

Raum und Identität

Albert Gerhards

Die interdisziplinäre Erforschung des Raums, an der sich auch die Liturgiewissenschaft zunehmend beteiligt, hat längst Abschied genommen von einem statischen Raumkonzept. Räume sind keine objektiven Gegebenheiten, sondern Ergebnisse von andauernden interaktiven Prozessen.¹ Sie tragen zur Identitätsbildung von menschlichen Individuen und von Gemeinschaften bei, werden aber in ihrer Identität ständig verändert und wahren so ihren Bestand. In Bezug auf die Liturgie – hier im weitesten Sinn verstanden – ist der Raum-begriff zunächst zu klären. Dabei geht es keineswegs nur um den Kirchenraum als physikalische Größe, die anscheinend relativ einfach zu definieren ist als ein mehr oder weniger stark gegliedertes Gebilde aus Boden, Wänden und Decke. Der Raum der Liturgie ist gebäudeübergreifend, ja sogar die Stadt und das Land übersteigend. Es geht um Erfahrungsräume jenseits des empirisch Messbaren, um den *Thirdspace*². Die Dimensionen der Beziehung von Raum und Identität im Kosmos der Liturgie können hier nur angedeutet werden und sollen allein dort vertieft werden, wo sie für heutige Fragestellungen von größerer Relevanz sind.

Entsprechend dem hier intendierten Verständnis von Raum ist auch Identität als dynamische Größe aufzufassen.³ Die Identität des Menschen in der Zeit kann „nur als Kontinuität des Bewußtseins in Form der Erinnerung begriffen werden“⁴. Der Aufbau der Identität einer Person vollzieht sich „durch immer neue Integrationsleistungen des Subjekts in Intersubjektivität“⁵. Religiöse Identität ist stark

¹ Zum aktuellen Diskurs vgl. K. Karl, S. Winter (Hg.), *Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven*, Münster 2021.

² Zu diesem von dem amerikanischen Geografen Edward W. Soja (1940–2015) eingeführten Begriff vgl. A. Odenthal, *Ritueller Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes* (PThE 161), Stuttgart 2019, 23–25.

³ Vgl. L. Honnfelder, *Identität. I. Philosophisch*, in: *LThK*³ 5 (1996) 397–399.

⁴ *Ebd.*, 398.

⁵ H.-G. Ziebertz, *Identität. III. Praktisch-theologisch*, in: *LThK*³ 5 (1996) 401.

an Symbolen und an religiöser Praxis wie Gottesdienst und Gebet⁶ orientiert.

1 Der Nicht-Ort als Ursprung

Der fluide Raumbegriff hat durchaus religiöse Wurzeln in der biblischen Tradition des Alten und Neuen Testaments.⁷ Israel ist seiner Identität am nächsten im Exodus, fernab gestalteter Städte und Räume. Das Gelobte Land und der Tempel bilden zwar die räumlichen Bezugspunkte, doch bleibt stets die eschatologische Differenz, unabhängig davon, ob man im Land wohnt und der Tempel existiert. Nicht anders ergeht es den Christ(inn)en. Am Beginn der Kirche steht die doppelte Verlusterfahrung des Kreuzestodes und des leeren Grabes. Am Ende des Hebräerbriefs heißt es: „Lasst uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach tragen! Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern wir suchen die zukünftige.“ (Hebr 13,13f.) Dennoch braucht es in der Jetztzeit immer wieder Erfahrungen räumlicher Nähe. Diese ereignet sich in der Versammlung der Gläubigen. Jesus verheißt seine Selbstvergegenwärtigung, wenn zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (vgl. Mt 18,20). Der Geist Gottes kommt auf die Schar der Apostel herab, als sie zum Gebet versammelt sind (vgl. Apg 2,1–4). Der Ort der Versammlung, an dem man sich der Heilsereignisse erinnert, wenn man aus den Schriften liest, betet und das Brot bricht, wird so zum Erfahrungsraum und zum Ort, an dem Identität gebildet wird und wächst. Dies geschieht durch regelmäßige Versammlung. Wo dies stattfindet, ob für die Christ(inn)en zunächst in den Synagogen oder in den Privathäusern, ist von untergeordneter Bedeutung. Entscheidend ist die Erfahrung der Präsenz Christi und die Erfüllung mit seinem Geist.

⁶ Vgl. A. Gerhards, A. Doeker, P. Ebenbauer (Hg.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens im Judentum und Christentum* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2003.

⁷ Zu den biblischen Wahrnehmungen und Konstrukten des Raums vgl. S. Beyerle, *Raum: Phänomene und Wahrnehmungen im Alten Israel und im antiken Judentum*, in: Karl, Winter (Hg.), *Gott im Raum?! (s. Anm. 1)*, 19–48; C. Blumenthal, *Neutestamentliche Raum-Politik. Theoretische Grundlegungen und exemplarische Spurensuche im Philipperbrief und im Markusevangelium*, in: ebd., 49–78.

Bereits die Struktur der Erscheinungsberichte zeigt, dass die Erfahrung des leeren Grabes und die mystische Begegnung mit dem Auferstandenen zu einem Dritten führt: zur Sendung. Dies gilt schon für den ursprünglichen Schluss des Markusevangeliums, wo berichtet wird, dass die Frauen vor lauter Schrecken und Entsetzen niemandem etwas sagen (vgl. Mk 16,8). Erst im Anhangkapitel wird Maria von Magdala zur ersten Verkünderin der Osterbotschaft (vgl. Mk 16,10). Bei Matthäus weitet sich der Radius – wie bei Markus – auf die ganze Welt aus, verbunden mit der Zusage der bleibenden Gegenwart des Herrn (vgl. Mt 28,16–20). Das Johannesevangelium spiritualisiert den Ort der Begegnung im ursprünglichen Schluss mit dem Jesuswort an Thomas: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Joh 20,28) Auch hier kommt erst im Anhangkapitel mit der Erzählung vom reichen Fischfang und der Zahl 153 der universale Charakter der Sendung zur Sprache. Das Lukasevangelium endet zunächst nach der Schilderung der Auffahrt Jesu mit dem Verweilen der Jünger im Tempel (vgl. Lk 24,51–53). Die Apostelgeschichte, die mit dem Weggang Jesu den Erzählfaden aufnimmt, setzt mit der Versammlung im Obergemach an und endet mit der Ankunft des Paulus in Rom, der Hauptstadt des damaligen Weltreichs. Damit ist das Ziel, die Frohe Botschaft bis an die Enden der Erde zu bringen, idealiter erreicht.

