bfo-Journal
5.2019
bauforschungonline.ch

Re-Grouping, Re-Using. The Present and Future of Religious Spaces in Europe

ISSN 2297-7260

Editorial Board
Francine Giese, Romont. Richard Buser, Baden. Ariane Varela Braga, Roma. Markus Thome, Bern. Laura Hindelang, Bern. Anne-Catherine Schröter, Bern.

Issue Editor
Laura Hindelang, Bern.

Advisory Board
Katrin Albrecht, Zürich. Federico Bellini, Camerino. Patricia Blessing, Claremont, California. Giuseppe Bonaccorso, Camerino. Simonetta Ciranna, L'Aquila. Claudia Conforti, Roma. Sabine Frommel, Paris. Vincenza Garofalo, Palermo. Giovanni Gasbarri, Roma. Tobias Glitsch, Aachen. Maximilian Hartmuth, Wien. Sarah Keller, Romont. María Marcos Cobaleda, Málaga. Anna Minta, Linz. Martino Stierli, New York. Letizia Tedeschi, Mendrisio. Anna Vyazemtseva, Moscou. Leïla el-Wakil, Genève. Michael Waters, Oxford.

Design & Layout
Katrin Kaufmann, Bern.

All information on the bfo-Journal is available online at
www.bauforschungonline.ch/bfo-journal.html

Cover image: Blick in das Mittelschiff und die Apsis vom Bett in der Her(r)bergskirche St. Michaelis in Neustadt am Rennsteig. © Foto: René Zieger

© 2019 bfo-Journal
ISSN 2297-7260

Published in collaboration with the web agency *zehnplus GmbH*, Zürich/Olten.

zehnplus.

Webagentur | www.zehnplus.ch

bfo-Journal
5.2019
bauforschungonline.ch

Re-Grouping, Re-Using. The Present and Future of Religious Spaces in Europe

Editorial 3
Laura Hindelang

Kirchenumnutzung als Chance? Konzepte der 1960er- bis 1990er-Jahre 11
Eva Schäfer

Erhaltung und Würdigung ohne schlüssiges Nutzungskonzept? Die Diskussionen um das Areal der Sieben-Kapellen-Kirche (Heiliggrab-Kirche) in Innsbruck 26
Petra Mayrhofer und Elmar Kossel

Synagogues and Churches: The Transformation of the Religious Cityscape in Germany since 1990 40
Kim de Wildt

Editorial

Laura Hindelang
Universität Bern

bfo-Journal
5.2019
bauforschungonline.ch

Mit dem Rückgang protestantischer und katholischer Gemeindemitglieder und den damit zusammenhängenden finanziellen Herausforderungen öffnen sich traditionelle christliche Versammlungsräume. Kirchen, Kapellen und Klöster bieten religiösen Gemeinschaften ein neues Zuhause, darunter (post-)migrantischen christlichen Gemeinden oder sogar anderen Religionen. Auch die soziokulturelle oder kommerzielle Umnutzung solcher Räume ist zu einem wichtigen Thema avanciert. Die Anzahl der Kirchen steigt, die zu Museen, Hotels und Kulturzentren transformiert werden, wobei Projekte in den Niederlanden und Grossbritannien hier bereits viele Impulse gesetzt haben. Eva Schäfer, Autorin dieser *bfo-journal* Ausgabe, zeigt, dass Kirchentransformationen in den Niederlanden bereits ab den 1960er Jahren ein bedeutsames Thema waren. «Welche Auswirkungen haben diese Prozesse auf die Architektur oder wie werden diese Prozesse durch die Architektur bedingt?» ist eine zentrale Frage, die das Themenfeld dieser Ausgabe ausrichtet.

Unumstritten steckt die christliche Kirche in einer globalen Krise, die sich als Kampf gegen die Verschleierung bzw. die Aufklärung sexuellen Missbrauchs, die Veruntreuung von Geldern und den allgemeinen Vertrauensbruch sowie den Bezugsverlust manifestiert. In Europa haben auch die muslimischen Gemeinden einen schweren Stand, denn sie sehen sich häufig Anschuldigungen der Radikalisierung ausgesetzt wie auch dem Vorwurf der Fremdheit, der Nicht-Zugehörigkeit. So erfahren als Moschee genutzte Gebäude vielerorts heftige gesellschaftliche Reaktionen, ob Minarett oder ohne. Und dies obwohl die erste Moschee in Deutschland bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts errichtet wurde. Auch eine orientalisierende Architektursprache, wenn sie bei zeitgenössischen Projekten überhaupt Verwendung findet, ist nichts Unbekanntes. Bereits ab dem 19. Jahrhundert wurden Lustgärten wie die Wilhelma in Stuttgart (Karl Ludwig von Zanth, 1837), ein Dampfmaschinenhaus in Potsdam (Ludwig Persius, 1840) oder eine Tabakfabrik in Dresden (Martin Hammitzsch, 1909) im orientalisierenden oder maurischen Stil errichtet. Im Volksmund wurden diese Bauten häufig als «Moschee» bezeichnet. Der gegenwärtige Widerstand ist also mehr als eine Reaktion auf Architektur. Nichtsdestotrotz entstehen viele muslimische Gebetsräume und -häuser in Europa. Auffallend ist jedoch, dass es sich um Neubauten oder um zuvor profan genutzte Räume handelt.[1]

[1] Eine der wenigen Ausnahmen stellt hier die ehemalige Kapernaumkirche in Hamburg-Horn da, die 1958-1961 nach einem Entwurf von Otto Kindt errichtet wurde. Seit Ende 2018 fungiert diese als Masjid Al-Nour für die muslimische Glaubensgemeinschaft, die sich als Verein «Al-Nour» zusammengeschlossen und zuvor eine stillgelegte Tiefgarage als Gebetsraum genutzt hatte.

Ähnlich wächst seit 1990 die jüdische Sakrallandschaft im deutschsprachigen Raum. Das interdisziplinäre Forschungsprojekt «Sakralität im Wandel: Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts in Deutschland» (Laufzeit 2018-2021) an der Ruhr-Universität Bochum und TU Bochum eruiert unter anderem, dass gegenwärtig circa 133 Synagogen und Bethäuser in Deutschland genutzt werden, wovon 61 auf die ein oder andere Weise transformiert wurden. Diese Beobachtungen stellt Kim de Wildt in ihrem Aufsatz vor.

Andere, unkonventionellere Orte spiritueller Begegnung und Einkehr wie «Räume der Stille» stehen hoch im Kurs, wenngleich ein Unterschied besteht zwischen der spannenden architektonischen und theoretischen Herausforderungen einer solchen neuen Bauaufgabe und den Schwierigkeiten der tatsächlichen Bespielung eines solchen Raumes, darunter Fragen wie die Leitung, das Publikum und die Ausstattung dieser multikonfessionellen Räume. Auch Experimentierfelder wie das «Haus der Religionen» in Bern verzeichnen ein grosses öffentliches Interesse daran, andere Glaubensgemeinschaften kennenzulernen, wenn dies in einem offenen und gleichzeitig festgelegten Rahmen geschieht.

Welche identitätsstiftende Rolle spielt die architektonische Gestalt religiöser Räume? Für den Moment ist zu verzeichnen, dass Kirchen vielerorts nur noch mässig zu Gottesdiensten frequentiert werden. Gleichzeitig nehmen auch nicht-christliche oder nicht-gläubige Menschen Kirchen als Räume mit besonderer Aussagekraft wahr und schätzen diese. Im Rahmen eines Seminars an der Universität Bern mit Studierenden der Kunstgeschichte zu Orten religiöser Praxis damals und heute in Bern wurde deutlich, dass für eine aktive Zukunft der Kirchenlandschaft weitaus mehr stimuliert werden muss als nur der Wiedererkennungswert einer Kirchfassade für das lokale Stadtbild. Viele Studierende antworteten im Verlauf der zahlreichen Ortsbegehungen von jüdischen, christlichen und muslimischen Gotteshäusern im Frühjahr 2019 auf die Frage, ob sie die jeweiligen Bauten kennen würden mit «Ja, vom Sehen schon, aber drinnen war ich noch nie.» Und auch der Dozentin ging es an der ein oder anderen Stelle nicht anders – und das, obwohl die Kunstgeschichte eine affirmative Beziehung zur Sakralarchitektur pflegt. So scheint es, dass Kirchen zukünftig nur dann einen permanenten Platz in der Mitte unserer Gesellschaft haben werden, wenn in den jeweiligen Räumen nicht nur Gottesdienste, Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen für Gemeindemitglieder stattfinden, sondern wenn ein konfessionsübergreifendes Angebot entwickelt, vielleicht sogar ein nicht-religiöses Publikum adressiert wird.

Möglicherweise lassen sich die Erwartungen, die sich an eine Architektur sakraler Räume stellen, wie folgt umreissen. Einerseits soll das Göttliche und Aussergewöhnliche dessen, was sich im Innenraum abspielt, im Aussenraum, in der Fassade bereits angekündigt oder zumindest angedeutet werden. Andererseits soll sich der Bau in die Umgebung eingliedern, soll kulturell, geografisch, gesellschaftlich resonieren und Zugehörigkeit demonstrieren. Davon abgesehen ist es für viele junge Gemeinden oder

Exilgemeinden schlichtweg eine Frage der Finanzierung und der gesellschaftlichen bzw. politischen Anerkennung, welche stadträumliche und architektonische Sichtbarkeit eine Gemeinde für sich beanspruchen darf. Ist die Glaubensgemeinschaft gesetzlich anerkannt und wird somit von Staat bzw. Gemeinde finanziell gefördert? Hier wird deutlich, dass Glaubensgemeinschaften im frühen 21. Jahrhundert selbst in pluralen, multireligiösen Gesellschaften allein rechtlich nicht gleichgestellt sind und somit nicht gleich bauen oder gleich nutzen können. Zusätzlich spielen die Stilfrage und die Historiographie der Bautypologien nach wie vor eine bedeutende Rolle: Bei einem Neubau stellt sich die Frage, ob diese spezifische Glaubensgemeinschaft eine Tradition in dem jeweiligen geopolitischen Kontext besitzt. Auf welche Bautypologien, auf welche architektonischen Elemente kann Bezug genommen werden? Welche religiösen Symbole, Schriftzeichen oder Ornamente können verwendet werden, um einen Sakralbau auch als solchen sichtbar zu machen? Oder gibt es gute Gründe für eine Gemeinde gegenüber einer breiteren Öffentlichkeit unscheinbar zu bleiben?

Die andere Herausforderung, die sich neben der Neuerrichtung von sakralen Räumen noch weitaus mehr stellt, ist die Umnutzung bereits existierender Kirchen (weniger von Moscheen oder Synagogen). Wie können Räume und Architekturen, die häufig ein häufig stark formalisiertes Raumsystem beinhalten, neuen Raumaufgaben bzw. neuen gesellschaftlichen Aufgaben zugeführt werden? Welche Probleme stellen sich hierbei bezüglich der Heiligkeitskonzepte von Räumen und der Angemessenheit ihrer Umnutzung aus Perspektive der Gemeindemitglieder, der Landeskirchen und nicht zuletzt der breiten Öffentlichkeit?

Best Practice? Her(r)bergskirchen

Eher selten entstehen Umnutzungsprojekte durch die proaktive Initiative der Gemeinde und der Landeskirche, ohne das Kosteneinsparung oder gar Kirchenschliessung unmittelbar vor der Tür stehen. Ein solch proaktiver Fall ist jedoch das Projekt Her(r)bergskirchen im Thüringer Wald (Abb. 1). Seit 2017 öffnet die evangelische Kirche St. Michaelis in Neustadt am Rennsteig Übernachtungsgästen über die Sommermonate ihre Pforten. Über Airbnb buchbar können pro Nacht zwei Gäste im eigentlichen Kirchenraum nächtigen und erleben am nächsten Morgen das Licht, das durch die bunten Glasbetonfenster der Apsis eintritt und den Kirchenraum verwandelt. Ausgangspunkt war der Querdenker-Aufruf «500 Kirchen – 500 Ideen» der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland und der IBA Thüringen, bei dem die Architekten Hannes Langguth und Sebastian Latz ein Projekt zum Thema «Herberge Plus» einreichten, dass die Zukunft von Kirchenbauten aus der Perspektive einer touristischen Erschliessung dachte.[2] Langguth berichtet, dass es Glück war, dass er mit Horst Brettel von der Gemeinde St. Michaelis in Neustadt in Kontakt kam, der sich zu diesem Zeitpunkt bereits Gedanken über die Zukunft seiner Kirche machte.[3] St. Michaelis ist eine neoromanische und 1859 geweihte Saal-

[2] Evangelische Kirche in Mitteldeutschland, Internationale Bauausstellung Thüringen, Jürgen Willinghöfer, Lars Weitemeier (Hg.), *500 Kirchen – 500 Ideen. Neue Nutzung für sakrale Räume*, Berlin: Jovis, 2017.

Abb. 1
Blick in das Mittelschiff und die Apsis der Kirche St. Michaelis in Neustadt am Rennsteig vom Bett der Her(r)bergskirche. © Foto: René Zieger

1

kirche mit dreiseitigen Emporen. Obwohl die Kirchengemeinde aktuell weder grosse Restaurierungs- noch Finanzierungsprobleme beschäftigen, ist Neustadt am Rennsteig und die evangelische Gemeinde vom Schicksal der ehemals zweiten evangelischen Kirche am Ort geprägt: Die schieferverkleidete Schwarzburger Kirche (1887 geweiht) war, aufgrund von Einsturzgefahr und weil sich kein Anschlusskonzept hatte finden lassen, nach ihrer Entwidmung schliesslich 2016 abgerissen worden.[4] Ein zweites Mal sollte das nicht passieren.

Der Weg hin zu St. Michaelis als einfache und dennoch erfrischend andere Übernachtungsmöglichkeit für Wandernde, Radfahrer:innen und Pilgernde entlang des Rennsteigs im Thüringer Wald bedurfte langen Atems, zahlreichen Gesprächen und vielen Auseinandersetzungen mit unterschiedlichen Interessensgruppen. Im Anschluss an den Ideenwettbewerb veranstaltete das erweiterte Team aus Architekt:innen aus Berlin und Leipzig zusammen mit dem Gemeinderat eine Ideenwerkstatt im August 2017 und übernachtete selbst in der Kirche, um den Raum kennenzulernen, ihn «Probe» zu liegen. Eine erste Raumskizze war das Ergebnis der Woche: ein aus Holz gezimmertes Bettenlager, das prominent im Mittelschiff zum Stehen kam. Gleichzeitig fand auch neues (Sitz)Mobiliar für vielfältige Nutzungen, das vor Ort konzipiert und hergestellt wurde, Einzug in die Kirche. Der Gemeinderat schlug daraufhin vor, die Bettkonstruktion stehen zu lassen und sich dadurch am Objekt mit der Thematik der erweiterten Nutzung der Kirche auseinanderzusetzen. Hannes Langguth merkt an, dass diese lange Phase der teils auch schwierigen Auseinandersetzung zwischen begeisterten und skeptischen Kirchenmitgliedern und Anwohner:innen dem Projekt langfristig so breiten Zuspruch verschafft hat.

[3] Gespräch der Autorin mit Hannes Langguth, 14.11.2019.

[4] Durch Neustadt am Rennsteig verlief bis 1920 die Grenze zwischen dem Herzogtum Sachsen-Meiningen und dem Fürstentum Schwarzburg-Sondershausen, so dass viele Einrichtungen doppelt vorhanden waren, so auch zwei evangelische Saalkirchen aus dem 19. Jahrhundert.

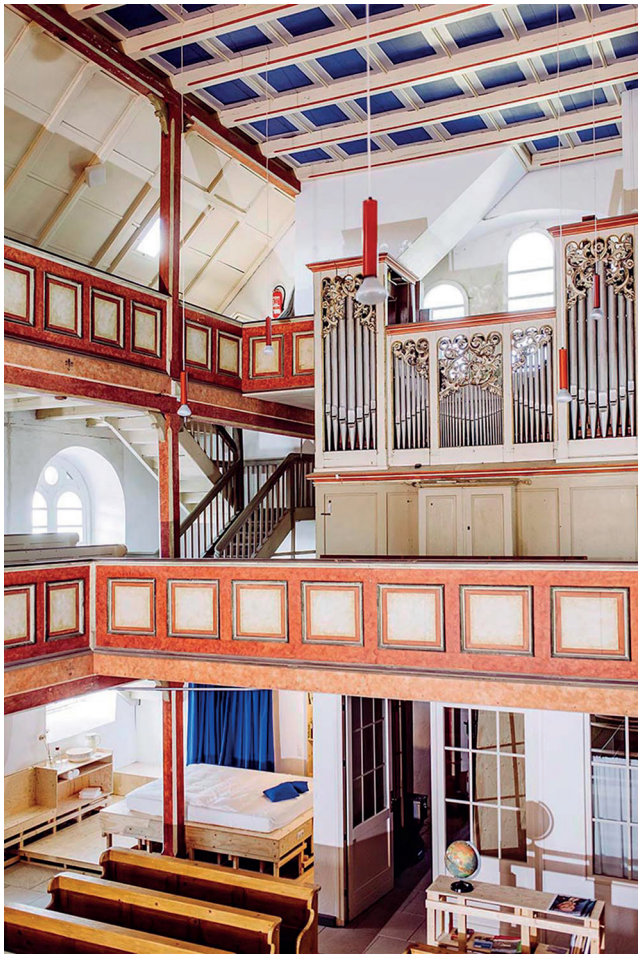


Abb. 2
Blick in den Kirchenraum von St. Michaelis mit der Schlafnische unterhalb der Empore. © Foto: René Zieger

2

In einer zweiten Phase wurde die Schlafstätte schliesslich aus dem Mittelgang seitlich unter die Empore verlegt (Abb. 2). Dafür wurden in den 1950er Jahren eingezogene Wände wieder entfernt, die dort eine Art «Babyraum» abgetrennt hatten – für den demografisch schwachen Thüringer Wald eine Reminiszenz an die Babyboomer-Jahre. Das Entfernung der Wände versetzte den Kirchenraum wieder in einen beinahe bauzeitlichen Zustand. Die neuen «Wände» der Schlafnische sind bewegliche, sattblaue Vorhänge auf langen Schienen, die je nach Bedarf den Schlafplatz zum Kirchenraum hin öffnen oder abschirmen können. Zeitlich sind die unterschiedlichen Nutzungen sogar noch klarer getrennt: Der Schlüssel zur kirchlichen Herberge wird frühestens ab 16 Uhr ausgehändigt und der Aufenthalt findet am nächsten Morgen um 9 Uhr fix sein Ende. Überhaupt ist die Anpassung der Kirche als Schlafraum additiv und vor allem reversibel angelegt. Die Behutsamkeit mit der dieses Projekt seinen Weg in die Kirche gefunden hat, zeichnet auch die fortlaufende Umsetzung aus. Die Her(r)bergskirchen sind kein rentables Geschäftsmodell, sondern Überzeugungsarbeit und Denkanstoss, wie Kirche anders gedacht werden kann und wie sie wieder näher in die Mitte der Gesellschaft rücken kann – auch ganz praktisch als physischer Raum. Ähnlich wie zumindest anfangs von neuen Übernachtungsanbietern wie Couch Surfing oder Airbnb angestrebt, geht es bei den Her(r)bergskirchen nicht nur um die Übernachtung selbst, sondern ins-

besondere um das Miteinander-ins-Gespräch kommen zwischen lokaler Bevölkerung, der Gemeinde und Übernachtungsgästen aus Deutschlands Grossstädten oder aus dem Ausland. Ein Dialog zwischen Land und Stadt setzt ein, der in der aktuellen politischen Situation nicht nur aus idyllischen Gründen relevant erscheint.

Fremden Personen den Generalschlüssel zur eigenen Kirche auszuhändigen, setzt Vertrauen und Überzeugung voraus. Vandalismus oder Diebstahl hat es bislang nicht gegeben, stattdessen viele positive Bewertungen auf Airbnb, die die Einzigartigkeit dieser Unterkunft loben. Als offenes und partizipatives Projekt gedacht ist die Unterhaltung von St. Michaelis als Her(r)bergskirche ohne das Engagement der Kirchenmitglieder nicht denkbar; sie beantworten die Übernachtungsanfragen, betreuen die Gäste und richten den Schlafplatz her. Langfristig soll das Projekt daher auch stärker regional eingebettet sein, beispielsweise mit dem lokalen Tourismusmanagement, um das Projekt effizienter zu machen und zu verstetigen. Seit März 2019 ist das Projekt Her(r)bergskirchen ein offizielles IBA Projekt und zwei weitere Kirchen entlang des Rennsteigs stehen im Gespräch, doch die Übernachtungskirche ist kein Fertigprodukt. Für jedes Haus soll je nach Interesse und Bedarf der Gemeinde und in Abhängigkeit von den architektonischen Räumen und Möglichkeiten eine individuelle Lösung gefunden werden.

Auch im Rahmen des zuvor erwähnten Seminars und im Gespräch mit vielen Mitgliedern unterschiedlichster monotheistischer Gemeinden der Stadt Bern wurde greifbar, wie sehr die Zukunftsgestaltung einer Kirche von ihren Mitgliedern und von ihrem Vorstand geprägt wird. Je nach Auslegung sind die scheinbar klaren Festschreibungen, wie, für welchen Zweck und vom wem ein Kirchengebäude genutzt werden darf, flexibler interpretierbar als zunächst erwartbar. Mit Blick auf die individuelle Geschichte jedes sakralen Baus kristallisiert sich zudem heraus, dass vielmehr die Brüche in der Nutzung und in der Deutung, ja sogar in der Eigentümerschaft die architektonische Identität geprägt haben als geradlinige Kontinuitäten. Zahlreiche ergebnisoffene «re-grouping, re-using»-Prozesse kennzeichnen die gegenwärtige religiöse Landschaft Europas und werden ihre Zukunft gestalten.

Themen und Beiträge dieser Ausgabe

Die Beiträge dieser Ausgabe betrachten das Thema «re-grouping, re-using» sakraler Architektur aus unterschiedlichen methodischen und disziplinären Perspektiven. In ihrem Aufsatz «Kirchenumnutzung als Chance? Konzepte der 1960er- bis 1990er-Jahre» untersucht Denkmalpflegerin Eva Schäfer mehrere architektonische Umnutzungskonzepte aus der DDR und den Niederlanden, die bereits in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts realisiert wurden. Anhand dieser historischen Fallbeispielen versucht Schäfer, Erkenntnisse für die gegenwärtigen Herausforderungen zu gewinnen, die sich den Kirchen und Denkmalpflegeämtern

stellen. Sie zeigt auf, wie individuell die unterschiedlichen Lösungsansätze in dieser Zeit bereits waren und dass die jeweiligen Aushandlungsprozesse, ohne die gesellschaftliche Spannung die dieses Thema aktuell erzeugt, viele Jahre andauerten und dabei häufig revidiert wurden.

Petra Mayrhofer und Elmar Kossel widmen sich in «Erhaltung und Würdigung ohne schlüssiges Nutzungskonzept? Die Diskussion um das Areal der Sieben-Kapellen-Kirche in Innsbruck» der Geschichte der Umnutzung dieser barocken Kirche, die zwischen 1677 und c. 1700 errichtet wurde. Hier zeigen die Autor:innen auf, wie stark der Bau aufgrund seiner architektonischen Formensprache in der Öffentlichkeit als Kirche identifiziert wurde. Und dies, obwohl die Kirche seit dem Ende ihrer Bauzeit weniger als 90 Jahre als solche genutzt wurde. Dem gegenüber stehen 230 Jahren profane Nutzung als Patronenfabrik, als Militärmagazin und als Lagerhaus gegenüber, die jedoch die bauliche Formel «Kirche» scheinbar nicht entkräften kann und damit die kreative Freiheit möglicher Umnutzung einschränkt.

