

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

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

7.2 Forschungsstand

7.2.1 Kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschungsstand zum Konzept »Atmosphäre«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 Jean-Paul Thibaud notiert mit Verweis auf das Konzept der Affordanz (S. 189) in ähnlicher Weise, dass Atmosphären zum Handeln drängen (2003, 288–289). Man könne sie auch als »motorische Anregungen« verstehen (2003, 291). Er beschreibt Atmosphären unter anderem ausgehend vom Subjekt: Die wahrgenommene Welt »umhüllt« das wahrnehmende Subjekt (Thibaud 2003, 280–282). Thibaud spricht daher von einem ökologischen Zugang zur Wahrnehmung und schlägt vor, die *Einheit einer Situation* begrifflich als »Atmosphäre« zu beschreiben (Thibaud 2003, 282). Er arbeitet hier mit dem Begriff »Situation« im Anschluss an John Dewey (1938), wonach jede Situation von einer durchgehenden Qualität zusammengehalten wird (Thibaud 2003, 283–287). Der Situationsbegriff wird in dieser Arbeit als zentraler Baustein eines religionswissenschaftlichen Atmosphärenkonzepts verwendet (S. 184).

5 »Etwa ab 1900 deutet sich in der Konzeption des Gefühls ein prinzipieller Neubeginn an. Dessen erste deutliche Formulierung (etwa ab 1910) ist wahrscheinlich *Rudolf Ottos* Darstellung des Numinosen, das als schauerhafte, erhabene und faszinierende Macht die Atmosphäre des Heiligen ist und den betroffenen Menschen ergreift. Damit ist [...] die Schranke zwischen (privater) Innenwelt und (überpersönlicher) Außenwelt für das Gefühl annulliert« (Schmitz 1989, 20).

6 »Die Neue Phänomenologie [...] setzt sich die Aufgabe, das Denken für die unwillkürliche Lebenserfahrung begriffsfähig zu machen. Unwillkürliche Lebenserfahrung ist alles, was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben« (Schmitz 2012a, 39).

7 Weitere Kritik an Schmitz' Ansatz äußern beispielsweise Hauskeller (1995, 30), Soentgen (1998, 104; 2002) oder Henckmann (2007, 54–56).

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Räumlich wahrgenommene Atmosphären entstehen in diesem Verständnis aus der Vereinigung der Ekstasen aller anwesenden Einzeldinge (Hauskeller 1995, 40). Dieser Ansatz ist hilfreich für das in diesem Buch entwickelte Atmosphärenkonzept, wenn man es konsequent auf menschliche wie nicht-menschliche Akteure in bestimmten Situationen überträgt.

9 Markus Schroer verwendet im Anschluss an Maurice Halbwachs die gleiche Metapher »Kitt« für räumliche Strukturen: »Demnach werden soziale Veränderungen nicht unmittelbar in räumliche Strukturen übersetzt. Die räumlichen Strukturen können mit dem Tempo der sozialen Veränderungen gewissermaßen nicht mithalten und insofern sind sie nicht einfach als Spiegel der Gesellschaft zu betrachten. Räumliche Strukturen haben gerade in ihrer Beharrungskraft ihre wichtigste Funktion, in ihrem Widerstand, den sie dem Wollen des Menschen entgegensetzen. Sie sind im Grunde der soziale Kitt, der die Mitglieder einer sozialen Gruppe miteinander verbindet« (Schroer 2009a, 27). Dieser Sachverhalt wird bei Joachim Fischer mit der Metapher von Architektur als einem »schweren Kommunikationsmedium« umschrieben (Fischer 2017, 61).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alle Ansätze stimmen darin überein, dass es sich bei Atmosphären um einen wirkamen Einfluss auf soziale (d.h. kommunikative) Vorgänge handelt. Als ein solcher sozialer Sachverhalt werden Atmosphären auf verschiedenste Weise zum Gegenstand der Forschung. Besonders hilfreich für die Entwicklung eines religionswissenschaftlich nützlichen Atmosphärenkonzepts sind aus meiner Sicht die Positionen (4) und (5), da sie weder essentialistisch (1) noch im starken Sinne subjektivistisch (2) oder leibphänomenologisch (3) grundiert sind, sondern Atmosphären als einen sozialen Sachverhalt betrachten, der aus der Summe der situativ aktivierten Potenziale menschlicher und nicht-menschlicher Elemente eines sozialräumlichen Arrangements entsteht. Diese Annahme überführe ich in eine theoretische Rekonstruktion des Atmosphärenkonzepts, die auf drei Grundunterscheidungen und drei Dimensionierungen basiert und methodisch operationalisiert werden kann. Diese »3x2+3x3-Formel« wurde auf S. 153 ff einfürend umrissen und wird ab S. 204 ff ausführlicher erläutert.