Zweifellos spielt die Stadt und spielen Gebäude in der biblischen Tradition eine große Rolle.⁸ Jerusalem ist als reale und als idealtypische Stadt omnipräsent, aber auch hier wird die Wirklichkeit von der Idee übertroffen. In der Geheimen Offenbarung muss das Neue Jerusalem vom Himmel herabkommen; es ist nicht von Menschenhand erbaut. Außerdem findet sich dort kein Tempel (vgl. Offb 21,22). Das Gotteshaus des von Gott aus allen Völkern zusammengerufenen Volkes sind die Menschen, lebendige Steine, zusammengehalten durch den Eckstein Jesus Christus (vgl. 1 Petr 2,4–6). In der apokalyptischen Sicht der Frühzeit ist die Bau-Metaphorik an die Stelle der realen Bauten getreten, was nach den Erfahrungen der Jahre 70 bzw. 135 mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels bzw. der Vertreibung der Juden aus ihrem Stammland auch nicht verwundern kann.

⁸ Vgl. M. Ebner, *Das Urchristentum in seiner Umwelt*, Bd. 1: Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen (GNT N.S. 1/1), Göttingen 2012.

2 Memoria

Dennoch spielt sich das Leben der ersten Christ(inn)en vor allem in Städten ab. Sie nehmen mehr oder weniger am Leben der jeweiligen Bevölkerung teil, geraten damit in Konflikt oder passen sich im Rahmen des Möglichen an. Schon vor der Konstantinischen Wende sind erste Sakralräume bezeugt, die über das rein Notwendige des Versammlungsraums hinausgehen.⁹ Besonders hervorzuheben ist hier die Entstehung der biblisch orientierten Ikonografie sowohl in jüdischen wie in christlichen Kontexten, die sich im Bereich der Grabkultur (Katakomben) wie auch der Sakralgebäude (in Dura Europos) nachweisen lässt. Die sog. Rettungsbilder, die auf Paradigmen der Heiligen Schrift Bezug nehmen, sind Identifikationsmotive par excellence. Zu nennen sind hier beispielsweise Jona im Alten oder Lazarus im Neuen Testament.

Die Totenmemoria ist vielleicht die ursprüngliche Weise der Verortung von Identität im Kontext des christlichen Glaubens. Hier spielt schon früh der Märtyrerkult eine Rolle. Diese Blutzug(inn)en verbinden durch ihre besondere Christusnachfolge die jeweilige Ortskirche mit ihrem Haupt. Der Gedanke, dass jemand der eigenen Vorfahr(inn)en den Glaubensmut bis zum Ende bewiesen hat, stärkt den eigenen Glauben und die Gemeinschaft. Aus antiken Gebräuchen entwickeln sich an den Begräbnisstätten der Märtyrer(innen) rituelle Formen des Gedenkens, und dort werden im Laufe der Zeit Monumente und Gebäude errichtet, die vor allem seit der Konstantinischen Wende zunehmend repräsentativen Charakter annehmen. Sicherlich ist zunächst noch ausschließlich der Kontakt mit der bzw. dem Heiligen von Relevanz, doch gewinnen mit der Zeit u. U. der Ort und der konkrete architektonische Raum an Eigenbedeutung. Dies war spätestens dann der Fall, als mit dem Pilgerwesen die großen Wallfahrten zu den heiligen Stätten einsetzten.¹⁰

⁹ Vgl. A. Gerhards, Liturgie in den ersten Jahrhunderten, in: J. Bärsch, B. Krane-mann (Hg. in Verbindung mit W. Haunerland, M. Klöckener), Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, 83–153, hier: 98–102.

¹⁰ Vgl. C. Marksches, H. Wolf (Hg. unter Mitarbeit von B. Schüler), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010.

3 Pilgern

Das Judentum ist mit den drei großen Wallfahrtsfesten Pessach, Schawuot und Sukkoth als Wallfahrtsreligion zu bezeichnen, auch wenn es seit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels kein zentrales Heiligtum mehr hat. Der Wallfahrtsgedanke wird spiritualisiert, und Identitätsbildung kondensiert sich an den Gebetstraditionen.¹¹ Dennoch spielen die drei Anlässe im jüdischen Festkalender eine bedeutende Rolle. Das Christentum hingegen hat nie einen zentralen Kultort gekannt. Nichtsdestotrotz entwickelte sich Jerusalem (wie Bethlehem) seit dem vierten Jahrhundert mit seinen heiligen Stätten, die durch den Bau der großen konstantinischen Basiliken ausgezeichnet wurden, zum Wallfahrtsziel und Sehnsuchtsort für Christ(inn)en aller nachfolgenden Zeiten.¹² Die Auswirkungen dieser Initialzündung auf die Gestaltung der Liturgien in Ost und West, auf die Sakralbautopografie der Städte sowie auf die christliche Ikonografie sind kaum zu überschätzen. Dazu gehören auch die dunklen Kapitel der Kreuzzüge, des Antijudaismus und der kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem Islam. Durch die Verlagerung der Pilgerströme auf andere Ziele wie Rom, Santiago de Compostela und in späterer Zeit auf unzählige regionale und lokale Wallfahrtsorte ist auch das Christentum zu einer Pilgerreligion geworden, wobei die Reformation für die eigene Tradition hier einen Riegel vorgeschoben hat. Dies führte freilich aufseiten der katholischen Reform zu einer noch größeren Gegenbewegung. Im Barock entstanden unzählige neue Wallfahrtsstätten, die zu Identifikationsorten und Markenzeichen katholischen Glaubens wurden.¹³

Mit dem Stichwort Pilgerwesen ist die Ambivalenz der Raumkategorie in Bezug auf das Christentum angesprochen, wie sie bereits bei den biblischen Streiflichtern anklang. Pilgern ist und war vor allem in früheren Zeiten mit Anstrengungen und oft auch mit Gefahren verbunden, die auf sich zu nehmen eine besondere Wertschätzung des Ziels voraussetzt. Der Wallfahrtsort muss daher ein herausragender

¹¹ Vgl. Gerhards, Doeker, Ebenbauer (Hg.), *Identität durch Gebet* (s. Anm. 6).