Kim de Wildt präsentiert in ihrem Beitrag «Synagogues and Churches: The Transformation of Sacred Space in Germany since 1990» erste Ergebnisse des laufenden Forschungsprojekts «Sakralität im Wandel: Religiöse Bauten im Stadtraum des 21. Jahrhunderts in Deutschland», darunter das Vorhaben, die seit 1990 angewendeten Transformationenarten von Moscheen, Synagogen und Kirchen in Deutschland zu kategorisieren. In der zweiten Hälfte ihres Beitrags fokussiert de Wildt auf ein Fallbeispiel, auf die gegenwärtig geführte Diskussion um eine mögliche Umnutzung der katholischen Kirchenlandschaft in Altenessen im Ruhrgebiet. Konkret geht es um den Abriss oder Erhalt der Kirche St. Johann, an deren Stelle ein Krankenhaus errichtet werden soll, das ersatzweise eine moderne Kirche beherbergen könnte. Die Autorin nahm an Sitzungen teil und befragte Befürworter:innen und Gegner:innen, um die konkurrierenden Positionen zu skizzieren. Die Analyse schlüsselt die Motive und emotionalen Reaktionen beider Seiten auf, die sich in vielen konfliktgeladenen Aushandlungsprozessen von Transformationen auf ähnliche Art verhärten können.

Als temporäres Fazit – als Fazit dieser Ausgabe, jedoch sicherlich nicht dieses Themas – wird klar, dass es auf die Frage wie Kirchenräume zukünftig genutzt werden könnten und wie der Prozess auf diesem Weg aussieht, sich keine absolute Antwort formiert und es auch bislang keine solche gegeben hat. Jede Gemeinde, jeder Gemeindevorstand, jede Anwohnerschaft, jede Landeskirche entwickelt ihren eigenen Umgang mit dem Raum, sucht nach neuen Konzepten, darunter beispielsweise als offene Kirche, als Zusammenschluss zu einem Haus der Religionen, im Rahmen der Kirche als besondere Herberge oder in Form einer Simultannutzungen durch mehrere Glaubensgemeinschaften. Umnutzungen sind ein genuin kollektives Unterfangen, das Zeit, Geduld, Transparenz und Offenheit für neue Lösungen bedarf, um den unbedingt notwendigen gesellschaftlich-gemeinschaftlichen, öffentlich-institutionellen Konsens zu finden, ohne den jedes Umnutzungsprojekt langfristig scheitert.

3

Abb. 3
Banner mit dem Hinweis auf den «Godspot» an der evangelischen Kapernaumkirche in Berlin-Wedding. © Foto: Laura Hindelang, 2016

Es zeigt sich, dass experimentelle Projekte wie die Her(r)bergskirchen oder die Kirche als «godspot», als kostenloser WLAN-Zugang im Berliner Stadtteil Wedding (Abb. 3),[5] als kreative Inspiration unabdingbar sind, um das Potential religiöser Orte für unsere gegenwärtige Gesellschaft neu zu erörtern. Vor allem aber, um Leute wieder an diese Orte einzuladen, die sonst keinen Grund hätten, ein Gotteshaus aufzusuchen und diesen Besuch zu einem möglichst besonderen, zumindest aber positiven Erlebnis zu machen.

[5] «Godspot» ist das frei zugängliche, kostenlose WLAN der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO).

Laura Hindelang ist wissenschaftliche Assistentin der Abteilung Architekturgeschichte und Denkmalpflege, Institut für Kunstgeschichte, der Universität Bern. Für ihre Doktorarbeit (Freie Universität Berlin/Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies) untersuchte sie die Zusammenhänge zwischen Erdöl(Kultur), visueller Kultur, Architektur und Infrastrukturprojekten Mitte des 20. Jahrhunderts in Kuwait. Daneben liegt der Fokus auf der (visuellen) Repräsentation von Architektur und historischen wie aktuellen Ansätzen zur Vermittlung von Baukultur im europäischen Raum. Laura Hindelang ist Mitherausgeberin des zweisprachigen Sammelbands *Into the Wild. Art and Architecture in a Global Context* (München: edition Metzel, 2018) und hat Aufsätze zur Architektur, Stadtgeschichte und zeitgenössischen Kunst der arabischen Golfstaaten publiziert. Sie ist Mitglied der Redaktion des *bfo-journals*.

Kirchenumnutzung als Chance? Konzepte der 1960er- bis 1990er-Jahre

Eva Schäfer
Frauenfeld / Zürich / Bern

bfo-Journal
5.2019
bauforschungonline.ch

Weil die Profanierung von Kirchengebäuden die Gemüter bewegt, wird dieses Thema auch in der Schweiz in den letzten Jahren immer wieder in den Medien aufgegriffen. Die Denkmalpflegefachstellen beschäftigt diese Thematik hierzulande erst seit etwa zehn Jahren, doch ein Blick zurück auf Beispiele der jüngeren Umnutzungsgeschichte lohnt sich (Abb. 1).[1]

Wenn man umgesetzte Beispiele der Zeitgeschichte in den Niederlanden und der DDR analysiert, kann man feststellen, dass sich – aus unterschiedlichen Gründen – für Kirchenumnutzungen der 1960er-1990er Jahre zeitgenössische kirchliche, denkmalpflegerische Zielvorgaben und räumliche Leitbilder nicht rundum erfüllen liessen.

Erhaltung mittels Umnutzung

Kirchenumnutzungen aus der zweiten Hälfte des 20. Jh. haben mit den historischen Umwidmungen der Reformationszeit oder den Profanierungen der Epoche der Säkularisierung an der Wende zum 19. Jh. wenig Gemeinsamkeiten. Die Erhaltung mittels Umnutzung war nicht das zentrale Ziel früherer Epochen, sondern eher ein zufälliger Nebeneffekt für einzelne Bauten. Auch Sakralbauten wurden erhalten, wenn sie einem prakti-

1

Abb. 1
Veere (NL), Grote Kerk; Seit 1795 mehrfach umgenutzt. Gut zu erkennen sind in dieser Abbildung anhand der Fensteröffnungen die für das franz. Lazarett eingezogenen Geschosse.
© Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed (RCE)

[1] Eva Schäfer, *Umnutzung von Kirchen. Diskussionen und Ergebnisse seit den 1960er Jahren*, Weimar 2018, S. 11–54.

schen Zweck oder einem ideologisch-politischen Motiv dienlich waren. Das lässt sich zum Beispiel an der Umnutzung der Grote Kerk in Veere zeigen, deren Schiff im 19. Jh. von den französischen Truppen zu einem viergeschossigen Lazarett ausgebaut und anschliessend für verschiedenste Zwecke weiterverwendet wurde.[2]

Die gezielte Neunutzung historischer Bauwerke, um sie als geschichtliche Zeugen zu erhalten, ist ein bewusster Entscheidungsprozess. Die Wurzeln dieser Intention liegen im 19. Jh., als sich engagierte Fachleute und Laien für die konservierende Erhaltung baulicher Geschichtszeugnisse einzusetzen begannen.[3]

Beispiele – Umgesetzte Kirchenumnutzungen und ihre Ergebnisse

Um Umnutzungsprozesse und ihre Ergebnisse etwas präziser beleuchten zu können, sollen zunächst vier Beispielkirchen vorgestellt werden, die zwischen 1960 und 1990 unterschiedliche Umnutzungserfahrungen machten.

In den Niederlanden wie auch in der DDR kam es bereits in den 1960er-Jahren zu Kirchenumnutzungen, die im deutschsprachigen Raum heute wenig bekannt sind. Während zum Beispiel die Kirchen in der DDR aus staatlichem Kalkül in ihren Aktivitäten behindert wurden und so zunehmend ihren vormaligen gesellschaftlichen Einfluss verloren, entwickelte sich die niederländische Bevölkerung ab den 1950er-Jahren von sich aus von einer stark konfessionell geprägten zu einer mehrheitlich säkularen Gesellschaft. In beiden Staaten standen Kirchengebäude leer und ohne Nutzung drohte ihnen tatsächlich Verfall und Abbruch (Abb. 2).

Die Umnutzungsprozesse der sakralen Baudenkmäler waren in der Regel langwierig.[4] Diskussionen und Abwägungen zwischen Erhaltung, Finanzierung, Nutzungssuche, Ausbaukonzept und den jeweiligen denkmalpflegerischen Anliegen konnten und können mehr als ein Jahrzehnt in Anspruch nehmen. Bei all den vorgestellten Beispielen lassen sich ausführliche Überlegungen und verschiedene Nutzungs- und Ausbaukonzepte nachweisen, die die Erhaltung des Kirchengebäudes zum Ziel hatten.

Nikolaikirche in Frankfurt an der Oder

Die ehemalige Franziskanerkirche bzw. Nikolaikirche in Frankfurt an der Oder war im Zweiten Weltkrieg im Unterschied zur benachbarten ehemaligen Klosteranlage und der Altstadt kaum beschädigt worden. Doch nach dem Krieg konnte die schrumpfende evangelische Kirchengemeinde das grosse mittelalterliche Kirchengebäude nicht auch noch wiederherstellen und nutzen. Nach ausführlichen Vorbesprechungen stimmte die Kirchengemeinde in den 1960er-Jahren einem Nutzungsvertrag mit der Stadt Frankfurt an der Oder zu. Die Nicolaikirche sollte künftig als Konzerthalle genutzt werden (Abb. 3).

[2] Tiny Polderman, *Geschiedenis van de Grote Kerk Veere / Stichting Grote Kerk Veere*, 2007. Eine knappe Zusammenfassung der Bau- und Nutzungsgeschichte der Grote Kerk ist auch unter der offiziellen Seite des Rijksdienst voor her Culturel Erfgoed (RCE) abrufbar unter: https://monumentenregister.cultureelerfgoed.nl (rijksmonument nr.: 36967).

[3] Vgl. Standardwerke zur Denkmalpflegegeschichte wie z.B. Hubel 2006, Choay 1997, Huse 1984, Knöpfli 1972. Aus diesem Antrieb heraus wurden z.B. auch in Veere die Zwischengeschosse nach 1860 wieder zurückgebaut.

[4] Alle vorgestellten Bauten besitzen heute Denkmalstatus, sie wurden – mit Ausnahme der Stadtkirche in Hagenow – auch unter dieser Voraussetzung in Abwägung mit dem Denkmalcharakter umgenutzt und umgebaut. Für die aus der Rückschau angelegte Frage, ob die Neunutzung sich dem Gebäude bzw. dem bestehenden Raumgefüge unterordnete oder ob nicht im ein oder anderen Fall eher aus der Nutzung heraus das bestehende Gebäude überformt wurde, ist der Denkmalstatus (rechtliche Fixierung) nicht einmal entscheidend. Denn auch ohne Denkmalstatus können zurückhaltende auf das Gebäude abgestimmte Umnutzungen umgesetzt werden.

Abb. 2
Frankfurt a. d. Oder (D), Franziskanerkirche, Innenraum mit Ausstattung (vor 1945). © https://www.bsof.de/de/konzerthalle

2

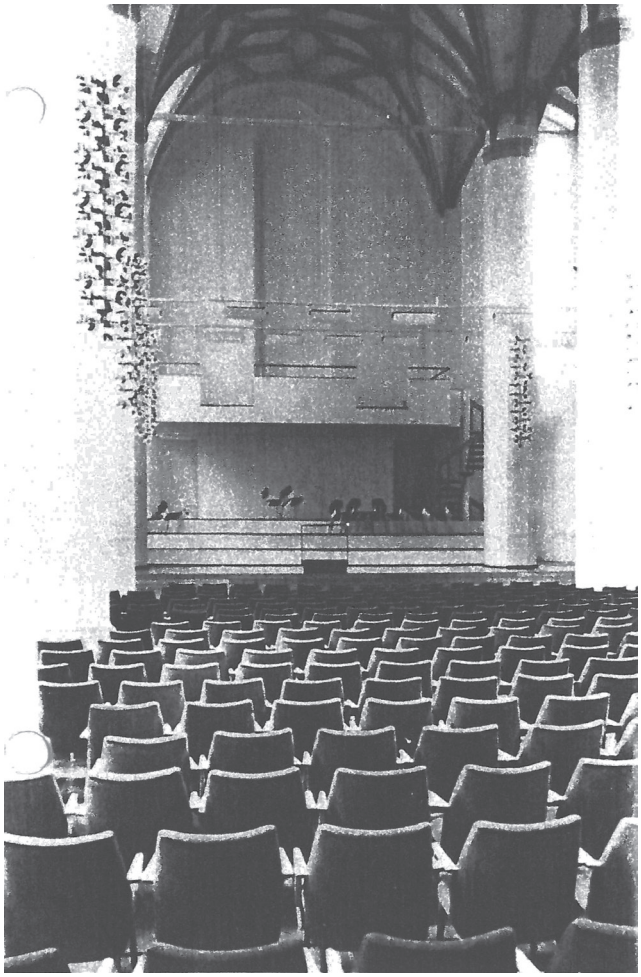


Abb. 3
Frankfurt a. d. Oder (D), ehem. Franziskanerkirche, Innenraum der neuen Konzerthalle nach dem Umbau (um 1967). © Wünsdorf, LDA Bbg

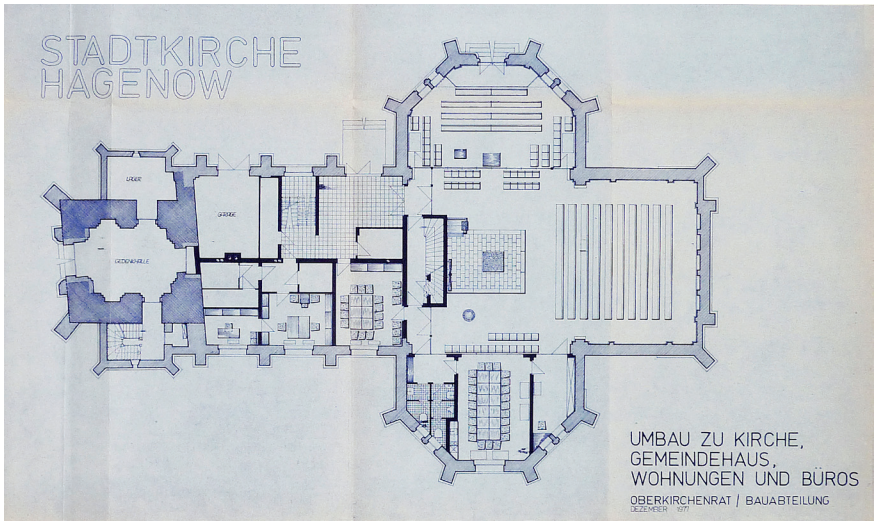
3

Die Entscheidungsträger am Bau verfolgten verschiedene Ziele: Während die Stadt möglichst bald eine funktionierende Konzerthalle ohne hinderliche liturgische Ausstattung realisieren wollte, hatte das Institut für Denkmalpflege eine rückführend-purifizierende Wiederherstellung der mittelalterlichen Architektur im Sinn. Die jüngere Ausstattung (Empore, Orgel, Kanzel, Gedenktafeln) schien dem zuständigen Konservator wenig passend und sollte deshalb andernorts eingelagert werden. Und die Kirchengemeinde wollte sicherstellen, dass das Gebäude von der sozialistischen Staatsführung nicht ideologisch vereinnahmt würde.

Stadtkirche Hagenow

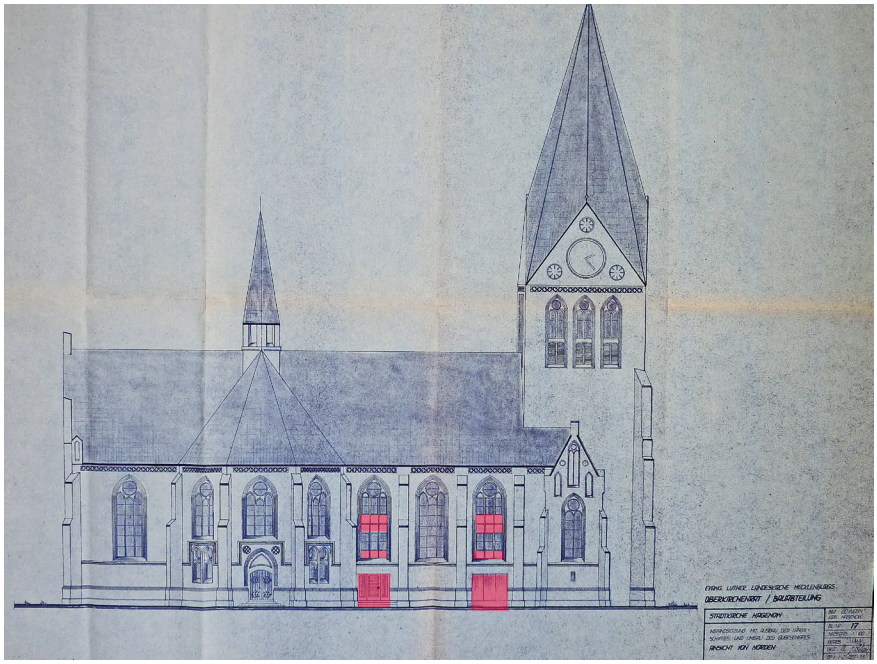
Die evangelische Stadtkirche von Hagenow wurde 1875-1879 errichtet und befand sich in den 1950er-Jahren in einem sanierungsbedürftigen Zustand. Nach verschiedenen Entwürfen entschied man sich, das Kirchengebäude in seiner Gänze zu erhalten und für verschiedene Nutzungsbedürfnisse der evangelischen Kirchengemeinde auszubauen (Abb. 4).

Die Staatsbehörden tolerierten die kirchlichen Erhaltungsbemühungen erst, nachdem zwischen der DDR-Staatsführung und Vertretern der beiden grössten christlichen Kirchen das so genannte Sonderbauprogramm



4

Abb. 4
Hagenow (D), Ausbaukonzept der Stadtkirche (Grundriss). © Kirchliche Bauabteilung beim OKR Schwerin, Schwerin



5

Abb. 5
Hagenow (D), Stadtkirche, Ausbauprojekt Ansicht von Norden. © Kirchliche Bauabteilung beim OKR Schwerin, Schwerin (Markierungen: Autorin)

für den Kirchenbau (SBP) eingerichtet worden war, das den Kirchen bauliche Erneuerung und dem DDR-Staat Devisen brachte.[5]

Die schliesslich umgesetzte Konzeption hatte den vollständigen Ausbau der Kirche zum Ziel. Die zentralen gemeindeeigenen Nutzungen sollten unter dem Dach des Kirchengebäudes vereint werden. Im Vierungsbereich und im Chor wurde ein multifunktionaler Kirchenraum neu konzipiert. Im Langhaus wurden im Erdgeschoss Pfarrbüros und eine Garage untergebracht und im Obergeschoss wurden zwei Wohnungen eingerichtet. Die neue Mehrgeschossigkeit lässt sich aussen in den Fensteröffnungen gut ablesen (Abb. 5).

[5] Zum Sonderbauprogramm Kirchenbau vgl.: Stolpe, Manfred (Hg.), *Bund der evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik - Sonderbauprogramm. Zwischenbericht*, Berlin, 1976.

Maagdkerk in Bergen op Zoom (Abb. 6)

Die Maagdkerk in Bergen op Zoom, in den 1820er-Jahren errichtet, wurde in den 1980er-Jahren zum Schauspielhaus ausgebaut, nachdem die katholische Kirchengemeinde die mittelalterliche Gertrudiskerk von der reformierten Kirchengemeinde hatte übernehmen können. Zunächst war die neue Eigentümerin – die Stadt Bergen op Zoom – unsicher, ob sie das Kirchengebäude nicht besser abbrechen sollte, um einen Theaterneubau realisieren zu können. Doch entschied man sich aufgrund des wachsenden denkmalpflegerischen Interesses und des öffentlichen Widerstands gegen den Abbruch (Abb. 7). Nach verschiedenen Vorabklärungen u.a. beim

6

Abb. 6
Bergen op Zoom (NL), Innenraum der Maagdkerk vor dem Umbau. © Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed (RCE)

7

Abb. 7
Bergen op Zoom (NL), Theaterinnenraum (Blick Richtung Chor). © Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed (RCE)

damaligen Rijksdienst voor Monumentenzorg[6] konnte man sich auch von politischer Seite vorstellen, das zwischenzeitlich unter Denkmalschutz gestellte Kirchengebäude zu erhalten.[7] Der Rijksdienst, der sich aktiv für die Erhaltung des noch «jungen» Kirchenbaus einsetzte, hatte nach Vorlage des Projekts 1988/89 keine Einwände gegen den Ausbau.[8] Onno Greiner, der beauftragte Architekt, beschrieb die Arbeit am Theaterbau dennoch als schwierig, vor allem, weil verschiedenste bautechnische und statische Herausforderungen zu bewältigen waren.[9]

Mozes en Aäronkerk in Amsterdam

Ein etwas anders geartetes Beispiel ist die Neunutzung der Mozes en Aäronkerk in Amsterdam. Der Neubau der katholischen Gemeindekirche konnte erst im Zuge der zunehmenden Gleichberechtigung der Konfessionen in den Niederlanden im 19. Jh. zwischen 1837 und 1841 errichtet werden.

Aufgrund der abnehmenden Zahl der Kirchenmitglieder wie auch der Abwanderung der Wohnbevölkerung aus der Innenstadt wurde die Pfarrgemeinde 1969 offiziell aufgehoben. Das unmittelbar benachbarte und neu errichtete Mozeshuis wurde gemeinsam mit dem Kirchenraum von der neu gegründeten Stiftung zu verschiedensten kirchlichen, kulturellen, pädagogischen und sozialen Anlässen genutzt. Der Kirchenraum wurde ohne grössere bauliche Massnahmen intensiv als öffentlicher Veranstaltungsort und Treffpunkt für Jugendliche und Flüchtlinge genutzt (Abb. 8). Erst mit der Renovierung in den 1980er-Jahren wurde den Nutzern die

8

Abb. 8
Amsterdam (NL), Mozes en Aäronkerk, Aussenansicht (nach 1969). © Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed (RCE)

6 Nationale Denkmalbehörde in den NL (RDMZ), heute Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed (RCE).

7 Der RDMZ setzte sich aktiv für die damals in der Öffentlichkeit noch ungeliebten Bauten des Historismus ein und musste bei baulichen Massnahmen erst Gutachten erarbeiten, um beim Erziehungsministerium von Fall zu Fall eine Unterschutzstellung erreichen zu können. (Gemäss Monumentenregister Rijksmonument nr.: 9127); RCE Archiv Amersfoort, Objektakte Bergen op Zoom Maagdkerk.

8 Schriftverkehr zur Maagdkerk Bergen op Zoom, RCE Archiv Amersfoort, Objektakte Bergen op Zoom Maagdkerk.

9 Ham, Willem van, Greiner, Onno, Rossum, Barend van, Lichtveld, Wim, *Ter ere van «De Maagd»*, Bergen op Zoom, 1990.

kulturhistorische Bedeutung des Gebäudes bewusst. Wie bei anderen Kirchengebäuden des 19. Jh. konnte auch für die Mozes en Aäronkerk zu Beginn der Umnutzungs- und Ausbauplanung der Denkmalstatus festgelegt werden, denn die Kirchengebäude dieser Epoche waren eben erst «schutzwürdig» geworden.[10] Das hatte wie bei der oben behandelten Maagdkerk in Bergen op Zoom zur Folge, dass die Neunutzung mit dem Rijksdienst voor Monumentenzorg, der sich für die Unterschutzstellung eingesetzt hatte, zu koordinieren und abzusprechen war.

Nach mehrjähriger Vorbereitung wurde erst die Gebäudehülle renoviert und daraufhin das Innere des Kirchenraums sorgfältig instandgesetzt und unter weitgehender Beibehaltung der Innenausstattung (Altäre, Kanzel, Epitaphien, Orgel etc.) auf die multifunktionale Nutzung hin ausgerichtet.

