

Coming out – zum Verhältnis von Sichtbarmachung und Anerkennung im Kontext religiöser Repräsentationspraktiken und Blickregimes

Christoph Uehlinger

«[Kollektive] Identität muss gleichzeitig selbstbestimmt und fremdanerkannt werden, und ein solches Zusammentreffen ist – grundsätzlich betrachtet – nicht sehr wahrscheinlich.»

(Giesen 1999: 124)

Eine 2008 erschienene Studie von Johanna Schaffer stellt im Horizont der *Visual Culture Studies*¹ die Frage nach dem Verhältnis von Praktiken der *visuellen Repräsentation* von Minderheiten (sei es durch diese selbst, sei es durch andere) und deren gesellschaftlicher *Anerkennung*. Schaffer verhandelt die Frage im Kontext von Migrations- und Geschlechterpolitiken: Was steht bei der Sichtbarmachung von Migrations- oder Queermilieus jeweils auf dem Spiel? Geht die Sichtbarwerdung in jedem Fall auch mit einem Anerkennungsgewinn einher? Oder verbindet sich mit der erhöhten Sichtbarkeit auch ein Mehr an Stereotypisierung, die graduelle Anpassung an Mehrheitserwartungen und ein Verlust an Handlungsspielräumen und eigener Selbstbestimmung?

Der Rahmen einer Tagung bzw. eines Bandes zur Sichtbarkeit religiöser Identität lädt dazu ein, die Fragestellungen und Thesen von Schaffers Studie mit den in diesem Band verhandelten Themen des vestimentären und des architektonischen Handelns religiöser Minderheiten ins Gespräch zu bringen.² Mit dem auf Anhieb vielleicht etwas salopp wirkenden

1 Schaffer 2008: 29–50 (Kap. 1). Zur weiteren Orientierung hierzu vgl. Jenks 1995; Mirzoeff 1998; Evans/Hall 1999; Mörtenböck/Moshammer 2003; Holert 2005; Mirzoeff 2006; Elkins 2010; Schade/Wenk 2011; für Anwendungen auf religionswissenschaftliche Fragestellungen vgl. Harvey 2011.

2 Der Gedankenanstoß hat Tagungsteilnehmerinnen dazu angeregt, sich im Rahmen ihrer eigenen Forschungsarbeit ebenfalls mit der Studie von Schaffer

Stichwort *Coming out* soll auf die (dialektische) Spannung zwischen gruppeninterner und öffentlicher Kommunikation (Innen vs. Außen) hingewiesen und ein Mechanismus benannt werden, der im Prozess der Sichtbarmachung religiöser Identität zugewanderter Gruppen in einer sich zunehmend als multi-religiös thematisierenden, medial aber von dominanten Blickregimes geprägten Gesellschaft gleichsam die Funktion eines Triggers haben könnte.

Die folgenden Überlegungen sind aus der Sicht eines historisch und systematisch arbeitenden Religionswissenschaftlers formuliert, der – nicht zuletzt als Staatsbürger in einer direkten Demokratie – auch immer wieder aufgefordert ist, Religionsdebatten im eigenen gesellschaftlichen Kontext zu reflektieren. Eine der wichtigsten Aufgaben des Wissenschaftlers liegt m.E. darin, mit Mitteln der kontrollierten Reflexion Distanz zum Gegenstand, d.h. auch zu Kontroversen und darin verhandelten Positionen, zu gewinnen, um sie in anderer Form als der massenmedial verhandelten thematisieren und konzeptualisieren zu können. Eines unter verschiedenen dafür geeigneten Verfahren ist die radikale Kontextualisierung und Historisierung des Gegenstands; ein anderes der Vergleich mit ähnlich gelagerten Kontroversen vergangener Zeiten, anderer geografischer Räume und/oder soziokultureller Kontexte; ein drittes die transdisziplinäre Blickverschiebung, die sich durch die Verknüpfung eines Gegenstands und seiner Bearbeitung mit Fragestellungen und Theoriekonzepten ergibt, die für einen thematisch anderen, aber nicht gänzlich differenten Zusammenhang formuliert worden sind. Letzteres Verfahren mag etwas Essayistisches haben; wegen der von ihm geforderten Askese im Gebrauch disziplinärer Selbstverständlichkeiten will ich ihm hier doch den Vorrang geben. Aber auch das zweitgenannte Verfahren (der Blick auf ein historisches Fallbeispiel als Vergleichsgröße) soll zum Zuge kommen.

Johanna Schaffer ist eine Kunsthistorikerin und -theoretikerin, deren Forschungsinteressen im Schnittbereich von visuellen und ästhetischen Praktiken und Gender Studies liegen.³ Seit 2012 arbeitet sie als Professorin für Theorie und Praxis der Visuellen Kommunikation an der Kunsthoch-

auseinanderzusetzen (vgl. die Beiträge von Jacqueline Grigo und Annegret Kestler in diesem Band).

3 Vgl. auch den Sammelband Paul/Schaffer 2009.

schule Kassel. In ihrer eingangs genannten, 2008 veröffentlichten Dissertation verortete sich die Autorin prononciert im Feld der *Visual Culture Studies* und thematisierte *Ambivalenzen der Sichtbarkeit* im Zusammenhang *visueller Strukturen der Anerkennung*. Dabei verknüpfte sie theoretische Reflexion mit Fallbeispielen aus den Bereichen Film, Plakatkampagnen und künstlerische Porträtphotografie, um Tücken der Darstellung von Personen und Körpern im Rahmen von (ausnahmslos ‚gut gemeinten‘) Gleichstellungs- und Anerkennungsdiskursen über unterschiedliche Minderheitsgruppen (Zugewanderte erster und zweiter Generation, LesBischwule und Queers) offenzulegen. Bei der ersten Gruppe ist eine Verbindung zum Thema des vorliegenden Bandes leicht herzustellen; die zweite Gruppe kommt in der Tagungsanlage zwar nicht explizit vor, könnte aber als eine Art Kontrollinstanz dienen, nicht zuletzt um zu verhindern, dass wir bestimmte Sachverhalte als exklusiv oder spezifisch religions- oder ethnizitätsbezogen problematisieren, obwohl sie besser in generellere Zusammenhänge des Umgangs mit und der Repräsentation von Gruppen gestellt würden, die in Spannung zu (wie immer gearteten) hegemonialen Repräsentationen gesellschaftlicher Normativität stehen.

Die Schaffers Überlegungen durchziehende Kernfrage ist die nach dem Zusammenhang von *Sichtbarkeit* und (sozialer, politischer, rechtlicher) *Anerkennung* im Kontext von *Repräsentationsstrategien* und *-politiken*: Wie ist dieser Zusammenhang beschaffen? Trägt Sichtbarkeit zur Anerkennung von gesellschaftlicher Minderheiten bei? Führt erhöhte Sichtbarkeit automatisch zu mehr Anerkennung? Welche Strukturen und Mechanismen der Macht sind bei der Zulassung bestimmter Repräsentationspraktiken im öffentlichen Raum im Spiel? Sind es teilweise dieselben wie bei deren Verhinderung? Inwiefern verschaffen diese Strukturen und Mechanismen den sichtbar werdenden Minoritäten mehr bzw. neue Handlungsmöglichkeiten in der Gesellschaft? Inwiefern tragen der Wunsch bestimmter Gruppen nach erhöhter Visibilität und gesellschaftliche Kontroversen darüber zur Akkommodation von Minderheiten an hegemoniale Erwartungen und Ansprüche bei?

Mein Beitrag wird, viele dieser Fragen nur streifend, in drei Schritten verfahren:

1. werde ich der Studie von Johanna Schaffer einige Konzepte entlehnen, die mir im Rahmen der in diesem Band verhandelten Fragestellungen relevant und anregend erscheinen;
2. soll das Thema religiöser Bauvorhaben mit dem – hier nicht provokativ, sondern analytisch gemeinten – Stichwort des *Coming out* konfrontiert werden;
3. wird das skizzierte Problem am Beispiel der Geschichte und Architektur eines prominenten römisch-katholischen Kirchenbaus in der Stadt Zürich, der Liebfrauenkirche, illustriert und damit – in loser Verbindung zum Beitrag von Ron Epstein – einen historischen Akzent in einer Debatte setzen, bei der ansonsten verschiedene Gegenwarten und primär sozialwissenschaftliche Weisen ihrer Thematisierung im Vordergrund stehen.

