite Institutionalisierung, wenn auch zumeist ohne Sichtbarkeit, der zwei Religionen hin.

Aufschlussreich ist, wo die Sakralorte räumlich in den Städten liegen. Befinden sie sich eher zentrumsnah oder zentrumsfern? Der nähere Blick lässt einen signifikanten Unterschied zutage treten: Während Orte buddhistischer und hinduistischer Konvertiten zumeist zentrumsnah liegen, befinden sich die von Immigranten gegründeten Sakralorte am Stadtrand und in der Peripherie. Zwei Karten zeigen diesen Befund anschaulich auf: Die eine, ein Kartenausschnitt vom Zentrum Genfs und den umliegenden Quartieren, zeigt die geografische Lage buddhistischer und hinduistischer Gemeinschaften, wie sie das Centre intercantonal d'information sur les croyances (CIC) für 2013 dokumentierte.<sup>16</sup> (Abb. 78) Von den 18 verzeichneten buddhistischen Gemeinschaften wurden drei von Immigranten und 15 von Sympathisanten und buddhistischen Konvertiten gegründet. Zwei der drei vornehmlich, sicherlich nicht ausschliesslich, von asiatischen Buddhisten und Bud-

14 Die Karte wurde erarbeitet von Martin Baumann in Zusammenarbeit mit Sebastian Schläfli, grafische Umsetzung durch Julia Frank (Basel). Online findet sie sich unter [www.unilu.ch/rel-CH](http://www.unilu.ch/rel-CH) > Publikationen > Karten (3.6.2022).

15 Die Karte wurde erstellt vom Observatoire des religions en Suisse der Universität Lausanne auf der Grundlage der Erhebung von Stolz/Chaves/Monnot/Amiotte-Suchet 2011 (Anm. 11), 13.

16 Kartenausschnitt vom Zentrum Genfs mit den Auswahlkategorien «Buddhismus und Hinduismus», interaktive Webkarte, erstellt vom Centre intercantonal d'information sur les croyances (CIC), online unter <https://info-religions-geneve.ch/carte/> (1.8.2022).

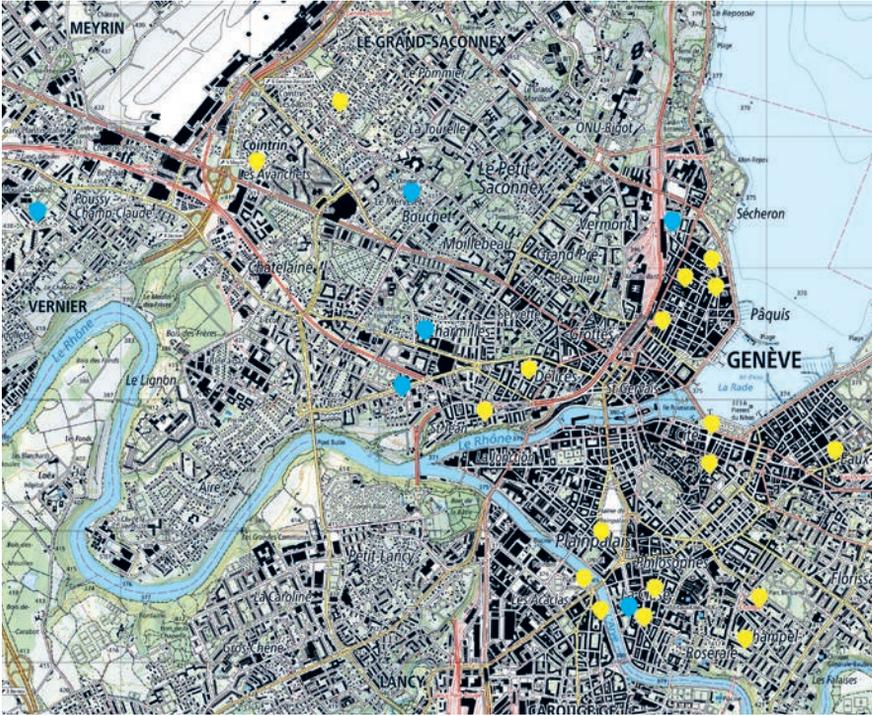


Abb. 78: Kartenausschnitt zur geografischen Lage buddhistischer (gelb) und hinduistischer (blau) Gemeinschaften in Genf, Stand 2013. Landeskarte der Schweiz, 1:25'000, Genf, 2020.

dhistinnen aufgesuchten Zentren liegen ausserhalb des Zentrums in Les Avanchets, nicht weit vom Flughafen. Die 15 vornehmlich, aber nicht ausschliesslich, von Sympathisanten und Konvertiten besuchten Gemeinschaften liegen alle im Zentrumsgebiet von Genf. Gleiches zeigt sich bei den sechs verzeichneten hinduistischen Gemeinschaften: Fünf Zentren besuchen vornehmlich Sympathisanten und Konvertiten, einzig das Sathya Sai Zentrum wird von indischen Immigranten und Besucherinnen und Besuchern zum Singen von *Bhajans* und Feiern hinduistischer Jahresfeste aufgesucht.<sup>17</sup>

Auch für Luzern trifft der Befund zu. Von den auf der Karte von Luzern<sup>18</sup> (Abb. 79) verzeichneten neun buddhistischen Gemeinschaften – an einem Ort praktizieren Mitglieder vier verschiedener Ausrichtungen – liegen acht zentrumsnah; einzig die Pagode Vien Minh des Vereins der Indochina-Buddhisten liegt zen-

17 Zum Geneva Sathya Sai Centre in Grand-Saconnex siehe [www.sathyasaigenève.com/](http://www.sathyasaigenève.com/) (1.8.2022).

18 Kartenausschnitt vom Zentrum der Stadt Luzern und den nördlichen Nachbargemeinden mit der Auswahlkategorie «Buddhismus», interaktive Karte, erstellt vom Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern, online unter <https://www.unilu.ch/rel-LU> (13.7.2017).

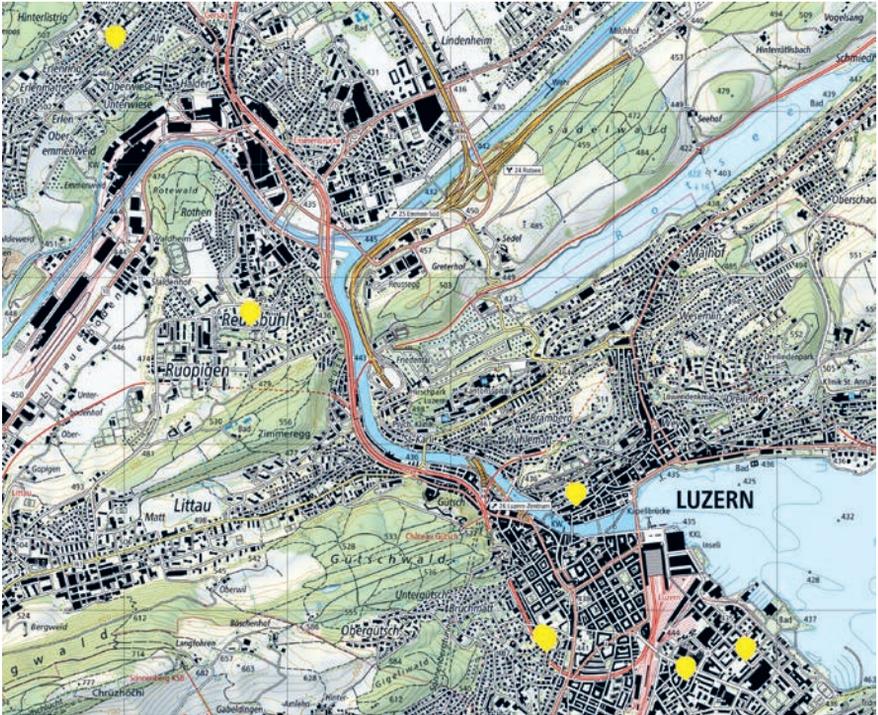


Abb. 79: Kartenausschnitt zur geografischen Lage buddhistischer Gemeinschaften in Luzern und angrenzenden Gemeinden, Stand 2017. Landeskarte der Schweiz, 1:25'000, Luzern, 2017.

trumsferner in einer Nachbargemeinde. Im Sommer 2017 zog die vietnamesische Pagode zudem weiter fort von Luzern, um in einer kleinen ländlichen Gemeinde zwischen Luzern und Zofingen ein grösseres Haus zu kaufen. Schon 20 Jahre früher war der taiwaneseische Orden Fo Guang Shan mit seinem Nonnenkloster ins ländliche Seetal gezogen, um dort in einem umgebauten ehemaligen Sägewerk grössere Räumlichkeiten nutzen zu können.

Ein letzter, noch näherer Blick soll die Lage eines hinduistischen Tempels genauer aufzeigen. In der Stadt Bern lag der Sri Kalayana Subramaniam Tempel lange in einem Gebäude unmittelbar neben der Müllverbrennungsanlage, nahe bei umfangreichen Rangiergleisanlagen, Industriegebäuden und dem städtischen Friedhof. Die Vorstandsmitglieder waren in engem Kontakt zum Initiativkreis des sich konkretisierenden Hauses der Religionen, und angesichts des sich abzeichnenden Abrisses des Gebäudes, in dem ihr Tempel lag, war vorgesehen, in das einen Kilometer entfernte, am Europaplatz geplante, 2014 eingeweihte Haus der Religionen einzuziehen. Dort sollte der Tempel neu eingerichtet werden. Wenige Jahre vor der Realisierung jedoch änderte der Vorstand seine Pläne und errichtete im Industriegelände von Toffen, gut zehn Kilometer südlich von Bern, eine grosse

Industriehalle (Abb. 80). Dort weihten Priester den neuen, mit grossen Götterschreinen ausgestatteten Tempel im Mai 2015 ein.<sup>19</sup>

Die Entwicklungen und Veränderungen der Ortslage des Berner Sri Kalayana Subramaniam Tempels können exemplarisch herangezogen werden, um nach den Gründen, Motiven und Zwängen für die zeitlich befristete bzw. endgültige Lage eines Sakralortes zu fragen. Die Einleitung benannte unterschiedliche Handlungszwänge und Handlungsoptionen, die in jeweiligen Konstellationen gesellschaftlicher Ungleichheit von Ansehen (Rang), Beteiligtsein in Netzwerken (Zugehörigkeit), finanziellen Ressourcen (Geld) und symbolischem Wissen (Zeugnis) zu tragen kommen. So lag der 1994 gegründete Tempel aufgrund weniger finanzieller Ressourcen anfangs in einem Unterschichtenquartier in der Nähe von Mehrfamilienhäusern. Da sich deren Bewohner über den «Lärm» des Tempels beschwert hatten, wobei Gegenreaktionen aufgrund fehlender Zugehörigkeit, Rang und Zeugnis der tamilischen Besucher und des Vorstands nicht zu befürchten waren, wich der Tempel 2002 in das Gebäude neben der Müllverbrennungsanlage aus, nicht weit vom städtischen Friedhof entfernt. Der Umzug in die wenig prestigeträchtige Lage wurde pragmatisch und theologisch legitimiert, da es dort «niemanden gebe, der sich über die Tempelgeräusche oder Gerüche ärgern könne» und «auch Gott Shiva [habe] einst am Kremationsort getanzt und sich mit Asche bedeckt; der nahe Friedhof sei deshalb kein Problem».<sup>20</sup> Die entstandene Zwangslage wurde positiv umgedeutet.

Die Kooperation mit dem interreligiösen Kreis zur Umsetzung des Hauses der Religionen eröffnete überdies weitere Handlungsoptionen für bessere Räumlichkeiten, Zugehörigkeit und Ansehen. Entgegen bestehenden Verträgen zur Beteiligung am Haus der Religionen entschied eine Mehrheit an einer Vereinsversammlung des Tempels 2010 jedoch, eigene Wege zu gehen und «für sich zu bleiben».<sup>21</sup> Der Vorstand beauftragte einen Architekten, auf einer Parzelle des kleinen Gewerbegebietes der Gemeinde Toffen eine grosse Halle zu bauen. Offensichtlich hatte sich die finanzielle Situation verbessert (Dimension Geld), um einen eigenen, von aussen jedoch nicht erkennbaren Tempel zu erbauen und die Dimension Wissen

19 Zur Geschichte des Tempels siehe Philipp Eyer, «Murugan-Tempel Bern» in: Stefan Rademacher (Hg.), *Religiöse Gemeinschaften im Kanton Bern. Ein Handbuch*, Bern: Ott, 2008, 407–409; zum grossräumigen Hallentempel in Toffen siehe die zahlreichen Bilder auf der Webseite des Tempels unter <https://www.kulturvereinmurugan.ch/> (1.8.2022).

20 Damaris Lüthi, «Heimatliche Konventionen im Exil bewahren. Hinduistische und christliche Religiosität tamilischer Flüchtlinge in Bern», in: Martin Baumann, Brigitte Luchesi und Annette Wilke (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, Würzburg: Ergon-Verlag, 2003, 295–322, Zitat 297.

21 Gerda Hauck, Präsidentin des Vereins Haus der Religionen, im Interview mit Andrea Zimmermann, zitiert in Andrea Zimmermann, *Die reformierten Hindus von Bern* (Masterarbeit am Religionswissenschaftlichen Seminar, Universität Luzern), Luzern: Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Luzern, 2014, 61.



Abb. 80: Der Sri Kalayana Subramaniam Tempel in Toffen am Tag der Eröffnung am 31. Mai 2015.

mit dem Architekten einzukaufen. Der Tag der offenen Tür bei der Eröffnung 2015, der auf grossen Anklang der lokalen Bevölkerung stiess, förderte überdies die Dimensionen von Rang und gemeindlicher Zugehörigkeit.

Die Geschichte der drei Standorte des Sri Kalayana Subramaniam Tempels verweist darauf, dass eine mit dem Haus der Religionen prestigeträchtige Lage des Sakralortes den Mitgliedern des Tempelvereins nicht vordringlich war. Wesentlich wichtiger und den Handlungsoptionen zugrunde liegend war, über genügend Raumkapazitäten zu verfügen und die religiösen Handlungen gemäss den traditionellen Vorgaben aus Südasiens durchführen zu können. Dieser Befund, einer Strategie zu folgen, die primär die Raumkapazitäten und Entfaltungsoptionen, sekundär die Lage und das Umfeld wertet, ist bei vielen weiteren immigrierten Gemeinschaften anzutreffen. Dies führt zur Wahl einer peripheren Lage des Sakralortes, was überdies mit einer Konfliktvermeidungsstrategie einhergeht. Sicherlich sind Dimensionen wie oftmals beengte finanzielle Ressourcen und teils wenige unterstützende Netzwerke zu einflussreichen Personen und Institutionen mit ausschlaggebend. Auch daher sind Industriegebiete eine oft gewählte bzw. erzwungene Option für die Einrichtung eines Sakralortes, da dort zu noch tragbaren Preisen Räume angemietet und Ritualhandlungen ohne abzusehende Beschwerden etwaiger Nachbarn durchgeführt werden können.

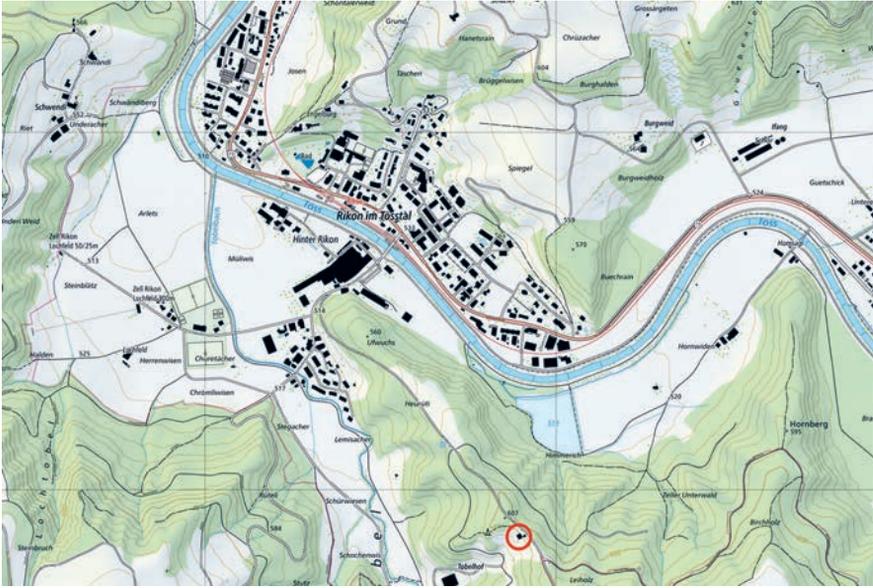


Abb. 81: Karte zur Lage des klösterlichen Tibet-Instituts ausserhalb von Rikon im Tösstal. Landeskarte der Schweiz, 1:10'000, Rikon, 2020.

Tempel und Klöster, die dieser Handlungsstruktur folgten, sind etwa der Sri Vishnu Thurkkai Tempel in Dürnten, der 2009/2010 von Adliswil bei Zürich hinaus ins Zürcher Oberland zog; der Sri Manonmani Ampal Alayam, der den zentrumsnahen Tempel in einer Werkhalle aufgab und ins Gewerbegebiet ausserhalb von Trimbach zog (siehe unten bei Abschnitt 3); die Pagode Vien Minh des Vereins der Indochina-Buddhisten, die lange den reich geschmückten Buddha-Altar und Ritualraum im Dachgeschoss eines Zweifamilienhauses in Emmenbrücke hatte, zog im Sommer 2017 ins Luzerner Hinterland. Auch einige Zentren buddhistischer Konvertiten folgten dieser Handlungsstruktur, so die Dhamma Gruppe Bern, die das Meditationshaus Beatenberg oberhalb vom Thunersee begründete, oder das Meditationszentrum Felsentor auf der Rigi, das von der städtischen Zen-Gruppe um Vanja Palmers seinen Ausgang nahm. Handlungsleitend und ausgestattet mit den Dimensionen Zugehörigkeit und Zeugnis, teils auch Geld, hatten hier Stadtzentren in Bern und Luzern die Orte ins Leben gerufen, um Räume der Ruhe und Abgeschiedenheit für mehrtätige Meditationsseminare zu schaffen.<sup>22</sup>

Wie oben ausgeführt, liegen Sakral- und Praxisorte hinduistischer und buddhistischer Konvertiten oft auffallend zentrumsnah, das heisst, mit wenigen Aus-

22 Zum Meditationszentrum Beatenberg: <https://karuna.ch/>; zum Felsentor Meditationszentrum: <http://www.felsentor.ch/> (beide 1.8.2022).



Abb. 82: Rikon, Tibet-Institut (April 2008).

nahmen nicht in der städtischen Peripherie. Vorhandenes Wissen und Netzwerke sowie die Mobilisierung von finanziellen Ressourcen liessen sie Räume stadtnah anmieten, in denen sich Interessierte und Praktizierende treffen konnten. Von den Zahlen her zumeist unter 50, wenn nicht unter 20 Personen, vermochten die buddhistischen und hinduistischen Konvertiten-Gruppen und -Zentren Räumlichkeiten näher zum Zentrum anzumieten. Mit wenigen Ausnahmen sind diese stadtnahen Zentren und Gruppen nicht sichtbar, für Aussenstehende oft unbekannt und damit nicht als Teil der Stadt und des Quartiers wahrgenommen. Gänzlich anders verhält es sich hingegen bei neu erbauten, sichtbaren Klöstern und Tempeln, die durch ihre Sichtbarkeit und Öffentlichkeit Teil der Wahrnehmung und der regionalen bzw. nationalen Beziehungsstruktur geworden sind.

### 3. Neubauten

In der Schweiz gibt es bislang nur wenige neu erbaute hinduistische und buddhistische Sakralbauten. Anders als islamische Sakralbauten, um deren Sichtbarkeit seit ca. 2004 in der Schweiz und in Westeuropa eine rege und zumeist stereotypisierende Debatte der Bedrohung besteht, sind buddhistische oder hinduistische Sakralbauten nicht Gegenstand solcher Auseinandersetzungen. Wie das Forschungs- und Dokumentationsprojekt «Kuppel – Tempel – Minarett» am Zent-

rum Religionsforschung der Universität Luzern ermittelte, gibt es derzeit vier neue, sichtbare Sakralbauten in einer der buddhistischen Traditionsrichtungen und einen neuen, in südasiatischer Architektur erbauten Hindutempel.<sup>23</sup>

Kennzeichnend für die vier buddhistischen Neubauten ist das Vorhandensein finanzieller Förderer. Beim klösterlichen Tibet-Institut waren dies die Gebrüder Jacques und Henri Kuhn, die 1967 die «Stiftung Tibet-Institut Rikon» gegründet hatten und als Stiftungskapital den Betrag von 100 000 Franken spendeten. Auch das Land stellten sie für den Bau des neuen Klosters zur Verfügung. Dort sollten tibetische Mönche einziehen und die zu Beginn der 1960er-Jahre aufgenommenen tibetischen Flüchtlinge religiös und kulturell betreuen. Das 1968 eingeweihte Kloster, das aufgrund des seit 1874 bestehenden Klosterbauverbots nicht so benannt werden durfte, liegt in einer Waldlichtung des Tösstals ausserhalb der Bauzone. Es bedurfte einer Sondergenehmigung, um den Bau beginnen zu können. Das gute gesellschaftliche Ansehen und die Netzwerke der Gebrüder Kuhn, die mit der Metallwarenfabrik «Kuhn-Rikon» grösster Arbeitgeber im Tösstal waren bzw. sind, waren für die Sondergenehmigung ebenso hilfreich wie die positive Einstellung der Lokalbevölkerung zu den tibetischen Flüchtlingen. «Die Gemeinde war dem Ganzen gegenüber positiv eingestellt und die Tibeter wurden praktisch mit Blumen von der Bevölkerung aufgenommen», wie Jacques Kuhn erzählte.<sup>24</sup>

Das Tibet-Institut liegt knapp 1,5 Kilometer von Rikon entfernt (Abb. 81). Trotz der peripheren Lage ist das Institut im Tösstal wie auch weit darüber hinaus bekannt, nicht zuletzt durch die zahlreichen Besuche des 14. Dalai Lama. Die Mönche des Klosters engagieren sich an Podiumsdiskussionen und Anlässen des interreligiösen Dialogs und empfangen zahlreiche Besuchergruppen. Das Kloster entfaltet damit vielfache Beziehungen, die die abseitige Lage im Tösstal, obwohl lediglich elf Kilometer von Winterthur und gute 30 Kilometer von Zürich entfernt, vergessen lassen. Von der Architektur her wurde einer «funktionalen westlichen Architektur der Vorzug vor einer kaum vertretbaren Rekonstruktion eines tibetischen Klosterbaus eingeräumt», wie der für das Tibet-Institut langjährig engagierte Peter Lindegger festhielt.<sup>25</sup> Buddhistische Insignien auf dem Dach wie das buddhistische Rad und zwei Gazellen sowie Fahnen und eine etwas abseitsstehende *Stupa* markieren das dreistöckige Haus und die Umgebung jedoch eindeutig als buddhistisch.<sup>26</sup> (Abb. 82)

23 Siehe Webportal *Kuppel – Tempel – Minarett* (Anm. 2). Die nachfolgenden Darstellungen stützen sich schwerpunktbezogen auf die diesem Webportal zugrunde liegenden Forschungen.

24 Interview mit Jacques Kuhn durch Edwin Egeter am 8.1.2008 im Rahmen des Forschungsprojekts «Kuppel – Tempel – Minarett», zitiert nach «Klösterliches Tibet-Institut», in: Webportal *Kuppel – Tempel – Minarett*, [www.unilu.ch/ktm](http://www.unilu.ch/ktm) >Buddhismus >Tibet-Institut, Rikon/ZH (1.8.2022).

25 Peter Lindegger, 20 Jahre Klösterliches Tibet-Institut Rikon/Zürich. Eine Bestandesaufnahme, Rikon: Klösterliches Tibet-Institut, 1988, 15.

26 Zum Tibet-Institut siehe [www.tibet-institut.ch/](http://www.tibet-institut.ch/) (19.7.2017); Schlieter/Kind/Lauer (Hg.) 2014 (Anm. 6), 75–84.



Abb. 83: Rigi (Vitznau), Zendo der Stiftung Felsentor.

Noch etwas weiter abseits liegt das Zendo, die buddhistische Meditationshalle der Stiftung Felsentor auf der Rigi (Abb. 83). Dort, unterhalb der Station «Romiti-Felsentor», wurde das neu erbaute Zendo im Jahr 2004 eingeweiht. Initiant und finanzieller Förderer ist der Calida-Erbe Vanja Palmers aus Luzern. Die abseitige Lage ist bewusst gewählt, wie Palmers erklärt: «Da es in der Schweiz nur wenige Zendos in abgelegener Umgebung gab, in denen man auch übernachten und mehrtägige *Sesshins* (Mediationswochen) abhalten kann, entstand der Wunsch, einen solchen Platz zu suchen und zu schaffen.»<sup>27</sup> Auch hier lag der Platz für die zu erbauende Meditationshalle ausserhalb der Bauzone, zumal die Rigi-Region im schweizerischen Kataster für schützenswerte Landschaften aufgenommen ist. Es bedurfte längerer Verhandlungen, bei denen die Dimensionen Rang, Zugehörigkeit, Zeugnis und Geld des Initianten sowie des Architekten schliesslich zum Erfolg führten. Erbaut wurde die Meditationshalle in einem Stil, der mit dem leicht geschwungenen Dach, der Verwendung von Holz und vielen Fenstern an japanische Klöster erinnert, zugleich durch den funktionalen Baukörper als westlich-modern zu bezeichnen ist. Edwin Egeter stuft den Bau als modern und als «Innovation» zwischen Ost und West ein, Palmers zufolge soll das Erscheinungs-

27 Interview mit Vanja Palmers durch Edwin Egeter im Rahmen des Forschungsprojekts «Kuppel – Tempel – Minarett», zitiert nach «Zendo der Stiftung Felsentor», in: Webportal *Kuppel – Tempel – Minarett*, [www.unilu.ch/ktm](http://www.unilu.ch/ktm) > Buddhismus > Zendo Felsentor, Vitznau/LU (1.8.2022).



Abb. 84: Grand-Saconnex, Tempel der Fo-Guang-Shan-Bewegung.

bild einladend wirken und neugierig machen.<sup>28</sup> In buddhistischen Kreisen ist das Zendo weithin bekannt, da berühmte Lehrer und Lehrerinnen sowie Mönche und Nonnen dort Meditationstage und *Sesshins* anbieten. In der mentalen Landkarte vieler Rigi-Wanderer sowie weiter Bevölkerungskreise ist das Zendo ebenso vorhanden, zumal das ehemalige Kurhotel Felsentor bei vielen in der Region noch in guter Erinnerung ist.

Als architektonisch modern, im Vergleich zum Tibet-Institut und zum Zendo als geradezu futuristisch zu bezeichnen, ist der Tempel des Fo Guang Shan Ordens in Genf (Abb. 84). Dort hatten verschiedene buddhistische Gruppen auf Ersuchen vom Kanton ein Grundstück für den Bau eines Tempels zugesprochen bekommen. Aufgrund finanzieller Engpässe wandten sich die Initianten an die taiwanesishe, rasant wachsende International Buddhist Progress Society (IBPS), die als Dachorganisation des monastischen Ordens Fo Guang Shan fungiert. Diese finanzierte den Bau massgeblich und realisierte den von den Initianten als modernen Tempelbau entworfenen Sakralbau. Unter Anwesenheit von Regierungsräten, Botschaftern und zahlreichen Vertreterinnen und Vertretern aus Politik und verschiedener religiöser Traditionen wurde der Tempel im Juni 2006 eingeweiht. Die Lage zwischen Zentrum und Flughafen Genf in der Gemeinde Grand-Saconnex ist für den stark international ausgerichteten Fo Guang Shan Orden gut gewählt, um interna-

28 Edwin Egeter, *Modern oder traditionell? Neue Sakralbauten von Migranten in der Schweiz*, Saarbrücken: AV Akademikerverlag, 2014, 48–49.

tionale Gäste im Tempel zu beherbergen. In der Nachbarschaft und im Quartier erregt der Bau durch seine Architektur zwar Interesse, doch erst ein stärkeres Informieren und Tage der offenen Tür machten den Tempel und dessen Zweck etwas bekannter.<sup>29</sup>

Regional erheblich bekannter und durch eine traditionelle thai-buddhistische Architektur markant herausgehoben präsentiert sich das Kloster (thai. *Wat*) Srinagarindravararam in Gretzenbach (Kanton Solothurn). Errichtet in einem kleinen Gewerbegebiet zwischen Aarau und Olten sticht der reich verzierte *Mondop*, die gestufte, hoch aufragende Dachspitze auf dem buddhistischen *Ubosoth* (Versammlungshalle der Mönche), zwischen Einkaufs-Discountern auffallend hervor (Abb. 85). Architektonisch orientiert sich die mit Blattgold und figürlichen Darstellungen verzierte Versammlungshalle an Vorbildern in Bangkok und steht unter der Patronage der Königin Mutter. Abt Phrathep Kittimoli erklärt: «This temple is under the patronage [of] the king's mother. So then it should not be ordinary, but it should be suitable to make like a copy from Thailand.»<sup>30</sup> Wichtigste Förderin des *Wat* war Prinzessin Somdet Phra Srinagarindra (1900–1995), die Mutter des 2016 verstorbenen, hoch verehrten Königs Bhumibol Adulyadej (Rama IX, geb. 1927). Da Prinzessin Srinagarindra und weitere Mitglieder des Königshauses in den 1930er- und 1940er-Jahren in der Schweiz bei Lausanne gelebt hatten, bestand eine direkte Beziehung zum Land. Als für das 1988 in einem Einfamilienhaus gegründete Thai-Zentrum in Bassersdorf (bei Kloten) eine grössere Option gesucht wurde, förderte die Königinmutter mit ihren Mitteln und ihrer Patronage den Bau des Klosters. Errichtet in drei Bauetappen von 1992 bis 2003, ist der Ort aus den verschiedenen Regionen der Schweiz und Süddeutschlands gut erreichbar. Gerade zu den buddhistischen Hauptfesten kommen mehrere hundert, wenn nicht tausend Besucherinnen und Besucher, um den Tempel aufzusuchen. Dank der Lage am Rand der Gemeinde Gretzenbach in einem kleinen Gewerbegebiet gibt es genügend Parkplätze für die Festbesucher, und es lassen sich Konflikte wegen des Lärms vermeiden. Die gute Erreichbarkeit über verschiedene nahe Autobahnen und per Bahn gab den Ausschlag für die Lage. Zahlreiche Schulklassen, Vereine und Gruppen haben das Kloster in den vergangenen Jahren besucht, sodass es einen Bekanntheits- und Wahrnehmungsgrad weit über die Region hinaus erhalten hat.<sup>31</sup>

Lediglich zehn Kilometer westlich vom *Wat* liegt der in südasiatischer Architektur neu erbaute Sri Manonmani Ampal Tempel. Der Tempel liegt ausserhalb

29 Zum Tempel siehe die Darstellung und Bilder in: Webportal *Kuppel – Tempel – Minarett*, [www.unilu.ch/ktm](http://www.unilu.ch/ktm) > Buddhismus > Zentrum Fo Guang Shan, Grand-Saconnex/GE (1.8.2022).

