

Martin Radermacher*

„Atmosphäre“: Zum Potenzial eines Konzepts für die Religionswissenschaft

Ein Forschungsüberblick

<https://doi.org/10.1515/zfr-2017-0018>

Zusammenfassung: Ausgehend von der Feststellung, dass „Atmosphären“ einerseits ein empirischer Sachverhalt im religionswissenschaftlichen Feld sind und andererseits in verschiedenen Disziplinen seit gut 40 Jahren auch als analytisches Konzept gehandelt werden, verfolgt dieser Literaturüberblick das Ziel, den Stand der Forschung zum Atmosphärenkonzept zusammenzufassen und das Potenzial des Konzepts für religionswissenschaftliche Forschung zu diskutieren. Der Beitrag stellt wesentliche Positionen zum Atmosphärenkonzept aus Philosophie, Phänomenologie, Psychologie, Ästhetik und Kunstwissenschaft sowie Architekturgeschichte, Städtebau, Soziologie, Humangeographie und Theologie vor und konstatiert ein religionswissenschaftliches Forschungsdesiderat. Auch die Religionsästhetik und einige der sogenannten *turns* werden thematisiert, da sie sich bereits mit Aspekten dessen befassen, was den Atmosphärenbegriff und seine Operationalisierung ausmacht. Der Artikel beinhaltet zudem einige Hypothesen, wie ein religionswissenschaftlich fruchtbares Atmosphärenkonzept auszuarbeiten wäre.

Schlagwörter: Atmosphäre, Religionswissenschaft, Literaturüberblick, Raum und Materialität

Abstract: “Atmospheres” are both an empirical phenomenon in the field of religious studies and have been discussed as an analytic concept in neighbouring disciplines for the last 40 years or so. Starting from these observations, this literature review seeks to summarize the current state of research regarding the concept of atmosphere and to discuss its potential analytic value for the study of religions. The article presents central positions on the concept of atmosphere from disciplines such as philosophy, phenomenology, psychology, aesthetics and art history, architecture, urban design, sociology, human geography and theo-

*Kontaktperson: Dr. Martin Radermacher, Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES), Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstr. 90a, 44789 Bochum, E-Mail: Martin.Radermacher@rub.de

logy, and states a desideratum concerning this concept in the study of religions. Additionally, aesthetics of religion and a few of the so-called turns will be discussed as they have already dealt with aspects of atmospheres and the questions of how to empirically and methodically approach these. The article includes a few preliminary ideas on how an analytically valuable concept of atmospheres could be elaborated.

Keywords: Atmosphere, Study of Religions, Literature Review, Material Turn

1 Einleitung

Atmosphären sind als empirischer Sachverhalt unbestreitbar real, insofern in verschiedensten Kontexten – in Alltag und Krise, in Politik, Bildung, Architektur, Tourismus und nicht zuletzt in religiösen Zusammenhängen – immer wieder die Rede von Atmosphären ist: Menschen berichten, dass sie Atmosphären wahrnehmen und sich aufgrund von Atmosphären in bestimmter Weise verhalten. Freilich ist aus religionswissenschaftlicher Sicht keine Aussage darüber zu treffen, inwiefern das, was in religiösen Zusammenhängen als Auslöser oder Inhalt solcher Atmosphären bezeichnet wird (‘Heiligkeit’, das ‘Göttliche’ etc.), real ist. Doch gerade für die rezente Entwicklung der religiösen Landschaft, zumindest in westlich geprägten Gesellschaften, ist die ‘stimmungsvolle Atmosphäre’ oder das ‘Atmosphärische’ schlechthin ein kaum zu übersehender Faktor im Feld und damit auch für die wissenschaftliche Rekonstruktion des Feldes geworden. Man denke beispielsweise an das Bestreben religiöser Anbieter, Räume zu schaffen, in denen Menschen sich wohlfühlen können oder in denen ihnen religiöse und spirituelle Erfahrungen ermöglicht werden. Zudem ist die ‘sakrale Aufladung’ von Räumen ein zentraler Bestandteil der Religionsgeschichte, auch wenn der Begriff der Atmosphäre in nicht naturwissenschaftlichen Zusammenhängen erst seit dem 18. Jahrhundert verwendet wird. Umso erstaunlicher ist es, dass die Religionswissenschaft bislang keine grundsätzliche Diskussion dieses Konzepts geführt hat, um beispielsweise zu prüfen, wie der Begriff aus objektsprachlichen Zusammenhängen in die analytische Metasprache überführt werden kann.

Dieser Artikel versteht sich primär als Literaturüberblick, der den Stand der Forschung zum Atmosphärenkonzept in verschiedenen Geistes- und Kulturwissenschaften zusammenfasst und für den religionswissenschaftlichen Fachdiskurs zur Diskussion bereitstellt. Darüber hinaus werden auf Basis dieses Überblicks auch erste Hypothesen formuliert, wie ein religionswissenschaftlich fruchtbarer Atmosphärenbegriff konzeptuell und methodologisch auszuarbeiten wäre. Ich schlage vor, unter „Atmosphäre“ das *realisierte semantische Potenzial sozial-*

räumlicher Arrangements zu verstehen. Das bedeutet, dass sozial-räumliche Arrangements (d.h. gebaute Räume sozialer Praxis) prinzipiell eine Vielzahl von sinnhaften Anschlüssen ermöglichen, jedoch im konkreten sozialen Vollzug ein bestimmter semantischer Rahmen aktualisiert wird, der manchmal auch von Akteuren im Feld explizit als Atmosphäre bezeichnet wird, in jedem Fall aber implizit als Atmosphäre wirksam ist.

Da die Religionswissenschaft selbst bislang keinen wesentlichen Beitrag zur Diskussion des Konzepts „Atmosphäre“ geleistet hat, ist es hilfreich, zunächst verwandte geistes- und kulturwissenschaftliche Fächer zu befragen und im zweiten Schritt die spezifischen Perspektiven der Religionswissenschaft zu berücksichtigen, um sodann einen analytisch fruchtbaren Atmosphärenbegriff zu entwickeln. Für Religionswissenschaftler/innen, die im Rahmen des sogenannten *material turn* oder der Religionsästhetik arbeiten, kann dieser Beitrag als Einstieg in eine fachübergreifende Debatte oder auch als Ergänzung des konzeptuellen und methodologischen Instrumentariums dienen.

Der Artikel beginnt nach wenigen Sätzen zur Etymologie des Begriffs bei älteren philosophischen und psychologischen Ansätzen, um dann über die Philosophie, Phänomenologie, Ästhetik und Kunstwissenschaft auch Disziplinen wie Architekturgeschichte, Städtebau, Soziologie, Humangeographie und Theologie zu streifen, um schließlich die wenigen existierenden religionswissenschaftlichen Positionen zu besprechen. Der Beitrag schließt mit einigen Hypothesen dazu, was ein theoretisch fundierter und analytisch präziser Atmosphärenbegriff für die Religionsforschung leisten könnte. Während der Forschungsüberblick durchaus Repräsentativität beansprucht, insofern wesentliche Positionen aus für die Religionswissenschaft relevanten Disziplinen vorgestellt und hinsichtlich ihrer Anschlussfähigkeit diskutiert werden, muss die Weiterentwicklung und Anwendung eines religionswissenschaftlichen Atmosphärenkonzepts sich noch auf Hypothesen beschränken.¹

Die Auseinandersetzung mit den im Folgenden diskutierten Ansätzen steht dabei unter drei Leitfragen: (a) Wie wird der Atmosphärenbegriff jeweils defi-

¹ Diese Aufgabe bearbeite ich zurzeit im Rahmen eines Post-Doc-Projekts mit dem Arbeitstitel „Atmospheres.Matter: Katholische Jugendinitiativen in Deutschland – Wandel durch Atmosphäre?“ Ich danke Volkhard Krech und meinen Kolleg/innen am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum für wertvolle Anregungen zu diesem Projekt. Auch den Referent/innen und Teilnehmer/innen einer Tagung zu diesem Thema, die im Oktober 2017 am Käte Hamburger Kolleg des CERES ausgerichtet wurde, sei an dieser Stelle ausdrücklich gedankt. Nicht zuletzt gilt mein Dank vier anonymen Gutachter/innen der *Zeitschrift für Religionswissenschaft*.

niert? (b) Welchen methodischen Zugang, sofern vorhanden, schlagen die Autor/innen vor? (c) Wie wird Religion in diesen Ansätzen thematisiert?

Zwei weitere Bemerkungen mögen vorab nützlich sein:

(1) Der hier verfolgte Ansatz, den Atmosphärenbegriff für die Religionswissenschaft nutzbar zu machen, läuft *nicht* darauf hinaus, ein alltagssprachliches Verständnis von Atmosphären als diffuses, subjektives und affektives, vorwiegend aber vages Raum- oder Befindlichkeitsgefühl ohne Weiteres in die analytische Metasprache zu übertragen. Die Entwicklung eines analytisch präzisen Atmosphärenbegriffs bedarf einer grundsätzlichen und theoretischen Debatte, die in diesem Beitrag auf Basis des Literaturüberblicks hypothetisch begonnen wird.

(2) Ich verwende das Konzept „Atmosphäre“ *nicht* in einem ‚esoterischen‘ Sinn, beispielsweise um auf eine im Feld oft vermutete ‚spirituelle Aufladung‘ eines Ortes oder gar das sogenannte „Numinose“ selbst zu verweisen. Die Verwendung dieses Konzepts soll *nicht* andeuten, dass Räume und Orte in essenzieller Weise aus sich heraus religiös seien oder eine ‚sakrale Aura‘ hätten. Vielmehr strebe ich an, der Semantik gebauter Räume religiöser Praxis in methodischer und theoretischer Hinsicht besser habhaft zu werden.

2 Etymologie „Atmosphäre“

Der Begriff „Atmosphäre“ geht auf die griechischen Worte *atmos* (griech. ἀτμός) und *sphaira* (griech. σφαῖρα), also „Dampf, Dunst, Hauch“ und „Sphäre, Kugel“ zurück. Er bezeichnet im physikalischen Sinne gasförmige Hüllen um Planeten und andere Himmelskörper (Heibach 2012, 9). Im übertragenen Sinn wird der Begriff etwa seit dem 18. Jahrhundert (Böhme 2017a, 2) auch verwendet, um Stimmungen oder Gefühle zu beschreiben, die mit Orten, Gegenständen oder künstlerischen Werken verbunden sind. Die Etymologie des Begriffs eröffnet eine nützliche Metaphorik, legt sie doch nahe, dass Atmosphären *räumlicher* Natur und, wie Dunst und Hauch, *flüchtige* Phänomene sind. Letzteres prägt auch den alltagssprachlichen Gebrauch des Begriffs: Die Vagheit scheint sein vorrangiges Merkmal zu sein (so z. B. Böhme 2007, 287f.293; Heibach 2012, 9; Rauh 2012b, 199; Bulka 2015, 12). Die Raummetapher gilt es auszubauen, die Vagheit dagegen zugunsten analytischer Präzision möglichst zu reduzieren.

3 Frühe psychologische und philosophische Arbeiten

Der Psychologe Erwin Straus (1891–1975) hat im Aufsatz „Die Formen des Räumlichen: Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung“ (1930) die Unterscheidung gnostisch/pathisch eingeführt. Mit gnostischer Wahrnehmung (griech. γνώσις *gnosis*; dt. Kenntnis, Wissen) bezeichnet er den Inhalt des objektiv Wahrgenommenen. Pathische Wahrnehmung (griech. πάθος *pathos*; dt. Erfahrung, Leiden) meint die Art und Weise des Wahrnehmens, „die unmittelbare Kommunikation, die wir mit den Dingen auf Grund ihrer wechselnden sinnlichen Gegebenheitsweisen haben“ (Straus 1930, 639), also das leiblich-sinnliche, vorbegriffliche Erleben während des Wahrnehmungsprozesses, was später in Arbeiten zur Atmosphäre vielfach thematisiert wird (so z.B. bei Tellenbach, siehe unten S. 147). Schon Straus weist darauf hin, dass Raum unabhängig vom mathematisch-geometrischen Raumbegriff erlebt wird (Straus 1930, 633) – eine These, die von Hermann Schmitz (siehe unten S. 148) und anderen ebenfalls vertreten wird.

Ludwig Binswanger (1881–1966) greift die Arbeit von Straus auf und beschreibt aus Sicht der Psychopathologie, das heißt mit Blick auf Störungen der Sinneswahrnehmungen, verschiedene Raumtypen wie den physikalischen, den ästhetischen, den technischen und – hier von besonderem Interesse – den „gestimmten Raum“. Damit meint er den Raum, „in dem sich das menschliche Dasein als ein gestimmtes aufhält, einfacher ausgedrückt, insofern er der Raum unserer jeweiligen Stimmung oder Gestimmtheit ist“ (Binswanger 1933, 629). Diese, eigentlich tautologische, Definition wird näher bestimmt, wenn Binswanger schreibt, im gestimmten Raum bildeten Ich und Welt „eine Einheit“ (Binswanger 1933, 623). Er sei unhistorisch, der Raum direkter Präsenz, ein Raum, in dem das Subjekt sich „ziel- und zwecklos‘ dem reinen Erlebensgehalt“ der Stimmung hingibt und darin aufgeht (Binswanger 1933, 632). Gernot Böhme wird die Rede vom „gestimmten Raum“ wieder aufgreifen, um Atmosphären zu beschreiben (Böhme [2006] 2013, 25, siehe unten S. 152).

Der von Walter Benjamin (1892–1940) in seiner epochemachenden Arbeit „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“² eingeführte Begriff der „Aura“ wird von Fachleuten (z.B. Böhme 2007, 291; Rauh 2012b, 31) als Vorläuferbegriff zur „Atmosphäre“ gehandelt. Benjamin bezeichnet mit dem Kon-

² Im französischen Original zuerst erschienen 1936 in der *Zeitschrift für Sozialforschung*, hier zitiert aus der kritischen Gesamtausgabe (Benjamin [1936] 2013b), in der auch die für die Moskauer Literaturzeitschrift *Das Wort* geschriebene, dort aber nicht veröffentlichte deutsche Fassung abgedruckt ist (Benjamin [1936] 2013a).

zept „Aura“ das Gefühl von Achtung, Ehrfurcht und Distanz, welches Kunstwerke umgibt, solange es sich um Originale handelt. Technische Reproduktionen verlieren, so Benjamin, ihre Aura (Benjamin [1936] 2013a, 213). Er definiert „Aura“ als

„einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag. An einem Sommernachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Ruhenden wirft – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen. An der Hand dieser Beschreibung ist es ein Leichtes, die gesellschaftliche Bedingtheit des gegenwärtigen Verfalls der Aura einzusehen“ (Benjamin 2013a, 215).

Die Aura ist körperlich erfahrbar, man kann sie „atmen“ (was an den metaphorischen „Hauch“ der Atmosphäre erinnert); und sie geht von Dingen in der Natur genauso aus wie von Werken der Kunst. Sie geht vom wahrgenommenen Gegenstand – dem ‚authentischen‘ Kunstwerk – aus und wird vom wahrnehmenden Subjekt erlebt.

Der Aura-Begriff von Benjamin ist offensichtlich ein normativer: Das Original hat eine Aura, technische Reproduktionen haben keine. Diese wertende Dimension des Konzepts sollte nicht in ein kultur- und sozialwissenschaftlich nutzbares Atmosphärenkonzept überführt werden, um dann beispielsweise von authentischen und weniger authentischen religiösen Atmosphären zu sprechen. Wichtig für die weiterführende Diskussion ist aber, dass Objekten etwas anhaftet, ohne dass ein Betrachter dazu aktiv etwas beitragen müsste. Dieser Aspekt der Selbstständigkeit des Materiellen wird auch in der Diskussion um Atmosphären eine Rolle spielen.

Hubertus Tellenbach (1914–1994) arbeitet, ähnlich wie Straus und Binswanger, als Vertreter der phänomenologischen Psychologie aus psychopathologischer Sicht am Thema *Geschmack und Atmosphäre*, so der Titel seiner 1968 erschienenen Monographie. Atmosphäre ist für ihn das, was das Verhältnis des Individuums zur Umwelt grundsätzlich bestimmt, das „Medium, in welchem das Dasein sich seiner Welt und diese sich ihm mitteilt“ (Tellenbach 1968, 52). Es handelt sich um Zustände der Begegnung mit Welt und Mitmenschen „vor allem Denken und Sprechen“ (Tellenbach 1968, 56); somit sind Atmosphären Medien der vorreflexiven Erfahrung der Welt. Tellenbach widmet den Sinnen Geruch und Geschmack besondere Aufmerksamkeit, die in der Psychogenese des Kleinkinds eine zentrale Rolle spielen, um dessen Verhältnis zur Welt zu konstituieren.