Umnutzungen seit 1960 – denkmalpflegerische Zielvorgaben

Die Umnutzung als denkmalpflegerische Erhaltungsstrategie einzusetzen, das lag in der Wiederaufbauzeit weder in den Niederlanden noch in der DDR im eigentlichen Zentrum des Interesses. Noch bis in die 1980er-Jahre beschäftigte man sich auch in der Denkmalpflegetheorie eher mit Fragen rund um die *Restaurierung* eines Baudenkmals. Eine ausgedehnte Auseinandersetzung mit dem Thema denkmalgerechte Umnutzung von Sakralbauten kam in unserem Sprachraum erst in den 1980er-Jahren in Gang, als im Untersuchungsgebiet bereits einige Projekte umgesetzt worden waren.[11]

Immerhin findet sich bereits in der 1964 veröffentlichten Charta von Venedig – die noch immer als grundlegende Wegleitung für die Denkmalpflegearbeit gilt – ein eigener Passus zur Umnutzung.[12] Sehr kompakt und eindringlich wird insbesondere im fünften Artikel zunächst das Potential der Umnutzung herausgestrichen. Gleichzeitig werden aber auch bereits erste Grenzen dieser Strategie umrissen. So soll die neue Nutzung gemäss den drei offiziellen Sprachversionen des Dokuments (frz., ital., und engl.) der Gesellschaft nützlich bzw. dienlich sein («socially useful purpose»). Und die Umnutzung soll nicht Anlass dafür sein, dass das «lay-out» (dt. Disposition) oder die «decoration» (dt. Dekoration bzw. Ausstattung) des Gebäudes verändert werden. Unter diesen Voraussetzungen wurde eine Neunutzung eines Baudenkmals damals als mögliche Erhaltungsstrategie angesehen. Nicht nur im Westen Europas, sondern auch in den Ostblockländern wurde die Charta in der Folgezeit als Grundlage der denkmalpflegerischen Arbeit angesehen.[13]

Wenn man Kirchenumnutzungen der 1960er bis 1990er Jahre in den Niederlanden und der DDR vergleicht, kann man davon ausgehen, dass die mit Umnutzungen konfrontierten Denkmalpfleger diese allgemeinen Empfehlungen kannten und unter den jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten interpretierend umzusetzen versuchten. Insbesondere der Passus der «gesellschaftlich sinnvollen Nutzung» wurde

10 Rosenburg, H.P.R., *De 19de-eeuwse kerkelijke bouwkunst in Nederland*, 1972.

11 So z. B. Kirschbaum, Juliane (Red.), Probleme der Umnutzung von Denkmälern, in: *Schriftenreihe des Dt. Nationalkomitees für Denkmalschutz*, Nr. 29, Bonn 1985.

12 *CONSERVATION* (zitiert gem.: https://www.icomos.org/charters/venice_e.pdf) (zuletzt abgerufen 16.7.2019) *Article 4. It is essential to the conservation of monuments that they be maintained on a permanent basis. Article 5. The conservation of monuments is always facilitated by making use of them for some socially useful purpose. Such use is therefore desirable, but it must not change the lay-out or decoration of the building. It is within these limits only that modifications demanded by a change of function should be envisaged and may be permitted. Article 6. The conservation of a monument implies preserving a setting which is not out of scale. Wherever the traditional setting exists, it must be kept. No new construction, demolition or modification which would alter the relations of mass and colour must be allowed.*

13 Institut für Denkmalpflege beim Ministerium für Kultur der DDR (Hg.), *Zu Fragen der neuen gesellschaftlichen Nutzung monumentaler Baudenkmäler*, 1974.

in der sozialistischen DDR allerdings anders ausgelegt als im Westen. Während in der DDR eine «sinnvolle» Nutzung die Staatsideologie unterstützen musste,[14] konnte in den liberalen Niederlanden nahezu jedes Nutzungskonzept als «gesellschaftlich sinnvoll» interpretiert werden.

Aus denkmalpflegerischer Sicht wird also bereits 1964 die «Nutzung» eines zeugnishaften Gebäudes als eine der wichtigsten Erhaltungsstrategien beschrieben. Allerdings hat die neue Nutzung gleichzeitig zwei weitere Kriterien zu erfüllen. Sie darf nicht dazu führen, dass die Disposition oder die Ausstattung beeinträchtigt werden und gleichzeitig soll die neue Nutzung gesellschaftlich sinnvoll sein. Die «Nutzung» wird in diesem Zusammenhang relativ weit gefasst, denn auch eine museale Präsentation oder die Zugänglichkeit für Touristen werden bereits als «Nutzung» verstanden.

Umnutzung seit 1960 – kirchliche Zielvorgaben

Wie bereits angedeutet sind die denkmalpflegerischen Belange nicht die einzigen Gesichtspunkte, die bei Kirchenumnutzungen von Belang sind. Insbesondere die kircheneigene Perspektive muss bei Kirchenumnutzungen Berücksichtigung finden.

Die verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften (katholische und protestantische) haben aufgrund ihres jeweils eigenen Liturgie- und Kirchenbauverständnisses eigene Kriterien für eine Umnutzung entwickelt. Grundsätzlich ausgeschlossen sind Umnutzungen oder Profanierungen für keine der Konfessionen.

Während bei protestantischen Kirchengemeinschaften das Kirchengebäude tendenziell keinen Weihecharakter besitzen, wird in der katholischen Kirche ein Kirchengebäude als «res sacra» verstanden. Diese zum Gottesdienst genutzten Gegenstände und Bauten sind ehrfürchtig zu behandeln und dürfen nicht ohne Weiteres zweckentfremdet werden.

Für die protestantischen Kirchengemeinschaften bestanden im Untersuchungszeitraum keine landesweit verbindlichen Positionspapiere. Und auch in der katholischen Kirche gab es keine ausführliche Richtschnur. Das in den 1980er Jahren novellierte Kirchengesetz, der Codex Iuris Canonici (CIC) stellte immerhin für die katholische Kirche international die wichtigste Entscheidungsgrundlage dar. Die Canones 1205-1213 der Version von 1983 beinhalten die wichtigsten Regelungen zur Weihe und Entweihung eines katholischen Kirchengebäudes:[15] So soll ein Kirchengebäude in einem eigenen Weiheritus durch den Diözesanbischof eingeweiht werden. Es muss deshalb auch wieder «entweiht» werden, wenn das Gebäude geschändet wurde oder dauerhaft von der jeweiligen Gemeinde verlassen und anders genutzt werden soll.[16]

14 Zur sozialistischen Erbetheorie vgl. u.a. Maser, Peter, *Kirchen in der DDR*, Bonn 2000; Hoffmann, Hans-Joachim, Kühn, Werner, Kulturerbe – aktuelle Tradition, in: *Einheit. Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus*, Zentralkomitee der SED, Hg., 30. Jg., 1975, Nr. 10, S. 1139-1149.

15 Im CIC (urspr. 1917, neu 1983) – insbes. Teil III, Heilige Orte und Zeiten – ist festgehalten, dass ein neues Kirchengebäude erst nach der «*consecratio*» (Weihe), die einem eigenen Ritus folgt, seiner Bestimmung übergeben werden kann. Mit dem bischöflichen Segen wird das Gebäude dauerhaft zu einem «heiligen Ort». Vgl. CIC Can. 1205-1213.

16 Die entsprechenden Canones zu den Rahmenbedingungen der Nutzung und der Entweihung lauten folgendermassen:
Can. 1210 — An einem heiligen Ort darf nur das zugelassen werden, was der Ausübung oder Förderung von Gottesdienst, Frömmigkeit und Gottesverehrung dient, und ist das verboten, was mit der Heiligkeit des Ortes unvereinbar ist. Der Ordinarius kann aber im Einzelfall einen anderen, der Heiligkeit des Ortes jedoch nicht entgegenstehenden Gebrauch gestatten.
Can. 1211 — Heilige Orte werden geschändet durch dort geschehene, schwer verletzende, mit Ärgernis für die Gläubigen verbundene Handlungen, die nach dem Urteil des Ortsordinarius so schwer und der Heiligkeit des Ortes entgegen sind, dass es nicht mehr erlaubt ist, an ihnen Gottesdienst zu halten, bis die Schändung durch einen Bussritus nach Massgabe der liturgischen Bücher behoben ist.
Can. 1212 — Heilige Orte verlieren ihre Weihung oder Segnung, wenn sie zu einem grossen Teil zerstört oder profanem Gebrauch für dauernd durch Dekret des zuständigen Ordinarius oder tatsächlich zugeführt sind.

Die Grundlagen für heutige Umnutzungen haben sich insofern verändert, dass in den vergangenen fünfzehn Jahren verschiedenste kirchliche Handreichungen, Verlautbarungen oder Hilfestellungen zum Thema Kirchenumnutzung veröffentlicht wurden.[17]

Unterschiede zwischen der älteren Praxis und den jüngeren Handreichungen kann man z.B. bei den Empfehlungen für eine neue Nutzung durch eine andere nichtchristliche Glaubensgemeinschaft ausmachen. Während auch in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 20. Jh. einzelne christliche Kirchengebäude zu Moscheen umgenutzt wurden, wird die Abgabe an islamische Gemeinden in jüngerer Zeit von kirchlicher Seite grundsätzlich eher kritisch beurteilt. Dieser Wandel in der Einschätzung hat damit zu tun, dass der Islam von den christlichen Kirchen als wachsende Konkurrenz wahrgenommen wird und islamistische Gruppierungen im Islam christliche Glaubensinhalte nicht respektieren. Gleichzeitig wird selbst in den protestantischen Positionspapieren heute stärker als früher betont, dass trotz einer Umnutzung die Bedeutungsebenen der Gebäude und ihrer Ausstattung erhalten bleiben sollen.

Umnutzung im 20. und 21. Jh. – gesellschaftliche Zielvorgaben

Die moderne Denkmaltheorie geht davon aus, dass das kulturelle Erbe nicht nur das Erbe einer einzelnen Person, einer kleinen Gruppe, einer Konfession oder einer Nation sein kann, sondern dass die Erhaltung der baulichen Geschichtszeugnisse die gesamte Menschheit etwas angeht. Dementsprechend findet bei der Auseinandersetzung über die Zukunft der Kirchengebäude heute vielfach auch die öffentliche Meinung Berücksichtigung. Auch Nicht(mehr)christen sollen sich zum Stellenwert der Kirchengebäude in ihrer Lebenswelt äussern können.

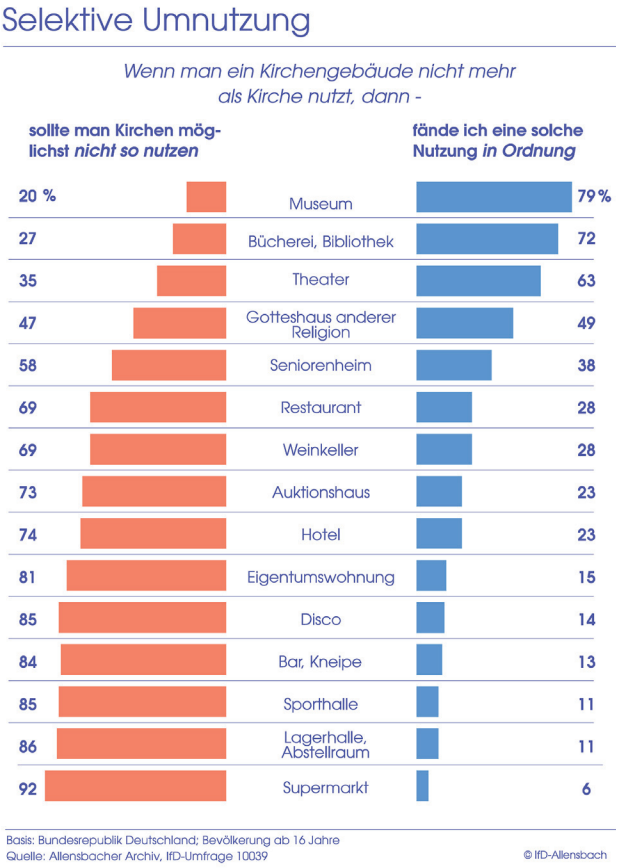
Erste Umfragen zur profanen Nutzung bestehender Kirchen- und Gemeinderäume wurden in Westdeutschland ebenfalls in den 1970er Jahren veröffentlicht.[18] Bereits aus den späten 1980er Jahren ist eine europaweite Untersuchung bekannt, die die Situation leerstehender und ungenutzter Kirchengebäude zunächst dokumentierte und dann aus kulturpolitischer Sicht Empfehlungen für den Umgang mit leerstehenden Kirchen zu formulieren versuchte (Abb. 9).[19]

Seither sind verschiedene Umfragen zum Thema der Kirchenumnutzung publiziert worden. Wenn nach möglichen Neunutzungen gefragt wird, die die Öffentlichkeit für geeignet hält, dann werden bis heute in der Regel Nutzungsarten genannt, die einen öffentlichen Zugang ermöglichen (kulturelle oder soziale Nutzungen wie Begegnungszentrum, Konzert- und Ausstellungsräume). Dann folgt in der Regel die Abgabe an andere religiöse Gemeinschaften. Und mit etwas Abstand werden dann private, halbprivate und kommerzielle Nutzungen (Wohnen, Gewerbe, Disko, Gaststätte etc.) genannt. Natürlich geben solche Umfragen keine permanente, fundierte Einschätzung der Gesellschaft wieder und doch werden sie in

17 Zum Einstieg (international) siehe: Eva Schäfer, *Umnutzung von Kirchen*, Weimar 2018, Literaturliste.

18 Grass, Hans (Hg.), *Funktionswandel und Raumstruktur*, Marburg 1974. Görbing, Grass, Schwebel, *Planen, Bauen + Nutzen, Erfahrungen mit Gemeindezentren*, Giessen 1981.

19 Council of Europe, Parliamentary assembly, *Redundant religious buildings*, Report of the Committee on Culture and Education, Resolution 916 (1989) on redundant religious buildings, Strasbourg April 1989. Diese Studie war die Grundlage für eine Parlamentarische Resolution im Mai 1989 mit Empfehlungen zum Umgang mit leerstehenden Kirchenbauten. http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-DocDetails-EN.asp?fileid=16327&lang=EN&search=cmVkdW5kYW50IHJlbGlnaW91cyBidWlsZGluZ3N8Y29ycHVzX25hbWVfZW46Ik9mZmljaWFsIGRvY3VtZW50cyI= (zuletzt abgerufen 13.7.2019).



9

Abb. 9
Umfrage zu «passenden» Neunutzungen von Kirchengebäuden (2009).
© Umfrage und Grafik IfD-Allensbach

den Medien gerne als Barometer für die gesellschaftliche «Stimmung» zitiert.

In der Öffentlichkeit werden mehrheitlich Nutzugsarten für Kirchengebäude vorgeschlagen, die den öffentlichen Zugang wie auch die kulturhistorische Bedeutung der Kirchenbauten zu gewährleisten scheinen. Mit Blick auf die bereits vorgestellten kirchlichen Positionen wird deutlich, dass aktuell bei der Abgabe eines Kirchengebäudes an nichtchristliche Glaubensgemeinschaften Differenzen zwischen der öffentlich geäusserten Meinung zu den kirchlichen Perspektiven auftreten können.[20] Fragt man nach dem Grundsatz, ob Kirchen als Kirchen erhalten werden sollen, so gibt es in Deutschland und wohl auch in der Schweiz (noch) eine knappe Mehrheit für deren angestammte Nutzung.[21]

Denkmalgerechte Kirchenumnutzung?

Nachdem die wichtigsten zeitgenössischen denkmalpflegerischen, kirchlichen und öffentlichen Kriterien vorgestellt sind, blicken wir noch einmal auf die anfangs erwähnten Beispielfälle.

In diesem knappen Rahmen soll die Bandbreite der umgesetzten baulichen Veränderungen und der mit der Umnutzung einhergegangenen Neuinterpretation der Räume präsentiert werden. Nicht zuletzt aus der

[20] Siehe hierzu auch: Vereinigung der Landesdenkmalpfleger in der BRD u. Deutsche Stiftung Denkmalschutz, *Resolution zur Um- und Weiternutzung von Kirchengebäuden in Deutschland*, (Arbeitsblatt 31), Mühlhausen, Bonn, Wiesbaden im April 2009.

[21] Institut für Demoskopie Allensbach, *Reaktion der Bevölkerung auf die Umwidmung von Sakralbauten*, Allensbach 2009.

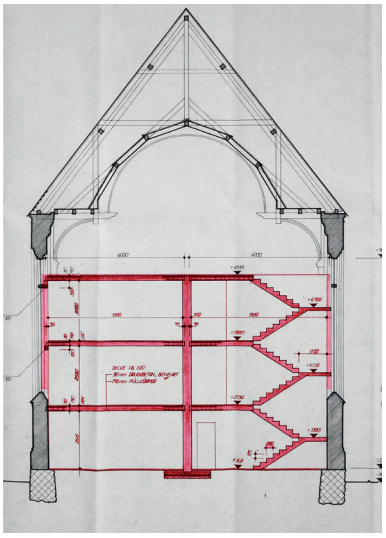
Fragestellung heraus, ob diese Ansätze auch heute noch als denkmalgerechte Umnutzungen taxiert werden würden. Anhand der «Vorgeschichte» der aktuellen Kirchenumnutzungen soll der Frage nachgegangen werden, was genau eine denkmalgerechte Kirchenumnutzung ausmacht bzw. ausmachen kann. In der Rückschau sollen verschiedene Problemfelder wie die Erhaltung der Raumdisposition oder der Innenausstattung angesprochen werden, die auch aktuell im Vorfeld einer Umnutzung eines Kirchengebäudes diskutiert und abgewogen werden müssen.

Die Auswirkungen des Umnutzungsprozesses auf die Gebäude sollen deshalb im Folgenden knapp vorgestellt werden. Dabei soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern der Kirchenbau – und nicht der Denkmalstatus – die jeweilige Umnutzung (überhaupt) beeinflusste. Besonders spannend dürfte zudem die Frage sein, wofür sich die Denkmalpflege im Einzelfall einsetzte und ob sie ihre Ideale überhaupt durchsetzen konnte.

Nikolaikirche Frankfurt an der Oder

Trägt man die baulichen Veränderungen zusammen, die für den Umbau der Nikolaikirche zur Konzerthalle Carl Philipp Emanuel Bach in Frankfurt an der Oder vorgenommen wurden, so kann man feststellen, dass in erster Linie die innenräumliche Organisation des Kirchenraums verändert wurde. Denn die ursprünglich auf den Chor ausgerichtete Blickrichtung der Gläubigen wurde für die Konzertsituation um 180 Grad gedreht. Die Bühne und die später eingebaute neue Konzertorgel im mittelalterlichen Kirchengebäude wurden von Beginn der Projektierung an auf der Westseite des Innenraums angeordnet. Die erhaltene Ausstattung (Bänke, Altar, etc.) konnte und sollte nicht im Kirchenraum verbleiben. Der Raum wurde neu möbliert. Die mittelalterliche Erscheinung des städtebaulich ausserordentlich wirksamen Kirchengebäudes am Ufer der Oder wurde hingegen gewahrt und zum Teil mit erheblichem Aufwand wiederhergestellt. Später wurden in Anlehnung an den Klostergrundriss Anbauten für den Konzertbetrieb realisiert.

Abb. 10
Hagenow (D), Stadtkirche, Ausbaukonzept, Querschnitt mit Zwischendecken. © Kirchliche Bauabteilung beim OKR Schwerin, Schwerin (Markierungen: Autorin)



10

Anhand dieses Beispiels lässt sich aufzeigen, dass die neue Nutzung trotz Zwistigkeiten zwischen Staat und Kirche die Wertigkeit des Kirchengebäudes weitgehend respektierte und der ehem. Kirchenraum erlebbar blieb. Die gedrehte Blickrichtung der Zuschauer kann man allerdings auch als «Abkehr» vom christlichen Ursprung des Gebäudes deuten. Sie wurde entgegen der Empfehlung des zuständigen Konservators umgesetzt. Im Sinne einer stilistischen Purifizierung forderte das Institut für Denkmalpflege den Rückbau jüngerer Dekorationselemente und setzte sich für die Rekonstruktion der mittelalterlichen Erscheinung ein.

Stadtkirche in Hagenow (Abb. 10)

Die Denkmalpflege konzedierte der ev. Stadtkirche aufgrund der späten Entstehungszeit offenbar ursprünglich keinen besonderen Denkmalwert, weshalb der Ausbau vom Institut für Denkmalpflege nicht weiter kom-

mentiert wurde. Hier wurde auf Anraten des zuständigen Architekten die räumliche Disposition erheblich verändert und der Kirchenraum mit einer neuen Ausstattung versehen. In diesem Beispiel bestimmten offensichtlich die Nutzungsvorstellungen der Kirchengemeinde bzw. der Bauabteilung des Oberkirchenrats den Ausbau wie auch den Umnutzungsprozess ganz wesentlich.

Maagdkerk in Bergen op Zoom (Abb. 11)

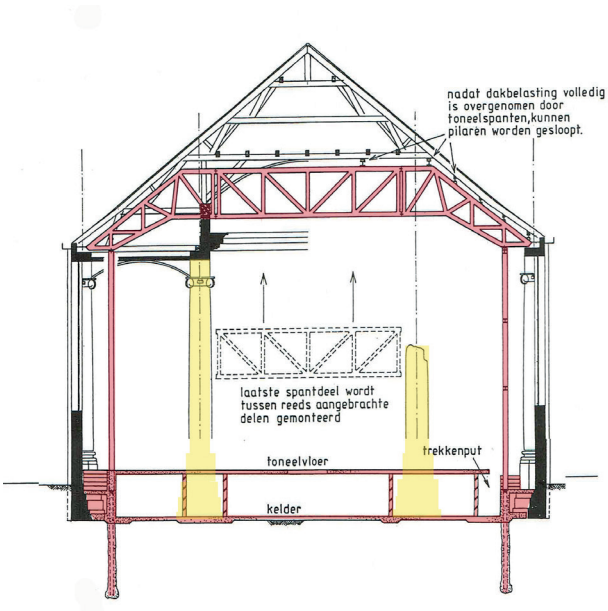
Auch in der Maagdkerk in Bergen op Zoom wurde die innenräumliche Gliederung für den Ausbau zum Theater überformt und die Ausstattung des Kirchengebäudes entfernt. Zur Belichtung des Foyers wurden zum Marktplatz hin zusätzliche Fenster zwischen den Wandpfeilern der Fassade ausgebrochen. Weil im Chorbereich das Bühnenhaus eingerichtet wurde, mussten dort erhebliche strukturverändernde Eingriffe vorgenommen werden. Im Gegensatz dazu wurde die Ausmalung im Innenraum erhalten und zum Teil interpretierend wiederhergestellt. Die Herausforderung der Denkmalpflege lag (ähnlich wie in Hagenow) zunächst darin, das Gebäude überhaupt zu erhalten. Nachdem eine neue, öffentliche Nutzung gefunden war, definierten Faktoren wie die Bespielbarkeit der Bühne und die sich daraus ergebenden technischen Anforderungen den Umfang der baulichen Eingriffe in die überkommene Gebäudestruktur (Abb. 12).[22]

[22] Ham, Willem van, Greiner, Onno, Rossum, Barend van, Lichtveld, Wim, *Ter ere van «De Maagd»*, Bergen op Zoom, 1990

Abb. 11
Bergen op Zoom (D), Maagdkerk, Aussenansicht nach dem Ausbau zum Theater. © Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed (RCE)

Abb. 12
Bergen op Zoom (D), Maagdkerk, Querschnitt durch de Chorraum mit Hinweisen auf die Rückbaumassnahmen (gelb) und die neuen Bauteile (rot). © Greiner van Goor Huijten Architekten BV, Pedro de Madinalaan 3 b, 1086 XK Amsterdam (gelb und rote Markierungen: Autorin)

11



12

Mozes en Aäronkerk in Amsterdam

Die Auswirkungen der neuen Nutzung als sozio-kulturelles Veranstaltungszentrum auf das Gebäude waren im Fall der Mozes en Aäronkerk zunächst nicht besonders gross. Aktenkundig ist die Abnutzung der Oberflächen durch die intensive profane Nutzung. Um diese Nutzung zu erweitern, wurde um 1990 unter dem Kirchenraum ein Saal eingebaut. Erst im Zuge dieses Umbaus wurden Teile der Ausstattung (Bänke) aus dem Kirchenraum entfernt, weil sie der multifunktionalen Nutzung doch hinderlich waren. Die grössten Ausstattungselemente verblieben aber an Ort und Stelle.