¹² Vgl. M. Küchler, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (OLB 4/2), Göttingen 2007.

¹³ Vgl. A. Gerhards, *Wallfahrt. VI. Praktisch-theologisch*, in: *TRE* 35 (2003) 431–435.

Ort sein. Heilige Stätten zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Gläubigen einer Religion mit ihrem Gott, mit Personen, die ihm besonders nahestanden, oder mit Ereignissen der Geschichte der Gemeinschaft nahebringen, dass etwas vom Ursprung bei der physischen Berührung auf die Pilger(innen) übergeht. Das haptische Element, oft in bestimmten Ritualen habituell angeeignet, spielt hier eine besondere Rolle. Überhaupt kommt bei der Wallfahrt durch die starke körperliche Komponente bezogen auf den Raum der identitäre Zug besonders stark zum Tragen. Dass hier die Schwelle zum Fetischismus mitunter sehr niedrig ist, liegt auf der Hand. Dies erklärt auch die rigide Haltung der Reformation und Aufklärung gegenüber diesem Phänomen. Dahinter verbirgt sich jedoch ein menschliches Desiderat, das räumliche Identität nicht nur im Eigenen, in der Heimat, sondern gerade auch in der Ferne, im Anders-Ort oder dem Utopischen sucht. Vielleicht ist es die Sehnsucht nach Grenzüberschreitung und letztlich nach dem Unendlichen, die das Menschsein auszeichnet.

4 Reliquien

Mit dem Gedanken der Memoria und dem Pilgern verbindet sich das Phänomen der Reliquien. Der Reliquienkult ist einer der wesentlichen Motoren der Liturgieentwicklung und des Kirchenbaus.¹⁴ Beängstigte man sich zunächst damit, die Gräber der außerhalb der Stadt begrabenen Heiligen aufzusuchen, so transportierte man deren Gebeine in späterer Zeit in die Städte und setzte sie in den dortigen Kirchen bei. Die Reliquientranslation ins römische Pantheon, das dadurch zu einer Allerheiligenkirche (S. Maria ad Martyres) wurde, ist dafür ein berühmtes Beispiel.¹⁵ Mit der Verbreitung des Christentums und der Herausbildung von Liturgiefamilien wurden Reliquien zum Exportartikel. Patrozinien römischer Heiliger verbanden die

¹⁴ Vgl. A. Odenthal, „Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels“ (Gen 28,17). Zur Genese der „Sakralität“ mittelalterlicher Kirchenbauten, in: M. Delgado, V. Leppin (Hg.), Bilder, Heilige und Reliquien. Beiträge zur Christentumsgeschichte und zur Religionsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 28), Basel – Stuttgart 2020, 113–140.

¹⁵ Vgl. H. Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen in Rom vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst, Regensburg 2013, 254–256.

Ortskirchen nördlich der Alpen mit der Kirche Roms. Durch Reliquienteilung konnte nun in jedem Gotteshaus die Präsenz der heiligen Person und damit deren heilsame Gegenwart am Ort gewährleistet werden. Bei der Feier der Messe an deren Altar durfte man sich ihrer Fürbitte am himmlischen Altar gewiss sein.¹⁶ Auch wenn dieser starke Bezug zwischen irdischer und himmlischer Liturgie heute kaum mehr so empfunden werden kann, so wird seit einiger Zeit der Zeichenhaftigkeit der Reliquien gegenüber ihrer Geringschätzung Jahrzehnte zuvor wieder mehr Gewicht beigemessen. Dies hängt möglicherweise damit zusammen, dass Reliquien angesichts der zunehmenden Erfahrung von Haltlosigkeit in Raum und Zeit Konkretisierungen von Lebensgeschichten und damit Identifikationshilfen sind.

5 Stationskirchenwesen

In dem bisher abgesteckten Bezugsrahmen ist noch ein weiterer Begriff einzubringen: die Stationsliturgie.¹⁷ Auch hier ist der Ursprung in Jerusalem, wo sich im Lauf des vierten Jahrhunderts mit dem sich herausbildenden Kirchenjahr ein reiches Stationswesen entfaltete: Die Stadtbevölkerung suchte an bestimmten Tagen und zu bestimmten Zeiten Kirchen und Gedenkorte auf, um dort die biblisch überlieferten Begebenheiten liturgisch zu kommemorieren.¹⁸ Dieses System wurde zunächst in den Metropolen der Spätantike adaptiert, vor allem in Rom. Von dort aus gelangte es in die Städte des Einflussbereichs der römischen Liturgie. Dahinter stand der Gedanke, die heiligen Stätten des Heiligen Landes abzubilden und so die eigene Stadt zum Heilsort werden zu lassen. Die jeweilige Sakraltopo-

¹⁶ Vgl. den Abschnitt *Supplices* im Römischen Kanon. – Vgl. dazu A. Odenthal, Canon Romanus, Konsekration und Amtsverständnis. Überlegungen zur mittelalterlichen Hermeneutik der römischen Messe und ihren Auswirkungen, in: R. Dürr u. a. (Hg.), Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion, Paderborn 2019, 603–644.

¹⁷ Vgl. J. F. Baldovin, The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy (OCA 228), Rom 1987.