Tellenbach sieht das Religiöse, insbesondere unter Bezug auf Rudolf Ottos Begriff des Numinosen (Otto [1917] 1991), als Paradebeispiel für das Wirken des Atmosphärischen:

„Keine menschliche Region sieht man so von Atmosphärischem durchwirkt wie die des Religiösen. In allen Religionen [...] zeigt sich das Atmosphärische als ein Medium, das im

Menschen eine ganz ursprüngliche Art von Erfahrung vermittelt: die Erfahrung des Numinosen“ (Tellenbach 1968, 74).

Bereits hier wird ersichtlich, dass eine Verbindung zwischen Religion und Atmosphäre in den nicht religionswissenschaftlichen Disziplinen oft über das „Numinose“ nach Otto hergestellt wird (so auch bei Schmitz und Hauskeller, siehe unten S. 155). Diese Ansätze sind aus einer rezenten religionswissenschaftlichen Perspektive kritisch zu diskutieren (siehe unten S. 174).

4 Philosophie: Hermann Schmitz

Dem Kieler Philosophen Hermann Schmitz (geb. 1928) ist es zu verdanken, dass der Atmosphärenbegriff seit Ende der 1960er Jahre in den Geisteswissenschaften – insbesondere in der Philosophie – ausführlicher als zuvor diskutiert wird. Sein Buch *Der Gefühlsraum* erschien 1969 als Teil von Schmitz' mehrbändigem *System der Philosophie* und stellt ein Kernstück dieser Arbeit dar (Schmitz 1969, XIV). Sein Hauptanliegen ist es zu zeigen, dass Gefühle nicht im Subjekt zu verorten sind (er spricht von „Introjektion der Gefühle“; Schmitz 1969, XIV), sondern einen eigenen Existenzbereich außerhalb des Subjekts besitzen und dabei *räumlicher* Natur sind. Gefühle sind „eigenständige, mächtige Atmosphären“, die unbestreitbar wirksam und doch ungreifbar sind (Schmitz 1969, 103). Als Atmosphären sind Gefühle Teil des Raumes und das Subjekt wird von ihnen affektiv-leiblich betroffen. Im *Gefühlsraum* formuliert Schmitz erstmals die viel zitierte Definition von Gefühlen als „unbestimmt weit ergossene[n] Atmosphären, in die der von ihnen affektiv betroffene Mensch leiblich spürbar eingebettet ist“ (Schmitz 1969, 185).

Schmitz unterscheidet vier Raumtypen, wobei ihm wichtig ist, dass die Vorstellung vom dreidimensionalen, metrischen Raum nicht mit der leiblichen Raumerfahrung übereinstimmt. Der leibliche Raum ist der primäre Raum; es folgen der Gefühlsraum, der Ortsraum und die Wohnung (Schmitz 1998, 50f.): (a) Der leibliche Raum „ist der Raum, der ganz von Strukturen der leiblichen Dynamik und leiblichen Kommunikation bestimmt wird [...]“. (b) Der Gefühlsraum ist der Raum, „in dem sich Gefühle als räumlich ortlos ergossene, leiblich ergreifende Atmosphären ausdehnen. Über dieses Vermögen der Gefühle, im affektiven Betroffensein sich leiblich fühlen zu lassen, steht der Gefühlsraum in Verbindung mit dem leiblichen Raum.“ (c) Der Ortsraum, der dem gängigen Raumbegriff der Mathematik und Naturwissenschaften entspricht, ist der „dem Leib durch Fläche entfremdete Raum, [...] bestehend aus wechselhaft besetzbaren, relativen, d.h. nur durch ihr gegenseitiges Verhältnis nach Lage und Abstand bestimmten Orten, die den Raum vollständig ausfüllen“. (d) In der „Wohnung als Kultur der Gefühle

im umfriedeten Raum [...] finden sich alle drei genannten Formen der Räumlichkeit zusammen“ (Schmitz 1998, 50f.). Es gibt demnach „flächenlose Räume“ und sowohl der leibliche als auch der Gefühlsraum, die eng miteinander verbunden sind, gehören zu dieser Kategorie.

Schmitz arbeitet mit einem Leib-Konzept, das von Edmund Husserl ([1931] 1977) geprägt und unter anderem von Maurice Merleau-Ponty (1942), Pierre Bourdieu ([1979] 1987) und Thomas J. Csordas (1990) fortgeführt wurde. In Abgrenzung zum „Körper“ bezeichnet der Begriff „Leib“ das, was der Mensch

„von sich spüren kann, ohne sich auf das Zeugnis der fünf Sinne (Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken) und des perzeptiven Körperschemas (d.h. des aus Erfahrungen des Sehens und Tastens abgeleiteten habituellen Vorstellungsgebildes vom eigenen Körper) zu stützen. Der Leib ist besetzt mit leiblichen Regungen wie Angst, Schmerz, Hunger, Durst, Atmung, Behagen, affektives Betroffensein von Gefühlen. Er ist unteilbar flächenlos ausgedehnt als prädimensionales (d.h. nicht bezifferbar dimensioniertes, z.B. nicht dreidimensionales) Volumen, das in Engung und Weitung Dynamik besitzt“ (Schmitz 1998, 12f.; s. ähnlich auch Schmitz 2012a, 40f. und Schmitz 2014, 16).

„Leib“, „Raum“, „Gefühl“, „Atmosphäre“ – das sind bei Schmitz eng miteinander verwobene Begriffe. In späteren Arbeiten heißt es, Gefühle seien „räumlich, aber ortlos, ergossene Atmosphären“ (Schmitz 1998, 22f.) oder „Atmosphären, die darauf angelegt sind, den Raum erlebter Anwesenheit total zu erfüllen“ (Schmitz 2012a, 42). Schmitz nähert sich den Atmosphären somit über das Gefühl an und bereitet damit unter anderem den Boden für Themen, die heute unter Schlagworten wie Soziologie der Gefühle oder Soziologie des Affekts erforscht werden. Wenn Gefühle Atmosphären sind, dann sind Atmosphären weiter zu definieren als die „totale oder partielle, in jedem Fall aber umfassende, Besetzung eines flächenlosen Raumes im Bereich dessen, was als anwesend erlebt wird“ (Schmitz 2012b, 22; Schmitz 2014, 19).

Im Zusammenhang mit dem Konzept der *agency*³ von Räumen und Atmosphären ist Schmitz' Begriff der „Bewegungssuggestionen“ aufschlussreich. Diese geschehen beispielsweise dann, wenn ein Raum ein unwillkürliches Aufrichten oder Einatmen hervorruft. Sie sind „Vorzeichen einer Bewegung“, die zwischen Raum und Leib sinnlich vermittelt werden (Schmitz 2014, 94f.).

³ Der Begriff der *agency* wird, besonders im Anschluss an die von Bruno Latour formulierte Akteur-Netzwerk-Theorie (z.B. Latour 2005, 63), verwendet, um auf die soziale Wirksamkeit von Dingen, Räumen und Mensch-Ding-Netzwerken hinzuweisen, ohne damit zwangsläufig von einer Intentionalität der Dinge auszugehen. Ich verwende das Konzept wie Sonia Hazard als „capacity to make effects in the world“ (2013, 65) und benutze „Wirksamkeit“ oder „Wirkmächtigkeit“ als deutschsprachige Entsprechungen.

Auch Schmitz widmet den religiösen Atmosphären besondere Aufmerksamkeit und ein eigenes Kapitel im *Gefühlsraum*, verlagert jedoch die Begründung in Otto'scher Manier in den subjektiven Nachvollzug: „Die Wichtigkeit gefühlsmäßiger Atmosphären für das religiöse Erlebnis ist augenscheinlich; wer einmal in weihedvollen Momenten in der Kirche war, weiß Bescheid“ (Schmitz 1969, 127). Erfahrungen der Gegenwart Gottes können nach Schmitz als Atmosphären verstanden werden. Schmitz arbeitet dabei mit dem Konzept des Numinosen nach Otto und bezeichnet dieses als die „Atmosphäre des Heiligen“ (Schmitz 1989, 20).⁴

Nicht von ungefähr zeigt sich hier Schmitz' (religions-)phänomenologische Grundlage, gilt er doch als Begründer einer „neuen Phänomenologie“, die an den unleugbaren, der Erfahrung zu Grunde liegenden Phänomenen interessiert ist (Schmitz 1998, 7–12; s.a. Schmitz 2007, 251f.).⁵ Solche quasi-theologischen Sätze sind in einer religionswissenschaftlichen Fassung des Atmosphärenbegriffs zu meiden. Dennoch werden Schmitz' Studien außerhalb der Religionswissenschaft vielfach zitiert und fortgeführt (so z.B. von Paetzold 2012, 230; Gugutzer 2012; Hasse 2012a, 28; Bulka 2015).

Doch gelegentlich wird auch Kritik geübt. So äußert beispielsweise Michael Hauskeller Bedenken:

„Der im Prinzip durchaus berechtigte Angang gegen die gängige totale Subjektivierung der Gefühle und die damit verbundene Entwertung der gegenständlich begegnenden Welt verleitet Schmitz dazu, ins gegenteilige Extrem zu fallen und eine absolute Objektivität, eigentlich sogar Transobjektivität zu propagieren, die den Phänomenen nicht immer gerecht wird“ (Hauskeller 1995, 30).

Jens Soentgen sieht es in seiner Einführung in die Phänomenologie von Schmitz ganz ähnlich und schreibt, dass der Versuch, „alle Gefühle als Atmosphären aufzufassen“ (Soentgen 1998, 104), trotz seines Potenzials durchaus problematisch, weil in aller Strenge kaum durchführen sei: Gefühle sind eben nicht *immer* etwas, das von außen auf den Menschen zukommt; nicht alle Gefühle sind

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

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

räumlich und somit Atmosphären (Soentgen 1998, 106; weiterführend zur Kritik von Soentgen an Schmitz siehe Soentgen 2002). Eine weitere kritische Auseinandersetzung mit der neuen Phänomenologie nach Schmitz und Böhme stammt von Wolfhart Henckmann, der anmerkt, dass man viele der Beispiele, die von Schmitz angeführt werden, ganz ohne Rückgriff auf den Atmosphärenbegriff beschreiben könne (Henckmann 2007, 54–56). Oft werde die Metapher dem Gegenstand aufgedrängt, ohne direkt mit ihm verbunden zu sein (Henckmann 2007, 72). Diese Kritik ist durchaus ernst zu nehmen: Analytische Konzepte sollten im objekt-sprachlichen Material verankert und nachvollziehbar operationalisiert sein. Dies soll im hier bearbeiteten Projekt sichergestellt werden, insofern der Begriff „Atmosphäre“ im Feld (katholische Jugendinitiativen in Deutschland) vielfach gebraucht wird.⁶ Zum anderen ist es aber selbstverständlich, dass ein analytisches Konzept sich in seiner semantischen Füllung vom objektsprachlichen Gegenpart unterscheidet. Ansonsten müsste sozial- und religionswissenschaftliche Analyse sich auf reine – und somit redundante – Nacherzählung beschränken.

Auch wenn die neo-phänomenologische Grundlage von Schmitz nicht ohne Reibungsverluste in ein sozialwissenschaftliches, kommunikationstheoretisch fundiertes Atmosphärenkonzept überführt werden kann, liegt der ausdrückliche Vorzug von Schmitz' Vorstoß darin, Atmosphären eine eigenständige Existenz und soziale Wirksamkeit zuzugestehen. In den Worten von Soentgen:

„Atmosphären sind als diffuse Hintergründe von Handlungen wirksam. Sie regen zwar an, sind aber keine direkten Handlungsmotive, sondern eher Einflüsse. Die Atmosphären sind keine Antreiber. Sie eröffnen Handlungsspielräume, sie bewirken einen allgemeinen Auftrieb, der sich aber sehr verschieden äußern kann – wenn er sich überhaupt äußert“ (Soentgen 1998, 69).

Schmitz wird dieser Existenz habhaft durch genaue Analysen von eigenem und fremdem Erleben sowie von Alltagssprache und verortet sie in einer vorobjektiven Sphäre des Seins, die leiblich erfahren wird. Methodologisch und methodisch ist der Ansatz aus Sicht einer sozialwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft kaum zu operationalisieren, da er vorwiegend auf individuellem leiblichen Nachvollzug basiert.

⁶ Hier muss ein Beispiel aus der Primärliteratur stellvertretend für zahllose weitere genügen: „Durch ihre spirituelle Atmosphäre, ihre einladende und zugleich unaufdringliche Gestaltungsform sind die *Nightfever*-Abende von unmittelbarer Evidenz und Anziehungskraft“ (Nissing und Süß 2013, 12).

5 Philosophie und Architektur: Gernot Böhme

In der Nachfolge von Schmitz hat Gernot Böhme einen einflussreichen Beitrag zum Thema Atmosphären geleistet. Nachdem Böhme sich schon in den 1990er Jahren mit Atmosphären befasst hatte (Böhme 1995; Böhme 1998), erschien 2003 ein Aufsatz zu „Atmosphären kirchlicher Räume“ (Böhme 2003) und 2006 dann das Hauptwerk *Architektur und Atmosphäre* (zweite Auflage 2013).⁷

Im Aufsatz von 1995 (hier zitiert aus dem Nachdruck von 2007) entwickelt Böhme die ästhetische Theorie von der Ökologie her und entwirft eine „neue Ästhetik“, die es „mit der Beziehung von Umgebungsqualitäten und menschlichem Befinden“ zu tun hat (Böhme 2007, 288). Unter Bezug auf den Aura-Begriff von Benjamin (siehe oben S. 146) geht es für Böhme jetzt nicht mehr allein darum, nur Kunst theoretisch zu erklären und normativ zu kritisieren, sondern darum, die „ästhetische Arbeit in ihrer vollen Breite“ zu verstehen, das heißt: die Produktion von Atmosphären (Böhme 2007, 290).

Böhme arbeitet mit dem Ansatz von Schmitz, kritisiert aber, dass dieser Atmosphären zu viel Unabhängigkeit von den Dingen zugestehe. Als überwiegende Rezeptionsästhetik stelle Schmitz' Ansatz nicht die Frage, wie Atmosphären durch dingliche Qualität produziert würden (Böhme 2007, 295). Obwohl Böhme in der Tradition von Schmitz bleibt, setzt er doch neue Akzente, indem er Atmosphären nicht als gegenstandslose, ‚frei schwebende‘ Mächte versteht, die Subjekte affizieren, sondern als ausgehend von materiellen Dingen mit ihren „Ekstasen“, also dem, was aus den Dingen austritt, den Eigenschaften, die ein Ding charakterisieren (Farbe, Größe, Geruch etc.) (Böhme 2007, 297f.).

Was den räumlichen, aber nicht geometrisch-mathematischen Charakter von Atmosphären angeht, ist Böhme eins mit Schmitz. Er hebt aber stärker auf den Aspekt der Atmosphären als „Zwischenphänomen“ ab (Böhme 2003, 112), weil er die Rolle des wahrnehmenden Subjekts auf gleiche Stufe mit dem Objekt stellt. Böhme bezeichnet daher Atmosphären als die „gemeinsame Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen“ (Böhme 2007, 298). Sie haben einen holistischen, weil kognitiv-affektiv-emotionalen Charakter und sind deshalb der zentrale Gegenstand einer Theorie der Ästhetik. Man kann also festhalten, dass Böhme die Dinge und die wahrnehmenden Menschen wieder stärker in den Blick nimmt, ohne Atmosphären ihre Eigenständigkeit (Quasi-Objektivität) abzusprechen (Böhme 2003, 112; siehe auch Schützeichel 2015, 74).

⁷ 2017 erschien eine von Jean-Paul Thibaud herausgegebene, englischsprachige Sammlung wichtiger Aufsätze von Böhme (2017b), die seine Konzepte nun auch international anschlussfähiger machen soll.

