

Berichte	Bd. 88, H. 3/4, 2014, S. 353–366	Leipzig
----------	----------------------------------	---------

Markus HILPERT, Augsburg  
 Johannes MAHNE-BIEDER, Augsburg

## **Sakrale Kulturlandschaftselemente**

### **Kontextualisierte Wahrnehmung christlicher Artefakte in religiösen Topographien am Beispiel katholischer Glaubenszeugnisse in der Region Augsburg**

#### **Summary**

Religious artifacts shape places and spaces in many ways. The therefore generated “sacred cultural landscapes” are no static objects but an individual and social constructs. They can be perceived in cognitive, aesthetic and emotional ways. The public awareness and common interest for their preservation and the preservation of single elements is currently increasing, although in many cases for non-religious reasons. Therefore the loss due to secularization and environmental influences is comparatively low. However, their vulnerability concerning vandalism is high. After all, the resilience of sacred cultural landscapes is surprisingly stable. Especially small Christian elements show an incredible persistence when compared to profane artifacts. Theoretically, this can be explained by the individualization thesis and the religious market model. Thus, in a postsecular society the meaning of sacred cultural landscape elements is rising in a specific way.

#### **Fragestellungen und Methodik**

Dem Christentum katholischer Prägung ist vielerorts oft ein „Willen zur physischen Manifestation“ (KÜHNE 2013, 7) in der Landschaft zu Eigen. Es durchsetzt gleichsam den profanen Raum mit sakralen Objekten (z.B. Kapellen, Feldkreuze), wodurch die Alltagswelt religiös modifiziert wird (vgl. Foto 1). Welche Bedeutung diesen religiösen Symbolen bei der Wahrnehmung von Kulturlandschaft zugeschrieben werden kann und wie sich deren Prägekraft entwickelt, ist bislang aber kaum systematisch untersucht worden. Denn mit der Religion unterliegen schließlich auch ihre Manifestationen in der Landschaft einem Veränderungs- und Umdeutungsprozess. Ebenso mangelt es an dezidierten Bestandsaufnahmen zur Generierung der nötigen Informationsbasis, insbesondere mit Blick auf die Pluralisierung postmoderner Sakrallandschaften. Erst in jüngster Vergangenheit werden lokale Aktivitäten zur Erfassung sakraler Kulturlandschaftselemente wieder verstärkt gemeldet, wenngleich mit eher touristischem oder heimatkundlichem Interesse. Der vorliegende Aufsatz will einige dieser Befunde bündeln, um sie im Kontext ihrer theoretischen Deutungsmöglichkeiten zu diskutieren. Insofern soll der Text ein besseres Verständnis für den Wandel sakraler Kulturlandschaften im Kontext ihrer gesellschaftlichen Relevanzen ermöglichen.



Foto 1: Ochsenkreuz bei Pöttmes,

© Hartmuth Basan 2014

Basis der formulierten Aussagen sind zunächst eigene empirische Befunde. So wurden sakrale Kulturlandschaftselemente in mehreren Orten systematisch kartiert und typologisiert, u.a. in Aystetten bei Augsburg (vgl. Karte 1). Um eine vergleichbare Datenbasis auch für Gebiete außerhalb von Siedlungen zu schaffen, wurden im gesamten Landkreis Aichach-Friedberg die sakralen Kulturlandschaftselemente mittels Quellenstudium (Karten, Denkmalkataster, Regionalliteratur etc.) und einer breiten Bürgerbeteiligung erfasst. Ferner wurden Medienanalysen und sekundärstatistische Untersuchungen zur Vulnerabilität sakraler Kulturlandschaftselemente durchgeführt und vor dem Hintergrund sozialwissenschaftlicher Diskurse zur Religiosität postsäkularer Gesellschaften interpretiert.

### **Definition und begriffliche Bandbreiten sakraler Kulturlandschaftselemente**

Sakrale Kulturlandschaftselemente sind religiöse Artefakte, deren Lokalisation eine Wahrnehmung maßgeblich im öffentlichen Raum intendiert. Insofern können sie auch Elemente (Nischenheilige, Hofkreuze, Mariengrotten etc.) auf privatem Grund umfassen. Die Wahrnehmung muss dabei nicht auf die optische Sichtbarkeit bezogen sein, sondern kann beispielsweise auch akustische (z.B. Kirchenglocken), olfaktorische (z.B. Weihrauch) oder assoziative (z.B. Wunderstätten) Signale umfassen.