¹⁸ Vgl. Egeria, Itinerarium – Reisebericht, eingeleitet und übersetzt von G. Röwekamp (FC 20), Freiburg i. Br. ³2017 [mit Auszügen aus Petrus Diaconus, De locis sanctis – Die heiligen Stätten].

grafie war freilich nie eine genaue Kopie des Ursprungs, sondern geschah stets in kreativer Aneignung und Adaption auf die jeweiligen topografischen und kulturellen Besonderheiten. Dadurch kam es zu jeweils neuen Synthesen von universal- und teilkirchlichen Bräuchen. Diese ermöglichten vielfältige Formen der Identifikation, die das Lokale und das Universale miteinander verbanden.

Elemente dieser ortsübergreifenden Identitätsstiftung waren vor allem die schon erwähnten Reliquientranslationen, oft mit großem Aufwand inszeniert wie die Übertragung der Gebeine der Heiligen Drei Könige nach Köln 1164 durch den dortigen Erzbischof Rainald von Dassel (um 1120–1167). Um 1200 wurde für sie der kostbare Reliquienschrein angefertigt, ab 1248 mit dem Bau des neuen Doms anstelle des kleineren karolingischen begonnen.¹⁹ Dieser war doppelchörig angelegt, wobei der West- als Petruschor die Ringkrypta der römischen Peterskirche abbildete. Wichtigste Reliquie war dort der sog. Petrusstab, der für die Stationsgottesdienste im Laufe des Kirchenjahres eine bedeutende Rolle spielte.²⁰ Am Beispiel des Kölner Doms lässt sich zeigen, dass Raum und Identität sich im Laufe der Zeit verändern. Den alten Dom prägte das Petrus-Patrozinium, das mit dem Petrusaltar im Westchor mit der Ringkrypta sowie der Petrusreliquie verbunden war. Mit dem Abriss des alten Doms verschwand diese Identität. Mit dem Hochchor des neuen Doms, in dem nun der Marien- den einzigen Hauptaltar bildete, gewann der Dom eine neue Identität, die insbesondere durch den in der Chorkapelle aufgestellten Dreikönigenschrein als bevorzugtes Wallfahrtsziel bestimmt wurde. Das alte Stationskirchensystem der Stifte und Klöster trat im Lauf der Zeit gegenüber der stärker individuell geprägten Wallfahrtsfrömmigkeit in den Hintergrund. Auto-

¹⁹ Vgl. L. Honnefelder, N. Trippen, A. Wolff (Hg.), *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln. Festschrift zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner 1998* (Studien zum Kölner Dom 6), Köln 1998.

²⁰ Vgl. dazu A. Odenthal, *Vom Stephanusfest zum Palmsonntag. Die theologische Bedeutung der Gereonskirche für die mittelalterliche Kölner Stationsliturgie*, in: ders., A. Gerhards (Hg.), *Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst. Interdisziplinäre Studien zu St. Gereon in Köln* (SKKG 35), Siegburg 2005, 223–243; wiederveröffentlicht in: A. Odenthal, *Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes* (SMHR 61), Tübingen 2011, 103–124, hier: 114.

biografische Quellen der Frühen Neuzeit veranschaulichen diesen Wandel.²¹

Ein besonderes Kapitel der Identitätsbildung durch den Raum bzw. das Gebäude bildet die Kampagne des Wiederaufbaus des Kölner Doms im 19. Jahrhundert, der dadurch zu einem nationalen Denkmal wurde.²² Damit war die identitäre Funktion von der ursprünglichen weitgehend abgekoppelt. Ähnliches gilt auch für andere zentrale Sakralbauwerke wie etwa Notre-Dame in Paris. Dies zeigten die Reaktionen und Auseinandersetzungen infolge des Brandes im Jahre 2019. Die Identitätsfunktion symbolträchtiger Gebäude ist also von multiplem Charakter, was allerdings nichts Neues ist. Dies entspricht der Idee der Kathedrale im Hochmittelalter, die unterschiedlichste Spiritualitäten und Identitäten unter einem Dach vereinte. Die vielen Altäre, Seitenkapellen und anderen Orte boten dazu breiten Raum.²³

6 Breitenreligiosität, Raum und Identität

Im Vorigen kamen schon Spannungsverhältnisse zur Sprache, die die Identitätsfrage in Bezug auf Räume kennzeichnen. Sie hängen größtenteils mit der sog. Wende zum Subjekt zusammen, die sich auf vielfache Weise im Lauf des Mittelalters vollzogen hat. Dies zeigt sich an zahlreichen Einzelaspekten. So wird die nüchterne römische Liturgie mit teilweise emotional aufgeladenen Einschüben (Tropen, Sequenzen) angereichert. An der Entwicklung des Weihnachtsfestes lässt sich dies anschaulich darstellen. Romano Guardini (1885–1968) hat

²¹ Vgl. F. Lurz, *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften aus liturgiewissenschaftlichen Quellen (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28)*, Münster 2003.

²² Wie sehr verstrickt die Vollendung des Doms mit politischen Belangen war, zeigt die Kölner Papstadresse des Dombauvereins von 1848. – Vgl. *Die Kölner Papstadresse von 1848. Ein Meisterwerk der Buchmalerei des 19. Jahrhunderts. Nachdruck der Handschrift mit erläuternden Beiträgen von Ludwig Gierse u. a.*, Köln 1987.

²³ Vgl. A. Gerhards, *Raum für eine reich entfaltete Liturgie. Zum Verhältnis von Liturgie und Architektur in Kathedralkirchen des 13. Jahrhunderts*, in: C. Stiegemann (Hg.), *Gotik. Der Paderborner Dom und die Baukultur des 13. Jahrhunderts in Europa. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn, Petersberg 2018*, 50–58.

den Wandel an der Ablösung des objektiven Kultbildes durch das subjektive Andachtsbild aufzuzeigen versucht.²⁴ Die abendländische Entwicklung des religiösen Bildes, die immer mehr den emotionalen Ausdruck in den Vordergrund stellt bis hin zum Kitsch, gibt dieser Einschätzung anscheinend recht. Bestimmte Bilder haben sowohl für Gruppen als auch für Individuen eine große identitätsbildende Kraft, etwa die Fatima-Madonna oder der Barmherzige Christus. Dies gilt auch für Raumensembles wie z. B. das vielfach reproduzierte „Heiligtum“ der Schönstattbewegung.