Die räumliche Disposition wie auch weite Teile der Ausstattung der Mozes en Aäronkerk wurden beibehalten. In diesem Einzelfall bestimmte offenbar eher das Gebäude mit seiner Ausstattung, welche Nutzungen hier stattfinden konnten. Begünstigt wurde dies dadurch, dass die Stichting Mozeshuis eine kirchennahe Einrichtung blieb und das Gebäude nicht veräusserte. Seit 2014 werden hier von der Gemeenschap Sant'Egidio wieder Gottesdienste gefeiert (Abb. 13).[23]

[23] https://www.santegidio.nl/amsterdam (zuletzt abgerufen 27.09.2019)

13

Abb. 13
Amsterdam (D), Mozes en Aäronkerk, Innenraum mit Bänken (um 1970). © Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed (RCE)

Umnutzung: auch künftig ein Abwägungsprozess

Im Rahmen des Artikels konnten nur einige wenige realisierte Beispiele vorgestellt werden. Wenn man diese Beispiele der Zeitgeschichte in den Niederlanden und der DDR analysiert, kann man feststellen, dass sich – aus unterschiedlichen Gründen – für Kirchenumnutzungen der 1960er-1990er Jahre zeitgenössische kirchliche und denkmalpflegerische Zielvorgaben nur näherungsweise erfüllen liessen. Auch die räumliche Disposition wurde in der Regel deutlich verändert.

In den Untersuchungsgebieten wurden die Abläufe oder die Konzeption der Nutzung in der Regel nur im Ausnahmefall von der vorhandenen Architektur bestimmt. Und besonders schwer war es natürlich denkmalpflegerische Ziele durchzusetzen, wenn es sich – genau wie heute bei den Bauten aus der zweiten Hälfte des 20. Jh. – um jüngere Kirchengebäude handelte, deren Denkmalwert in der breiten Bevölkerung noch nicht unmittelbar nachvollziehbar war. Immerhin konnte die Umnutzung tatsächlich dazu beitragen, dass diese Bauten in ihrer Grundstruktur erhalten blieben. Je näher die neue Nutzung der Gottesdienstnutzung ist, desto einfacher liessen sich diese in die bestehenden Strukturen integrieren.

Kirchenumnutzungen kann man nicht als «Idealfall» lösen. Sie können nur näherungsweise gelingen, wenn massgeschneiderte Lösungen angestrebt werden. Wenn künftig – wie prognostiziert – auch in der Schweiz reihenweise Kirchen leer fallen, dann wird man mit dem Mittel der Umnutzung sicher wichtige Kirchengebäude erhalten können. Eine nachhaltige, denkmalgerechte Umnutzung wird aber nur dann gelingen, wenn alle wichtigen Anspruchsgruppen frühzeitig ihre Anforderungen einbringen und ausgehend vom Gebäude innovative, zurückhaltende Nutzungskonzepte im interdisziplinären Austausch gefunden werden können.

Einfach Rezepte für den Umgang mit denkmalwerten aber leerstehenden Kirchengebäuden werden sich bei der Beschäftigung mit historischen Beispielfällen nicht finden lassen. Aber der Blick in die Auseinandersetzungen über die Nutzung und Umnutzung von Kirchengebäuden im 20. Jahrhundert kann auch den heutigen Entscheidungsträgern näherbringen, dass bei diesem Thema nicht nur «technische» Probleme zu lösen sind. Wenn man weiss, dass Umnutzungsprozesse etwa zehn bis fünfzehn Jahre von der Planung bis zur Umsetzung benötigen, dann schärft die Auseinandersetzung mit der Aus- und Umbaugeschichte der Beispielfälle den Blick für kurzfristig attraktive aber wenig nachhaltige Nutzungskonzepte. Mindestens die Relevanz einer äquivalenten Wertigkeit der neuen Nutzung zur bisherigen oder die Frage nach der Erhaltung der Ausstattung können mit diesen Beispielen veranschaulicht und bei Bedarf sogar überprüft werden.

Eva Schäfer ist Architektin ETH und Denkmalpflegerin. Doktorarbeit an der Bauhausuniversität Weimar zur Umnutzung christlicher Kirchen in

den Niederlanden und der DDR (2010): «Umnutzung von Kirchen. Diskussionen und Ergebnisse seit den 1960er Jahren», Weimar 2018. Diverse Artikel und Referate zur Ortsbild- und Denkmalpflegethemen im In- und Ausland. Seit 2011 jährlich Mitorganisatorin des Forum Denkmalpflege am Institut für Kunstgeschichte der Uni Bern (Prof. B. Nicolai). Lehraufträge zur Geschichte, Theorie und Praxis der Denkmalpflege an der Universität Bern und an der ETH Zürich (IBD). Delegierte des Arbeitskreises Denkmalpflege als wiss. Beirat im MAS Umnutzung und Denkmalpflege an der FH Burgdorf, Mitglied des Arbeitskreises Theorie und Lehre der Denkmalpflege e.V. (D).

bfo-Journal
5.2019
bauforschungonline.ch

Erhaltung und Würdigung ohne schlüssiges Nutzungskonzept? Die Diskussionen um das Areal der Sieben-Kapellen-Kirche (Heiliggrab-Kirche) in Innsbruck

Petra Mayrhofer und Elmar Kossel
Universität Innsbruck

Die barocke Sieben-Kapellen-Kirche mit ihren drei Nebengebäuden aus dem 19. Jahrhundert, bildet gemeinsam mit dem Palais Ferrari (1686-1692) und dem Zeughaus (1500-1506) aus der Zeit Kaiser Maximilians I., eines der bauhistorisch bedeutendsten Gebäude im heutigen Stadtteil Dreiheiligen (Abb. 1, 2).[1] Ursprünglich Kohlstatt genannt, bildete das zwischen Sill und Sillkanal gelegene Viertel die landesfürstliche Handwerks- und Gewerbezone von Innsbruck, die ausserhalb des historischen Zentrums lag. Trotz ihrer Bedeutung und der Tatsache, dass es viele Gläubige zur Siebenkapellen-Kirche zog, die 1677 bis 1678 und um 1700 in zwei Bauphasen von Johann Baptist Hoffingott und Johann Martin Gumpp d.Ä. über einem trapezförmigen Grundriss errichtet wurde,[2] blieb ihr nur eine recht kurze Zeit der sakralen Nutzung beschieden. Im Jahr 1786 wurde der Bau im Zuge der Säkularisierung bereits wieder geschlossen, so dass das Gebäude heute schon seit mehr als 230 Jahren profan genutzt wird. Diese lange Zeitspanne ohne sakrale Nutzung unterscheidet das Ensemble von vielen Kirchen, die erst in den letzten Jahren oder Jahrzehnten ihre ursprüngliche Funktion verloren haben. Die Gründe dafür sind bei den aktuelleren Beispielen vielfältig, jedoch spielt dabei in der Regel die Schrumpfung und Zusammenlegung von Gemeinden eine entscheidende Rolle, während gleichzeitig Migrationsbewegungen verstärkt neue Religionen in unsere säkularisierte Gesellschaft tragen.[3]

1

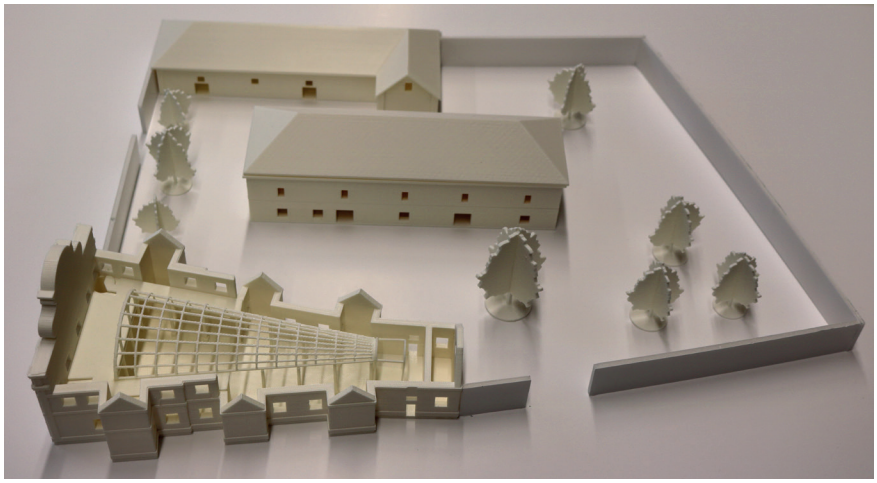
Unser Dank gilt folgenden Personen und Institutionen: HR Mag. Markus Wimmer, Burghauptmannschaft Österreich; Bischof Hermann Glettler, Diözese Innsbruck; Bundesdenkmalamt Tirol; Stadtarchiv Innsbruck; Archiv für Baukunst, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck; Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, Innsbruck; Klaus Tragbar, Karin Demarki, Florina Pop, Daniel Klausner, Sophie Gumpold und Raimund Mair sowie Dominic Schöpf vom Arbeitsbereich Baugeschichte und Denkmalpflege (bg+d) der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

[1] Das Palais Ferrari, die heutige Ferrari-Schule, wurde ebenfalls von Johann Martin Gumpp d.Ä. errichtet. Das Zeughaus wurde 1500 bis 1506 von Jörg Kölderer errichtet und 1964 bis 1969 von Robert Schuller saniert und zum Museum umgebaut.

[2] Zu Johann Martin Gumpp d.Ä. (1643-1729) und der Künstlerfamilie Gumpp allgemein vgl. Krapf, Michael, *Die Baumeister Gumpp*, Wien/München 1979; Johann Baptist Hoffingott d.J. (Lebensdaten unbekannt), Sohn von Giovanni Battista Sperandio (um 1570 Mantua -1629 Innsbruck), der sich in Tirol dann Johann Baptist Hoffingott nannte.

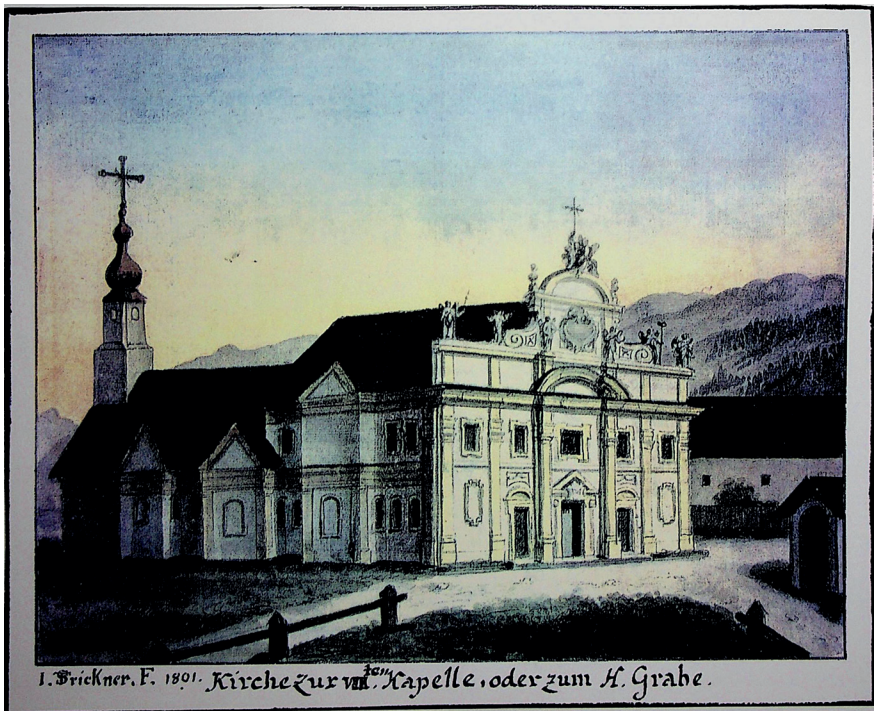
[3] Vgl. Deutsche Stiftung Denkmalschutz (Hg.), *Kirche leer – was dann? Neue Nutzungskonzepte für alte Kirchen*, Petersberg 2011 (*Berichte zur Forschung und Praxis der Denkmalpflege in Deutschland 17*).

Abb. 1
Johann Baptist Hoffingott und Johann Martin Gumpp: Sieben-Kapellen-Kirche, 1677-1678, Innsbruck, Fassade von Westen, Zustand 2018. © Foto: Elmar Kossel



2

Abb. 2
Sieben-Kapellen-Areal, Modellansicht des denkmalgeschützten Ensembles. Die Kirche zeigt eine abstrahierte Rekonstruktion der perspektivischen Gewölbetonne; unten links zeigt der Versprung in der Aussenfassade den Übergang zwischen den beiden Bauphasen an. Magazingebäude am oberen Bildrand um 1845, freistehendes Magazingebäude um 1900. Modellbau: Dominic Schöpf, Innsbruck, 2019. © Foto: Elmar Kossel



3

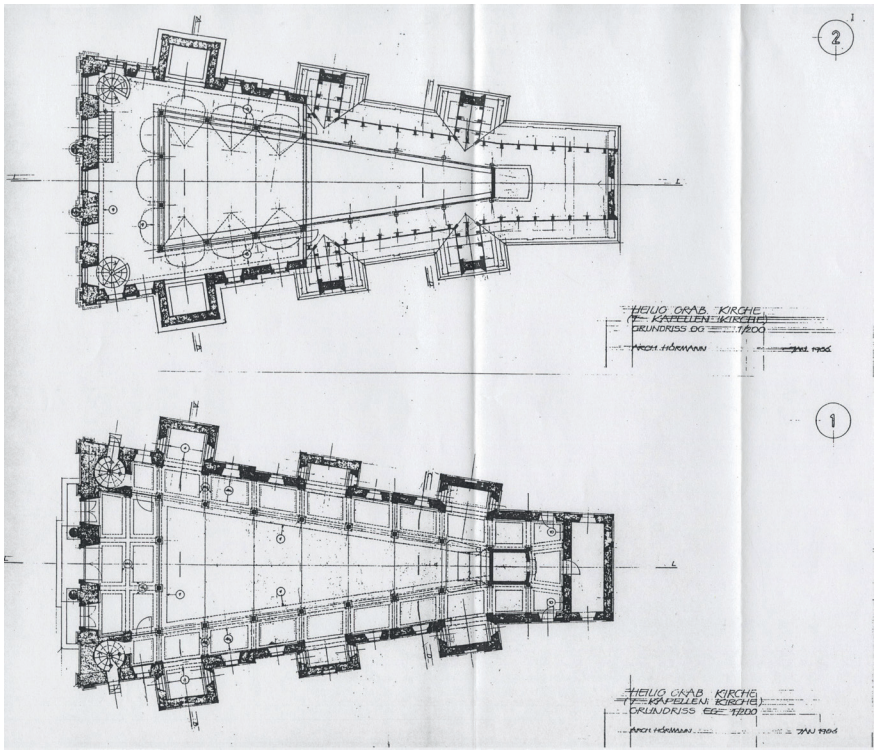
Abb. 3
Josef Strickner: «Kirche zur VII. Kapelle oder zum Heiligen Grabe», 1801, Aquarell, 16,7 x 20 cm. © Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, Aigner'scher Codex FB 1673, Blatt 8, in: Fingernagel-Grüll 1994 (wie Anm. 4), S. 454.

Im Falle der Sieben-Kapellen-Kirche hat in erster Linie die Wiederentdeckung ihrer architekturhistorischen Bedeutung im Verlauf des 20. Jahrhunderts dazu geführt, dass öffentlich nachdrücklich für den Erhalt bzw. die Rekonstruktion des Sakralbaus eingetreten wurde. Die Frage nach der Funktion, die die Kirche dabei erhalten sollte, war in der Diskussion zwar stets nachrangig, jedoch bilden die Wertschätzung ihrer Architektur, die ungewöhnliche Raumstruktur und die wechselvolle Nutzungsgeschichte eine komplexe Ausgangslage für die Entwicklung eines angemessenen Umnutzungskonzeptes. Es gilt nicht nur die Vorgaben des Denkmalschutzes zu berücksichtigen und Fragen nach einer eventuellen Rekonstruktion des Innenraumes abzuwägen, sondern auch einen Ort zu schaffen, der heutigen Anforderungen genügt. Hierbei erweist sich die ursprüngliche Funktion als Sakralraum, die in den Diskussionen um den Bau bis heute immer wieder als Ausweis für seinen besonderen Charakter herangezogen wird, als weiterer Faktor, der die Möglichkeiten einzuschränken scheint.

Baubeschreibung des Zustandes um 1801[4]

Die fünfachsige Hauptfassade der Siebenkapellen- oder Heiliggrab-Kirche wird von toskanischen Pilastern gegliedert, die beide Geschosse optisch zusammenfassen (Abb. 1). Eine schlichte Balustrade, mit ursprünglich skulpturengeschmückten Postamenten und ein voluten-geschmückter Giebel vervollständigen den Aufbau. Ein Aquarell von Josef Strickner aus dem Jahr 1801 dokumentiert diesen ältesten fassbaren Zustand des Baus (Abb. 3). Horizontal wird die Fassade durch eine dünne Profilleiste gegliedert, die die Portalzone im Erdgeschoss deutlich vom Geschoss mit den nahezu quadratischen Fenstern absetzt. Das mittlere Portal mit bekrönendem Dreiecksgiebel wird seitlich von toskanischen Vollsäulen mit einem gesprengten Segmentbogengiebel gerahmt, die vor die Vorlage aus Kolossalpilastern gestellt sind. Das Gebälk und der Kämpferaufsatz der Säulen verkröpfen sich expressiv und treten damit deutlich aus dem Relief der Fassade heraus. Der flache Segmentbogen leitet formal zum Giebel über. Neben dieser stark betonten und überhöhten Mitte treten die seitlichen Achsen mit den Nebenportalen deutlich zurück. Lediglich die grossen Voluten des Giebelfeldes, die diesen Fassadenabschnitt nach oben abschliessen, verleihen ihm noch zusätzliches Gewicht. Die beiden äusseren Achsen sind nochmals reduziert. Das Wandfeld wird nur von einer Blendrahmung mit gezacktem Profil geschmückt.

Während die imposante Fassade eine kompakte Kirche erwarten lässt, offenbart sich beim Umrunden des Gebäudes ein in der Höhenentwicklung gestaffelter und durch die seitlich hervortretenden Kapellen komplex durchgegliederter Baukörper über trapezförmigem Grundriss (Abb. 4, 5).



4

Abb. 4
Ekkehard Hörmann: Rekonstruktion der Sieben-Kapellen-Kirche, Grundriss Erdgeschoss (unten) und Emporengeschoss (oben), 1986. © Archiv für Baukunst, Innsbruck

[4] Da das heutige Erscheinungsbild des Baues von Umbauten und Wiederherstellungsmassnahmen geprägt ist und zudem wesentliche Teile des Kircheninneren, wie das Gewölbe und das Heiliggrab selbst, nicht mehr erhalten sind, orientiert sich die hier vorgelegte Baubeschreibung nur zum Teil am heutigen Bestand und den durchgeführten Bauaufnahmen. Besonders der Zustand im Inneren aber auch einige Elemente des äusseren Erscheinungsbildes können nur über das Quellenmaterial rekonstruiert werden: Hier ist das Aquarell von Strickner zu nennen, dass den ältesten fassbare Zustand der Kirche um 1801 zeigt, zudem die Plansätze von 1816, 1845 und 1861, die von der k. und k. Genie-Direktion angefertigt wurden sowie die Rekonstruktion von Hörmann aus dem Jahr 1986. Zur Sieben-Kapellen-Kirche vgl. Krapf 1979 (wie Anm. 2), S. 300, Abb. Nr. 104–113; Stolz, Ingrid, «Die Heilig-Grab-Kirche (Sieben-Kapellen-Kirche) in Innsbruck», Dipl.-Arbeit Universität Innsbruck 1992; Fingernagel-Grüll, Martha, «Ehemalige Heiliggrab- oder Siebenkapellenkirche», in: Ascherl, Brigitte und Martha Fingernagel-Grüll (Hg.), *Österreichische Kunsttopographie LII. Die sakralen Kunstdenkmäler der Stadt Innsbruck. Teil I, Innere Stadtteile*, Wien 1994, S. 453–464; Wehdorn, Jessica, *Kirchenbauten profan genutzt. Der Baubestand in Österreich*, Innsbruck 2006, S. 139–140; Tiroler Kunstkataster online: https://gis.tirol.gv.at/kunstkatasterpdf/pdf/116076.pdf (abgerufen am 13.07.2019).

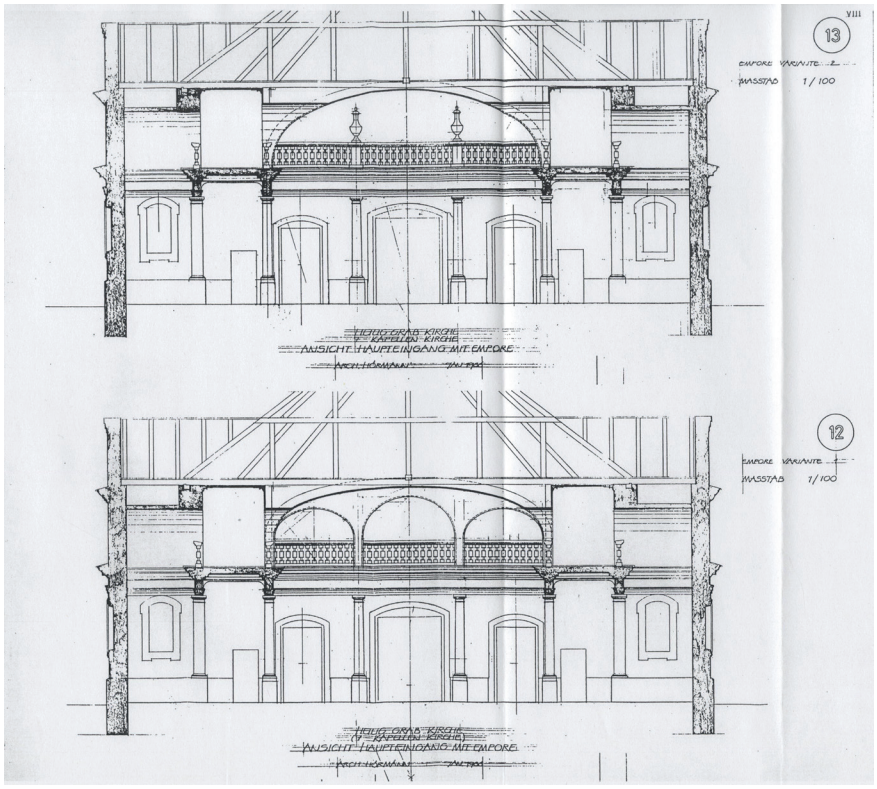
Abb. 5
Sieben-Kapellen-Kirche: Ansicht von Norden, Zustand 2018. © Foto: Elmar Kossel

5

An den Langseiten befinden sich jeweils drei Kapellen, die mit ihren Satteldächern klar hervortreten. Die zweigeschossigen Kapellen im Westen setzten dabei an der breitesten Stelle des Schiffs an und stehen mit dem Obergeschoss im Inneren der Kirche räumlich in Zusammenhang. In der weiteren Fassadenabwicklung folgen nun nochmals zwei Fensterachsen, zwischen denen ein Rücksprung auffällt, der vertikal über die gesamte Fassade reicht (Abb. 2). Das hohe Satteldach schliesst mit einer ungegliederten Giebelwand den zweigeschossigen Bauteil der Kirche nach Nordosten ab. Der folgende eingeschossige Bauteil besitzt auf den Langseiten des Kirchenschiffs jeweils zwei eingeschossige Kapellen und endet im Nordosten mit einem Krüppelwalmdach, in dessen Scheitelpunkt sich ursprünglich ein Glockenturm mit geschweiftem Helm befand.