Böhme definiert denn auch Atmosphären als „Räume, insofern sie durch die Anwesenheit von Dingen, von Menschen oder Umgebungskonstellationen, d.h. durch deren Ekstasen, ‚tingiert‘ [d.h. ‚eingefärbt‘; Anm. MR] sind“ (Böhme 2007, 297). Atmosphären werden in „leiblicher Anwesenheit durch Menschen gespürt“ (Böhme 2007, 298).

Von der reinen Rezeptionsästhetik wendet Böhme sich ab, indem er die ästhetische Arbeit im Wesentlichen als das Machen von Atmosphären versteht – dies reiche von der Innenarchitektur bis zur Kunst und sei im Praxiswissen der Akteure verankert (Böhme 2007, 299). An die Stelle einer Kritik der Qualität künstlerischen Schaffens setzt er die „gleichberechtigte Anerkennung aller Produkte ästhetischer Arbeit“ (Böhme 2007, 304), insofern sie einer „allgemeinen Theorie der Wahrnehmung“ dienlich seien. Wahrnehmung versteht er als affektive Betroffenheit, Leiblichkeit und visuelle Wahrnehmung. Primär würden allerdings nicht die Dinge, ihre Konstellationen oder gar Empfindungen selbst wahrgenommen, sondern die Atmosphären. Atmosphären sind somit das erste der Wahrnehmung; erst danach folge eine Aufschlüsselung in Formen, Farben, Gegenstände etc. (Böhme 2007, 309f.).

Diesen Ansatz überträgt Böhme 2003 auf kirchliche Räume. Auch hier werden Atmosphären als „Zwischenphänomen“ bezeichnet, weil sie „zwischen Subjekt und Objekt“ liegen; sie sind „quasi-objektive Gefühle“, die „unbestimmt in den Raum ergossen“ sind und dennoch nur durch „ein erfahrendes Subjekt“ wirklich werden (Böhme 2003, 112). Als Philosoph sieht Böhme es als „heikle Herausforderung, über Atmosphären kirchlicher Räume zu sprechen“, offenbar vor allem deshalb, weil er vermutet, hier über das reden zu müssen, was aus theologischer Sicht in Kirchen gewünscht oder erwartet wird, – und glaubt, keine „distanzierte und aufgeklärte“ Beschreibung liefern zu können, die er als phänomenologisch arbeitender Philosoph bevorzugt (Böhme 2003, 113f.). Für Böhme gestaltet es sich schwierig, Atmosphären im Kirchenraum zu untersuchen, weil er hier die theologischen Vorgaben zu dem, was in Kirchen erfahren werden soll, als Hindernisse sieht. Sie „blockieren“, dass man sich unmittelbar auf kirchliche Räume einlassen könne:

„Aus kirchlicher Sicht gibt es eben zulässige und unzulässige Erfahrungen, und von daher lassen sich wohl auch die immer erneuten Wellen von Bilderverbot und Ausstattungsskese erklären. Die Anmutungen, die man in kirchlichen Räumen auch unabhängig von gottesdienstlichen Handlungen erfahren kann, werden tendenziell als heidnische Bedrohung empfunden. Der Phänomenologe fühlt sich wegen seiner schon angedeuteten Tendenz zum Polytheismus ohnehin vor die Tür gewiesen“ (Böhme 2003, 115).

Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist nicht ganz ersichtlich, warum Böhme diesem ‚Problem‘ so viel Aufmerksamkeit schenkt, ist es doch jeder Disziplin

völlig unbenommen, sich einem Forschungsgegenstand, hier dem Kirchenraum, aus ihrer je eigenen Perspektive anzunähern. So schließt er auch selbst, dass es an der Zeit sei, „die Atmosphären kirchlicher Räume als solche zu thematisieren“ (Böhme 2003, 117). Er denkt dabei an Licht/Dämmerung, Materialität, Bilder, Akustik, Farben und die Wirksamkeit von christlichen Symbolen auch jenseits ihrer theologischen Deutung (Böhme 2003, 117). In diesem Zusammenhang beobachtet Böhme, dass kirchliche Räume sich der Profanisierung widersetzen, dass ihr „Genius Loci“ erhalten bleibe (Böhme 2003, 122f.). Böhme stößt hier auf die Widerständigkeit gebauter Zeichenträger, die sich eben nicht ohne Weiteres neu kodieren lassen.⁸ Darüber hinaus ist dies ein deutliches Beispiel für die Wirksamkeit gebauter Räume und Dinge, die im Rahmen des *material turn* immer wieder thematisiert wird.

Böhmes Hauptwerk *Architektur und Atmosphäre* erschien 2006 (hier zitiert aus der zweiten Auflage von 2013). Darin entwickelt er seine bisherigen Thesen weiter und widmet sich insbesondere einer Vermittlung zwischen Architektur und Leib über die Konzepte „leiblicher Raum“ und „Atmosphäre“ (Böhme 2013, 15). Der leibliche Raum ist nicht mit dem metrischen Raum deckungsgleich; er ist zentriert auf den Leib und durch Enge/Weite, Bewegungsanmutungen/Hemmungen und Helligkeit/Dunkelheit charakterisiert; es ist der Raum *leiblicher Anwesenheit*.

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

Dieser leibliche Raum hängt mit Atmosphären zusammen, die Böhme mit Schmitz (und mit Verweis auf Binswanger, siehe oben S. 146) als „gestimmte Räume“ (Böhme 2013, 16) oder „ergreifende Gefühlsmächte“ (Böhme 2013, 19) bezeichnet. Sie sind eine „Grundtatsache menschlicher Wahrnehmung“, etwas, was das „menschliche In-der-Welt-Sein im Ganzen bestimmt, also seine Beziehung zu Umgebungen, zu anderen Menschen, zu Dingen und Kunstwerken“ (Böhme 2013, 105). „Atmosphären sind etwas Räumliches und sie werden erfahren, indem man sich in sie hineinbegibt und ihren Charakter an der Weise erfährt, wie sie unsere Befindlichkeit modifizieren bzw. uns zumindest anmuten“ (Böhme 2013, 16). Hier leitet sich auch ein methodisches Prinzip ab, was an späterer Stelle expliziert wird: Für die Erforschung von Atmosphären müsse man „leiblich anwesend“ sein

⁸ Volkhard Krech bezeichnet solche Zeichen in Anlehnung an Charles S. Peirce (1839–1914) als „ikonische Zeichen“ (Krech 2016).

(Böhme 2013, 105.111). Im Gegensatz dazu schlage ich einen methodischen Zugriff vor, der bewusst die intuitive und leibliche Wahrnehmung verlangsamt und atmosphärische Empirie in konzentrierter Form als Protokoll (d.h. in der Regel als Fotografie) für die Analyse konserviert. Die leibliche Anwesenheit wäre dann nur ein Teil der Datenerhebung; die Auswertung könnte, wie im historischen und sozialwissenschaftlichen Arbeiten auch sonst üblich (z.B. bei der Analyse von Interviewtranskripten oder Texten), außerhalb des sozialen Vollzugs stattfinden.

Atmosphären werden, so Böhme, durch objektive Mittel wie Geometrie, Proportion, Abmessung, Licht, Farbe und Akustik erzeugt (Böhme 2013, 18). Es handelt sich demnach bei Atmosphären nicht allein um Projektionen einer individuellen Stimmung auf den Raum; vielmehr wird die eigene Stimmung von der Atmosphäre des Raumes beeinflusst (Böhme 2013, 25). Atmosphären sind daher „quasi-objektiv“; sie werden als „Subjekt-unabhängig erfahren“, weil das Subjekt sich ergriffen und affektiv betroffen fühlt (Böhme 2013, 26).

Als Fallbeispiele für diesen Zugang wählt Böhme die Atmosphären der Stadt und die Atmosphären kirchlicher Räume. Letztere werden hier (wie auch in Böhme 2003, siehe oben) als ein „klassisches Beispiel“ für die architektonische Gestaltung von Atmosphären bezeichnet (Böhme 2013, 105).

Ähnlich wie Schmitz wird auch Böhme beim Thema „Atmosphären“ vielfach zitiert (so z.B. von Reckwitz 2012, 41f.) und nur gelegentlich kritisiert. So wird angemerkt, er beachte die soziale Prägung und Standortgebundenheit des Menschen nicht zur Genüge und konzentriere sich zu sehr auf die visuelle Wahrnehmung (Merten 2014, 2). Die Städtebauhistorikerin Anne Brandl bevorzugt anstelle des Atmosphärenkonzepts den Begriff „Räumlichkeit“ (Brandl 2013, 17f.; siehe unten S. 165).

6 Philosophie: Michael Hauskeller

Michael Hauskeller legt in seinem Buch *Atmosphären erleben: Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung* (1995) eine Atmosphärentheorie vor, die das Gefühl stärker in den Mittelpunkt rückt, als dies bei Böhme der Fall ist (Hauskeller 1995, 15). Er definiert das Konzept „Atmosphäre“ – mit Rückgriff auf Tellenbach, Schmitz, Böhme und Elisabeth Ströker (1965) – formal:

„Wir wollen sagen, dass ein beliebiges Ding A sich im atmosphärischen Raum eines anderen B dann und nur dann befindet, wenn A ohne B's Anwesenheit anders wäre als mit B's Anwesenheit. Die Anwesenheit bzw. Nichtanwesenheit von B muss also ein Unterschied sein, der für A einen Unterschied macht (Bateson), d.h. B muss für A irgendeine Bedeutung

haben. Wenn dies geschieht, sagen wir, dass A B wahrnimmt“, in anderen Worten, die „Atmosphäre eines Dinges reicht [...] genau so weit, wie seine Anwesenheit einen Unterschied macht“ (Hauskeller 1995, 33).

Um die „In-Besitz-Nahme“ eines Wahrnehmungsraumes durch ein Ding zu beschreiben, verwendet Hauskeller im Anschluss an Böhme den Begriff der „Ekstasis“. Ekstasen sind in diesem Sinne das, was die Stofflichkeit eines Dings übersteigt (Hauskeller 1995, 34). Sie stehen in Verbindung mit dem „Erscheinungscharakter“ eines Dings. In Rückgriff auf Ludwig Klages versteht Hauskeller darunter das, was ein Ding für ein anderes ausmacht – im Gegensatz zu dem, was es ‚dem Wesen nach‘ ist. Der Erscheinungscharakter ist der „präreflexive, unmittelbar in der atmosphärischen Ekstasis empfundene Bedeutungsgehalt eines Wahrnehmungsdinges“. Hier greift Hauskeller explizit auf die Leibphänomenologie nach Merleau-Ponty zurück (Hauskeller 1995, 35).

Wenn nun alle Dinge ihre Ekstasen und Wahrnehmungscharaktere haben, wie kommt es dann zu übergeordneten, räumlichen Atmosphären? Wahrnehmungsräume können als Summe der atmosphärischen Ekstasen der in ihnen befindlichen Einzeldinge betrachtet werden, deren Ekstasen aber nicht alle gleichermaßen stark wirken. Einzelne Ekstasen haben mehr Einfluss auf Atmosphären als andere (Hauskeller 1995, 40). „Die quantifizierbare Summe der Wirkintensitäten aller den Wahrnehmungsraum erfüllenden Ekstasen, die sich steigern, abschwächen oder sogar gegenseitig aufheben können, soll atmosphärische *Dichte* genannt werden“ (Hauskeller 1995, 42).

Hauskellers Atmosphärenbegriff ist relational angelegt: Atmosphären konstituieren sich in der Beziehung zwischen den Dingen, ihren Erscheinungscharakteren und dem wahrnehmenden Subjekt. Atmosphären sind das Verbindende zwischen Welt und Subjekt. Damit will Hauskeller einen Subjekt-Objekt-Dualismus überwinden und betonen, dass Subjekt und Welt sich nur in Bezug aufeinander verändern können. Die primäre Tatsache ist nicht die Geschiedenheit von Subjekt und Objekt, sondern das Sich-Befinden in einer Welt jenseits dieser Trennung (Hauskeller 1995, 163). Hauskeller postuliert auf der Basis von Tellenbach und Böhme, dass

„das Atmosphärische nichts in der Welt Begegnendes (und damit Kontingentes) sei, sondern die Form der Begegnung selbst. Hiernach sind Atmosphären nichts Objektives (vom Auffassenden Losgelöstes), aber auch nichts Subjektives (ohne gegenständliche Bedeutung), sondern Relationen, gleichsam der Kitt, der Ich und Welt aneinander bindet, und zwar so, dass die Verbindung als Verbindlichkeit (Relevanz, Bedeutsamkeit) zutage tritt. Insofern sich der Mensch immer schon in die Welt eingebettet vorfindet, ist er niemals außerhalb von Atmosphären“ (Hauskeller 1995, 195f.).

Hier rekurriert Hauskeller auf einen phänomenologischen Leibbegriff, der im Anschluss an Seewald ([1989] 2000) „jenes präreflexive Weltinnesein, das allen Spaltungen vorausgeht“, bezeichnet (1995, 43). Der Wahrnehmungsprozess selbst lässt nach Hauskeller keine Differenzierung von Gegenstand und wahrnehmendem Subjekt zu (1995, 195).

Auch mit religiösen Atmosphären setzt Hauskeller sich kurz auseinander (1995, 171–173), jedoch unter dem aus religionswissenschaftlicher Sicht problematischen Stichwort „Das Dämonische“. Hier kritisiert er insbesondere Schmitz' Erklärung des Götterglaubens aus der „primitiven Erfahrung ergreifender Gefühlsmächte“ (Hauskeller 1995, 171), bezieht sich aber ebenfalls auf Otto ([1917] 1991) sowie Gerardus van der Leeuw (1933), um das Religiöse zu erklären. „Alle Wirklichkeitserfahrung beginnt [...] mit der Begegnung von Macht, und auch für die Vergötterung der Welt ist die Erfahrung der Anwesenheit, die der eigenen Machtfülle eine Grenze setzt, grundlegend“ (Hauskeller 1995, 171). Speziell auf den Kirchenraum bezogen findet sich an anderer Stelle der Hinweis, dass allen „großen und weiten Räumen innerlich wie äußerlich“ ein Charakter von Mächtigkeit anhafte: „In Kirchenräumen wird die Höhe zum erlebten Symbol der göttlichen Übermacht auf Erden, ebenso einschüchternd wie behütend“ (Hauskeller 1995, 156).

Die Zusammenführung des Hauskeller'schen Atmosphärenbegriff mit rezenten, nicht phänomenologischen Ansätzen der Religionsforschung steht noch aus. Auch zur Methode der Atmosphärenforschung macht Hauskeller relativ wenige Aussagen.

7 Philosophie und Ästhetik: Andreas Rauh

In methodologischer Hinsicht ist die Promotionsarbeit von Andreas Rauh, die 2012 unter dem Titel *Die besondere Atmosphäre: Ästhetische Feldforschungen* erschien, von Bedeutung. Mit Rückgriff auf Benjamin, Schmitz, Böhme und andere entwickelt Rauh eine qualitative Methode der Atmosphärenforschung, die sogenannte „asthetische Feldforschung“ (Rauh 2012b, 8). Rauh arbeitet in der pädagogischen Tradition nach Bollnow (1964) und sieht seine Arbeit als kunstpädagogische Grundlagenforschung (Rauh 2012b, 19).

Er betrachtet die umgangssprachliche Vagheit des Atmosphärenbegriffs nicht als Hindernis, sondern als „Chance“, dem Phänomen gerecht zu werden (2012b, 15). Ähnlich wie Hauskeller versteht er Atmosphären als ein „spezifisches Verhältnis zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und den wahrgenommenen Objekten“ (Rauh 2012b, 7). Er verwendet das Konzept der „besonderen Atmosphäre“, um darauf hinzuweisen, dass Atmosphären zwar immer und überall

vorhanden sind, im alltäglichen Erleben aber nicht immer thematisiert werden (Rauh 2012b, 158). Erst wenn eine „Wahrnehmung der Wahrnehmung“ stattfindet, kann man von „besonderen Atmosphären“ sprechen (Rauh 2012b, 7). Auf der Basis von Textanalysen hält Rauh drei Haupteigenschaften von Atmosphären fest: (a) Sie sind räumlich; (b) sie sind abhängig vom Menschen, der den Raum erlebt und Atmosphären sinnlich wahrnimmt; (c) sie sind abhängig von den Dingen und ihren Eigenschaften (2012b, 25).