Solche mimetischen Phänomene gab es schon vorher im Zusammenhang mit dem Pilgerwesen. Sie finden sich z. B. in den Nachbauten des Heiligen Grabes, die im frühen Mittelalter in dem liturgischen Kontext der Osterliturgie standen, dann aber zunehmend breitenreligiös adaptiert wurden.²⁵ Ein anderes Beispiel sind die Loretokapellen.²⁶

Die beiden Pole im Spannungsverhältnis bilden die Liturgie als objektives anamnetisches Geschehen einerseits und der religiöse Akt als subjektiver mimetischer Vollzug andererseits. Freilich lässt sich keine rein lineare Entwicklung vom einen zum anderen behaupten, da immer beides vorhanden war, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung. Unbestreitbar führte die abendländische Liturgieentwicklung aber zu einer Separierung der Liturgie als objektiver Kult von der Breitenreligiosität, die sich aus anderen Quellen speiste. Die Kirchenräume mit ihren vielfältigen Ausstattungselementen sollten beides miteinander verbinden, wobei es wohl mehr bei einem Nebeneinander blieb. Der reich bebilderte Raum des Barocks oder des Historismus bot den privatreligiös anwesenden Gläubigen viel-

²⁴ Vgl. R. Guardini, Kultbild und Andachtsbild. Brief an einen Kunsthistoriker, Würzburg 1952; dazu A. Gerhards, Kultbild – Andachtsbild – Mysterienbild. Eine Relecture von Romano Guardini und Urban Rapp, in: H. Körner, J. Wiener (Hg.), „Kultbild und Andachtsbild“. Moderne Bilder im christlichen Sakralraum, Essen 2013, 11–18.

²⁵ Vgl. A. Odenthal, „Surrexit dominus vere“. Osterfeiern um das Heilige Grab als Ausdruck eines veränderten religiösen Empfindens im Mittelalter, in: ThQ 189 (2009) 46–65; wiederveröffentlicht in: ders., Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung (s. Anm. 20), 125–142.

²⁶ Vgl. P. Schwarz, Clemens August und die Verehrung der Loreto-Madonna, in: F. G. Zehnder (Hg.), Hirt und Herde. Religiosität und Frömmigkeit im Rheinland des 18. Jahrhunderts (Der Riss im Himmel 5), Köln 2000, 213–226.

fältige Möglichkeiten geistlicher Erbauung, während der Priester vorn am Altar den Kult vollzog. Der Kirchenraum wurde so zum Surrogat der verhinderten substanziellen Beteiligung der Gläubigen am heiligen Geschehen. Durch seine Verschönerung und Ausschmückung, durch seine Bereicherung mit kostbaren Geräten und Gewändern wuchs aber die Identifikation mit dem Raum durch die Generationen hindurch. Somit konnte zumindest indirekt auch die Identifikation mit dem liturgischen Geschehen am Altar erfolgen.

7 Versammlungs- oder Andachtsraum? Zur Diskussion um den „Einheitsraum“

Die Liturgische Bewegung setzte bei der Versammlung zum Gottesdienst an und implizierte damit die Vorrangigkeit der Funktion vor dem Zeichen. Zwar gibt es aus dieser Zeit zahlreiche symbolische Kirchenbauten,²⁷ doch finden sich ebenso reine Funktionsgebäude, die als solche kaum zur Identität beitragen. Diese konnte sich indessen durch den regulären Gebrauch und die Erfahrung von Feiern an Lebenswenden mit dem Gebäude verbinden. Oft hat man durch spätere Ausschmückung, z. B. durch Buntverglasung oder Ausmalung, den identitätsstiftenden Charakter des Gebäudes zu verstärken gesucht.²⁸ Brutalistische Architektur wurde mitunter durch Verkleidungen oder Verzierungen kaschiert. Die Idee des Einheitsraumes, die eine homogene Gemeinde voraussetzt, erwies sich vielerorts als wenig tragfähig. Orte für individuelle Andacht und individuelles Gedenken fehlten in solchen Räumen und wurden mitunter nachträglich geschaffen, sofern das Gebäude dies zuließ. Individuelle Frömmigkeit suchte sich gegenüber dem vermeintlich aufgedrängten Gemeinschaftsgedanken ihr Recht.

Die einseitige Funktionalisierung des Kirchenraums als Versammlungsraum für die Feier der Eucharistie hatte eine fatale Konsequenz: Bei abnehmenden Kirchenbesucherzahlen verloren die

²⁷ Vgl. K. Wittmann-Englert, *Zelt, Schiff und Wohnung. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne*, Lindenberg im Allgäu 2006.

²⁸ In Bezug auf Kirchen von Rudolf Schwarz (1897–1961) vgl. A. Gerhards, *Liturgische Handlungsräume bei Rudolf Schwarz und ihre Nutzung früher und heute*, in: *Mün.* 64 (2011) 27–31.

Räume zunehmend ihre Daseinsberechtigung, zumal sie außerhalb der Gottesdienstzeiten kaum mehr zugänglich waren. Bei knapper werdenden Ressourcen wurden bald Kosten-Nutzen-Rechnungen aufgestellt, nach denen solche Kirchenräume schnell obsolet wurden. Stand ein Sanierungsbedarf an, wurde dies zum Anlass genommen, das Gebäude abzustößeln. Dies wurde und wird durch die Neuordnung der pastoralen Räume und der damit verbundenen Auflösung der gewachsenen Pfarrstrukturen erleichtert. Entscheidungen, welche Kirchenräume in einem der neuen Pfarrbezirke aufzugeben sind, werden nicht selten nach rein quantitativen Erhebungen getroffen, unabhängig von Fragen der Identitätszuschreibung.