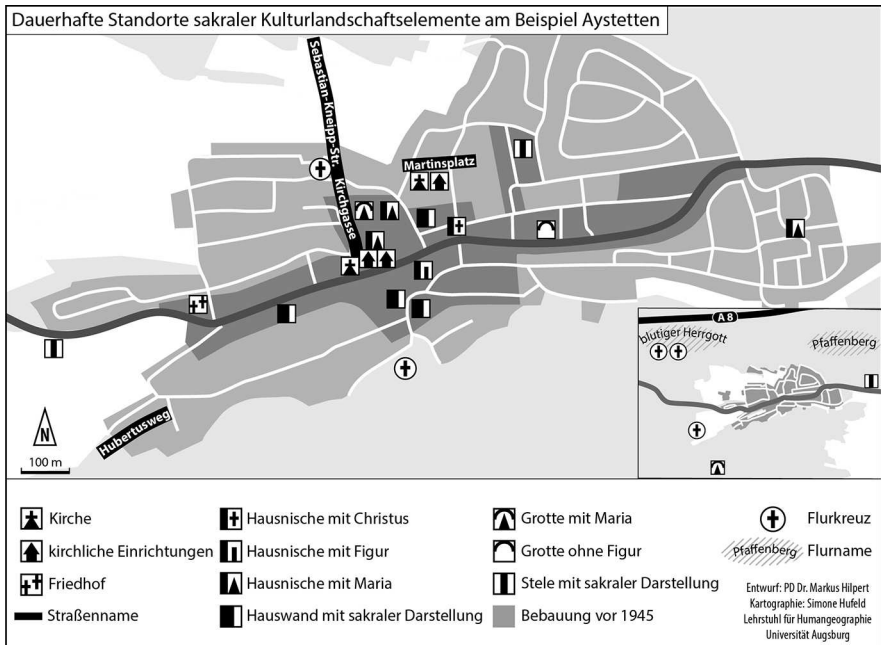
Dauerhaften Artefakten ist eine gewisse Stabilität und Immobilität inne, so dass beispielsweise Segenstafeln an der Haustür oder Heiligenfiguren in Fenstern nur bedingt katalogisiert werden können. Die temporären Elemente charakterisiert ihrerseits eine Regelmäßigkeit oder Häufigkeit, folglich finden einmalige Aktivitäten nur selten Niederschlag in der Wahrnehmung und Interpretation der sakralen Kulturlandschaft. Assoziative Artefakte schließlich sind zudem nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmbar, sie entfalten allerdings über die Erinnerung oder Gedankenverknüpfung eine kognitive Wirkung (vgl. Tab. 1).

Tab. 1: Beispiele für sakrale Kulturlandschaftselemente

Funktionsbereich	punkthaft	linienhaft	flächenhaft
dauerhaft	Wegkreuze, Mariengrotten, Kapellen usw.	Straßennamen, Kreuzwege usw.	Friedhöfe, Flurbezeichnungen, Kalvarienberge usw.
temporär	Fronleichnamsaltäre usw.	Flurumgänge, Prozessionswege, Wallfahrtswege, Pilgerwege usw.	Weihnachtsmärkte, Feldmessen usw.
assoziative	Immaterielle historische Stätten (z.B. Wunderorte)	Sichtbezüge (z.B. Kirchtürme), Himmelerichtung Osten	z.B. Wirkungsareale historisch-religiöser Personen

Quelle: verändert nach KLINKHAMMER u. PETERS (2000)

Sakrale Kulturlandschaftselemente, also religiöse Artefakte im profanen Raum, können sowohl Ausdruck der organisierten Kirche als auch des individuellen Glaubens sein. Ihre Lokalisation folgt aber gerade im ländlich Raum einer gewissen Regelmäßigkeit (vgl. Karte 1): Hauptsächlich finden sie sich im historischen Orts-



Karte 1: Dauerhafte Standorte sakraler Kulturlandschaftselemente am Beispiel Aystetten

zentrum, vor allem im und um den alten Siedlungskern. In Wohngebieten, die nach 1945 errichtet wurden, geht ihre Zahl indes oft gegen Null. Hingegen ist eine weitere Häufung entlang von Hauptverkehrswegen zu beobachten. Vereinzelt treten sie zudem an den Siedlungsrändern auf. Eine weitere Gruppe ist schließlich in der umgebenden Flur situiert, meist an markanten Landmarken, wie beispielsweise Wegkreuzungen oder Panoramapunkten. Jedoch zeigen auch einzelne Objekte, beispielsweise Marterl, die an ein Unglück erinnern, keinerlei Sortierung, so dass deren räumliche Verteilung zufällig wirkt. Mengenmäßig dominieren jedenfalls im Beispiel Aystetten die sakralen Kulturlandschaftselemente im alten Ortskern, gefolgt von der Flur, der Hauptverkehrsachse und schließlich dem Siedlungsrand. In neueren Wohngebieten ist ihre Zahl fast vernachlässigbar.

Für die Verbreitung sakraler Kulturlandschaftselemente außerhalb von Siedlungen liegen belastbare Daten eines Projektes aus dem Landkreis Aichach-Friedberg vor, der unmittelbar an die Stadt Augsburg angrenzt. Dort wurde im Auftrag der Unteren Naturschutzbehörde auf Basis bestehender Verzeichnisse (Denkmalschutzkataster, Literatur, Karten etc.) und in einem breiten partizipatorischen Ansatz (Bürgerbeteiligung, Workshops, Presse, Experteninterviews, Kreisheimatpfleger etc.) alle Kulturlandschaftselemente außerhalb von Siedlungen erhoben und diese Daten in einem GIS verarbeitet (MAHNE-BIEDER u. HILPERT 2014). Eine Sonderauswertung der dabei generierten Datenbank hinsichtlich sakraler Kulturlandschaftselemente zeigt, dass zwar ihr Hauptteil erwartungsgemäß von Feldkreuzen (41%) und Kapelle (27%) gestellt wird, darüber hinaus aber eine Vielzahl