1 Ambivalenzen der Sichtbarkeit, Strukturen der Anerkennung

Schaffer setzt ein mit der Feststellung, dass sich «Sichtbarkeit» und «Visibilitätsgewinn» in jüngerer Zeit als verbreitete Topoi in der Rhetorik der Anerkennung etabliert haben. Oft werde «davon ausgegangen, dass mehr Sichtbarkeit auch mehr politische Präsenz, mehr Durchsetzungsvermögen und mehr Zugang zu den Strukturen der Privilegienvergabe bedeutet» (12)⁴; doch sei «das beste Gegenbeispiel gegen quantitative Sichtbarkeitsargumente der Verweis auf das Stereotyp, das grundsätzlich auf einer hohen Zirkulationsdichte und, als deren Effekt, einer wohl etablierten Intertextualität basiert» (16). Diese «Intertextualität» – ich würde eher von mitunter präreflexiven Assoziationskaskaden sprechen – kann, je nachdem, wohin die Verweise führen, die Wirkung haben, dass «erhöhte Sichtbarkeit» gerade nicht zu einem Mehr an Anerkennung, sondern zu verschärftem Widerspruch und/oder Ablehnung der sichtbar Gemachten führen.

Auf der Basis feministischer, queerer, antirassistischer und postkolonial-subalterner Theoriediskussionen stellt Schaffer die Frage, «wie durch die Kontrolle der Produktion, Zirkulation und Beschaffenheit visueller Repräsentationen bestehende Privilegien reproduziert werden» (12). Im

4 Der Einfachheit halber werden im folgenden Zitate aus Schaffer 2008 im Text durch Seitenzahl in Klammern nachgewiesen.

Horizont der sog. *Visual Culture Studies* definiert sie *Sehen* als eine Handlungsform, *Visualität* als spezifische Dimension der Herstellung von Bedeutung; beides trage wesentlich zur Herstellung gesellschaftlicher Wirklichkeit bei (32). Sichtbarkeit sei nie einfach gegeben, werde vielmehr «immer in einem Zusammenhang aus Wissen und Macht produziert» und stehe «in einem gegenseitigen Modulationsverhältnis zu Unsichtbarkeit» (13). Wo immer etwas sichtbar gemacht, zu sehen gegeben und damit markiert werde, bleibe anderes (durch Nicht-Markierung) ausgeschlossen.

Laut Schaffer wird der Topos «Sichtbarkeit» in jüngster Zeit zunehmend mit dem Begriff der «Anerkennung» verbunden, ja durch ihn geradezu ersetzt (19). Gegenüber der reinen visuellen Sichtbarkeit impliziere der Begriff der «Anerkennung» zum einen das Erkennen, und d.h. Lesen und Verstehen (oder zumindest Interpretieren) *spezifischer Subjektpositionen*; zum anderen verbinde er das Erkennen auch mit der *Belehnung mit Wert* (20). Oft führten aber selbst «gut gemeinte» Prozesse der Sichtbarmachung nur zu einer «Anerkennung im Konditional» (21 u.ö.): dann nämlich, wenn ein Subjekt im Prozess der Visibilisierung durch Akkommodation und Einfügung in herrschende Repräsentationsmuster oder -präferenzen inkorporiert und damit einem bestimmten, dominanten «Blickregime» *unterworfen* werde.⁵ Zur Debatte stünden deshalb mit jeder Sichtbar-Machung auch die «Möglichkeit und Fähigkeit, Darstellungsparameter und Repräsentationsstandards (z. B. der eigenen Subjektposition) mit zu bestimmen» (21). «Wie kann die visuelle Repräsentation minorisierter Subjektpositionen und Existenzweisen diesen Positionen Anerkennung zuteilwerden lassen und sie nicht in der Darstellung erneut minorisieren?» (22)

Als Religionswissenschaftler würde ich letztere Frage um eine Variante ergänzen wollen: Unter welchen Bedingungen ist es bestimmten, durch religiös-kulturelle Zusammengehörigkeit definierten Gruppen in Minderheitsposition wichtig, über gruppeninterne und gruppenbezogene Bedürfnisse hinaus ihre religiöse Identität *nach außen*, d.h. in den öffentlichen Raum zu kommunizieren, dadurch an diesem und d.h. an Öffentlichkeit

5 Man denke etwa an die Instrumentalisierung der «islamischen T-Shirt-Szene» durch ein Ministerium, s. dazu den Beitrag von G. Klinkhammer in diesem Band.

zu partizipieren bzw. eine solche Partizipation gar zu beanspruchen?⁶ Welche Rolle spielt dabei für die betreffende Gruppe das Anliegen, auf diese Weise *zugleich* ihr Recht auf Dasein (im Sinne des Hier-Seins) gerade *als* Minorität (und sei es als *tolerierte* Minorität) zu affirmieren? Und von der Schaffer'schen Ausgangsthese bzw. -vermutung her gefragt: Müssen Differenzmarkierungen sich immer schon in eine zumindest formale Abhängigkeit von einem hegemonialen Aussage- bzw. Repräsentationssystem begeben, um toleriert zu werden?

Nach Schaffer erzwingt die öffentliche Inszenierung von mehr Sichtbarkeit fast zwingend eine höhere Einbindung in normative Identitätsvorgaben dominanter Gruppen und die Anpassung an Parameter der Kontrolle und der Disziplinierung (vgl. auch 52). Dass es bei Ansprüchen auf erhöhte Sichtbarkeit zu Kontroversen um kollektive Identitätsnormen kommt, ist also nicht überraschend, sondern geradezu normal. Eher stellt sich umgekehrt die Frage, warum und unter welchen Bedingungen es zu solchen Kontroversen *nicht* kommt⁷ bzw. welche Faktoren dafür verantwortlich sind, dass mögliche bzw. erwartbare Kontroversen gleichsam unterlaufen werden können.

Ein wichtiges Mittel der Einbindung ist nach Schaffer die *Stereotypisierung*, die sie auch als «diskursive Löschung» (55) beschreibt. Stereotypisierung impliziere «die Verknappung diskursiver Möglichkeiten – also die Wiederholung einer, und eben nur einer, Darstellungsformel, immer wieder und immer wieder nur so und nicht anders» (61). «Das Stereotypisieren ist eine Repräsentationsform, die gesellschaftlich produzierte Differenzen reduziert, essenzialisiert, naturalisiert und festschreibt» (62 im Anschluss an Hall 1997: 257). «Dominante Bilder erhalten ihren Wahrhaftigkeitsstatus durch unhinterfragte, häufige und emphatische Wiederholung.» (115) Solche Feststellungen finden in verschiedenen Beiträgen dieses Bandes ein deutliches Echo.

Repräsentieren ist Herstellen von Bedeutung, oder (in den Worten von Stuart Hall [a.a.O.]) *making things mean*. Der Vorgang findet in einem von Machtasymmetrien gekennzeichneten Feld statt. Nicht nur auf dem

6 Vgl. hierzu Baumann/Tunger-Zanetti (2008, 2011) und Baumann (2012), die auch Zusammenstellungen einschlägiger Beispiele im Schweizer Kontext ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bieten.

7 Vgl. hierzu den Beitrag von Vanessa Meier in diesem Band.

Terrain der Ökonomie und der bürgerlichen Partizipation, auch auf dem der Repräsentation herrscht eine Asymmetrie zwischen Haben und Sein: «a social division between the power and privilege of *producing* and *possessing* and the burdens of *being* meaning» (Tagg 1993: 6, zit. nach Schaffer 2008: 88). Gemeint ist die Last, «Bedeutung zu sein», ohne sie bestimmen zu können. Minoritäten und marginalisierte Gruppen, die nach mehr Sichtbarkeit streben, weil sie diese mit der Erwartung sowohl von Kohäsionsgewinn (*ad intram*) als auch von Statusgewinn (*ad extram*) verbinden, haben die Macht über die Repräsentation als Produktionsmittel für Bedeutung oft (in der Regel?) nicht oder nur beschränkt in eigener Hand. Besonders im Hinblick auf externe Anerkennung «misst sich der Erfolg des Aufgenommenwerdens subalternen Wissensformen in den offiziellen Diskurs» – man könnte auch sagen: in gesellschaftliche Akzeptanz und schließlich deren Überführung in Normalität – nach Schaffer stets «auch an den damit einhergehenden Enteignungsprozessen» (96). Freilich demonstrieren die in diesem Band versammelten Beiträge anhand einiger prägnanter Beispiele aus dem Schweizer Kontext, dass die symbolische Enteignung durchaus unterschiedlich verlaufen und unterschiedlich weit gehen kann.