Rauh widmet sich der Frage, wie man Atmosphären „empirisch phänomenerecht“ erfassen kann (2012b, 206). Im Anschluss an Böhme vermutet er, dass man Atmosphären ohne die „Anwesenheit eines wahrnehmenden Subjektes“ nicht untersuchen könne; sie seien nicht konservierbar (Rauh 2012b, 92), aber ins Medium der Sprache überführbar (Rauh 2012b, 212).

Das „leibliche Spüren im atmosphärischen Raum“ lasse sich „mittels Fotografie oder Videoaufzeichnungen schwerlich einfangen“ (Rauh 2012b, 212).⁹ Daher beruht seine ästhetische Feldforschung ganz zentral auf einer qualitativen „Sammlung von Wahrnehmungen vor Ort“ (Rauh 2012b, 8). Beispielhaft hat Rauh diese Methode unter anderem auf der Museumsinsel Hombroich (Rauh 2012b, 163) sowie im Kölner Dom (Rauh 2012b, 170) durchgeführt. Er untersucht explizit die Rezeptions- und nicht die Produktionsseite von Atmosphären (2012b, 218) und stützt sich dabei methodisch auf „teilnehmende Beobachtung, Gedächtnisprotokolle, Beschreibung und dadurch intensive Auseinandersetzung mit den eigenen Beobachtungen, Gedanken, Gefühlen, Sprachgewohnheiten“ (Rauh 2012b, 226). Die drei methodischen Kernpunkte ästhetischer Feldforschung sind demgemäß „das Notieren aller Wahrnehmung als Wahrnehmung der Wahrnehmung, die Möglichkeit erinnerungsprotokollarischer Ergänzungen und die Einheit von Datenerhebungs- und Auswertungsperson“ (Rauh 2012b, 227). Der ästhetische Feldforschungsbericht umfasst alles, was wahrgenommen wird, d. h. „Eindrücke, Gefühle, (einzelsinnliche) Auffälligkeiten, Assoziationen“, und soll Atmosphären „in ein sprachliches Netz“ einweben (Rauh 2012b, 227). Auch wenn Rauh sich nicht explizit zu religiösen Atmosphären äußert, ist sein Ansatz doch beachtenswert, da er als einer der ersten relativ konkrete methodische Vorschläge zur empirischen Erhebung von Atmosphären macht, wenn auch die konkreten Auswertungsschritte weniger detailliert erläutert werden. Im Gegensatz zu Rauh schlage ich vor, neben Beobachtungen vor Ort auch gezielt Fotografien als visuelle Protokolle einzusetzen, und plädiere ganz im Sinne der Sequenzanalyse nicht für eine „Einheit von Datenerhebungs- und Auswertungsperson“, sondern für die Auswertung in Gruppen, um zu objektivierbaren Ergebnissen zu gelangen

⁹ Vergleiche dazu die Gegenposition von Jürgen Hasse (siehe unten S. 169).

(weitere Hinweise zur von mir vorgeschlagenen Methodik der Atmosphärenforschungen finden sich unten auf S. 170).

8 Philosophie und Ästhetik: Tonino Griffero

Tonino Griffero hat 2010 unter dem Titel *Atmosferologia* einen Versuch der Neusystematisierung des Atmosphärenbegriffs vorgelegt, der auf der Annahme basiert, es sei nach wie vor nicht geklärt, was eine Atmosphäre ist. Die englische Übersetzung erschien im Jahr 2014 (*Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces*). Im Anschluss an Schmitz versteht Griffero Atmosphären als emotionale Dispositionen, die räumlich ergossen sind und unsere Begegnung mit der Welt strukturieren (Griffero 2014, 4f.). Griffero betont sowohl die Eigenständigkeit (wie Schmitz) als auch den Zwischen-Charakter (wie Böhme und Rauh) von Atmosphären. Atmosphären seien nicht allein subjektiv, sondern ein Gefühl, das man im Raum antreffen könne (Griffero 2014, 143).

Er legt dabei besonderen Fokus auf die leibliche Spürbarkeit von Atmosphären. Atmosphären werden, so Griffero unter Bezug auf Schmitz, vor- oder unbewusst erlebt und nicht im mathematischen Raum verortet (Griffero 2014, 16–18). Dabei sei der „erste Eindruck“ ausschlaggebend, weil dieser noch am ehesten die vorbewusste und affektive, leibliche Wahrnehmung widerspiegeln (Griffero 2014, 29). Atmosphären hätten eine „Brückenqualität“, weil sie eine Form der leiblichen Kommunikation darstellten (Griffero 2014, 48f.). Im Unterschied zu Schmitz sieht Griffero eine Differenz zwischen Atmosphäre und Gefühl; jedoch bezeichnet er Atmosphären als „externe Gefühle“ mit räumlichem (aber nicht metrischem) Charakter und bleibt so doch relativ nah an Schmitz' Atmosphärenkonzept (Griffero 2014, 31). Die Bewegungssuggestionen, die von Atmosphären ausgehen können, versteht Griffero im Anschluss an Gibson (1977) als Affordanzen, die ohne Beteiligung aktiver Interpretationsprozesse körperlich wirksam sind (Griffero 2014, 50).

Der Zusammenhang zwischen Religion und Atmosphäre wird auch bei Griffero betont, wenn er erörtert, dass man die Räumlichkeit von Gefühlen nur unter Bezug auf das „Numinose“ – hier zitiert Griffero Otto ([1917] 1991) und van der Leeuw (1933) – verstehen könne: „The *mysterium tremendum* is, in fact, the atmosphere that fluctuates in the air in a given place, without a whence and a where-to, but that arouses a ‚faint shiver‘“ (Griffero 2014, 73). An anderer Stelle betont Griffero ganz ähnlich die Sakralität von urbanen Atmosphären (unter Bezug auf Jürgen Hasse, siehe unten S. 169): „It is hard to deny the atmospheric charge attributed to the city as an almost sacred landscape, walked through with unnerving slowness by the *flâneur*, the urban equivalent of the *promeneur*“

(Griffero 2014, 87). Atmosphären sind, so schließt er, vordualistische leibliche Kommunikation ganz im Sinne der Leibphänomenologie (Griffero 2014, 109).

Während Griffero zwar die bisherigen Arbeiten zum Atmosphärenbegriff – gerade hinsichtlich der leiblich vermittelten Bewegungssuggestionen – erhellend aufarbeitet, bleibt eine überzeugende Neusystematisierung meines Erachtens aus. Mit Blick auf den Religionsbegriff wäre aus Sicht der neueren Religionswissenschaft zudem einiges zu ergänzen; problematisch ist insbesondere die Gleichsetzung von Atmosphären und „mysterium tremendum“. Methodisch schließlich ist Grifferos Ansatz kaum operationalisiert.

9 Psychologie und Architekturpsychologie

Auch in der jüngeren Psychologie wird der Atmosphärenbegriff gelegentlich diskutiert. Rainer Schönhammer beschäftigt sich seit den 1990er Jahren mit diesem Thema (siehe z.B. Schönhammer 1998; Schönhammer 1999) und widmet in seiner *Einführung in die Wahrnehmungspsychologie* (zuerst erschienen 2009) dem Atmosphärenbegriff einige Seiten. Unter Bezug auf Erwin Straus (siehe oben S. 146), Maurice Merleau-Ponty, Jakob von Uexküll, James Gibson und andere entwickelt er seinen Ansatz entlang der Konzepte Ästhetik, Natur, Phänomenologie und Wahrnehmung (Schönhammer [2009] 2013, 16f.).

Was den Atmosphärenbegriff betrifft, bezieht Schönhammer sich besonders auf Hermann Schmitz (siehe oben S. 148) und Gernot Böhme (siehe oben S. 152), muss die Idee von der relativen Selbstständigkeit der Atmosphären allerdings mit dem Fokus auf psychologische Vorgänge vereinen. Was Schmitz und Böhme als Indikator für die Eigenständigkeit von Atmosphären heranziehen, dass nämlich auch traurige Menschen heitere Atmosphären als etwas jenseits ihrer Personen erkennen können, ohne es zu teilen, erklärt Schönhammer so, dass diese Person in einer konkreten sozial-räumlichen Situation Erinnerungen aktiviert (ganz ähnlich argumentiert Hauskeller 1995, 45f.). Schönhammer kritisiert die phänomenologische Atmosphärenforschung folgerichtig auch wegen der „mystischen“ und „esoterischen“ Anklänge ihrer Theorien (Schönhammer 2013, 292f.).

Bei Schönhammer haben Atmosphären „subjektiv wie objektiv einen diffusen Charakter“ und bestehen aus zwei Komponenten: (a) dem „Milieu“, wobei Schönhammer damit das meint, was „rundum ‚in der Luft liegt‘“, also Luftqualitäten, Geruch, Geräuschkulisse, visuelle Hintergründe, Beleuchtung, allgemeine Bewegung oder Ruhe; (b) Stimmungen, die sich von Gefühlen unterscheiden, weil sie ‚vager‘ sind und sich auf Behagen oder Unbehagen, gesteigerte oder verminderte Vitalität, Gereiztheit oder Ruhe beziehen (Schönhammer 2013, 293f.). Um Atmosphären aus psychologischer Sicht messbar zu machen, gibt es verschiedene

Modelle. Beispielsweise kann die Qualität einer Umgebung durch Auskunftspersonen in Dimensionen wie „erregt/ruhig“ und „angenehm/unangenehm“ bewertet werden, um daraus die Atmosphäre eines Ortes erfassen zu können (Schönhammer 2013, 293f.).

Auch aus organisationspsychologischer Perspektive gibt es Versuche, den Atmosphärenbegriff empirisch handhabbar zu machen: Christoph Michels sieht Atmosphären weder allein im räumlich-materiellen noch im subjektiven Erleben, sondern „as emerging in between their various human and non-human components“ (Michels 2015, 255). Wieder unter Bezug auf Schmitz beschreibt Michels Atmosphären als „Halbdinge“, die auf den wahrnehmenden Leib angewiesen sind (Michels 2015, 256).¹⁰ Als einer der ersten rezipiert Michels Griffero (siehe oben S. 159) und dessen Fassung des Affordanzkonzepts. Er spricht von „affektiven Atmosphären“ (wobei offenbleibt, ob es auch nicht-affektive Atmosphären gibt) und schlägt vor, diese heuristisch in drei Komponenten zu zerlegen, die man dann empirisch untersuchen könne: (a) Wie werden materielle Komponenten hinsichtlich ihrer affektiven Kapazitäten geformt und eingesetzt? Es geht um die „ästhetische Arbeit“ der Akteure (Michels 2015, 259). (b) Welche Rolle spielt das sinnliche Wahrnehmungsvermögen des menschlichen Körpers? Wie werden Körper von den materiellen Umwelten affiziert (Michels 2015, 260)? (c) Wie und warum werden Atmosphären stabilisiert oder destabilisiert? Wie funktioniert das Zusammenspiel zwischen habitualisierten Körpern¹¹ und materiellen Komponenten und wann funktioniert es nicht? Welche Muster liegen diesen atmosphärischen Kompositionen zugrunde (Michels 2015, 261)? Diese „Schichten“ von Atmosphären könne man nun mit den gängigen sozialwissenschaftlichen und ethnografischen Methoden wie Interviews und teilnehmenden Beobachtungen erforschen (Michels 2015, 262). Ein im Grunde innovativer Ansatz wird hier – so mein Eindruck – von den zur Verfügung stehenden Methoden ‚ausgebremst‘. Der Zusammenhang zwischen materieller Umwelt und habitualisierten Körpern lässt sich über Beobachtungen vielleicht noch beschreiben; erklärende Aussagen sind mit diesen Methoden aber weniger zu erwarten.

Die beiden hier vorgestellten Ansätze von Schönhammer und Michels verlassen sich vorwiegend auf die *Wahrnehmung* von Atmosphären durch Individuen und operationalisieren diese methodisch durch Befragung und Beobachtung. Diese Positionen sind für eine religionswissenschaftliche Ausarbeitung des Kon-

¹⁰ Eine ähnliche These findet sich bei S. Brent Plate (2014, 4), der davon ausgeht, dass der Leib erst durch die Dinge komplettiert werde, und daher vom „halben Körper“ spricht.

¹¹ Michels arbeitet mit dem Habitus-Begriff nach Bourdieu ([1979] 1987) und beschreibt als „Habitualisierung“ den Prozess, in dem die affektiven Fähigkeiten des Körpers geformt werden (Michels 2015, 260).

zepts relevant, weil sie sich klar von den zuvor diskutierten phänomenologischen Ansätzen distanzieren. Methodologisch hingegen wird zu fragen sein, wie man neben der Wahrnehmung von Atmosphären auch die gebaute Umwelt selbst zum Datum machen und angemessen untersuchen kann; das aber nicht als Bauingenieur/in oder Materialwissenschaftler/in, sondern in Bezug auf die sozial wirksamen semantischen Dispositionen der gebauten Umwelt.

Der Architekturpsychologie geht es vornehmlich darum, wie bestimmte Atmosphären architektonisch erzeugt werden können und wie sie das wahrnehmende Subjekt beeinflussen. So wendet sich eine von Peter G. Richter herausgegebene Einführung in die Architekturpsychologie vorwiegend an praktische Gestalter, d.h. Architekten, Designer, Stadtplaner etc. (Richter 2008b, 12). Unter Architekturpsychologie versteht Richter die Lehre „vom Erleben und Verhalten des Menschen in gebauten Umwelten“ (Richter 2008a, 21). Der Mensch steht dabei als Gestalter und Nutzer im Vordergrund der Überlegungen; der gebauten Umwelt wird keine eigene Existenz eingeräumt, auch wenn ihre Wirksamkeit immer wieder betont wird. Diese Wirksamkeit ist im psychologischen Paradigma aber weniger als Qualität der Architektur selbst, sondern als Ergebnis von gelungener architektonischer Gestaltung zu verstehen. Gesellschaften entäußern sich in die von ihnen gebaute Umwelt hinein, wodurch die Umwelt Sozialität speichert, widerspiegelt und schließlich sogar reproduziert (Richter 2008a, 24f.).

Psychologische Modelle, die mit Blick auf die Atmosphärenthematik von Interesse sind, stammen beispielsweise von Kurt Lewin (1936), der in seinem Umweltmodell davon ausgeht, dass „Ereignisse und Objekte in der Umwelt *Aufforderungscharakter* bekommen“ (Ehmig und Richter 2008, 33), und von Alfred Lang (1992), der mit Bezug auf Lewin die „semiotische Ökologie“ entwickelte. Diese geht davon aus, dass nicht der Mensch allein im Zentrum der Psychologie steht, sondern Mensch-Umwelt-Interaktionen, die in den Dimensionen „Gestaltung“ und „Aneignung“ untersucht werden (Schulze und Richter 2008, 53). Auch Lang betrachtet das Gebaute als externen, kulturellen Speicher, der – neben internen (d.h. biologischen und psychisch-kognitiven) Faktoren – menschliches Verhalten bedingt. Das Gebaute ist laut Lang eine Form der Sprache, weil es zeichenhaft ist. Als Sprache kann es Träger sozialer Regulationsprozesse werden (Schulze und Richter 2008, 54f.). Die Ansätze von Lewin und Lang verbinden sich gut mit Modellen wie dem Affordanzkonzept (Gibson 1977) und dem Konzept der materiellen Anker (Hutchins 2005).