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

7.2.2 Ansätze aus der Religionsforschung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- a) **Physisch-materieller Raum:** Der Raum ›da draußen‹, den man in geometrischen und mathematischen Modellen abbilden kann. Der physische Raum ist, so Lefebvre, der Rohstoff des Sozialen, der aber nicht unmittelbar zugänglich ist (Lefebvre 2012, 330). Ähnlich formuliert Schroer: »Der physische Raum ist als unbearbeitet und frei von sozialen Wahrnehmungsschemata nicht vorstellbar« (Schroer 2008, 134).
- b) **Psychischer Raum:** Der Raum, wie er sich der menschlichen Wahrnehmung darstellt, inklusive auditiver, haptischer oder olfaktorischer Faktoren. Hierzu schlägt Jürgen Mohn (2012) für die Religionswissenschaft das Konzept des »Wahrnehmungsraums« vor.
- c) **Sozialer Raum:** Der semantisch und pragmatisch in sozio-kulturellen Vorgängen bestimmte Raum. Einfach gesagt: Was bedeutet ein Raum für Menschen und was machen sie damit und darin? In raumsoziologischen Arbeiten wird, so Schroer, betont, dass »es sich bei Raum nicht um etwas natürlich Gegebenes, sondern um etwas sozial Hergestelltes handelt« (Schroer 2008, 133). Der soziale Raum ist der Gegenstand sozialwissenschaftlicher Analysen. Natürlich ist dieser soziale Raum nicht denkbar ohne einen physischen und psychischen Raum, aber er ist zugleich nicht auf diese beiden Raumtypen reduzierbar. Der soziale Raum ist eine emergente, sozial hergestellte Ebene, zu deren Umwelt physische und psychische Faktoren gehören. Gebaute Umwelt wird somit nicht als ›reine Materialität‹ relevant für Sozialität, sondern immer nur in ihrer sozialen (und damit semantischen) Einbettung (ähnlich auch Breuer 2017, 75).

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

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

weltlich oft anzutreffende Vermutung, es gebe nun mal sakrale und profane Räume in der Welt, greift zu kurz, weil sie diese als gegebene, voneinander unterscheidbare Räume betrachtet und sich nicht für deren Konstitution interessiert. Auch in der Architekturgeschichte wird oft relativ pauschal von sakralen und profanen Bauten oder Bauelementen gesprochen, die dann zum Beispiel nachgeahmt oder miteinander kombiniert werden können, wie es im Museumsbau teilweise der Fall ist (z. B. Wittmann-Englert 2002, 165). So hilfreich und intuitiv diese Unterscheidung für alltagssprachliche Verständigung sein mag, so wenig ist sie ein gegenstandsadäquater Zugriff im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Analyse. Sie wird der Polysemie und der situationsabhängigen Semantisierung gebauter und natürlicher Umwelten nicht gerecht (so auch Barrie und Bermudez 2019, 346). Schon aus der Etymologie heraus sind das ›Profane‹ und das ›Sakrale‹ immer nur in wechselseitiger, situativer Abhängigkeit zu denken (lat. *pro fanum* = vor dem Tempelbezirk/Heiligtum) (z. B. Gerhards 2011, 29; Krech 2021, 126).

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

So gut wie alle gebauten oder natürlichen Räume, die für soziale Vollzüge relevant sind, haben einige grundlegende Eigenschaften: (a) Sie haben eine Umgrenzung, das heißt ihre Ausdehnung ist begrenzt. Daher haben sie auch eine Schwelle oder Grenze, einen Ein- und Ausgang; man betritt sie und man kann sie auch wieder verlassen. (b) Sie haben eine dreidimensionale Ausdehnung, das heißt sie erstrecken sich in Höhe, Breite und Tiefe in den unterschiedlichsten Varianten. Daraus folgt auch, dass sie ein Zentrum und eine Peripherie sowie eine bestimmbare (aber nicht feste) Größe haben (siehe ähnlich auch Krech 2012c, 21).

Diese Eigenschaften sind in semantischer Hinsicht vollkommen unspezifisch und lassen keinen Schluss auf die jeweilige situative und kommunikative Einbettung zu: Jeder Supermarkt hat eine Schwelle (Eingang/Ausgang), eine Ausdehnung und eine bestimmte Größe; ebenso jeder Badensee oder jede Einkaufspassage. Mal sind die Grenzen deutlich gezogen, mal sind sie eher Zonen des Ein- oder Austritts, manche Räume sind sehr groß, andere klein, manchmal ist das Zentrum besonders

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

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

Die sozialen Vollzüge in diesen Räumen entscheiden, ob wir es in einer bestimmten sozial-räumlichen Situation mit einem religiösen oder anderen Vollzug zu tun haben (Krech 2012c, 20). So kann das Überschreiten einer Grenze besonders hervorgehoben und markiert sein (Rituale des Eintretens in Tempeln oder Kirchen); die besondere Mächtigkeit und Größe eines Raumes kann kommunikativ mit höheren, übermenschlichen Kräften verbunden werden (Kathedralen, ›heilige Berge‹); oder das Zentrum kann mit besonderen Tabus und ritueller Reinheit markiert sein. Dann gibt es Anlass zu der Annahme, dass ein Raum im bestimmten beobachteten Fall, ein »religiöser Raum« ist. Ein und derselbe Raum kann im nächsten beobachteten Fall wieder ein nicht-religiöser Raum sein. In dieser Hinsicht sind gebaute und natürliche Räume für die Religionsgeschichte schon immer Medium und Umwelt religiöser Kommunikation – sowohl hinsichtlich ihrer Kontinuität als auch hinsichtlich ihres Wandels (z. B. Barrie und Bermudez 2019, 351).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7.3 Entwicklung eines religionswissenschaftlichen Atmosphären-Konzepts

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