30 Zitiert nach Egeter 2014 (Anm. 28), 34.

31 Zum Kloster siehe die Darstellung und Bilder in: Webportal *Kuppel – Tempel – Minarett*, [www.unilu.ch/ktm](http://www.unilu.ch/ktm) > Buddhismus > Wat Srinagarindravararam, Gretzenbach/SO; Webseite des Klosters <http://wat-srinagarin.ch> (1.8.2022).



Abb. 85: Gretzenbach, Wat Srinagarindravararam (2004).

der Gemeinde Trimbach (bei Olten) in einem kleinen Gewerbegebiet, zwischen Autospenglereien, einem kleinen Betrieb für Spezialtextilien und der *Driving Range* des nahen Golfplatzes (Abb. 86). Anders als das thailändische Kloster ist der Hindutempel vornehmlich in Kreisen der tamilischen Bevölkerung bekannt, darüber hinaus jedoch kaum. 1991 auf dem Dachboden der Asylunterkunft in Olten gegründet, zog der Tempel aufgrund wachsender Besucherzahlen bald um in eine umfunktionierte Lagerhalle in Trimbach. Der unter Tamilen beliebte Tempel zog weitere Besucherinnen und Besucher an, sodass es Lärmklagen gab und eine Alternative gesucht werden musste. In einer Vereinsversammlung im Jahr 2000 wurde entschieden, einen eigenen Tempel auf einem Bauland ausserhalb der Gemeinde zu errichten. Pläne für den Bau eines neuen Tempels hegen in ähnlicher Weise viele Vorstände der 20 anderen tamilischen Hindutempel. Warum glückte der Bau hier, zumal die Dimensionen Geld, Zugehörigkeit, Zeugnis und Rang nur in begrenztem Umfang vorhanden waren? Einerseits hatte der Tempelverein mit dem Präsidenten Vasantharajan Ramalingam einen umsichtigen und vorausschauenden Organisator für das Projekt beauftragt. Andererseits fand man mit Günter Hildebrand einen Architekten, der schon beim Bau des thailändischen Klosters in Gretzenbach Erfahrungen mit einem solchen Projekt gesammelt hatte. Anders als bei den buddhistischen Sakralbauten fehlte jedoch ein finanzieller Förderer. Durch Spenden und Zusicherung von Darlehen kamen über die 13 Jahre, von der ersten Idee über die Planungs- und Bauetappen bis zur Einweihung 2013, etwa vier Mil-

lionen Franken zusammen. Trotzdem gab es aufgrund fehlender Gelder gelegentlich einen Baustopp.<sup>32</sup>

Aus hinduistischer Sicht ist die Lage des Tempels nahezu ideal: Der Neubau erlaubte, die Achse des Tempels nach Osten, der aufgehenden Sonne entgegen, auszurichten. Nahebei fließt ein Bach, sodass für wichtige Rituale beim jährlichen Tempelfest fließendes Wasser zur Verfügung steht. Und auf dem Vorplatz und um den Tempel herum gibt es genügend Platz, um das von mehreren hundert Personen besuchte Tempelfest durchzuführen. Parkplätze stehen in der Nähe zur Verfügung (Abb. 87).

Trotz der markanten Architektur mit 14 Meter hohem Eingangsturm (Tamil *Gopuram*) und rotweisser Bemalung sowie der farbenprächtigen Gestaltung der Götterschreine im Tempelinnern ist die Bekanntheit und damit Wahrnehmung des Tempels begrenzt. Selbst betreibt der Tempelvorstand bewusst wenig Werbung nach aussen, die Webseite ist inaktiv und die Facebook-Seite beinhaltet nur Beiträge auf Tamil.<sup>33</sup> Auf der religiösen Raum- und Beziehungskarte der tamilisch-sprechenden Bevölkerung bekannt, bleibt der Tempel darüber hinaus, ähnlich wie andere Tempel in umgebauten Werkshallen, weithin unbekannt.

#### 4. Fazit

Der Beitrag fragte danach, wo die Orte hinduistischer und buddhistischer Tempel, Klöster und Zentren liegen und warum sie gerade an den gewählten Plätzen gebaut wurden. Analytisch wurde von unterschiedlichen Graden von Handlungszwängen und Handlungsoptionen ausgegangen, denen sich Tempel- und Klostervorstände für eine proaktive oder reaktive Wahl der Lage ihres Sakralortes ausgesetzt sehen. Die Handlungsoptionen unterliegen dabei den nach Reinhard Kreckel unterschiedenen Ungleichheitsdimensionen von gesellschaftlicher Stellung und Ansehen (Rang), existierenden Netzwerken (Zugehörigkeit), finanziellen Ressourcen (Geld) und symbolischem Wissen.<sup>34</sup>

Von wenigen Ausnahmen abgesehen befinden sich die 2008 von Stolz und seinem Team ermittelten 189 buddhistischen und 142 hinduistischen Zentren, Tempel und Klöster in bestehenden, umfunktionierten Häusern und umgebauten

32 Zu Entwicklung und Baugeschichte des Tempels siehe Martin Baumann und Andreas Tunger-Zanetti, *Der Hindutempel in Trimbach. Von der Idee bis zur Einweihung*, Luzern: Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung, 2014, 13–28; siehe auch Webportal *Kuppel – Tempel – Minarett*, [www.unilu.ch/ktm](http://www.unilu.ch/ktm) > Hinduismus > Tempel der Sri Manonmani Ampal, Trimbach/SO (1.8.2022).

33 Die ehemalige Webseite [www.hindu-tempel.ch](http://www.hindu-tempel.ch) ist seit etwa Jahresende 2016 inaktiv, die Facebookseite findet sich unter <https://www.facebook.com/Hindutempel> (1.8.2022).

34 Kreckel 2004 (Anm. 3).

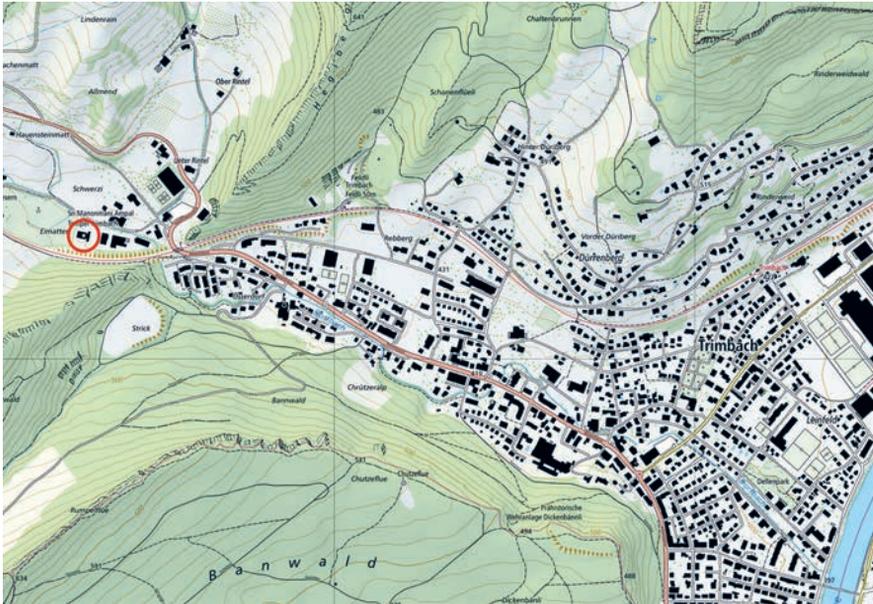


Abb. 86: Kartenausschnitt zur Lage des Sri Manonmani Amman Tempels am nordwestlichen Rand von Trimbach. Landeskarte der Schweiz, 1:10'000, Trimbach, 2012.

Werkshallen.<sup>35</sup> Von aussen sind die Sakralorte als solche zumeist nicht erkennbar, mitunter gestaltet sich das Auffinden, wie des in der Einleitung benannten Sri Rajarajeswary Amman Tempels in Emmenbrücke geschildert, als recht schwierig. Die Unsichtbarkeit führt für die überwiegende Mehrheit buddhistischer und hinduistischer Sakralorte zu einer Unbekanntheit in der Stadt, teils sogar im Quartier; nur die oftmals wenigen Sympathisanten und Mitglieder wissen von der Gruppe oder dem Zentrum. Damit erscheinen diese Orte jedoch nicht in den religiösen Wahrnehmungs- und Beziehungsräumen einer Stadt bzw. eines Quartiers.

Die überwiegende Zahl der Zentren, Tempel und Klöster liegt in urbanen Räumen. Der nähere Blick auf die städtischen Räume zeigte, dass Orte, die von buddhistischen wie auch von hinduistischen Konvertiten gegründet wurden, oftmals zentrumsnah liegen. Im Gegensatz dazu befinden sich von Immigranten geschaffene Sakralorte in städtischer Peripherie, zumeist in Gewerbe- und Industriezonen. Hier kommen Dimensionen von Zugehörigkeit, von finanziellen Ressourcen und Know-how zum Tragen, Räume zentrumsnäher anmieten bzw. kaufen zu können oder zentrumsferner suchen zu müssen. Zugleich gilt es, die Gruppengrösse zu beachten: Während viele Konvertiten-Gruppen und -Zentren sich zahlenbezogen im unteren zweistelligen Bereich bewegen, beläuft sich die Zahl bei Zentren, Tem-

35 Stolz/Chaves/Monnot/Amiotte-Suchet 2011 (Anm. 11), 13.



Abb. 87: Der Sri Manonmani Amman Tempel in Trimbach am Tag der Einweihung des Gopurams (Eingangsturm) am 15. September 2019.

peln und Klöstern von Immigranten zumeist auf mehrere hundert. In den zunehmend verdichteten Städten und Grossstädten sind Räume für kleinere Gruppen zwar noch zu finden, für grössere Gruppen müssen jedoch Räumlichkeiten fast ausschliesslich am Stadtrand, in Gewerbebezonen oder auf dem Land gesucht werden. Mit dem «Auszug» aus der Stadt geht jedoch die Wahrnehmbarkeit des Zentrums oder Tempels zurück, wobei jedoch die zentrumsnahen Gruppen und Zentren oftmals auch nur zum Teil bekannt sind.

Die Entwicklungen einzelner Tempel und Klöster zeigte zudem, dass buddhistische und hinduistische Immigranten wie auch Konvertiten einer zentrumsnahen Lage weit weniger Bedeutung zumessen als eigenen Handlungs- und Entfaltungsoptionen. Die Rekonstruktion der Ortveränderungen des Berner Sri Kalayana Subramaniam Tempels in Abschnitt 2 und die jeweiligen Legitimationen der Orte zeichneten diese Präferenz nach. Auch Neubauten entstanden mit Ausnahme des Genfer Fo Guang Shan Tempels in stadtfernen Gebieten, da dort Bauland zu erschwinglichem Preis vorhanden war und potenzielle Konflikte mit Nachbarn reduziert werden konnten. Eine weitere stadtnahe Ausnahme kam mit der Einweihung des Hauses der Religionen – Dialog der Kulturen seit dem Jahresende 2014 hinzu: Die dortige hinduistische Reformgruppe Saivanerikoodam ist aufgrund des aktiven und gewinnenden Hauptpriesters Sasikumar Tharmalingam und der angestossenen innerhinduistischen Reformen und Veränderungen in Medien

gefragt und weithin bekannt. Die Reformgruppe liess den einstigen hinduistischen *main player* in Bern, den Sri Kalayana Subramaniam Tempel, etwas in Vergessenheit geraten, zumal dieser durch den Fortzug in eine Nachbargemeinde auch weniger im interreligiösen Beziehungsnetzwerk präsent ist.<sup>36</sup>

Die Befunde zu den zahlreichen stadtnahen wie auch stadtfernen in Gewerbebezogenen und ländlichen Regionen gelegenen Zentren, Tempeln und Klöstern zeigen auf, dass nicht die geografische Lage entscheidend ist, ob ein Sakralort Teil des religiösen Beziehungsraums ist. Vielmehr sind Aktivitäten wie Austauschformen mit kirchlichen und städtischen Stellen, Offenheit für Besuchergruppen, eine Beteiligung im lokalen interreligiösen Dialog sowie Medienberichte entscheidend, um buddhistische und hinduistische Klöster und Tempel wahrnehmbar zu machen. Insofern steuern Klöster und Tempel durch Präferenzen etwa für eine interreligiöse Beteiligung und Offenheit nach aussen oder für ein Betonen eigener religiös-kultureller Bezüge mit Reduzieren von Aussenbezügen, ob und inwiefern sie Teil der städtischen und regionalen Beziehungs- und Wahrnehmungsräume sein wollen.

36 Zur Reformgruppe Saivanerikoodam siehe: Sasikumar Tharmalingam, «Die Hindus – Suche nach Herkunft und Zukunft», in: *Gegenwärtig, noch nicht fertig. Haus der Religionen – Dialog der Kulturen*, Bern: Haus der Religionen, 2012, 58–61; Zimmermann 2014 (Anm. 21).

## **4. Multireligiöse Räume, Friedhöfe**



# Die Topographie multireligiöser Räume am Beispiel Zürichs

Ann-Kathrin Seyffer

Multireligiöse Räume oder Räume der Stille sind eine relativ junge Form von Sakralräumen. Es sind Räume, die von Angehörigen verschiedener Religionen, aber auch von Personen, die keiner Religionsgemeinschaft zugehörig sind, aufgesucht werden. Selbstverständlich gab es schon früher Sakralräume, wo ein und derselbe Raum verschiedenen Religionsgemeinschaften diente, erinnert sei etwa an die Simultankirchen oder die Ökumenischen Zentren. Im Unterschied zu diesen, die durch eine Gemeinschaft genutzt werden, richten sich die heutigen multireligiösen Räume oder Räume der Stille primär an die Einzelbesucherin bzw. den Einzelbesucher.<sup>1</sup> Eines der ersten Beispiele für diesen neuen Typus ist der Room of Quiet im Hauptquartier der Vereinten Nationen (UN) in New York, der 1953 auf Initiative des damaligen Generalsekretärs Dag Hammarskjöld entstand. Inzwischen gibt es diesen Typus von Sakralräumen an verschiedenen Orten, in Spitälern und Pflegezentren, Flughäfen und Bahnhöfen, in Hochschulen und weiteren Institutionen.

In der Forschung wurden multireligiöse Räume bisher hauptsächlich in Bezug auf die Gestaltung, Typologie, mögliche Konfliktfelder oder die historischen Vorläufer diskutiert, der topographische Aspekt fand dabei wenig Beachtung. Bärbel Beinbauer-Köhler wies bereits 2015 auf dieses Desiderat hin: «Die, bisher weniger untersuchte, Einbindung in die umgebenden Flächen trägt zudem ebenso viel aus wie die innere Ausgestaltung. Wo ein solches Arrangement steht [...], konfiguriert Aufmerksamkeit, Besucherströme, Erwartungshaltung und Beziehungen zum Raum. Die bloße Existenz eines religiös pluralen Arrangements sagt noch nicht

1 Eine Auswahl von Publikationen zu multireligiösen Räumen: Sabine Kraft, *Räume der Stille*, Marburg: Jonas Verlag, 2007; *Multireligiöse Gebetsräume*, hg. von Alois Kölbl und Johannes Stückelberger, [Themenheft von] *Kunst und Kirche*, 2, 2010; Johannes Stückelberger, «Multireligiöse Gebetsräume als gestalterische Herausforderung», in: Angela Berlis, David Plüss und Christian Walti (Hg.), *GottesdienstKunst*, Zürich: TVZ, 2012, 139–152; Johannes Stückelberger, «Multireligiöser Sakralbau», in: Albert Gerhards und Kim de Wildt (Hg.), *Der sakrale Ort im Wandel*, Würzburg: Ergon Verlag, 2015, 231–242; Bärbel Beinbauer-Köhler, Mirko Roth und Bernadette Schwarz-Boenneke (Hg.), *Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte*, Berlin: Franck & Timme, 2015; Thomas Erne, Peter Noss und Christian Bracht (Hg.), *Open Spaces – Räume religiöser und spiritueller Vielfalt*, Kromsdorf/Weimar: Jonas Verlag, 2016; Stefanie Duttweiler, «Grenzarbeit zwischen Sakralisierung und Profanität. Multireligiöse Räume in nicht-religiösen Kontexten», in: Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux (Hg.), *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen* (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), Wiesbaden: Springer, 2017, 193–211.

viel über das Geschehen vor Ort. Sie ist allein ein Zeichen einer grundsätzlichen weltanschaulichen Offenheit von Initiatoren und Trägern.»<sup>2</sup>

Der vorliegende Beitrag widmet sich der topographischen Perspektive und untersucht die Positionierung der multireligiösen Räume oder Räume der Stille innerhalb der Gebäude, zu denen sie gehören, aber ebenfalls in Bezug auf den erweiterten Kontext und den städtischen Raum. Für die Wahrnehmung und die Nutzung ist es relevant, wo sich ein Raum innerhalb eines Gebäudes befindet und wie dieses städtebaulich situiert ist. Ob der Raum zentral oder dezentral gelegen ist, ob er auffindbar, erreichbar und der Weg gekennzeichnet ist, ob der Eingangsbereich unscheinbar oder ansprechend ist und wie der räumliche Kontext gestaltet wurde, diese Aspekte sind entscheidend und vermitteln Besucherinnen und Besuchern bestimmte Haltungen und Werte. Mit der Positionierung verbunden ist die Frage nach der Funktion. Für wen ist der Raum geschaffen, wem soll er dienen? Spricht er spontane Besucherinnen und Besucher an oder nur solche, die schon wissen, dass es ihn gibt? Gibt es Konflikte in Bezug auf den räumlichen Kontext? All diese Aspekte und Fragen müssen bei der Projektierung berücksichtigt werden.

In der Stadt Zürich wurden an verschiedenen Orten Räume der Stille eingerichtet. Einige sind inzwischen verschwunden, neue kamen hinzu. Der Aufsatz vermittelt ein Bild der Situation im Februar 2017. Aufgrund der verzögerten Publikation werden die Ausführungen zu den sieben nachfolgend diskutierten Räumen punktuell mit Hinweisen auf den gegenwärtigen Zustand ergänzt. Das Kriterium für die Auswahl der Beispiele bildete insbesondere die Möglichkeit zur Darstellung der Vielfalt in Bezug auf die genannten Aspekte.

Das methodische Vorgehen umfasst eine Betrachtung a) der Funktion und Zugänglichkeit der Institutionen und der dort verorteten multireligiösen Räume oder Räume der Stille, b) der Menschen, welche diese Orten besuchen, c) der Initianten und Betreiberinnen der multireligiösen Räume, d) der Gestaltung und Ausstattung der Räume und inwiefern damit bestimmte Gruppen angesprochen werden, und e) der Besucherinnen und Besucher der Räume beziehungsweise der Art und Intensität der Nutzung. Die verschiedenen Räume werden zuerst auf ihre individuellen Entstehungskontexte und Charakteristika hin untersucht und anschliessend vergleichend in Bezug auf die genannten Aspekte ausgewertet.

2 Bärbel Beinhauer-Köhler, «Im Zwischenraum. Plurale Raumarrangements aus religionswissenschaftlicher Perspektive», in: Beinhauer-Köhler, Roth und Schwarz-Boenneke (Hg.) 2015 (Anm. 1), 55–76, hier 76.

## 1. Multireligiöse Räume der Stille in Zürich

### Flughafenkirche im Flughafen Zürich

Der Flughafen Zürich liegt ausserhalb der Gemeindegrenze Zürichs, lässt sich aber als zur Stadt zugehörig verstehen. Neben den 27 000 Mitarbeitenden hielten sich hier im Jahr 2017 29 Millionen Reisende auf.<sup>3</sup> Die Bereiche vor der Sicherheitskontrolle sind öffentlich zugänglich. Reisende und eventuell ihre Begleitpersonen verbringen hier in der Regel nur wenige Minuten bis Stunden, sei es vor dem Abflug, nach der Ankunft oder während des Transits.<sup>4</sup> Der Flughafen kann daher als Durchgangsort bezeichnet werden. Seine Funktion für die Reisenden ist die Ermöglichung von Mobilität, deren Anfang und Ende punktuell verläuft und somit auf kurze Zeiträume angelegt ist. Abhängig von der Art der Reise sind manche Personen regelmässig, andere nur einmal vor Ort.

Die Flughafenkirche ist ein gemeinsames Angebot der Römisch-katholischen, der Christkatholischen und der Evangelisch-reformierten Kirche, die zusammen das Flughafenpfarramt bilden. Auf Initiative der ökumenischen Flughafenseelsorge, die 1997 ihren Dienst aufnahm, wurde 1998 ein erster Andachtsraum im Bereich des Check-in 2 (Ebene 2) in Betrieb genommen. Dieser wurde ersetzt durch ein sechsjähriges Provisorium im Check-in 1. Wie die Büros der Seelsorge befand sich das Provisorium auf der Ebene 1, war mit den Büros jedoch nicht verbunden. Im November 2016 wurden die neuen Räumlichkeiten der Flughafenkirche, nun wieder im Bereich des Check-in 2 auf der Ebene 2, bezogen.<sup>5</sup> Sie umfassen einen Gebetsraum, einen Meditationsraum und die Büros der Seelsorge. Jeden Mittwoch findet eine Andacht und einmal im Monat ein Gottesdienst statt. Tagsüber ist jemand aus dem Seelsorgeteam oder von den freiwilligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern anwesend. Der Gebetsraum und der Meditationsraum sind durchgehend geöffnet (Abb. 88).

Die Aufteilung des früheren Einheitsraums in zwei separate Räume geschah aufgrund ihrer unterschiedlichen Funktion in Bezug auf die Stille. Während im Gebetsraum Sprechen und Singen erlaubt sind, ist im angrenzenden Meditationsraum eine stille Andacht erwünscht. Der grössere Gebetsraum erinnert in der Aus-

3 Flughafen Zürich. Zahlen und Fakten 2017, Zürich-Flughafen: Flughafen Zürich AG, 2018, 4 und 24.

4 2 % verweilen weniger als 30 Minuten, 18 % 30–60 Minuten, 31 % 61–90 Minuten und 49 % mehr als 90 Minuten. Eine maximale Aufenthaltsdauer wird in der Statistik nicht angegeben, der höchste Wert liegt bei «mehr als 90 Minuten». Vgl. Flughafen Zürich 2018 (Anm. 3), 9. Von den Personen, die den Flughafen ohne konkrete Reiseabsicht allein zum Einkaufen besuchen, bleiben nur etwa 10 % länger als 3 Stunden. Vgl. ebd., 17.

5 Auskunft von Pfarrerin Melanie Handschuh, Flughafenseelsorgerin in der Flughafenkirche Zürich, im Februar 2017.



Abb. 88: Flughafenkirche im Flughafen Zürich.

stattung (Bestuhlung, Ambo, Tisch, Kerzen und Klavier) an eine Kirche. Die verschiedenen Schriften, Gebetsteppiche und die Markierung der Gebetsrichtung für Muslime und Juden verweisen auf die interreligiöse Gastfreundschaft. Der längliche Meditationsraum hingegen ist mit wenigen Stühlen und einer Kerze zurückhaltend eingerichtet und kann durch einen Vorhang in zwei Bereiche unterteilt werden. Diese Trennung ermöglicht einerseits zusätzliche Privatsphäre und andererseits eine Geschlechtertrennung während der Andacht für Personen, denen dies ein Anliegen ist. Auch im Meditationsraum sind Gebetsteppiche vorhanden und die *Qibla* (Gebetsrichtung) angegeben. Im Transitbereich des Flughafens wurde 2009 ein zusätzlicher Andachtsraum eingerichtet, der nur für Fluggäste zugänglich ist.<sup>6</sup>

Die neue Flughafenkirche befindet sich zentral beim Check-in 2, gleich bei der Zuschauerterrasse. Erst wenige Meter vor dem Eingang, über dem Zugang vom Check-in 2 zur Zuschauerterrasse, sind Kirche und Seelsorge gekennzeichnet, an dieser Stelle hingegen prominent (Abb. 89). Der Weg zur Terrasse führt direkt am Eingang vorbei. Dieser neue Standort hat die Wahrnehmung des Ortes deutlich gesteigert: Täglich besuchen über hundert Personen die beiden Räume. Genutzt

6 Ebd.



Abb. 89: Flughafenkirche im Flughafen Zürich, Eingang.

werden sie vor allem von Christen und Muslimen, aber auch von Angehörigen anderer Religionen und Gruppierungen.<sup>7</sup>

### Bahnhofkirche im Hauptbahnhof

Der Zürcher Hauptbahnhof liegt im Zentrum der Stadt und ist öffentlich zugänglich. Im Jahr 2017 sind hier an einem Werktag durchschnittlich 438 000 Personen ein-, aus- oder umgestiegen.<sup>8</sup> Das grosse Einkaufs-, Verpflegungs- und Dienstleistungsangebot soll nicht nur Reisende ansprechen, es ist auf Besucherinnen und Besucher mit unterschiedlichsten Interessen und Bedürfnissen ausgerichtet. Der Hauptbahnhof kann ebenfalls als Durchgangsort bezeichnet werden: Die Aufenthaltsdauer ist – ausser bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der SBB und der eingemieteten Geschäfte – vergleichsweise kurz. Allerdings gibt es zwischen den Pendlerinnen bzw. Pendlern und den Gelegenheitsreisenden Unterschiede.

Initiiert wurde die Bahnhofkirche von den Zürcher Landeskirchen, doch die SBB wiesen das Projekt in den 1990er-Jahren vorerst zurück. Das um die interreligiöse Gastfreundschaft erweiterte Konzept sowie die Aussicht auf eine ständige

7 Ebd.

8 *Die SBB in Zahlen und Fakten/Bahnhöfe/Bahnhofbenutzer* (2018), <https://reporting.sbb.ch/bahnhofe> (29.7.2022).



Abb. 90: Bahnhofkirche im Hauptbahnhof Zürich.

Betreuung ermöglichten schliesslich die Umsetzung.<sup>9</sup> 2001 konnte der vom Architekten Rudolph Mathys gestaltete Raum in Betrieb genommen werden.<sup>10</sup> Die Eingangstür führt zunächst in einen Vorraum, an den zum einen das Büro der Seelsorge, zum andern die Kirche angrenzen. Büro und Kirche befinden sich somit in unmittelbarer Nachbarschaft. Zur Trägerschaft der Bahnhofkirche gehören die Römisch-katholische und die Evangelisch-reformierte Landeskirche sowie die kirchlichen Stadtverbände Zürichs.<sup>11</sup> Der Ort versteht sich als Alltagskirche ohne ständige Gemeinde. Mit diesem Profil ergänzt er die traditionellen Gemeindekirchen der Stadt. Neben einem Seelsorgeangebot gibt es die Möglichkeit, unter der Woche vormittags am Weg-Wort und abends am Abendgebet teilzunehmen.

Die kirchliche Trägerschaft ist in der Ausstattung erkennbar, die einige Elemente umfasst, welche auch in Kirchen zu finden sind: Ambo, Stühle, Gesang- und Gebetsbücher sowie Kerzen. Die Gastfreundschaft gegenüber Andersgläubigen ist gekennzeichnet durch die Symbole der Religionen, die Auslage verschiedener religiöser Schriften sowie Gebetsteppiche. Der asymmetrische Grundriss, der keinen

9 10 Jahre Bahnhofkirche im Hauptbahnhof Zürich, (Typoskript), o. O., o. J. (2011), 2.

10 Roman Angst und Toni Zimmermann, *Drei Jahre ökumenische Bahnhofkirche im Hauptbahnhof Zürich – Bericht der Seelsorger* (Typoskript), o. O., o. J. (2004), 4.

11 Angst/Zimmermann 2004 (Anm. 10), 9–10.



Abb. 91: Bahnhofkirche im Hauptbahnhof Zürich, Eingang.

traditionell kirchlichen Baustil aufnimmt, betont ebenfalls die multireligiöse Offenheit (Abb. 90).

Obwohl die Kirche etwas versteckt liegt, neben den Schliessfächern im Zwischengeschoss unter der ehemaligen Bahnhofshalle, ist sie durch die gute Ausschilderung einfach zu finden und kann kaum verfehlt werden (Abb. 91). Pro Tag suchen zwischen 300 und 500 Personen die Kirche auf, oft nur für wenige Minuten. Mehr als 3000 nahmen im Jahr 2017 ein Gespräch mit einer Seelsorgerin, einem Seelsorger in Anspruch. Freiwillige Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter erteilten zusätzlich über 3000 Auskünfte. Etwa die Hälfte der Besucherinnen und Besucher sind eher kirchenfern, ungefähr 5–10 % keiner christlichen Gemeinschaft angehörig.<sup>12</sup>

#### Sihlcity-Kirche im Einkaufszentrum (geschlossen)

Die Sihlcity wurde 2003–2007 als Urban Entertainment Center auf dem Areal der ehemaligen Papierfabrik an der Sihl gebaut und ist durch die Lage an der Autobahnzufahrt Zürich Brunau der A3 und dem S-Bahnhof Zürich Saalsport-halle der Sihltalbahnhof regional wie überregional bestens vernetzt. Sie besteht aus einem Ensemble von mehreren Alt- und Neubauten, welches mit einem Einkaufs-

12 10 Jahre Bahnhofkirche im Hauptbahnhof Zürich (Anm. 9), 1.

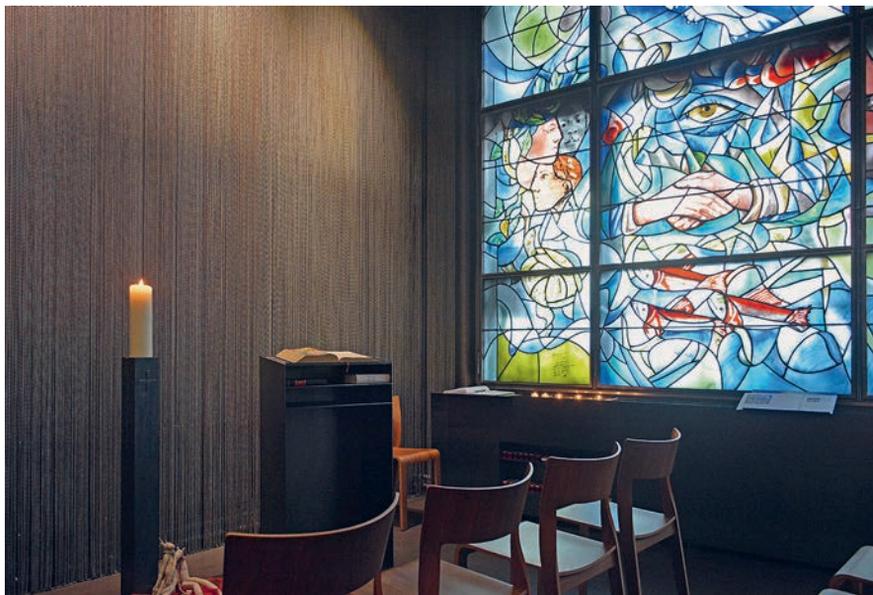


Abb. 92: Sihlcity-Kirche im Einkaufszentrum Sihlcity in Zürich (geschlossen).

zentrum, einem Hotel, einem Fitnesszentrum und Wellnessbereich, einem Kino, zahlreichen Gastronomieangeboten, Büros, Wohnungen, einer Bibliothek, einem Kulturhaus und einer Arztpraxis verschiedenste Bedürfnisse abdeckt. Die Aufenthaltsdauer der Besucherinnen und Besucher ist abhängig vom Zweck des Besuchs. Etwa 24 000 Menschen nutzen täglich die verschiedenen Geschäfte, die Gastronomie oder die Unterhaltungsangebote. Ihre Verweildauer ist vergleichsweise kurz, während die etwa 2300 Angestellten über einen längeren Zeitraum und in regelmässigem Intervall anwesend sind.<sup>13</sup> Die meisten Bereiche des Einkaufszentrums und des Unterhaltungsangebots sind während der Geschäftszeiten grundsätzlich öffentlich zugänglich.