Auch das Modell des „Behavior Setting“ fügt sich gut in die Atmosphären-diskussion. Nach Roger G. Barker (1978) erhöhen räumlich-materielle Settings die Wahrscheinlichkeit für bestimmtes Verhalten. Dies schließt unmittelbar an die Überlegung an, Atmosphären als semantische Dispositionen sozial-räumlicher Arrangements zu betrachten. Die psychologische Funktionsweise dieser Disposi-

tionen kann man konzeptuell als *priming* bezeichnen. Das bedeutet, dass bestimmte bauliche Arrangements auch ohne bewusste Aufmerksamkeit implizit Verhalten anregen und beeinflussen (siehe z.B. Goldhagen 2017, 59). Die Funktionsweise dieser Settings basiert auf durch Lernprozesse und Sozialisierung erworbenem implizitem Wissen über die Affordanzen von Umgebungskomponenten (Schulze 2008, 43–45). Jedoch sind diese psychologischen Vorgänge des Lernens und der unbewussten Stimulation von Verhalten nur ein Teil der Erklärung der Wirksamkeit von Atmosphären. Ein religionswissenschaftlich nutzbarer Atmosphärenbegriff kann nicht vollständig in psychologischen Erklärungsmustern aufgehen, sondern sollte diese psychologischen Vorgänge vielmehr als Schnittstellen zwischen sozial-räumlichen Arrangements und religiöser Kommunikation betrachten. Andernfalls bestünde das Risiko, die Spezifika religiöser Atmosphären aus dem Blick zu verlieren. So erhöht ein hoher, offener Innenraum nahezu immer die Wahrscheinlichkeit dafür, dass eintretende Menschen den Blick zumindest kurz nach oben richten. Dies kann aber gleichermaßen in modernen Veranstaltungshallen wie in gotischen Kirchenräumen geschehen, während der daraus resultierende kommunikative Anschluss, beispielsweise eine Äußerung religiöser Ehrfurcht oder hinsichtlich beeindruckender Architektur jeweils anders gelagert sein wird.¹²

Zur methodischen Erhebung der Wirkung von Architektur setzen Architekturpsychologen Befragungen und Beobachtungen ein; auch biopsychologische Methoden wie Blickaufzeichnungen werden vorgeschlagen (Richter und Goller 2008, 164). Auch hier ist der methodische Fokus auf das wahrnehmende Subjekt offensichtlich.

Zweifellos sind die psychologischen Ansätze zu Architektur und Atmosphäre aufschlussreich, bieten sie doch Konzepte und Methoden an, mit denen man bestimmte Dimensionen des Gegenstandes – und zwar in erster Linie die individuelle, psychologische Wahrnehmung und Deutung von Atmosphären – untersuchen kann. Beispielsweise sind für die Atmosphärenforschung psychologische Untersuchungen aufschlussreich, die zeigen, dass man Gefühle zum Teil durch Mimik und Haltung verändern kann (Schönhammer 2013, 33). Wenn eine bestimmte Architektur eine bestimmte Körperhaltung disponiert, so ist hier eine

12 Freilich kann es auch in einem modernen Hochhaus zu religiöser Erfahrung und Kommunikation kommen. So beobachtet Markus Schroer, dass „Profanbauten“ sich zunehmend „an sakralen Mustern“ orientieren, und bezeichnet dies als „räumliche Inversion“ (Schroer 2015, 30). Dies kann zum einen als weiterer Beleg für die prinzipielle Polysemie räumlicher Arrangements betrachtet werden und verweist zum anderen darauf, dass die Art der kommunikativen Einbettung von Architektur wichtig ist, um überhaupt von „religiösen Atmosphären“ sprechen zu können.

Schnittstelle zwischen Raum, Atmosphäre, Körper und individueller, affektiver Wahrnehmung zu vermuten.

Psychologische Ansätze betonen – neben der soziokulturellen Ebene – die individuellen Zuschreibungen von Individuen, die sie aufgrund ihrer Biographie oder subjektiver Assoziationen an einen Raum herantragen (Richter und Goller 2008, 145). Sie nähern sich dem Gegenstand damit aus einer ganz anderen Richtung als beispielsweise Schmitz, auf den sie sich – trotz seiner demonstrativen Ablehnung „psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischer“ Ansätze (Schmitz 2014, 9) und seiner Opposition zur „Introjektion der Gefühle“ (Schmitz 1969, XIV) – immer wieder berufen. Dennoch weist Michels darauf hin, dass es bestimmte Atmosphären gibt, die sich immer wieder herstellen lassen, weil es entsprechende körperliche und räumliche Dispositionen gibt (Michels 2015, 261). Gerade diese allgemeinen, soziokulturellen Dispositionen sind es, die im Rahmen einer nicht-psychologischen Atmosphärenforschung von besonderem Interesse sind.

Gegenüber Ansätzen wie denen von Richter, die sich auf das Gestalten und Aneignen von Architektur und Atmosphäre beziehen, wird von Architektur- und Kunstwissenschaftler/innen eingewendet, dass Atmosphären nur bedingt gezielt erzeugt werden könnten (Henckmann 2007, 78f.; Löffler 2017; Brandl 2017). Freilich gibt es ein komplexes, auch wahrnehmungspsychologisch fundiertes Praxiswissen zur Gestaltung von Räumen, doch dass die intentionale Erzeugung einer bestimmten Atmosphäre gelingt, ist damit noch nicht garantiert. Vielmehr basieren Atmosphären – so die Hypothese des hier bearbeiteten Projekts – auf soziokulturellen Strukturen, die teils bewusst, teils unbewusst von Gestaltern reproduziert werden und bei Besuchern dieser Räume in aller Regel implizit wirksam werden.

10 Städtebau und Architekturtheorie

Der architekturtheoretisch-phänomenologische Ansatz von Wolfgang Meisenheimer läuft darauf hinaus, sowohl die Wahrnehmung von Dingen und Räumen als auch das „Spüren des eigenen Leibes“ sowie die Verbindungen zwischen beidem zu untersuchen (Meisenheimer [2004] 2008, 8). In der Tradition von Heinrich Wölfflin, Max F. Scheler, Helmuth Plessner, Hermann Schmitz und Gernot Böhme beginnt er beim Wahrnehmen des Leibes und postuliert, dass es zwischen Architektur und Leib Wechselwirkungen gibt, die auf primären „architektonischen Gesten“ basieren (Meisenheimer 2008, 11). Diese „gestischen Urphänomene“ sind: (a) „die Geste der Aufrichtung (die Vertikale errichten)“, (b) „die Geste hier! und dort! (Orte setzen)“, (c) das Trennen von innen und außen (Grenzen ziehen),

(d) „die Gesten für Enge und Weite (Spannung erzeugen)“ (Meisenheimer 2008, 25). Diese Gesten seien dem Raum des Leibes und dem Raum der Architektur gemeinsam, so Meisenheimer, und kämen als „Ausdrucks Potenzial“ in der Begegnung von Leib und Architektur zum Tragen (Meisenheimer 2008, 25). Dieser Ansatz korrespondiert gut mit den phänomenologischen Versuchen, Atmosphäre als die unmittelbare und vorsprachliche Kommunikation zwischen Leib und Raum zu fassen (siehe oben), liefert jedoch keine methodischen Hinweise, wie die architektonischen Gesten in ihrer Wirkung auf den Leib empirisch zu erheben sind.

Ein Beispiel für die konkrete Anwendung von architektursemantischen Studien stammt von Andrew Crompton (2013), der untersucht, wie Räume der Stille (*multifaith rooms*) eines bestimmten Typus durch architektonische Zurücknahme eine religiöse Offenheit des Raumes zu erreichen versuchen.¹³ Sein Argument ist, dass ein indifferenter und zugleich universaler religiöser Raum durch die Abwesenheit von Symbolen und Farben erzeugt werde. In Bezug auf die Atmosphärenthematik ist aufschlussreich, wie eine vom Anspruch her möglichst breit anschlussfähige religiöse Semantik durch maximale Reduktion architektonischer Elemente realisiert wird; Crompton spricht vom „architectural equivalent of silence“ (Crompton 2013, 492) und folgert: „God has left the building“ (Crompton 2013, 493). Dass diese Räume keinerlei Anschlussmöglichkeiten für religiöse Kommunikation bieten, stimmt jedoch nicht ganz, führt man sich vor Augen, dass auch die Ästhetik des minimalistischen Raumes der Stille sich verselbstständigt und wieder erkennbar wird als Raum religiöser Praxis (Radermacher 2016, 315f.).

Anne Brandl diskutiert in ihrer Promotionsschrift den Atmosphärenbegriff aus städtebauteoretischer Sicht. Sie geht davon aus, dass die sinnliche Wahrnehmung des Stadtraums in der Städtebauteorie bislang nicht ausreichend berücksichtigt wurde (Brandl 2013, 5). Neben der philosophisch-phänomenologischen Diskussion des Atmosphärenbegriffs greift sie dabei auch auf Theorien und Ansätze im Städtebau selbst zurück und weist nach, dass das Fach eigene Konzepte hat, die das Erleben in der Stadt thematisieren (Brandl 2013, 5). Die Verschiebung des Fokus – weg von den baulich-architektonischen Fragestellungen hin zum erlebenden und wahrnehmenden Menschen in Städten – macht ihre Arbeit zu einem interdisziplinären Unterfangen. Im Blick auf beide Dimensionen kommt dann der Atmosphärenbegriff ins Spiel:

¹³ Es gibt auch den anderen Idealtyp von Räumen der Stille, der versucht, möglichst viele religiöse Symbole und architektonische Elemente in einem Raum zu vereinen (Crompton 2013, 479).

„Es geht mir um das Lebendige der Stadt, das erst aus dem Zusammen von Mensch und physisch-materieller Umwelt entsteht – die zeitgenössische Phänomenologie verwendet dafür [...] den Begriff Atmosphäre. Es geht mir um [...] das sinnlich Wahrnehmbare als immateriellen Überschuss des Gebauten“ (Brandl 2013, 11).

Sie greift dabei auch soziologische Debatten zu den Stichworten *spatial* und *somatic turn* (siehe unten S. 177 bzw. S. 179) auf; insbesondere die Abwendung vom Konzept des „Containerraumes“ und die Hinwendung zu relationalen Raumkonzepten (Brandl 2013, 14).

An diesem Punkt diskutiert Brandl den Ansatz von Gernot Böhme (siehe oben S. 152) als Beispiel für die Anwendung einer phänomenologischen Perspektive auf die Stadt (Brandl 2013, 16). Sie sieht hier jedoch Grenzen für die Nutzbarkeit des Böhme'schen Atmosphärenbegriffs für die Städtebauteorie. Während das Konzept für einzelne gebaute Räume (z.B. Kircheninnenräume) sinnvoll sein mag, ist es für die Vielschichtigkeit größerer Stadträume, so Brandl, weniger hilfreich. Böhme unterscheidet nicht Innen- und Außenräume, ebenso wenig private und öffentliche Räume, sondern spreche über die Stadt als relativ homogenen Raum und könne somit deren Atmosphäre auch nur relativ unspezifisch bestimmen (Brandl 2013, 17f.). Sie kritisiert außerdem in Anlehnung an Christa Kamleithner (2009), dass das wahrnehmende Subjekt im Böhme'schen Ansatz vorwiegend kontemplativ dargestellt werde und Böhme nicht berücksichtige, dass der Mensch im öffentlichen städtischen Raum nicht nur wahrnehme, sondern auch handle und sich mit anderen auseinandersetze. Der Ansatz von Böhme bleibt damit für Brandl ein zwar wichtiger, aber zu allgemeiner Anstoß für die Städtebauteorie (Brandl 2013, 18). Sie folgt auch nicht dem phänomenologischen Leibbegriff, weil dieser die „subjektive und affektive Seite des Wahrnehmens“ zu stark und zu Lasten der Intentionalität von Wahrnehmung betone und zudem in erster Linie auf den „Nahraum“ ausgelegt und somit nicht für den städtischen Raum geeignet sei (Brandl 2013, 37f.).

Insofern ist es ihr ein Anliegen, die sinnliche Dimension des Stadterlebens nicht nur aus der Phänomenologie heraus zu studieren, sondern auch aus den bereits vorhandenen Ansätzen der Städtebauteorie (Brandl 2013, 24). Sie setzt dabei an die Stelle des Atmosphärenbegriffs die „Räumlichkeit“ und meint damit die „Wahrnehmungsqualität“ des Raumes, seine „sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften“ (Brandl 2013, 198). Räumlichkeit kann, so Brandl, Atmosphäre sein. Aber Atmosphäre im Böhme'schen Sinne umfasst mehr als der von Brandl eingeführte Begriff der Räumlichkeit, weil darunter auch ein „Modus zwischenmenschlicher Kommunikation“ und vorwiegend, so Brandl, subjektive Wahrnehmung verstanden werde. Schließlich deckt der Begriff der Räumlichkeit stärker als das Atmosphärenkonzept „Öffentlichkeit und Brauchbarkeit“ ab und geht nicht – wie der Atmosphärenbegriff – im Werbe- oder Freizeitjargon auf (Brandl 2013, 199).

Auch „Räumlichkeit“ im Sinne von Brandl umspannt Subjekt und Objekt in einer konkreten Wahrnehmungssituation, wie es die „Atmosphäre“ nach Böhme tut, aber die

„terminologische Entscheidung für Räumlichkeit zielt [...] darauf ab, die strukturelle Breite des Atmosphärenbegriffes (Kommunikation, Landschaft, Stadt, Haus, Platz) konstruktiv auf eine städtebauliche Verwendbarkeit einzugrenzen, die konzeptionelle Einengung auf die subjektive Wahrnehmung bzw. die Vernachlässigung der sozialen Dimension und des Gebrauchsaspekts aufzuheben und sich von den beschriebenen Tendenzen eines ‚Architainments‘ bewusst abzugrenzen“ (Brandl 2013, 200).

Auch wenn Brandls Kritik aus städtebaulicher Sicht nachvollziehbar ist, scheint mir der Begriff der Räumlichkeit für religionswissenschaftliche Fragestellungen wieder zu breit; ihm fehlt insbesondere die begriffliche Verquickung von Semantik und physischem Raum, die der Atmosphärenbegriff beinhaltet (siehe oben S. 145).

11 Soziologie und Stadtsoziologie

Auch in der Soziologie erfährt der Atmosphärenbegriff in jüngster Zeit im Rahmen der *affective* und *material turns* (siehe unten S. 177) Aufmerksamkeit. Rainer Schützeichel hat 2015 den Atmosphärenbegriff in Verbindung mit einem Konzept des „Hintergrund“ ausgearbeitet. Er bezeichnet den affektiven Hintergrund individueller und kollektiver Erfahrungen als Stimmungen und Atmosphären und konstatiert diesbezüglich eine erhebliche Forschungslücke in der Soziologie (2015, 62f.). Er bezieht sich daher zunächst auf Searle (1995) und dessen Annahme von konstitutiven sozialen Regeln, die selten bewusst, sondern meistens implizit befolgt werden (Schützeichel 2015, 63). Searle vergisst aber, so Schützeichel, die affektiven Dimensionen des sozialen Hintergrunds und deren prägenden Einfluss auf soziale Handlungen (Schützeichel 2015, 68). Unter anderem mit Bezug auf Schmitz und Böhme schlägt er dann vor, das soziologische Konzept des Hintergrunds als Vehikel zu verwenden, um auch „Atmosphären“ und „Stimmungen“ in das soziologische Vokabular einzuschleusen. Damit werde der Hintergrund um die affektive Dimension erweitert, die ihm bislang fehlte. Affektive Hintergründe sind Ermöglicheräume für individuelle und soziale Handlungen. Hier wird der Wirksamkeitscharakter von Atmosphären deutlich; sie erhöhen die Wahrscheinlichkeit für bestimmte kommunikative Ereignisse (Schützeichel 2015, 76f.). Schützeichel plädiert somit dafür, die affektive Dimension des impliziten Hintergrunds von Sozialität über die Konzepte „Atmosphäre“ und „Stimmung“ in die Soziologie einzuführen und damit eine frühere Überbetonung des Kognitiven auszugleichen (Schützeichel 2015, 79).

In der Stadtsoziologie ist der Atmosphärenbegriff einflussreich von Jean-Paul Thibaud bearbeitet worden. In seiner theoretischen Explikation des Konzepts führt er mindestens vier Perspektiven zusammen:

(1) Atmosphäre ist das, was das Subjekt ökologisch wahrnimmt. Thibaud rekonstruiert Atmosphären ausgehend vom wahrnehmenden Subjekt; er vermutet, dass Atmosphäre ausschließlich über Wahrnehmung funktioniert. Die wahrgenommene Welt „umhüllt“ das Subjekt zugleich (Thibaud 2003, 280–282). Thibaud spricht daher auch von einem ökologischen Zugang zur Wahrnehmung und schlägt vor, die Einheit einer Situation¹⁴ begrifflich als „Atmosphäre“ zu beschreiben (Thibaud 2003, 282).

(2) Atmosphäre ist das vorreflexive leibliche Einssein mit einer Situation. Wenn Thibaud betont, dass es um die vorreflexive Dimension der Erfahrung, um leibliche Regung und unmittelbare Empfindung geht, greift er die Leibphänomenologie nach Merleau-Ponty auf (Thibaud 2003, 284f.).