8 Entwidmungsproblematik: Translation von Identität?

Der Zusammenhang von Raum und Identität stellt sich besonders prägnant im Fall der Entwidmung eines Kirchenraums dar.²⁹ Der Bischof oder sein Vertreter feiert ein letztes Mal die Eucharistie mit der Gemeinde in einem Gebäude, das am Anfang seiner Nutzung für alle Zeiten Gott gewidmet worden ist. Möglicherweise nehmen auch solche Menschen daran teil, die die Kirchweihe erlebt haben. Ein zumindest emotional zentrales Element der Weiheliturgie ist die Einfügung der Reliquien in das Sepulcrum des Altars und dessen Verschließung mit Mörtel, also ein Akt des Bauens. Damit wird der Kirchbau vollendet. Mit der oft gewaltsamen Beseitigung des Sepulcrums beginnt die Zerstörung des Gebäudes. Die Prozession mit den eucharistischen Gefäßen, den Reliquien und sakralen Gegenständen aus der einen Kirche in eine andere symbolisiert den definitiven Abschied. Kann sie auch die Translation von Identität bewirken? Spatialität ist eine anthropologische Kategorie, die sich nicht übertragen und wahrscheinlich auch nur unvollkommen virtuell simulieren lässt. Die Erfahrungen, die vielleicht über Jahrzehnte in und mit einem Raum gemacht wurden, sind mit ebendiesem Raum verbunden und haben mit allen Sinnen zu tun. Wer etwa nach Jahrzehnten einen bestimmten Raum wieder betritt, erinnert sich unweigerlich an Bege-

²⁹ Zur Problematik des Entwidmungsrituals vgl. K. de Wildt, *Ritual Void or Ritual Muddle? Deconsecration Rites of Roman Catholic Church Buildings*, in: *Religions* 11 (2020) 517 [<https://doi.org/10.3390/rel11100517> (Zugriff: 23.3.2021)].

benheiten, die dort stattgefunden haben. Dies gilt nicht nur für den Innenraum, sondern bei Sakralbauten auch für das Gebäude in seiner Außenwirkung. Dabei sind es nicht nur die historischen Bauten, die Stadt und Land prägen und ihnen oft als einzige einen individuellen Charakter verleihen, sondern gerade auch die neueren Kirchen in den Stadtrandlagen, die den Neubaugebieten der Nachkriegsjahrzehnte ein Gesicht geben. Sie wegen einer lukrativen Kommerzialisierung des Bauplatzes abzureißen, ist oft nicht nur städtebaulich ein Desaster, sondern auch eine Verletzung des Heimatgefühls der Bevölkerung ringsum, und zwar nicht nur derjenigen, die die Kirche besuchen.

9 Umgenutzte und hybride Kirchengebäude

Der Abriss eines Kirchengebäudes darf stets nur die *Ultima Ratio* sein. Davor müssen zahlreiche Umnutzungsvarianten durchgespielt werden.³⁰ Für viele mag es unerheblich sein, was sich im Inneren eines umgenutzten Kirchengebäudes abspielt; Hauptsache für sie ist die Erhaltung des äußeren Erscheinungsbildes. Aus der Perspektive von Kunsthistoriker(inne)n ist es für das Raumerleben von Belang, ob Einbauten für neue Nutzungen zumindest noch eine Ahnung der ursprünglichen Atmosphäre zulassen. Die Denkmalpflege wird interessieren, ob die Einbauten reversibel und wichtige Ausstattungsstücke erhalten geblieben sind. Für die identitäre Funktion eines solchen Raumes ist es aber nicht unerheblich, was sich darin abspielt. Ein nur noch kommerziellen Zwecken dienender Raum, dessen sakrale Aura womöglich zusätzlich vermarktet wird, kann dieser Funktion sicherlich nicht mehr gerecht werden. Auch eine vollständige Privatisierung etwa für Wohnungen erscheint problematisch. Anders verhält es sich, wenn das Gebäude für ein Sozialprojekt umgenutzt wird. Dies können dann auch Sozialwohnungen sein. Hier bleibt zumindest eine der sinnstiftenden Dimensionen erhalten. Die vom Päpstlichen Kulturrat 2018 veröffentlichten Leitlinien für die Weiterverwendung von Kirchengebäuden, die nicht mehr im liturgi-

³⁰ Als Leitlinien der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) vgl. Sekretariat der DBK (Hg.), *Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen* (24. September 2003) (ADBK 175), Bonn 2003.

schen Gebrauch stehen, plädieren daher für deren Nutzung in einem spirituellen, kulturellen oder sozialen Kontext.³¹

In jüngerer Zeit wird die Möglichkeit einer hybriden Nutzung von Sakralräumen stärker diskutiert.³² Erscheint sie in der evangelischen Kirche unproblematisch, so wird sie katholischerseits aufgrund des anderen Verständnisses von Sakralität als kritisch angesehen oder auch grundsätzlich abgelehnt. Damit beraubt man sich aber oft der Möglichkeit, nicht nur einen Raum weiterhin in kirchlicher Nutzung zu erhalten, sondern auch andere einzuladen, mit dem Kirchenraum und seiner Atmosphäre in Kontakt zu kommen. Die Nutzungsteilung setzt freilich voraus, dass die dort beteiligten Personengruppen auch interagieren. Hier könnten neue Formen eines sozialen Miteinanders entstehen, sodass ein Kirchenraum zu einem neuen Kristallisationspunkt in einem anonymisierten Quartier werden kann.³³ Wie sich ein solches Konzept räumlich realisieren lässt, hängt wiederum von verschiedenen Faktoren ab, nicht zuletzt von den architektonischen Gegebenheiten. Auch bei einer Entwid-

³¹ Vgl. Päpstlicher Rat für die Kultur, Stilllegung und kirchliche Nachnutzung von Kirchen. Leitlinien, aus dem Englischen übersetzt vom Sekretariat der DBK, Nr. 4, in: https://www.deutsche-bistuemer-kunstinventar.de/images/Paepstl-Rat-Kultur-2019_LEITLINIEN-Stilllegung-u-kirchliche-Nachnutzung-von-Kirchen.pdf (Zugriff: 22.3.2021), 8–10; dazu die Kongressakten: F. Capanni (Hg.), *Dio non abita più qui? Dismissioni di luoghi di culto e gestione integrata dei beni culturali ecclesiastici – Doesn't God Dwell Here Anymore? Decommissioning Places of Worship and Integrated Management of Ecclesiastical Cultural Heritage*, Rom 2019. – Vgl. dazu A. Gerhards, Mit dem Pfund des kulturellen Erbes wuchern. Zu den jüngsten vatikanischen Leitlinien zur Stilllegung und Nachnutzung von Kirchen, in: *Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln*, Nr. 10 vom 18. März 2019, 17.