Die Aufgabe kritischer Wissenschaft besteht nun laut Schaffer in der *Repräsentationskritik* als Dekonstruktion der grundsätzlich von Machtasymmetrien gekennzeichneten Bezeichnungspraktiken (77). Folgt man einem bedenkenswerten Satz von Homi Bhabha: «Das Stereotyp ist ein Abwehrschild, das an einem Ort steht, an dem eine Gesellschaft einen Spiegel für (Selbst)Reflexion benötigt» (Bhabha 1994: 110), dann könnte es eine Aufgabe der Wissenschaft sein, der Gesellschaft anstelle des Abwehrschildes einen Spiegel vorzuhalten. Die Wissenschaft kann dies zum einen dadurch tun, dass sie Prozesse der Stereotypisierung und Monosemierung als solche identifiziert und nachzeichnet (rekonstruiert); zum andern dadurch, dass sie versucht, ihnen durch differenzierte Polysemierung, d.h. zu allererst Erhebung real existierender Polysemien, entgegenzuwirken und Alternativen zu thematisieren. Beides wird sie – und hier trete ich in explizite Distanz zu der sehr engagierten Position von Schaffer – am besten tun können, wenn sie sich nicht als aktive Parteigängerin in eine Kontroverse einschaltet, sondern die Kontroverse gleichsam vom Rande aus kritischer Distanz beleuchtet. Die Analyse griffe im Übrigen zu kurz, wollte sie Stereotypisierungen nur aufseiten dominanter Gruppen

und Diskurse lokalisieren (und ggf. bekämpfen). Die Minderheiten selbst sind ja keineswegs gegen Stereotypisierung und Monosemierung gefeit, und diese können durchaus einen anderen Verlauf als nur den der Akkommodation nehmen, sei es, dass sie sich auf die eigene Gruppe, sei es, dass sie sich auf die Umwelt, ggf. Gegner, beziehen. Ob soziale Konflikte durch einseitige oder beidseitige Stereotypisierung gekennzeichnet sind und welcher Art diese Stereotypisierungen sind, bedarf der genauen Analyse der jeweiligen Macht-, Diskurs- und Repräsentationskonstellation, wie sie in diesem Band in verschiedenen Beiträgen geleistet wird.

2 *Coming out*: Innen und Außen bei der baulichen Repräsentation religiöser Identität

Coming out ist ein Begriff, der meist im Blick auf Einzelpersonen verwendet wird, die einen bis dahin aus irgendwelchen Gründen verschwiegenen Aspekt ihrer Geschichte oder Persönlichkeit Menschen ihrer Umgebung oder der Öffentlichkeit mitteilen. In der Regel verbindet man mit dem Begriff die psychologische Vorstellung einer gleichsam kathartischen Befreiung: Was verschwiegen wurde, weil es aus bestimmten Gründen nicht gesagt werden konnte, wird nun doch gesagt und damit die Last eines mitunter drückenden Geheimnisses abgeworfen.

Ich will hier den Begriff etwas anders verwenden, ihn auf den Prozess der von einer Religionsgemeinschaft intendierten Selbstdarstellung im öffentlichen Raum und darin insbesondere auf die Selbstdarstellung durch ein Bauvorhaben beziehen. Was die sogenannte Hinterhofmoschee oder den in einem Industriegebäude oder Mehrzweckbau integrierten Versammlungsraum einer religiösen Gemeinschaft vom Gebäude, das eigens für religiöse Zusammenkünfte und Rituale geschaffen wird, recht grundsätzlich unterscheidet, ist die Differenz zwischen einer Zweit- und einer Erstnutzung. Bei Neubauten mit dezidiert religiöser Zweckbestimmung muss viel ausführlicher die Frage verhandelt und entschieden werden, ob und wenn ja, wie viel an religiös-identitärer Kennzeichnung nach innen und wie viel auch nach außen hin, also auch für Nichtmitglieder sichtbar gemacht werden soll. Dies zu entscheiden erfordert neben Akkommodationen an die umgebende Gesellschaft auch gruppeninterne oder gruppenbezogene Aushandlungsprozesse darüber, was eigentlich darstellungsrelevant sei.

Zwischen der religiös-identitären Gestaltung des Innen- und der des Außenraums besteht oft eine deutliche, für den analytischen Blick beobachtbare Spannung.⁸ Für potenzielle und reelle Nutzer ist die Gestaltung von *Innenräumen* meist *prioritär* im Blick auf die identitäre Selbstdarstellung und -vergewisserung; hier entscheiden in erster Linie Tradition, interne Wiedererkennung der Repräsentationsmuster, ein «Blickregime» – und Ressourcen – über die Gestaltung von Räumen, die nicht zuletzt die Kohäsion der eigenen Gruppe befördern sollen (Kommunikation *ad intram*). Diese Gesichtspunkte summieren sich zu einer bestimmten «ästhetischen Formation» (B. Meyer 2012) und lassen sich als solche analysieren. Bei Bauten, die verschiedene Räume umfassen, sind in der Regel funktional bedingte Differenzen zwischen einzelnen Räumlichkeiten festzustellen (ein Gebetsraum ist keine Cafeteria – aber beide geben Aufschluss über die ästhetische Formation).

Bei der Gestaltung des *Äußeren* eines Bauvorhabens steht für die potenziellen Nutzer etwas anderes auf dem Spiel; hier ist mit wesentlich mehr Reflexion der öffentlichen Selbstdarstellung und der Beziehung einer Gemeinde zu ihrem gesellschaftlichen Umfeld zu rechnen (Kommunikation *ad extram*). Die Gestaltung des Äußeren kann, wie wir wissen, darüber entscheiden, ob ein bestimmtes religiöses Gebäude in seinem öffentlich-räumlichen Umfeld Akzeptanz findet, d. h. überhaupt realisiert werden kann. Auch dieser Aspekt des Bauvorhabens ist Teil einer «ästhetischen Formation», deren Ordnung jedoch anderen Regeln folgen muss, weil sie nicht nur die religiöse Gemeinschaft selbst betrifft. Jedes Bauprojekt verlangt somit Akkommodation an die Erwartungen und Ansprüche *zweier* Horizonte, desjenigen der Insider und desjenigen der Umgebung, in der die Insider als Minorität nicht allein sind.

Mit der aktiven Gestaltung der Außenseite ihres Ritualraums vollzieht eine Gemeinschaft gleichsam ihr *coming out* in den öffentlichen Raum und macht zugleich einen wichtigen Schritt in Richtung ihrer Inkorporation in die Gesamtgesellschaft. Wie und in welcher Form sie dies tut, kann über Akzeptanz oder Ablehnung, Umsetzung oder Verhinderung eines Bauprojekts, und d. h. auch den Grad der Inkorporation entscheiden. Insofern kann das *coming out* mittels eines bestimmten Gebäudes als eigentlicher Trigger im Prozess der Integration und lokalen Anerkennung oder zumindest

8 Dies betonen mit Recht auch Baumann/Tunger-Zanetti 2008: 33.

Toleranz der Präsenz dieser Religionsgemeinschaft an einem bestimmten Ort wirken.