Die Initianten der Sihlcity-Kirche waren ursprünglich in der Bahnhofkirche tätig. Idee und Konzept eines multireligiösen Raumes an diesem Ort gründeten einerseits im Sihlcity-Leitspruch «Alles fürs Leben» und andererseits im Wunsch, zu den Menschen zu gehen, im Sinne einer «Geh-hin-Kirche».<sup>14</sup> Die Kirche entstand gemeinsam mit dem Einkaufszentrum im Jahr 2007 und wurde bis zur defi-

13 *Sihlcity in Zahlen/Factsheet* (Typoskript), März 2017, 2. <https://sihlcity.ch/sihlcity-in-zahlen> (29.7.2022).

14 Auskunft von Thomas Münch, römisch-katholischer Seelsorger der Sihlcity-Kirche Zürich, im Februar 2017; zur Sihlcity-Kirche vgl. Angela Ullmann, *Multi-religiöse Räume in der Schweiz* (Masterarbeit), Bern: Universität, 2011, 71–76 (Typoskript).



Abb. 93: Sihlcity-Kirche im Einkaufszentrum Sihlcity in Zürich (geschlossen), Eingang.

nitiven Schliessung 2019 ökumenisch geführt. Zur Trägerschaft gehörten der Katholische und der Reformierte Stadtverband Zürich sowie die Christkatholische Kirchgemeinde Zürich. Auch in der Sihlcity-Kirche bestand neben der Möglichkeit zur persönlichen Andacht ein Seelsorgeangebot. Einmal im Monat fand – jeweils mittwochs – eine Andacht statt. Während der Öffnungszeiten war durchgehend jemand der Trägerschaft anwesend.

In der Ausstattung der Sihlcity-Kirche wurde der kirchliche Kontext deutlich. Auch dieser Raum verfügte über eine dichte Bestuhlung, Ambo, Osterkerze usw., doch die weiteren, nicht-christlichen religiösen Schriften, die Gebetsteppiche und die Markierung der *Qibla* verwiesen auf eine interreligiöse Gastfreundschaft. Für die Gestaltung erhielt das Büro Vehovar & Jauslin Architektur 2008 einen «Best

Architects Award».<sup>15</sup> Das Glasfenster stammte vom Luzerner Künstler Hans Erni.<sup>16</sup> (Abb. 92)

Die Sihlcity-Kirche befand sich am Kalandersplatz 6, im ersten Obergeschoss der denkmalgeschützten Ausrüsterei der ehemaligen Papierfabrik. Der Eingang zum Gebäude lag versteckt hinter dem ehemaligen Kamin und der Feuertreppe, zwischen einem Restaurant und einem Café (Abb. 93). Die schmalen Wegweiser am Kalandersplatz waren aufgrund der zurückhaltenden Gestaltung schlecht sichtbar. Trotz der zentralen Positionierung innerhalb der Sihlcity blieb der Sakralraum versteckt und wurde kaum wahrgenommen. Das Urban Entertainment Center Sihlcity war ein Renditeprojekt eines Totalunternehmens<sup>17</sup>, die Wahl des Standorts der Kirche wurde durch den vergleichsweise günstigen Mietzins beeinflusst.<sup>18</sup> Da der Raum um 20 Uhr schloss, fielen etwa 10 % der spontanen Besucherinnen und Besucher weg, die am Abend an kulturellen Veranstaltungen im Haus teilnahmen oder zu den Gästen des Restaurants gehörten und auf dem Weg zu den Toiletten an der Kirche vorbeikamen. Die wenigsten Menschen suchten die Sihlcity-Kirche mehrmals auf. Ein Angebot, das aber gerne und regelmässig genutzt wurde, waren die Seelsorgegespräche, die wegen der eingeschränkten Öffnungszeiten des Sakralraums auch über Mittag stattfanden.<sup>19</sup> Die Kirche wurde ebenfalls öfter von muslimischen Mitarbeitenden der Sihlcity besucht, die dort in Ruhe ihre täglichen Gebete sprechen konnten. Über eine ungefähre Schätzung – auf der Basis äusserlich erkennbarer religiöser Merkmale oder Tätigkeiten – hinaus wurde die Religionszugehörigkeit der Gäste von den Mitarbeitenden der Sihlcity-Kirche jedoch nicht erfasst. Die Zahl der Besucherinnen und Besucher insgesamt nahm seit 2014 kontinuierlich ab und lag im Jahr 2016 bei etwa 3000. Aus diesem Grund wurde 2017 beschlossen, die Sihlcity-Kirche im Frühjahr 2019 zu schliessen.<sup>20</sup>

## Raum der Stille auf dem Campus Höggerberg der ETH Zürich

Der Campus Höggerberg der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich (ETH Zürich) befindet sich auf dem Höhenplateau zwischen den Stadtteilen Högger und Affoltern. Er liegt innerhalb des Stadtgebiets, ist aber aufgrund seiner abgeschiedenen Lage inmitten von Wiesen und Wäldern, Landwirtschaftsbetrie-

15 Vgl. <https://bestarchitects.de/de/2008/all/schweiz/all/vehovar-jauslin/Vehovar-Jauslin-Architektur-AG-Sihlcity-Kirche.7292.html> (29.7.2022).

16 <https://www.ref.ch/news/raum-der-stille-nr-15-sihlcity-kapelle-zuerich/> (29.7.2022).

17 Vgl. <https://sihlcity.ch/de/ueber-sihlcity/geschichte/> (29.7.2022).

18 Münch 2017 (Anm. 14).

19 Bei den Seelsorgegesprächen liess sich von 2014–2016 ein Anstieg von 550 auf 940 Gespräche feststellen. Sihlcity-Kirche, *Jahresbericht 2016*, 2016, 3 (Typoskript).

20 «Kirche im Zürcher Einkaufszentrum Sihlcity steht vor dem Aus», in: *kath.ch*, 1. Juli 2017, <https://www.kath.ch/newsd/kirche-im-zuercher-einkaufszentrum-sihlcity-steht-vor-dem-aus/> (29.7.2022).

ben und Wohnquartieren nicht sehr gut erreichbar. Dies hat zur Folge, dass ausser den Studierenden und Mitarbeitenden kaum jemand den Campus besucht. Durch die Funktion der ETH als Bildungs- und Forschungsinstitution erstreckt sich die tägliche Anwesenheitsdauer der Studierenden und Mitarbeitenden oft über einige Stunden und wiederholt sich während eines Zeitraums von mehreren Monaten bis Jahren. Einige Bereiche der Hochschule sind tagsüber öffentlich zugänglich.

Der Raum der Stille ist ein gemeinsames Projekt der ETH Zürich und der beiden Landeskirchen. Er entstand in Reaktion auf einen konkreten Bedarf, den besonders verschiedene christliche Campusgruppierungen äusserten. Die Planungsphase dauerte fast zehn Jahre. Der Umsetzung durch den Architekten und ehemaligen ETH-Professor Mario Campi, der auf dem Campus Höggerberg lehrte und dort mehrere Neubauten realisierte<sup>21</sup>, ging zur Inspiration ein Ideenwettbewerb unter Architekturstudierenden voraus. Deren Projekte hatten jedoch keinen direkten Einfluss auf die Gestaltung.<sup>22</sup> Der Raum der Stille dient der individuellen Andacht und Meditation oder für Rituale. Eine Betreuung durch ein Seelsorgeteam vor Ort war nicht geplant. Die angrenzenden Räumlichkeiten stehen verschiedenen Gruppierungen zur Verfügung und können für gemeinsame Angebote des reformierten Hochschulpfarramts (heute: reformiertes Hochschulforum) und der Katholischen Hochschulgemeinde (aki) genutzt werden. Auch der Akademische Sportverband Zürich (ASVZ) führt hier regelmässig Meditationskurse durch.<sup>23</sup> Die multireligiöse Öffnung war zu Beginn noch kein Bedürfnis und ergab sich erst später.<sup>24</sup>

Eröffnet wurde der Raum der Stille im Frühjahr 2000. Die Ausstattung und Gestaltung sollten sich durch eine zurückhaltende Schlichtheit auszeichnen: Im halbrunden Innenraum waren ursprünglich nur wenige Meditationskissen vorhanden. 2017 befanden sich dort zusätzlich einige Tücher, Teppiche, wenige religiöse Schriften und zwei Hocker (Abb. 94). Die Besucherinnen und Besucher sind selber für die Ordnung verantwortlich.

Der Sakralraum befindet sich im zentralen Servicegebäude HPI im ersten Untergeschoss. Im Erdgeschoss sind im vorderen Bereich, das heisst, an der Wolfgang-Pauli-Strasse und dem Joseph-von-Deschwanden-Platz, eine Papeterie, ein kleines Lebensmittelgeschäft und ein Bistro eingemietet. Der Haupteingang des Gebäudes liegt auf der ruhigen Rückseite. Besucherinnen und Besucher gelangen über ein offenes Treppenhaus ins Untergeschoss, wo sich hinter einer unscheinbar-

21 Vgl. «Ein klösterlicher Meditationsrahmen. Der neue «Raum der Stille» in der ETH Höggerberg», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 89, 14. April 2000, 47.

22 Auskunft von Pfarrer Leonhard Suter, damals Jurymitglied im Projektwettbewerb und am reformierten Hochschulpfarramt tätig, im Februar 2017.

23 <https://ethz.ch/de/campus/erleben/eth-entdecken/sport-erholung-asvz.html> (29.7.2022).

24 Suter 2017 (Anm. 22). Heute: Reformiertes Hochschulforum und katholische Hochschulgemeinde.



Abb. 94: Raum der Stille, Campus Hönggerberg der ETH Zürich.

ren Tür zwei grössere Räume befinden, die unmittelbar an den begrünten Innenhof angrenzen und den Raum der Stille umschliessen (Abb. 95). Dieser befindet sich direkt hinter dem Eingang und erlaubt damit einen diskreten und ruhigen Besuch. Die drei Räume sind weder angeschrieben noch ausgeschildert. Eine Pinwand im Treppenhaus lässt auf eine religiöse Nutzung des Ortes schliessen. Der innerhalb des Campus zentral gelegene Raum der Stille ist versteckt und unauffällig. Damit ist er allein für Personen erreichbar, die sich vorab informieren. Es ist schwierig, den Eingang zufällig zu entdecken.

Über die Besucherinnen und Besucher, die sich ausserhalb der Veranstaltungen der religiösen Campusgruppierungen im Raum der Stille aufhalten, ist wenig bekannt. Da vor Ort kein Betreuungsangebot besteht, beruhen die Zahlen allein auf Schätzungen: Der Raum wird wahrscheinlich nicht stark genutzt, dafür aber von Angehörigen verschiedener Religionen.<sup>25</sup>

#### Raum der Stille im Stadtspital Triemli (umgezogen)

Das Stadtspital Triemli ist eines von zwei städtischen Spitalern in Zürich. Eröffnet wurde es 1970, im Jahr 2016 folgte die Eröffnung des neuen Bettenhauses. 2021 waren im Spital, inklusive der Personen in Ausbildung, 4273 Mitarbeitende aus

25 Auskunft Stephan Jütte, Hochschulforum, Reformierte Kirche Kanton Zürich (2.2018).



Abb. 95: Raum der Stille, Campus Hönggerberg der ETH Zürich, Blick in den Innenhof.

über 50 Nationen beschäftigt und wurden ungefähr 34 156 stationäre und 232 432 ambulante Patientinnen und Patienten sowie 92 512 Notfälle behandelt.<sup>26</sup> Das Spital liegt am Stadtrand im Quartier Friesenberg in Zürich-Wiedikon. Die Aufenthaltsdauer der Patienten und Patientinnen ist abhängig von ihrer Behandlung und bewegt sich zwischen wenigen Minuten und mehreren Wochen. Die Besuchszeiten sind beschränkt, weshalb Angehörige meist nur kurz bleiben.

Der Raum der Stille ist ein Angebot, das auf Initiative der kirchlich getragenen Spitalseelsorge entstand. Er ist allen Mitarbeiterinnen, Patienten und Besucherinnen frei zugänglich und dient der individuellen Andacht. Sonn- und Feiertagsgot-

26 Vgl. «Zahlen und Fakten. Stand Dezember 2021», in: *Stadtspital Triemli*, <https://www.triemli.ch/zahlen-fakten> (29.7.2022).



Abb. 96: Ehemaliger Raum der Stille im Stadtspital Triemli in Zürich.

tesdienste werden im Festsaal gefeiert. Der Raum der Stille ist nicht betreut. Die Seelsorgegespräche finden in der Regel in den Patientenzimmern statt. Da viele Patientinnen und Patienten über Nacht bleiben, kann das Seelsorgeteam für Notfälle rund um die Uhr erreicht werden, und auch der Raum der Stille ist durchgehend geöffnet. Dies trifft sowohl auf den ehemaligen Standort im Untergeschoss als auch auf den am 9. April 2019 neu eröffneten Raum im Erdgeschoss zu.<sup>27</sup>

Die Einrichtung und Ausstattung des ehemaligen Raumes spiegelten die verschiedenen Nutzungsmöglichkeiten, mit religiösen Schriften, Gebetsteppichen und der unauffälligen Markierung der Gebetsrichtung für Musliminnen und Muslime (Abb. 96). Der Raum lag zwar, in Bezug auf die Spitalanlage, zentral, doch durch den Standort im Untergeschoss Z des Behandlungstraktes, in direkter Nähe zur Pathologie und zur Aufbahrung, war er nicht nur unscheinbar und versteckt, sondern befand sich auch in einem unpassenden Kontext. Es war nicht sofort klar, ob es sich hier um interne oder öffentliche Bereiche des Spitals handelte und wo diese begannen oder endeten (Abb. 97). Allein die in auffälligen Farben gestrichenen Wände, die den Weg von den Treppen und dem Lift zum Raum der Stille

27 [https://www.spitalseelsorgezh.ch/ueber-uns/jahresbericht/jahresberichte/jahresbericht-2019/@/download/file/Jahresbericht%202019%20Kath\\_Spital\\_und\\_Klinikseelsorge.pdf](https://www.spitalseelsorgezh.ch/ueber-uns/jahresbericht/jahresberichte/jahresbericht-2019/@/download/file/Jahresbericht%202019%20Kath_Spital_und_Klinikseelsorge.pdf) (29.7.2022).



Abb. 97: Ehemaliger Raum der Stille im Stadtspital Triemli in Zürich, Eingang auf Ebene Z.

markierten, verwiesen auf dessen Existenz. Dabei war er erst kurz zuvor überhaupt besser ausgeschildert worden. Trotz dieser Umgestaltung blieb die Orientierung schwierig für jemanden, der nicht ortskundig war. Patientinnen, Patienten und ihre Angehörigen besuchten den Raum der Stille selten. Hauptsächlich und regelmässig wurde er von muslimischen Mitarbeitenden, tendenziell Männern, für ihre Gebete genutzt.

Der Raum entsprach in dieser Form nicht mehr den Bedürfnissen der Mehrheit. Aus diesem Grund wurde im Zuge des Spitalumbaus in den Jahren 2018–2019 an zentralster Stelle ein neuer Raum der Stille geschaffen. Er liegt in direkter Nachbarschaft zur grosszügigen Eingangshalle und ist über den Vorbereich der Liftanlagen des neuen Bettenhauses zugänglich. Durch die neue Positionierung konnte die Auffindbarkeit massiv verbessert werden, während die diskrete Gestaltung des Eingangs, der von der Eingangshalle aus gut ausgeschildert, aber nicht direkt einsehbar ist, den Besucherinnen und Besuchern Ruhe und Privatsphäre ermöglicht. Darüber hinaus ist der Vorbereich direkt mit einem Nebenausgang nach Draussen verbunden.<sup>28</sup> Die Ausstattung des Raumes der Stille ist schlicht,

28 Das hier Beschriebene gibt den Zustand im Jahr 2019 wieder. Seit Ende August 2021 sind erneut Umbauarbeiten im Eingangsbereich im Gange. [https://www.stadt-zuerich.ch/triemli/de/index/ueber\\_uns/bauprojekte.html](https://www.stadt-zuerich.ch/triemli/de/index/ueber_uns/bauprojekte.html) (29.7.2022).



Abb. 98: Raum der Stille der Kirche St. Jakob in Zürich. Gestaltung des Zugangs: Corina Rüegg.

drei Objekte des Bildhauers Urs Fritz thematisieren Konzepte des Lebensraums, Zwischenraums und Lichtraums als Anregung zur Meditation oder dem stillem Gebet.<sup>29</sup> Die starke Zurückhaltung in Bezug auf eine einseitig bindende religiöse Symbolik soll die interreligiöse Offenheit vermitteln.<sup>30</sup>

### Raum der Stille der Kirche St. Jakob

Die evangelisch-reformierte Kirche St. Jakob wurde 1899–1901 nach den Plänen von Johannes Vollmer und Heinrich Jassoy für die damalige Gemeinde Aussersihl gebaut, dem heutigen Stadtkreis 4. Heute versteht sie sich als Citykirche, mit einem vielseitigen und offenen Angebot, das neben dem traditionellen Gemeindegottesdienst am Sonntag auch Konzerte, Yogalektionen, Händeauflegen und vieles mehr umfasst. Die Kirche ist täglich und für Menschen mit unterschiedlichster Religionszugehörigkeit geöffnet. Ihr Standort am Stauffacher ist zentral, der Hauptbahnhof und der Paradeplatz sind in wenigen Minuten erreichbar. Direkt

29 [https://www.stadt-zuerich.ch/triemli/de/index/berufsgruppen/seelsorge/angebote.html#raum\\_der\\_stille](https://www.stadt-zuerich.ch/triemli/de/index/berufsgruppen/seelsorge/angebote.html#raum_der_stille) (29.7.2022).

30 Auskunft von Pfarrer Thomas Grossenbacher, reformierter Spitalseelsorger am Stadtspital Triemli, Zürich, im August 2017.



Abb. 99: Raum der Stille der Kirche St. Jakob in Zürich, Hinweise an der geschlossenen Eingangstür.

vor der Kirche ist eine Tramhaltestelle, die fünf Tramlinien bedient, und an der täglich mehrere tausend Menschen aus-, ein- und umsteigen. St. Jakob wird durch die besondere städtebauliche Lage gerne spontan besucht von Menschen, die nur kurz verweilen. Die Angebote und Veranstaltungen sprechen aber ebenfalls Personen an, die sich länger und regelmässig hier aufhalten möchten.

Die Idee für einen Raum der Stille entstand 2005 in Verbindung mit der Suche nach einer Nutzung des ehemaligen Kohlekellers, der bereits über einen längeren Zeitraum leer stand.<sup>31</sup> Initiative, Planung und Umsetzung gehen auf die Kirchgemeinde Zürich-Aussersihl zurück. Das Raumkonzept sah, in Ergänzung zur Kirche, einen Rückzugsort vor, einen ruhigen Ort für eine kurze Auszeit. Nach einer fünfjährigen Planungs- und Bauzeit wurde der neue Sakralraum im Juni 2010

31 <https://www.ref.ch/news/raum-der-stille-nr-3-keller-kirche-st-jakob-zuerich/> (29.7.2022).



Abb. 100: Meditation Room im Hauptsitz der FIFA in Zürich, Innenraum.

eröffnet.<sup>32</sup> Der Zugang befindet sich auf der Rückseite der Kirche, an der stark frequentierten Stauffacherstrasse. Den Eingang zum Raum markiert eine skulpturale Installation der Künstlerin Corina Rüegg: Die Treppe, die in den Raum hinunterführt, beginnt mehrere Stufen über dem Terrain und soll ein Sinnbild für die Verbindung von Erde und Himmel sein. Sie wird flankiert von zwei roten Glasplatten, die inmitten der Beige- und Grautöne von Sandstein und Kies einen farbigen Akzent bilden (Abb. 98). Die Ausstattung des Raums der Stille ist zurückhaltend und beschränkt sich auf einen grossen Bergkristall am Boden und wenige Hocker. Auf religiöse Symbole wurde bewusst verzichtet, um die konfessionelle und religiöse Offenheit zu betonen.

Der Kreis 4 gilt in Zürich aufgrund des stark präsenten Drogen- und Rotlichtmilieus als Problemquartier. Der etwas abgeschiedene Raum, die diskrete Situation des Eingangsbereichs und die fehlende Betreuung vor Ort waren ideal für Randständige, die dort Schutz vor der Öffentlichkeit fanden. Personen, die sich zur persönlichen Andacht oder Meditation zurückziehen wollten, bevorzugten weiterhin die Kirche. Die Zweckentfremdung des intendierten Sakralraumes führte dazu, dass dieser bereits nach kurzer Zeit abgeschlossen und am Eingang eine Überwachungskamera installiert wurde. Der Schlüssel zum Raum der Stille ist gegen ein Depot beim Präsenzdienst der Kirche erhältlich (Abb. 99).

32 <https://www.kath.ch/upload/20100616141020.pdf> (29.7.2022).



Abb. 101: Meditation Room im Hauptsitz der FIFA in Zürich, Zugang von der Tiefgarage.

### Meditation Room im Hauptsitz der FIFA

Der Meditation Room des Weltfußballverbands FIFA befindet sich in dessen Hauptsitz auf dem Zürichberg, in der Nähe des Zürcher Zoos. Das Gebäude wurde 2004–2006 von der Zürcher Architektin Tilla Theus mit exklusivsten Materialien gebaut. Das Zentrum des *Home of FIFA* bildet der Konferenzraum des Exekutivkomitees, in dessen Mitte der Grundstein in den Boden aus Lapislazuli eingelassen ist, der, als Symbol für die Welt, Erde der fünf Kontinente enthält.<sup>33</sup> Im Gebäude arbeiten rund 400 Personen, darunter der Präsident und die Generalsekretärin. Öffentlich zugänglich ist nur das grosszügige Foyer.

33 Auskunft von E.F., Mitarbeiter FIFA, Zürich, im Februar 2017.

Der Meditation Room wurde durch den damaligen FIFA-Präsidenten, Sepp Blatter, initiiert. Es sollte ein Ort werden, der die Einheit der fünf Kontinente und der unterschiedlichen Nationen verkörpert. Als die Architektin Tilla Theus den Auftrag erhielt, hatte der Bau des Hauptsitzes bereits begonnen.<sup>34</sup> Sie entschied sich für einen grossen Leuchtkörper aus afghanischem Onyx-Marmor, in der Form eines Segments einer auf dem Kopf stehenden Pyramide (Abb. 100). Die Pyramide als geometrischer Körper sei in verschiedenen Kulturen anzutreffen, weshalb sie sich gut als Symbol des Gemeinsamen eigne. Der Sakralraum wurde für alle fünf Weltreligionen konzipiert.<sup>35</sup> Ein erweitertes Angebot oder eine Betreuung für Personen, die den Raum nutzen, gibt es nicht.

Der strahlende Leuchtkörper wird von einem an sich leeren, finsternen Raum umschlossen und füllt diesen mit Licht. Die Ausstattung besteht aus zwei massiven Steinbänken und drei Gebetsteppichen, die gefaltet auf einer der Bänke für den Einsatz bereitliegen. Über den beiden seitlichen, offenen Eingängen zeigen grüne Pfeile die *Qibla* an. Der grosse Teppich, der 2017 im Innenraum ausgelegt wurde, war eine Ergänzung auf Wunsch der Generalsekretärin.

Die Positionierung des Meditation Room innerhalb des Hauptsitzes ist dem Zeitpunkt der Entscheidung zur Umsetzung geschuldet. Durch die fortgeschrittene Planung waren die Optionen eingeschränkt. Es wurde ein möglichst zentraler Ort gewählt: Im dritten Untergeschoss, unterhalb des Foyers, zwischen dem Konferenzraum des Exekutivkomitees und der Tiefgarage, deren Volumen reduziert werden konnte.<sup>36</sup> Der Raum hat vier Zugänge in Form von Glastüren, je zwei auf zwei Seiten (Abb. 101). Die Zugangssituation und die Sichtachse durch beide Türen hindurch hatten zur Folge, dass er sich zu einem beliebten Transitraum entwickelte: Es ist der direkte Weg von der Tiefgarage zum Konferenzraum. Dass es sich um einen besonderen Raum handelt, ist wegen der zeitlich verzögerten Aktivierung der Beleuchtung des ansonsten finsternen Inneren erst spät erkennbar. Hinzu kommt, dass die dezente Signaletik sich auf einen minimalistischen Schriftzug an den Türen beschränkt. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter nutzen jedoch, aufgrund anderer Ziele, oft auch alternative Routen. Neue Mitarbeitende werden bei ihrer Einführung auf die Existenz des Sakralraumes hingewiesen. Genutzt wird er jedoch selten und bevorzugt von muslimischen Mitarbeitenden, für die er ein ruhiger Rückzugsort ist.

34 <https://www.ref.ch/news/raum-der-stille-nr-4-meditation-room-fifa-zuerich/> (29.7.2022).

35 <https://www.tillatheus.ch/projekte/the-home-of-fifa-zuerich/> (29.7.2022).

36 E.F. 2017 (Anm. 33).

## 2. Die sieben Räume im Vergleich

Die zunehmende Mobilität verändert den Alltag in einer Stadt. Viele Menschen leben und arbeiten nicht mehr nur an einem einzigen Ort, sie sind oft unterwegs. Zeit und Raum zwischen Beginn und Ziel einer Reise gewinnen dadurch an Bedeutung. Diese «Zwischen-Räume» sind aber auch wichtige Räume der Diversität, hier begegnen sich Menschen mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund, verschiedenen Weltanschauungen und Identitäten. Einige der Orte, an denen in Zürich in den letzten Jahren multireligiöse Räume der Stille entstanden, entsprechen solchen «Transitzonen». Der Bahnhof, der Flughafen, die Hochschule, das Einkaufs- und Freizeitzentrum, das Spital oder der Hauptsitz des Sportverbands sind Orte, an denen in unterschiedlichem Mass Diversität, Mobilität und die Temporalität des Übergangs, des «Dazwischens», aufeinandertreffen.

Mit Ausnahme des Hauptsitzes der FIFA sind alle beschriebenen Sakralräume grundsätzlich frei zugänglich. Bezüglich der Nutzung zeigt sich jedoch eine gewisse Korrelation zwischen dem Grad der Öffentlichkeit der Gebäude, in denen sich die Räume befinden, sowie der Zeitdauer des Aufenthalts der Menschen an diesen Orten. Der Bahnhof, der Flughafen und das Einkaufszentrum sind stark frequentiert, Besucherinnen und Besucher verweilen jedoch relativ kurz in diesen Gebäuden. An der Eidgenössischen Technischen Hochschule und im Spital halten sich, entsprechend ihrem halböffentlichen Charakter, weniger Menschen auf, die meisten bleiben jedoch über einen längeren Zeitraum. Es sind Orte, die nur unter bestimmten Voraussetzungen aufgesucht werden können. Der interne Bereich des Hauptsitzes der FIFA ist fast ausschliesslich den Mitarbeitenden oder anderweitig Zugangsberechtigten vorbehalten. Der Raum der Stille unter der Kirche St. Jakob ist zwar als öffentlich zugänglich konzipiert, da Besucherinnen und Besucher aber proaktiv agieren und vorab einen Schlüssel besorgen müssen, wird er kaum in diesem Sinne genutzt. Mit der tagsüber geöffneten Kirche gibt es in direkter Nähe ein attraktives Alternativangebot, welches entsprechend stärkere Resonanz findet.<sup>37</sup>

Entsprechend der Korrelation zwischen dem Grad der Öffentlichkeit und der Verweildauer der Besucherinnen und Besucher in den jeweiligen Gebäuden, ist auch eine unterschiedliche Nutzung der Räume der Stille festzustellen. In der Bahnhofkirche bleiben Personen oft nur wenige Minuten, um eine Kerze anzuzünden, sich kurz hinzusetzen, ein Gebet zu sprechen. Spitalpatientinnen und -patienten haben hingegen mehr Zeit und halten sich entsprechend länger im dort befindlichen Raum der Stille auf. Dies lässt sich jedoch nicht verallgemeinern. Auch in der Flughafenkirche und der Bahnhofkirche können sich Menschen, die beispielsweise ein Seelsorgegespräch in Anspruch nehmen, lange aufhalten. Statistiken zur

37 Vgl. Matthias Böhni, «Raum der Stille Nr. 3: Keller, Kirche St. Jakob, Zürich», in: *ref.ch*, 16. September 2016, <https://www.ref.ch/news/raum-der-stille-nr-3-keller-kirche-st-jakob-zuerich/> (29.7.2022).

Intensität der Nutzung der verschiedenen Räume der Stille, in Korrelation zu deren Öffentlichkeit, gibt es leider bisher keine.

Bei der vergleichenden Betrachtung der verschiedenen Initiatoren, der Raumtypen sowie des Betreuungsverhältnisses, werden weitere Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkennbar. Die sieben Zürcher Beispiele lassen sich im Wesentlichen zwei Raumtypen zuordnen, die Stückelberger in seiner Typologie der multireligiösen Räume als «Typus Füreinander» bzw. «Typus Miteinander» bezeichnet.<sup>38</sup> Beim Typus Füreinander ist eine Religionsgemeinschaft Trägerin des Raumes, die jedoch allen Besucherinnen und Besuchern, gleich welcher Religion sie angehören, Gastfreundschaft gewährt. Bei der Gestaltung kann ein Symbol der Gastgeberin im Zentrum stehen. Der Typus Miteinander ist dadurch gekennzeichnet, dass es keine religions- oder konfessionsspezifische Trägerschaft gibt und bei der Gestaltung auf eine spezifische Symbolik verzichtet wird.

Die Flughafenkirche, die Bahnhofkirche und die Sihlcity-Kirche lassen sich dem Typus Füreinander zuordnen. Sie haben eine kirchliche Trägerschaft, die in der Raumgestaltung erkennbar ist, sind jedoch gastfreundlich gegenüber anderen Religionen. Bei allen drei gibt es eine räumlich enge Verbindung zu den Büros der Seelsorgenden. Der Typus Miteinander hat bei unseren Beispielen verschiedene Initiatoren. In Bezug auf die Entstehung der Räume im Triemli-Spital und bei der Kirche St. Jakob waren die Kirchen massgeblich beteiligt. An der ETH hatten sie eine Mitsprachemöglichkeit, doch war dort die Hochschule letztlich zuständig. Auch an diesen drei Orten besteht ein Seelsorgeangebot, aber ohne direkte räumliche Verbindung. Im Fall der ETH sind die Büros der Seelsorgerinnen und Seelsorger in der Nähe des Hochschulquartiers der ETH/UZH Zentrum (Altstadt, Fluntern) – das Angebot richtet sich an alle Hochschulangehörigen in Zürich. Zum Typus Miteinander gehört ebenfalls der Meditation Room der FIFA. Obwohl hier das Christentum durch den religiösen Hintergrund des damaligen Präsidenten einen entscheidenden Einfluss hatte, ist dies weder in der Architektur erkennbar noch existiert ein Betreuungsangebot. Für alle untersuchten Raumarrangements gilt jedoch, dass keines in der Zusammenarbeit verschiedener Religionsgemeinschaften entstand. Die Initiatoren hatten alle – wenn auch mit unterschiedlichem Einfluss auf die Entstehung und Gestaltung – einen christlichen Hintergrund.