³² Vgl. T. Erne, *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus*, Leipzig 2017, 122f.; dazu A. Gerhards, Transformation von Kirchenräumen. Ein zukunftsweisendes Projekt für Kirche und Gesellschaft, in: ders., K. de Wildt (Hg.), *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen* (Bild – Raum – Feier 17), Regensburg 2017, 13–29, hier: 17–20.

³³ Ein Beispiel ist das Stadtteilzentrum Q1 in Bochum-Stahlhausen. – Vgl. Stadtteilzentrum Q1 – Eins im Quartier in Bochum-Stahlhausen. Umbau mit Nutzungserweiterung, in: *Wüstenrot Stiftung* (Hg.), *Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung*, Ludwigsburg 2017, 110–115; dazu A. Gerhards, Kirchenräume avantgardistisch bewahren, in: *Heilige Kunst. Mitgliedsgabe des Kunstvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart* 41 (2018/19) 19–31, bes. 30f.

mung des Hauptraums für die Bereitstellung zu profanen Zwecken besteht u. U. die Möglichkeit, eine Kapelle oder einen „Raum der Stille“ einzurichten, der als Identifikationsort dienen kann.³⁴

10 Aneignung als Ansatz neuer Identitätsbildung

Kirchengebäude gehören in der europäischen Kultur zu den gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien. Würde man sie aus dem Gefüge von Städtebau oder Landschaft entfernen, verlöre es weitgehend seine Konsistenz. Diese Omnipräsenz der Sakralgebäude und ihre dominante städtebauliche Funktion zeugen von der jahrhundertelangen privilegierten Stellung der Kirchen in den Kulturen Europas. Diese ist inzwischen Vergangenheit. Die Frage ist, wie dieses aufgrund der religionssoziologischen Entwicklung entstandene Machtvakuum gefüllt wird. Bisherige Strategien vieler Diözesen und Landeskirchen messen diesem Faktor kaum Bedeutung bei. So zieht man sich mehr und mehr aus der Fläche zurück und konzentriert sich auf wenige Zentren. Die überzähligen Standorte werden vermarktet, die Sakralbauten fremdgenutzt oder durch andere Gebäude ersetzt. Damit geht ihre ursprüngliche gesellschaftliche Bedeutung verloren.

Die rein kommerzielle Vermarktung von Sakralgebäuden ist oft nicht nur ein Verstoß gegen kirchenrechtliche Bestimmungen,³⁵ sondern widerspricht u. U. auch dem Sendungsauftrag der Kirche. Allzu schnell entziehen sich manche Gemeinden oder Pfarrverbände ihrer gesellschaftlichen Verpflichtung, über ihre eigenen Belange hinaus mit dafür Sorge zu tragen, dass die Umwelt zu einem menschlich gestalteten Lebensraum wird. Dies kann in einer Zeit globaler Verände-

³⁴ Vgl. K. de Wildt, R. Plum, Kirchenumnutzung [Church Reuse], in: M. Klöcker, U. Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum, Bd. 2, 60. Ergänzungslieferung, Hohenwarsleben 2019, 1–30; Gerhards, de Wildt (Hg.), Wandel und Wertschätzung (s. Anm. 32); dies. (Hg.), Der Sakrale Ort im Wandel (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 12), Würzburg 2015.

³⁵ Zu den kirchenrechtlichen Bestimmungen vgl. C. Leonhard, T. Schüller (Hg.), Tot in die Kirche? Rechtliche und liturgische Aspekte der Profanierung von Kirchen und ihre Umnutzung zu Kolumbarien, Regensburg 2012.

rungen nicht darin bestehen, alles beim Alten bzw. den Dingen ihren Lauf zu belassen. Der Transformationsprozess, dem die Kirchen in unserer Gesellschaft unterliegen, betrifft die Gemeinden und ihre Immobilien gleichermaßen. Kirchengebäude werden dabei aber überwiegend negativ konnotiert. In den pastoralen Konzepten und Zukunftsentwürfen der Bistümer sind sie meistens entweder methodisch ausgeklammert oder als Problemfälle verbucht. Potenziale werden ihnen nicht zugetraut. Dabei könnten sich gerade in ihnen und in ihrem Umfeld Prozesse in Gang setzen lassen, die zu neuen Sozialisationsformen und damit auch zu neuer Aneignung des Raums als Identifikationsfaktor führen. Dazu lassen sich Beispiele nennen.³⁶ Der Beginn eines solchen Prozesses kann z. B. das temporäre Leer-Räumen des Kirchenschiffs sein, um ein anderes Raumerleben sowie neue Formen liturgischer und außerliturgischer Interaktion im Raum zu erproben. Auf diese Weise geschieht Aneignung des Raums durch die bisherigen Nutzer(innen) und durch neue Personengruppen, die mit der traditionellen Gemeinde möglicherweise erstmals in Kontakt treten. Dies wird umso leichter gelingen, je besser die Nutzungserweiterung mit dem diakonischen Grundvollzug der Kirche korrespondiert. Hier erweist sich die organisatorische und oft auch weltanschauliche Ferne von Caritas bzw. Diakonie zu den Kirchengemeinden als eine fatale Fehlentwicklung in der reichen Kirche Deutschlands. Die Wiederannäherung von Kirche und diakonischem Engagement wäre ein Gewinn für beide Seiten. Allerdings ist man sich seitens der Gemeinden und Kirchenleitungen dessen oft nicht bewusst, da man sich dem Anspruch des Evangeliums für das Handeln im konkreten Leben anscheinend nicht stellen will. So wurden schon manche zukunftsweisende Nachnutzungen von Kirchengebäuden für karitative Zwecke verhindert.³⁷

³⁶ Vgl. etwa das Projekt „St. Maria als ...“ in Stuttgart, in: <http://st-maria-als.de> (Zugriff: 23.3.2021); zu diesem Ansatz auch M. Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft* (PTHe 134), Stuttgart 2013.