Im Unterschied zu Kleidungspraktiken bewegen sich bauliche Repräsentationspraktiken meist in sehr viel aufwendigeren Dimensionen, was Zeithorizonte und Ressourceneinsatz betrifft. Sie sind in hohem Maße von Materialkenntnis, technischem Know-how und rechtlichen Verfahrensregeln abhängig, mobilisieren entsprechendes Expertenwissen und erfordern eine sehr viel intensivere diskursive Vorbereitung, Begleitung, manchmal auch Nachbereitung als etwa vestimentäres Handeln. Der für Letzteres gern verwendete Begriff des «strategischen Handelns» lässt sich deshalb *a fortiori* auch auf bauliches Handeln beziehen. Insofern dieses Handeln in einem durch asymmetrische Machtverhältnisse geprägten Raum stattfindet, lohnt es sich, exemplarisch nach den Bedingungen, Möglichkeiten und evtl. Begrenzungen zu fragen, die das strategische *coming out* einzelner Gruppen und Gemeinschaften im Medium eines größeren Bauvorhabens beeinflussen und/oder determinieren.⁹ Ich will dies an einem relativ prominenten Beispiels der lokalen Religionsgeschichte, der römisch-katholischen Liebfrauenkirche in Zürich, illustrieren.

3 Historische Illustration: die Zürcher Liebfrauenkirche

Die Zürcher Liebfrauenkirche ist im Quartier Unterstrass gelegen, dessen Name (ursprünglich: «niedere = untere» Straße) sich auf den rechts der Limmat am unteren Zürichberghang in nördlicher Richtung von der Zürcher Altstadt nach Bülach bzw. Schaffhausen führenden Hauptverkehrsweg bezieht. Ursprünglich eine unabhängige Gemeinde, wurde Unterstrass 1893 ins Stadtgebiet eingemeindet.¹⁰ In eben jene Zeit (1892–1894) fällt der Bau der römisch-katholischen Liebfrauenkirche oberhalb der Weinberg- und der Leonhardstrasse, einer Zubringerstraße zu höher gelegenen neuen Wohnquartieren und zum Hochschulviertel.

9 Soziologisch ließe sich der Prozess in Anlehnung an B. Giesen auch als zeitlich zerdehntes «öffentliches Ritual» (1999: 88–95) und um ein Ringen um Anerkennung (ebd. 118–132) interpretieren. Siehe hierzu auch den Beitrag von Rafael Walthert in diesem Band.

10 Die Entwicklung zum dicht besiedelten Wohnquartier zog sich über einige Jahrzehnte bis in die 1930er Jahre hin.

3.1. Historische Hintergründe¹¹

Dass es in der seit über dreieinhalb Jahrhunderten (1525) reformierten Stadt Zürich zum Bau einer großen, repräsentativen römisch-katholischen Kirche kommen konnte, war (zwei Jahrzehnte nach dem I. Vatikanischen Konzil) zwar nicht selbstverständlich, aber an der Zeit. Das 1530 erlassene Verbot der katholischen Messe in Zürich lag weit zurück. Eine schrittweise Liberalisierung der Konfessionsgrenzen hatte mit der Errichtung der Helvetischen Republik 1798 eingesetzt. Als 1807 die Tagsatzung in der Stadt zusammentrat, wurde es denkbar, in Zürich die Messfeier wieder aufzunehmen. Zunächst ein diplomatisches Zugeständnis an die Delegationen der katholischen Stände, kam dies bald auch den seit einigen Jahrzehnten in und um Zürich niedergelassenen oder temporär beschäftigten Katholiken zugute, die im 19. Jahrhundert innert weniger Jahrzehnte zu einer beträchtlichen Diaspora anwuchsen: 1808 wurde den damals erst ein paar Hundert Katholiken die damals noch bestehende Annakapelle (am Ort des heutigen Einkaufszentrums St. Annahof), seit 1844 der mittlerweile über 2000 Personen zählenden Gemeinde die (zuvor säkularisierte, als Münzstätte verwendete) Augustinerkirche zum Gottesdienst überlassen. Die mit der Bundesverfassung von 1848 gewährte Niederlassungsfreiheit begünstigte eine rasche weitere Zunahme des katholischen Bevölkerungsanteils¹², der um 1890 rund 16000, um 1900 bereits 42000 Menschen (d.h. rund ein Viertel der Stadtbevölkerung) zählen

11 Für einen Überblick zur Geschichte des Zürcher Katholizismus zwischen 1850 und 1950 vgl. Altermatt 1989: bes. 181–202.

12 Zürich wurde damit, obwohl öffentlich (politisch, wirtschaftlich, kulturell) ganz vom Protestantismus geprägt, innert weniger Jahrzehnte die Schweizer Stadt mit den meisten Katholiken (Altermatt 1989: 181). Die katholische Bevölkerung bestand zunächst großmehheitlich aus zugewanderten Arbeitern, Dienstboten, Tagelöhnern, Hausangestellten aus der Innerschweiz und Saisoniers aus dem Tirol, um die herum sich dann erst eine Mittelschicht von Krämern, Händlern und Kleinunternehmern bildete. Eine gebildete Oberschicht (Ärzte, Kaufleute, Juristen) kam – mit einem nicht unbeträchtlichen Anteil von Zuwanderern aus Süddeutschland – erst nach und nach hinzu. Bis in den 1. Weltkrieg hinein stammte die Mehrheit der (römisch orientierten) Katholiken aus dem Ausland (ebd. 184).

sollte.¹³ Die erste katholische Stadtpfarrei wurde mit dem Kirchengesetz von 1863 legalisiert.

Das Konzil und insbesondere der Streit um das Unfehlbarkeitsdogma führten in der Schweiz in Zusammenhang mit dem sogenannten Kulturkampf (1870–1874), den U. Altermatt (1989: bes. 224–236) treffend als «Modernisierungskrise» beschrieben hat, zu einem innerkatholischen Schisma. In Zürich fand dieses nicht nur organisatorisch, sondern umgehend auch baulich einen geordneten Widerhall: Die Augustinerkirche ging 1873 an die Alt- bzw. Christkatholiken, die für einige Jahre die Mehrheit der Zürcher Katholiken bildeten und im Übrigen der Sympathie der Protestanten und Freisinnigen gewiss sein konnten. Die Römisch-Katholischen reagierten mit dem Bau von St. Peter-und-Paul in Zürich-Ausser-sihl, einer «unauffällige(n) Predigtscheune» (Pescatore/ Winzeler 1997: 38) bzw. Armeleutkirche (ebd.: 9) ebenfalls links der Limmat, aber weiter vom Zentrum entfernt, dafür dem Arbeiter- und Handwerkermilieu nahe, einer Kirche, deren Patrozinium direkt an das römische Kirchenzentrum erinnerte.

15 Jahre später mehrten sich die Stimmen derer, die nach einem römisch-katholischen Gotteshaus auch rechts der Limmat, d. h. in den besser gestellten Teilen der Stadt riefen, so dass 1890 ein Kirchenbauverein gegründet wurde. Wie sehr dabei nicht nur die Erfordernisse des Kultes, sondern ebenso sehr gesellschaftliche Prestige- und Anerkennungsüberlegungen eine Rolle spielten, zeigt der Umstand, dass man bei den ersten Planungen an einen Neubau «in altgothischem Styl» (zit. nach Pescatore/Winzeler 1997: 9) in der Nähe des Bellevue und des späteren Opernhauses dachte. Der Standort erwies sich jedoch als nicht realisierbar, im Unterschied zur Alternative in Unterstrass, auch sie mit Sinn für topografische Markierung: unmittelbar gegenüber dem Hauptbahnhof (Neubau 1871, Neubenennung 1893), neben den fünf Jahre später das

13 «Für die Minoritätssituation war nicht so sehr die zahlenmäßige Unterlegenheit als vielmehr die soziologische [sic] Inferiorität entscheidend. Im 19. Jahrhundert galten die Katholiken in ursprünglich reformierten Kantonen wie Zürich oder Bern als Fremde, ob sie nun Schweizer oder Ausländer waren. [...] Katholisch war eben etwas Andersartiges, ja Kurioses und Exotisches. Im Unterschied dazu stand Reformiert für das Mehrheitliche und Dominante» (Altermatt 1989: 182).