In Bezug auf die Standortwahl waren verschiedene Gründe ausschlaggebend. Dazu gehören Zugänglichkeit und Aufmerksamkeit (Flughafen), Anonymität (Bahnhof), Mietzins (Sihlcity), Rückzugsmöglichkeit (ETH), Raumnot (Triemli), Raumnutzung (St. Jakob) oder Raumnot vs. Statement (FIFA).

Die meisten der Räume sind innerhalb der Gebäude oder Anlagen, zu denen sie gehören, an einem relativ zentralen Ort zu finden. «Zentral» bedeutet aber nicht, dass die Räume auch sichtbar oder auffindbar sind. Die Sichtbarkeit eines multireligiösen Raumes hängt einerseits mit der Ausschilderung zusammen, ande-

rerseits damit, ob er sich an einem Ort befindet, an dem Menschen vorbeikommen bzw. sich aufhalten. Dies wiederum beeinflusst die Nutzung, wie Beinhauer-Köhler feststellt: «Wo ein solches Arrangement steht [...], konfiguriert Aufmerksamkeit, Besucherströme, Erwartungshaltung und Beziehungen zum Raum.»<sup>39</sup> Der Standort ist relevant für die Wahrnehmung eines Raumes sowie die Beziehung, die jemand zu ihm aufbaut. Abschliessend soll daher diese Korrelation von Standort und Nutzung der Räume der Stille etwas ausführlicher betrachtet werden.

Nur bei zwei der sieben Räume kann von einer intensiven Nutzung gesprochen werden. Ihnen ist gemein, dass der Standort einerseits die jeweiligen Bedürfnisse der Besucherinnen und Besucher in den Fokus rückt und dass sie andererseits zentral gelegen und gut auffindbar sind. Die Flughafenkirche ist sichtbar ausgeschildert, und ihr Standort am Check-in 2, einem Check-in mit vielen internationalen Airlines, ist für ihren Anspruch interreligiöser Offenheit ideal. Auf ihrem Weg zur Zuschauerterrasse gehen auch einige Besucherinnen und Besucher spontan in die Kirche. Der zentrale Ort verdeutlicht die Wertschätzung eines solchen Raumes und des Seelsorgeangebots. Die Distanz zu den vielen Geschäften und die damit verbundene Reduktion des Lärmpegels und der visuellen Reize sind ebenfalls positiv für die Wahrnehmung der Kirche.

Die Bahnhofkirche ist im Zwischengeschoss unter der ehemaligen Bahnhofshalle versteckt, jedoch schnell erreichbar. Der Weg ist sichtbar ausgeschildert, während die Kirche selbst eher zurückhaltend gekennzeichnet ist – allein die beiden Glasfenster markieren die besondere Funktion des Raumes, ohne übermässige Aufmerksamkeit zu erregen. Die gute Signaletik und die zurückhaltende Erscheinung passen zum Konzept des Ortes, bei dem Anonymität eine wichtige Rolle spielt. Die Kirche ist für alle erreichbar und gewährt dennoch die Diskretion, die Besucherinnen und Besucher allenfalls haben möchten. Sie fügt sich damit gut in den oft hektischen Alltag der reisenden Menschen ein und kann zu einem Rückzugsort werden. Die intensive Nutzung zeigt, dass der Besuch des Raumes für viele Menschen ein Bedürfnis ist.

Bei den weniger frequentierten Räumen der Stille lassen sich ebenfalls Gemeinsamkeiten erkennen. Für die Wahl der Standorte waren eher Kriterien wie die Optimierung der Platzverhältnisse und die Ökonomie ausschlaggebend, weniger die Bedürfnisse der Nutzerinnen und Nutzer. Der Raum der Stille im Triemli-Spital war 2017 erst seit Kurzem ausgeschildert. Der Standort im Keller neben der Aufbahrung und der Pathologie vermittelte den Eindruck einer Verlegenheitslösung. Anonymität ist im Spital weniger wichtig, diesbezüglich gab es also keinen Grund für diesen Standort. Im Innern wirkte der Raum verlassen und leer. Von Patientinnen und Besuchern, der eigentlichen Zielgruppe, wurde er kaum genutzt. Gerade für Menschen, die mit Unfall, Krankheit und Tod konfrontiert sind, ist ein solcher Standort problematisch. Aus diesem Grund wurde 2019 der neue Raum

39 Beinhauer-Köhler 2015 (Anm. 2), 76.

der Stille in der Haupteingangshalle eröffnet. Die Verlegung zeugt von der Anerkennung des Bedürfnisses der Besucherinnen und Besucher nach einem Moment der Stille in einer schwierigen Situation und wird wahrscheinlich einen grossen Einfluss auf die Nutzung des Raumes haben. Sichtbarkeit und Zugänglichkeit werden erhöht, ohne jedoch die Besucherinnen und Besucher zu exponieren.

Auch der Raum der Stille der Kirche St. Jakob wird kaum besucht. Die Nutzung durch Randständige im Kreis 4 ist der Grund, weshalb der Raum geschlossen ist, und überwacht wird. Das Scheitern des Konzepts liegt jedoch nicht an diesen Menschen, sondern an der Konkurrenz: Die Citykirche Offener St. Jakob hat ein vielseitiges und beliebtes Angebot in einer schönen Kirche. Der Raum der Stille im ehemaligen Kohlekeller kann damit nicht konkurrieren. Auch stellt sich generell die Frage, ob ein Kellerraum als Sakralraum und Rückzugsort für Meditation und Stille funktionieren kann. Dazu kommt, dass er nicht ausgeschildert und der Zugang versteckt ist. Zwar soll das auffällige Kunstprojekt mit der in den Himmel verlängerten Treppe auf den Ort hinweisen, doch lässt sich nicht automatisch ein Bezug zwischen dieser und dem Raum der Stille herstellen.

Der Standort des dritten Beispiels dieser Gruppe, des Meditation Room der FIFA, ist auf verschiedene Weise einzigartig. Er liegt direkt neben dem operativen Zentrum des Gebäudes, dem Konferenzraum. Doch das Zentrum des Gebäudes ist nicht das Zentrum des Lebens, des Alltags der Mitarbeitenden. Abseits der Aufenthaltsorte potenzieller Besucherinnen und Besucher und im Schatten des wichtigsten Raumes im Gebäude gelegen, geht der Meditation Room trotz seiner Erhabenheit vergessen. Gerade dieses Beispiel macht deutlich, wie wichtig es ist, die Bedürfnisse der Menschen bei der Planung eines solchen Ortes mit einzubeziehen und den Standort so zu wählen, dass er in seiner Eigenständigkeit und Besonderheit wahrgenommen wird. Als Durchgangsort zwischen Tiefgarage und Konferenzraum ist das nicht möglich.

Die Sihlcity-Kirche und der Raum der Stille im Campus Höggerberg der ETH Zürich sind, im Vergleich zu den beiden oben genannten Gruppen, Sonderfälle. Sie werden bzw. wurden ebenfalls wenig genutzt, doch gibt es dafür andere Gründe. Die Sihlcity-Kirche lag zwar zentral, aber der Eingang war versteckt. Hinzu kommt, dass Besucherinnen und Besucher des Sihlcity-Zentrums diesen Ort aufsuchen, um zu konsumieren, nicht um zu meditieren. Genutzt wurde der Raum der Stille deshalb vorwiegend von Personen, die im Zentrum arbeiteten und ihn kannten. Das Raumarrangement war durchaus ansprechend, und das begleitende Angebot wurde genutzt, gleichwohl waren die Zahlen der Besucherinnen und Besucher zu tief. Dass der Standort primär nach ökonomischen Kriterien gewählt wurde, erwies sich in diesem Fall als Nachteil.

Der Raum der Stille im Campus Höggerberg liegt ebenfalls versteckt und ist nicht ausgeschildert. In der Regel kommt im Untergeschoss eines Servicegebäudes, das über einen Eingang auf dessen Rückseite erschlossen ist, niemand spontan vorbei, selbst wenn dieses im Zentrum des Campus steht. Der Standort ist jedoch

vorteilhaft in Bezug auf die friedliche Stille, die der begrünte Innenhof vermittelt. Es ist ein Rückzugsort, der an eine Höhle erinnert. Wer eine Auszeit braucht und Ruhe sucht, wird den Raum trotz fehlender Kennzeichnung finden. Die Orientierung auf dem Campus erfolgt über eine Systematik, welche für Aussenstehende nicht selbsterklärend ist, den Hochschulangehörigen und damit der Zielgruppe aber durchaus vertraut. Für eine Betreuung durch die Kirchen gibt es keinen Bedarf. Wer ein Seelsorgegespräch möchte, wendet sich an die zuständige Stelle der Hochschulgemeinden. Die zurückhaltende Nutzung dieses Raumes der Stille liegt vermutlich weniger daran, dass er kaum sichtbar ist, als an einer fehlenden Nachfrage aufseiten der Studierenden. Ausserdem halten sich an einer Hochschule vergleichsweise weniger Personen auf, und die Fluktuation ist geringer als in Transitzonen wie einem Bahnhof oder Flughafen.

Ob in einer Transitzone oder an einem «Ort der Diversität»: Multireligiöse Raumarrangements können in verschiedenen Kontexten funktionieren. Der Standort hat einen entscheidenden Einfluss auf die Sichtbarkeit, die Erwartungshaltung und die Nutzung. Ein zentraler Faktor ist aber auch der Bedarf. Wo keine Nachfrage besteht, kann dies durch einen zentralen Standort gleichwohl nicht kompensiert werden. Wo es aber Bedarf gibt, jedoch der Standort ungünstig ist, bleiben die Besucherinnen und Besucher ebenfalls aus. Hier sind stark frequentierte Orte mit Laufpublikum sicher im Vorteil. Räume an weniger belebten Orten werden eher von regelmässig wiederkehrenden Besucherinnen und Besuchern aufgesucht. Bei der Wahl des Standorts eines Raumes der Stille sollte folglich immer gefragt werden, welche Zielgruppe der Raum ansprechen soll.

Abschliessend lässt sich festhalten: (1) Bei häufigem Wechsel der Besucherinnen und Besucher ist die Sichtbarkeit, und damit verbunden die Wahrnehmbarkeit, entscheidend. (2) Ein multireligiöses Raumarrangement muss eine echte Alternative zu den anderen Angeboten im näheren Umfeld bieten können und auf ein Bedürfnis reagieren. (3) Nicht nur im Raum selbst, sondern auch bezüglich des Standorts muss die Anerkennung dieses Bedürfnisses sichtbar sein. Kompromisse wirken sich in der Regel negativ auf die Nutzung aus. Ein sorgfältig gewählter und auf die Zielgruppe abgestimmter Standort erhöht hingegen die Wertschätzung eines Raumes der Stille durch die Besucherinnen und Besucher.

# Friedhof, Bestattung und Trauer. Aktuelle Entwicklungen

Christine Süssmann

## 1. Vielzahl von Grabtypen

Bestattungs- und Friedhofssituationen sind nie einfach. Es fängt damit an, dass es *den* Friedhof nicht gibt. Allein in Zürich werden 19 städtische Friedhöfe betrieben, dazu kommen sieben privat geführte jüdische Bestattungsanlagen und der privat geführte Friedhof Hohe Promenade. Ihre Erscheinungsbilder sind verschieden. Der in den 1960er-Jahren gebaute Friedhof Eichbühl beispielsweise sieht völlig anders aus als der Friedhof Enzenbühl, auf dem schon seit Ende des 19. Jahrhunderts bestattet wird. Generell präsentieren sich die Friedhöfe einer Stadt wie Zürich anders als ein kleiner ländlicher Friedhof dies tut, wie zum Beispiel derjenige von Binn im Kanton Wallis. Auf Letzterem scheint es nur einen einzigen Grabtypus zu geben – das Reihengrab, einheitlich versehen mit einem schlichten bedachten Holzkreuz (Abb. 102). Die Gräber beherbergen verstorbene Kinder, Jugendliche und Erwachsene.<sup>1</sup> Das Friedhofsbild vermittelt langjährige Beständigkeit und betont die Gleichwertigkeit aller Verstorbenen.

Das Grabangebot der Stadt Zürich hingegen umfasst über zwei Dutzend unterschiedliche Grabtypen, darunter mehrere Arten von Reihen-, Gemeinschafts-, Nischen- oder Mietgräbern. Dieses Angebot ist nicht statisch. Es wurde in den letzten 20 Jahren um einige bedeutende Bestattungsmöglichkeiten erweitert. Solche Entwicklungen werden oft von Ideen angeregt, die andernorts schon realisiert wurden, sie haben aber auch mit dem Engagement einzelner Personen zu tun. Unter der Leitung von Marianne Herold, die das Zürcher Bestattungsamt von 2002–2011 führte, wurde zum Beispiel auf dem Friedhof Nordheim ein «Gemeinschaftsgrab für die ganz Kleinen» eröffnet (2003, Abb. 103). Hier können tot geborene Kinder bestattet werden, von denen zuvor die meisten, man glaubt es kaum, zusammen mit Humanteilen entsorgt worden waren.<sup>2</sup> Ebenfalls seit 2003 gibt es auf zwei Friedhöfen die Möglichkeiten einer Baumbestattung. Wählbar sind Beisetzungen bei einem gemieteten «Familienbaum» oder einem «Gemein-

1 Sowohl die Urnen- als auch die Erdbestattungsgräber sind auf dem Friedhof Binn von ihrem äusseren Erscheinungsbild her gleich, das heisst, haben die gleichen Masse. Gemeinde Binn (Hg.), *Friedhofreglement der Gemeinde Binn*, Binn: Gemeinde Binn, 2007, Art. 6, 11 und 18.

2 Als «Humanteile» bezeichnet man Pathologie- und Organabfälle. In Zürich werden diese eingeschert und auf dem Friedhof Nordheim beigesetzt. Um ein Grab handelt es sich bei diesem Beisetzungsort nicht.



Abb. 102: Friedhof in Binn, Kanton Wallis (Foto 2015).

schaftsbaum». Auf dem Friedhof Witikon wurde nach einem langen politischen Prozess ein Grabfeld für Musliminnen und Muslime eröffnet (2004, Abb. 104). Die Gräber sind hier alle nach Mekka ausgerichtet. Zudem wurden Orte eingerichtet, an denen Verstorbene nach muslimischer Tradition gewaschen werden können. Solche Grabfelder entstanden nach dem Jahr 2000 in verschiedenen Städten. Das allererste war in Genf schon 1978 eröffnet worden. Schweizweit mangelt es aber in vielen Gemeinden noch an Gräbern für muslimische Bestattungen.

Ende des letzten Jahrhunderts erweiterte die Stadt Zürich ihr Grabangebot um die sogenannten «historischen» Gräber. Sie verdanken ihr Dasein einer neuen Betrachtungsweise alter Friedhöfe. In den 1980er-Jahren bestand in der Zürcher Stadtverwaltung die Absicht, die älteste Abteilung des Friedhofs Sihlfeld (Abteilung A) im Jahr 2020 ganz aufzuheben. Einige seiner schönsten Bereiche sollten diesem Plan zufolge demnächst dem gewöhnlichen Stadtleben einverleibt werden, über hundertjährige Bäume sollten gefällt, prächtige alte Grabstätten in Kies verwandelt werden. Ein Postulat der Gemeinderätin Renate Eichin sorgte dafür, dass dies nicht geschah. Mit ihrem Antrag forderte sie die Unterschutzstellung der Abteilungen A bis C. Mit Erfolg. Per Stadtratsbeschluss wurden 1997 die Kernsubstanz des Friedhofs und ausgewählte Grabstätten unter Schutz gestellt. Sieben Jahre später geschah das Gleiche mit sechs weiteren städtischen Friedhöfen. Dadurch hat die Stadt nun Hunderte von denkmalgeschützten Gräbern zu betreuen. Um sich zu entlasten und der Bevölkerung eine zusätzliche Art Grab-



Abb. 103: Das Gemeinschaftsgrab für die ganz Kleinen auf dem Friedhof Nordheim in Zürich, eröffnet 2003 (Foto 2005).

stätte anzubieten, werden die geschützten Gräber samt historischen Grabmälern auch vermietet. Seither ist der Friedhof als kulturhistorisch wertvoller Raum entdeckt. Als solchen pflegt und schätzt man ihn. Führungen zur Geschichte und zu prominenten Bestatteten finden Anklang. Der Schriftsteller Gottfried Keller, die Künstlerin Verena Loewensberg, Hulda Zumsteg von der Kronenhalle, der «Arbeiter-Kaiser» August Bebel und weitere, es sind nicht so viele wie auf dem Friedhof Père Lachaise oder dem Wiener Zentralfriedhof, aber auch zu Zürichs Toten gibt es Geschichten zu erzählen, die bemerkenswert sind.

Was die Friedhöfe in den letzten 30 Jahren am meisten verändert hat, sind die Gemeinschaftsgräber. In Zürich wurde das erste Gemeinschaftsgrab 1963 auf dem Friedhof Manegg eröffnet. Man überlegte im Stadtrat, wie der damals erwarteten Platznot auf Friedhöfen begegnet werden könnte.<sup>3</sup> Man entschied, auf verschiedenen Friedhöfen weitere Gemeinschaftsgräber anzulegen und damit einen Grabtypus zu fördern, der platzsparende Bestattungsmöglichkeiten in Aussicht stellte. Erst nach und nach und dann immer mehr stiess dieses Grabangebot auf Interesse und wurde laufend erweitert. 1986 bestattete man in Zürich 7 % aller Verstorbe-

3 Die Prognosen zur zukünftigen Friedhofsauslastung basierten auf den damaligen Bevölkerungszahlen: 1962 hatte Zürich mit 440 000 Einwohnenden so viele wie nie zuvor, 1989 sank die Zahl auf 360 000, heute sind es wieder fast 420 000.



Abb. 104: Das Grabfeld für Musliminnen und Muslime auf dem Friedhof Witikon in Zürich, eröffnet 2004 (Foto 2011).

nen in einem Gemeinschaftsgrab, 1996 waren es bereits 18 %, heute sind es fast 40 %. Zugleich sank die Mortalität: 1986 gab es 4489 Sterbefälle, 2016 nur noch 3178.<sup>4</sup> Auf den Friedhöfen entstanden grabfreie Zonen, die immer grösser wurden. Auf dem Friedhof Sihlfeld ist nur noch ein Drittel der Fläche von Gräbern belegt. In der Abteilung C gibt es gar keine mehr. Einzig die Wände mit Urnennischen erinnern daran, dass man sich auf einem Friedhof befindet. Durch die neuen Grabangebote haben sich die Friedhöfe in den letzten Jahrzehnten stark verändert.

## 2. Die Präsenz der Toten ist schwächer geworden

Einst gab es in Zürich annähernd so viele Gräber wie bestattete Menschen oder zumindest Familien. Heute sind Hunderte oder Tausende von Verstorbenen in ein- und demselben Gemeinschaftsgrab beigesetzt. Und dieses wird von Friedhofbesuchenden oft übersehen, denn es unterscheidet sich vielerorts kaum von einer gewöhnlichen Wiese, so auch auf dem Friedhof Sihlfeld. Nur eine Reihe von stei-

4 Statistisches Amt der Stadt Zürich (Hg.), *Statistisches Jahrbuch der Stadt Zürich 1987*, Zürich: Statistisches Amt der Stadt Zürich, 1987, 138; Statistisches Amt der Stadt Zürich (Hg.), *Statistisches Jahrbuch der Stadt Zürich 2017*, Zürich: Statistisches Amt der Stadt Zürich, 2017, 62.



Abb. 105: Gemeinschaftsgrab auf dem Friedhof Sihlfeld in Zürich (Foto 2004).

nernen Tafeln, beschriftet mit den Namen der Verstorbenen, lässt bei näherem Betrachten erkennen, dass es sich hier um ein Grab handelt (Abb. 105).

Die Zahl der Gräber auf dem Friedhof Sihlfeld sank in den letzten 20 Jahren von 78 078 Gräbern (1996) auf 43 743 (2016). Das Verhältnis von Steinernem und Natur veränderte sich zugunsten der Natur. In der städtischen Umgebung ausserhalb des Friedhofs verlief die Entwicklung umgekehrt. Je mehr sich die Stadt verdichtete, desto wertvoller wurden die Bestattungsanlagen und umso mehr entdeckte man in ihnen neuartige Potenziale. Schon seit Jahrhunderten sind sie geschützte Terrains, bauliche Sperrgebiete. In den letzten zehn bis zwanzig Jahren entwickelten sie sich darüber hinaus zu bemerkenswerten Naturoasen, in denen sich viele Tiere und Pflanzen wohlfühlen. Fauna und Flora sind hier so vielfältig wie wohl in nur wenigen anderen Zonen des Schweizer Mittellands. Der Friedhof wurde immer lebendiger. Bäume, Sträucher, Wiesenflächen – das botanische Ensemble, das einst als stimmungsvolle Umrahmung für die Toten und deren Angehörige angelegt worden war, ist optisch in den Vordergrund gerückt. Zusehends abgeschwächt hat sich hingegen die Ausstrahlung als Bestattungsort. Die Entwicklung vom Friedhof als Gräberfeld zum Friedhof als Park verdeutlicht eindrücklich die Gegenüberstellung von zwei Ansichten der Abteilung C auf dem Friedhof Sihlfeld. Das eine Bild zeigt den Zustand im Jahr 1923, das andere stammt von 2011 (Abb. 106 und 107).

In den herkömmlichen Grabbereichen hat sich in den letzten zehn Jahren wenig verändert. Hier wurde kaum Neues entworfen. Schon seit Langem veraltet

sind die Reihengrabfelder, denen wohl nur wenige Personen noch etwas Positives abgewinnen können. Alternativen wären gefragt. Die meisten Menschen wollen noch immer auf einem Friedhof bestattet werden. Trotz vieler Veränderungen ziehen sie dies dem Verstreuen der Asche im Freien vor.<sup>5</sup> Der Grad ihrer Zufriedenheit mit dem verfügbaren Grabangebot ist allerdings nicht bekannt. 2012 erschien im Rahmen einer von der Stadtentwicklung initiierten Bevölkerungsbefragung die «Studie Lebens- und Wohnsituation älterer Menschen in der Stadt Zürich».<sup>6</sup> Leider wurden Fragestellungen zu Friedhof und der letzten Ruhestätte nicht einbezogen. Meines Wissens werden diese auch sonst nirgendwo erforscht. Hier bräuchte es aus dem Kreis von Friedhofverantwortlichen entsprechende Anträge.

Manche Bedürfnisse in der Bevölkerung sind dennoch bekannt. In einer 2007 publizierten Studie zum Wandel der Bestattungskultur in Zürich wurde der Trend zum Gemeinschaftsgrab untersucht.<sup>7</sup> Die Studie war von der damaligen Bestattungsamtsleiterin in Auftrag gegeben worden. Schon damals zeigte sich, dass der genannte Trend ein Indiz ist für das Interesse an Bestattungsorten, die für Hinterbliebene keine Pflichten nach sich ziehen. Als problematisch wurde erkannt, dass in Gemeinschaftsgräbern der Beisetzungsort einer Urne nicht erkennbar ist. Viele Angehörige möchten offenbar wissen, wo die Grossmutter oder der Partner beigesetzt sind und dort auch Blumen deponieren, was beim Gemeinschaftsgrab nicht möglich ist. Als unbefriedigend wird zum Teil auch empfunden, dass Menschen, die im Leben verbunden waren – Ehepaare zum Beispiel – im Grab nicht nebeneinander bestattet sein können. Letzteres ist kein Ergebnis dieser Studie, sondern eine Erkenntnis der Autorin aus Gesprächen mit Hinterbliebenen.

Wünschenswert wären Bestattungsorte, die die Vorteile des Gemeinschaftsgrabs mit Lösungen für die genannten Probleme verbinden, zum Beispiel in Form kleinformatiger Bestattungszonen, die praktischen wie auch individuellen Bedürfnissen entsprechen. 2015 regte ich an, aus einer unter Denkmalschutz stehenden Grabstätte ein kleines Gemeinschaftsgrab mit mietbaren Plätzen zu machen. Im Bestattungsamt und bei Grün Stadt Zürich nahm man dies auf, das neue Gemeinschaftsgrab wurde auf dem Friedhof Sihlfeld realisiert: Mit nur 26 Plätzen ist es klein und intim. Der Beisetzungsort kann schon zu Lebzeiten gemietet werden. Das Grabmal in Gestalt eines grossen Marmorengels stammt aus dem frühen 20. Jahrhundert und ist denkmalgeschützt (Abb. 108). Wird hier beispielsweise

5 Derzeit werden nach Angaben des Bestattungsamt in Zürich bei Todesfällen rund 10% der Urnen von Angehörigen abgeholt. Ein Teil davon kommt allerdings zum Bestattungsamt zurück, weil manche Leute dann doch nicht recht wissen, was sie damit tun sollen.

6 Alexander Seifert und Hans Rudolf Schelling, Lebens- und Wohnsituation älterer Menschen in der Stadt Zürich. Eine Sonderauswertung aus den Bevölkerungsbefragungen der Stadt Zürich im Auftrag der Stadtentwicklung der Stadt Zürich, Zürich: Universität Zürich, Zentrum für Gerontologie, 2012.

7 Aya Domenig und Mehdi Sahebi, *Wandel der Bestattungskultur in der Stadt Zürich. Abschlussbericht* [hg. von Stadt Zürich unter der Leitung des Bestattungs- und Friedhofamts in Zusammenarbeit mit Stadtentwicklung Zürich et al.], Zürich: Stadt Zürich, 19–38.

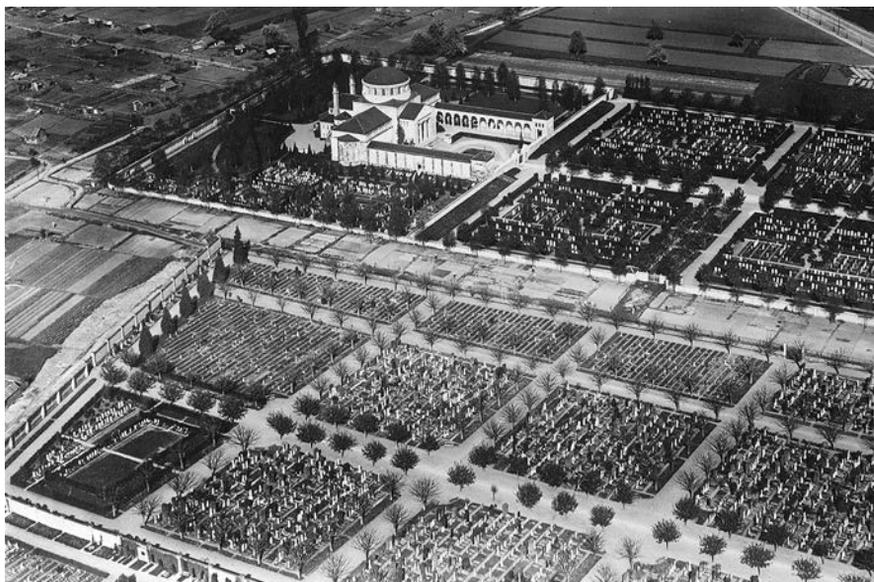


Abb. 106: Friedhof Sihlfeld, Abteilungen C (im Vordergrund) und D (mit dem ehemaligen Krematorium) (Foto 1923).

ein Ehepaar bestattet, ist für deren Kinder der Ort als das Grab ihrer Eltern erkennbar, obwohl sie hier nicht alleine ruhen. Ein weiteres «Themengrab», wie diese Art Grabstätte nun genannt wird, folgte bald auf dem Friedhof Manegg. In einem gemeinschaftlichen Baumhain verweisen schmiedeiserne Kreuze auf einzelne Bestattungsorte. Die Verstorbenen sind auch hier in überschaubarer Anzahl zusammen und gleichzeitig als einzelne Persönlichkeiten präsent (Abb. 109).

### 3. Grenzen und Regeln lösen sich auf

«Ein Friedhof lässt sich als hoch spezialisierter und symbolisch verdichteter Gefühlsraum beschreiben. Auf einem scharf abgegrenzten Gebiet werden rituelle Praktiken ausgetragen, deren kulturelle Werte und Normen einem gesellschaftlichen Wandel unterliegen. Die sich auf Friedhöfen konstituierende gefühlsräumliche Qualität ist im Unterschied zu Garten und Park auf einer existenziellen Ebene mit dem Selbstverständnis des Menschen verbunden.»<sup>8</sup> Wie Jürgen Hasse in diesem Zitat aus dem Jahr 2005 die Friedhöfe beschreibt, ist nicht oder nicht mehr überall so ausgeprägt erkennbar. Ein zweiter Blick auf Binn im Wallis zeigt, dass

8 Jürgen Hasse, *Fundsachen der Sinne. Eine phänomenologische Revision alltäglichen Erlebens*, Freiburg im Breisgau: Alber, 2005, 311–312.



Abb. 107: Friedhof Sihlfeld, Abteilung C (heute ohne Gräber) (Foto 2011).

sich selbst bei einem ländlichen traditionellen Friedhof der Übergang zur Umgebung recht offen präsentieren kann (Abb. 110). Ansonsten sind es aber eher einzelne Friedhöfe in grösseren Städten, die heute nicht mehr ganz so «scharf» von ihrer Umgebung abgegrenzt sind. Zwar sind viele Friedhöfe nach wie vor von Mauern eingefasst, doch verwischen sich die Grenzen zwischen Friedhof und Alltagsleben immer mehr. In Zürich veranlasste 2015 der Leiter des Bestattungsamts, Rolf Steinmann, dass die Friedhöfe nachts nicht mehr geschlossen werden. Bisher führte dies zu keinen nennenswerten Problemen. Noch immer gibt es Regeln: Nicht joggen, nicht im Badeanzug, keine Hunde. Doch werden beispielsweise die grabfreien Zonen im Friedhof Sihlfeld immer mehr für anderes als die Grabesruhe genutzt. Es wird spaziert, an der Sonne geruht, gelesen, Qi Gong praktiziert, oder es werden Gruppen von Kleinkindern ausgeführt. Und natürlich joggt auch gelegentlich jemand an den Verbotstafeln vorbei.