(3) Atmosphäre ist das, was zum Handeln drängt und Bewegung beeinflusst. Ohne den Begriff der Agency zu verwenden, betont Thibaud, dass Atmosphären zum Handeln drängen und eine „Art der Spannung erzeugen“. Die ökologische Psychologie untersuche diesen Sachverhalt unter dem Schlagwort der „Affordanz“ (Thibaud 2003, 288f.). Atmosphären synchronisieren das Verhalten von Menschen, indem sie deren Bewegungen beeinflussen. Man kann Atmosphären auch als „motorische Anregungen“ verstehen (Thibaud 2003, 291).

(4) Atmosphäre ist nicht Gegenstand, sondern Rahmen oder Medium der Wahrnehmung. Thibaud beschreibt Atmosphären auch als „Qualität der Situation“. „In diesem Sinne bedeutet etwas wahrzunehmen nicht nur, die Welt zu interpretieren, sondern auch, *eine Situation zu vereinheitlichen*“ (Thibaud 2003, 288). Wahrnehmung hat somit eine aktiv gestaltende Komponente. Indem er sich von dem unter (1) genannten Standpunkt entfernt, schlägt Thibaud nun vor, dass „Atmosphären in keiner Weise Gegenstände der Wahrnehmung“ sind, sondern „Rahmenbedingungen für die Wahrnehmung setzen“ (Thibaud 2003, 293f.). Damit ist er wieder bei der Ansicht von Atmosphären als Medium, als Drittes zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem (wie z.B. auch bei Böhme, siehe oben S. 152) (Thibaud 2003, 293f.).

Besonders wichtig ist Thibauds Hinweis, dass Atmosphären nicht stabil und gegeben sind, sondern sich kontinuierlich verändern (Thibaud 2003, 286f.). Gerade das macht sie methodisch weniger greifbar. Auch der Ansatz, Atmosphäre als integratives Ganzes einer Situation zu betrachten, ist für die weitere Diskussion

¹⁴ Er arbeitet hier mit dem Begriff „Situation“ im Anschluss an Dewey (1938), wonach jede Situation von einer durchgehenden Qualität zusammengehalten wird (Thibaud 2003, 283–287).

des Konzepts lohnenswert. So ist das Verhältnis der Konzepte „Situation“ (Dewey 1938; Goffman 1986) und „Atmosphäre“ weiter auszuloten. Vorläufig gilt aber die Hypothese, dass Situationen durch Atmosphären vereindeutigt werden und umgekehrt Atmosphären in der Regel von physischen Räumen ermöglicht und an bestimmte sozial-räumliche Situationen gebunden sind. Auch der Schmitz'sche Situationsbegriff wird in der Diskussion um Atmosphären rezipiert, so zum Beispiel von Christian Julmi, der schreibt:

„Mit der sozialen Situation entsteht eine gemeinsame Perspektive auf die Wirklichkeit sowie eine übereinstimmende Wahrnehmung der in die soziale Situation eingelagerten Atmosphären. [...] Die soziale Situation ist also sowohl Grundlage für die Wahrnehmung spezifischer Atmosphären als auch Nährboden für die ‚ansteckende‘ Wirkung von Atmosphären innerhalb der sozialen Situation“ (Julmi 2018, 116).

Thibaud konzentriert sich auf den gut operationalisierbaren Rezeptionsaspekt und vernachlässigt trotz Bemerkungen zur Wirksamkeit von Atmosphären den Eigensinn der materiell-räumlichen Arrangements, die Atmosphären disponieren. Außerdem liefern Atmosphären sicher nicht nur „motorische Anregungen“ (Thibaud 2003, 291), sondern auch kognitive (semantische) und emotionale bzw. affektive Anregungen.

12 Humangeographie

Jürgen Hasse hat, so Kazig (2007, 167), mit seinem Aufsatz „Zum Verhältnis von Stadt und Atmosphäre“ (Hasse 2002) den Atmosphärenbegriff in die Stadtforschung eingeführt (s.a. Hasse 2012b, 44). Er arbeitet dabei im Wesentlichen auf Basis der Schmitz'schen Phänomenologie (Hasse 2012a, 28, Anm. 4). Von besonderem Wert für das hier bearbeitete Projekt sind seine methodologischen Überlegungen zur Rolle der Fotografie in der Atmosphärenforschung. Seiner Ansicht nach leitet die „Krise der Repräsentation“, d.h. der Verlust des Glaubens an die Objektivität der Fotografie, nicht das „Ende“ der Fotografie ein, sondern eröffnet vielmehr neue Horizonte (Hasse 2012a, 37). Eine Fotografie hat den Vorteil, dass sie Momente der Vergänglichkeit entreißt und so immer wieder neu der „Einführung“ anbietet; sie kann eine aktuelle, situative Wahrnehmung fixieren (Hasse 2012a, 38). Nachteilig erweist sich gerade für die Untersuchung von Atmosphären, dass die Fotografie eine multisensorische Situation auf Visualität reduziert (Hasse 2012a, 39). Fotografien sind daher ‚nur‘ hinweisende Gesten (Hasse 2012a, 39) und erwarten vom Betrachter eine imaginative Ergänzungsleistung in Bezug auf die nicht-visuellen Sinne (Hasse 2012a, 43). Der Ansatz, die Fotografie zum Ausgangspunkt der Untersuchung sozial-räumlicher Arrangements zu machen,

wird im von mir bearbeiteten Projekt weiterentwickelt, indem das Foto als visuelles Protokoll im Sinne der Objektiven Hermeneutik analysiert wird. Die Frage nach den Möglichkeiten sequenzanalytischer Untersuchungen von Fotos ist ein eigenes und durchaus umstrittenes Thema innerhalb der Objektiven Hermeneutik (siehe z.B. Peez 2006; Oevermann 2009, 2014; Betz und Kirchner 2016). Doch gerade dann, wenn es nicht nur darum gehen soll, wie menschliche Akteure Atmosphären erzeugen oder erleben und darüber sprechen, halte ich es für unabdingbar, auch die sozial-räumlichen Arrangements selbst fotografisch zu dokumentieren. Dann können im sequenzanalytischen Verfahren die prinzipiellen semantischen Anschlussmöglichkeiten einzelner Elemente gedankenexperimentell entfaltet werden, um in der sukzessiven Erschließung des Falls strukturelle Muster und damit semantische Dispositionen der dokumentierten Arrangements zu rekonstruieren (für methodologische Vorüberlegungen siehe auch Radermacher 2017).

Eine weitere humangeographische Perspektive stammt von Rainer Kazig, der gleich zu Anfang – wie so oft – konstatiert, dass das Konzept bislang noch selten genutzt werde und kaum empirisch handhabbar sei (Kazig 2007, 167). Er schlägt vor, Atmosphären als Medium „in der Beziehung zwischen Mensch und Umwelt“ zu konzipieren (Kazig 2007, 167), und tut dies im Rahmen eines nicht repräsentationellen Zugangs zum Raum, der also nicht über Sprache läuft, sondern den Anspruch erhebt, im Sinne des *material turn* direkt am Raum zu arbeiten (Kazig 2007, 168). Kazig kritisiert Böhmes Verständnis von Atmosphären als „Halbdingen“, weil es kaum Anschlussmöglichkeiten für die Sozial- und Kulturwissenschaften biete, und orientiert sich stattdessen an Thibaud (siehe oben S. 168), der Atmosphären ebenfalls als Medium versteht, die damit nicht *Gegenstand*, sondern *Rahmen* für Wahrnehmung sind. Im Erleben, so Kazig, sind Objekt und Subjekt noch nicht getrennt (hier beruft er sich u.a. auf Straus, siehe oben S. 146, und Merleau-Ponty) (Kazig 2007, 168–170). „Als Medium [...] beeinflussen [Atmosphären] die Art und Weise, wie die Welt und das Subjekt sich in wechselseitiger Beziehung aufeinander herausbilden“ (Kazig 2007, 170).

Kazig versteht Atmosphären als das Potenzial eines Raumes, bestimmte Befindlichkeiten hervorzurufen. Je nach Person, ihrer Sozialisation sowie momentanen Stimmung können Räume verschiedene Atmosphären haben (Kazig 2007, 179f.). Dieser Ansatz ist aus theoretischer Sicht fruchtbar für eine religionswissenschaftliche Weiterentwicklung, da er den Raum nicht essentialisiert, sondern als prinzipiell vieldeutiges Arrangement betrachtet.

Empirisch muss sich die Erforschung von Atmosphären sowohl der Materialität als auch der Befindlichkeit von Personen widmen. Das läuft bei Kazig methodisch auf qualitative Interviews hinaus, die möglichst vor Ort und/oder im Gehen geführt werden und Stimmungen der Informanten abfragen. Die räumlich-mate-

riellen Gegebenheiten werden beschrieben und dann mit den geäußerten Befindlichkeiten verglichen (Kazig 2007, 181–183). Auch wenn dieser Ansatz zumindest ein Versuch der Operationalisierung ist, bleibt doch einiges offen, zum Beispiel das Postulat des *material turn*, Materialität als solche ernst zu nehmen oder wie die so erhobenen Daten ausgewertet werden sollen.

13 Pädagogik

Auch die Pädagogik hat bereits in den 1960er Jahren Atmosphären für sich entdeckt, ausgehend von der naheliegenden Annahme, dass es sich in guter Atmosphäre besser erziehen und lernen lässt. Als Begründer dieser pädagogischen Forschungsrichtung wird oft Otto F. Bollnow (1903–1991) zitiert, der unter einer pädagogischen Atmosphäre „das Ganze der gefühlsmäßigen Bedingungen und menschlichen Haltungen, die zwischen dem Erzieher und dem Kind bestehen“, versteht, „die den Hintergrund für jedes einzelne erzieherische Verhalten abgeben“ (Bollnow 1964, 11). Der gebaute Raum fehlt in dieser Definition noch völlig. Hedwig Ortmann hat diese Überlegungen auch in die Hochschuldidaktik eingeführt und darauf hingewiesen, dass die Gestaltung des Raumes Gefühlslagen ermöglicht, die für das Lernen günstig sind (Ortmann 1997).

Erik vom Hövel und Ingeborg Schüßler diskutieren den Atmosphärenbegriff für die Erwachsenenpädagogik. Sie berufen sich auf Bollnow sowie systemtheoretische, neurobiologische und emotionstheoretische Arbeiten zur Atmosphäre, welche die Verbindung von Affekt, Wahrnehmung und Leib betonen (Hövel und Schüßler 2005, 60). Die Autoren gehen davon aus, dass „das Atmosphärische – als die vorsprachliche Form affektiver Intersubjektivität – das ausleuchtet, was in der ‚strukturellen Kopplung‘ [nach (Maturana 1982)] zwischen Lernenden und Lehrenden entsteht“ (Hövel und Schüßler 2005, 60). Im Anschluss an Schmitz, Böhme und Hauskeller verstehen sie Atmosphäre als „eine im Raum erstreckte Stimmung, die leiblich-affektiv durch die Wahrnehmung spezifischer Umweltqualitäten empfunden wird. [...] In der Atmosphäre sind Selbst und Umwelt noch untrennbar ineinander verschränkt“ (Hövel und Schüßler 2005, 62). Atmosphäre wird somit einem vorsprachlichen und leiblichen Bereich zugeordnet. Neben dem gebauten Raum ist nach Hövel und Schüßler auch die körperliche Anwesenheit Anderer für die Atmosphäre ausschlaggebend (Hövel und Schüßler 2005, 64). Die Autoren bringen nun das Konzept der strukturellen Kopplung mit dem der Einleibung nach Schmitz zusammen. Letzteres erklärt die leiblich-affektive Dimension der strukturellen Kopplung. Leiber können sich durch Engung und Weitung synchronisieren; in anderen Worten: Man kann sich vorübergehend mit dem Verhalten eines Gegenübers identifizieren. Neurobiologisch korreliert dies mit der

These der Spiegelneuronen (Hövel und Schüßler 2005, 65). „Gelungene Einleibung heißt, dass die Umwelt der dynamischen Grundstruktur des Organismus entspricht. Der Organismus kann sich in ihr entfalten, sie ist für ihn bewohnbar und damit sicher“ (Hövel und Schüßler 2005, 65). Diese Erkenntnisse sind, so Hövel und Schüßler, die Basis für eine erfolgreiche Erwachsenenpädagogik. Ihr Ansatz ist theoretisch recht avanciert, bringt er doch paradigmatisch grundverschiedene Theoriegebäude (Phänomenologie und Systemtheorie) zusammen, macht aber keine Aussage zur methodischen Vorgehensweise bei der Erforschung von Atmosphären.

14 Theologie

Auch die Theologien verwenden das Atmosphärenkonzept regelmäßig, meist jedoch in deskriptiver Funktion, um beispielsweise die Wirksamkeit liturgischer Formen zu beschreiben (z.B. Gerhards und Wildt 2015, 100). In komplexerer Weise wird der Begriff von Sigurd Bergmann verwendet. Mit Bezug auf Bollnow (siehe oben S. 171) plädiert er für einen theologisch grundierten Atmosphärenbegriff (Bergmann 2006, 352) und führt, unter anderem mit Verweis auf Gibson (1977), aus, dass das Atmosphärenkonzept es möglich mache, die Subjekt/Objekt-Trennung aufzugeben und die Verbindungen zwischen Mensch, Natur und Raum zu untersuchen (Bergmann 2007, 368). In deutlicher Abgrenzung zum alltags-sprachlich vage konnotierten Atmosphärenbegriff setzt Bergmann sich für eine analytische Schärfung des Konzepts ein: Atmosphäre entstehe „im Raum zwischen der äußeren Umgebung des Menschen und seinem inneren körperlich-geistigen Befinden.“ Sie sei „keineswegs diffus, unklar, oberflächlich oder rein subjektiv“, sondern biete „einen Begriff, der [...] erlaubt, das Verbundensein des Inneren mit dem Äußeren, des Körperlichen mit dem Geistigen und der Umgebung mit der Einwohnung zu verstehen“ (Bergmann 2010, 34).¹⁵ Dieser Impuls ist für eine konzeptuelle Diskussion des Atmosphärenbegriffs aufzunehmen, jedoch in einem religionswissenschaftlichen Kontext unter Verzicht auf die theologischen Grundlagen.

¹⁵ Er verwendet diesen Begriff auch für historische urbane Arrangements, befürwortet aber zugleich die leibliche Anwesenheit als methodisches Prinzip (Bergmann 2010, 83).

15 Religionswissenschaft

In religiösen Kontexten spielen Atmosphären eine zentrale Rolle als Hintergrund, Medium und Agens, was nicht zuletzt daran erkennbar ist, dass in vielen der oben angesprochenen Arbeiten zur Atmosphäre die „besondere Atmosphäre“ von Sakralbauten, besonders Kirchen, als Beispiel herangezogen wird (z.B. bei Hager 1957; Tellenbach 1968, 74; Schmitz 1969, 127–133; Kruse [1974] 2007, 236f.; Böhme 2003, 112f.; Richter 2008b, 11; Hasse 2012a, 18; Griffero 2014, 73.87).

Umgekehrt fällt auch in religionswissenschaftlichen, religionsethnologischen und religionssoziologischen Arbeiten der Begriff „Atmosphäre“ immer wieder, bleibt aber in der Regel unterkomplex bzw. wird im alltagssprachlichen, deskriptiven Sinn verwendet (z.B. bei Traut 2011, 68f.; Kern und Schimank 2013, 304; Emling und Rakow 2014, 213; Schmidt [2008] 2015, 132f.).