Landesmuseum¹⁴ zu stehen kommen sollte. Die Liebfrauenkirche stellte damals also ein markantes und durchaus selbstbewusstes¹⁵ Wahrzeichen für den besser gestellten Teil der insgesamt erstarkten katholischen Stadtbevölkerung dar.¹⁶ Zugleich mochte er den Alt- bzw. Christkatholiken deutlich machen, dass die Römisch-Katholischen sich nicht nur als Armenkirche (Aussersihl), sondern als die zweite Konfession Zürichs verstanden. Dass der Bau zustandekam, verdankte man freilich der Finanzierung durch Spenden aus katholischen Nachbarkantonen (v.a. Luzern) und aus dem katholischen Ausland (Süddeutschland, Österreich).

Betrachten wir nun das Verhältnis von Außen und Innen bei der baulichen Gestaltung und beim Dekorurn dieser Kirche.

3.2. Außen (Abb. 1)

Die bauliche Gestaltung der Liebfrauenkirche lag in der Hand des Architekten August Hardegger aus St.Gallen, der damals eine Art Monopol für katholische Kirchenbauten in der Schweiz besaß (Meyer 1970: 15), und des Kunsthistorikers Albert Kuhn OSB, eines Mitglieds des Benediktinerklosters von Einsiedeln, eines der wichtigsten kirchlich-intellektuellen Zentren des Deutschschweizer Katholizismus und der geografisch wie institutionell nächstgelegene Referenzpunkt der Zürcher Katholiken.¹⁷

14 Die Auseinandersetzung zwischen Bern und Zürich um den Sitz des Landesmuseums wurde 1891 durch das eine klare Mehrheit schaffende Votum der katholischen Kantone entschieden. Im Gegenzug ermöglichte die Stadt den Erwerb des Grundstücks für den Bau der Liebfrauenkirche (Pescatore/Winzler 1997: 11).

15 «Auch mochte es auf der Hand liegen, den künftigen Kirchenbau möglichst hoch zu legen, um dadurch eine über die umliegenden Häuser dominierende Stellung zu gewinnen» (Hardegger 1894: 45).

16 Der städtische Katholizismus jener Zeit wird gewöhnlich mit dem Begriff des «Milieukatholizismus» charakterisiert; gemeint ist, dass die Konfession über soziale Zugehörigkeit (Heiraten und Familienbande, Vereine) ebenso entschied wie über soziale Netzwerke und Institutionen (Schulen, Wohnheime, Spitäler). Vereine waren der urban-moderne Ersatz der einstigen Dorfgemeinschaft. «Vereine und andere Sozialeinrichtungen besaßen integrierende und disziplinierende Funktionen, wobei Integrieren zugleich auf Differenzieren und Separieren bedeutete» (Altermatt 1989: 192).

17 Die Beziehungen der Römisch-katholischen Kirche in Zürich zum Kloster und Wallfahrtsort Einsiedeln sind heute noch sehr eng.

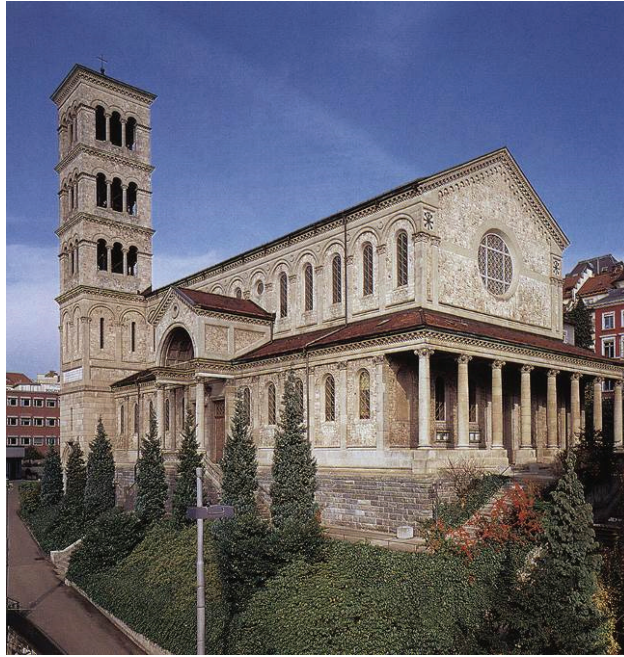


Abb. 1 Die Liebfrauenkirche von Südwesten (stadtseitige Hauptansicht).

Hardegger und v. a. der auch theologisch versierte Kuhn beschlossen, das Vorhaben nicht wie damals weitherum üblich im neugotischen Baustil auszuführen, sondern sich stilistisch an altkirchlichen Basiliken mit Vorbildern in Ravenna und (für Turm und Chorbogenwand) Rom, d. h. eher neu-romanisch, zu orientieren (Reiß 2008: bes. 155–160). Diese keineswegs selbstverständliche Grundentscheidung¹⁸ für einen Bau, der «die bedeutendste Nachbildung einer altchristlichen Basilika auf schweizerischem Boden» werden sollte (A. Meyer, zit. in Pescatore/Winzler 1997: 37),

18 «Die Wahl des Baustiles für das neu zu schaffende Gebäude mag manchen befremden», schrieb der Architekt selbst in der Schweizerischen Bauzeitung (Hardegger 1894: 45). Hardegger hat Kirchen in ganz verschiedenen Stilen gebaut (A. Meyer 1970). Die Verbindung der Möglichkeit, gleichzeitig und grundsätzlich über verschiedene Stile verfügen, mit derjenigen, im historischen Gestus emphatisch einen Stil zu bevorzugen, ist es, welche die Entscheidung für die seltene, auffällige Option als strategisches Handeln verstehbar werden lässt.

hatte nicht nur ökonomische Gründe¹⁹, sondern in mehrerer Hinsicht programmatischen Charakter: Indem in «Anlehnung an idealisierte frühe Epochen» (Pescatore/Winzler 1997: 39) der Kirchengeschichte hinter die Reformation und deren meist gotische Kirchengebäude, ja sogar hinter das romanische Grossmünster zurückgegriffen wurde, vermied man einerseits den direkten visuellen Wettbewerb, knüpfte andererseits aber – mit einem für den damaligen Historismus charakteristischen Gestus – dezidiert an einer älteren, der Reformation vorausliegenden Tradition an, um dadurch einen typisch römisch-katholischen Präzedenzanspruch auszudrücken.²⁰ Dass die Gestaltung des äusseren Erscheinungsbildes einen gewissen «ultramontanen», d.h. Rom-orientierten Einschlag hatte, war nicht nur für gebildete Katholiken («Wer Italien bereist hat, wer Rom und Ravenna gesehen hat ...»), Hardegger 1894: 45) unschwer erkennbar.

«Bei dem exponierten Standpunkt der Kirche musste es sich aber auch darum handeln, mit möglichst geringen Geldmitteln etwas *Spezifisches* zu erstellen, das sich von anderen Gebäuden zum vornherein wo nicht durch *reichere*, so doch durch *eigenartige* Formen abhob. Man durfte bei den knappen Geldmitteln es ebensowenig wagen, den wuchtigen romanischen Formen des Grossmünsters, als der zierlichen Fialengothik der neuen [1884 erbauten reformierten, C. U.] Kirche zu Unterstrass Konkurrenz zu machen. Durch die Wahl der italienischen Basilika ging man beiden Vergleichsobjekten behutsam aus dem Wege und hatte es in der Hand, mit ganz einfachen Mitteln eine in *ihrer* Art monumental wirkende Fassade auszuführen. [...] Ueber die Berechtigung, italienische Formen aus alten Zeiten im modernen Zürich zur Gestaltung von Fassaden zu verwenden, dürfte [...] kaum ernstliche Diskussion walten, ist doch Zürich durch die Gotthardbahn Italien näher gerückt und zum Knotenpunkt des Verkehrs mit der südlichen Halbinsel geworden. Warum soll nicht auch ein Luftzug altitalienischer Kunstanschauung in Zürich spürbar sein, nachdem die italienische Renaissance beinahe durchweg die Vorbilder zu den Profanbauten geliefert hat?» (Hardegger 1894: 45f.).