³⁷ Zur ursprünglich geplanten Nachnutzung von St. Elisabeth in Aachen – jetzt *Digital Church* – als Caritas-Zentrum vgl. A. Gerhards, *Alte Kirchen versilbern? Umnutzung von Sakralgebäuden*, in: *HerKorr* 72 (3/2018) 40–43.

11 Raumidentität als interaktiver Prozess: die drei *Player*

Die identitäre Qualität eines Kirchenraums ist im Feld der Interaktion von drei Komponenten zu bedenken. Ich habe dies am Beispiel der romanischen Kirche St. Gereon in Köln dargestellt.³⁸ Diese besteht im Kern aus einem spätantiken Zentralbau, der über einem Gräberfeld errichtet wurde. Seit fränkischer Zeit werden die Märtyrer der Thebäischen Legion, Gereon und seine Gefährten, dort verehrt. Bis zur Säkularisation wurde die Kultstätte von einem Stiftskonvent betreut, seitdem ist sie Pfarrkirche. Bei einem dynamischen Raum- und Identitätsverständnis ist nach den Aktionen im Raum oder nach seiner „Funktionalität“ zu fragen, die drei Dimensionen hat: material, formal und personal. Diesen Dimensionen der Funktionalität entsprechen jeweils Identitäten. Die „materiale Identität“ eines Kirchengebäudes hängt wie bei jeder Immobilie wesentlich am Standort.³⁹ Bei einer Kirche, die über Märtyrergräbern errichtet ist wie St. Gereon, spielt der Standort eine besondere Rolle. „Heilige Orte“ als Ziel oder Station einer Wallfahrt haben aber durch die Zeiten hindurch einen kontinuierlich hohen Stellenwert.⁴⁰

Markanten Kirchengebäuden kommt für das Stadtbewusstsein eine große Bedeutung zu. Unzweifelhaft dienten sie innerhalb einer Stadttopografie in der Regel zugleich religiösen wie außerreligiösen Zwecken. Diese sind freilich kaum voneinander zu trennen. Kirchenstiftungen z. B. dienten einerseits der Sicherung des Seelenheils, andererseits aber auch der ruhmreichen Memoria der Stifter(innen). Dedikationen, Patrozinien und ihre Festorganisationen, die gesamte liturgische Ordnung kann man zur „formalen Funktionalität“ zäh-

³⁸ Vgl. A. Gerhards, St. Gereon – Identität eines Kirchenraums im Wandel der Geschichte, in: Odenthal, Gerhards (Hg.), Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst (s. Anm. 20), 9–23.

³⁹ Die Identitätsproblematik ist ablesbar an Umsiedlungsprojekten im rheinischen Braunkohlegebiet, wo es zwar nicht zu Translozierungen ganzer Kirchengebäude kam, jedoch zur Übernahme zahlreicher Einrichtungsstücke in die neue Architektur. Dem Kirchenraum kommt hier die Rolle eines „Identifikationsobjekts“ zu. – Vgl. A. Künzel, Kirche bauen – Gemeinde bilden. Zur Beziehung von Architektur, Kunst und Liturgie im Leben katholischer Pfarrgemeinden. Fünfzehn Skizzen aus dem Bistum Aachen, Darmstadt 1996, 104–117.

⁴⁰ Vgl. O. Krüger u. a., Wallfahrt/Wallfahrtswesen, in: TRE 35 (2003) 408–435, bes. 431–435.

len. Die „personale Funktionalität“ erweist sich in der adäquaten Nutzung durch bestimmte Personengruppen. Der Funktionalität entspricht jeweils eine Identität. Dabei ist stets das Strukturmodell von Identität und Differenz im Blick zu behalten: Wie verhält es sich mit der formalen Identität bei einem Traditionsabbruch, etwa in der Säkularisation? Zweifellos wandelt sich die personale Identität durch die Mutation von der Stifts- zur Pfarrkirche. Die liturgischen Ordnungen des Stiftes werden außer Kraft gesetzt. Manches wird aber in veränderter Form übernommen. Welche Auswirkungen hat dies auf die materiale Identität? Die Zahl der Altäre wird sich verringern, dafür braucht die Gemeinde ihren Versammlungsraum samt entsprechendem Gestühl und eigenen Andachtsorten.

Die aus der Historie gewonnenen Erkenntnisse lassen sich auf die neue Nutzung von außer Dienst gestellten Kirchengebäuden anwenden. Es geht darum, die Potenziale der Kirchengebäude, der darin sinnvoll zu vollziehenden Handlungen sowie der möglichen Personengruppen zu erkunden. Dies kann in einer Phase des Experimentierens in einer Zeit des Übergangs geschehen, an deren Ende möglicherweise etwas Neues steht, das vorher noch nicht erahnt werden konnte. In seiner großen Studie „Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft“ spricht Maximilian Gigl (* 1989) am Ende in Anlehnung an Friedrich Nietzsche (1844–1900) von der Chance, Sakralbauten als „offene Gräber“ in der säkularen Gesellschaft zu begreifen.⁴¹ Wenn sie offene Orte der Begegnung sind, dann können sie auch zu Orten und Räumen österlicher Identität werden.

⁴¹ Vgl. M. Gigl, *Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft* (Kirche in Zeiten der Veränderung 3), Freiburg i. Br. 2020, 522f.