Solche Entwicklungen können die Friedhofsatmosphäre verändern. Ein durch Mauern und Sonderregeln ausgegrenzter Friedhof ist ein besonderer Ort im Stadtgefüge. Die Aktivitäten beschränken sich auf Handlungen, welche auf die Toten und ihre Gräber bezogen sind. Es gibt Ruhe, wenn auch weniger als früher, ein Gefühl von Behütet-Sein vielleicht, etwas Meditatives. Lösen sich die Grenzen des Friedhofs auf, nimmt seine Durchlässigkeit zu und entschwinden die ihm eigenen atmosphärischen Qualitäten. Gleichzeitig entwickeln sich neue. Nicht alle Menschen fühlten sich auf den mit Gräbern dicht besiedelten Bestattungsfeldern des 20. Jahrhunderts wohl, manche empfanden auch Schauer oder Langeweile. Mit

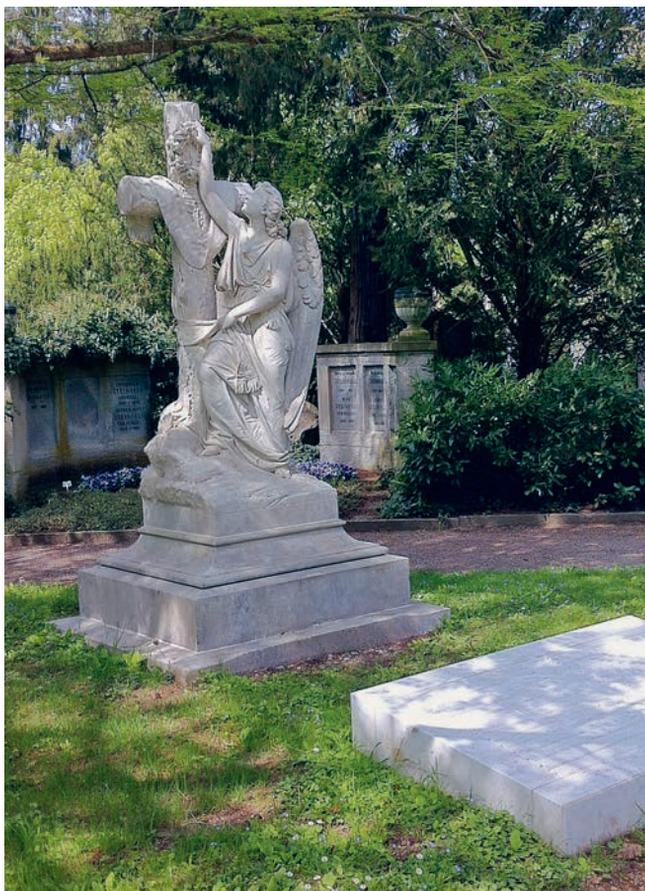


Abb. 108: Themenmietgrab «Engel», Friedhof Sihlfeld (Foto 2016).

seinen 28,5 Hektaren Fläche ist der Friedhof Sihlfeld die grösste Grünfläche in der Stadt Zürich. Von der Quartierbevölkerung wird er oft als «unser Park» bezeichnet. Wäre er ausschliesslich Trauernden vorbehalten, müssten die meisten Personen, vor deren Haustüre er liegt, einen recht weiten Weg zurücklegen, bis sie im Grünen wären.

Wem gehört der Friedhof? Gehört er primär der im Verhältnis zur Gesamtgesellschaft relativ kleinen Gruppe von Menschen, die gerade aktuell einen Todesfall zu verarbeiten haben und den Friedhof als Bestattungsort und Ort der Trauer brauchen? Oder gehört er auch der Gruppe von Menschen, die im Moment vom Tod nicht unmittelbar betroffen sind – was nicht ausschliesst, dass sie sich auch mit dem Tod auseinandersetzen – und den Ort insbesondere wegen seiner Qualität als Freizeit- und Erholungsraum schätzen? Der Friedhof gehört beiden Gruppen.



Abb. 109: Themenmietgrab «Baumhain», Friedhof Manegg in Zürich (Foto 2017).

Die unterschiedlichen Bedürfnisse zu befriedigen, stellt für die für den Betrieb des Friedhofs Verantwortlichen eine grosse Herausforderung dar.

Neue Wege zu gehen, schlägt deshalb Jacques Benoît vor. Würde seine Idee realisiert, könnten Trauernde mit anderen Menschen an letzten Ruhestätten gut zusammenleben. 2014 präsentierte der damalige Architekturstudent an einem Vortrag im Friedhof Forum einen utopischen Entwurf zum Friedhof Sihlfeld (Abb. 111): «Common Ground» erstreckt sich auf zwei Ebenen. Oberirdisch ist die grabfreie Abteilung C von ihren Mauern befreit und vollends in einen Park verwandelt. Aufregend wird es im Untergrund, wo man eine neue Stadt der Toten betritt. Dort finden sich religionsfreie Bestattungs- und Kulturräume, die zu unterschiedlichen rituellen Interessen passen. Der demokratische Charakter des Friedhofs Sihlfeld, der 1877 als erste überkonfessionelle Bestattungsanlage eröffnet



Abb. 110: Friedhof in Binn, Kanton Wallis (Foto von 2015).

wurde, ist neu inszeniert. Und in einer immer lautereren Welt schafft «Common Ground» eine akustische Oase. Im Untergrund warten Dunkelheit und Stille. Tiefe Meditation ist möglich.<sup>9</sup>

#### 4. Wandel der Bestattungs- und Trauerkultur

Im Herbst 2012 wurde am Haupteingang des Friedhofs Sihlfeld das «Friedhof Forum» als Kultur- und Servicehaus zum Tod eröffnet. Mit Veranstaltungen und Ausstellungen will es der Zürcher Bevölkerung ermöglichen, sich auf zeitgemässe Art mit Sterben, Tod, Bestatten und Trauern auseinanderzusetzen.<sup>10</sup> Das umfasst auch kulturelle Aktivitäten auf dem Friedhof. Im Sommer 2016 und 2017 organisierte dieses «Büro für die letzte Reise», wie es sich auf der Webseite vorstellt, mehrmals den theatralischen Parcours «Amores Mortis» – auf dem Friedhof Sihlfeld. An den Ästen einer alten Blutbuche schaukelten drei Menschen und sinnierten über Leben und Tod (Abb. 112). Solche Handlungsspielräume zwischen den Grabfeldern mussten erarbeitet werden. Schon 2013, kurz nach seiner Eröffnung,

9 Für mehr Informationen und Bilder zu «Common Ground» siehe: Martina Läubli, «Totenstadt unter der Erde. Ein utopisches Projekt für den Friedhof Sihlfeld», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 19. November 2014, [www.nzz.ch/totenstadt-unter-der-erde-ld.90226](http://www.nzz.ch/totenstadt-unter-der-erde-ld.90226) (27.7.2022).

10 <https://www.stadt-zuerich.ch/friedhofforum> (27.7.2022).



Abb. 111: Eingangsturm mit Zugang in die unterirdische Nekropole. Visualisierung zu «Common Ground» von Jacques Benoît. Das Projekt wurde im Rahmen des Forschungsprojekts «Underground Constitution / Deep Urban Switzerland» unter der Leitung von Harry Gugger an der EPFL entwickelt und am 20. November 2014 an einem Vortrag im Friedhof Forum vorgestellt.

hatte das Forum hierher eingeladen. Im Dunkel des Friedhofs las damals ein Schauspieler «Tod eines Arbeiters» von Ágota Kristóf und die Geschichte «Der Grabhügel» der Brüder Grimm.<sup>11</sup> Gegen 300 Personen lauschten, manche mit Fackeln in den Händen, alle waren ganz still. Nach der Veranstaltung forderten zwei Gemeinderäte mit einem Postulat, dass solche und andere kulturelle Anlässe auf Zürichs Friedhöfen nicht mehr erlaubt sein sollten. Der Antrag wurde geprüft und zurückgewiesen.

Wenn hier einen Blick auf ein paar Veranstaltungen des Forums richte, so deshalb, weil auch an ihnen der Wandel der Bestattungs- und Trauerkultur sichtbar wird.<sup>12</sup> Nehmen wir als Beispiel die Ausstellung «Der Leichnam» von 2016/2017.<sup>13</sup> Nicht nur auf den Friedhöfen haben die Toten an Präsenz verloren,

11 Die Veranstaltung fand unter dem Titel «Grusellesung» am 7.9.2013 im Rahmen der Langen Nacht der Zürcher Museen statt.

12 Einen Einblick in das Programm des Friedhof Forums geben die Archive auf der Webseite: <https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/bevoelkerungsamt/FriedhofForum/veranstaltungen.html> (27.7.2022).

13 Zur Ausstellung erschienen sechs Publikationen: [https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/bevoelkerungsamt/FriedhofForum/publikationen-friedhof-forum/ausstellungsdokumentation/broschuren\\_der\\_leichnam.html](https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/bevoelkerungsamt/FriedhofForum/publikationen-friedhof-forum/ausstellungsdokumentation/broschuren_der_leichnam.html) (27.7.2022)



Abb. 112: Szene aus «Amores Mortis», einer theatralischen Eigenproduktion des Friedhof Forums (Foto 2016).

sie sind schon vor der Beisetzung kaum mehr wahrzunehmen. «Wir leben in einer leichnamfreien Gesellschaft», so brachte es die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Corina Caduff auf den Punkt.<sup>14</sup> Dies trifft zumindest auf eine Stadt wie Zürich zu, in Binn mag es noch anders sein. In Autobiografien, im Bild, in Ritualen, anhand von Zahlen fragte die Ausstellung nach der Rolle und dem Ort des Leichnams heute. Wie leichnamfrei der Zürcher Alltag sogar bei Bestattungen geworden ist, lässt sich an den folgenden Zahlen ablesen.<sup>15</sup> Von den 3887 Bestattungen in der Stadt Zürich im Jahr 2002 (2016 waren es 3162) fanden 64 % (54 %) mit Trauerfeier, ohne Anwesenheit des Sargs statt, 26 % (29 %) nur mit Abdankung am Grab, 10 % (14 %) ohne Trauerfeier oder Abdankung am Grab, und nur 0,8 % (0,4 %) mit Trauerfeier, mit Anwesenheit des Sargs. Das heisst, nur noch in jedem zweiten Bestattungsfall findet überhaupt eine Trauerfeier statt. Abdankungen am Grab nehmen zahlenmässig zu. Ebenfalls kommt immer häufiger vor, dass ohne jede Zeremonie bestattet wird. Findet sich eine Trauergemeinschaft zu einer Abschiedsfeier ein, so ist die verstorbene Person in den allermeisten Fällen bereits kremiert und auch schon beigelegt. Sie ist schlicht nicht mehr vorhanden. Manchmal gibt es stattdessen auf einer Leinwand Bilder aus dem Leben dieser nun toten Person zu sehen. Bestattungszeremonien, sofern sie noch stattfinden, laufen immer weniger nach festgelegten Regeln ab. Man gestaltet sie nach

14 Corina Caduff, *Szenen des Todes. Essays*, Basel: Lenos, 2013, 32.

15 Die Zahlen stammen vom Bestattungs- und Friedhofamt der Stadt Zürich.

eigenen Bedürfnissen oder nach denen, die man bei den Verstorbenen vermutet. «Verschieden bis zuletzt» – so liesse sich der gegenwärtige Trend vielleicht zusammenfassen. Es ist der Titel einer weiteren Ausstellung des Friedhof Forums, von der unten die Rede sein wird.

Es gibt auch Bemühungen, die in eine andere Richtung gehen. In Basel hat eine Gruppe von Privatpersonen den «Verein Basler Totengeleit» gegründet. Der Verein liess von Studierenden am Institut für Integrative Gestaltung an der Fachhochschule Nordwestschweiz einen modernen Totenwagen entwerfen. Dieser soll Platz für einen Sarg bieten und von Hand gezogen werden. Nun sucht man nach Finanzierungsmöglichkeiten, um das Projekt zu realisieren. Anschliessend soll der Wagen Menschen zur Verfügung stehen, die ihre Toten auf dem letzten Weg begleiten wollen.<sup>16</sup>

Oft sind es aus dem Ausland zugewanderte Menschen, die das Anliegen haben, dass bei Todesfällen Rituale gepflegt werden. Der Abschied eines verstorbenen Menschen findet beispielsweise in jüdischen, muslimischen oder auch hinduistischen Kreisen fast immer im Kreis einer grösseren Gemeinschaft statt. So schreibt etwa der Afrikaner Finam Hyde-Antwi (\*1934 in Accra/Ghana, †2012 in Zürich): «Am Anfang und am Ende des Lebens gehört ein Mensch der Sippe. Die Seele muss von der Gemeinschaft empfangen und auch wieder verabschiedet und losgelassen werden. Ein neugeborenes Kind wird gebadet, gesalbt und eingekleidet. Seinen Namen erhält es bei uns erst nach sieben Tagen, wir feiern und bezeugen seine Ankunft, und erst dann ist es richtig hier. In gleicher Weise waschen, salben wir auch einen Toten und kleiden ihn ein für seine letzte und neue Reise. Wir verabschieden uns von ihm mit einer Totenfeier, und sie ist bei uns ein grosses, wichtiges Fest der Gemeinschaft.»<sup>17</sup> Hier wird ein verstorbener Mensch als öffentliche Person verstanden. Alle, die zurückbleiben, erhalten Gelegenheit, sich von ihm zu verabschieden. Bei Schweizerinnen und Schweizern lassen sich manchmal ganz andere Haltungen beobachten. Eine Ehefrau kann beschliessen, die Asche des verstorbenen Mannes irgendwo zu verstreuen, ohne die Verwandten dieses Mannes einzubeziehen, zu denen sie vielleicht kein gutes Verhältnis hatte. Es kommt vor, dass Angehörige Gräber von verwandten Personen suchen, weil sie keine Ahnung haben, was mit deren Körpern nach dem Tod geschehen ist.

Rituale, wie sie Finam Hyde-Antwi beschreibt, können als hilfreich empfunden werden. Gleichzeitig sind bestimmte Handlungen nicht für alle Menschen gleichermaßen stimmig. Auch wenn heute in manchen Kreisen ein Verlust von Ritualen beklagt wird, muss der Nutzen standardisierter Verhaltensweisen im Einzelfall hinterfragt werden. Gerade in anspruchsvollen Situationen ist ein Spiel-

16 Siehe: <https://www.baslertotengeleit.ch> (27.7.2022).

17 Zitiert nach: Christine Süssmann und Daniel Müller (Hg.), *Kremation. Vom Verbrennen der Toten in Zürich*, Zürich: Stadt Zürich, Friedhof Forum, 2013, 52.



Abb. 113: Skulptur «einheitlich» von Nora Fehr. Exponat der Ausstellung «verschieden bis zuletzt» im Friedhof Forum, 25. September 2012 bis 25. April 2013.

raum gefragt, der den unterschiedlichen Bedürfnissen von Menschen gerecht wird. Wenn der emotionale Druck steigt, sinkt die Fähigkeit sich anzupassen.

Da heute die meisten Toten in einem Gemeinschaftsgrab ruhen, das von der Friedhofverwaltung unterhalten wird, hat für Angehörige die Dringlichkeit von Friedhofbesuchen abgenommen. Viele von ihnen leben nicht dort, wo «ihre» Toten ruhen. Manche Gräber werden zwar nach wie vor rege besucht, aber insgesamt sind heute weniger Hinterbliebene auf dem Friedhof anzutreffen, als dies noch vor 20 Jahren der Fall war. Trauer, so scheint es, wird seltener an diesem Ort bewältigt. Hierzu passen die Ergebnisse einer Umfrage, die 2013 von der deutschen Verbraucherorganisation Aeternitas gemacht wurde. Nur 20 % der befragten Personen in Deutschland gaben an, sie bräuchten zur Bewältigung ihrer Trauer ein Grab auf dem Friedhof.<sup>18</sup> Fast gänzlich verschwunden ist auch das Tragen schwarzer Kleidung oder das Anstecken eines Trauerknopfes. Es kommt auch in katholisch geprägten Familien immer seltener vor, dass man sich um den 30. Tag nach dem Tod sowie zum Jahrestodestag noch einmal zu einem Gottesdienst trifft. Es wiederholt sich, was schon die Zahlen zu den Abdankungsfeiern zeigten:

18 «Trauern und Gedenken ist meist nicht an Orte gebunden», Pressemitteilung der Aeternitas e.V. vom 7. Mai 2013, [www.aeternitas.de/inhalt/presse](http://www.aeternitas.de/inhalt/presse) (26.7.2022, Pressemitteilungen von 2013 online nicht mehr verfügbar).

Öffentlich gibt es immer weniger Gelegenheiten, Trauer auszudrücken. Man muss im privaten Rahmen damit zurechtkommen.

Hier stossen die Betroffenen allerdings auf Schwierigkeiten, wie unter anderen Nina R. Jakoby in einem Artikel über Trauer aufzeigt. In der Fachliteratur, so Jakoby, sei man sich einig darüber, dass Trauernde ein Bedürfnis haben, über ihre Trauer zu reden, und sozialer Support sich positiv auf das Wohlergehen von Trauernden auswirkt. In der Realität des alltäglichen Lebens gebe es jedoch Schwierigkeiten, diesen Beistand zu erhalten. Als hauptsächlichen Grund identifiziert Jakoby die Befürchtung der Betroffenen, sie würden andere Personen belasten, wenn sie über ihre Trauer reden würden. Jakobys Aussagen gründen auf einer Online-Forschungsstudie, die 2013 an der Universität Zürich durchgeführt worden war. Befragt wurden Personen aus Deutschland und aus dem deutschsprachigen Teil der Schweiz.<sup>19</sup> Als Reaktion auf das beschriebene Bedürfnis bot das Friedhof Forum im Friedhof Sihlfeld im Herbst 2017 erstmals einen Trauer-Stammtisch an, der seither einmal pro Monat stattfindet.

Ein anderes Projekt des Friedhof Forums war die Ausstellung «verschieden bis zuletzt» im Jahr 2012, die sich speziell den Grabmälern widmete.<sup>20</sup> Wenn man die Grabmalverordnung studiert, die im 20. Jahrhundert in der Stadt Zürich Gültigkeit hatte, gewinnt man den Eindruck, dass Grabmäler vor allem unauffällig und möglichst ähnlich wie alle andern sein sollten. Dies galt zumindest für die Reihengräber, in denen der grösste Teil der Verstorbenen bestattet wurde. Von dieser Gestaltungspraxis «erzählte» eines der Ausstellungsexponate, das noch heute vor dem Friedhof Forum steht: die Skulptur der Gestalterin Nora Fehr mit dem Titel «einheitlich». 32 Grabsteine, die von aufgehobenen Reihengräbern stammen und nach alten Vorschriften gefertigt worden sind, bilden, eng aneinandergereiht, ein neues Ganzes (Abb. 113). Das Ensemble erinnert an Soldatenfriedhöfe, die mit ihrer Ausstrahlung von Regelmässigkeit und Vereinheitlichung erkennen lassen, wie der Krieg individuelle Menschen zu kollektiv «Gefallenen» macht. Das Ensemble zeigt aber auch die Gleichheit und Verbundenheit aller Menschen im Tod. Heute sind bei der Gestaltung von Grabsteinen viel mehr Ausdrucksmöglichkeiten erlaubt als früher. Die gesetzliche Grundlage dafür ist die von der Autorin entworfene neue Grabmalverordnung für die Stadt Zürich, die seit 2011 in Kraft ist. Im Wesentlichen sanktionierte die Verordnung jedoch lediglich Gepflogenheiten, die sich schon vorher auf den Zürcher Friedhöfen eingeschlichen hatten.

19 Nina R. Jakoby, «Talking about grief: conversational partners sought by bereaved people», in: *Bereavement Care*, 33, 1, 2014, 13–18.

20 Zur Ausstellung erschien eine Dokumentation: Nora Fehr und Christine Süssmann (Hg.), *verschieden bis zuletzt*, Zürich: Friedhof Forum, 2012. <https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/bevoelkerungsamt/FriedhofForum/publikationen-friedhof-forum/ausstellungsdokumentation/katalog-verschieden-bis-zuletzt-9-2012-9-2013.html> (27.7.2022).



Abb. 114: Grabmal auf dem Friedhof Sihlfeld, erstellt vom Bildhauer und Künstler Daniele Trebuchci (Foto 2017).

Die Ausstellung «verschieden bis zuletzt» stellte Objekte vor, die den neuen Spielraum gestalterisch ausloten. Sie ging auch der Frage nach: Wann ist ein Grabmal eigentlich gelungen? Zu sehen waren Objekte, die spürbar machten, dass eine Auseinandersetzung zwischen der verstorbenen Person, den Hinterbliebenen, der Bildhauerin, dem Bildhauer stattgefunden hatte. Wenn ein Grabmal dies zum Ausdruck bringt, werden, so unsere Überzeugung, auch Friedhofbesucherinnen und -besucher von der Wirkung erfasst. Ein gutes Beispiel dafür ist das Grabmal von Flurin Spescha auf dem Friedhof Sihlfeld. Im Wesentlichen aus Buchstaben bestehend, «spricht» es mit denen, die an ihm vorbeigehen.

Die meisten Grabmäler ähneln allerdings noch immer denen, die links und rechts von ihnen stehen. Trotz erweitertem Spielraum gibt es nur wenige Grabmalherstellende, die Ungewohntes und Individuelles ausprobieren. Ein Exponat aus

der Ausstellung wurde zur Vorlage für ein Grabmal, das später im Auftrag einer griechischen Familie realisiert wurde: eine grosse rechteckige Skulptur aus Beton, in deren Mitte eine bewegliche Platte baumelt, bemalt in alter Freskotechnik (Abb. 114). Dieses Grabmal steht nun im ältesten Teil des Friedhofs Sihlfeld, neben alten traditionellen Gräbern, die zum Teil aus dem frühen 20. Jahrhundert stammen. Solche Situationen führen manchmal zu Diskussionen darüber, wie Grabmäler denn zu sein hätten. Dies war auch der Fall, als eine italienische Familie eine grosse Christusfigur aus Bronze und eine kleinere Figur des Heiligen Pater Pio auf einem Grab platzierten – Skulpturen, die manche Personen als «kitschig» bezeichnen. Nun stehen sie da, inmitten von anderen, sehr alten Grabstätten, die unter Denkmalschutz stehen, weil ihre Gestaltung als «hochwertig» befunden wurde.

Es zeigt sich, dass Veränderungen unter anderem von Menschen mit Migrationshintergrund angestossen werden, die an Bestattungstraditionen aus ihrer Heimat festhalten. Ihre Grabmalgesuche beinhalten Wünsche wie Kunstrasen auf Gräbern, auf Hochglanz polierte Grabsteine, die oft aus dem Ausland importiert werden, grossformatige Abbilder der Verstorbenen, sei dies in Form von emaillierten Fotoschildern oder in Stein gefrästen Zeichnungen. Ihre Gräber sind dekoriert, mit Kerzen, allerlei kleinen Skulpturen und Gegenständen, welche diese Orte fast wie Erweiterungen persönlicher Wohnräume erscheinen lassen. Sie sorgen aber auch dafür, dass die Stadt noch Familiengräber vermieten kann. Für viele Menschen, die aus Osteuropa oder dem mediterranen Raum nach Zürich gezogen sind, hat ein Grab noch eine wichtige Bedeutung. Sie sind bereit, dafür Geld auszugeben.

Aber auch andere Einwohnerinnen und Einwohner hinterlassen nach dem Ableben auf Friedhöfen Spuren. Und diese sehen nicht in jedem Stadtbezirk gleich aus. Während auf dem Friedhof Fluntern berühmte Persönlichkeiten wie Thomas Mann oder Elias Canetti begraben sind, so wurde kürzlich im Tages-Anzeiger berichtet, sei der Friedhof Schwamendingen von ganz anderer Natur: «Hier liegen Menschen wie du und ich. [...] Nur hier gibt es Grabsteine mit einem Ferrari, einem Citroën DS, einem Motorflugzeug, einer Handorgel, einem Fussball, einer Angelrute, einem Velo oder einem Lastwagen. Das war den Menschen in Schwamendingen halt das Wichtigste im Leben. Ich denke, Victor Giacobbo war häufig auf dem Friedhof Schwamendingen, bevor er Harry Hasler skizzierte.»

## 5. Friedhof der Zukunft

Wie sieht der Friedhof der Zukunft aus? Ein mögliches Szenarium präsentierten 2014 drei Architekturstudierende am Eingang des Friedhofs Sihlfeld. Auf einer grossen Bautafel wurde die Überbauung des Friedhofs mit Wohnhäusern und einer Shoppingmall angekündigt (Abb. 115). «Das Shoppen und Wohnen mit Blick zum See fügen sich harmonisch in die monumentalen Familiengräber ein»,

# Masterplan Friedhof Sihlfeld



## Sihlpark

Hier Stadtteil mit Zukunft!

**Hier entsteht schon in Kürze eine neue städtische Vision!**

Direkt am Eingang des neuen Sihlparks befindet sich die neue, grosszügige Shoppingmall für die vielfältigsten Kundenwünsche. Dazu entstehen eine attraktive MINERGIE®-P 2000-Watt Residential Area und ein Urban Village. Das Shoppen und Wohnen mit Blick zum See fügen sich harmonisch in die monumentalen Familiengräber ein. In der First District Area werden zusätzlich exklusive Working Offices entstehen, die das Wohnen und Arbeiten an einem Ort kombinieren lassen. Grosse Grünflächen laden ausserdem zum gemütlichen Flanieren und Spielen mit Kindern ein. So wird das neue Quartier zu einem wahren Traum für junge Familien! »

**Urban Living** mitten in Zürich kombiniert mit einer wahren Shoppinggasse, so entfalten Sie endlich einmal dem Stadtstress!



**MINERGIE®-P 2000-Watt Green Residential Area** - genau das Richtige fürs Portemonnaie und die Umwelt!

Gemeinschaft	Bühl und Sihlfeld AG Friedhofstr. 21, 8100 Zürich
Bauherren	Friedensberger Immobilien Friedhofstr. 21, 8100 Zürich
Architekten	Pöschl + Berger Architects Group Postfachstrasse 11, 8001 Zürich
Landschaftsarchitektur	Rudolf Moser Sihlfeldstr. 11, 8100 Zürich
Statiker	Kurt Pöschl AG Postfachstrasse 11, 8001 Zürich
Vermessung	AG Ingenieurbüro Gasser Bismarckstr. 23, 8100 Zürich

Baubeginn: 7. Oktober 2014



Helle, moderne Lofts mit atemberaubendem Ausblick.      Grossstadt Feeling im Urban Village



Masterplan Sihlpark

Abb. 115: Bautafel «Masterplan Friedhof Sihlfeld», Beitrag von Deborah Augsburg, Lukas Erdin und Yannic Metzler zur Ausstellung «Keine Ahnung» im Friedhof Forum, 9. Mai bis 29. November 2014. Der blau hinterlegte Text auf der Tafel kündigt an: «Hier entsteht schon in Kürze eine neue städtische Vision! Direkt am Eingang des neuen Sihlparks befindet sich die neue, grosszügige Shoppingmall für die vielfältigsten Kundenwünsche. Dazu entstehen eine attraktive MINERGIE®-P 2000-Watt Residential Area und ein Urban Village. Das Shoppen und Wohnen mit Blick zum See fügen sich harmonisch in die monumentalen Familiengräber ein. In der First District Area werde zusätzlich exklusive Working Offices entstehen, die das Wohnen und Arbeiten an einem Ort kombinieren lassen. Grosse Grünflächen laden ausserdem zum gemütlichen Flanieren und Spielen mit Kindern ein. So wird das neue Quartier zu einem wahren Traum für junge Familien! »

wurde in Aussicht gestellt. Das Plakat war ein Kunstprojekt und gehörte zur Ausstellung «Keine Ahnung», die damals im Friedhof Forum und auf dem Friedhof Sihlfeld zu sehen war.<sup>21</sup> Im Quartier gab es dennoch rote Köpfe. Zu sensibel sei der Ort für solche Scherze, fanden einige. Dass die Grünoase überbaut würde, fürchteten andere. Ein Friedhof im sich verdichtenden städtischen Raum ist unter Druck, insbesondere wenn die Gräber immer weniger Platz in Anspruch nehmen. Dies mit einem – vielleicht etwas provokativen – Plakat zu thematisieren, bedeutet nicht, den Friedhof anzugreifen, sondern sich für ihn stark zu machen. Genau diese Art von Energie hat die Bautafel im Quartier freigesetzt. Der Friedhof ist im Wandel. Hergeben will man ihn auf keinen Fall.

21 Die Ausstellung war ein gemeinsames Projekt des Friedhof Forums und der F+F Schule für Kunst- und Mediendesign, in Kooperation mit der ETH Zürich, Professur Architektur und Kunst, und der Mode Design Schule Zürich. Zur Ausstellung erschien eine Dokumentation: <https://www.stadt-zuerich.ch/prd/de/index/bevoelkerungsamt/FriedhofForum/publikationen-friedhof-forum/ausstellungsdokumentation/keine-ahnung.html> (27.7.2022).



## 5. Zivilreligiöse Orte, Museen



# Auratische Alternativorte.

## Staat und Nation als Transzendenzraum

Anna Minta

Städte sind urbane Aufenthalts- und Lebensräume grosser Menschenmengen mit unterschiedlichsten Hintergründen und Erwartungen. Städte sind Orte sozialer, wirtschaftlicher, politischer, kultureller und religiöser Prozesse und Beziehungen. Soziale Bindungen und kollektive Identifikationsgruppen stiften gesellschaftliche, meist hierarchisch angelegte Ordnungen und etablieren ein Regelwerke, die helfen, das Zusammenleben im öffentlichen, aber auch im privaten Raum zu organisieren. Bildete die Institution Kirche über Jahrhunderte hinweg die Projektionsfläche von Gemeinschaft und etablierte mit Sakralbauten identitätsstiftende und soziale Macht repräsentierende Orte als architektonische Manifestationen im Stadtraum, so änderte sich das Verständnis von Religion und sakralen Räumen in der Moderne seit 1800. Als Konsequenz aus soziopolitischen Modernisierungsdynamiken infolge von Industrialisierung, Säkularisierung, Materialismus usw. gewinnen Kategorien wie Kultur und Nation neu an auratischer Strahlkraft und etablieren, in Einklang oder Konkurrenz zu Religion, neue soziale Ordnungsstrukturen. Dass die Institution Kirche mit der Säkularisierung ihre Deutungshoheit und ihr Monopol an Sinn- und Ordnungsstiftung verlor, trug zum neuen, heterogenen Verständnis des Heiligen bei. Dieser Beitrag diskutiert Transformationen im Verständnis von religiösem Raum in der Moderne. Im Zentrum stehen Beobachtungen von Bemühungen, soziokulturelle Funktionen der autoritativen Sinn- und Gemeinschaftsstiftung auf politische Institutionen zu verlagern und mit Regierungsbauten, staatlichen Institutionen und Nationaldenkmälern neue «Kultorte» neu formierter Gemeinschaft zu etablieren. Am Beispiel des Bundeshauses in Bern, des schweizerischen Parlamentsgebäudes (Abb. 116), wird aufgezeigt, mit welchem elaborierten Architektur- und Bildprogramm sowie über begleitende Rhetorik und Zeremonielle ein Macht- und Repräsentationsort inszeniert wird, der – dem Konzept der Zivilreligion nahestehend – als auratischer, religiös transformierter Raum zum neuen «Kultort» der Gemeinschaft wird respektive werden sollte. Ähnlich wie die Kirchen ist der Staat gegenwärtig herausgefordert, Staat und Nation als Projektionsfläche der Sinn- und Gemeinschaftsstiftung in seiner sozialen Relevanz zu bestätigen und als Gemeinschaftskonzept zu aktualisieren, um nicht an Ordnungsmacht und Deutungshoheit zu verlieren. Gefragt wird daher auch, mit welchen zeitgenössischen Interventionen eine Rückversicherung und Re-Auratisierung von Staat und Nation als Transzendenzraum versucht wird.<sup>1</sup>

1 Grundlage dieses Beitrages bilden meine Forschungen im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projektes «Heilige Räume in der Moderne. Transformationen und architekto-



Abb. 116: Bern, Bundeshaus, Südfassade, links das Bundesrathaus, heute Bundeshaus West (1852–1857), rechts das Bundeshaus Ost (1888–1892), im Zentrum das Parlamentsgebäude (1894–1902).