Das Zitierte ist nicht frei von apologetischen Zügen und lässt neben pragmatischen und kulturell-bildungsbürgerlichen Überlegungen deutlich auch den programmatischen Charakter des Gebäudes in einer durch

19 Diese stellt der Architekt in den Vordergrund (Hardegger 1894: 45).

20 «Die brisante Situation der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz, die durch Spaltung enorm geschwächt wurde, geht mit der Rezeption frühchristlicher Kunst zurück auf die Anfänge des Christentums. Sie erhebt damit den Anspruch auf die wahren Ursprünge, die nur von der römisch-katholischen Kirche gewahrt werden» (Reiß 2008: 159).

konfessionelle Konkurrenz und Asymmetrie geprägten Gemengelage erkennen.²¹

Der ursprüngliche Bauplan sah zwei Türme vor – vergleichbar dem Großmünster, als bauliche Entsprechung und wiederum Gegenüberstellung, allerdings von vornherein in der Form eines italienischen Campanile vorgesehen. Auch darin kommt ein gewisser Repräsentationsanspruch der Bauherrschaft zum Ausdruck, dessen Umsetzung an materiellen Realitäten scheiterte: Aus Kostengründen verzichtete man auf den Bau des zweiten Turms und begnügte sich mit einem einzigen, talseitig gelegenen Campanile. Die weitere Außengestaltung blieb zurückhaltend schmucklos und funktional.

Von materiellen Einschränkungen unberührt und, symbolisch betrachtet, im konfessionskulturellen Kontext von eher größerer Tragweite war die Namenswahl «Liebfrauen», mit der nicht nur an ein katholisches Spezifikum appelliert und die damals blühende marianische Frömmigkeit unterstrichen, sondern zugleich die Verbindung zum Wallfahrtsort Einsiedeln und dessen Madonna bekräftigt und eine diskrete Einladung auch an die Alt- bzw. Christkatholiken ausgerichtet wurde. Am 7. Oktober 1894, dem sogenannten Rosenkranzsonntag, wurde die Kirche eingeweiht. Der (ausnahmslos reformierte) Stadtrat schickte Glückwünsche, blieb den Feierlichkeiten aber aus konfessionellen Gründen fern. Im Blick auf die ästhetische Gesamtformation sei nachgetragen, dass die Kirche – wiederum aus finanziellen Gründen – erst 1897 mit ersten Glocken ausgestattet werden konnte, in den ersten Jahren ihrer Nutzung also akustisch unauffällig blieb und nur visuell (dies aber um so mehr) aufgrund ihrer architektonischen Gestaltung und prominenten Lage am Hang imponierte.

21 Der Soziologe kann den historistischen Rückgriff auf normierend verstandene Vergangenheit als «Verstärkung und Überhöhung der eigenen Lage» bezeichnen (Giesen 1999: 221). Im Historismus «wird die Vergangenheit [...] zu einer öffentlich einsetzbaren Ressource, mit der sich umstrittene Ansprüche begründen lassen» (ebd.: 222).

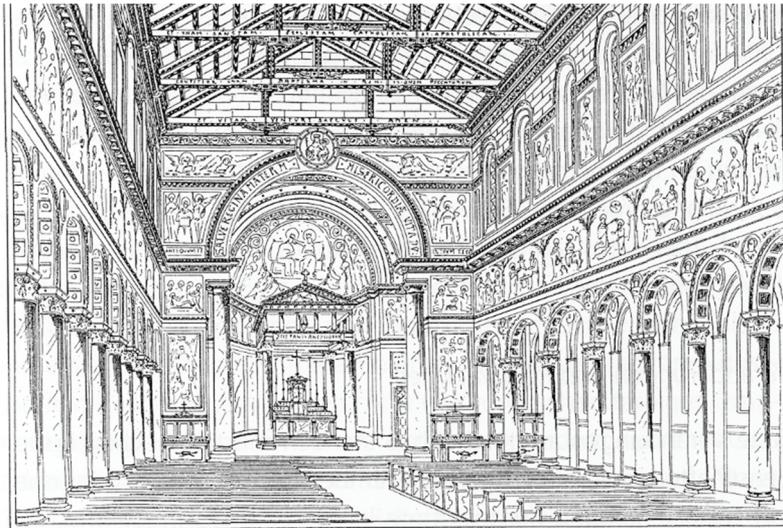


Abb. 2 Die ursprünglich geplante Innengestaltung der Liebfrauenkirche.



Abb. 3 Ansicht der tatsächlich ausgeführten, 1924 fertiggestellten Innengestaltung der Liebfrauenkirche (im heutigen, renoviertem und an die Erfordernisse der postkonziliaren Liturgiereform angepassten Zustand).

3.3. Innen (Abb. 2 und 3)

Das Innere der für eine Gottesdienstgemeinde von fast 1000 Personen konzipierte Kirche wurde in mehreren Etappen ausgestattet. Zu Beginn waren die für den Gottesdienst unerlässlichen Requisiten prioritär. 1899 folgte auf der großen Empore eine Orgel, die dem Gottesdienst mehr Würde verleihen sollte. An «Gemälde und Bildercyklen» hatte man offenbar von Anfang an gedacht (Hardegger 1894: 45), konnte sie aber nicht gleich finanzieren. Erst 1906/07 entstanden die Wandgemälde des Einsiedler Malers Fritz Kunz im Chor, das Apsismosaik mit Darstellung des thronenden Christus, flankiert von Maria und Johannes dem Täufer,²² und die seitlichen Altarmosaiken mit Darstellungen wiederum der Gottesmutter, des Guten Hirten, des Hl. Josef (als Handwerker bzw. «Arbeiter» unter den Katholiken der Industriestadt Zürich eine ebenso populäre wie gern propagierte Gestalt) und des Hl. Niklaus von Flüe (mit dem zum einen die Verbindung zur Innerschweiz, zum andern die lokal-eidgenössische Religionsgeschichte mobilisiert wurde). Die Wahl von Mosaiken fügte sich gut in das oben skizzierte Baukonzept einer altchristlichen Basilika ein.²³

Eineinhalb Jahrzehnte später folgten an den Hochschiffwänden ein Freskenzyklus desselben Künstlers (in Anlehnung an S. Paolo fuori le mura in Rom). Die Fresken stellen – nach dem Selbstverständnis der Bauherren (Hardegger 1894: 49) in Anlehnung an die Tradition der *Biblia pauperum* – verschiedene Szenen aus dem Leben Jesu dar und erfüllen bis heute neben der ästhetischen eine didaktisch-katechetische Funktion. Stilistisch sind sie vom Bemühen um eine dezidierte Synthese von Altkirchlichem und Moderne geprägt. Bedenkt man, dass die Reformation in Zürich zur weitgehenden Elimination von Wandmalereien in Kirchenräumen geführt hatte, lassen sich die neuen Fresken auch als deutliches konfessionskulturelles Statement verstehen: «Ihr farblich-stimmungsvoller Reichtum steht in scharfem Kontrast zur Nüchternheit der reformierten Kirchenräume Zürichs» (Pescatore/Winzeler 1997: 41). Allerdings war die Themenwahl bewusst neutestamentlich bestimmt und – hier also selbst im Innenraum – darum bemüht, jegliche «militante Zurschaustellung eines dogmatischen

22 Das ursprüngliche Konzept der 1890er Jahre hatte «auf Goldgrund, womöglich in Mosaik eine Darstellung der Krönung Mariä» vorgesehen (Hardegger 1894: 49, 48 Abb.).

23 Der Künstler Fritz Kunz war zum Studium der altkirchlichen Kunst und der Anfertigung der Entwürfe eigens nach Ravenna gereist (Reiß 2008: 159).

Katholizismus» zu vermeiden (Benno Schubiger, zitiert ebd. 41). Auch dies dürfte sich als doppelte Rücksichtnahme nicht nur auf den Zürcher Protestantismus, sondern auch als Einladung an die Christkatholiken verstehen lassen, deren Zahl mittlerweile zurückging. Darüber hinaus unterstrich die Ausgestaltung den Status von Liebfrauen als prominentester römisch-katholischer Stadtkirche, einen Anspruch, den noch die heutige «Citykirche» erhebt und erfüllt.