unterschiedlicher Artefakte existieren, beispielsweise Bußberge, Totenbretter (vgl. Foto 2), Marterl, Prozessionswege oder Kalvarienberge. Übrigens: Nur rund drei Prozent aller sakralen Kulturlandschaftselemente waren zuvor in Denkmallisten, Karten oder der regionalen Literatur dokumentiert. Anders formuliert: Etwa 97 Prozent konnten nur durch Hinweise aus der Bürgerschaft katalogisiert werden.



Foto 2: Totenbretter bei Hollenbach,

© Hartmuth Basan 2014

## Konstruktion und Wahrnehmung der sakralen Kulturlandschaft

Da Religion meist kulturprägend ist und Kulturen sich wiederum landschaftsprägend niederschlagen (vgl. u.a. BOBEK 1950; HOHEISEN u. RINSCHDE 1989), kann von einem durchgängigen Wirkungsgefüge zwischen Religion, Kultur und Landschaft gesprochen werden, das freilich nicht monokausal, sondern wechselseitig funktioniert (vgl. Abb. 1). Die Prägung des physischen Raumes durch Religion kann jedenfalls indirekt oder direkt geschehen. In indirekter Weise besitzen Religionen über ihr umweltethisches Verständnis von Schöpfung einen spezifischen Einfluss: Sieht sich das Individuum als Teil einer göttlichen Natur, ist die anthropogene Umgestaltung meist geringer als bei Religionen, die den Menschen als der Schöpfung übergeordnet verstehen (KÜHNE 2013, 11). Die direkte Wirkkraft von Religion entsteht indes durch landschaftsprägende Elemente, meist baulicher Art (vgl. Tab. 1), wodurch sakrale Orte, Wege und Räume generiert werden.

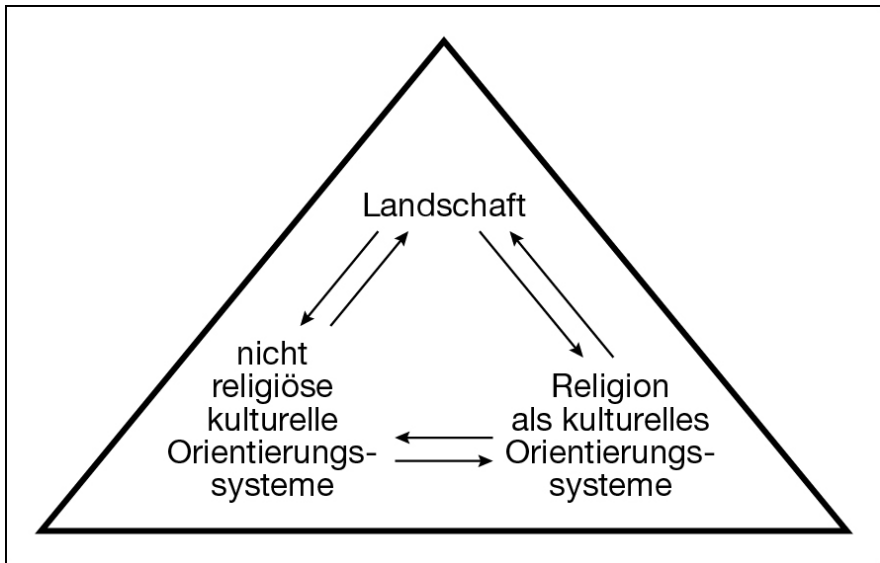


Abb. 1: Wechselwirksame Prägekraft

Die Fülle und Vielfalt christlich-religiöser, vor allem katholischer Glaubenszeugnisse in der Landschaft sowie ihre augenscheinliche Prägekraft begründen vielerorts den Begriff der sakralen Kulturlandschaft im Sinne einer religiösen Geographie (HENKEL 2006, S. 87). Im Schrifttum finden sich synonyme Termini, wie beispielsweise Sakrallandschaft oder sakralisierte Landschaft (vgl. DÖRING 2013, 72). Die Bezeichnung Sakraltopographie konnotiert indes die antike Wahrnehmung des Stadtraumes als hochgradig religiös strukturiertes Feld.

Sakrale Kulturlandschaft ist kein statischer Gegenstand, sondern ein individuelles und soziales Konstrukt. Bei ihrer mentalen Formung werden physische (optische), akustische, olfaktorische und assoziative Elemente (vgl. Tab. 1) wahrgenommen und zu einem Gesamtbild synthetisiert. Durch ein entsprechendes Vorwissen des Beobachters können verschiedene Elemente sogar bewertet, gewichtet, ausge-

steuert oder kombiniert werden. Basis für die individuelle Konstruktion von sakraler Kulturlandschaft sind jedenfalls sozial vermittelte Raster der Beobachtung und Bewertung (vgl. KÜHNE 2013, 7–8).