Der ungewöhnlichen Aussengliederung des Baus entspricht das komplizierte Innere (Abb. 2, 4). Hier verjüngt sich nicht nur das trapezförmige Kirchenschiff in einer illusionistischen Raumperspektive hin zum Chor, sondern auch das nicht mehr erhaltene Gewölbe (wohl eine Holzkonstruktion mit Stuckauflage) folgte dieser Form, so dass ein perspektivischer Raumeffekt erzeugt wurde, der in diesem Massstab in der europäischen Barockarchitektur ohne Vorbild ist. Im vorderen, zweigeschossigen Teil der Kirche befindet sich eine Empore, die ursprünglich das erhöhte Mittelschiff bis zur vierten Säule u-förmig einfasste. Laut der Pläne des Architekten Ekkehard Hörmann aus dem Jahr 1986, der eine Rekonstruktion des Zustandes der Kirche um 1800 versuchte, öffnete sich die Balustrade der Empore mit einer dreibogigen Arkade an drei Seiten zum Hauptschiff und rückwärtig auch zu den zweigeschossigen Seitenkapellen, so dass man von diesem erhöhten Standpunkt sowohl in das Schiff als auch in die Kapellen blicken konnte.[5] (Abb. 6) Die dreiteiligen Arkadenöffnungen hätten mit ihren Stichkappen seitlich in das Gewölbe des Hauptschiffes eingeschnitten. Der gesamte perspektivische Zug des abfallenden Tonnengewölbes endete an der siebten Kapelle, der Heiliggrab-

[5] Für die Gliederung der Empore im Bereich über der Vorhalle sind zwei Varianten in den Plänen von Ekkehard Hörmann von 1986 überliefert. Einmal ein einfacher Korbbogen, der das Profil der Tonne nachzeichnet, so dass sich die Empore an dieser Stelle ohne Untergliederung zum Hauptschiff hin geöffnet hätte. Die zweite Variante zeigt eine dreibogige Arkade, die damit der Gliederung der seitlichen Abschnitte der Empore entsprechen würde, vgl. Hörmann, Ekkehard, «Studie zur Sanierung der Siebenkapellen- oder Heiliggrabkirche Innsbruck», Juni 1986, Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, Bibliothek FB 79351; Die Pläne von Hörmann befinden sich im Archiv für Baukunst, Innsbruck.



6

Abb. 6
Ekkehard Hörmann: Rekonstruktion der Sieben-Kapellen-Kirche, Schnitt durch den Westteil mit Empore, zwei Varianten, 1986. © Archiv für Baukunst, Innsbruck

Kapelle, die sich im Chor des Kirchenraumes befunden hat. Dem Eintretenden hätte sich eine überraschende Perspektive geboten, bei der nicht nur die siebte Kapelle grösser und näher gewirkt hätte, als sie eigentlich war, sondern das Heilige Grab wäre zudem von den toskanischen Säulen des Hauptschiffs wie von einem flankierenden Prospekt gerahmt worden.

Das in Richtung des Chors abfallende Niveau der sich verjüngenden Tonne und die damit erzeugte perspektivische Sogwirkung war den Ausführungen von Ingrid Stolz zufolge bereits von aussen ablesbar. Einige Fassadendetails, die Stolz noch in ihrem ruinösen (und purifizierten) Zustand in den 1990er Jahren fotografisch dokumentieren konnte,[6] weisen darauf hin, «dass die Sogwirkung gewissermassen schon vor dem Gebäude einsetzte: Die Kapitelle der Pilaster sind nämlich nicht auf gleicher Höhe angeordnet […], sondern werden zum Haupt-Portal hin niedriger [...].»[7] Tatsächlich variiert die Höhe und auch der Erhaltungszustand der Kämpferzone an den Pilastern von der Fassadenmitte nach aussen beträchtlich.[8] Auch die Bauaufnahme von Martha Zykan vom Juli 1946 bestätigt diesen Effekt: Die Höhe der Halsringe unterhalb der toskanischen Kapitelle variiert leicht von aussen nach innen, gleiches gilt für die Abakusplatten (Abb. 7). Eine durchgehende Horizontale wurde erst wieder mit dem oberen Abschluss der Kämpferzone erreicht (im Plan nur an den äusseren Pilastern erhalten), auf die die Balustrade mit den Skulpturen aufsetzte. Zudem variierte auch die Breite der Pilasterschäfte: Während das äusserste, mehrfach verkröpfte Pilasterpaar und die inneren Pilaster neben dem Hauptportal, die als Rücklage der Kolossalsäulen dienten, annähernd die gleichen Abmessungen besitzen, ist das mittlere Paar sichtbar schlanker ausgebildet. Auch die Rekonstruktion von Hörmann 1986 zeigt ähnlich

6 Weitere Fotografien der ruinösen Fassade vor der Rekonstruktion finden sich im Stadtarchiv Innsbruck und dem Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, in: Fingernagel-Grüll 1994 (wie Anm. 4), S. 458; sowie in verschiedenen Artikeln der Tagespresse, so etwa: ‹‹Magazin› Heiliggrabkirche in der Innsbrucker Kohlstatt soll wieder als Kirche instandgesetzt werden», in: *Neue Tiroler Zeitung*, 19. Juni 1975, Nr. 139, S. 3; «Ein Schandfleck, der wehtut. Wer ist für den Verfall verantwortlich?», in: *Innsbrucker Nachrichten*, 04. Oktober 1983, Nr. 40, S. 2; «Hochschule für Musik am Siebenkapellenareal: Bund und Land Tirol einig – Ausschreibung für Renovierung», in: *Tiroler Tageszeitung*, 07. Mai 1992, Nr. 106, S. 9; Reisigl, Maria, «Vom Gotteshaus zum Partyraum», in: *Tiroler Tageszeitung*, 22. August 2010, Nr. 66, Beilage Leben, S. 4–5 sowie: «53. Denkmalbericht. Denkmalpflege in Tirol, Jahresbericht 1999», in: *Kulturberichte aus Tirol*, 54, Nr. 415/416, August 2000, S. 34.

7 Stolz 1992 (wie Anm. 4), S. 44–45 und Abb. 9.

8 Stolz 1992 (wie Anm. 4), Abb. 9.

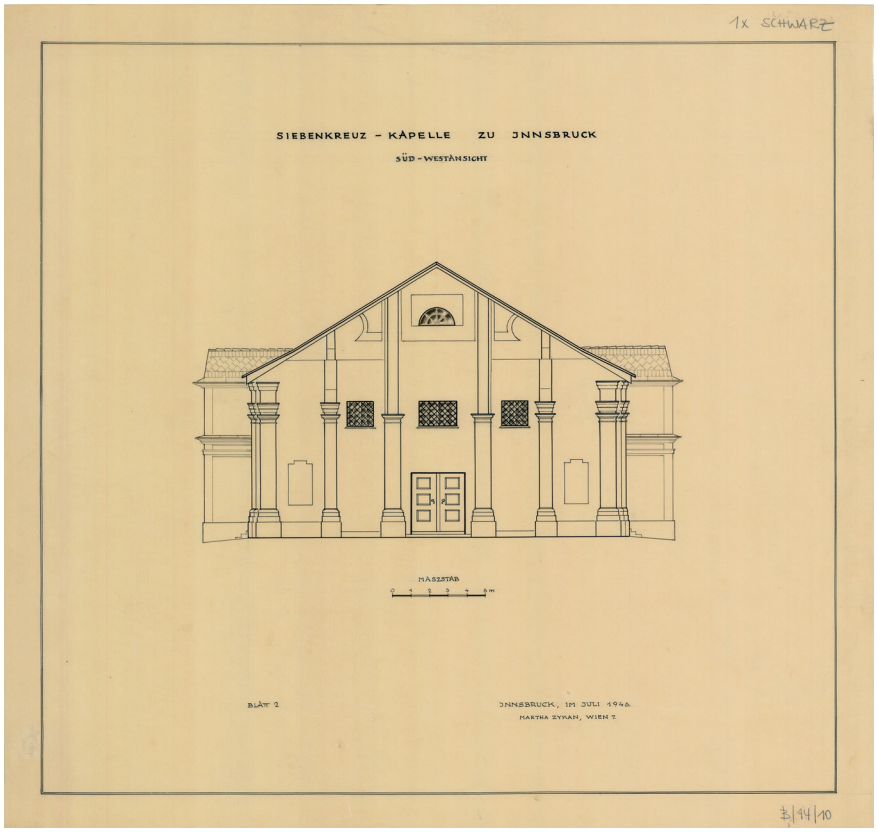


Abb. 7
Martha Zykan: Sieben-Kapellen-Kirche, Bauaufnahme der purifizierten und teilzerstörten Westfassade, Juli 1946. © Archiv Arbeitsbereich Baugeschichte und Denkmalpflege (bg+d), Leopold-Franzens-Universität Innsbruck

7

divergierende Höhenniveaus in diesen Baudetails. Besonders die Kapitelle der Säulen sind bei ihm wesentlich kompakter ausgebildet, sie setzen deutlich über dem Niveau der Halsringe an den Pilasterkapitellen an, was die These von Stolz nachdrücklich stützt. Mit diesen minimalen Modifikationen an der Fassade, wird die Perspektive im Inneren des Baus bereits angedeutet und das geschulte Auge auf das ungewöhnliche Raumerlebnis im Kirchenschiff vorbereitet.

Fragt man nach Bauten, die durch ihre illusionistischen Raumerweiterungen möglicherweise Anregungen für diese ungewöhnliche Raumschöpfung im Inneren geboten haben mögen, so lassen sich neben Donato Bramantes mit dem als Stuckrelief ausgeführten Scheinchor in Santa Maria presso S. Satiro in Mailand, der ab 1479 entstand, das Teatro Olimpico in Vicenza von Andrea Palladio aus dem Jahr 1580 nennen sowie die Galleria Spada von Francesco Borromini in Rom (1652-1653) und die Scala Regia von Gianlorenzo Bernini im Apostolischen Palast im Vatikan (1663-1666). Besonders die römischen Beispiele, die in den Jahrzehnten entstanden, die dem Innsbrucker Kirchenbau unmittelbar vorangegangenen waren, scheinen mit ihren Tonnengewölben über Säulen und «nebenschiffartigen» Annexräumen eine gewisse Nähe zur Konzeption der Sieben-Kapellen-Kirche aufzuweisen, da auch sie den Besucher vollständig einem perspektivisch durchgestalteten Raumkontinuum aussetzen. Die Kenntnis dieser römischen Vorbilder vorausgesetzt, scheint hier ein gewisser baulicher Anspruch formuliert worden zu sein.

Baugeschichte: Von fünf zu sieben Kapellen

Der Vorgängerbau der heutigen Siebenkapellenkirche wurde von Erzherzog Ferdinand II., Graf von Tirol, und seiner zweiten Frau Erzherzogin Anna Katharina von Gonzaga in Auftrag gegeben und 1583 bis 1584 von einem unbekannten Architekten errichtet.[9] Dieser Kirchenbau mit sieben Stationskapellen befand sich etwas entfernt südöstlich vom heutigen Standort im Stadtsaggen nahe der Sill.

Über die Gestaltung der Kirche ist nicht viel überliefert, ausser dass sie ein sogenanntes Heiliges Grab beinhaltete, als Reminiszenz an die Grabeskirche in Jerusalem. Dass die Kirche schon 1584 vollendet gewesen sein muss, ergibt sich aus der Tatsache, dass Papst Gregor XIII. der Kirche verschiedene Ablässe zuerkannte, was nur bei fertiggestellten Kirchen üblich war. Diese grosszügigen Ablässe übten eine hohe Anziehungskraft auf Wallfahrer aus, die im Zuge ihres Besuches die Kirche auch freigiebig mit Spenden und Weihegaben versahen. Die Siebenkapellenkirche war eine landesfürstliche Stiftung und unterstand daher nicht der bischöflichen Jurisdiktion. Im Jahr 1638 wurde die Kirchenverwaltung an die Hofkammer übergeben und die Seelsorge übernahm das nahegelegene Kapuzinerkloster. Durch die Lage nahe der Sill war die Siebenkapellenkirche im Lauf der Jahre schon mehrmals durch Hochwasser in Mitleidenschaft gezogen worden. Das schwere Erdbeben von 1670 beschädigte den Bau mit seinen Kapellen schliesslich so schwer, dass er noch im selben Jahr abgetragen werden musste.

In der Folge liess man 1677 bis 1678 den noch heute bestehenden Nachfolgebau am jetzigen, hochwassersicheren Standort etwas abseits der Sill errichten. Johann Baptist Hofingott wurde mit der Ausführung des Bauwerkes betraut. Inwieweit auch der damalige Hofbaumeister Johann Martin Gumpp d.Ä. an der Planung beteiligt war, bleibt ungewiss, da stichhaltige Nachweise dafür fehlen. Eine beratende Tätigkeit wird jedoch auf Grund seiner herausgehobenen Position angenommen.[10] 1678 erfolgte die Weihe der neuen Siebenkapellenkirche mit den entlang des Weges zum Kapuzinerkloster gelegenen freistehenden Kreuzweg-Kapellen. Auch die neue Kirche war eine landesfürstliche Stiftung und daher nicht der bischöflichen Gerichtsbarkeit unterstellt.

Wie Untersuchungen im Rahmen der in den späten 1990er Jahren vom Bundesdenkmalamt Tirol durchgeführten Restaurierungsmassnahmen ergeben haben, ist die Kirche nicht aus einem Guss, sondern in zwei Bauphasen entstanden. Hierbei wurde die bei der Bevölkerung sehr beliebte Kirche von ursprünglich nur fünf auf die heutigen sieben Kapellen erweitert. Der Bauteil von 1677-1678 umfasste nur den niedrigeren Teil der Kirche mit insgesamt vier Seitenkapellen sowie der zentralen Heiliggrab-Kapelle im Chor, die Baunaht ist am Versprung in der Fassade nach der zweigeschossigen Kapelle ablesbar (Abb. 2). Wie Befunde an der Kirche belegen, fand sich am niedrigeren Ostteil nur rosafarbener Verputz, wohingegen im zweigeschossigen Westteil eine Farbfassung in hellem Ocker

[9] Zur Baugeschichte vgl. Fingernagel-Grüll 1994 (wie Anm. 4), S. 453–454 sowie im Anhang S. 577–580.

[10] Stolz 1992 (wie Anm. 4), S. 26–29.

8

Abb. 8
Sieben-Kapellen-Areal: Magazingebäude, um 1845, Zustand 2019. © Foto: Daniel Klausner

dominiert.[11] Da das Innere des Baus noch einer Restaurierung und damit auch einer intensiven Untersuchung harrt, kann noch keine Aussage darüber getroffen werden, wie der Innenraum verändert wurde. Auch lässt sich nichts über das Erscheinungsbild der ursprünglichen Fassade aussagen, die sich von Westen gesehen in Höhe der dritten Langhaussäule befunden haben dürfte. Die für die heutige Westfassade aufgrund der Stratigraphie vorgeschlagene Datierung auf die Zeit um 1700 korrespondiert auch stilistisch mit Bauten im süddeutschen Raum aus dieser Zeit. So ist etwa die grundsätzliche Gliederung und die Steigerung zur Mitte an der ebenfalls fünfachsigen Fassade der Klosterkirche in Fürstenfeldbruck (ab 1700) des Münchner Hofbaumeisters Giovanni Antonio Viscardi (1645-1713) vergleichbar, abgesehen davon, dass es sich bei dem bayrischen Beispiel um eine dreigeschossige Anlage handelt. Und auch Viscardis Dreifaltigkeitskirche in München (1711-1718) zeigt eine fünfachsige Fassade, die um den kompliziert polygonal vorspringenden Baukörper gleichsam herumgelegt ist. Das Thema der fünfachsigen Fassade mit Turm alla siciliana sollte bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts etwa mit der katholischen Hofkirche in Dresden (1739-1755) von Gaetano Chiaveri und der Chiesa di S. Giorgio im Modica von Rosario Gagliardi (1761) virulent bleiben.

Am 31. Dezember 1785 wurde die Kirche im Zuge der weitläufigen Reformen unter Kaiser Joseph II. geschlossen. Trotz intensiver Versuche der Bürgerschaft den Sakralraum als solchen zu erhalten, wurde er schon zwei Monate später im März 1786 entweiht und die nicht mehr benötigte Ausstattung, wie Reliquien und Kunstwerke wurden an umliegende Gotteshäuser verteilt.

Im Lauf der Jahre kamen mehrere geplante Versteigerungen des Kirchengebäudes nicht zu Stande und so wurde es 1791 vom Militär zunächst vorübergehend zur Patronenherstellung und als Magazin, schliesslich ab 1793 als Lagergebäude genutzt. 1845 wurde ein zusätzliches Magazingebäude im Nordwesten des Areals erbaut. Wie aktuelle Bauforschungskampagnen 2019 gezeigt haben, war dessen heute geschlossene Fassade wohl ursprünglich nur durch eine pfeilerartige Struktur gegliedert und damit weitgehend offen, so dass das Gebäude auch als eine Art Remise oder Scheune gedient haben könnte. Um 1900 folgte ein weiteres Magazingebäude, das sich freistehend inmitten des Grundstücks befindet und in dessen Inneren sich zeittypische Gusseisensäulen erhalten haben (Abb. 8).[12]

[11] Vgl. 53. Denkmalbericht 2000 (wie Anm. 6), S. 33–35; Schwinghammer, Uwe: «Der Baugeschichte eines Kleinods auf der Farbspur», in: *Kurier*, 18. August 1999, S. 8.

[12] Vgl. zur Datierung der Gebäude die bei Schönegger, Josef, *Innsbruck im historischen Kartenbild von den Anfängen bis 1904*, Innsbruck 2018, publizierten historischen Karten der Stadt Innsbruck. Die Datierung des an den Bahnbögen gelegene Magazingebäude in die Mitte des 19. Jahrhunderts korrespondiert mit dem Kataster von 1856 und dem Plan von J. Redlich von 1897 (Schönegger 2018, S. 216 mitte und unten). Das freistehende Magazingebäude taucht erst in Plänen auf, die um die Jahrhundertwende datiert sind, so dass auch hier die Datierung bestätigt werden kann, vgl. Plan von Innsbruck und Wilten, 1899/1900, in: Schönegger 2018, S. 132 sowie Plan von Innsbruck, 1903, in: Schönegger 2018, S. 138.

Bauliche Veränderungen ab dem 19. Jahrhundert

Bei der Betrachtung der erhaltenen alten Pläne und Ansichten fällt auf, dass der Originalzustand der Siebenkapellenkirche nach ihrer Säkularisierung und trotz der Umnutzung zum Militärmagazin vermutlich bis Mitte des 19. Jahrhunderts erhalten blieb.[13] Auf dem Aquarell von Strickner aus dem Jahr 1801 (Abb. 3) sowie auf einer Bauaufnahme der k. u. k. Genie-Direktion von 1816, bestehend aus Grundrissen und Schnitten, wird der reich gegliederte Bau detailliert dargestellt. In den Schnitten ist auch das sich perspektivisch verjüngende Tonnengewölbe dokumentiert, das auf den Hochaltar und das dahintergelegene Heilige Grab ausgerichtet war, die beide laut den Plänen ebenfalls noch vorhanden gewesen sein dürften. Nach mehr als zwanzig Jahren Verwendung als Militärdepot erscheint dies durchaus erstaunlich.

Anlässlich der geplanten Errichtung von Nebengebäuden wurde im Jahr 1845 eine weitere Bauaufnahme von der k. u. k. Genie-Direktion angefertigt. Auf diesen Plänen wurden die beiden Säulen beim Portal nicht mehr dargestellt. Möglicherweise war die Hauptfassade zu dieser Zeit schon purifiziert worden. Wann genau die ursprüngliche Fassade verändert wurde, kann nicht festgestellt werden, ebenso wenig wann der Dachreiter entfernt wurde.

Ein weiterer Plansatz der k. u. k. Genie-Direktion entstand 1861. Hier stellt sich die Frage, ob es sich dabei um eine Bestandsaufnahme oder um Pläne für den beabsichtigten Umbau handelt, was als wahrscheinlicher gelten muss. Fest steht, dass zu diesem Zeitpunkt oder kurz danach der perspektivisch gestaltete Innenraum der Siebenkapellenkirche gravierenden Veränderungen zum Opfer fiel. Das Tonnengewölbe sowie die Steinsäulen im hinteren Bereich wurden entfernt und durch eine flache hölzerne Zwischendecke ersetzt. Sie wird von Holzstützen getragen, die über die gesamte Länge des Kirchenraumes zusätzlich zu den verbliebenen toskanischen Steinsäulen eingebaut wurden (Abb. 9, 10). Die Fensteröffnungen in den Seitenkapellen wurden vermauert, ebenso wie die Seiteneingänge an der Hauptfassade, die in diesem Grundriss als glatt und schmucklos dargestellt sind. Inwieweit der Haupteingang verändert wurde bleibt auf Grund der Darstellungsweise im Plan unklar.

Wann die Zwischenwand in der Mitte des Kirchenraumes beim Übergang vom zwei- zum eingeschossigen Bereich eingezogen wurde, ist nicht genau bestimmbar, da in der Bauaufnahme von Martha Zykan aus dem Jahr 1946 sämtliche nicht originalen Bauteile weggelassen wurden. Die Zeichnung der Hauptfassade gibt schon einen einfachen und wenig gegliederten Zustand wieder, wie er nach der Entfernung der Originalfassade bis zum Ende des 20 Jahrhunderts zu sehen war. Somit entspricht der Planstand von 1861, abgesehen von den Kapellenfenstern, weitestgehend auch noch dem heutigen Zustand der Siebenkapellenkirche.

[13] Detaillierte Auflistung des Planmaterials in: Fingernagel-Grüll 1994 (wie Anm. 4), S. 454–457.

9

Abb. 9
Sieben-Kapellen-Kirche: Mittelschiff mit Blick zum Hauptportal. Gut sichtbar die hölzerne Zwischendecke und die zusätzlichen Holzstützen, Zustand 2018. © Foto: Elmar Kossel

10

Abb. 10
Sieben-Kapellen-Kirche: Mittelschiff mit Blick auf die wohl im 19. Jahrhundert eingezogene Zwischenwand. Gut sichtbar die erhaltene Wandgliederung mit Stuckresten und die in die Zwischenwand eingemauerten Säulen des Hauptschiffs, Zustand 2018. © Foto: Elmar Kossel

Die Wiederentdeckung der Sieben-Kapellen-Kirche als kunsthistorisch bedeutsamer Bau und das lange Ringen um eine Wiederherstellung

Die Auswertung der Tagespresse von den 1920er Jahren bis in unsere Tage zeigt deutlich die Gemengelage von verschiedenen Interessengruppen, die das Bauwerk aus unterschiedlichen Gründen erhalten wollten. Der gemeinsame Nenner und die Konstante in den Diskussionen war dabei stets die unbestrittene architekturhistorische Bedeutung des exzeptionellen Barockbaus, verbunden mit der Klage, dass dieser «Schandfleck», dessen desolater Zustand auch negative Auswirkungen auf das umliegende Stadtviertel hätte, wieder restauriert werden müsse.[14] Einer der frühesten Artikel zur Sieben-Kapellen-Kirche stammt aus dem Jahr 1922 und beklagt nach ausführlicher Darlegung der Baugeschichte den schlech-

[14] Vgl. dazu etwa: «Ein Schandfleck der weh tut. Wer ist für Verfall verantwortlich?», in: *Innsbrucker Nachrichten*, 4. Oktober 1983, Beilage Innsbruck Aktuell, Nr. 40, S. 2.

ten Zustand des Gebäudes. Der Artikel erschien nur ein Jahr bevor das österreichische Denkmalschutzgesetz verabschiedet wurde, was eine Sensibilisierung der Fachöffentlichkeit für die von dem Kunsthistoriker Alois Riegl geprägten Begriffe «Erinnerungswert», «Kunstwert» und «historischer Wert» zu belegen scheint.[15]

Die Funktionen hingegen, die man für den komplexen Innenraum andachte, wechselten über die Jahrzehnte stetig. Als Grund ist dabei die enorme finanzielle Herausforderung zu sehen, die eine denkmalgerechte Instandsetzung für eine wie auch immer geartete Funktion für den Träger bedeuten würde, in Verbindung mit der Tatsache, dass der eigenwillige Bau durch seine Raumdisposition auch recht schwierig umzunutzen ist. All dies liess mögliche Akteure immer wieder davor zurückschrecken.