## 1. Religion und religiöse Räume als soziokulturelles Phänomen

Der Kulturanthropologe Clifford Geertz formulierte 1966 seine einflussreiche Theorie zu Religion als kulturellem System.<sup>2</sup> Er beschreibt Religion und Heiligkeit als soziales Produkt, das von Menschen über lange Zeiträume hinweg verhandelt und schliesslich zum Bestandteil eines kulturellen Symbol- und Wertsystems wird. Es handelt sich dabei um ein komplexes und dynamisches Geflecht von vielschichtigen Werten und Bedeutungen, das von Gemeinschaften, immer wieder neu interpretiert, eingeübt wird und im Menschen emotionale und handlungsleitende Dispositionen auslöst. Konstruktionen von Religion und Heiligkeit üben Einfluss auf Gemeinschaften aus. Sie strukturieren diese, vermitteln Wertsysteme und Weltbil-

nische Manifestationen», SNF-Förderungsprofessur 6/2014–5/2018; vgl. auch Maximiliane Buchner und Anna Minta (Hg.), *Kultraum – Raumkult. Zum Verhältnis von Architektur, Ausstattung und Gemeinschaft* (Linzer Beiträge zur Kunstwissenschaft und Philosophie 10), Bielefeld: Transcript, 2019; Anna Minta, «Heilige Räume und das Raumerlebnis. Über die Notwendigkeit gesellschaftlicher Kultorte und ihre Wandlungsfähigkeit», in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift*, 165/2, 2017, 132–140.

2 Clifford Geertz, «Religion als kulturelles System» (1966), in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, 198–207.

der und bieten soziale Handlungsanleitungen, die die gesellschaftliche Ordnung stabilisieren sollen.<sup>3</sup> Über Projektionen des Heiligen mit seiner transzendenten Referenz und göttlichen Autorität werden solche Ordnungsstrukturen der Hinterfragbarkeit weitgehend entzogen und damit verstetigt. In der räumlichen Dimension sind heilige Orte Kontaktzonen, in denen über Rituale als Komplexen heiliger Handlungen die vorgestellte Welt und religiös konnotierte Seinsordnung eingeübt und mit der gelebten Gegenwart verbunden werden.

Konzepte von Religion und Heiligkeit manifestieren sich unter anderem in heiligen Orten und Objekten. Kirchen, im frühen Christentum zunächst schlichte Versammlungsräume zur Zusammenkunft und liturgischen Feier, erfahren über die Jahrhunderte einen Prozess der Heiligung des Raumes und der wichtigen liturgischen Objekte.<sup>4</sup> Dieser Sakralisierungstendenz des Raumes folgt zugleich eine zunehmende Monumentalisierung des Kirchenbaus, um über diese Sakralbauten die gesellschaftliche Stellung der Kirche im Stadtraum zu manifestieren. Heilige Räume heben sich physisch wie symbolisch aus alltäglichen räumlichen und soziokulturellen Ordnungsstrukturen heraus. Es sind symbolisch verdichtete, interpretierte und codierte Orte, die über die Gegenwart des Numinosen und den transzendentalen Verweischarakter besondere Bedeutung für die Gemeinschaft besitzen.<sup>5</sup> Als Raum sozialer Praxis und Alteritätswahrnehmung tragen sie zur Stiftung distinktiver Gemeinschaften und ihrer kollektiven Identität bei.<sup>6</sup>

In der Zeit der Moderne, die im Hinblick auf Religion und Säkularisierung wichtige Impulse aus der Aufklärung erfährt, lösen sich traditionale Ordnungsstrukturen zunehmend auf. Ende des 18. Jahrhunderts setzt der Prozess der Nationenbildung ein. Aus religiös definierten Gemeinschaften bilden sich in sozio-politischen Entwicklungen staatsbürgerliche Gesellschaften aus, die das gemeinschafts- und identitätsstiftende Potenzial der Kirche mittels neuer Gemeinschaftskonzepte von Staat und Nation herausfordern. Frühere Theoretiker wie

- 3 Zum Konzept von Religion und Ordnungsstiftung vgl. Matthias Sellmann, *Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen*, Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag, 2007.
- 4 Carola Jäggi, «Die Kirche als heiliger Raum: Zur Geschichte eines Paradoxons», in: Berndt Hamm et al. (Hg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, Stuttgart: Steiner, 2007, 75–90; Carola Jäggi, «Heilige Räume. Architektur und Sakralität – Geschichte einer Zuschreibung», in: Angelika Nollert et al. (Hg.), *Kirchenbauten der Gegenwart. Architektur zwischen Sakralität und sozialer Wirklichkeit*, Regensburg: Pustet, 2001, 23–30; Miriam Czock, *Gottes Haus. Untersuchungen zur Kirche als heiligem Raum von der Spätantike bis ins Frühmittelalter*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- 5 Marc Augé, *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1994; Jürgen Mohn, «Heterotopien in der Religionsgeschichte. Anmerkungen zum Heiligen Raum nach Mircea Eliade», in: *Theologische Zeitschrift*, 63, 4, 2007, 331–357. Mohn übernimmt den von Michel Foucault geprägten Begriff der «Heterotopie», um heilige Räume aufgrund ihres anagogischen und utopischen, auf ein Heilsgeschehen gerichteten Gehalts, als «Gegenorte» zur Realität zu definieren.
- 6 Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001; Jörg Döring und Tristan Thielmann (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld: Transcript, 2008.

Max Weber und Émile Durkheim haben Sakralität als ein vormodernes Phänomen beschrieben und eine Polarität von sakral und profan konstatiert. In den Religions- und Kulturwissenschaften steht heute statt einer Verdrängung des Sakralen durch das Profane die Durchdringung beider Sphären und die gegenseitige, manipulative Indienstnahme zur Diskussion. Die häufig zu beobachtende, gegenseitige Bedingtheit von Säkularisierung und Sakralisierung hat zu einem pluralen Nebeneinander von Religiösem und Nichtreligiösem beziehungsweise zur Verlagerung transzendent begründeter Werte auf weltliche Instanzen und Phänomene geführt.<sup>7</sup> In architektonisch-räumlicher Konsequenz heisst das, dass neue Institutionen und ihre Bauten stadträumlich und symbolisch markante Plätze der Präsentation und Repräsentation in der Stadtlandschaft besetzen.<sup>8</sup>

Soziologische Theorien zur sogenannten posttraditionalen Gemeinschaft setzen sich mit den Phänomenen der säkularisierten Gesellschaft auseinander. Sie beschreiben Tendenzen der Individualisierung durch das Auflösen tradierter sozialer Ordnungsstrukturen und zugleich das Phänomen der Re-Vergemeinschaftung durch den Aufbau neuer Gemeinschaftsbindungen.<sup>9</sup> Moderne Gesellschaften sind nicht ordnungs- oder strukturlos, sondern bieten meist eine Vielzahl von Gemeinschaften als gemeinsame Interessensfokussierung an, denen sich das Individuum freiwillig und auch nur zeitweilig anschliessen kann.<sup>10</sup> Neue Konzepte der Vergemeinschaftung, die meist religiöse Referenzsysteme inkorporierten, entwickeln dabei weitreichende mobilisierende Kräfte. Die Vergemeinschaftungsangebote müssen attraktive Perspektiven, Narrative und gegebenenfalls neue «Kultorte» vermitteln, um zur Teilhabe am Kollektiv zu verführen. Neue auratische Räume als soziokulturelle Orte der Gemeinschaft entstehen durch unscharfe Grenzen zwischen Kategorien wie Nation, Politik, Geschichte, Kultur und Religion.

Das in Bern errichtete Bundeshaus, so die These dieses Beitrags, ist Beispiel eines solchen Vergemeinschaftungsangebots. Als nach dem Sonderbundskrieg 1847 der eidgenössische Staatenbund in einen Bundesstaat mit gemeinsamer Verfassung (1848) überführt wird, geht es bei der Errichtung von Gebäuden der eid-

7 Vgl. beispielsweise Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2005; Andreas Nehring und Joachim Valentin (Hg.), *Religious turns – turning religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008; Gordon Lynch, *The Sacred in the Modern World. A Cultural Sociological Approach*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

8 Zu Auratisierungs- und Sakralisierungsprozessen in unterschiedlichen Bautypologien vgl. Anna Minta und Frank Schmitz (Hg.), «Auratische Räume der Moderne», [Themenheft von] *kritische berichte*, 2, 2016.

9 Ronald Hitzler et al. (Hg.), *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnographische Erkundungen*, Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften, 2008.

10 Zu Theorie der posttraditionalen Gemeinschaft vgl. Hitzler 2008 (Anm. 9).



Abb. 117: Bern, Bundesrathaus, 1852–1857, Jakob Friedrich Studer, Blick vom Christoffelturm (Foto von Adolphe Braun, 1863–1864).

genössischen Bundesverwaltung nicht nur darum, plötzlich notwendig gewordene administrative Gremien unterzubringen. Zugleich geht es auch darum, über zeichenhafte Architekturen und programmatische Bildprogramme, dem neuen Vergemeinschaftungsangebot «Eidgenossenschaft» programmatisch Ausdruck zu verleihen und einen Ort der Vergegenwärtigung nationaler Identität und politischer Verfasstheit zu etablieren. Nach dem Gründungsakt der Eidgenossenschaft 1848 entsteht mit den Bundesbauten in Bern ein zunehmend elaboriertes und patriotisches Architektur- und Bildprogramm, dessen Höhepunkt das 1902 eingeweihte Parlamentsgebäude darstellt. Nach über 100 Jahren steht die gegenwärtige Gesellschaft vor der Herausforderung, das historische Identifikationsprogramm zu aktualisieren, damit der Bau als auratischer Ort mit quasi-religiösen Qualitäten der soziokulturellen Gemeinschaftsstiftung weiterhin wirkungsvoll dienen kann.

Den Begriff der Zivilreligion prägte 1967 der amerikanische Soziologe Robert Bellah.<sup>11</sup> Mit ihm beschrieb er ein spezifisch amerikanisches Phänomen: Trotz der verfassungsrechtlich verankerten Trennung von Staat und Kirche, Politik und Religion, ist in den USA eine starke allgemeine Religiosität in Gesellschaft und Politik in Form der sakralen Verklärung historischer und politischer Ereignisse sowie die Indienstnahme politischer Referenzsysteme im Religionsverständnis zu beobachten. Mit diesem Durchdringen von politischer und religiöser Kultur ent-

11 Robert N. Bellah, «Civil Religion in America», in: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96, 1967, 1–21.

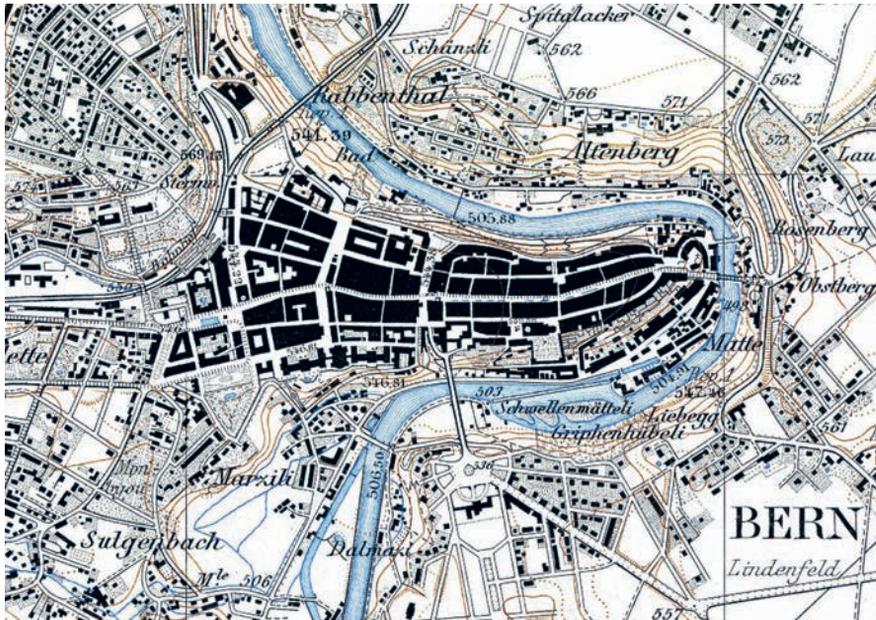


Abb. 118: Karte der Stadt Bern, Topographischer Atlas der Schweiz, 1:25'000 (Siegfriedkarte), Kirchlindach, 1901.

standen nicht nur ein Narrativ und ein symbolisches System, sondern auch Rituale des Zivilreligiösen. Auch in der Architektur ist zwischen sakralen und staatlichen Bauten sowohl eine abgrenzende als auch eine aufeinander Bezug nehmende Verbindung wahrzunehmen.<sup>12</sup> Auch wenn der Übertrag dieser in Bezug auf die USA entwickelten Theorie der Zivilreligion auf die Schweiz problematisch ist, so sind dennoch in der Bau- und Bildpolitik der Eidgenossenschaft zivilreligiöse Tendenzen als Identität stiftende und gemeinschaftliche Akzeptanz schaffende Elemente zu konstatieren, die auf eine Überhöhung – Auratisierung oder Quasi-Sakralisierung – von Staat und Nation abzielen. Auch säkulare Staaten scheinen einer überzeitlichen Autorität zur Legitimation des Politischen zu bedürfen. Politik als massenwirksame Ideologie und neuer Transzendenzraum wird dabei über Bauten, Bilder und Rituale kollektiv eingeübt.

12 Anna Minta, Staatsbauten und Sakralarchitektur in Washington/DC. Stilkonzepte patriotischer Baukunst, Berlin: Reimer, 2015.

## 2. Das Bundeshaus in Bern – Repräsentationsbau der nationalen Identität

In mehreren Bauetappen entstand nach Inkrafttreten der Bundesverfassung im Jahr 1848 in Bern das Bundeshaus als Sitz der eidgenössischen Regierung und des Parlaments.<sup>13</sup> Mit der erfolgreichen Konsolidierung der Eidgenossenschaft erfolgte, einhergehend mit der steigenden Nachfrage nach administrativen und repräsentativen Räumlichkeiten, der Ausbau des Bundeshauses mit einem immer elaborierteren patriotischen ikonografischen Programm. Der erste Bau, das sogenannte Bundesrathaus (Abb. 117), entstand nach den Plänen von Friedrich Studer 1852–1857 als Dreiflügelanlage um einen Ehrenhof in Formen der Neorenaissance. Aus finanziellen Gründen besass es ein reduziertes Ausstattungs- und Bildprogramm, aber auch, weil es mit der Gründung der Eidgenossenschaft 1848 erst der konsensualen Entwicklung eines nationalen Repräsentations- und Identitätsprogramms bedurfte.<sup>14</sup> Gleichwohl sollte das Bundesrathaus über einen prominenten, weithin sichtbaren Bauplatz einen städtebaulich wie symbolisch herausragenden Standort im urbanen Gefüge einnehmen. Nachdem die Option «Capitol» auf der oberhalb der Altstadt gelegenen Grossen Schanze verworfen worden war, entschied man sich für einen Bauplatz an der steil abfallenden Hangkante in der oberen Altstadt (Abb. 118). So konnte das zukünftige Bundesrathaus trotz der dichten Bebauung zumindest nach Süden zum Aare-Hang Präsenz zeigen.

1885 erfolgte ein Wettbewerb für die Erweiterung des Bundeshauses. Der Schweizer Architekt Wilhelm Auer, der bei Gottfried Semper in Zürich und Theophil von Hansen in Wien studiert und als Bauleiter des Letzteren 1874–1884 die Ausführung des Wiener Parlamentsgebäudes betreut hatte, spiegelte das Bundesrathaus und entwarf einen identischen Baukörper als Bundeshaus Ost. Ungeachtet unterschiedlicher Nutzungsfunktionen und damit Repräsentati-

13 Martin Fröhlich, «Vom Bundes-Rathaus zum Parlamentsgebäude. Die Bundeshaus-Wettbewerbe 1850, 1885 und 1891», in: Anna Minta und Bernd Nicolai (Hg.), *Parlamentarische Repräsentationen. Das Bundeshaus in Bern im Kontext internationaler Parlamentsbauten und nationaler Strategien*, Bern: Peter Lang, 2014, 21–52. Zum Bundeshaus vgl. überblicksartig: Monica Bilfinger, *Das Bundeshaus in Bern* (Schweizerische Kunstführer GSK) Bern: Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte, 2009.

14 André Holenstein, «Ein Erinnerungsort für die Bundesideologie. Das Bundeshaus als Nationaldenkmal der Bundesstadt Bern», in: Heike Mayer, Anna Minta, Fritz Sager und Sara Zwahlen (Hg.), *Im Herzen der Macht? Hauptstädte und ihre Funktion* (Berliner Universitätschriften, 58), Bern: Haupt, 2013, 35–76, betont zudem eine politische Dimension des reduzierten Bildprogramms: Um den fragilen Bundesstaat nach dem militärisch im Sonderbundskrieg erzwungenen Zusammenschluss durch zentralistische Machtdemonstrationen in der Architektur nicht zu gefährden, war die Entscheidung zu einer eher zurückhaltenden Inszenierung eidgenössischer Institutionen wohl auch eine politisch-harmonisierende Strategie. Erst mit der Konsolidierung der Eigenossenschaft und ihrer zunehmenden Akzeptanz unter den Kantonen sollte auch ein repräsentativeres Bauprogramm durchsetzbar werden.



Abb. 119: Bern, Bundeshaus, Kuppelhalle mit u. a. den vier Landsknechten und der Rütli-Gruppe von James Vibert.

onsaufgaben wollte Auer mit dieser Verdoppelung des früheren Bundesrathauses eine symmetrische Anlage von gewaltiger Länge und monumentaler Wirkung errichten. Im Zentrum dieser Flügelbauten bildet ein mächtiger, mit einer Kuppel bekrönter Bau die visuelle Dominante: das Parlamentsgebäude, das 1902 eingeweiht wurde. Auer wählte mit den Motiven Portikus und Kuppel zwei Bauelemente, die sich als höchste architektonische Würdeformeln etabliert hatten. Zur Kuppel schrieb Auer in seinem Erläuterungsbericht 1885: «In dieser schönsten und bedeutungsvollsten architektonischen Form symbolisiere sie das Gebäude, in welchem alle Fäden des schweizerischen Staatslebens zusammenlaufen, den geistigen Mittelpunkt der Eidgenossenschaft, ihres staatlichen Organismus. Hier, angesichts der Alpenkette, sichtbar bis zum Jura erhebe sich das schweizerische Capitol mit der ersten und vorläufig einzigen Kuppel der Schweiz.»<sup>15</sup> Ein patriotisches Narrativ, welches das Parlamentsgebäude als zentralen Repräsentationsort der Eidgenossenschaft interpretiert, ist hier bereits in der Entwurfsphase vorbereitet. Mit der Wahl einer Kuppel, einem prioritär sakral kodierten Bauelement, wird zudem ein religiös anmutender Assoziationsapparat in Gang gesetzt. Der Berner Ständerat Friedrich Eggli folgte dieser intendierten Lesart von Bauform, indem er

15 Hans Auer, Erläuterungs-Bericht zu dem Entwürfe für ein schweizerisches Parlaments-Gebäude in Bern, Wien: Selbstverlag, 1885, 7.



Abb. 120: Bern, Bundeshaus, Nationalratssaal, mit u. a. dem Bild  
«Die Wiege der Eidgenossenschaft» von Charles Giron.

noch während der Bauzeit im März 1894 das Parlamentsgebäude mit religiösen Motiven des Wallfahrtsortes und nationaler Pilgerstätte umschreibt: «Wir freuen uns nicht minder, die Stadt Bern in Folge dieses Prachtbaues zu einem vaterländischen Wallfahrtsorte sich gestalten zu sehen, nach welchem jeder Schweizer und jede Schweizerin mindestens einmal in ihrem Leben ihre Schritte lenken werden, um mit eigenen Augen das schöne Haus zu sehen. Überwältigt von dem Eindruck dieser prächtigen Landschaft, werden dann die patriotischen Pilger in stiller Andacht und frommer Begeisterung unsern Vater im Himmel bitten, dass er dem glücklichen Schweizervolke sein schönes Vaterland noch auf lange Zeiten in sicherem Schutze erhalten möge.»<sup>16</sup> In dieser Interpretation des Bundeshauses als architektonischem Monument zeigt sich ein Durchdringen von politischer und religiöser Kultur, die das Regierungsgebäude zu einem auratischen Ort mit pseudo-religiösen Qualitäten werden lässt.

Diese Programmatik setzt sich in der künstlerischen Ausstattung des Parlamentsgebäudes fort, für die der Architekt Auer verantwortlich zeichnete. Dazu erklärte er 1885: «Es gilt ein Werk zu schaffen, das dem Lande zu unvergänglicher Ruhme dient, ein Symbol schweizerischer Einheit und Einigkeit, die höchste

16 Zit. nach Johannes Stückelberger, «Die künstlerische Ausstattung des Bundeshauses in Bern», in: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*, 42, 3, 1985, 185–234, hier 226.



Abb. 121: Der Bundesplatz auf der Nordseite des Bundeshauses, Ort für zeremonielle Anlässe und politische Kundgebungen. Frauenstreik am 14. Juni 2019.

Bestätigung [sic!] des nationalen Kunstsinns.»<sup>17</sup> Der Idee eines Nationaldenkmals folgend, erarbeitet Auer für die Fassade und den Innenraum – insbesondere den zentralen Kuppelraum (Abb. 119) und die beiden Ratssäle (Abb. 120) – ein komplexes Bild- und Skulpturenprogramm. Es bildet die Schweiz als Staat und Nation in ihrer Vielfalt von Kultur und Geografie mit nationalen und regionalen Besonderheiten, mit Szenen und Personen aus Geschichte und Mythen sowie ihren politischen Prinzipien und mutmasslich nationalen Tugenden und Werten in Form von Allegorien ab.<sup>18</sup> Zwar vermeidet Auer explizite religiöse Zeichen und Personen, ausgenommen Niklaus von Flüe, aber im Raumentwurf, in einzelnen Architekturformen und religiös anmutenden Inszenierungsstrategien verleiht er dem Bau ein auratisch-religiöses Assoziationspotenzial. Der Parlamentsbau tritt damit keinesfalls in Konkurrenz zu den bestehenden Sakralbauten wie dem nicht weit entfernt liegenden Münster in Bern. In seiner städtebaulichen Disposition, mit seiner monumentalen Form, seinem patriotischen Programm, den auratischen Qualitäten und dem Anspruch, Identifikations- und Repräsentationsort des neuen

17 Auer 1885 (Anm. 15), 11.

18 Stückelberger 1985 (Anm. 16) bietet eine detaillierte Beschreibung und Interpretation der künstlerischen Ausstattung des Bundeshauses. Zu seiner Interpretation zivilreligiöser Tendenzen im ikonografischen Programm des Bundeshauses vgl. ders., «Nationale Repräsentation und Zivilreligion», in: Anna Minta und Bernd Nicolai (Hg.), *Parlamentarische Repräsentationen. Das Bundeshaus in Bern im Kontext internationaler Parlamentsbauten und nationaler Strategien* (Neue Berner Schriften zur Kunst 14), Bern u. a.: Peter Lang-Verlag, 2014, 3–20.



Abb. 122: Bern, Bundesplatz, Neugestaltung 1993–2004, Christian Stauffenegger und Ruedi Stutz.

Vergemeinschaftungskonzepts von Staat und Nation zu sein, etabliert sich der Bundesbau – liest man Religion als soziokulturelles System – als neuer zivilreligiöser Raum in der Stadtlandschaft. In transformierter Funktion von Kirche als soziokulturellem Raum der Gemeinschaft, verräumen die Bundesbauten in komplexer Weise über Architektur und Ikonografie ein historisch-politisches Narrativ. Sie definieren gemeinschaftliche Werte, patriotische Tugenden und allgemeingültige Normen und bieten sich als neuer «Kultort» einer distinktiven Gemeinschaft, der Schweizerischen Eidgenossenschaft, an.

Parallel zum Bau des Parlamentsgebäudes wurde auf der Altstadtseite durch Abrisse bestehender Baustrukturen mit der Anlage eines Stadtplatzes begonnen.<sup>19</sup> Dieser sollte nicht nur die Präsenz des Bundeshauses gegenüber der dichten Bebauung der Berner Altstadt verstärken, sondern zugleich öffentlichen Raum für Staatsakte und andere zeremonielle Anlässe bieten, um damit die symbolische Funktion des Gebäudes in die Öffentlichkeit zu verlängern. Solche staatspolitische Zeremonie und nationale Festlichkeiten, aber auch Manifestationen und Demonstrationen, bieten Gelegenheit, den Regierungsbau und seine symbolische Bedeutung immer wieder sich zu vergegenwärtigen und durch Teilnahme an den Anlässen oder deren Betrachtung sich der Zugehörigkeit zum distinktiven Kolle-

19 Monica Bilfinger, «Die Entstehung des Bundesplatzes», in: Bundesamt für Bauten und Logistik BBL et al. (Hg.), *Bundesplatz. Neugestaltung Bundesplatz in Bern 2004*, Bern: Bundesamt für Bauten und Logistik, 2004, 26–38.



Abb. 123: Bern, Bundeshaus Bern, Neugestaltung des Besuchereingangs mit Dufourkarte, 2003–2009, Architekten Aebi & Vincent.

tiv rückzuversichern (Abb. 121). Das im März 1998 vom Solothurner Künstler Schang Hutter in einer Überraschungsaktion vor dem Bundeshaus aufgestellte Shoah-Denkmal, zeitgleich mit der Kontroverse um die Verantwortung der Schweiz im Zweiten Weltkrieg und die Judenverfolgung, das jedoch nicht stehen bleiben durfte, machen die Wirkungsmacht öffentlicher Räume, ihre symbolische Ausstattung und die Deutungsmacht über Geschichte und Identität nur zu deutlich.<sup>20</sup> Konsensfähig war hingegen die 2004 realisierte Umgestaltung des Bundesplatzes, die den symbolischen Bedeutungsraum des Bundeshauses als Nationaldenkmal in den öffentlichen Stadtraum erweiterte. Die Gestalter Christian Stauffenegger und Ruedi Stutz verstehen den Platz als «Auftakt zum Parlamentsgebäude». Statt ihn mit eigener «Symbolkraft» ausstatten zu wollen, soll er die «bestehende Architektur und Symbolik» des Ortes wieder lesbar machen.<sup>21</sup> Einzig das Wasserspiel mit 26 Düsen als Sinnbild der 26 Kantone bildet einen symbolischen Verweis auf die nationale Dimension des urbanen Ensembles (Abb. 122).

Stadtplätze haben eine fundamentale Bedeutung als Orte des kollektiven Gedächtnisses. Mit der Errichtung des Bundeshauses verlagern sich verschiedene

20 Georg Kreis, *Zeitzeichen für die Ewigkeit. 300 Jahre schweizerische Denkmaltopografie*, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2008, 386–390.

21 Lilian Pfaff, «Platz als Platz. Interview mit den Gestaltern», in: Bundesamt für Bauten und Logistik BBL (Hg.) 2004 (Anm. 19), 52–67, hier 55.

öffentliche Aktivitäten weg vom Münster und Münsterplatz hin zum Bundesplatz. Im Zusammenspiel von nationalem Monument, öffentlichem Raum, wiederkehrenden Ritualen und übergeordneten Funktionen kann es zu Transferprozessen soziokultureller Bedeutungsstrukturen im Stadtraum kommen: Bundeshaus und Bundesplatz sind keine Sakralorte im traditionellen Religionsverständnis, aus kulturanthropologischer Perspektive jedoch entsteht ein alternatives Angebot für einen «Anders-Ort», der sich aus den Alltagsstrukturen heraushebt und zum Identifikationsort eines Prozesses posttraditionaler Vergemeinschaftung wird.

### 3. Aktualisierungsbemühungen zur Attraktivitätssteigerung

Die Vorstellung von Architektur als Monument nationaler Repräsentation, als Mittel der Vermittlung von nationalen Narrativen und als Leitbild soziokultureller Vergemeinschaftungsprozesse gilt für staatliche Bauprojekte im In- wie Ausland gleichermaßen: Staatsbauten bedienen das Bedürfnis, das soziopolitische und kulturelle Selbstverständnis des Staates in einer weithin lesbaren Baukunst zu manifestieren. Über das Vergegenwärtigen von Geschichte, von nationalen Errungenschaften, Werten und Kultur in der Architektur und im ikonografischen Programm sollen Staatsbauten im eigenen Land massgeblich zur Formung des kollektiven Selbstverständnisses als Nation beitragen und zugleich Staat und Nation nach aussen repräsentieren. Nationalismus und Patriotismus als Motivation im nationalen Architekturschaffen sind idealiter darauf angelegt, eine Positionierung der eigenen Nation nach aussen zu vermitteln und zugleich mit exklusiven Charakterisierungen des Nationalen nach innen zu verbinden. In diesem Sinne beschreiben auch die Schweizer Bundesräte Didier Burkhalter und Eveline Widmer-Schlumpf die soziokulturelle Funktion von Regierungsbauten am Beispiel von Schweizer Botschaften und Vertretungen im Ausland im Jahr 2013: «Eine Botschaft, ein Generalkonsulat, das sind Schaufenster der Schweiz im Ausland, die Visitenkarte unseres Landes. [...] Die Hülle ist ein Mittel, um den Inhalt ins beste Licht zu rücken: Sie bietet Gelegenheit, unsere kulturelle und sprachliche Vielfalt, unser politisches System mit seinen Institutionen, unsere Ressourcen und unser Kulturerbe, die gleichermaßen auf Tradition und Innovation gründen, zu präsentieren. [...] Sie [= die Bauten] repräsentieren gleichermaßen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unseres Landes.»<sup>22</sup>

Identifikation mit einer Gemeinschaft, unabhängig von religiöser, pseudo-religiöser oder anderer sozialer Qualität, bedarf der Rückversicherung in einer gemeinsamen Geschichte und den in dieser angelegten kollektiven Werten. Bedingt

22 Didier Burkhalter und Eveline Widmer-Schlumpf, «Vorwort», in: Catherine Courtiau, *Schweizer Botschaften und Vertretungen im Ausland*, Bern: Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte GSK, 2013, 8–10.



Abb. 124: Bern, Bundeshaus, Gang zu den Besuchertribünen des Nationalratssaals, mehrteiliges Kunstprojekt «Consensus» von Annaïk Lou Pitteloud, 2017–2018.

durch zeitgenössische Entwicklungen der Globalisierung und Zunahme der kulturellen und politischen Vielfalt werden Staat und Nation als Vergemeinschaftungsparadigma jedoch vermehrt infrage gestellt. Zur Stabilisierung und Erneuerung sozialer Bindungen ist daher stets auch eine Aktualisierung identitätsstiftender Wertigkeiten notwendig, um Veränderungen in der Gesellschaft und dem Gemeinschaftsbedürfnis entsprechend spiegeln zu können.

In der Schweiz standen bei Denkmalsetzungen und Bildstiftungen seit 1848 die etablierte Tradition und Kultur sowie der Kult nationaler Bildthemen im Zentrum, die das historische Narrativ bestätigten. Ereignisse oder Akteurinnen und

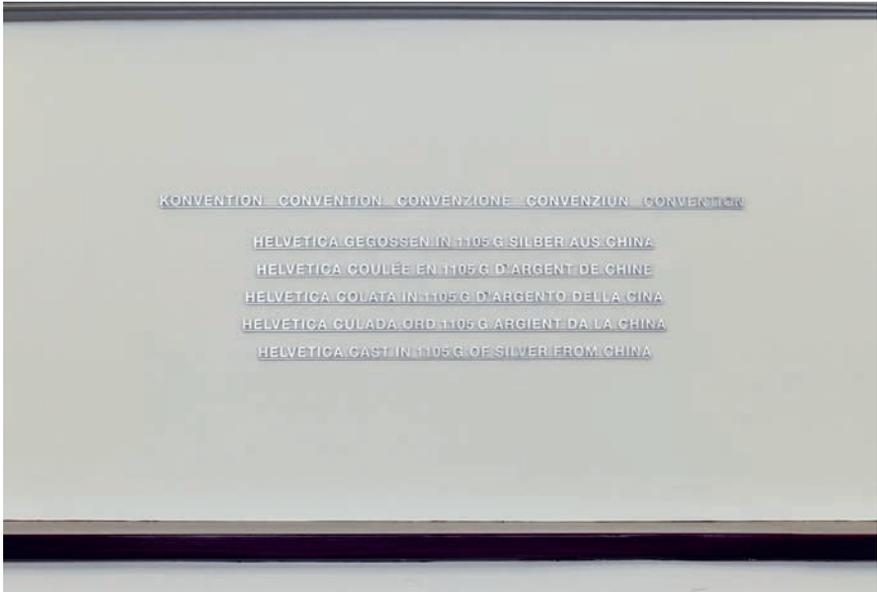


Abb. 125: Bern, Bundeshaus, Gang zu den Besuchertribünen des Nationalratssaals, mehrteiliges Kunstprojekt «Consensus» von Annaïk Lou Pitteloud, 2017–2018.