In Anlehnung an IPSEN (2006) kann die Wahrnehmung sakraler Kulturlandschaft auch in kognitive, ästhetische und emotionale Dimensionen gegliedert werden. Während die kognitive Achse auf Wissen (z.B. Bedeutung, Wert) und die ästhetische Achse auf sinnliche Anschauung (z.B. schön, hässlich, kitschig) orientiert sind, vollzieht sich im emotionalen Verständnis von sakraler Kulturlandschaft nicht nur ein Verheimatungsprozess, sondern auch die eigentlich religiöse Interpretation (vgl. auch KÜHNE 2013, 7–8).

### **Akteure und Zielgruppen**

In der Charta der Villa Vigoni<sup>1</sup> fordert die Deutsche Bischofskonferenz zusammen mit der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter der Kirche (Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa) den Schutz kirchlicher Kulturgüter auch durch den Staat, die Gesellschaft und Private. Sie seien „der stärkste Ausdruck christlicher Tradition“ und damit ein „wesentlicher Teil des kulturellen Erbes der Menschheit“. Gleichsam bringen die deutschen und italienischen Autoren der Charta damit ihre Sorge um dem „drohenden Verlust und die Profanisierung“ zum Ausdruck, namentlich auch die Notwendigkeit spezifischer Erhaltungsanstrengungen angesichts kontinuierlicher „Umweltverschmutzung und Umweltzerstörung“ (MATZIG 1997, 96). Freilich sind nicht alle sakralen Kulturlandschaftselemente schutzbedürftige Kulturgüter, ebenso wenig wie sich nicht alle im kirchlichen Besitz befinden. Dennoch richtet die Charta der Villa Vigoni die diskursive Perspektive an die Öffentlichkeit als Adressat und auf den öffentlichen Raum als kontextualisiertes Setting.

Nach den SINUS-Milieus sind es in einer postsäkularen Gesellschaft vor allem die „Traditionsverwurzelten“ (14%), in deren Reihen die Errichtung und Pflege sakraler Kulturlandschaftselemente praktiziert wird (vgl. MDG 2013, 19). Sie befürworten eine heimatliche Volkskirche und leben eine regional kolorierte und traditionsbasierte Volksfrömmigkeit. Interessanterweise scheint gerade in jüngster Vergangenheit ein entsprechendes Engagement wieder zuzunehmen. Immer häufiger wird vom Bau von Privatkapellen, von der Sanierung von Feldkreuzen (vgl. Foto 3) oder von der Restaurierung von Mariengrotten in ländlichen Regionen berichtet (MEETSCHEN 2014, 10; CARLSSON 2013, S. 34). Neben privaten Einzelakteuren treten dabei häufig auch (profane) Gruppen (Wandervereine, Gartenbauvereine, Kameradschaften, Ortsgruppen etc.) als Initiatoren, Finanziere oder Träger auf. Beispielsweise dokumentierte die Alt-Augsburg-Gesellschaft in einem Projekt sogenannte Hausmadonnen und -heilige. So wurden unter partizipatorischer Mitarbeit der interessierten Öffentlichkeit weit über hundert religiöse Nischenfiguren, Hausfresken und Heiligenskulpturen an Privathäusern in der Augsburger Innenstadt kartographisch erfasst, fotografisch dokumentiert und in einem Falblatt publiziert

<sup>1</sup> Charta der Villa Vigoni – Zum Schutz der kirchlichen Kulturgüter, verabschiedet am 01.03.1994 von der Deutschen Bischofskonferenz und der Päpstlichen Kommission für Kulturgüter der Kirche. Abgedruckt in MATZIG, G. 1997, 96.

(ALT-AUGSBURG-GESELLSCHAFT o.J.). In den suburban geprägten Neusäßer Ortsteilen Ottmarshausen und Hammel wurden indes vom Ortsgeschichtlichen Arbeitskreis rund 20 Wegkreuze, Bildstöcke und Mariengrotten katalogisiert (ORTSGESCHICHTLICHER ARBEITSKREIS OTTMARSHAUSEN-HAMMEL 2012). Die Vielzahl und Unterschiedlichkeit solcher Aktivitäten zeigt, dass es sehr häufig auch nicht-religiöse Motive sind, die zur Pflege oder auch zur Bewusstseinsbildung für religiöse Landmarken beitragen. Gerade weil die Postmoderne nicht mehr den Anspruch auf Authentizität und Eindeutigkeit religiöser Symbole erhebt, kann wieder eine verstärkte Zuwendung zu religiösen Elementen in der Kulturlandschaft erklärt werden. Sie werden fallweise sogar von ihrer eigentlichen bzw. ursprünglichen Funktion entkoppelt und übernehmen stattdessen beispielsweise eine ökonomische oder landschaftsästhetische Rolle. So tragen auch Tourismus und Naherholung zum Erhalt sakraler Kulturlandschaftselemente bei, etwa entlang von Pilgerwegen, an Wallfahrtsorten oder bei Gipfelkreuzen, wenn öffentliches Interesse vermutet wird, das häufig profanen Charakters ist. Im Jahr 2010 wurde schließlich in Canterbury der Verband „Future for Religious Heritage“ (FRH) gegründet, der sich als europäisches Netzwerk zum Schutz religiöser Objekte versteht. Seine Mitglieder umfassen staatliche und religiöse Organisationen, Stiftungen, Denkmalpfleger, Forschung und Fördervereine.