Ende der 1960er Jahre erhielt die Diskussion um die Zukunft der Sieben-Kapellen-Kirche neuen Auftrieb, als im Viertel eine Reihe von Wohnhochhäusern errichtet wurden. Mit dem Anwachsen der Einwohnerzahl in der Kohlstatt wurde der Wunsch nach einer Kirche laut.[16] Besonders die Diözese unterstütze den Vorschlag, die Sieben-Kapellen-Kirche wieder als Gotteshaus zu nutzen und hielt an dieser Idee bis zum Ende der 1980er Jahre fest, sah sich aber stets ausserstande die Finanzierung für die Restaurierung des Baus zu übernehmen.[17]

Das Europäische Denkmalschutzjahr 1975 rief den Innsbrucker Verschönerungsverein auf den Plan, der verstärkt für eine Sanierung des Baus eintrat. Auslöser war eine Privatinitiative des Architekten Kurt Reuter, der vorschlug, in dem Areal ein Sakralmuseum einzurichten und das umliegende Grundstück als Park zu gestalten. Auch das Bundesdenkmalamt unterstützte nachdrücklich die Forderung nach einer denkmalgerechten Sanierung der Kirche, während die Bundesimmobilienverwaltung als Eigentümerin eher einen Abriss, die Verbreiterung der Kapuzinergasse und einen Neubau als Magazin für das Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum in Erwägung zog.[18] All diese Ideen und Vorschläge scheiterten wiederum an der Finanzierungsfrage, so dass der Status quo beibehalten wurde,[19] bis erneut ein besonderes Datum die Sieben-Kapellen-Kirche in den Fokus der Öffentlichkeit rückte: Das 175-jährige Gedenken an den Tiroler Freiheitskampf im Jahr 1984 liess bereits im Vorfeld den Wunsch laut werden, dass dieser einzigartige Tiroler Bau zum Jubiläum im neuen Glanz erstrahlen möge, was jedoch an den Realitäten scheiterte, da das Post- und Telegrafenamt als Mieter noch bis 1986 im Gebäude verblieb, so dass an eine abgeschlossene Restaurierung nicht vor Ende der 1980er Jahre zu denken war. Die Nutzung als Lager wird in der Öffentlichkeit als «Geschmacklosigkeit» gebrandmarkt und der ruinöse Zustand als «Schandfleck».[20] Trotz des erhöhten Drucks verstrich auch das Jubeljahr ohne konkrete Ergebnisse. Wie Elmar Schiffkorn 1985 anmerkte, sei lediglich um Kompetenzen gestritten worden und der bauliche Zustand hätte sich dabei weiter verschlechtert. Es gelte daher in erster Linie den bedeutenden Bau zu retten, die konkrete spätere Nutzung betrachtet er dabei als zweitrangig.[21] Der Auszug der Post führte dazu, dass das Areal

15 Eine der frühesten Artikel, der den kulturhistorischen Wert des Baus feststellt und seinen heruntergekommenen Zustand beklagt: «Die Siebenkapellenkirche in der Kohlstatt,» in: *Innsbrucker Nachrichten*, 10. März 1922, Nr. 58, S. 3; Riegl, Alois, *Der moderne Denkmalkultus. Sein Wesen und seine Entstehung*, Wien/Leipzig 1903.

16 Aus Telegraphenmagazin wird eine neue Kirche, in: *Tiroler Nachrichten*, 5. April 1968, Nr. 80, S. 3.

17 «5000 Quadratmeter Ruhezone am Grünen Boden. Vorstandssitzung des Innsbrucker Verschönerungsvereins: Restaurierung der Heiliggrabkirche», in: *Tiroler Tageszeitung*, 22. Februar 1975, Nr. 44, S. 8; «Eine alte Kirche als Lager für die Post», in: *Tiroler Tageszeitung*, 23. November 1982, Nr. 271, S. 3; «Festival ‹Kunst und Religion› ständige Einrichtung [will] Siebenkreuzkapelle vor dem Verfall retten», in: *Tiroler Tageszeitung*, 22. März 1989, Nr. 68, S. 12.

18 «Initiative: Restaurierung der Heiliggrab-Kirche», in: *Tiroler Tageszeitung*, 21. Jänner 1975, Nr. 16, S. 7; «5000 Quadratmeter Ruhezone am Grünen Boden. Vorstandssitzung des Innsbrucker Verschönerungsvereins: Restaurierung der Heiliggrabkirche», in: *Tiroler Tageszeitung*, 22. Februar 1975, Nr. 44, S. 8.

19 «‹Magazin› Heiliggrabkirche in der Innsbrucker Kohlstadt soll wieder als Kirche instandgesetzt werden», in: *Neue Tiroler Zeitung*, 19. Juni 1975, Nr. 139, S. 3.

20 «Eine alte Kirche als Lager für die Post», in: *Tiroler Tageszeitung*, 23. November 1982, Nr. 271, S. 3; «Ein Schandfleck der weh tut. Wer ist für Verfall verantwortlich?», in: *Innsbrucker Nachrichten*, 4. Oktober 1983, Innsbruck Aktuell, Nr. 40, S. 2.

21 Schiffkorn, Elmar: «Verschönerungsverein gründet Instandsetzungskomitee. Heiliggrabkirche: Kosmetik für einen alten Schandfleck», in: *Innsbrucker Nachrichten*, Beilage Innsbruck aktuell, 29. Jänner 1985, Nr. 5, S. 1.

1989 mit Kirche, den beiden Magazingebäuden sowie der Umfassungsmauer unter Denkmalschutz gestellt wurde. Angesichts der bevorstehenden Räumung hatte zuvor der Verschönerungsverein mit engagierten Bürgern eine Spendenaktion ins Leben gerufen, die die Mittel erbrachten, um einen detaillierten Restaurierungsplan bei dem Architekten Ekkehard Hörmann in Auftrag zu geben.[22] Hörmann erarbeitete die Pläne wohl auf der Basis des Aquarells von Strickner und den Bestandsplänen von 1816, seine Arbeit gibt einen sehr guten Eindruck, wie die Sieben-Kapellen-Kirche in der Zeit nach 1800 ausgesehen haben dürfte (Abb. 4, 6). Zu Beginn der 1990er Jahre herrschte jedoch zunächst weiter Uneinigkeit über die Finanzierung und kurzzeitig kehrte die Idee eines Sakralmuseums zurück.[23] Erst 1992 erreichten der Bund und das Land Tirol eine Einigung: Eine Hochschulstelle für Alte Musik des Mozarteums Salzburg sollte in das Areal einziehen.[24] Für die Umsetzung des Vorhabens wurde ein Architekturwettbewerb ausgelobt, an dem namhafte Tiroler Architekten teilnahmen und aus dem das Büro Thomas Moser/Peter Riepl als Sieger hervorging.[25] Ihr Vorschlag beinhaltete eine Herrichtung der Kirche als Konzertsaal, den Abriss der Magazingebäude und den Bau eines langgestreckten Kubus parallel zu den Viaduktbögen.[26] Der Architekturwettbewerb erzeugte erneut ein grosses Interesse an dem Areal, obwohl nun über dessen Zukunft definitiv entschieden zu sein schien, so dass durch eine private Initiative der Innsbrucker Kunstförderin Karin Pieber, die eine halbe Million Schilling zur Verfügung gestellt hatte, die Sieben-Kapellen-Kirche provisorisch als Ausstellungshalle hergerichtet werden konnte und sich das Areal damit für kulturelle Veranstaltungen etablierte.[27] Diese gelegentliche Zwischennutzung blieb mit Unterbrechungen bis in die jüngere Vergangenheit bestehen, ohne dass die Ergebnisse des Wettbewerbs jemals in Angriff genommen wurden.

In den Jahren 1998 bis 2000 wurde schliesslich die Sanierung der Aussenhülle der Siebenkapellenkirche unter Leitung von HR Walter Hauser des Bundesdenkmalamts und der Burghauptmannschaft Österreich durchgeführt und die barocke Fassade rekonstruiert.[28] Im Zuge dieser Arbeiten, die Hauser als «Wiedergutmachung» am verwahrlosten Zustand der Kirche bezeichnete,[29] wurde auch die zweite Bauphase im Westen entdeckt.[30]

Somit wurde zumindest der erste Schritt zur weiteren Erhaltung getan, wenn auch der Innenraum noch auf eine fachgerechte Restaurierung warten muss und nach wie vor ein tragfähiges Nutzungskonzept nicht in Sicht ist. In unregelmässigen Abständen trugen unterschiedliche Interessengruppen ihre Ideen vor, jedoch konnte sich weder eine Nutzung für alternative Schulmodelle noch eine Unterbringung für Migranten als tragfähiges Konzept durchsetzen.[31]

Trotz der langen Zeit der profanen Nutzung galt in der öffentlich geführten Diskussion seit den 1960er Jahren nur eine erneute sakrale Nutzung oder eine auch an anderen profanierten Kirchen praktizierte behutsame Umnutzung zu einem Raum mit herausgehobener gesellschaftlicher Funktion, wie etwa ein Museum oder ein Konzertsaal, als angemessen.

22 «Heiliggrabkirche seit 200 Jahren Lagerhalle», in: *Innsbrucker Nachrichten*, Beilage Innsbruck aktuell, 23. November 1987, Nr. 47, Sonderbeilage S. VII.

23 «Land und Stadt wollen Siebenkapellenkirche als Museum, aber um wenig Geld. Innsbruck: Alte Kirche sucht neuen Eigentümer», in: *Kurier*, 5. Juli 1991, Nr. 184, S. 17.

24 «Hochschule für alte Musik am Siebenkapellenareal: Bund und Land Tirol einig – Ausschreibung für Renovierung», in: *Tiroler Tageszeitung*, 7. Mai 1992, Nr. 106, S. 9.

25 Im Rahmen des Wettbewerbs (Gutachterverfahren) wurden acht Tiroler Architekten geladen: Ernst Bliem, Richard Gratl, Ekkehard Hörmann, Thomas Moser/Peter Riepl, Johann Obermoser, Horst Parson, Peter Pontiller, Michael Prachensky. Den Juryvorsitz führte Ernst Hiesmayr. Vgl. Köfler, Gretl, «Nach jahrzehntelangem Tauziehen endet heute das Gutachtenverfahren für das Innsbrucker Sieben-Kapellen-Areal. Wer wird den Ruinencharme abschminken?», in: *Tiroler Tageszeitung*, 25. Februar 1994, Nr. 46, S. 7.

26 Köfler, Gretl, «Entscheidung über Sieben-Kapellen-Areal: Kluge Balance», in: *Tiroler Tageszeitung*, 26./27. Februar 1994, Nr. 47, S. 6.

27 Lepuschitz, Rainer, «Private Instandsetzung von Heiliggrabkirche und Siebenkapellenareal löst Diskussion über die zukünftige Nutzung aus. Plötzlich wollen alle diese Kulturstätte haben», in: *Tiroler Tageszeitung*, 27. Mai 1993, Nr. 121, S. 6.

28 Vgl. Bote für Tirol. Amtsblatt der Behörden, Ämter und Gerichte Tirols. Stück 3, 180 (1999), 20. Januar 1999, S. 19, Nr. 46, online verfügbar: https://www.tirol.gv.at/fileadmin/buergerservice/bote/downloads/bote0399.pdf (abgerufen am 13. Juli 2019).

29 Schwinghammer, Uwe, «Ein neues Gesicht für ein Juwel. Die Fassade der Sieben-Kapellen-Kirche wird restauriert – sie muss vorher mühsam rekonstruiert werden», in: *Kurier*, 16. Oktober 1998, Nr. 286, S. 11.

30 Vgl. 53. Denkmalbericht 2000 (wie Anm. 6), S. 33–35; Schwinghammer, Uwe, «Der Baugeschichte eines Kleinods auf der Farbspur», in: *Kurier*, 18. August 1999, S. 8.

Die Kirche als heiliger Ort? Die Debatte im Kontext

Erstmals im Jahr 2010 wurde der zuvor stark von regionalen Interessen und Argumentationen geprägte Diskurs öffentlich mehr auf eine internationale Ebene gehoben und die bislang vorherrschende Denkweise in Frage gestellt. Im Blick auf Entwicklungen in den Niederlanden wies Maria Reisigl darauf hin, dass offengelassene (profanierte) Kirchen nicht zwangsläufig immer als «heiliger Ort» gesehen werden müssen, sondern auch sehr profan als Wohnbauten oder für die Gastronomie genutzt werden können.[32] Diese sehr pragmatische Nutzung funktioniert in Deutschland und den Niederlanden und wird auch in Österreich durchaus praktiziert,[33] konnte sich aber als Lösungsansatz in diesem Fall nicht durchsetzen. Bereits der provokante Titel des Artikels «Vom Gotteshaus zum Partyraum» suggeriert, dass diese beiden konträren Nutzungen unmittelbar aufeinander gefolgt wären. Jedoch war der Bau sowohl durch den ruinösen Zustand, das Fehlen der Einbauten und der Ausstattung im Inneren sowie der originalen Fassade als auch durch die Tatsache, dass die Kirche für viele Jahrzehnte öffentlich überhaupt nicht zugänglich war und es auch gegenwärtig nicht ist, kaum als Sakralbau kenntlich. Mit Blick auf die zeitlichen Dimensionen überwiegt zudem die profane Nutzung des Baus seine ursprüngliche Funktion als Gotteshaus deutlich. Um so bemerkenswerter ist es, dass ungeachtet dessen gerade die Erinnerung an ihre sakrale Funktion, eng verknüpft mit der Aufladung der Ruine mit architekturhistorischer Bedeutung die entscheidenden Faktoren in der bisherigen Diskussion geblieben sind.

Seit dem Jahr 2015 arbeitet der Arbeitsbereich Baugeschichte und Denkmalpflege der Universität Innsbruck daran, detaillierte Bauaufnahmen anzufertigen und das Objekt bzw. das gesamte Areal mit den Nebengebäuden im Sinne der Bauforschung einer näheren Untersuchung zu unterziehen. Ausserdem war das Ensemble in diesem Studienjahr Gegenstand eines studentischen Entwerfens, bei dem Möglichkeiten zur weiteren Nutzung aufgezeigt werden sollten.[34] Ziel war es dabei in Zusammenarbeit mit der Burghauptmannschaft Österreich als Eigentümerin des Ensembles, der Diözese Innsbruck und dem Bundesdenkmalamt, das Areal unabhängig von finanziellem Druck im universitären Rahmen auf Nutzungsoptionen hin zu befragen, die auch aktuelle gesellschaftliche Realitäten, wie Migration und die digitale Arbeitswelt berücksichtigen.

Als Resultat dieses Entwerfens wäre im vorderen zweigeschossigen Teil der Sieben-Kapellen-Kirche eine Nutzung als Bibliothek und Café denkbar und im hinteren, niedrigeren Abschnitt des Baus ein überkonfessioneller Andachtsraum, für den das Café auch eine Betreuungsfunktion übernehmen könnte. In den Nebengebäuden sind Start-ups vorstellbar, die dort Werkstätten, Büro- und Projekträume nutzen könnten.

Der hohe Denkmalwert des Ensembles, den die intensive Bauforschung in Zusammenarbeit mit der architekturhistorischen Einordnung nochmals nachdrücklich bestätigen konnte, ist vor allem dem einzigartigen Kirchen-

31 Jelcic, Ivona, «Alte Träume, neu gedacht», in: *Tiroler Tageszeitung,* 5. Mai 2017, Nr. 123, S. 14; Linde, Winfried W., «Tiroler Asylheime: Weitere Suche. In Innsbruck soll Siebenkapellen-Areal beim Zeughaus zu Heim werden», in: *Kurier*, 8. April 2004, S. 12.

32 Reisigl, Maria, «Vom Gotteshaus zum Partyraum,» in: *Tiroler Tageszeitung*, Beilage Leben 2010, Nr. 230, S. 4–5.

33 Zur Diskussion vgl. Schäfer, Eva, *Umnutzung von Kirchen. Diskussionen und Ergebnisse seit den 1960er Jahren*, Kromsdorf/Weimar 2018; Wehdorn 2006 (wie Anm. 4).

34 Online verfügbar: http://www.baugeschichte.eu/lehre/archiv/?no_cache=1&elementID=479 (abgerufen am 13.07.2019).

bau zu verdanken. Er erfordert gleichwohl einen behutsamen Umgang mit allen Bauten. Auf Grund des ausgesprochen schlechten baulichen Zustands dürften sich die Restaurierungsarbeiten an der Kirche und die Rückbaumassnahmen der im 19. Jahrhundert eingezogenen Trennwand, der Zwischendecke und des mit Holzschädlingen befallenen Kirchenbodens als sehr aufwendig und kostspielig erweisen. Lohnend wäre der Aufwand in jedem Fall, da mit diesen Arbeiten nicht nur ein europaweit wohl einzigartiges Bauwerk vor dem endgültigen Verfall gerettet würde. Vielmehr könnte – ein gesellschaftlich breit akzeptiertes Umnutzungskonzept vorausgesetzt – auch dem Stadtviertel durch einen neuen (sozialen) Anlaufpunkt mehr Lebensqualität verliehen werden.

DI Mag. Petra Mayrhofer, geboren in Linz, studierte an der TU Wien Architektur und an der Universität Wien Archäologie. Sie arbeitete in verschiedenen Architekturbüros bevor sie ihre wissenschaftliche Tätigkeit bei Grabungen in Ephesos begann. Seither arbeitet sie an nationalen und internationalen Grabungs- und Bauforschungsprojekten. Seit 2014 unterrichtet Petra Mayrhofer als Senior Lecturer am Arbeitsbereich Baugeschichte und Denkmalpflege der Universität Innsbruck.

Dr. Elmar Kossel MA, geboren in Marburg an der Lahn, Studium der Kunstgeschichte, klassischen Archäologie und Europäischen Ethnologie an der Philipps-Universität Marburg und der Humboldt-Universität zu Berlin. 2008 Promotion an der Freien Universität Berlin. 2009-2012 Postdoc-Stipendiat und wissenschaftlicher Assistent am Kunsthistorischen Institut in Florenz, Max-Planck-Institut. Seit 2014 wissenschaftlicher Assistent am Arbeitsbereich Baugeschichte und Denkmalpflege der Universität Innsbruck.

bfo-Journal
5.2019
bauforschungonline.ch

Synagogues and Churches: The Transformation of the Religious Cityscape in Germany since 1990

Kim de Wildt
Ruhr-University Bochum

Since the reunification of Germany, the religious topography of Germany has undergone some drastic transformations. Whereas synagogues and mosques are being built, and in few cases some churches too, the latter, specifically those built in the postwar era, are in an increasing process of reuse and demolition.

Since the last decades, the topic of church reuse, already a well-known phenomenon in the United Kingdom and the Netherlands, has become an increasing factor of societal, scholarly and media attention in Germany as well. This interest is not without controversy as the heated debates often accompanying these transformations show. The same applies to the building of so-called "representative" mosques. Less controversy, but a lot of attention as well, is paid to the spectacular new synagogues in some of Germany's major cities.

In this contribution some of these current architectural transformations will be analyzed as phenomena that characterize the religious makeup of contemporary German society.[1] This paper will discuss 1.) the background situation that has led to some of the current architectural expressions of societal transformations with regard to religion; 2.) diverse forms of architectural transformation a.) by means of a quantitative overview of synagogue transformations in Germany, and b.) by means of one case study concerning a 150 year old church in the Ruhr area, and 3.) conclusions with regard to these current transformations of religious architecture in Germany.

The main research questions that will be addressed here are: Which kind of transformations in the religious architectural landscape have taken place since the reunification of Germany? How should we understand these transformations? And: How do social change and changes in the built environment interrelate and how do people give meaning to these changes?

The answer to the first question is reached by documenting available data concerning these transformations in a quantitative database. The first outcomes of this documentation are presented here with regard to synagogues. These outcomes show which kind of synagogue transformations can be discerned in Germany since 1990. The other questions are of a qualitative nature and will be exemplified by the abovementioned case study.

[1] These phenomena are addressed in the DFG funded research project "Sakralität im Wandel" (SaWa)= "Transformations of Sacredness: Religious Architecture in Urban Space in 21st Century Germany", which is a collaborative project conducted at the Ruhr University Bochum and TU Dortmund University. I herewith thank my fellow project members Beate Löffler and Martin Radermacher for their helpful comments on this article. I also thank Robert Plum for his constructive comments.

The Transformation Process: Background Situation

Synagogues

Religious buildings can be attributed a multitude of meanings that are not restricted to their religious function or to the religious intention with which they were built. Newly built synagogues, for instance, do not exclusively function as places of prayer for Jewish people. Besides their historical existence as multifunctional spaces for worship, study and community gatherings,[2] contemporary synagogues are commonly ascribed political and societal meanings that refer to the Shoah and have a memorial function, especially in Germany.[3] The laying of the foundation stone often takes place at the date of the "Reichskristallnacht", also known as "Pogromnacht", the night of the 9th to the 10th of November 1938, in which more than 1,400 synagogues were destroyed in Germany.[4] As our research confirms, in many cases, new synagogues have been built at or near historical sites where once the former synagogue was situated.[5]

Since 1988 an influx of Jewish people from the former Soviet Union into Germany took place because of several factors such as easier possibilities to migrate in the slipstream of perestroika and glasnost, fear of antisemitism and civil war, and lacking economic prospects. Germany, besides Israel and the United States of America, was one of the main immigration destinations and even developed into the first destination former Soviet Jews migrated to. Germany wanted to own up to its historical responsibility and sought out to actively support existing Jewish life in Germany.[6] More than 200,000 Jewish people and their non-Jewish family members migrated to Germany between 1989 and 2005.[7] Many Jewish migrants however, did not have a strong connection to the Jewish religion, which can partly be attributed to the dismissive attitude towards religion by the communist doctrine.[8] In view of the gradual re-establishment of Jewish life in Germany, newly built synagogues play an important role for the Jewish community, since they also function as places for social and cultural gatherings.[9] The American Jewish Year Book of 1996 designates the increase of new synagogues in Germany even as a "synagogue boom" and relates it to the influx of the Soviet immigrants and the "desire for more permanence".[10]

Churches

During the "Kirchenbau-boom" between the 1950s and the 1970s in former West-Germany, a decline in churchgoing was already noticeable. With regard to the current situation of church transformations, mostly arguments such as a decline in churchgoing and a decline in church finances are employed for the fact that church buildings are being taken out of liturgical use, and are subsequently being reused or demolished.[11] The societal opposition, which often arises when a church threatens to be demolished or reused, often entails, but also surpasses, the churchgoing segment of the population.[12] Interestingly, a lot of resistance stems

[2] Alexandra Klei, Jüdisches Bauen in Nachkriegsdeutschland, Berlin 2017, p. 43; 4 Lee Shai Weissbach, Buildings Fraught with Meaning: An Introduction to a Special Issue on Synagogue Architecture in Context, in: Jewish History (25/1), 2011, pp. 1-11, here: p. 1.

[3] Gavriel D. Rosenfeld, Between Memory and Normalcy: Synagogue Architecture in Postwar Germany, in: Jay Howard Geller and Leslie Morris (eds.), Three-Way Street: Jews, Germans, and the Transnational, Ann Arbor 2016, pp. 277-301, here: p. 290; Ulrich Knufinke, Zur Geschichte der Synagogen in Deutschland, in: Stiftung Baukultur Rheinland-Pfalz (ed.), Gebauter Aufbruch: Neue Synagogen in Deutschland, Regensburg 2010, pp, 19-52, here: p. 42; Oskar Verkaaik, The Art of Imperfection: Contemporary Synagogues in Germany and the Netherlands, in: Journal of the Royal Anthropological Institute (20/3), 2014, pp. 486-504, here: p. 487. Interestingly, Alexandra Klei holds a different opinion and regards modern synagogue architecture as a general architectural characteristic of reconstruction architecture after World War II. She furthermore seems to imply that there exists a need to see some kind of statement in the architecture on behalf of the Jewish community or the (Jewish) architect regarding the way in which history is being dealt with; Klei, ibid., pp. 59-61.