Akteure der jüngeren Geschichte wurden nicht einbezogen.<sup>23</sup> 2005 begannen grosse Sanierungs- und Umbaumaassnahmen an den Bundesbauten in Bern, um sie modernen Nutzungsansprüchen anzupassen. Zugleich wurden denkmalgerechte Restaurierungsmassnahmen durchgeführt, die das historische Gesamtkunstwerk des Parlaments- und Regierungskomplexes in neuem Glanz erstrahlen liessen. Auf zeitgenössische Kunstinterventionen, um das Bildprogramm zu erweitern und den nationalen Erzählraum zu aktualisieren, wurde jedoch verzichtet. Einzig im dem 2006–2008 von den Berner Architekten Aebi & Vincent neu eingerichteten Besuchereingangsbereich wurden sämtliche, zu einem grossen Bild zusammengefügt Kartenblätter des ersten amtlichen topografischen Kartenwerks der Schweiz, der im 19. Jahrhundert angefertigten Dufourkarte, auf einer goldfarbenen gestrichenen Wand aufgehängt.<sup>24</sup> (Abb. 123) Diese «grandiose kulturgeschichtliche und politische Leistung» der Schweizer Kartografie, die die «föderalistische Zusammenarbeit der verschiedenen Kantone in einer landesweit einheitlichen Form reprä-

23 Hans-Christoph von Tavel, *Nationale Bildthemen* (Ars Helvetica, 10), Disentis: Desertina, 1992; *Die Erfindung der Schweiz 1848–1948. Bildentwürfe einer Nation*, Ausst.-Kat. Zürich (Schweizerisches Landesmuseum Zürich, 1998; Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft (Hg.), *Das Kunstschaffen in der Schweiz 1848–2006*, Bern: Benteli, 2006.

24 Monika Bilfinger, «Die Dufourkarte im Durchgang zwischen Bundeshaus West und Parlament», in: *swisstopo, Bulletin du personnel*, 110, April 2005, 10–11, <https://boris.unibe.ch/60146/> (14.4.2022).

sentiert [... und damit] zu einem Symbol für die Entstehung des modernen schweizerischen Nationalstaats» wurde, integriert sich reibungslos in den etablierten Repräsentationskanon des Bundeshauses: «Die Karte zeigt alle Landschaften der Schweiz und gleichzeitig die gültigen Grenzen zu den benachbarten Ländern. Sie weist auf die politische Struktur der Eidgenossenschaft hin, [welche] aus Kantonen bestehend, deren vom Volk gewählte Vertreter in diesem Gebäude das Land regieren. Ferner steht die Topographische Karte der Schweiz auch für übertragene Werte wie Genauigkeit, Präzision und Pionierleistungen der Schweiz und im weiteren Sinne auch für Tradition, Integration und Zusammenleben in der Viersprachigkeit.»<sup>25</sup>

Solche künstlerische Ergänzungen im ikonografischen und symbolischen Programm des Bundeshauses sind Bestandteil des patriotischen Konsenses des Schweizerischen Narrativs von Staat und Nation. Auch die jüngste Intervention im Parlamentsgebäude, die erste fest installierte seit der Einweihung 1902, durchbricht den etablierten Kanon nicht. Auf dem Gang zu den Besuchertribünen des Nationalratssaals realisierte die Schweizer Künstlerin Annaïk Lou Pitteloud 2018 das Projekt «Consensus» (Abb. 124 und 125). Es besteht aus Variationen des Begriffs «Konsens» (Conciliation, Convention, Compromis, Transaction, Connivence), die, in die vier Landessprachen und ins Englisch übersetzt, in Metallbuchstaben unter Verwendung der Schweizer Schrift Helvetica unter den fünf Fenstern des Gangs angebracht sind. Mit dem Fokus auf das politische Ideal der konsensualen Politik wird erneut auf eine mutmassliche Grundtugend Schweizer Politik und Geschichte verwiesen. Zugleich aber erfolgt über die Wahl des Materials erstmals eine symbolische «Öffnung zur Welt».<sup>26</sup> Mit der unterschiedlichen Herkunft der fünf Metalle soll auf die Rolle der Schweiz in globalen Netzwerken des Rohstoffhandels verwiesen werden: Das Platin stammt aus Südafrika, Eisen aus China, Gold aus Australien, Kupfer aus Chile und Silber aus Polen, während Messing durch Wiederverwertung in der Schweiz gewonnen wurde. Die Jurypräsidentin Christa Markwalder, Nationalratspräsidentin 2015–2016, betonte diese internationale Konstellation, mit der die Fokussierung der Schweiz auf sich selbst durchbrochen werden könnte.<sup>27</sup> Das Kunstprojekt sei der zurückhaltende Versuch, die Dominanz der denkmalpflegerischen Praxis zur Bewahrung eines ursprünglichen Zustandes zu beschränken und eine Öffnung in der Symbolpolitik der Eidgenossenschaft zu erzielen.

25 *Die Dufourkarte – ein schweizerisches Kulturerbe*, in: Website des Bundesamtes für Landestopografie swisstopo, <https://www.swisstopo.admin.ch/de/wissen-fakten/geschichte-sammlungen/historische-kartenwerke/dufourkarte/dufourkarte-kulturerbe.html> (14.4.2022).

26 Hans Rudolf Reust, «Kunst und Bau – Nie zu spät», in: *Kunstbulletin*, 3, 2017, 52–55, [https://www.artlog.net/de/system/files/kb\\_pdf/kunstbulletin\\_3\\_2017.pdf](https://www.artlog.net/de/system/files/kb_pdf/kunstbulletin_3_2017.pdf) (14.4.2022).

27 Interview von Hans Rudolf Reust, Präsident der Kunstkommission Parlamentsgebäude, mit Christa Markwalder, Nationalratspräsidentin FDP 2016, in: ebd., 54–55.



Abb. 126: Szene «Eisschmelze» aus «Planet Hope – Comeback», Rendez-vous Bundesplatz, 2021, Licht- und Tonspektakel mit Projektionen an die Nordfassade des Bundeshauses.

Um die Funktion des Bundeshauses als Projektionsfläche schweizerischer Vergemeinschaftung für breite Bevölkerungsschichten dauerhaft und wirkungsmächtig zu erhalten, bedarf es eines umfassenden Engagements zur Aktualisierung von dessen Bild- und Symbolprogramm. Kritische Kunstwerke, die beispielsweise bisher nicht repräsentierte Bevölkerungsgruppen, allen voran Schweizerinnen, thematisieren, könnten zu einer fortdauernden Auseinandersetzung mit dem Bau, seinem Bildprogramm und seinen Symbolwelten auffordern und damit zu einer Erneuerung der Wahrnehmung des Bundeshauses als auratischem «Kultort» beitragen. Ein Versuch in die Richtung sind die seit 2011 stattfindenden – sehr beliebten – Veranstaltungen «Rendez-vous Bundesplatz», mit Bildergeschichten, die an die Nordfassade des Bundeshauses projiziert werden, 2021 beispielsweise zum Thema «Planet Hope – Comeback» (Abb. 126).

Bemerkenswert ist der 2022 durchgeführte Wettbewerb zur zeitgenössischen Gestaltung des unvollendeten Tympanons an der Nordfassade zum Bundesplatz. Das für die Bauzeit um 1900 typische männlich-heroische Narrativ der Schweizer Kultur und Geschichte soll zu einer neuen Betrachtung von Diversität einladen. Ob das abstrakte Kunstprojekt der Künstlerin Renée Levi zu einer neuen Lesart von kollektiver, diverser Gemeinschaft führen wird, ist umstritten.<sup>28</sup>

28 Nathalie Ritter, «Gedenken formen. Zeitgenössische Kunstintervention am Bundeshaus in Bern. Tympanongestaltung ›Tilo‹», in: *Kunst und Kirche*, 4, 2022 (im Druck).

# Museen als quasi sakrale Bauaufgabe

Bernd Nicolai

## 1. Ambivalenzen

Im Kontext eines Buches mit dem Titel «Die Stadt als religiöser Raum» über Museen als quasi sakrale Bauaufgabe nachzudenken, birgt eine gewisse Spannung. Es impliziert, dass das Museum ebenfalls ein religiöser Raum sei, wobei man in diesem Fall bisweilen von einer säkularen Religiosität spricht. Ich zweifle aus tiefstem Herzen, dass es eine säkulare Religiosität geben kann. Es gibt Religionen, die säkulare Tendenzen aufweisen, gerade hier in der Schweiz. Es gibt säkulare Riten, z. B. im Staatszeremoniell, die sich dem Kult nähern. Es gibt und gab den Staatskult der Diktatoren und Imperatoren, von Erdoğan über Putin, Stalin und Hitler bis hin zu den römischen Cäsaren, die als Götter verewigt wurden oder werden möchten.<sup>1</sup>

Kult im religiösen Sinne setzt immer Liturgie voraus, den Altar, das Sakrament im Christentum, im Islam und im Judentum das Gebet in Gemeinschaft, die eine unterschiedliche Form des sakral determinierten Raums ausbildet. Das Zeremoniell des neuzeitlichen Herrschers, an den Höfen der Habsburger, Bourbonen und Osmanen, in Madrid und Wien, Paris und Konstantinopel entwickelt und vervollkommt, war auf die weltliche Herrscherfigur zugeschnitten und stand in Konkurrenz, meist aber im Einvernehmen mit der Kirche, oder aber war, wie im Kalifat, symbiotisch mit ihr verbunden.<sup>2</sup>

1 Michael Lobe, «USA und ROM. Über Macht und Ohnmacht zweier Grossmächte», in: *Pegasus Online-Zeitschrift*, IX, 1, 2009, 20, [http://www.pegasus-onlinezeitschrift.de/2009\\_1/erga\\_1\\_2009\\_lobe.html](http://www.pegasus-onlinezeitschrift.de/2009_1/erga_1_2009_lobe.html) (19.6.2022); Johannes Stückelberger, «Nationale Repräsentation und Zivilreligion», in: Anna Minta und Bernd Nicolai (Hg.), *Nationale Repräsentationen. Das Bundeshaus in Bern im Kontext internationaler Parlamentsbauten und nationaler Strategien* (Neue Berner Schriften zur Kunst, 14), Bern: Lang, 2014, 3–19.

2 Als zeitgenössische protestantische Quelle: Veit Ludwig von Seckendorff, *Christen-Stat in drey Bücher abgetheilet*, Leipzig: Joh. Friedrich Gleditsch, 1685; und ders., *Teutscher Fürsten Stat: oder gründliche und kurtze Beschreibung, welcher gestalt Fürstenthümer, Graf- und Herrschaften im h. Römischen Reich Teutscher Nation [...] Regierat zu werden pflegen*, Frankfurt am Main: Götze, 1656; vgl. André Holstein, «Huldigung und Herrschaftszeremoniell im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung», in: *Zum Wandel von Zeremoniell und Gesellschaftsritualen in der Zeit der Aufklärung* [Themenheft von] *Aufklärung*, 6, 2, 1992, 21–46; Reinhard Schulze, «Der Islam als politische Religion: eine Kritik normativer Voraussetzungen», in: Jan Assmann und Harald Strohm (Hg.), *Herrscherkult und Heilserwartung*, Paderborn: Wilhelm Fink, 2010, 103–149.



Abb. 127: Hérémence, Saint-Nicolas, 1967–1971, Walter Maria Förderer, Detail Innenraum.

Und doch gibt es eine Ambivalenz von Kultort bzw. Kultobjekt und Museum, wie sie im Handbuch «Religion in Museums» jüngst in den Mittelpunkt gestellt wurde: «In addition to secular museums, of course, sacred spaces that anchor religious communities have long been repositories of important objects, some finely crafted and others valuable simply because of their use. Places like the Vatican Museums, Hagia Sophia, and the Taj Mahal blur the lines between museum and religious space. There are many cathedrals and temples that are viewed as museums by tourists who are solely intent on capturing a few selfies alongside their artworks, altars, liturgical objects, and in front of their architectural spaces. But pilgrims and the spiritually minded also visit these sacred spaces and their associated museums. Wherever religious objects are displayed, in both sacred and secular museum spaces, people pray, make offerings, and devotionally touch

objects – even in ‘official’ museum spaces.»<sup>3</sup> Das heutige Museum, das kaum auf einen Nenner zu bringen ist, schwankt zwischen offener Plattform – wie seit dem Centre Pompidou (1972–1977) – und pathosgeladener, mit einer Vielzahl von Referenzen befrachteten Postmoderne, die den Museumsboom mit Bauten wie der Staatsgalerie in Stuttgart oder dem Sainsbury Wing der National Gallery in London mit befördert haben.

Wenn wir heute Sakralbauten unter architektonischen Prämissen betrachten, kann man als ersten Punkt konstatieren, dass die Räume des Religiösen ihre Eindeutigkeit verloren haben. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts geht es verstärkt um Vieldeutigkeit und Multifunktionalität, Neudefinitionen von Gemeinschaft und Entrümpelung alter liturgischer Traditionen, aber auch räumlicher Re-Konfigurationen.<sup>4</sup> Walter Maria Förderer hat bei seinem Entwurf für Saint-Nicolas in Hérérence (Kanton Wallis) 1967 darauf reagiert, indem er das Ensemble, unter dem Diktum einer autonomen Architektur, einmal als Kirche und Gemeindezentrum, einmal als Touristenzentrum deklariert hat, eine Vorwegnahme der Umnutzungsproblematik der Gegenwart.<sup>5</sup> (Abb. 127) Daneben haben die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils mit seiner Liturgiereform und der Veränderung des räumlichen Verhältnisses von Altar und Priester – das Lesen der Messe zur Gemeinde hin – wohl die gravierendsten Eingriffe in die historische Bausubstanz der Sanktuarien mit sich gebracht, die teilweise einem neuen Ikonoklasmus gleichkamen.<sup>6</sup> Die Räume heutiger Kirchen sind, und das schon seit 50 Jahren, entweder durch eine seit der klassischen Moderne des Neuen Bauens eingeführte Neutralität geprägt oder bedienen sich expressionistischer Raumformen, der Pathosformel des Zentralbaus sowie der Metaphern von Zelt, Höhle und Haus, um ein anderes Gemeinschaftsverständnis zum Ausdruck zu bringen.<sup>7</sup>

3 Gretchen Buggeln, Crispin Paine und S. Brent Plate (Hg.), *Religion in Museums. Global and Multidisciplinary Perspectives*, New York: Bloomsbury Academic, 2017, 2 (Introduction).

4 Johannes Stückelbeger, «Typologie der Kirchenumnutzungen. Kirchliche, öffentliche, private Umnutzungen», in: *Kunst + Architektur in der Schweiz*, 1, 2016, 32–39; als Fallbeispiel: Jakobus C. Wilhelm, *Ausräumen – umräumen – einräumen. Liturgie im Kunstdenkmal. Zur Innengestaltung der Abtei- und Pfarrkirche St. Eucharius – St. Matthias in Trier*, Mainz: Verlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 2008.

5 Zara Reckermann, «Gebilde von hoher Zwecklosigkeit». *Walter Maria Förderers Gratwanderung zwischen Architektur und Skulptur am Beispiel von St-Nicolas in Hérérence*, Weimar: VDg, Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 2009; Martin Tschanz, «Licht, Raum, Materie», in: *Bauen in Beton*, 2014/15, 4–15, [https://www.cemsuisse.ch/app/uploads/2020/02/BaueninBeton2014\\_2015\\_ES\\_FINAL.pdf](https://www.cemsuisse.ch/app/uploads/2020/02/BaueninBeton2014_2015_ES_FINAL.pdf) (28.7.2022); Anne-Fanny Cotting und Carole Schaub, *Die Kirche Saint-Nicolas in Hérérence* (Schweizerischer Kunstführer GSK, 1092), Bern: Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte, 2021.

6 Werner Gross, «Kirche und Denkmalpflege. Die Erneuerung der Liturgie durch das Zweite Vatikanische Konzil», in: *Denkmalpflege in Baden-Württemberg*, 32, 1, 2003, 40–42.

7 Rudolf Schwarz, *Vom Bau der Kirche*, Heidelberg: Schneider, 1947; Wolfgang Peht und Hilde Strobel, *Rudolf Schwarz, 1897–1961. Architekt einer anderen Moderne*, Ostfildern-Ruit: Hatje,

Solche Räume sind heute nicht mehr eindeutig einer sakralen oder profanen Sphäre zuzuordnen bzw. treten in Konkurrenz zu anderen Räumen, wie beispielsweise Museen oder Konzerthäusern. Während letztere eher eine Institution des gehobenen Bürgertums sind, verkörpern Museen eine Art letzte, allen sozialen Schichten zugängliche Bastion des öffentlichen Bauens. Museen, so die These, repräsentieren in unserer globalisierten Kultur eine der höchsten und anspruchsvollsten Bauaufgaben.<sup>8</sup> Wenn wir von einer zeitgenössischen Hierarchie der Baugattungen sprechen wollten, läge das Museum an der Spitze.

Wir können in den letzten dreissig Jahren wahrhaftig von einem Museumsbauboom sprechen. Riesige Besuchermassen strömen in die Hauptmuseen der nördlichen Hemisphäre.<sup>9</sup> Museen sind durch ihren öffentlichen und teilweise immer noch weitgehend nicht kommerziellen Charakter – trotz Merchandising, Museumsshop und Restaurant – gekennzeichnet. Sie sind ein Ort der Ruhe, der Kontemplation, in dem die Kunst, die ästhetische Erfahrung oder deren Brechung einen intensiven Dialog in Gang setzen. Museen haben, wie die Kirchen seit dem 19. Jahrhundert, zudem entscheidende städtebauliche Akzente gesetzt, ganze Stadtteile neu entwickelt oder unbekanntem Orten zu neuer Attraktivität verholfen.<sup>10</sup>

Im Folgenden steht das Phänomen der Analogie von Raumgestaltungen von Museen und Kirchen oder Moscheen im Vordergrund, wobei auch die Schweiz berührt wird, die ja eine spezifisch reformatorische, geradezu austere Bautradition vertritt. Deshalb sind die Beispiele auf dem Gebiet der Eidgenossenschaft mit Beziehung zu sakralen Pathosformeln durchaus nicht häufig und gerade die Beiträge von Schweizer Architektinnen und Architekten im Ausland in Auseinandersetzung mit sakralen Thematiken interessant. Wenn wir aus der Ferne an das Thema heranzoomen, dann wird auch deutlich, wie stark die Schweizer Architektur, und gerade auch die Museumsarchitektur, international eingebunden und vernetzt ist.

1997; Kerstin Wittmann-Englert, *Zelt, Schiff und Wohnung: Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne*, Lindenberg: Josef Fink, 2006.

- 8 Heinz Schütz (Hg.), *Museumsboom. Wandel einer Institution* [Themenheft von] *Kunstforum International*, 251, 2017/2018; vgl. Pablo von Frankenberg, *Die Internationalisierung der Museumsarchitektur. Voraussetzungen, Strukturen, Tendenzen* (Berliner Schriften zur Museumsforschung, 31), Berlin: G+H Verlag, 2013; Vittorio Magnago Lampugnani, «Museen sind die Kathedralen von heute», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 23. September 2016.
- 9 Besucherstärkste Museen weltweit 2019/2020: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/217825/umfrage/besucherstaerkste-kunstmuseen-weltweit/> (20.6.2022).
- 10 Franziska Puhan-Schulz, *Museen und Stadtimagebildung. Amsterdam – Frankfurt/Main – Prag. Ein Vergleich*, Bielefeld: Transcript, 2005; Hubertus Adam, «Kulturbauten als Motor der Stadtentwicklung», in: *Nike Bulletin*, 23. Jg., Heft 1–2, 2008, 17–19; Niklas van Ryk, «Der Bilbao-Effekt», in: *Die Welt*, 6. Oktober 2007, [https://www.welt.de/welt\\_print/article1239862/Der-Bilbao-Effekt.html](https://www.welt.de/welt_print/article1239862/Der-Bilbao-Effekt.html) (20.6.2022).



Abb. 128: Doha, Museum of Islamic Art, 2004–2008, Ieoh Ming Pei, Hauptansicht.

## 2. Museum of Islamic Art, Doha, Katar

Das erste signifikante Beispiel liegt am Persischen Golf, wo das Emirat Katar 2008 den spektakulären Bau des Museum of Islamic Art eingeweiht hat. Es repräsentiert einen ikonischen Bau, der gleichzeitig einen herausgehobenen Ort in der Corniche von Katar bildet. Ieoh Ming Pei, der den Bau nach einem unbefriedigenden Wettbewerb direkt übertragen bekam, bestand auf einer künstlichen Insel vor der expandierenden Stadt und stellte sich dem hohen Anspruch, «to grasp the essence of Islamic architecture»<sup>11</sup>. Der Zentralbau, changierend zwischen Moschee und Festung, der mit Castel del Monte oder Aleppo als Festungsbeispielen zu vergleichen ist, stellt eine Rezeption arabischer Architekturen dar, indem verschiedene aktuelle und historische Referenzen bemüht werden (Abb. 128). Pei selbst verwies, für die Verbindung von Arkadenhof und geometrischem Zentralbau, auf die abbasidische, unter dem Kalifen Abahad Ibin Tuhn 876–878 errichtete gleichnamige Moschee in Kairo. Auch die berühmte Moschee von Kairouan in Tunesien aus dem

11 Philip Jodidio, *The New Architecture of Qatar*, New York: Skira Rizzoli, 2014, 26; vgl. ders., «The Architecture. The Architectural design of the Doha Museum of Islamic Art», in: ders. und Sabiha Al Khemir (Hg.), *Museum of Islamic Art, Doha, Qatar*, München: Prestel, 2008, 14–51, hier 26–34; vgl. ders. (Hg.), *I. M. Pei. Complete works*, New York: Rizzoli, 2008, 326–340.

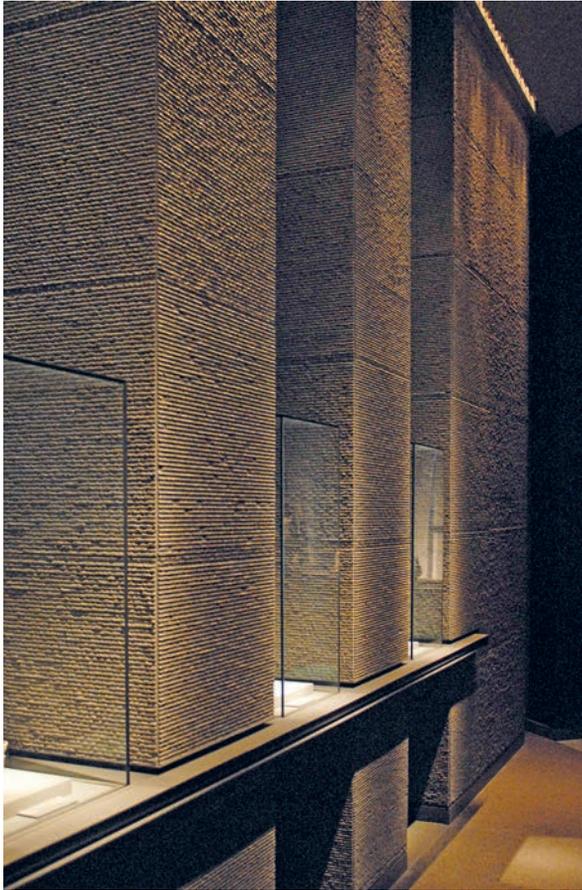


Abb. 129: Doha, Museum of Islamic Art, 2006–2008, Jean-Michel Wilmotte (Innenarchitekt), Gestaltung der Ausstellungsräume.

8. und 9. Jahrhundert wäre hier zu nennen. Die Insellage im Meer kann auf die im vierten Zyklus mit dem Aga Khan Award 1989 aufgezeichnete Corniche Moschee von Abdel-Wahed El-Wakil im saudi-arabischen Jeddah zurückgeführt werden.<sup>12</sup>

Angesichts der umfangreichen Sammlungen in Doha, die unterschiedliche Kultur- und Kultgegenstände des Islam vom 7.–14. Jahrhundert und von Andalusien bis Afghanistan zeigen, kann die architektonische Repräsentation der Essenz islamischer Kultur nur eine Konstruktion sein. Im Erdgeschoss gibt es Betsäle für

12 Jodidio 2008 (Anm. 11, Doha Museum), 26–30; vgl. Henri Stierlin, *Islam*, Bd. 1, Köln: Taschen, 1996, 141–147 und 169–172; Mohammed Al-Asad, «The Mosques of Abdel Wahed El-Wakil», in: *Mimar*, 42, 1992, 34–39.

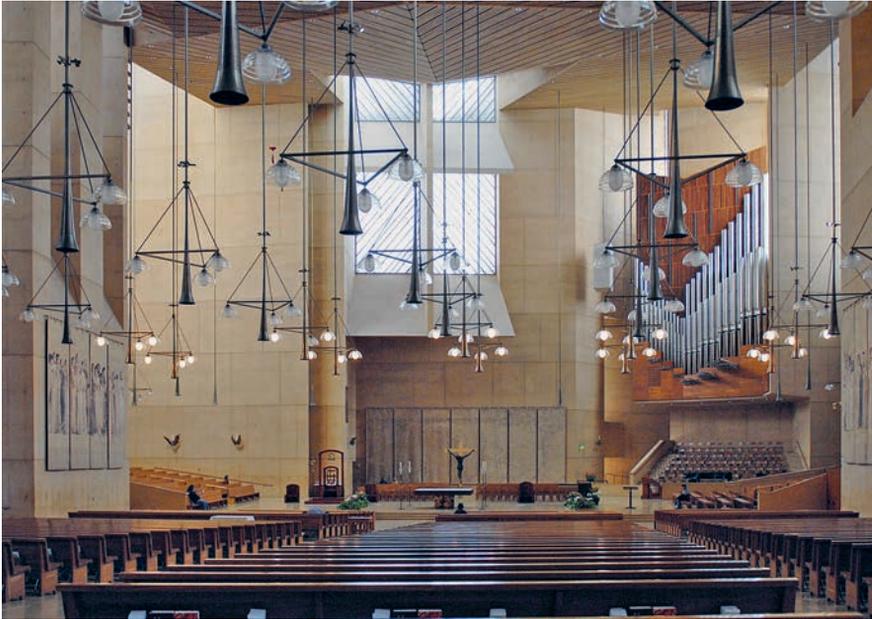


Abb. 130: Los Angeles, Cathedral of Our Lady of the Angels, 1999–2002, Rafael Moneo, Innenraum nach Osten.

Männer und Frauen, der Bau enthält ein Bildungszentrum, sodass sich hier Elemente des Gesamtkomplexes Moschee samt Medrese mit dem Museum vereinigen.<sup>13</sup> Das moderne Innere des Baus abstrahiert das Thema islamischer Architektur auf eine geometrische Matrix, die auf islamische Tradition verweist. Erst die Ausstellungsgestaltung von Jean-Michel Wilmotte bringt taktile Oberflächengestaltung und Inszenierung so zusammen, dass Elemente des Kultbaus und des Schatzhauses zusammenkommen und eine pseudo-sakrale Atmosphäre hervorgeufen wird (Abb. 129).

Wir haben es hier mit einem vollkommen zeitgenössischen Bau zu tun, der den neuen kulturellen Anspruch der Golfstaaten verdeutlichen soll und gleichzeitig zu einer Art Stadtkrone für Doha geworden ist, die mit pseudo-sakralen Pathosformeln arbeitet und diese auf die Bauaufgabe Museum überträgt. Pei war darin ein Spezialist und arbeitete mit solchen Pathosformeln mehrfach. So auch etwa, unter Verwendung der Zentralbautypologie, in der Hall of Remembrance im United States Holocaust Memorial Museum in Washington, D.C., die auf der Webseite des Büros Pei Cobb Freed & Partners als «quasi-freestanding memorial chamber

13 Jodidio 2014 (Anm. 11), 28–31.



Abb. 131: Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 1980–1986, Rafael Moneo, Aussengliederung.

filled with light and the emptiness of loss» umschrieben wird.<sup>14</sup> Die Zentralbautypologie wird immer eingesetzt, wenn es um besondere Würde- bzw. Pathosformeln im Museumsbau geht. Ein anderes aussagekräftiges Beispiel stellt der Kuppelraum des Neuen Museums in Berlin von David Chipperfield dar, der an Tholosarchitekturen (Rundtempel) erinnert.<sup>15</sup> Der monumentale Museumsbau hat sich seit 1800 immer wieder auf die imperiale römische Antike berufen, aber

14 <https://www.pcf-p.com/projects/united-states-holocaust-memorial-museum/> (15.7.2022); den sakralen Aspekt dieser Raumformen unterstreicht Avril Alba, *The Holocaust Memorial Museum. Sacred Secular Space*, Houndmills: Palgrave Macmillan, 2015, bes. 40–88.

15 Kenneth Frampton, «Das Museum als Palimpsest», in: Julian Harrap und Rik Nys (Hg.), *Neues Museum Berlin*, Köln: Verlag der Buchhandlung Walther König, 2009, 97–106.

auch die frühchristliche römische Basilika stellte einen Referenzpunkt dar, sodass hier zwei Stränge zu beachten sind.

Am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts sind die Trennlinien zwischen Sakralbau und Museumsbau unscharf geworden. Ich möchte die These aufstellen, dass nicht nur der Museumsbau Elemente des Sakralbaus übernimmt, sondern auch umgekehrt der moderne Sakralbau wesentlich aus den Modellen säkularer öffentlicher Bauten schöpft. Ein Beispiel stellt die Cathedral of Our Lady of the Angels in Los Angeles dar (Abb. 130), in der Rafael Moneo Elemente seiner pathosgeladenen Museumsarchitektur – wie dem Nationalmuseum für Römische Kunst in Mérida (Abb. 131) – auf den Sakralbau rücküberträgt, so etwa in der Staffelung der inneren Pfeilergliederung. Für diese Pfeilergliederung gibt es aber auch einen sakralen Bezugsbau, die weitbekannte Kirche St. Josef von Dominikus Böhm im oberschlesischen Hindenburg (Zabrze) aus den Jahren 1930–1932.<sup>16</sup> Eine weitere Analogie zwischen der Cathedral of Our Lady of the Angels und einem monumentalen Profanbau ist die zum East Building der National Gallery of Art in Washington von Ieoh Ming Pei. Es ist eine Art Fusionsverfahren, in dem die verschiedenen Sphären verschmolzen werden, was sowohl für den Innen- als auch den Aussenbau gilt.<sup>17</sup>

### 3. Erweiterung des Bündner Kunstmuseums, Chur

Solche Analogien können generell an den verschiedensten Bauten beobachtet werden. Der antike Kultbau spielt als Referenz eine wichtige Rolle, auch für den Museumsbau in der Schweiz. Einer der spektakulärsten Neubauten der an Museumseröffnungen reichen letzten Jahre war die Erweiterung des Bündner Kunstmuseums durch Fabrizio Barozzi und Alberto Veiga aus Barcelona im Jahr 2017 (Abb. 132). Hier wurde mit einem Bautypus gearbeitet, der in seiner Monumentalität und Geschlossenheit deutlich Bezug nimmt auf den Grabbau und das Schatzhaus der Antike, der aber auch auf den Typus kubischer, meistens jedoch transluzider Kirchenbauten rekurriert, wie ihn die Kirche St. Pius in Meggen (Kanton Luzern) von Franz Füg (1964–1966) sowie die Kirche Herz Jesu in München-

16 Stefanie Lieb, *Sakralbauten der Architektenfamilie Böhm*, Regensburg: Schnell & Steiner, 2019, 91–98; vgl. Manfred Speidel, «Vorhallen und Raumstimmungen», in: Wolfgang Voigt und Ingeborg Flagge (Hg.), *Dominikus Böhm 1880–1955*, Tübingen: Wasmuth, 2005, 45–75, bes. 47–54; Manfred Speidel, «Dominikus Böhm in Hindenburg 1928–1932», in: ebd. 77–87, hier 84–87.