Foto 3: Feldkreuz bei Oberbernbach,

© Hartmuth Basan 2014

### **Vulnerabilität sakraler Kulturlandschaftselemente**

Die Statistik (Denkmaltopographie der Bundesrepublik Deutschland, Denkmalliste bzw. -kataster etc.) zeigt, dass Kirchen den höchsten Bestand an Kulturdenkmälern in Deutschland besitzen. Gleichwohl kirchliche Vermögenswerte einschließlich ihrer Denkmäler nach theologischem Selbstverständnis nicht zum Grundauftrag der



Kirche zählen (MARTIN u. KRAUTZBERGER 2010, 681), waren früher die Kirchen, das Kirchenvolk und die Gesellschaft noch synonym für deren Erhalt zuständig. Heute gefährden indes Säkularisierung, Individualisierung, veränderte Wertegewichtungen und nicht zuletzt das zunehmende Wissensdefizit zur christlichen Kulturtradition den sakralen Denkmälerbestand (WEISS 1997, 4). So verschwinden einzelne Elemente durch mangelnde Pflege oder durch Verwitterung.

Neben Verlusten sakraler Kulturlandschaftselemente durch Säkularisierung und Umwelteinflüsse wird auch immer wieder über Beschädigungen und Zerstörungen durch Vandalismus berichtet. So zeigen beispielhaft die lokalen Meldungen in der Augsburger Allgemeinen binnen eines Jahres eine nennenswerte Zahl und Bandbreite solcher Straftaten (vgl. Tab. 2). In der schwäbischen Stadt und ihren nordwestlich angrenzenden Umlandgemeinden wird der Medienanalyse zufolge durchschnittlich fast jeden Monat ein gewalttätiger Verwüstungsakt registriert. Die Dunkelziffer liegt vermutlich sogar höher. Es kann daher von einer entsprechenden Schwächung der Resilienz sakraler Kulturlandschaftselemente durch Vandalismus in erwähnenswertem Maße ausgegangen werden, wenngleich die faktische Datenlage ungenau ist. So weißt beispielsweise die Polizeiliche Kriminalstatistik (PKS) entsprechende Gewalttaten gegen christliche Artefakte nicht gesondert aus. Derartige Straftaten werden von der Polizei in der Regel als Sachbeschädigung bzw. Gemeenschädliche Sachbeschädigung erfasst. Eine Sonderauswertung des zuständigen Polizeipräsidiums für alle im Jahr 2013 in Nordschwaben (= Landkreise Dillingen und Donau-Ries) registrierten Sachbeschädigungen hinsichtlich des Sammelbegriffs „Christliches Artefakt“ hat keinen einzigen Fall anzeiglich erfasseter Straftaten ergeben. Und auch dieselbe Analyse für den Bereich Augsburg (= Stadt Augsburg sowie Landkreise Augsburg und Aichach-Friedberg) ergab lediglich drei Treffer, deren „Angegriffenes Objekt“ als „sakraler Gegenstand“ bezeichnet wurde. Zwei davon finden sich in der Medienanalyse wieder (01.08.2013 und 09.08.2013). Demnach gibt die Polizeiliche Kriminalstatistik nur eine fragmentierte und unvollständige Übersicht über die mutwillige Zerstörung sakraler Kulturlandschaftselemente. Etwas aussagekräftiger ist die Medienanalyse der lokalen Presse, wenngleich auch diese lückenhaft ist. Zudem überschneiden sich beide Befundreihen nur partiell.

Diese lokale Erkenntnis, wonach vor allem Vandalismus – noch vor Apostasie und Umwelteinflüssen – für die Zerstörung sakraler Kulturlandschaften verantwortlich sein könnte, wird auch durch überregionale Beispiele bestätigt: Für den Edlitzer Marterlweg in der sogenannten „Buckligen Welt“ (Niederösterreich) liegt eine exakte Beschreibung seiner 19 Elemente vor (o.V. o.J.). Demnach wurden sechs (ca. 33%) verändert. Einmal waren der Bau einer neuen Straße und ein Umwelteinfluss (Blitzeinschlag) verantwortlich. Bei vier Artefakten war indes Vandalismus (2x) bzw. die Angst davor (2x) für Modifikationen (meist Reduzierungen) an den sakralen Kulturlandschaftselementen verantwortlich.