[4] Klei, ibid., p. 57; Verkaaik, ibid., p. 492; Sandra Andrea O'Connell, Concrete Memory. New Synagogues in Germany: Dresden, Munich, Ulm, in: Lisa Godson and Kathleen James-Chakraborty (eds.), Modern Religious Architecture in Germany, Ireland and Beyond: Influence, Process and Afterlife since 1945, New York 2018, pp. 155-176, here: pp. 155-156.

[5] See also Verkaaik, ibid., p. 492.

[6] Sonja Haug and Michael Wolf, Jüdische Zuwanderer in Deutschland, in: Frank Swiaczny and Sonja Haug (eds.), Neue Zuwanderergruppen in Deutschland, Wiesbaden 2006, pp. 65-82, here: pp. 65-67.

[7] Sergio DellaPergola, World Jewish Population, 2017, in: Arnold Dashefsky and Ira M. Sheskin (eds.), American Jewish Year Book 2017, Cham 2018, pp. 297-377, here: p. 339.

[8] Haug and Wolf, ibid., p. 73.

[9] Ibid., p. 72.

[10] Deidre Berger and Murray Gordon, Federal Republic of Germany, in: David

from non-churchgoers who appreciate these buildings for non-religious reasons; such as architectural or art historical reasons or for their role as landmarks within a familiar neighborhood.[13] The Allensbach Institute for Public Opinion Research showed in their 2009 study on church reuse that three main categories of appreciation for church buildings by the German population can be discerned, namely religiously motivated affinity, church visits as a positive (contrast) experience, and historical interest.[14] The study shows that this first dimension, affinity, is not always religious affinity towards the building, but often a secular form of affinity, related to atmosphere.[15] Another important dimension which is highlighted by this research, is the function that church buildings fulfil as Christian landmarks. Notwithstanding this last dimension, the same study shows that 51% of the German population is also of the opinion that bigger mosques should be built, and 68% is also in favor of building new synagogues.

Mosques

Although mosques will not be explicitly dealt with in this article it is necessary to shortly address them in order to gain a better understanding of the context of the overall transformation process. The building of new representative mosques brings a new dimension of meaning-giving to the fore: the claim for societal and urban visibility and the right to express this visibility by architectural means.[16]

German mosques often have multiple functions. Besides being spaces for religious worship, cultural and social activities are also often employed there.[17] The societal debates and controversies that often accompany the (intention of) newly built mosques, seem to indicate that more is at stake than just the construction of a new place of worship.[18] Muslim "guest workers" who mainly migrated from Turkey since the 1960s made use of so-called "backyard mosques" ("Hinterhofmoscheen") for their religious worship.[19] After it became clear that the guests were not "guests" anymore, but were here to stay, the need for so-called "representative mosques" arose.[20] Although the Allensbach study shows that a majority of the German population is in favor of the building of new mosques, in contrast to the abovementioned situation of the churches and synagogues, some parts of society feel that the "Christian West" is under threat by a "foreign culture" when new mosques are being built.[21]

Forms of Transformation

One of the main objectives of the research project "Transformations of Sacredness: Religious Architecture in Urban Space in 21st Century Germany" (SaWa) at the University of Bochum is to map the transformations synagogues, churches and mosques since 1990 underwent in a comprehensive database. Our aim is to provide the first comparative overview of the transformative architectural representation and urban positioning of contemporary religious architecture in a religiously plural society.[22]

Singer and Ruth R. Seldin (eds.), American Jewish Year Book 1996, New York 1996, pp. 278-299, here: p. 292.

[11] Kim de Wildt and Robert J.J.M. Plum, Kirchenumnutzung, in: Michael Klöcker and Udo Tworuschka (eds.), Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum, Vol. 2. 60. Ergänzungslieferung. Hohenwarsleben 2019, pp. 1-30, here: pp. 4-5.

[12] Kim de Wildt and Albert Gerhards, Traditionen und Transformationen, in: kunst und kirche (3), 2014, pp. 24-27, here: p. 25.

[13] De Wildt and Plum, ibid., p. 23.

[14] Institut für Demoskopie Allensbach, Reaktion der Bevölkerung auf die Umwidmung von Sakralbauten, Allensbach 2009, pp. 15-29, accessed 11 June 2019, https://www.ifd-allensbach.de/fileadmin/studien/7442_Sakralbauten.pdf.

[15] See for a thorough examination on atmosphere and space: Martin Radermacher, „Atmosphäre": Zum Potenzial eines Konzepts für die Religionswissenschaft. Ein Forschungsüberblick, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft (26/1), 2018, pp. 142-194.

[16] Sabine Kraft, Islamische Sakralarchitektur in Deutschland, Münster 2002, p. 58; Rauf Ceylan, Islam und Urbanität: Moscheen als multifunktionale Zentren in der Stadtgesellschaft, in: Alexander Häusler (ed.), Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung": Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien, Wiesbaden 2008, pp. 183-197, here: pp. 190-193.

[17] Ceylan, ibid., pp. 183-197.

[18] An ever growing amount of literature on mosque conflicts, testifies of the relevance of this discourse. Interestingly enough, the topic of mosque conflicts seems to be mainly discussed in the German-speaking academic discourse. In Switzerland the debates concerning mosques are more focused on the minaret. Some examples: Reinhold Bernhardt, Der Kampf um die Deutehoheit. Religionstheologische Überlegungen im Rückblick auf den Schweizer Minarettstreit, in: Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Zürich 2015, pp. 161-181; Birte Nienaber and Alexandra Reich, Moscheebauten und Minarettstreit in Hessen, Rheinland-Pfalz und im Saarland am Beispiel der Selimiye-Moschee in Völklingen, in:

For pragmatic reasons we started out to map the synagogue transformations, since these are the most manageable by numbers. Our first findings show that approximately 133 synagogues and Jewish prayer halls are in use as such in Germany today. There have been 61 synagogue transformations since 1990. These transformations entail 24 newly built synagogues, thereof 12 situated at or near the location of a synagogue which was destructed during the "Pogromnacht". 23 buildings have been converted into synagogues. Seven of these reused structures are former companies, one is a former school building, ten are converted churches or chapels, and two are former residential buildings. This number obviously does not add up to 23, but the former use of some of these buildings is unclear to this point. A form of transformation we did not anticipate at the outset of our research was the category of translocation. Two synagogues have been translocated to a new place and taken into renewed use as a synagogue.[23] One synagogue has been demolished in 2004 in Osterholz-Scharmbeck in favor of a commercial building.[24] Six synagogues which were not in use as synagogues anymore have been reconsecrated.[25]

A last category is that of remodeled synagogues. This category consists of those synagogues which have undergone a substantial remodeling. We are still in the process of determining which forms of remodeling can be designated as substantial. So far we identified two cases of remodeled synagogues by the architect Alfred Jacoby (*1950), who is renown for designing the most German synagogues since World War II, such as those in Darmstadt (1988), Heidelberg (1994), Aachen (1995), Kassel (2000), Chemnitz (2002), and Speyer (2010).[26] Jacoby also remodeled two synagogues that were originally designed by the architect Hermann Zvi Guttmann (1917-1977). In 1997 Jacoby remodeled the synagogue in Offenbach am Main (Hesse), built in 1956, and from 2008 till 2010 he remodeled and expanded the synagogue in Osnabrück (Lower Saxony), built in the years 1967-1969.

The mapping of the transformations of synagogues, including a preliminary selection of churches and mosques, has led to a preliminary overview of transformation categories thus far (table 1). In the further course of the project more categories may arise.

Transformation categories	Synagogues	Churches	Mosques
New built	X	X	X
Planned	X	X	X
Remodeled	X	X	X
Reused	X	X	X
Demolished	X	X	X
Translocated	X	-	-
Reconsecrated	X	-	-
Vacant	-	X	-
Substitute chapel	-	X	-

Table 1
Transformation categories that were established for the research project "Sakralität im Wandel" (SaWa)= "Transformations of Sacredness: Religious Architecture in Urban Space in 21st Century Germany" at the Ruhr University Bochum and TU Dortmund University. © The author/collaborators of SaWa

Birte Nienaber and Ursula Roos (eds.), Internationalisierung der Gesellschaft und die Auswirkungen auf die Raumentwicklung: Beispiele aus Hessen, Rheinland-Pfalz und dem Saarland, Hannover 2015, pp. 43-53; Jörg Hüttermann, Das Minarett: Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole, Weinheim/München 2006; Jörg Hüttermann, Moscheekonflikte im Figurationsprozess der Einwanderungsgesellschaft: Eine soziologische Analyse, in: Marianne Krüger-Potratz and Werner Schiffauer (eds.), Migrationsreport 2010: Fakten - Analysen - Perspektiven, Frankfurt am Main 2011, pp. 39-82; Petra Kuppinger, Mosques and Minarets: Conflict, Participation, and Visibility in German Cities, in: Anthropological Quarterly (87/3), 2014, pp. 793-818; Thomas Schmitt, Moscheen in Deutschland: Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung, Flensburg 2003; Uwe Gerrens, Der Islam sucht seinen Platz: Der Moscheebaukonflikt in Köln, in: Klaus Spenlen (ed.), Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit, Düsseldorf 2013, pp. 335-368; Christoph Hohage, Moschee-Konflikte: Wie überzeugungsbasierte Koalitionen lokale Integrationspolitik bestimmen, Wiesbaden 2013; Stefano Allievi, Conflicts over Mosques in Europe: Policy Issues and Trends, London 2009.

[19] Ceylan, ibid., pp. 186-188.

[20] Ossama Hegazy, Towards a German Mosque: Rethinking the Mosque's Meaning in Germany by Applying Socio-Semiotics, in: Erkan Toguslu (ed.), Everyday Life Practices of Muslims in Europe, Leuven 2015, pp. 193-214, here: pp. 200-205.

[21] Thomas Schmitt, Moschee-Konflikte und deutsche Gesellschaft, in: Dirk Halm and Hendrik Meyer (eds.), Islam und die deutsche Gesellschaft, Wiesbaden 2013, pp. 145-166, here: p. 155.

[22] Kim de Wildt, Martin Radermacher, Volkhard Krech, Beate Löffler and

Church Transformation: The Case of St. John Baptist in Altenessen

To gain a deeper understanding of transformation processes, the stakeholders involved, their interactions, the meanings that are attributed to religious architecture, and the dominant discourses that play a role in such processes, I studied one specific case in detail. This is the case of the Roman-Catholic church St. John Baptist that has been recently sold and currently threatens to be demolished (fig. 1, 2). This church, which is located in the district Altenessen of the Ruhr town Essen, is still in liturgical use. It has drawn substantial media attention and notoriety on a local scale.

Besides analyzing the media output concerning this transformation process, I attended one parish meeting and conducted two interviews: One interview with two opponents and one interview with a proponent of the sale and demolition of this church building.[27] My objectives were the following: to identify the proponents and opponents of sale and demolition of the church, to describe the interactions between the stakeholders, to gain more insight in the background situation that led to this transformation process, to gain insight in the arguments of both parties involved, and to analyze power discourses, such as forms of resistance.

Wolfgang Sonne, Transformations of "Sacredness in Stone". Religious Architecture in Urban Space in 21st Century Germany - New Perspectives in the Study of Religious Architecture, in: Religions (10/602), (2019).

[23] The former synagogue in Wohra (Hesse) which has been translocated in 1995 to Giessen (Hesse), and the former synagogue in Bodenfelde (Lower Saxony) which has been translocated in 2008 to Göttingen (Lower Saxony).

[24] Katrin Kessler and Ulrich Knufinke, Eine Synagoge wird abgerissen. On the destruction of the synagogue in Osterholz Scharmbeck, Germany, in: bet tfila.org/info. Informationen der Bet Tfila Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa 1, Braunschweig 2005, p. 7. Furthermore, the preceding synagogue in Kassel which has been constructed in the 1960s has been demolished in the 1990s in favor of the new synagogue designed by Alfred Jacoby: Klei, ibid., p. 59, fn. 90.

Fig. 1 and 2
St. John Baptist, Altenessen.
© The author

1

2

Background Situation

The case of the Roman-Catholic church St. John Baptist, a neo-gothic church[28] which has been consecrated in 1862, came to my attention when I, during an internet search on church demolition in March of 2019, stumbled upon the website of the association "Rettet St. Johann" ("Rescue St. John").[29]

This case was particularly interesting, since the transformation process was still in full swing and the outcome uncertain. This provided me with the unique opportunity to gain more insight in the way in which such a process takes place. I saw on the website of the association that a meeting between the diverse stakeholders, consisting of community members, members of the diocese and the church council, was planned to take place in only two days. I enquired with my contact person, one of the initiators of the association, and he told me, since this was a public meeting, open to attend for everyone who was interested, that I was welcome to observe the event. Before I will address this observation, I will first give a chronological overview of the situation.

On the basis of an analysis of media output (newspapers, blogs, Instagram posts, and a brochure[30]), I was able to reconstruct the process that started in 2017 and is developing up-to-date. In 2017 the parish proposed a plan[31] for the future of their parish, also named St. John Baptist, which consists of four church buildings. In this plan, all of the churches were assessed on assignment of the diocese by the architecture firm Schröder Architekten in Essen. The maintenance costs of all four churches were estimated. The assessment of St. John showed that after the renovation in 2006 the overall condition was considered very good.

Given the economic situation of the diocese, it would only be possible to maintain one church building in 2030 and this church, the parish wished, should be St. John for several reasons; such as having the most seats, the centrality of the location, the parking facilities, a usable foyer and other rooms, the ability to use the churchyard for festivities, and the visibility in the center of the district.[32] The document issued by the parish council reads: "The parish church St. John Baptist should be creatively optimized by all members of the community together. Sacred or artistic artifacts from the other churches can be incorporated there. Collectively, a new parish church should arise. (…) Our main objective is to prevent the 'painful' loss of church buildings through this proposal with realistic opportunities."[33] The bishop ratified this proposal on May 24, 2018.[34]

Shortly thereafter, and this is the turning point of the story, the local hospital operator Contilia GmbH proposed the diocese to buy and demolish the church in order to build a new hospital at the location of the church. The diocese and church council were in favor of selling St. John. A new church within this new hospital should substitute St. John. This construction within the hospital was presented as a full-fledged church for the

[25] Two reconsecrated synagogues are situated in Berlin (one was reconsecrated in 1990 and one in 2014), one in Mainz-Weisenau (Rhineland-Palatinate) (reconsecration: 1996), one in Michelstadt (Hamburg) (reconsecration: 2005), one in Leipzig (Sachsony) (reconsecrated: 1993), and one in Mühlhausen (Thuringia) (reconsecration: 1998).

[26] Alfred Jacoby, Synagoge und Gemeindezentrum 1995, in: Stiftung Baukultur Rheinland-Pfalz (ed.), Gebauter Aufbruch: Neue Synagogen in Deutschland, Regensburg 2010, pp. 63-66 (Aachen); Alfred Jacoby, Synagoge und Gemeindezentrum 2002, in: ibid., pp. 85-87 (Chemnitz); Alfred Jacoby, Neue Synagoge Bremer Strasse 2000, in: ibid., pp. 106-109 (Kassel); Alfred Jacoby, Synagoge und Gemeindezentrum 2010, in: ibid., pp. 137-139 (Speyer); Ulrich Knufinke, Zur Geschichte der Synagogen in Deutschland, in: ibid., pp. 42-43 (Darmstadt 1988); Berger and Gordon, ibid., p. 292 (Heidelberg 1994); on Alfred Jacoby, see also: Ulrich Knufinke, ibid., p. 44.

[27] Proponents and opponents of sale and demolition are hereafter referred to as "opponents" and "proponents".

[28] St. John Baptist was financed by a member of the church council, Johannes Lindemann, and the construction plan was made by the municipal architect Carl Wilhelm Theodor Freyse (1815-1881). The foundation stone was laid on the 15th of August 1860. The building was extended in the years 1872, and again in 1892-1901. During World War II it was severely damaged. Between 1947-1949 the church was rebuilt by the Essener architect Heinrich Böll: Michael Maas and Wladislaus Przybilla, 125 Jahre St. Johann Essen-Altenessen, Essen 1987, pp. 8, 12, 20, 29, 32; Andreas Koerner, Baumeister Freyse, in: Borbecker Beiträge: Mitgliederbrief des Kultur-Historischen Vereins e.V. (1), 1994, pp. 3-8, here: p. 3; Heinz Dohmen and Eckhard Sons, Kirchen, Kapellen, Synagogen in Essen, Essen 1998, pp. 201-202. Most of the church windows are designed by the artist Margarethe Keith and were constructed between 1990 and 1992: Forschungsstelle Glasmalerei des 20. Jahrhunderts e.V.: http://www.glasmalerei-ev.net/pages/b1032/b1032.shtml; http://www.margarethe-keith.de/Ausstellungen/ausstellungen.html, accessed: 14 June 2019; Dohmen and Sons, ibid., p. 202. In 2006 the church has been renovated: Katholische Pfarrgemeinde St. Johann Baptist, (eds.), Pfarreientwicklungs-

3

Fig. 3
St. John Baptist, Altenessen, banner at the churchyard, “Rescue the church, stop the sale”. © The author

4

Fig. 4
St. John Baptist, Altenessen, banner “St. John must stay! Parents, children, grandchildren pray here... Rescue St. John!” © The author

parish members and not just as a hospital chapel. In 2019 the initiative “Rettet St. John” started and later on became an association („Rettet St. Johann – Verein der Freunde und Förderer der katholischen Kirche St. Johann Baptist e.V.“). The members of this association took action against the proposed sale and demolition of the church by means of demonstrations, legal efforts, and social media presence (fig. 3, 4).[35]

Observation of the Parish Meeting

I attended the open meeting of the parish council and the representatives of the diocese on the proposed sale of St. John on May 16, 2019. In the circle of proponents there were two lawyers of the diocese, one of them presented numbers during a slideshow within which the outcomes of two rounds of negotiations with Contillia, the hospital operator, were shown.

prozess in St. Johann Baptist, Essen-Altenessen 2017-2030, December 2017, pp. 25-26.

[29] https://www.rettet-st-johann.de, accessed: 14 June 2019.

[30] Bistum Essen and Contilia GmbH (eds.), Zukunft im Essener Norden: Informationen zum Krankenhaus-Projekt in Altenessen, March 2019, brochure.

[31] Katholische Pfarrgemeinde St. Johann Baptist, ibid.

[32] Ibid., p. 29.

[33] Ibid., p. 30.

Because of the small size of the projection screen and also because of the speed with which it was presented it was impossible to see the numbers clearly and get an accurate idea of the actual outcome of the negotiations. During the meeting, the opponents framed the church building as valuable. This value was defined in terms of economic value: "You give a lot of money away. It is worth more!", but also in terms of emotional value: "Particularly in St. John there are many young people, young families; I feel at home there." Interestingly enough, the opponents did not present arguments concerning the architectural or art historical significance of the church.

The proponents framed St. John as already sold: they did not discuss the current church building at all, but they underscored the benefits of the proposed new church inside the new hospital as a substitute for St. John: "You will get a brand-new, modern church." This new "church" is described in the brochure as:

> (…) a church for the community, as well as a sacristy, an office and rooms for shared use by groups, committees and for events. The church will be smaller as the previous place of worship St. John Baptist, but significantly bigger as usual hospital chapels. The church will explicitly be at the exposal for not only patients, staff members and visitors of the clinic, but for the community of the faithful as well. Therefore they will get their own entrance, (…) just near the entrance of the new clinic.[36]

Overall, two opposing and distrusting fronts shaped the meeting. The opponents expressed their opinion in sentences like: "Why is it so hard to utter a word of comfort?", and „There is a breach of trust. These cracks will never heal!" The discourse was very emotional. This was also the case with regard to the proponents who complained: „I never experienced such severe accusations!", and "That you treat our volunteers in this manner!" The proponents also seemed to use psychological pressure: "How will this district manage without a hospital?", although the opponents explicitly stated that they were not against the building of a new hospital but merely against the demolition of St. John. The opponents brought forth alternative building plots to which a proponent responded in the following manner: "The evaluation has shown that alternatives are impossible to realize." One person asked who was actually responsible for this evaluation that showed the impossibility of the alternatives. During the meeting, this question remained unanswered.

Interviews

To gain more insight in the arguments of both the proponents and the opponents, I conducted interviews with representatives of both sides. I conducted the first interview with a married couple who opposed the sale of the church on May 20, 2019 in a parish room in St. John. Both are members of the association "Rescue St. John". I will refer to them as "M"

[34] The Bishop writes in this letter: „Together with the responsible departments in the Episcopal Ordinariate I can confirm a solid concept."

[35] E.g. Instagram: #rettetunserekirche #stjohannbleibt #kirche #altenessen #christeninessen #rettetstjohann #klinikessennord #contilia #whatwouldjesusdo #save_st_johann #church #catholic #bistumessen #kircheindeutschland #community #catholicism #jesus #judas #help #treason, https://www.instagram.com/rettet_st._johann/p/BqUTdo4BaK9, accessed: 27 June 2019. Because of the wealth of information provided on the website of the association and the limited space here, I will restrict my focus on some preliminary findings on the basis of my observation during the parish meeting.

[36] Bistum Essen and Contilia GmbH (eds.), ibid., brochure, p. 2.

(male) and "F" (female). A second interview with a church official who favored selling the church took place on July 2, 2019 in a church office at the center of Essen city. I will refer to him as "C" (church official). I will refer to myself as "K".[37]

In the following part I will highlight some themes I discerned in both interviews to illustrate the arguments employed pro and contra sale and demolition, the way in which the conflict is perceived by both sides, and the meanings that are attributed to this church building.

Interview 1: Opponents

In the afternoon I met the couple at the church yard and they first showed me the liturgical space, the foyer, the library, some of the offices within the church and gave me the opportunity to take photos, before we sat down in one of the group rooms for the interview.

F said that she has known the church for all of her life and that her own mother was already an active church member there. She has been baptized in St. John, the couple has been married there, their children did their first Holy Communion there, and the couple have always been active church volunteers. M added that their children made friends there because of an active community life, and that their neighbors are church members as well.

Their opposition is not an opposition against a new hospital, they stated:

> M: (…) we always said, the initiative and nowadays the association, we are not against the hospital. (…) the hospital that is here now, is extremely old and is in need of an overhaul, and the Essen hospital landscape must certainly be rearranged. But our criticism always went in the direction: Why is it necessary that the church has to move? And here we have proposed alternatives so that the church can be preserved (…).

The couple related their opposition to the proposed sale and demolition of the church to several factors: such as the *centrality of the church*, and, interestingly enough, the building of a *new big mosque* in the proximity of the church, thus relating it to *religious identity*:

> M: (…) well, a very, very big mosque, bee-line 500 meters, has been erected here.
> F: This should not be misunderstood: I really don't have a problem with people of a different faith. I work along migrants and I work along Muslims, that is not the problem, but nevertheless, … one feels somewhat driven into a corner.

The fact that the church building is one out of three distinctive *landmarks* in the district, besides the protestant church which has been listed as a

[37] I conducted both interviews using a semi-structured questionnaire. I made notes during the interviews and recorded them with a digital voice recorder. All interviews were conducted in German and all translations into English are mine. In order to enhance the readability of the interviews I omitted hesitation markers and smoothed out the language. I want to thank project assistant Dunja Sharbat Dar for transcribing both interviews.

monument and the Karl colliery, is also a reason for the opponents' efforts to preserve it. They furthermore highlighted that the church stands in close proximity to the protestant church building, thus relating it once again to *religious identity*. M explained that the district finds itself in a social-cultural transformation process, and that it has been portrayed in the media as a district with many problems:

> M: And that would perhaps express itself negatively at the whole cultural context here in this district, when one erases such a big feature.