Esther-Maria Guggenmos, Isabel Laack und Sebastian Schüler haben den Atmosphärenbegriff 2011 aus religionsästhetischer Perspektive diskutiert, um das Zusammenspiel verschiedener sinnlicher Stimuli im Kontext von Musealität zu erfassen. Als Forschungsdesiderat nennen sie unter anderem die Frage nach der Möglichkeit einer religionswissenschaftlichen Beschreibung von Atmosphäre. Im Anschluss an Gregory Bateson (1972) vermuten sie, dass Menschen Konzepte (mentale Modelle) entwickeln, die ihnen helfen, ihre Welt zu strukturieren. Diese Konzepte dienen als Rahmen (*frames*). Die gleichen sozial-räumlichen Arrangements werden je nach Rahmen anders wahrgenommen. So kann ein Museum im Rahmen „Unterhaltung“ ein anderes Erleben evozieren als im Rahmen „Erziehung“ (Guggenmos, Laack und Schüler 2011, 116f.). Ich schlage vor, anstelle von „Rahmen“ auch den Begriff „Atmosphäre“ in Erwägung zu ziehen, um zum einen die kognitive Dimension der Bedeutungszuschreibung in Räumen nicht über Gebühr zu betonen und zum anderen, um dem sozial-räumlichen Arrangement über die „Quasi-Objektivität“ von Atmosphären (Böhme 2003, 112) mehr ‚Mitspracherecht‘ einzuräumen. Die Konzepte, welche als Rahmen im Sinne von Bateson dienen, sind oft impliziter oder unbewusster Natur. An dieser Stelle beziehen sich Guggenmos et al. auf den Habitusbegriff nach Bourdieu (1987, 277) und das Konzept des „tacit knowledge“ nach McCauley und Lawson (2002) (Guggenmos, Laack und Schüler 2011, 118). Anknüpfend an diese Überlegungen ist nun zu untersuchen, wie raumbezogenes Wissen durch Lernen und Sozialisierung einverleibt und durch bestimmte Atmosphären aktiviert wird – und zwar in der Regel, ohne dass es einer bewussten Reflektion darüber bedarf.¹⁶ Das oben

¹⁶ Ohne es theoretisch auszuführen, spielt auch Böhme auf diesen Sachverhalt an, wenn er schreibt: „[T]he art of stage setting is sort of tacit knowledge; you would be hard pressed to find a

bereits eingeführte Konzept des Priming erklärt diesen Sachverhalt auf wahrnehmungspsychologischer Ebene, während die Analyse der strukturellen semantischen Dispositionen eine sozial- und kulturwissenschaftliche Methodik erfordert: Warum ermöglichen bestimmte Kombinationen von räumlich-sozialen Elementen – beispielsweise Kerzenlicht und ruhige Klaviermusik in einem Kirchenraum – kommunikative Anschlüsse, die häufig (nicht immer) auf religiöse Praxis hinauslaufen? Dabei steht nicht im Vordergrund, *was* für ein semantischer Rahmen hier disponiert und ggf. realisiert wird, sondern *wie* genau die Verknüpfung materiell codierten Sinns mit kommunikativer Praxis vonstattengeht. Anders gesagt: Es geht um die methodisch kontrollierte Rekonstruktion der Ermöglichungsbedingungen religiöser Praxis.

*

Trotz der also durchaus vorhandenen wechselseitigen Wahrnehmung – Religion hat etwas mit Atmosphäre zu tun und umgekehrt – gibt es meines Wissens abgesehen von der eben erwähnten Arbeit keine genuin religionswissenschaftlichen Studien zum Atmosphärenbegriff. Dies hat vermutlich mindestens zwei Gründe:

(1) Der Atmosphärenbegriff hat, nicht nur umgangssprachlich, sondern z.B. auch bei Schmitz (1989, 20), Hauskeller (1995, 171–173) oder Griffero (2014, 73) eine deutliche Nähe zum ‚Numinosen‘ oder ‚Esoterischen‘. Von einer „religiösen Atmosphäre“ zu sprechen, könnte daher den Anklang einer affirmativen Beschreibung religionsimmanenter Annahmen haben, wie es in der Religionsphänomenologie der Fall ist, von der sich die überwiegende Mehrheit der Religionswissenschaftler/innen spätestens seit den 1970er Jahren aus epistemologischen und methodologischen Gründen distanziert.¹⁷

(2) Nicht nur umgangssprachlich, sondern auch in vielen wissenschaftlichen Publikationen wird „Atmosphäre“ als etwas Vages, kaum Beschreib- geschweige denn Analysierbares erachtet (so z.B. Böhme 2007, 287f.; Heibach 2012, 9). Der Versuch, einen analytisch konturierten und methodisch handhabbaren Atmosphärenbegriff zu entwickeln, ist zweifellos herausfordernd und muss sich dieses Ballasts entledigen, ohne die wertvolle Metaphorik des Begriffs (siehe oben S. 145) gleich mit über Bord zu werfen.

Trotz dieser Einwände und trotz des Mangels an religionswissenschaftlichen Publikationen zum Atmosphärenbegriff ist das Fach vorbereitet auf eine grundlegende Diskussion und Entwicklung dieses Konzeptes: Zum einen durch die

book telling you how and by what means a certain atmosphere can be to produced“ (Böhme 2017a, 3).

¹⁷ Zu dieser in der Religionswissenschaft breit geführten Debatte siehe nur stellvertretend beispielsweise Gladigow (1988); Figl (2003, 24–27) und Bräunlein (2004, 24).

umfangreichen Vorarbeiten in benachbarten Fächern, und zum anderen durch die disziplinübergreifenden Perspektivenwechsel der letzten Jahrzehnte, die wesentliche Aspekte dessen thematisieren, was Atmosphären ausmacht.

So versuchen religionsästhetische Ansätze ausgehend von Hubert Canciks und Hubert Mohrs programmatischem Artikel im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (1988), „das, was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist, wie Religion den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restringiert, möglichst einheitlich zu beschreiben und theoretisch zu durchdringen“ (Cancik und Mohr 1988, 121f.). Sie stehen damit den *material* und *somatic turns* nahe, die fächerübergreifend ähnliche Schwerpunkte setzen. Vom Konzept der „Aisthesis“ (Wahrnehmung) ausgehend (siehe z.B. Mohn 2012, 332) untersuchen diese Ansätze die Rolle der Sinneswahrnehmung in religiösen Kontexten. Dies ist gelegentlich mit einer deutlichen, ja polemischen Abgrenzung zu früheren, vermeintlich textzentrierten Ansätzen der Religionsforschung verbunden. Auch ist die Frage nach der Relevanz für die Religionswissenschaft dann berechtigt, wenn es um den Körper nur um des Körpers willen oder um die Wahrnehmung schlicht um der Wahrnehmung willen geht. Religionsästhetische Ansätze (grundlegend siehe z.B. Münster 2001; Lanwerd 2002; Mohn 2004; Wilke 2008; Meyer 2010) sind für das Atmosphärenthema von Interesse, wenn sie eine Aussage über die Rolle des gebauten Raumes in religiösen Kontexten machen. Während der Körper und seine Wahrnehmung durch die religionsästhetischen Ansätze in den Mittelpunkt des Interesses gerückt wurden, steht eine übergeordnete Körpertheorie des Religiösen noch aus (Schüler 2015, 14). Schüler plädiert dafür, die physiologischen und wahrnehmungspsychologischen Prozesse zu beachten, um Verkörperungsprozesse besser erklären zu können (Schüler 2015, 23). Beispielsweise ließe sich damit eine wesentliche Leerstelle des Bourdieu'schen Habitusbegriffs besser erklären, nämlich wie genau sich Diskurse auf körperlicher Ebene in den Körper ‚einschreiben‘ (Schüler 2015, 24). Eine Erklärung der biophysiological Grundlagen religiöser Verkörperungsprozesse wird sicher aufschlussreich sein, jedoch besteht zugleich die Gefahr, den Gegenstand „Religion“ durch biologische und psychologische Begriffe wegzu erklären, wenn dabei die Spezifika des Religiösen als eines soziokulturellen Systems aus dem Blick geraten. Daher ist Schülers Plädoyer für einen nicht reduktionistischen Ansatz ernst zu nehmen.

Was in der deutschsprachigen Literatur unter dem Stichwort „Religionsästhetik“ diskutiert wird, geht im angelsächsischen Wissenschaftsdiskurs nahtlos über in verschiedene sogenannte *turns*, insbesondere den *material*, *spatial* und *somatic turn*, aber auch den *iconic* oder *visual turn* (siehe z.B. Burda und Maar 2004); es ist sogar die Rede von einem *emotional turn*, der gelegentlich mit Materialitäts- und Raumstudien verbunden wird (siehe z.B. Lehnert 2010).

Die grundlegende Frage, was genau Materialität ist, wird dabei nur selten explizit diskutiert. In der Regel wird Materialität als Gegenbegriff zum Immateriellen, zum Spirituellen oder zur Welt der Ideen und Diskurse verstanden (Soentgen 2014, 226). Dass aber auch der Zugriff auf diese Materialität im sozialen Vollzug wie in der wissenschaftlichen Rekonstruktion immer nur ein kommunikativ (also immateriell) vermittelter sein kann, wird oft nicht ausreichend reflektiert. Natürlich ist Kommunikation auf Zeichenträger (Schall, Papier, Tinte, menschliche Körper, Bauwerke etc.) angewiesen. Sinn, der durch das Zusammenspiel von Zeichen entsteht, ist aber selbst nicht materiell. Daher kann Materialität nie als ‚reine‘ Materialität adressiert werden, weil schon der Akt der Adressierung ein kommunikativer und sinnhafter ist.

Bei allen Verdiensten dieser Forschungsperspektiven wird eine zentrale Differenz oft nicht oder nur andeutungsweise expliziert: Die analytische Unterscheidung zwischen der Wahrnehmung als einem psychologischen Prozess, der kommunikativ thematisiert werden kann, und dem Objekt der Wahrnehmung selbst.¹⁸ In Bezug auf den *visual turn* formuliert Ulrich Oevermann diese Kritik wie folgt:

„Mit vielen Analysen des gegenwärtigen ‚visual turn‘ habe ich vor allem deshalb Probleme, weil bei ihnen bei genauerer Betrachtung häufig eigentlich gar nicht primär Bilder als Bilder analysiert werden, sondern die Prozesse des Betrachtens von Bildern, ohne dass der Gegenstand dieser Betrachtung zuvor als solcher bestimmt worden wäre“ (Oevermann 2014, 35).

Dazu kommt, dass vieles, was in diesen Ansätzen seit den 1970er Jahren als neu diskutiert wird, in anderen Fächern schon eine lange Tradition hat (Bräunlein 2004, 13). In der (europäischen) Ethnologie ist beispielsweise die Erforschung von „Dingkulturen“ (Sachkulturforschung) längst etabliert (siehe z.B. Hahn 2005; König 2013; Hahn, Eggert und Samida 2014, 8; H. P. Hahn 2014), wenn auch teilweise in deutlicher Abgrenzung zum Konzept der Agency der Dinge (Hahn 2013). Hier geht teilweise der Benjamin'sche Aura-Begriff im Konzept der „Dingbedeutsamkeit“ auf (Stoessel und Eggert 2014, 179; zu Benjamin siehe oben S. 146). Archäologen, gerade wenn sie sich mit schriftlosen Zeiten und Gesellschaften befassen, können in der Regel nur mit Artefakten arbeiten und haben seit Beginn ihrer Disziplin Expertise im Umgang mit materieller Kultur entwickelt (siehe z.B. Chilton 1999; Crossland 2010; Hicks und Beaudry 2010; Schörner 2010; Eggert 2014b, 28f.). Nicht zuletzt die Museologie ist den Dingen seit jeher verpflichtet (siehe z.B. Fenton 2011, 75; Korff 2011). Neu ist aber die Entwicklung

18 Für beide Hinweise – den auf den immer nur kommunikativen Zugriff auf das Physische und die notwendige Differenzierung von Wahrnehmungsprozessen und Gegenständen der Wahrnehmung – danke ich Volkhard Krech.

einer analytischen Perspektive, die das Material, den Raum oder den Körper vom empirischen Fokus zum theoretischen Instrumentarium weiterentwickelt (Bachmann-Medick 2007, 26). Der themenbezogene Dialog mit Fächern wie der (europäischen) Ethnologie, Humangeographie oder Archäologie wird sich somit als fruchtbar für die Entwicklung eines religionswissenschaftlichen Instrumentariums für die Erforschung materieller und räumlicher Arrangements und damit auch von Atmosphären erweisen.

Die Literatur zu den genannten Perspektivenwechseln ist inzwischen uferlos, man denke allein für den *material turn* und die Religionswissenschaft an die zahlreichen Artikel, die in der Zeitschrift *Material Religion* (hrsg. von Birgit Meyer, David Morgan, Crispin Paine und S. Brent Plate) erscheinen. Deshalb strebe ich hier keinen Überblick an, sondern gehe selektiv auf einzelne Ansätze ein, die hinsichtlich der Atmosphärenthematik relevant scheinen, also insbesondere jene, die die Materialität des gebauten Raumes und seine Wirksamkeit thematisieren und methodische sowie theoretische Vorschläge machen.

Für die Arbeit am Atmosphärenbegriff ist beispielsweise der schon erwähnte Ansatz von Birgit Meyer von Interesse. Zwar nennt sie das Konzept „Atmosphäre“ nicht ausdrücklich, weist aber darauf hin, dass Religion als soziales Phänomen von „shared collective forms“ abhängig sei, die immer wieder ähnliche Gefühle hervorriefen (Meyer 2008, 129). Diese geteilten kollektiven Formen können, so meine Hypothese, als Atmosphären genauer beschrieben und untersucht werden. Ganz ähnlich David Morgan: „All societies invest a great deal in teaching their members to feel similarly. They rely on collective rituals and practices such as ceremonies, parades, entertainment, and religious rites to do so“ (Morgan 2010, 58). Man müsste ergänzen: Gesellschaften brauchen verlässlich reproduzierbare Atmosphären, die semantisch in die gebaute und natürliche Umwelt ausgelagert werden und durch bestimmte soziale und kommunikative Vorgänge aktiviert werden können. Während es mir weniger darum geht, dass Atmosphären durch Sozialisierung erlernt werden – was zweifellos richtig ist –, sind die strukturellen Muster räumlicher Semantiken von größerem Interesse: Warum und wie funktionieren diese räumlich-materiell verankerten Mechanismen sozialer Synchronisierung? Mein Vorschlag ist hier, den Weg über das „implizite Wissen“ zu gehen, das in bestimmten sozial-räumlichen Situationen aktiviert wird und das auf Strukturen basiert, die man durch die sequenzanalytische Auswertung eben jener sozial-räumlicher Situationen methodisch kontrolliert rekonstruieren kann.

Ähnlich ausufernd stellt sich die Literatur in Bezug auf den *spatial turn* dar, die überdies vielfach nicht eindeutig von Ansätzen des *material turn* zu trennen ist (grundlegend siehe z.B. Lefebvre [1974] 2012; Soja 2003). Diese Ansätze wurden in der Soziologie aufgegriffen, wo sich seit Ende der 1990er Jahre eine Soziologie des Raumes formiert (siehe z.B. Löw 2001; Schroer 2006; Günzel 2009;

Reckwitz 2012; Cadge 2014), zu der man auch die Architektursoziologie zählen kann (siehe beispielsweise Delitz 2010 und 2014; Fischer 2017).

Der Raum spielt auch in der Religionsforschung von Beginn an eine Rolle, die zwar durch den Fokus der frühen Religionswissenschaft auf textliche Quellen etwas im Hintergrund stand, spätestens aber mit der von Durkheim popularisierten Dichotomie von sakralem vs. profanem Raum (Durkheim [1912] 1968, 50f.) und dann mit dem Konzept der Hierophanie bei Eliade (Eliade [1961] 1990, 14f.) stärker betont wurde. Zwar sind beide Ansätze heute mehr oder weniger überholt (Krech 2015, 413f.), doch sie ermöglichten, dass die Religionswissenschaft leicht Anschluss an den *spatial turn* finden konnte. Es entwickelte sich eine Literatur zum „heiligen Raum“ (siehe z.B. Chidester und Linenthal 1995; Kong 2001; Lane [1988] 2002; Tweed 2011; Becci, Burchardt und Casanova 2013); ebenso in der Theologie (siehe z.B. Gorringer 2002; Kieckhefer 2004; Bergmann 2007). Besonders hervorzuheben sind hier die Arbeiten von Kim Knott, die zur Popularisierung des *spatial turn* in der Religionswissenschaft beigetragen haben (siehe z.B. Knott 2005, 2008, 2010, 2011, [2005] 2013). Hier wird allerdings die Raummeterapher teilweise so stark überdehnt, dass damit alles gemeint ist und es am Ende schlicht darum zu gehen scheint, wo man Religion in vermeintlich säkularen Gesellschaften finden („verorten“) kann (so z.B. in Knott 2005, 153f.).