### **Resilienz und Persistenz sakraler Kulturlandschaftselemente**

Wie stark und in welche Richtung sich die sakrale Kulturlandschaft ändert, ist bislang nicht umfassend untersucht. Vieles deutet darauf hin, dass ihre Stabilität

Tab. 2: Medienanalyse zum religiöser Vandalismus in Augsburg und den ausgewählten Umlandgemeinden (Quelle: Augsburger Allgemeine, August 2013 bis Juli 2014)

Datum	Ort	Headline	Zitat aus der Textpassage
01.08.2013	Augsburg	Randalierer zerstört alte Domfenster	„...auch eine spätgotische Jesusfigur ist zerkratzt, eine Marienbild beschädigt und in der Marienkapelle hat der Randalierer die Kopie eines Schweißtüchtes Jesu zerstört.“
09.08.2013	Dinkelscherben/ Grünenbairndt	Christusfigur völlig zerstört	„...nur noch Einzelteile von der Figur übrig.“
25.09.2013	Zusmarshausen/ Gabelbach	Ein Teufelsfuß an der Pfarrkirche	„...nicht der erste Vorfall dieser Art.“
10.10.2013	Augsburg	Bild in Barfüßerkirche zerschlitzt	„... Wert des Gemäldes aus dem Jahr 1730 wird auf rund 125.000 Euro geschätzt.“
10.12.2013	Augsburg	Islamischer Kirchenschmierer ist gefasst	„... der in Augsburg und München Kirchen auf Arabisch mit ‚Allah ist groß‘ beschmiert ...“
03.01.2014	Rehling/ Aindling	Christusfigur auf der Straße gefunden	„... laut Polizeibericht ist der Korpus von einem Feldkreuz gerissen worden.“
15.05.2014	Friedberg	Randalierer werfen Kirchenfenster ein	„Laut Polizeibericht wird der Schaden auf 2.000 Euro geschätzt.“
25.05.2014	Adelsried	Unbekannter hinterlässt Müll bei Kapelle	„...zerbrochene Glasflaschen, Toilettenpapier [...] auch ein Dachziegel der Kapelle wurde zerbrochen.“
14.07.2014	Augsburg/Pfersee	Blumenkästen vor Kirche zerstört	„Zerstörungswut trieb offenbar einen Unbekannten...“
18.07.2014	Dinkelscherben	Schmierereien an Kirche	„... zuvor hatte eine Unbekannter im Gästebuch Beschimpfungen hinterlassen.“

Quelle: Eigene Erhebung, ohne Anspruch auf Vollständigkeit

größer ist, als vermutet. In dem o.g. Projekt des Landkreises Aichach-Friedberg wurden rund 82 Prozent aller sakralen Kulturlandschaftselemente als „vollkommen intakt“ katalogisiert und weitere neun Prozent als „gut erhalten“ bewertet. Mit anderen Worten: Die große Mehrzahl sakraler Kulturlandschaftselemente ist in einem guten Zustand. Trotz Profanisierung einiger größerer Gebäude (z.B. Kirchen) zeigen offensichtlich gerade die privaten Kleinelemente bzw. christliche Kleindenkmale (z.B. Feldkreuze, Bildstöcke) eine erstaunliche Resilienz. Zudem wird an nicht wenigen Standorten sogar die Errichtung neuer Elemente (beispielsweise private Kapelle) registriert (MEETSCHEN 2014, 10; CARLSSON 2013, 34). Mehr noch: Der Vergleich mit profanen Kulturlandschaftselementen zeigt, dass diese weitaus häufiger vom Verfall bedroht sind (vgl. Abb. 2). Dieser Zusammenhang ist sogar statistisch signifikant und unterstreicht damit die symbolische Bedeutung sakraler Kulturlandschaftselemente.

Persistenz im sozialgeographischen Sinne meint den Erhalt der Struktur trotz Verlust der Funktion. Bei den meisten punktuellen sakralen Artefakten in der Kulturlandschaft (z.B. Nischenheilige, Flurkreuze) kann deshalb von einer hohen Dauerhaftigkeit ausgegangen werden, weil sich ihre Funktion auch mit geringer werdender Nutzergruppe (Gläubige als Funktionsträger) nicht wesentlich ändert.