Another aspect addressed is the way in which the *communication* with the church officials is perceived as top-down, as well as the way in which secular institutions deal with this situation; distant and disinterested, according to the couple. This dimension is characterized by *distrust*:

> F: In addition, there is also the way in which this whole problem with the proposed sale has been communicated to the community. The church council has, actually everything had already been decided, before anyone of the parish, of the common people (…) had heard of it. (…) The paperwork lay so-to-say ready in the desk drawer of the diocese. (…) this is entirely my very personal opinion: The bishop lets us do the work. We should, the believers should think for themselves and feel supported, he does not have to decide himself which church will be doomed. (…) And if it doesn't suit him, then he opens the drawer and says: 'Here, that is the solution that I would like to have.' I have been pretty angry from the onset towards this whole thing. (…)
> M: Everything is communicated downwards by the diocese with the words of the bishop to the church council: 'The bishop expects that consent to the sale will be decided in the church council.'
> F: We only know that from hearsay.
> M: We only know that from hearsay, but this always resonates, and we also know that the diocese of Essen has to get rid of 160 or 170 churches because the financial situation is so dire in the diocese of Essen, that you cannot preserve all of these churches. And, in my opinion, this came in so handy for the bishop, that the hospital has made this request now and also said: 'we'll build a new church for you in the hospital', that he was glad to get rid of a church in this manner, regardless of what the church looks like. He would have sold his cathedral, I believe. (M laughs). (…)
> M: Politics and administration are in no way helping the situation or try to restore some peace upfront – no, they're letting things all come to extremes here, and they're not trying to intervene anywhere (…)
> M: And they do not want to interfere in the inner affairs of the Church (…)

F: And they (the church officials, KdW) always say that everything has been verified (…) 'Of course that has been checked'. (...) Then lay it out open on the table. I do not believe it.

This *distrust* came explicitly to the fore with regard to the way in which the diocese, according to the opponents, employed canon law:

M: I have recently learned that there is this canon law and …
F: That, the church law blew me away.
M: That's what I did not even realize before to this extent, that the church has its own law and is not subjected to normal civil justice.
F: Which impact this has. I mean, as a lay person, when do you have to deal with this? You might have heard something about it in religious education at some point, but that did not really interest you. And that really blew me away, that such a bishop can say that, or even judge for himself whether he did something wrong or not.

But also within the church community there are *two opposing fronts*. The couple explained that the current parish of St. John used to consist of four parishes which have been fused into one, although in the hearts and minds of the respective church communities they are still separate. Within this new community there are also people in favor of the sale and demolition and F expressed their views as she experienced them:

F: 'We're going to have a great church and whether or not we will go here or go there – and imagine now what will be the case in 20 years. Then the church will be much, much too big.' – It is likely that it will be, if I am also completely honest, but at some point, if you're in there, you'll become, too, a person who sticks rigidly to their principles ('Prinzipienreiter').

Questions I asked about how they feel about the future prospect of using the new church and their *feelings* in relation to the current church were answered as follows:

F: (…) I think a hospital is a hospital and I think it's good if there's a nice chapel in there, where you can go as a patient or go with your family, but for a Sunday service, or for a baptism, when my grandchild is baptized, to have to go to a hospital to go to church. I mean, there will be a separate entrance to this church space, (…) I find this really difficult. Although I can also imagine that this room can certainly be designed beautifully, I do not want to …
M: Question that?
F: Question that. I am a bit torn, how I would handle it when it (the sale contract, KdW) is really signed. If I would say: 'Up yours. Do your parish council without me, since you seem to do

whatever you want anyway.' Or if I still want to be involved in some way or the other. I'm still a bit ambivalent because, yes, probably because I am from a too Catholic family. (laughs)
K: Yes. And this may be a bit mean, but if you imagine that this building will be demolished?
M: Yes, there's a lot of lifeblood related to it, even to me there's a lot of lifeblood, if the building would really …
F: Well, I know one thing: I will not attend the last service that will be celebrated there.
M: Me neither, no.

Interview 2: Proponent

C, a church official, explained that his relation to this church building is rather distant since he did not grow up there, is not at home there and only occasionally conducts church services there. He explained the chronological background situation from his perspective to me in detail and addressed the fact that it is important to have a hospital in this district:

> C: (…) it's not just that this one hospital suddenly said: 'We want to build a bigger hospital.' But this is an important infrastructural project in the north of Essen, that there is a hospital for the people there – I believe, 100,000 to 120,000 people who would, without these hospitals, have no in-patient medical care. And the Contilia, as a hospital operator who belongs to the Catholic family, is willing to build this hospital there.

C is sympathetic to the *feelings and emotions* of the people who resist the sale and demolition of the church, people who are active church members. Especially since this new situation came up shortly after the positive response of the diocese to the plans to preserve St. John, and also because he has understanding for those people who grew up with this church and are at home there:

> C: (…) it is incredibly hard to part with such a building and even to imagine that a church building is given up. And that rejection, as well as, yes anger and sadness and pain are expressed, I can understand that really well.

C employs *theological arguments* to justify the church institutional stance:

> C: But here we have the situation that a church is given up, so that something new can arise; both a new church and a hospital. And I have, well, we have always tried to make clear, that a hospital is also a place of the church; of lived caritas because caring for the sick is a deeply Christian concern, Christian ministry. And this hospital is not just any hospital, it's a hospital built by a hospital operator who belongs to the Christian

> Catholic family. And within this hospital there will be a church, a parish church for the parish of St. John. Of course, this will be completely different than the current church, but I have also regarded this as an opportunity, up to this day, that there can arise a modern church which is also future-oriented. Which is also, for the people of this and future generations, an attractive church building. And helps us to celebrate the liturgy and live faith as it is fitting in our time.

Later on during the interview C came back to this point and he elaborated:

> C: (…) for the celebration of the liturgy according to the second Vatican council, this church has never been built for that purpose. This church is not so well suited for this purpose as a church that could be built nowadays. And therein lies for me an opportunity. (…) So, with the aid of a theologian and a liturgical scholar or a liturgically informed person, this new church should be designed and then also be built.

The *communication* with the opponents proved difficult for the proponents and was characterized by strong *negative feelings* and *conflict*. C speaks about a parish meeting he experienced as traumatic:

> C: (…) and the parish assembly started with a shrill whistle-concert. So that the people who came to stand up for the church and protect the church abused the church in such a manner that was inconceivable to me. ... one must always remember, that it is a place of worship, a holy place where we meet, a sacred place – and people have treated this place as a football field or any arbitrary room. (…) And the people who tried to mediate have been booed and shouted at and howled down, have been badly abused. I experienced the initiative (the initiative "Rescue St. John", KdW) so ..., that there was hardly any willingness to talk. The initiative has always signaled willingness to talk, but has always demanded conditions under which they were willing to talk with me or with the church council and the representatives of the diocese. And if the conditions were not met, there was no conversation (…) It was clear that this (a public discussion, KdW) was no longer possible in the church because people have shown that they cannot and do not want to behave in the church, and that the church is not a suitable place for such a parish meeting.

During the interview C readdressed the difficulty in the *communication process* and related this to a *theological stance*, that in his opinion, should take into account a more global view instead of a local view. It is implied that the opponents are not conscious enough of this church-wide perspective and hang on too much to the past:

> C: I said that right from the start, that the process, from the start, has been very unfortunate. (…) in such processes I expect better communication. That just went wrong, and what makes me really very pensive in the whole argument and depresses me is that the view on the bigger picture is just very, very difficult to convey. (…) But something else has also been difficult to get across, namely, the overall situation of the Church in which we find ourselves, and also the prospect we are moving towards. (…) I can understand that people are hanging on to their space, to their church building, and also to their church community, and at the same time we are experiencing that this way of thinking – and not only this way of thinking, but also this form of community life – is increasingly in dissolution. We experience in many places, how the church develops in a new way. And new initiatives start and people look for new forms of faith and community life. And there, in this situation in Altenessen – and I experience that in many other places in the diocese as well – people hold on to the past and want to bring as much as possible from the past into the present (…) But that's not just a problem in Altenessen, that's really a church-wide problem that we are experiencing on all levels, that when the future gets uncertain many will yearn for what was in the past in the hope that that offers security (…).

With regard to the future C thought it would be difficult to reestablish a sense of normalcy and appease the *conflicting parties*:

> C: And that's why I think it's important, also in the near future, to take steps towards each other, and at the same time I see that this is very difficult because we have this situation now, that actually two groups stand opposite each other. And the opponents from the initiative St. John (…) they will continue to fight for their cause. And there are different aims and that's going to be hard, to bring that together.

C addressed the proposed alternatives of the initiative and stated that they have been tested on viability:

> C: (…) the initiative always claims that there are alternatives that would make it possible for the church to be preserved and still be able to build a hospital. (…) But these are no alternatives. These alternatives have been tested and it does not work."
> K: Who has tested them?
> D: (…) the Contilia – they have to check that because the Contilia will be the builder. And then there was another assessment and these things were checked; it's about a plot that the initiative once suggested, an old industrial wasteland nearby where the hospital should be built, but that's not yet developed. And there are quite different things planned here at that site, that is a building plot which is not available.

I discerned three main themes throughout the interviews. In the next table the different positions of opponents and proponents in relation to the church transformation are contrasted (table 2). The three main themes I discerned are placed in opposition in order to highlight how the conflicting arguments, forms of communication, and feelings and emotions are employed and perceived.

Themes		Opponents	Proponent
Arguments pro and contra sale and demolition	Value: Personal attachment	Strong emotional connection to the church building	Distant connection to the church building
	Value: Urban position	Appreciation of the centrality and landmark function in the district	Suitability of the infrastructure (or location) for a new hospital
	Value: Religion	Religious identification with/through architectural manifestation of Catholic faith, also vis-a-vis other denominations nearby: Islam (mosque), Protestantism (old church)	Hospital as an expression of catholic identity (caritas). The new church would be more suitable for celebrating the liturgy after Vat II. A church building is a sacred, holy space
Communication		Distrust; perceived as top down, hierarchical	Perceived as abusive; Opponents perceived as hardly willing to engage in a dialogue, as clinging to the past
Feelings and emotions		Angry. "Lifeblood": strong emotional attachment to the church building	Understanding towards opponents. Traumatic. Feeling abused and treated badly

Table 2
Main themes of the conducted interviews. © The author

Aftermath

At the end of May 2019, between the two interviews, the purchase contract between the church council and Contilia had been signed. Nevertheless, the opposition continued. A blog posted on May 29 on the "Rescue St. John" website called for a strike: "Call for a strike: All volunteers are resting in June! It's enough – you should not treat your voters in this manner! What are shepherds without sheep? Out of work, bread and destitute!"

A blog posted on June 7 reflected on the strike, and addressed the boycott of the annual parish celebration, which is normally the highlight of the year for the parish:

> But the last year has brought forth deep cleavages, anger, despair and bitterness in the parish. No one could and can imagine celebrating a carefree parish feast in these circumstances. So while many were very sad that the strike included the parish

> feast, everyone knew that had to be. Many parishioners found it hard to renounce their beloved volunteer work or church attendance, but it was a valuable experience to once again reiterate what we all will soon be missing. But what the sale-deciders have approvingly accepted.

In this blog, statements of some of the people on strike, on how they actually experienced this strike, have been published. Here I will show one of the statements that is exemplary for most of the responses on the blog:

> I have been lied to. I and my trust have been abused. (…) My church has been given away, we parishioners have been betrayed and even held for stupid. (…) Pastorally, I was left completely on my own during this time. And by whom? Ironically, by the same institution with her commandments that preach the observance of these basic values every Sunday from the altars and which I have supported with all my volunteer work, and also financially (…). What the worldly decision makers and anyone who has let themselves be instrumentalized by them – can, thank god, never take away from me is my belief in God.

The story took yet another interesting turn when the broadcasting agency Radio Essen on November 4, 2019 and the association itself reported that the association recovered a 150-year-old document; the deed of donation, in the archive of the diocese. This deed stipulates that the founder of the church, Johannes Lindemann, must have his eternal resting place there. Lindemann stipulated this as a condition for his donation of the church plot and the church building itself to the Catholic community of Altenessen. The association wants to use these facts as arguments to undo the sale of St. John and states that they will take further legal action on this basis.[38]

Analysis: Analyzing the Case of St. John as a "Dividing Practice"

Power struggles are constitutive of this transformation process and the essay "The Subject and Power"[39] by the French philosopher Michel Foucault is my main inspiration for the analysis of the (conflicted) case of St. John. Foucault studied the objectivizing of the subject in what he names "dividing practices". This is a division either within the subject or a division between the subject and others. In the case of St. John it is striking that the proposed sale and demolition of the church seems somewhat of a schoolbook example of a "dividing practice": A struggle, and the resistance against power, which causes a division between two groups who employ diverse actions, and actions upon actions, such as strikes, legal efforts, publishing a brochure, organizing meetings and debates, etc. for the benefit of either the sale of this church building, or its preservation.[40]

Foucault proposes to make the forms of resistance against power the starting point for an analysis of power struggles. The opposition against power

[38] Kampf um Kirche St. Johann Baptist in Essen geht weiter: https://www.radioessen.de/artikel/kampf-um-kirche-st-johann-baptist-in-essen-geht-weiter-390131.html, 4 November 2019, accessed 6 November 2019; https://www.rettet-st-johann.de, accessed 2 December 2019.

[39] Michel Foucault, The Subject and Power, in: Critical Inquiry (8/4), Chicago 1982, pp. 777-795.

[40] Foucault, ibid., pp. 777-778.

is more than an anti-authority struggle, according to Foucault. In total, Foucault suggests six focal points on how to characterize these struggles. The first three are 1. "transversal": not limited to one country, 2. they focus on the effects of power, and 3. they are "immediate": people critique those forms of power that are closest to them and they do not expect a solution to the problem in the immediate future.[41]

[41] Ibid., p. 780.

[42] Ibid., pp. 781.

Immediacy

In the case of St. John, the opposition is so intense, since the sale and demolition of the church building effects the opponents immediately. Not only a specific landmark within their familiar neighborhood would disappear, but also a place which is an expression of their history, and of their religious, in this case Roman-Catholic, identity. Their individuality as well as their community is immediately affected by the decision to sell and demolish St. John. The opponents do not seem naive about the possibility of "winning" this conflict, neither in the immediate, nor in the distant future. They wish not to submit, not even after the purchase contract has been signed. Their resistance has to some extent become a matter of principle: It is the expression of their need to let their individual voices be heard and not to surrender without a fight. They communicate their individual and communal efforts in a lot of ways that modern digital culture provides us with: a blog, Facebook, Instagram, etc.

Individuality and Community

The following three points (points 4 to 6) of Foucault's characterization of political struggles are more specific:

> 4. They are struggles which question the status of the individual: on the one hand, they assert the right to be different, and they underline everything which makes individuals truly individual. On the other hand, they attack everything which separates the individual, breaks his links with others, splits up community life, forces the individual back on himself, and ties him to his own identity in a constraining way. (…)[42]

In this case the opponents have a different perspective on the matter than the proponents and are able to fight by all means possible for their cause. Both sides state that they regret the rift in the community, but their opposing views, fueled by their different perspectives on the matter, reinforces their right to have different takes on the case. The institutional church ties the identity of the individual believer to a certain Roman-Catholic stance which prescribes, for instance, a certain demeanor in a church building. Here I refer to the critique the church official had on the way certain people behaved during the church assembly in St. John. The differing theological views of the church official and the opponents may also be understood against the background of individuality and identity.

Knowledge

Foucault continues with:

> 5. They are an opposition to the effects of power which are linked with knowledge, competence, and qualification: struggles against the privileges of knowledge. But they are also an opposition against secrecy, deformation, and mystifying representations imposed on people. (…)[43]

Before this conflict, the opponents I interviewed were not aware that such a thing as canon law even exists. In the way they perceive it, church law is a kind of private law which a bishop can use to his own advantage. Leaving aside what canon law actually is, and how it functions, the opponents lacked knowledge and competence in this matter in order to effectively counteract against it. Another aspect in this regard is the way in which evaluations of alternatives proposed by the opponents were mystified. During the parish meeting as well as during my interview with the church official it remained unclear who tested the alternatives, how they were tested and why they were deemed inviable, since no names were mentioned and no reports were shown.

Who are we?

Foucault concludes:

> 6. Finally, all these present struggles revolve around the question: Who are we? They are a refusal of these abstractions, of economic and ideological state violence, which ignore who we are individually, and also a refusal of a scientific or administrative inquisition which determines who one is.To sum up, the main objective of these struggles is to attack not so much "such or such" an institution of power, or group, or elite, or class but rather a technique, a form of power.[44]

In the Altenessener situation, the question "who are we?" may be answered thus: 'We' in this case are two opposing fronts with opposing aims, who argue on different levels, and whereby one group is invested more emotionally. Noteworthy and also illustrative is the fact that the church official stated that the opponents did not behave appropriately in a space he considered sacred. This conception of sacredness seems to be an abstract conception of sacredness, which is probably linked to the act of church consecration,[45] and not so much to this specific building, since the church official proposes the sale and demolition of this building. The opponents, in his opinion not behaving in the respectful manner one should in such a sacred place, behave as such out of love for this space. The contrast in arguments and feelings could not be bigger.

[43] Ibid., p. 781.

[44] Ibid., p. 781.

[45] De Wildt and Plum, ibid., pp. 9-11.

Revolt

Foucault discerns three kinds of struggles: either against domination (e.g. religious domination), against exploitation, or "against that which ties the individual to himself and submits him to others in this way (struggles against subjection, against forms of subjectivity and submission)."[46] Foucault exemplifies this with the historical phenomenon of the Reformation, which he considers as a subjectivity crisis that revolts against religious and moral power, and the need of people to take directly part in "spiritual life, in the work of salvation, in the truth which lies in the Book – all that was a struggle for a new subjectivity."[47] The time of the Reformation, a long gone by era, almost seemed to resurface in Altenessen. The opponents were not willing to subordinate themselves to the institutional church. Although the Roman-Catholic church is hierarchical in nature, opposition to the religious domination within this institution, as once was the case during the Reformation, and calls for a more egalitarian structure within the Roman-Catholic church are nothing new. The reforms of Vatican II, such as liturgical renewals and more recognition for the role of the laity, are for a lot of active church members not enough anymore and even "common" churchgoers express their individual need to fight against what they perceive as hierarchical oppression.[48]

The Exercise of Power

In the second part of his essay Foucault examines the questions: By what means is power exercised? and: What happens when individuals exert (as they say) power over others?[49] Exercising power "consists in guiding the possibility of conduct and putting in order the possible outcome"[50] and in "government": directing people in their way of conduct, thus implying the freedom of those people to act and not to submit.[51] Foucault states that the best way to analyze power relations is by analyzing institutions.[52] A last aspect which Foucault addresses is that of strategy. He discerns three elements here: 1.) the designation of the means to an end, 2.) the way in which one seeks to gain the upper hand, and 3.) the way in which the opponent is deprived of his means to combat and tempted to give up the struggle.[53]

In the case of St. John, it is made clear by the officials of the diocese what the playing rules are: e.g. how one should behave in a sacred space or that this space, as a consequence of inappropriate behavior, will not be available for debates anymore. Those in power obviously control this space. The proponent in the interview criticized the unwillingness of the opponents to communicate, later correcting himself by stating that they were willing to communicate, be it on their own terms: The opponents have a certain amount of freedom to act and express their wish not to submit to power by several kinds of power resisting actions. Nevertheless, this case seems to be a classic power struggle which is characterized by the fact that s/he who sets and implements the rules has the upper hand. The difficulty in the whole communication process between both parties is

[46] Foucault, ibid., p. 781.

[47] Ibid., p. 782.

[48] One of the latest initiatives being Maria 2.0, an initiative which originated in the city of Münster and protests against sexual abuse in the Church and the exclusion of women to positions that matter in the Church.

[49] Ibid., pp. 785-786.

[50] Ibid., p. 789.

[51] Ibid., p. 790.

[52] Ibid., p. 790.

[53] Ibid., pp. 793-795.

enhanced by a lack of information, e.g. knowledge of church law, unclear assessment of the alternatives, etc. In this sense the opponents have a difficult situation combating against the proponents who are more knowledgeable or informed in certain matters. Furthermore, they fight against an institution which has its own lawyers and a whole apparatus at their disposal. Although the opponents have organized themselves in an association, they still are working on a voluntary basis for their cause and do not have a complete institution with accompanying infrastructure at hand. Interestingly enough, both sides regret the rift in the parish community and oppose it, although the communication between both parties only has evolved into a bigger rift.

Conclusions: A Continuing Need for Sacred Spaces

On the basis of the research thus far, some tentative conclusions will be drawn here. Concerning synagogues, it can indeed be concluded that since the 1990s, due to factors such as the migration of Jewish people to Germany, the architectural landscape of Germany is in a transformation process: Not only have new synagogues been built and other buildings been transformed into synagogues, thereby making Jewish life visually present, but this visual presence is often expressed by forms that are architecturally spectacular and seem to testify to a renewed Jewish assertiveness. This presence seems to be increasingly characterized by a sense of belonging, or in the words of the architect Salomon Korn: He who builds a house wants to stay.[54] The number of chapels and churches which have been converted into synagogues is relatively substantial. Most institutional churches prohibit, on the basis of their respective canon law, the use of their church buildings by most other religious communities, such as Muslim communities, whereas the conversion of churches into synagogues is usually supported. Noteworthy is that besides the main transformation categories such as new and reused buildings, also categories such as the categories of translocation and reconsecration are introduced as analytical categories in our investigation that do more justice to the complexity and plurality of the contemporary religious architectural landscape in Germany.

Despite a decline in churchgoing, people seem to be extremely emotionally invested with regard to their church buildings. When it comes to closure, reuse or demolition of churches, or the building of new representative mosques, this emotionality comes, be it often in the form of conflicts, explicitly to the fore.[55] The case of St. John in Altenessen is no exception and shows that, for the stakeholders involved, more is at stake than the need for a place of worship or the art historical or architectural appreciation of a century-old structure. The emotional attachment to a church building can take on such an intense form that a community is divided to its core and people feel they have no other option than to leave the very institution they were fighting for.

[54] Salomon Korn, Wer ein Haus baut, will bleiben. Ansprache anlässlich der Eröffnung des Jüdischen Gemeindezentrums in Frankfurt am Main am 14. September 1986, in: Salomon Korn, Geteilte Erinnerung. Beiträge zur "deutsch-jüdischen" Gegenwart, Berlin 1999, pp. 71-77.

[55] Oskar Verkaaik, Het gewone en iconische van religieuze architectuur, in: Oskar Verkaaik (ed.), Gods huis in de steigers. Religieuze gebouwen in ontwikkeling, Amsterdam 2017, pp. 7-24, here: pp. 13-15.

To sum up: Besides meeting religious, cultural, and social needs, religious buildings also respond to emotional needs, whether these needs are religiously inspired or not. Furthermore, the symbolic presence of religious buildings play a role in the way in which a society identifies itself: as a Christian society, a multireligious society, a society of individuals that wish to be recognized and heard, etc. The transformation of sacred space is not without dispute: e.g. societal conflicts concerning the presence of religious buildings, such as debates on church demolition and church reuse, the height of minarets and the like testify to the way in which (national and/or local) identity is negotiated, expressed and even disputed and how this affects people. These discussed transformations show that more is at stake here than the mere right to practice a religion: the debate on how people and societies wish to identify and express themselves lies at the core of such processes.

Dr. Kim de Wildt works as a postdoc researcher at the Center for Religious Studies (CERES) at the Ruhr University Bochum in Germany on the DFG-funded project "Transformations of Sacredness: Religious Architecture in Urban Space in 21st Century Germany" (SaWa). She received her BA in Religious Studies and her MA in Interreligious Spirituality at the University of Nijmegen, the Netherlands. She completed her PhD at the Institute of Catholic Theology at Dortmund University with a dissertation on Ritual in School. Kim de Wildt was a research associate at the Seminar for Liturgical Science at the University of Bonn. She has been a lecturer at the Universities of Bonn, Cologne, Dortmund and Nijmegen. In 2020 she will lead the DFG-funded project "New Sacred Spaces by Example of Prayer Rooms" ("Neue Sakralräume am Beispiel „Räume der Stille"") at the University of Bonn within the interdisciplinary research group "Sacred Space Transformation. Function and Use of Religious Places in Germany" ("Sakralraumtransformation. Funktion und Nutzung religiöser Orte in Deutschland") of which she is the deputy speaker. Her research fields are Sacred Space, Church Reuse, Ritual Studies, Liturgical Science and Religious Education.