3.4. Noch einmal außen (Abb. 4)

Im Halbbogen über dem Westportal, das talseitig die der Stadt zugewandte Hauptfassade teilt und markiert, wurde 1923 ein wiederum von Fritz Kuhn entworfenes Mosaik angebracht. Dargestellt ist die Muttergottes im Halbporträt, flankiert von den Zürcher Stadtheiligen Felix und Regula. Das Mosaik übersetzt also zum einen den Namen der Kirche bzw. ihrer Patronin in ein Bild, das aus recht großer Entfernung erkennbar ist, insbesondere am Nachmittag und in der Abendsonne in warmes Licht getaucht erscheinen kann und in der protestantisch dominierten Stadt Zürich ein klares konfessionelles Statement ausdrückte.²⁴ Zum andern bemühte man sich durch die Darstellung der Stadtheiligen (denen im Kircheninneren ein eigener Seitenaltar gewidmet war) um eine dezidierte Verankerung der Kirche in die lokale, auch dem liberalen Bürgertum bedeutsame Religionsgeschichte: Die Zürcher Reformation mochte 1524 zwar die Reliquien der Stadtheiligen beseitigt haben, im Stadtwappen, auf Münzen und anderen Medien blieben Felix und Regula (und ihr weniger bekannter, noch legendärerer Gefährte Exuperantius) gleichwohl jahrhundertlang weiter präsent, um im 19. Jahrhundert zu gleichsam «patriotischen Heiligen» (vgl. Maissen 2006) zu mutieren. In der Stadtzürcher kulturellen Erinnerung sind sie bis heute lebendig geblieben.²⁵

24 Der Kirchenbau wurde aus topografischen Gründen nicht geostet, sondern nach NNW ausgerichtet.

25 Felix und Regula erfreuen sich gerade heute einer neuen Verehrung durch Migrationskirchen (inkl. Rehabilitation von Reliquien), was ihnen nicht überraschend auch neue Wertschätzung seitens der städtischen Integrationsbehörden einträgt (vgl. Wittwer 2012; Uehlinger 2012). Eine vergleichbare Funktion als konfessionsübergreifende Integrationsfiguren hatten Felix und Regula offenbar schon im frühen 20. Jahrhundert.



Abb. 4 Mosaik im Halbbogen über dem Westportal, Darstellung der Gottesmutter, flankiert von den Zürcher Stadtheiligen Felix und Regula.

Erinnert die Form dieses Mosaiks noch einmal an die altchristlichen Vorbilder (insbesondere Ravenna), so positioniert es sich stilistisch doch wiederum eindeutig in der Moderne – auch dies ein Signal der Auftraggeber an ihre liberal-aufgeklärte Umgebung.

Es wäre zu prüfen, ob die mit dieser Bildsprache intendierte Botschaft ihre Adressaten über den Kreis der Gestalter und der Kirchgänger hinaus auch wirklich erreichte, eine Aufgabe, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Interessant und an dieser Stelle berichtenswert ist immerhin die Tatsache, dass die Pläne für die künstlerische Gestaltung des Westportals zwischen den 1890er und den 1920er Jahren mehrmals gewechselt hatten: Ursprünglich hatte man eine freistehende Kreuzigungsplastik vorgesehen, dann eine Statue der Muttergottes verbunden mit einem Mosaik, das Christus und die vier Evangelisten zeigen sollte. Vor dem Hintergrund dieser Präliminarien erscheint das Endergebnis nicht nur als Resultat einer immer realistischeren Finanzplanung, sondern auch einer schrittweise präzisierten Rücksichtnahme auf konfessionelle und bürgerliche Befindlichkeiten.

Fazit

Das historische Beispiel sollte dreierlei deutlich machen: erstens, dass sich die von Johanna Schaffer verwendeten Konzepte sinnvoll und gewinnbringend auch auf Bauvorhaben religiöser Minderheiten übertragen lassen; zweitens, dass die ›Theorie‹ mit Annahmen operiert, deren Validität am historischen Fall geprüft werden muss und sich – je nach

konkreter politischer Konstellation – mehr oder weniger bestätigt; drittens, dass Diskussionen und Problemlagen, die in den letzten zweieinhalb Jahrzehnten in Zusammenhang mit Migrationsgemeinschaften diskutiert wurden (real konstituierten Vereinen ebenso wie konstruierten Religionsgemeinschaften wie «den Muslimen»), nicht nur ein Phänomen der multikulturellen, globalisierten Gegenwart darstellen, sondern in leicht variiertes Form auch im 19. und frühen 20. Jahrhundert mit Bezug auf andere religiöse Minderheiten – in Zürich die jüdische²⁶ oder die (römisch-)katholische – dokumentiert sind. Es läge nahe (kann an dieser Stelle aber nicht geleistet werden), vergleichend Analogien und Unterschiede in den Karrieren jüdischer und katholischer Bauvorhaben zu erheben, stellten doch beide Religionsgemeinschaften einen je unterschiedlich akzentuierten Aspekt des von der reformierten Mehrheit abweichenden religionskulturellen «Anderen» dar. In einem weiteren Schritt könnten Bedingungen und Verlauf historischer und aktueller Aushandlungsprozesse miteinander verglichen werden.

Dass größere Bauvorhaben mehr oder intensive diskursive Aushandlungsprozess *ad intram* und *ad extram* implizieren, sollte deutlich geworden sein; ebenso, dass die jeweiligen Kommunikationsanforderungen für die betroffene Religionsgemeinschaft andere sind, wenn es um die Gestaltung von Innenräumen oder des Gesamtgebäudes im öffentlichen Raum geht. Die Gestaltung der Innenräume dient in erster Linie der Gemeinschaft selbst und ihrer internen Kohäsion; «ästhetische Formation» und Blickregime werden fast ausschließlich durch Parameter reguliert, die von der betreffenden (von ihren Mitgliedern bzw. federführenden Akteuren interpretierten) Tradition abhängen. Bei der Gestaltung der äußeren Gesamterscheinung eines Bauvorhabens, mit der eine Religionsgemeinschaft eine Art von *coming out* in den öffentlichen Raum vollzieht, ist anderen Parametern und Akteuren Rechnung zu tragen. Repräsentation und Anerkennung, Akkommodation und Inkorporation stehen hier in einem geradezu dialektischen Spannungsverhältnis. In Frage steht jeweils, ob und wie deutlich der geplante Bau die spezifische religiöse Orientierung der betreffenden Gemeinschaft nach außen kommunizieren und mit welchen Mitteln dies geschehen soll. Aus der Sicht der Religionswissenschaft kann

26 Vgl. den folgenden Beitrag von Ron Epstein.

das Bauvorhaben als Gradmesser für die gesellschaftliche Akzeptanz einer bestimmten Gemeinschaft betrachtet werden.

Inwiefern eine religiöse Minderheit im Prozess der Sichtbarmachung im öffentlichen Raum auf Erwartungen und Anforderungen der Mehrheit eingehen und wie weit sie sich daran anpassen muss, hängt von vielen Faktoren und der jeweiligen politischen und kulturellen Konstellation ab. Neben rechtlichen und ökonomischen Gesichtspunkten (Asymmetrien der Macht) spielen kulturelle («symbolische») eine bedeutende Rolle, die sich in Stereotypisierungen *auf beiden Seiten* niederschlagen. Minderheiten, die ihr *coming out* vollziehen, sind nicht nur Objekt oder Opfer von Stereotypisierungen; in dem Maße, in dem sie ihr Bauvorhaben im Hinblick auf ihre Umgebung positionieren und strategisch reflektieren, sind sie ebenso sehr Akteure, die ihrerseits Stereotypisierungen vornehmen, sowohl bezüglich der eigenen Erscheinungsform als auch in ihrer eigenen Repräsentation und Einschätzung der sie umgebenden Mehrheit. Vor diesem Hintergrund scheint es unangemessen, ihr *coming out* grundsätzlich in Kategorien der symbolischen Enteignung zu interpretieren. Nicht selten wird in den betreffenden Aushandlungsprozessen im Gegenteil neues und mitunter nachhaltiges Sozialkapital geschaffen.²⁷

Abbildungen

- 1, 3, 4: Foto Nick Brändli, Zürich (Schweizerische Kunstführer. Flurina Pescatore, Marius Winzeler. Die katholische Pfarrkirche Liebfrauen in Zürich. Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte. Bern 1997: 19; 22f.; hintere Umschlagseite).
- 2: August Hardegger, «Die neue Liebfrauenkirche in Zürich». Schweizerische Bauzeitung 23 (Nr. 7, 17.2.1894): 48 (Pescatore/Winzeler 1997: 16).