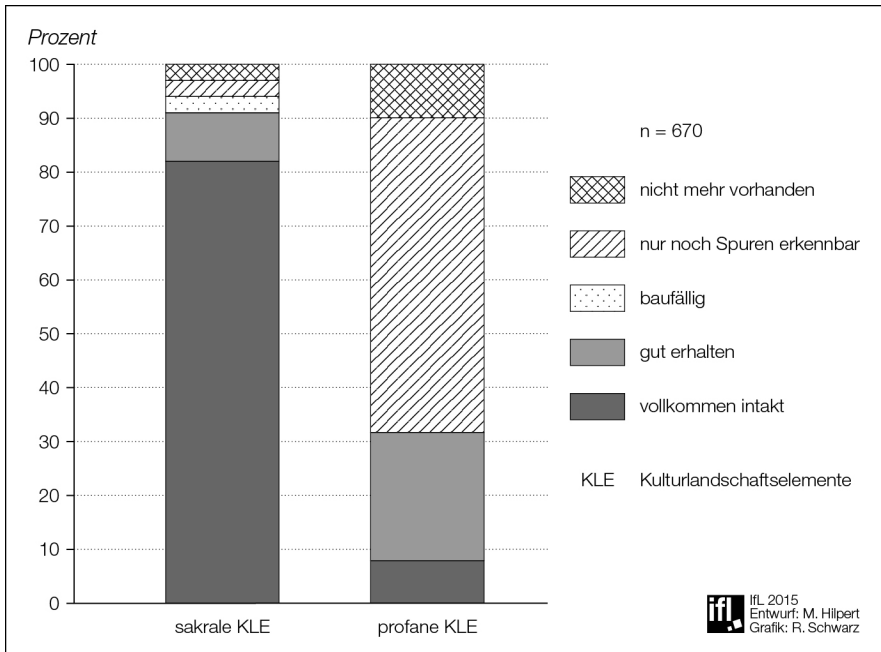


Abb. 2: Synopse des Erhaltungszustandes sakraler und profaner Kulturlandschaftselemente (KLE) am Beispiel einer Vollerhebung (N=670) im Landkreis Aichach-Friedberg

Quelle: Eigene Erhebung im Rahmen des Projektes „Inventarisierung von Kulturlandschaftselementen im Landkreis Aichach-Friedberg“

Indes ist bei größeren Gebäuden (z.B. Pfarrhäusern, Kirchen) der Funktionsverlust nicht selten mit einer Strukturänderung verbunden (vgl. Foto 4).

Per se sind die meisten Kulturlandschaftselemente ohnehin auf eine größere Dauerhaftigkeit angelegt. Diese physischen Manifestationen des persönlichen Glaubens symbolisieren gleichsam die Verbundenheit mit einer religiösen Institution, die selbst die eigene Lebenszeit überdauert – dies gilt nicht zuletzt auch für Friedhöfe. Die daraus resultierende Persistenz erklärt letztlich „die größere landschaftliche Präsenz als dies der praktischen Religionsausübung in der Gesellschaft entspricht“ (KÜHNE 2013, 11f.).

### Sozialräumliche Kontextualisierung der Transition

Die Beständigkeit sakraler Kulturlandschaftselemente wird theoretisch durch den gesellschaftlichen Kontext determiniert: Folgt man der Säkularisierungsthese werden sie langfristig verschwinden. Nach der Individualisierungsthese könnten sie sich indes in neue und sehr unterschiedliche Formen (auch esoterische, spirituelle, neo-paganische etc.) transformieren. Entsprechend des religiösen Marktmodells ist



Foto 4: Georgiturm bei Blumenthal,

© Hartmuth Basan 2014

letztlich die zukünftige Überzeugungsfähigkeit der Volksfrömmigkeit für den Bestand sakraler Kulturlandschaftselemente entscheidend.

Die hohe Dauerhaftigkeit religiöser Artefakte in der Landschaft, der Neubau weiterer und die Renovierung bestehender sprechen eher gegen die Säkularisierungsthese, wobei der Zusammenhang zwischen Entkirchlichung und sakralen Kulturlandschaftselementen noch zu bestimmen ist. Jedenfalls schränkt die limitierte Differenzierung von Religiosität und Kirchlichkeit (PICKEL 2011, 219) die Deutungsmöglichkeiten der Säkularisierungsthese in diesem Feld ein.

Mehr Erklärungsgehalt eröffnet hier die Individualisierungsthese, da auch die Volksfrömmigkeit in weiten Teilen individualisiert ist. Als „Theologie von unten“ (IMKAMP 1995) eröffnet sie gleichsam zahlreiche Möglichkeiten der persönlichen Entfaltung – auch bei der Gestaltung sakraler Kulturlandschaftselemente im Sinne einer Privatisierung der Religion. Möglicherweise findet die häufig zitierte Rückkehr des Religiösen und der Spiritualität (PICKEL 2011, 440) gerade in privaten sakralen Kulturlandschaftselementen eine neue Ausdrucksform, denn die Differenzierung von Kirchlichkeit (z.B. persönlicher Verbundenheit zu einer Amtskirche) und Glauben ermöglicht einen Perspektivenwechsel von der organisierten zur individuellen Religion, wie sie auch in vielen sakralen Kulturlandschaftselementen zum Ausdruck kommt.

Gerade in ländlichen Räumen scheint aber auch das religiöse Marktmodell eine starke Erklärungskraft für die Stabilität der sakralen Kulturlandschaft zu besitzen, denn historisch gewachsene religiöse Kulturen bestimmen hier über ihre Traditionen maßgeblich die (Pfade der) Wirksamkeit bzw. der Nicht-Wirksamkeit von Säkularisierung. Die Pfadabhängigkeit der Säkularisierung ist also – ebenso wie die

Volksfrömmigkeit als wesentlicher Faktor sakraler Kulturlandschaftselemente – regional bestimmt (vgl. NORRIS u. INGLEHART 2004; Imkamp 1995).

### **Ausblick: Sakrallandschaften in der Postmoderne**

Nicht die Religion, sondern die regionale Religiosität ist also letztlich entscheidend für die Zukunft sakraler Kulturlandschaftselemente. Mehr noch: Der Abbruch der Generationenweitergabe religiöser Überzeugungen trifft den Bestand entsprechender Artefakte weitaus weniger, da sich einerseits nicht jede Generation zum Erhalt/Bestand der Elemente umfassend an deren Errichtung und Pflege beteiligen muss und andererseits deren Erhalt von relativ Wenigen (Privaten, Kirchlichen oder Öffentlichen) geleistet werden könnte.