17 Francisco Gonzáles de Canales und Nicholas Ray, *Rafael Moneo. Building, Teaching, Writing*, New Haven: Yale University Press, 2015, 165–169 (Kathedrale von Los Angeles), 127–138 (Mérida); zum East Wing der National Gallery siehe Carter Wiseman, *I. M. Pei. A Profile in American Architecture*, New York: H. N. Abrams, 2001, 177–178.



Abb. 132: Chur, Kunstmuseum, Erweiterungsbau, 2014–2017, Fabrizio Barozzi und Alberto Veiga.

Neuhausen von Markus Allmann, Amandus Sattler und Ludwig Wappner (1997–2000) repräsentieren.<sup>18</sup>

Während die Kritiken zum Bündner Erweiterungsbau sowie die Architekten selbst den Bedeutungsgehalt des Baus schlicht nicht thematisierten und lediglich das «palladianische Schema» und die taktile Hülle mit ornamentalem Bezug zum Altbau betonten, muss der Neubau in seiner autonomen solitären Form als eigenwillige Setzung begriffen werden, der den Altbau stark kontrastiert.<sup>19</sup> Dabei ist die

18 Zum emblematischen Mausoleum von Halikarnassos vgl. Geoffrey B. Waywell, «Das Mausoleum von Halikarnassos», in: Peter A. Clayton und Martin J. Price (Hg.), *Die Sieben Weltwunder*, Stuttgart: Reclam, 1990, 134–163; zu St. Pius in Meggen, erbaut 1964–1966, vgl. Walter Zschokke und Michael Hanak (Hg.) *Nachkriegsmoderne Schweiz. Architektur von Werner Frey, Franz Füg, Jacques Schader, Jakob Zweifel*, Basel: Birkhäuser, 2001, 136–145; zu Herz Jesu in München-Neuhausen, erbaut 1997–2000: Monika Römisch, *Kath. Pfarrkirche Herz Jesu, München-Neuhausen*, Lindenberg: Josef Fink, <sup>3</sup>2005.

19 Zur Erweiterung des Bündner Kunstmuseums: <https://barozziveiga.com/projects/museum-of-fine-arts-chur> (15.7.2022); vgl. *Barozzi Veiga. Arquitectura 2011–2021*, Valencia: General de ediciones de arquitectura, 2021 (= TC Cuadernos, 149), 76–99; Mara Corradi, «Barozzi/Veiga Erweiterung des Bündner Kunstmuseums in Chur», in: *Floornature, Architecture & Surfaces*, 7. Dezember 2016, <https://www.floornature.de/barozzi-veiga-erweiterung-des-bundner-kunstmuseums-chur-12083/> (15.7.2022); vgl. Fabrizio Barozzi, Alberto Veiga und José Zabala, *Barozzi Veiga 2004–2014. Buildings, projects, ideas, and visions of the much recognized Barcelona-based Spanish-Italian firm*, Zürich: Park Books, 2019.

ästhetische Stossrichtung klar, u. a. in der offenen Bezugnahme auf rationalistische Bauten des italienischen Faschismus, mit der Würdeformel des hohen Portals und der geschlossenen kubischen Gesamtform. Eine kleine Vergleichsreihe mag diese Bezüge verdeutlichen, ausgehend von Josef Hoffmanns Österreich-Pavillon auf der Biennale in Venedig (1933–1934) und Erich Pattis' Aussegnungshalle in Bozen (ebenfalls 1930er-Jahre), über den Palazzo della Civiltà Italiana auf der Esposizione Universale di Roma von 1942, einem der Hauptprojekte des faschistischen Rom, hin zum San Cataldo Cimitero in Modena von Aldo Rossi (1971–1980) oder Modellen von Giorgio Grassi aus den frühen 1970er-Jahren. In all diesen Beispielen wurde die von den Architekten als archetypisch apostrophierte monumentale Architekturtypologie ihres Heimatlands wieder aufgenommen. In Chur konnte der quasi kultische Aspekt subkutan eingebracht werden, ohne sich in Deutungskontroversen zu verlieren.<sup>20</sup>

#### 4. Erweiterungsbauten Landesmuseum Zürich und Kunstmuseum Basel

In dieser Reihe – mit noch mehr Understatement und grossem architektonischem und gestalterischem Anspruch – sind auch die beiden neuen Erweiterungsbauten in Zürich und Basel von Christ & Gantenbein zu sehen, die ich nur kurz streife. Der Erweiterungsbau des Landesmuseums in Zürich besticht durch ein expressionistisches Auftreten nach aussen, das an die utopischen Entwürfe für Gemeinschaftsbauten des architektonischen Expressionismus erinnert, die ja auf einer supra-sakralen Gemeinschaftsidee aufbauten. Christ & Gantenbein arbeiten mit Treppen und bringen damit eine weitere, von Barockpalästen und vom Architekten Piranesi entlehnte Pathosformel ein, womit sich das Hoheitliche mit dem Labyrinthischen verbindet, besonders prägnant im Erweiterungsbau des Kunstmuseums Basel.<sup>21</sup> (Abb. 133) Immer wieder wird die Bescheidenheit, Kargheit und

20 Rainald Franz, «Österreichs ästhetische Selbstdarstellung. Der Pavillon in Venedig 1933–35», in: Christoph Thun-Hohenstein, Matthias Boeckl, Rainald Franz et al. (Hg.), *Josef Hoffmann 1870–1956. Fortschritt durch Schönheit. Das Handbuch zum Werk*, Basel: Birkhäuser, 2021, 365–370; «Erich Pattis. Einsegnungshalle bei Bozen», in: *Profil*, 1, 1933, 357; Ulrich Pfammatter, *Moderne und Macht. «Razionalismo». Italienische Architekten 1927–1942* (Bauwelt Fundamente, 85), Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg & Sohn, 1990, 104–107 und 138–146; Philip Wilkinson, *50 Schlüsselideen Architektur*, Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 2013, 156–159 (Kapitel über Neorationalismus).

21 Vgl. Hubertus Adam, «Kunstmuseum Basel. Erweiterungsbau von Christ & Gantenbein», in: *Bauwelt*, 107. Jg., Heft 30, 2016, <https://www.bauwelt.de/themen/bauten/Kunstmuseum-Basel-Erweiterungsbau-Christ-und-Gantenbein-2629525.html> (18.7.2022), wo das Treppenhaus als «wichtig



Abb. 133: Basel, Kunstmuseum, Erweiterungsbau, 2012–2016, Christ & Gantenbein, Treppenhaus.

Klarheit der beiden Bauten betont, aber in Wirklichkeit sind es Prachtbauten, denen ein fast sublimes Raumerlebnis innewohnt. In dieser Hinsicht sind sie entfernt mit mittelalterlichen Sakralbauten zu vergleichen.

und monumental» bezeichnet und die fehlende «Balance zwischen Erschließung und Museumsbereichen» kritisiert wird; vgl. Hella Schindel, «Querbezüge. Zwei Treppenhäuser im Vergleich», in: *Espazium*, 12. Januar 2017, <https://www.espazium.ch/de/aktuelles/querbezeuge> (18.7.2022); keine der Kritiken geht jedoch auf die «Pathosformel Treppe» ein.

## 5. Akropolismuseum, Athen

Anders liegt der Fall beim Akropolismuseum in Athen des in den USA und in Frankreich lebenden Schweizer Architekten Bernard Tschumi. Der gewaltige Bau steht in gewisser Masse zurück und tritt in einen Dialog mit dem Parthenon der hochgelegenen Akropolis. «A quiet work [...], a building that is both an enlightening meditation on the Parthenon and a mesmerizing work in its own right», wie Nicolai Ouroussoff, Kritiker der *New York Times*, schreibt.<sup>22</sup> Beeindruckend ist, wie der Bau die Kubatur des Parthenon aufnimmt. Konzeptionell gelungen ist auch die Geschosseinteilung und die Art und Weise, wie, durch die Verschwenkung um 20 Grad, das Obergeschoss in seinen Ausmassen in eine dialogische Parallelität zum Parthenon tritt (Abb. 134). Sakralität ist hier sicher der falsche Begriff. Die Anspielung auf einen der bedeutendsten Tempel der griechischen Welt hat zum Ziel, neben der Ausstellung der reichen Fundstücke vor dem Hintergrund des perikleischen Parthenons (447–438 v. Chr.), den Anspruch auf die Skulpturen und Reliefs, die sich als Elgin Marbles im British Museum in London befinden und als britisches Staatseigentum unveräusserlich sind, zum Ausdruck zu bringen. Die gelungene Inszenierung der Cellawände mit dem Fries und den Aussenmetopen in der lichtdurchfluteten Galerie ist ein wenig ihrer intendierten Wirkung beraubt, seit in den letzten Jahren die «anklagenden» Leerstellen für die heimzuholenden Reliefs nach und nach mit Gipskopien gefüllt wurden. Das Akropolismuseum ist primär ein politisches Statement, das sich an zentralen Punkten der Würdeformeln des antiken Tempels bedient, ohne dessen Sakralität aufgreifen zu können. Gleichzeitig setzt es einen neuen städtebaulichen Akzent in Bezug auf die Akropolis und das unter ihr gelegene Viertel.<sup>23</sup>

## 6. Kolumba, Köln

Die Inszenierung der Artefakte in einem pseudo-sakralen Rahmen zur Aufwertung der Stücke erhält eine besondere Dimension im 2007 fertiggestellten Museum Kolumba, dem Kunstmuseum des Erzbistums Köln, erbaut von Peter Zumthor. Das Museum ist über einem kriegszerstörten Ruinen- und Grabungsgelände gebaut, auf dem Kulturboden des römischen und mittelalterlichen Köln, und bezieht die kleine Nachkriegskapelle St. Kolumba mit dem Kultbild der «Madonna in den Trümmern», für die Gottfried Böhm den Entwurf geliefert hat, mit ein.<sup>24</sup>

22 Nicolai Ouroussoff, «Where Gods Yearn for Long-Lost Treasures», in: *New York Times*, 28. Oktober 2007, <https://www.nytimes.com/2007/10/28/arts/design/28ouro.html> (18.7.2022).

23 Gilles de Bure, *Bernard Tschumi*, Basel: Birkhäuser, 2008.

24 Frauke Berghorn, *Kontrast oder Verschmelzung? Bauen mit Ruinen heute*, Berlin: Logos Verlag Berlin GmbH, 2016, 101–144.



Abb. 134: Athen, Akropolismuseum, 2000–2007, Bernhard Tschumi, Aussenansicht.

Zumthor hat im Rahmen des historischen Bestandes vor allem diese viel besuchte Kapelle respektiert und daneben einen Erdgeschossraum entwickelt, der Halle und archäologischer Park zugleich ist und auf Stegen begangen werden kann. Von aussen gut sichtbar, hat er alte Mauern integriert und darüber einen Backsteinbau errichtet, sodass die äussere Erscheinung zum Palimpsest wird, aus dem unterschiedliche historische Schichten und Spuren ablesbar sind. Bei Projektbeginn erwähnte der Architekt mit keinem Wort die sakrale Dimension seines Bauvorhabens, sondern thematisierte Fragen der Materialität, der natürlichen Klimatisierung, der statischen Probleme der Überbrückung, sprach aber gleichwohl schon von der Erhaltung und Lage der Kapelle im Gesamtbau. Den Museumsrundgang sieht er im Zentralraum über der Kapelle gipfelnd und begreift ihn als



Abb. 135: Köln, Kolumba, 1997–2007, Peter Zumthor, Innenaufnahme des Eckraums.

einen Aufstieg aus dem historischen Bestand zum sakralen Licht.<sup>25</sup> (Abb. 135) Der Bau ist selbstbewusst, festungsartig in den Stadtraum hineingesetzt und bildet einen städtebaulichen Akzent. Einfache, edle Mittel der Austerität verleihen ihm eine Aura, scheitern teilweise aber an ihrer eigenen Rigidität. An einigen Stellen werden die Kultobjekte so inszeniert, dass sie eine entkontextualisierte, kontemplative, präsentische Atmosphäre erzeugen, von deren Intensität man sich im Ruhe- und Leseraum wieder erholen kann.

Der Auftraggeber, der konservative Kardinal und Erzbischof Joachim Meisner, kommentierte bei der Einweihung des Hauses den Bau folgendermassen: «Normalerweise rangieren Museen unter Profanbauten. Dort ist eine schlichte Haussegnung angebracht, aber keine Messfeier [...]. Und doch tun wir das in Köln ganz bewusst, weil das Kunstmuseum unseres Erzbistums Köln, schlicht genannt Kolumba, gleichsam ein erweiterter sakraler Raum ist. [...] Und ich sehe darin [dass das Museum an der Stelle einer zerstörten Kirche steht, Anm. BN] keine Profanierung dieses heiligen Bodens, hier, inmitten des Heiligen Köln; und zwar nicht nur deswegen, weil die sogenannte Kapelle der Trümmermadonna, die zu den meist besuchten Gotteshäusern im Kölner Alltag gehört, in das neue Kolumba-Haus wie eine heilige Reliquie mit eingezogen ist. Und auch nicht nur deswegen, weil über der Kapelle innerhalb des Museums, im sogenannten Armarium, der

25 Vgl. Thomas Durisch (Hg.), *Peter Zumthor. Bauten und Projekte*, 5 Bde., Zürich: Scheidegger & Spiess, 2014, Bd. 2 (1990–1997), 165–167, hier 167.

gerettete Kirchenschatz von St. Kolumba mit all seinen Reliquien in Dauerausstellung präsentiert oder – besser gesagt – zur Bewunderung und Verehrung ausgestellt bleibt. Vielmehr ist Kolumba ein heiliger Ort, weil hier über 1000 Jahre lang das Wort Gottes verkündet und die hl. Eucharistie gefeiert wurde [...]. [...] und ich bin zutiefst überzeugt, dass Kolumba ein Sakralbau in den Dimensionen eines Museums ist.»<sup>26</sup>Zu Diskussionen Anlass gab vor allem, wie der Kardinal aus konservativ-katholischer Sicht über das Verhältnis von Kunst und Kultur sprach, was wie eine Neuauflage von Hans Sedlmayrs «Verlust der Mitte» (1948) klang: «Vergessen wir nicht, dass es einen unaufgebbaren Zusammenhang zwischen Kultur und Kult gibt. Dort, wo die Kultur vom Kultus, von der Gottesverehrung abgekoppelt wird, erstarrt der Kultus im Ritualismus und die Kultur entartet. Sie verliert ihre Mitte.»<sup>27</sup> Es war ein neuerlicher Versuch, sich gegen die fortschreitende Profanierung der Gesellschaft, die übermächtigen säkularen Tendenzen zur Wehr zu setzen. Indem Meisner das Museum Kolumba zum Sakralbau erklärte, entzog er es ideell der Profanierung.

Direktor Stefan Kraus, der in seinen Schriften für eine neue Subjektivität und eine «Ästhetik des Humanen» eintritt, setzt die Akzente anders und betont das Private im Öffentlichen, nachdem er zuvor die unkommentierte Aufstellung der Kultgegenstände und Artefakte als dialogisch gerechtfertigt hatte: «Kolumba gibt der Kunst einen fast privaten Rahmen. Es ist zwar ein öffentliches Haus, aber beim Betreten wird man verwandelt, fühlt sich fast zuhause. Kolumba bietet Intimität und Gelassenheit, nicht die Künstlichkeit vieler Museumsbauten. Nur Proportion, Material, Licht, Atmosphäre,» womit einer der Schlüsselbegriffe für die Gegenwart benannt ist, Aura.<sup>28</sup>

Zumthor spricht vom «emotionalen Kern eines Gebäudes» und lobt die Zusammenarbeit mit der Bauherrschaft des Generalvikariats. Kritiker attestieren dem Bau eine sakrale Dimension. Kolumba ist insofern ein Sonderfall, als Zumthor das Museum explizit ins Spannungsfeld des Sakralen setzt, gleichzeitig aber auch auf die Aufgabe des Museums verweist, eine andere Sphäre zu schaffen, die, dem Alltag entrückt, den Kunstgenuss oder die Kontemplation wieder an erste Stelle setzt.<sup>29</sup>

26 Josef Kardinal Meisner, «In der Schöpfung dem Schöpfer auf die Spur zu kommen, ist die Aufgabe der Künstler», in: *Die Welt*, 18. September 2007, <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article6070085/In-der-Schoepfung-dem-Schoepfer-auf-die-Spur-zu-kommen-ist-die-Aufgabe-der-Kuenstler.html> (20.7.2022).

27 Ebd.

28 Stefan Kraus, in: Joachim M. Plotzek et al. (Hg.), *Auswahl Eins. Der Ort und die Geschichte von Kolumba*, Köln: Kolumba, 2007, 15.

29 Interview von Bernhard Schultz mit Peter Zumthor, in: *Tagesspiegel*, 17. März 2014, <http://www.tagesspiegel.de/kultur/peter-zumthor-im-gespraech-architektur-bewahrt-sich-im-umgang-mit-den-menschen-an-seinem-ort/9629046-2.html> (17.7.2022).



Abb. 136: Colmar, Musée Unterlinden, 2009–2015, Herzog & de Meuron, Erweiterungsbau.

## 7. Erweiterung Musée Unterlinden, Colmar

Als letztes Beispiel sei noch ein vergleichbarer, aber doch ganz anders gelagerter Fall genannt, die 2009 nach Wettbewerb projektierte und Ende 2015 eingeweihte Erweiterung des Musée Unterlinden in Colmar von Herzog & de Meuron. Das Museum war bereits im Jahr 1853 in das ehemalige Antoniterkloster eingezogen, der Sakralbau wurde für das Museum profaniert und als Kulisse benutzt. Grünewalds Isenheimer Altar wurde durch die Präsentation in diesem Museum unter musealen Bedingungen erst prominent. Mit ihrer Erweiterung des Museums haben Herzog & de Meuron das Paradoxon gemeistert, den alten Kirchenraum noch stärker zu musealisieren und die Erweiterung als Verdoppelung des Klosters, als



Abb. 137: Colmar, Musée Unterlinden, 2009–2015, Herzog & de Meuron, Treppenhaus.

Quasi-Sakralbau, erscheinen zu lassen (Abb. 136). Karin Leydecker beschreibt das neue Ausstellungshaus als eines, «das im Inneren die Atmosphäre eines gotischen Kirchenschiffs zaubert».<sup>30</sup> Herzog & De Meuron sprechen von den drei Dimensionen des Projekts, der städtebaulichen, der architektonischen und der museologischen: städtebaulich die Neudefinition des Ortes, architektonisch der Dialog von Alt mit Neu, museologisch die Verdoppelung der Ausstellungsfläche und die unterschiedlichen Akzente und atmosphärischen Wirkungen der einzelnen Räumlichkeiten. Sie thematisieren weder die Qualität des zum Museum gewan-

30 Karin Leydecker, «Elsässer Gesamtkunstwerk. Erweiterung des Musée Unterlinden von Herzog & de Meuron», in: *BauNetz*, 9. Dezember 2015, [https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen-Erweiterung\\_des\\_Musee\\_Unterlinden\\_von\\_Herzog\\_-\\_de\\_Meuron\\_4641843.html](https://www.baunetz.de/meldungen/Meldungen-Erweiterung_des_Musee_Unterlinden_von_Herzog_-_de_Meuron_4641843.html) (18.7.2022).

delten Sakralbaus noch die Atmosphäre, die den Neubau, zumindest in der unterirdischen Galerie, zum expressionistisch-gotiksüchtigen Raum macht (Abb. 137). Im Unterschied zur unterirdischen Galerie nimmt das Kirchenchor-Pendant des Neubaus eine bewusste Antihaltung ein.<sup>31</sup> Der neutrale Ausstellungsraum, nach einem Konzept des Künstlers Remy Zaugg, unterstreicht die Hallenmetapher. Hier steht programmatisch Kirche-Sakralraum gegen Haus-Profanbereich.

## 8. Fazit

Der schwedische Philosoph Klas Grinell machte jüngst die These stark, dass das zeitgenössische Museum, dem historischen UNESCO-Postulat einer friedensstiftenden Kulturmission verpflichtet, mit dem Erlösungsgedanken der Soteriologie verbunden sein sollte: «It is argued that modern museum politics and policy can be understood as a soteriology built around the UNESCO-idea that culture can create peace, and thereby offers a road to salvation from the inhumane horrors of World War II.»<sup>32</sup> Integrität, Inklusion, Pluralismus sowie Gleichheit seien Essentials eines Erlösungskonzepts, Kultur müsse als Begegnung und Austausch auf gleicher Ebene verstanden werden, ICOMOS und ICOM hätten die Aufgabe von soteriologischen Institutionen.<sup>33</sup> Es bleibt die Frage, wie Grinell selbst einräumt, inwieweit so etwas für die Museologie in Theorie und Praxis umgesetzt werden kann.<sup>34</sup> Dem kontemplativen Museumserlebnis steht der museologische Aktionsraum gegenüber, dem Museum als Heterotopie (nach Michel Foucault) der marktorientierte Museumsbetrieb (gemäß dem US-Guggenheim Prinzip von Thomas Krenz).

Architektonisch ist nicht mit einer klar definierbaren Sprache oder mit einheitlichen Strukturelementen zu rechnen. In der Betrachtung der hier vorgestellten Projekte sind wenig Gemeinsamkeiten erkennbar. Sakrale Anmutungen können durch unterschiedliche architektonische Mittel hervorgerufen werden. Dabei spielen Zitate expressionistischer oder moderner Reformkirchenbauten eine zentrale Rolle. Inwieweit sie intentional eingesetzt werden, bleibt von den Auftraggeberinnen und Auftraggebern bzw. den Architektinnen und Architekten abhängig, eine

31 <https://www.herzogdemeuron.com/index/projects/complete-works/351-375/356-musee-unter-linden.html> (17.7.2022); vgl. <https://arquitecturaviva.com/works/ampliacion-del-museo-unterlin-den-5> (19.7.2022).

32 Klas Grinell, «Preliminary Notes towards a Soteriological Analysis of Museums, in: *Museology and the Sacred* [Themenheft von] *Icofom Study Series*, 47. Jg, Heft 1–2, 2019, 123–137, hier 124, <https://doi.org/10.4000/iss.1666> (22.7.2022); ICOMOS ist der internationale Rat für Denkmäler und historische Stätten, eine Unterorganisation der UNESCO. ICOM ist der internationale Museumsrat.

33 Ebd., 132–133.

34 Ebd., 133.

weitere Komponente kann die sakrale Aneignung durch verschiedene Nutzergruppen sein.<sup>35</sup> Der so diverse Museumsbau der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart bemächtigt sich in Teilen der Aura von Sakralbauten und setzt bewusst architektonische Pathosformeln ein, die eine monumentale Steigerung des Baus oder von Einzelementen zur Folge haben. Er stützt sich aber auch auf die sakrale Ästhetik einer sich radikal säkular gebenden modernen Architektur, der klassischen Moderne des 20. Jahrhunderts, die die Ästhetik als das moderne säkulare Sakrale verabsolutierte, wie bei Le Corbusier oder Mies van der Rohe, die die Suche nach einer Ausdrucksarchitektur in ihren Spätwerken – so in Chandigarh oder in der Neuen Nationalgalerie in Berlin – wieder einholte. Nicht zu sprechen von Positionen wie Frank Lloyd Wright (Unity Temple in Oak Park City) und Erich Mendelsohn (Synagogen des mittleren Westens), die eine neue Form des Sakralen im Modernen verkörpern.

Der Museumsbau ist per se prädestiniert, den Kult der Kunst, den Kult um die Kunst, in sakralen Pathosformeln zu repräsentieren, so wie Paul Goldberger es scharfsinnig auf den Punkt bringt: «We have in our culture conflated the aesthetic and the sacred, which is why, I suppose, that the art museum seems to have replaced the cathedral. We have no sense of commonality of faith as motivated the cultures that built the great sacred space of earlier eras, and it is no accident that we have made the art museum the most intense arena of architectural expression today.»<sup>36</sup>

35 Siehe Anm. 3.

36 Paul Goldberger, *Architecture, Sacred Space, and the Challenge of the Modern*, Vortrag, gehalten am 12.8.2010 an der Chautauqua Institution, New York, <https://www.paulgoldberger.com/lectures/architecture-sacred-space-and-the-challenge-of-the-modern/> (20.7.2022); vgl. Gretchen Buggeln, «Museum Architecture and the Sacred. Modes of Engagement», in: Buggeln, Paine und Plate (Hg.) 2017 (Anm. 3), 11–20, Zitat 11.

## Autorinnen und Autoren

*Martin Baumann*, Prof. Dr., geb. 1960, Professor für Religionswissenschaft am Religionswissenschaftlichen Seminar an der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern.

*Ron Epstein-Mil*, Dr. phil., dipl. arch. ETH/SIA, geb. 1953, seit 1985 eigenes Architekturbüro in Zürich, Autor des Buches «Die Synagogen der Schweiz».

*Brigitte Knobel*, MA, née en 1956, 2002–2020 collaboratrice et directrice du Centre intercantonal d'information sur les croyances (CIC) à Genève.

*Anna Minta*, Prof. Dr., geb. 1970, Professorin für Geschichte und Theorie der Architektur am Institut für Geschichte und Theorie der Architektur der Katholischen Privatuniversität Linz.

*Bernd Nicolai*, em. Prof. Dr., geb. 1957, Professor für Kunstgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Architekturgeschichte und Denkmalpflege am Institut für Kunstgeschichte der Universität Bern.

*David Plüss*, Prof. Dr., geb. 1964, Professor für Homiletik, Liturgik und Kirchentheorie am Institut für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

*Paul Post*, em. Prof. Dr., geb. 1953, Professor am Department of Culture Studies an der School of Humanities and Digital Sciences der Tilburg University.

*Sarah Scholl*, Dre., née en 1979, professeure associée en histoire du christianisme à la Faculté de Théologie de l'Université de Genève.

*Ann-Kathrin Seyffer*, MA, BTh, geb. 1989, Kunsthistorikerin und Theologin, war Mitarbeiterin im SNF-Forschungsprojekt «Transformationen städtischer Sakraltopographien in der Schweiz 1850–2010» an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

*Christoph Sigrist*, Prof. Dr., geb. 1963, Titularprofessor für Diakoniewissenschaft am Institut für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, Pfarrer am Grossmünster Zürich.

*Johannes Stückelberger*, Prof. Dr., geb. 1958, Dozent für Religions- und Kirchenästhetik am Institut für Praktische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Bern und Titularprofessor für Neuere Kunstgeschichte am Institut für Kunstgeschichte der Universität Basel.

*Christine Süssmann*, MA, geb. 1959, Kulturwissenschaftlerin, leitete 2010–2012 den Bereich Grabmalkultur der Stadt Zürich und war 2012–2019 Leiterin des Friedhof Forums in Zürich.

*Andreas Tunger-Zanetti*, Dr., geb. 1961, Geschäftsführer des Zentrums Religionsforschung am Religionswissenschaftlichen Seminar an der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern.

# Abbildungsnachweise

- Adolphe Braun, CC0, via Wikimedia Commons: 117
- Adrian Scheidegger: 123
- Aktivistin.ch: 36
- Andreas Gregor: 60
- Andreas Tunger-Zanetti: 69
- Ann-Kathrin Seyffer: 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101
- Archives cantonales jurassiennes, Porrentruy : 52
- Benno Hunziker/Kammermusik um halb acht: 25
- Benji Epstein: 57
- Bernd Nicolai: 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 137
- Bestattungs- und Friedhofamt der Stadt Zürich (BFA): 103, 104, 105, 108, 109, 114
- Bibliothèque de Genève : 38
- Brigitte Knobel et Sarah Scholl : 41, 42
- Bundesamt für Landestopografie swisstopo: 16, 30, 39, 43, 62, 64, 78, 79, 81, 86, 118
- Centre intercantonal d'information sur les croyances, Genève : 40
- Christian Wendling: 135
- Daniel A. Meyer: 26
- Danijel Prešić: 23
- David Aebi, Annaïk Lou Pitteloud, Kunstgiesserei St. Gallen: 124, 125
- DomusDela: 3
- ETH-Bibliothek Zürich, Bildarchiv/Stiftung Luftbild Schweiz/Fotograf: Mittelholzer, Walter/LBS\_MH01-003600/Public Domain Mark: 106
- Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt: 19
- Fondazione Frate Sole: 11
- Frank Schwarzenbach: 37
- Friedhof Forum, Zürich: 102, 110, 112, 113, 115
- <https://www.parlament.ch>, Attribution, via Wikimedia Commons: 119, 120
- Jacques Benoît: 111
- Johannes Stückelberger: 17, 18, 20, 21, 22, 24, 27, 28, 29, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 58, 59
- Jüdische Presszentrale, 10. Juni 1932. Nr. 700, S. 13: 54
- Justin Kroesen: 10
- Katholische Nachrichten-Agentur: 4
- Mark Ahsmann, CC BY-SA 3.0, via Wikimedia Commons: 8
- Martin Baumann: 74, 75, 80
- Michael Richter: 55, 56
- Mike Lehmann, CC BY-SA 3.0, via Wikimedia Commons: 116
- Mirella Klomp: 2
- Observatoire des religions en Suisse der Universität Lausanne : 77
- Paul Post: 5, 6, 7, 9
- Pieter Jansz. Saenredam, CC0, via Wikimedia Commons: 13
- Pressebild Rendez-vous Bundesplatz: 126
- Raisa Durandi: 33

Ralph Feiner: 132

Ralph Kämena: 1

Reformierte Kirche Zürich, Kirchenkreis 1 Altstadt: 34

Rijksmuseum Amsterdam, CC0: 14, 15

Roland Fischer, Zürich, CC BY-SA 3.0, via Wikimedia Commons: 53

Seymour Slive: Dutch Painting 1600–1800, New Haven/London: Yale University Press  
1995, Abb. 363: 12

SRF: 121

Stauffenegger + Partner: 122

Stefan Studer: 35

Unbekannt: 55

Universität Luzern, Religionswissenschaftliches Seminar: 76

Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung: 63

Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung (Andreas Tunger-Zanetti): 61, 67, 70, 87

Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung (Edwin Egeter): 83, 84

Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung (Elsbeth Iten): 65, 66, 68, 71, 72, 73

Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung (Martin Baumann): 85

Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung (Vanessa Meier): 82

Wikimedia Commons: 107

Zentralbibliothek Zürich: 31

Zürcher Forum der Religionen: 32