Literaturverzeichnis

- Altermatt, Urs (1989): Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich: Benziger.
- Baumann, Martin/Tunger-Zanetti, Andreas (2008): «Migration und religiöse Bauten – zur Neuaushandlung des öffentlichen Raums». Kunst und Kirche 71 (H. 4), S.32–39.

²⁷ Vgl. hierzu grundsätzlich Hope et al. (2007).

- Baumann, Martin/Tunger-Zanetti, Andreas (2011): Wenn Religionen Häuser bauen. Sakralbauten, Kontroversen und öffentlicher Raum in der Schweizer Demokratie. In: Martin Baumann/Frank Neubert (Hg.), *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart* (CULTuREL, 1), Zürich: Pano, S.151–188.
- Baumann, Martin (2012): Umstrittene Sichtbarkeit: Immigranten, religiöse Bauten und lokale Anerkennung. In: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft* (De Gruyter Studium), Berlin: W. de Gruyter, S.365–377.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*, London – New York: Routledge; dt. *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg, 2000 (Nachdruck 2007).
- Elkins, James (Hg.) (2010): *Visual Cultures*, Bristol – Chicago: Intellect, 2010.
- Evans & Hall (1999): *Visual Culture. The Reader*, London etc: SAGE.
- Giesen, Bernhard (1999): *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2* (stw 1410), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hardegger, August (1894): «Die neue Liebfrauenkirche in Zürich». *Schweizerische Bauzeitung* 23 (Nr. 7, 17.2.1894), S.44–50.
- Harvey, John (2011): *Visual Culture*. In: Michael Stausberg & Steven Engler (Hg.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London –New York: Routledge, S.502–522.
- Holert, Tom (²2005): *Kulturwissenschaft/Visual Culture*. In: Klaus Sachs-Hombach (Hg.), *Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden* (stw 1751), Frankfurt/M.: Suhrkamp, S.226–235.
- Hope, Pauline Cheon/Edwards, Rosalind/Goulbourne, Harry/Solomon, John (2007): «Immigration, Social Cohesion and Social Capital: A Critical Review». *Critical Social Policy* 27 (24), S.24–49.
- Jenks, Christopher (Hg.) (1995): *Visual Culture*, London: Routledge.
- Maissen, Thomas (2006): «Die Stadtpatrone Felix und Regula. Das Fortleben einer Thebäerlegende im reformierten Zürich». In: Dieter R. Bauer/Klaus Herbers/Gabriela Signori (Hg.), *Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne* (Beiträge zur Hagiographie, 5), Stuttgart: Franz Steiner, S.211–227.
- Meyer, André (1970): August Hardegger. Architekt und Kunstschriftsteller 1858–1927 (110. Neujahrsblatt. Hg. vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen), St. Gallen: Verlag der Fehr'schen Buchhandlung.
- Meyer, Birgit (2012): *Mediation and the Genesis of Presence. Towards a Material Approach to Religion*, Utrecht: Universiteit Utrecht, Faculteit Geesteswetenschappen.
- Mirzoeff, Nicholas (Hg.) (1998, ²2002, ³2013): *The Visual Culture Reader*, London: Routledge.
- Mirzoeff, Nicholas (2006): *Introduction to Visual Culture*, London – New York: Routledge.

- Mörtenböck, Peter & Mosshammer, Helge (Hg.) (2003): Visuelle Kultur. Körper – Räume – Medien, Wien u.a.: Böhlau.
- Paul, Barbara/Schaffer, Johanna (2009): Mehr(wert) queer: visuelle Kultur, Kunst und Gender-Politiken. Queer (added value): Visual Culture, Art and Gender Politics. Bielefeld: transcript 2009
- Pescatore, Flurina/Winzler, Marius (1997): Die katholische Pfarrkirche Liebfrauen in Zürich (Schweizerische Kunstführer GSK, Bd. 612/613), Bern: Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte.
- Reiß, Anke (2008): Rezeption frühchristlicher Kunst im 19. und frühen 20. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Geschichte der Christlichen Archäologie und zum Historismus (Kasseler Studien zur Sepulkralkultur, 13), Dettelbach: J.H. Röll.
- Schade, Sigrid & Wenk, Silke (2011): Studien zur visuellen Kultur. Einführung in ein transdisziplinäres Forschungsfeld (Studien zur visuellen Kultur), Marburg: transcript.
- Schaffer, Johanna (2008): Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung (Studien zur visuellen Kultur, 7), Bielefeld: transcript.
- Uehlinger, Christoph (2012): «Zu Gast oder zu Hause bei Felix und Regula? Vormoderne Reliquien und Märtyrerverehrung als Medien gesellschaftlicher Integration im spätmodernen Zürich». Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript (Stadthaus Zürich, 17.1.2012).
- Wittwer, Peter (2011): Ein Stück Himmel auf Erden – Ostkirchen in Zürich, Zürich: Theologischer Verlag.

Dorothea Lüddeckens, Christoph Uehlinger,
Rafael Walthert (Hg.)

Die Sichtbarkeit religiöser Identität

Repräsentation – Differenz – Konflikt

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

CULTuREL

Religionswissenschaftliche Forschungen

Recherches en sciences des religions

Im Auftrag der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft

herausgegeben von

Philippe Bornet, Oliver Krüger, Francesca Prescendi,
Jens Schlieter und Christoph Uehlinger

Band 4 – 2013

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der
Schweizerischen Akademie für Geisteswissenschaften



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

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich

unter Verwendung von o.l.: Headscarf Ladies in Alanya, 28.11.2009

(Ozgurmulazimoglu/Creative Commons Attribution 3.0 Unported.); o.r.: Wat

Srinagarindravararam (Photo © 2005 Martin Baumann/The Pluralism Project);

u.l.: A minaret on the roof of a Turkish cultural centre in Wangen bei Olten

(Fabrice Ciffrini/AFP); u.r.: Drei katholische Nonnen (Wiesław Jarek/123rf)

Druck

ROSCH-BUCH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-22022-8

© 2013 Pano Verlag, Zürich

www.pano.ch

Alle Rechte vorbehalten

Inhalt

Dorothea Lüddeckens, Christoph Uehlinger, Rafael Walthert

Zur Relevanz der Sichtbarkeit von Religion. Eine Einleitung 9

Astrid Reuter

Säkularität und Religionsfreiheit – zwei Seiten einer Medaille oder
doppeltes Dilemma? 15

Teil 1: Kleidung

Dorothea Lüddeckens

Relevanz in der Interaktion: Kleidung und Religion 37

Roland Eckert, Stefanie Würtz

Kleidung als Kommunikation 77

Jacqueline Grigo

Innensichten: «Religiöse» Kleidungspraxis zwischen Zugehörigkeit
und Differenz 85

Gritt Klinkhammer

Islamic Style – die Sichtbarkeit «unsichtbaren» Islams 111

Teil 2: Bauten

Christoph Uehlinger

Coming out – zum Verhältnis von Sichtbarmachung und
Anerkennung im Kontext religiöser Repräsentationspraktiken und
Blickregimes 139

Ron Epstein

Synagogenbau in der Schweiz: Selbstdarstellung oder
Fremdbestimmung? 163

Jörg Hüttermann

Visuelle Selbstrepräsentation islamischer Identität in Deutschland:
Konflikthanlässe und -kontexte im Wandel 185

Vanessa Meier

Die Sehenswürdigkeit von Gretzenbach. Die mediale Karriere eines
thai-buddhistischen Tempels und ihre Auswirkungen..... 251

Annegret Kestler

Steine des Anstoßes. Diskurse um religiöse Gebäude und
Bauvorhaben in der Schweiz 271

Oliver Wäckerlig

Das Fanal von Wangen. Diskursanalyse des Konflikts um ein
Minarett 313

Oliver Wäckerlig, Rafael Walthert

Islamophobe Wahlverwandtschaften. Deutungsmuster, Akteure
und Strategien der Schweizer Minarettopposition 349

Bilanz

Rafael Walthert

Visibilität und Verfremdung. Religiöse Gemeinschaften in der
Schweiz..... 393

Autorinnen und Autoren..... 425