Die Modernisierung der Gesellschaft, der rationale Umgang mit der Umwelt und die naturwissenschaftliche Technisierung des Alltags führten zwar zunächst zu einer Entzauberung der Landschaft. Gleichsam erhielten im Zuge der Säkularisierung religiöse Materialisierungen im nun genannten Ökosystem die Konnotation des Vormodernen. Mit der Postmoderne scheinen aber sakrale Elemente in der Kulturlandschaft wieder an Bedeutung zu gewinnen. Galten in der Moderne noch religiöse Landschaftsobjekte (ja sogar Religion an sich) als altmodisch, zweifelt die Postmoderne an einer allein rationalen Weltsicht und öffnet sich der emotionalen, historischen sowie spirituellen Wahrnehmung von Landschaft. „Der Übergang von Moderne zu Postmoderne produziert neue Entwicklungen von Zugängen zu Landschaft“ (KÜHNE 2013, 13). In diesem Kontext erfährt auch die sakrale Kulturlandschaft einen Bedeutungswandel. Als Gegenreaktion auf die komplexer werdende globale Welt bieten lokale, traditionelle und heimatliche Formen der Religiosität beständige und überschaubare Sicherungspunkte in einer postmodernen Individualreligiosität.

### **Literatur**

- ALT-AUGSBURG-GESELLSCHAFT. o.J.: Den Heiligen auf der Spur. Hausmadonnen und Hausheilige in Augsburg. Forschung, Dokumentation, Vermittlung & Pflege. Faltblatt. Augsburg.
- BOBEK, H. 1950: Soziale Raumbildung am Beispiel des Vorderen Orients. Landshut.
- CARLSSON, S. 2013: Ein Zeichen fürs Gottvertrauen. In: Augsburger Allgemeine vom 06. September 2013, S. 34.
- DÖRING, A. 2013: Sakralisierung der Landschaft. Religiöse Denkmale und Symbole – Glaubens-, Lebens- und Wegzeichen. Beispiel Rheinland. In: Bund Heimat und Umwelt in Deutschland (BHU) (Hrsg.): Religion und Landschaft. Bonn, S. 72–89.
- HENKEL, R. 2006: Definition von Religion und Religionstheorie – was kann die Religionsgeographie aus der Diskussion in Religionssoziologie und Religionswissenschaft lernen? In: Univerzita Karlova v Praze (Hrsg.): Acta Universitatis Carolinae Geographica. Nos. 1–2, S. 77–90.
- HOEISEN, K. u. G. RINSCHADE 1989: Raumwirksamkeit von Religion und Ideologien. In: Praxis Geographie. Heft 9/1989, S. 6–11.
- IMKAMP, W. 1995: Volksfrömmigkeit und Wallfahrt – fragmentarische Überlegungen. In: IMKAMP, W. (Hrsg.): Die Wallfahrt Maria Vesperbild. Augsburg.
- IPSEN, D. 2006: Ort und Landschaft. Wiesbaden.

- KLINKHAMMER, B. u. J. PETERS 2000: Kulturhistorische Landschaftselemente: Systematisieren, kartieren und planen – Untersuchungen in Brandenburg. In: Naturschutz und Landschaftsplanung, Heft 5/2000, S. 147–152.
- KÜHNE, O. 2013: Religion und Landschaft – Überlegungen zu einem komplexen Verhältnis aus sozialwissenschaftlicher Perspektive. In: Bund Heimat und Umwelt in Deutschland (BHU) (Hrsg.): Religion und Landschaft. Bonn, S. 7–15.
- MAHNE-BIEDER, J. u. M. HILPERT 2014: Kulturspuren in der Landschaft. Aichach. hekt. Manuskript.
- MARTIN, D. u. M. KRAUTZBERGER <sup>3</sup>2010: Handbuch Denkmalschutz und Denkmalpflege. München
- MATZIG, G. <sup>2</sup>1997: Kirchen in Not – über den profanen Umgang mit sakralen Denkmälern. Bonn.
- MEETSCHEN, St. 2014: Comeback der Volksfrömmigkeit. In: Die Tagespost vom 08. Januar 2014, S. 10.
- MDG 2013 = MDG Medien-Dienstleistung GmbH.: MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den SINUS-Milieus. München.
- NORRIS, P. u. R. INGLEHART 2004: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge.
- ORTSGESCHICHTLICHER ARBEITSKREIS OTTMARSHAUSEN-HAMMEL 2012: Zeichen am Weg. Kulturdenkmale Ottmarshausen-Hammel einst und heute. Neusäß.
- o.V. o.J.: Der Edlitzer Marterlweg. o.O., hekt. Manuskript.
- PICKEL, G. 2011: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden.
- WEISS, Ch. 1997: Vorwort. In: MATZIG, G. (Hrsg.): Kirchen in Not – über den profanen Umgang mit sakralen Denkmälern. Bonn, S. 4–5.