Der *spatial* und *material turn* haben auch dazu geführt, dass religiöse Architektur in den Fokus der Aufmerksamkeit rückte (siehe beispielsweise Jones 2000; Meyer 2001). Eine Studie, die sich explizit mit dem semantischen Potenzial eines stadträumlichen Arrangements befasst, stammt von Rolf Engelbart und Volkhard Krech. Auf Basis der Peirce'schen Zeichentheorie (Peirce 1991) untersuchen sie das Viertel um den Luisenstädtischen Kanal in Berlin Mitte und zeigen, dass die Statue des Heiligen Michael auf dem Giebel der alten St.-Michaels-Kirche als ikonisches Zeichen betrachtet werden kann, welches zugleich ein vieldeutiges Zeichen ist: Es vereint politische, künstlerische, touristische und religiöse Bedeutungen, die miteinander in der und durch die Statue interagieren (Engelbart und Krech 2016, 191). Mit ihrer grundlegenden Frage orientieren die Autoren sich in eine Richtung, die auch für das hier anvisierte Projekt zentral ist: „[I]t is of special interest for the study of religion to analyze how a religiously meaningful space might be constituted, and – in turn – how it ascribes the objects, concepts, practices, and experiences it covers with a religious meaning“ (Engelbart und Krech 2016, 193). Engelbart und Krech berufen sich auf Hutchins' Ansatz der „materiellen Anker“ (2005), um zu zeigen, wie bestimmte gebaute Strukturen einen urbanen Raum als „religiös“ qualifizieren (Engelbart und Krech 2016, 196). Gerade die religiös konnotierten Zeichen sind dabei besonders widerständig und erzeugen trotz ihrer prinzipiellen Polysemie und trotz starker Konkurrenz immer wieder und immer noch religiöse Semantiken (Engelbart und Krech 2016, 199).

Die Autoren behaupten nicht, dass diese Zeichen religiöse Erfahrung determinieren, sondern dass sie die Wahrscheinlichkeit dafür erhöhen. Auch wenn hier weniger an einer konkreten Methode gearbeitet sind, die dem gebauten Raum Semantiken entlockt, sondern vielmehr motivgeschichtliche Zusammenhänge erläutert werden, ist die Studie wegweisend, weil sie die prinzipielle Polysemie urbaner Räume betont und zugleich zeigt, wie eine tendenzielle Schließung des Sinns durch markante, hier als ikonisch bezeichnete Architekturen und einzelne bauliche Elemente erzeugt wird.

Was Lefebvre für den *spatial turn*, das ist Marcel Mauss für den *somatic turn*, der auch unter dem Stichwort *embodiment paradigm* diskutiert wird. Mauss argumentierte – wie Lefebvre bezüglich des Raumes –, dass es keinen universell gültigen Körper gebe, der über kulturelle Grenzen hinweg die gleichen Körpertechniken aufweise. Vielmehr seien die Körpertechniken (Schwimmen, Gehen, Werfen etc.) kulturell bedingt (Mauss [1934] 1992).

Warum ist der Körper von Interesse, wenn Atmosphäre als das realisierte semantische Potenzial eines sozial-räumlichen Arrangements bezeichnet wird? Zum einen, weil dieses semantische Potenzial auch den Körper disponiert, also seine Wahrnehmung lenkt und das in der Regel auf einer nicht-sprachlichen Ebene. Zum anderen, weil häufig vermutet wird, es gebe bestimmte Korrespondenzen zwischen dem Körper und dem gebauten Raum. Viele Atmosphären-Ansätze (zum Beispiel Hövel und Schüßler 2005, 59f.; Kazig 2007, 168–170; Paetzold 2012, 230; Griffiero 2014, 109) nehmen direkt Bezug auf die Verkörperungstheorien im Anschluss an Maurice Merleau-Ponty (1942), die von einer vor-sprachlichen, leiblichen Ebene der Interaktion zwischen Mensch und Umwelt ausgehen.

Der Körper ist im *somatic turn* (manchmal auch *body turn* genannt) nicht mehr nur passives Ausführungsorgan von kulturellen Mustern oder Diskursen, sondern selbst aktiv. Man spricht analog zur Agency des Raumes oder der Dinge von einer Agency des Körpers, wobei damit nicht das gemeint ist, was Subjekte willentlich mit ihren Körpern tun (Intentionalität), sondern, dass die biologische Verfasstheit der Menschen Sozialität und Handeln ermöglicht und begrenzt (siehe als grundlegende Einführung Platz 2006; zentrale Arbeiten stammen von Bourdieu [1972] 1976; Mauss [1934] 1992; Csordas 1990, 1994, 2002).

Von besonderer Relevanz im Rahmen einer Diskussion von Atmosphären ist dabei das Konzept des Habitus im Anschluss an Pierre Bourdieu ([1972] 1976). Es leistet – in einer dynamischeren Lesart, als dies bei Bourdieu der Fall ist –, einen Beitrag zur Bearbeitung der Frage, warum Atmosphären körperlich funktionieren, ohne dass dies sozial-kommunikativ thematisiert werden müsste. Dies deuten auch Guggenmos, Laack und Schüler im schon zitierten Artikel an (2011, 118). Spätestens mit Csordas' Artikel „Embodiment as a Paradigm for Anthropology“

(1990) war der Startschuss für einen regelrechten *body turn* gegeben, der beispielsweise in der Soziologie zu einer „Soziologie des Körpers“ ausgearbeitet wurde (siehe z.B. Schroer 2005; Gugutzer 2006) und sogar in der zum Körper bis dato eher indifferent stehende Kognitionswissenschaft aufgegriffen wurde (Stichwort *embodied cognition*; siehe z.B. Gallagher 2005).¹⁹ Die Grenzen zum *material turn* sind dabei in der Regel fließend, wenn auch viel zu selten beachtet wird, dass es ein grundsätzlicher analytischer Unterschied ist, ob Forscher/innen sich mit der Materialität des Körpers (biologische Prozesse) oder seiner Sinneswahrnehmung (psychische Prozesse) befassen.

Für die Religionswissenschaft wurde der Eintrag „Körper“ bereits 1998 in die *Critical Terms for Religious Studies* aufgenommen (LaFleur 1998, 36), was mit der Ende der 1990er Jahre bereits im Entstehen begriffenen Religionsästhetik (siehe oben S. 175) korreliert. So greift beispielsweise das bereits zitierte Konzept der „sensational forms“ den Habitus-Begriff nach Bourdieu auf (Meyer 2010, 13; Morgan 2017, 29).

In der Kulturanthropologie wird die Rolle des Körpers zudem in methodologischer Hinsicht reflektiert und der Körper/Leib als bewusst eingesetztes Werkzeug der Datenerhebung und -auswertung konzipiert (siehe beispielsweise Droogers 2008, 456; Mohr und Vetter 2014). Diese Ansätze sind für die religionswissenschaftliche Atmosphärenforschung mindestens bedenkenswert, wird doch oft unterstellt, dass Atmosphären in erster Linie über den Körper und seine Sinneswahrnehmung erfahren werden. Wie schon erwähnt, sind neben der sequenzanalytischen Auswertung von Fotoprotokollen auch Datenerhebungen im Feld nützlich, die den Körper und seine Wahrnehmung gezielt als Instrument einsetzen. Ebenfalls direkt anschlussfähig sind die *embodiment*-Ansätze im Gefolge von Merleau-Ponty und Csordas, und zwar immer dann, wenn der Atmosphärenbegriff verwendet wird, um die Subjekt/Objekt-Dichotomie aufzulösen und das Atmosphärische auf eine vorobjektive und vorsprachliche Ebene der Erfahrung zu verlegen, wie es zum Beispiel bei Rauh (2012b, 89f.) anklingt.

*

Für die Religionsforschung werden Atmosphären dann interessant, wenn sie entweder explizit in religiöser Kommunikation thematisiert werden oder wenn sie religiöse Kommunikation ermöglichen (oder ggf. auch verhindern) (Krech 2018, schlägt dies als Kriterium für die „wissenschaftliche Berücksichtigung der unspezifischen Umwelt“ in der Religionsforschung vor). Damit streife ich hier nur am

¹⁹ Was interessanterweise oft vergessen wird, ist, dass Csordas gar nicht primär am Körper/Leib interessiert war, sondern eine nicht-dualistische Theorie der Wahrnehmung und Konstitution von Kultur formulieren wollte, die ihren Ausgang im Körper nimmt (Csordas 1990).

Rande die Frage danach, was genau religiöse Atmosphären von nicht-religiösen Atmosphären unterscheidet: In der Regel wird die Frage danach, was Räume oder Artefakte religiös macht, über den kommunikativen Kontext beantwortet (z.B. Cress 2014, 241f.; Schmidt 2015, 128). Wenn sich also zeigen ließe, dass bestimmte sozial-räumliche Arrangements in der einen oder anderen Weise eine Vermittlung von Transzendenz und Immanenz ermöglichen und dies im Rahmen von kommunizierten Inhalten tun, die im Zusammenhang mit letztinstanzlicher Kontingenzbewältigung stehen (Krech 2012, 58), dann sollte man von religiösen Atmosphären sprechen dürfen. Als Fallbeispiele für diese Forschungsfrage untersuche ich derzeit Kirchenräume, die von katholischen Jugendinitiativen für ihre Veranstaltungen genutzt werden. Dabei lässt sich vorläufig zeigen, dass diese eine Differenz zu dem erzeugen, was sie als ‚traditionellen‘ katholischen Gottesdienst betrachten, und dass diese Differenz in vielen Fällen nicht zentral über Inhalte, sondern über Atmosphären hergestellt wird: Es entstehen sozial-räumliche Arrangements, die atmosphärisch anschlussfähig sind an populärkulturelle Kontexte, aber dennoch als spirituelle oder religiöse Räume adressiert werden. Hier sind empirisch religiöse Atmosphären aufzufinden, die in ihrer sozial-räumlichen Konstellation von Elementen Sinnstrukturen reproduzieren, die wir aus religiösen und populärkulturellen Zusammenhängen gleichermaßen kennen.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht kann die Frage nach Atmosphären in mindestens drei Hinsichten²⁰ bearbeitet werden:

(1) Produktionsseite: Wie gestalten die Organisator/innen religiöser Veranstaltungen bewusst und gezielt sozial-räumliche Arrangements, um damit Atmosphären zu erzeugen, die auf Zustimmung und positive Bewertung der Besucher/innen stoßen? Wie werden diese Gestaltungsmittel symbolisch und in religiöser Weise gedeutet, z. B. von religiösen Expert/innen?

(2) Rezeptionsseite: Wie werden sozial-räumliche Arrangements in religiösen Kontexten ausdrücklich als Atmosphären wahrgenommen und adressiert? In welcher Weise sprechen Teilnehmer/innen über religiöse und spirituelle Atmosphären und wie erklären sie deren Wirkungsweisen?

(3) Sozial-räumliche Arrangements: Welche Semantiken beinhalten sozial-räumliche Arrangements – unabhängig von expliziten Deutungen – und wie beeinflussen sie das, was sozial und kommunikativ stattfindet? Während die ersten beiden Zugriffe methodisch auf etablierte Ansätze der qualitativen Sozialforschung zurückgreifen können, ist dies hier nur bedingt möglich. Es handelt

²⁰ Natürlich sind darüber hinaus auch weitere Herangehensweisen denkbar, z.B.: Wie wird in religiösen Texten über Atmosphären geschrieben? In welchen Zeiten und Regionen taucht dieser Begriff überhaupt auf? Welche fremdsprachlichen Äquivalente gibt es?

sich daher um eine zwar herausfordernde, meiner Ansicht nach aber auch lohnende Perspektive, da sie zum einen das Postulat des *material turn* ernst nimmt und zum anderen den impliziten Hintergrund (Schützeichel 2016) bzw. die Vollzugsbedingungen von Sozialität stärker berücksichtigt.

16 Fazit

Dieser Literaturüberblick stand unter den folgenden drei Leitfragen: (a) Wie wird der Atmosphärenbegriff jeweils definiert? (b) Welchen methodischen Zugang, sofern vorhanden, schlagen die Autor/innen vor? (c) Wie wird Religion in diesen Ansätzen thematisiert? Abschließend fasse ich die grundsätzlichen Positionen und Entwicklungspotenziale zu diesen Fragen zusammen.

Zum **Atmosphärenbegriff** lassen sich in einer groben Übersicht fünf grundsätzliche Positionen in der Literatur identifizieren, die meist in der einen oder anderen Weise kombiniert werden, hier aber der Einfachheit halber als Idealtypen aufgelistet werden:

(1) Atmosphären sind Phänomene mit einer eigenen, unabhängigen und räumlichen Existenz. Sie befinden sich außerhalb von Psychen und außerhalb der Artefakte und Architekturen, wirken aber auf diese ein, indem sie vom Raum und den darin befindlichen Menschen ‚Besitz ergreifen‘. Sie sind beispielsweise „räumlich ergossene“ Gefühle (Schmitz 1998, 22f.) oder „im Raum erstreckte Stimmungen“ (Hövel und Schüßler 2005, 62) bzw. das „Potenzial“ von Räumen, Stimmungen hervorzurufen (Kazig 2007, 179f.). Sie haben eine Wirksamkeit, die sich unter anderem auch in „motorischen Anregungen“ (Thibaud 2003, 291) oder „Bewegungssuggestionen“ (Schmitz 2014, 94f.) äußert. Hier ist der Begriff der „Affordanz“ anschlussfähig. Auch wenn diese Position mit der vollständig eigenen Existenzweise von Atmosphären wohl zu weit geht, ist daran wichtig, dass die Wirksamkeit von Atmosphären deutlich betont wird.

(2) Atmosphären sind das subjektive und affektive Erleben von Individuen angesichts von Räumen und Dingen. Sie sind das, was ein Mensch auf Basis seiner Gefühlslage auf den Raum projiziert, eine „emotionale Disposition“ (Griffiro 2014, 4f.) oder subjektive „Stimmung“ (Binswanger 1933, 629). Diese Position wird in Reinform allerdings so gut wie nicht vertreten, weil nahezu alle Autor/innen einräumen, dass Gefühle und Stimmungen eben nicht völlig unabhängig von räumlichen und dinglichen Dispositionen entstehen.

(3) Atmosphären sind das vorsprachliche Einssein von Leib und Raum. Sie befinden sich vor jeglicher Subjekt/Objekt-Trennung, und zwar sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch und ontologisch gesehen. Sie bezeichnen eine nicht-duale Seinsweise, die kommunikativ nicht adressiert werden kann, aber

phänomenologisch dennoch erschlossen werden soll. Man spricht dann von einer unmittelbaren sinnlichen Kommunikation des Leibes mit der Umwelt (Straus 1930, 639), von einem Sich-Befinden jenseits der Trennung von Ich und Welt (Hauskeller 1995, 163). Es geht um vorbewusste, leibliche Wahrnehmung (Griffero 2014, 29). Im soziologischen Vokabular entspricht dies dem affektiven Hintergrund oder impliziten sozialen Regeln (Schützeichel 2015, 62f.), die nicht bewusst sind, aber dennoch wirken. Pädagogisch gewendet ist die Rede von einer „vorsprachlichen Form affektiver Intersubjektivität“ (Hövel und Schüßler 2005, 60). Wichtig an dieser Position ist, dass es Strukturen gibt, die wirken, auch wenn sie im sozialen Vollzug nicht thematisiert werden; problematisch erscheint aber der Versuch, die Phänomenalität des Erlebens vollumfänglich erfassen zu wollen.

(4) Atmosphären entstehen ausgehend von Dingen und vom physischen Raum. Sie werden von räumlich-materiellen Arrangements disponiert. Sie haben eine räumliche Qualität, die von den Dingen ausgeht. Man spricht dann beispielsweise von einer ‚authentischen‘ Ausstrahlung oder Aura von Dingen (Benjamin 2013a, 215) oder von Ekstasen (Böhme 2007, 297f.). In der anwendungsbezogenen Architekturwissenschaft folgt daraus die Vermutung, man könne durch gestalterische Maßnahmen Atmosphären erzeugen.

(5) Atmosphären befinden sich im ‚Zwischen‘; sie sind das Medium der Begegnung zwischen Raum/Ding und Subjekt und prägen so das Wie der Wahrnehmung. Böhme spricht von der „gemeinsamen Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen“ (2007, 298). Zwischen Subjekt und Welt liegt dann die Atmosphäre. Sie ist nicht Gegenstand der Wahrnehmung, sondern „Rahmen“ (Thibaud 2003, 288) oder „Form“ (Hauskeller 1995, 195f.), also das Vermittelnde der Wahrnehmung. Sie hat einen ausgeprägten Zwischencharakter (Böhme 2003, 112). Wichtig für den hier verfolgten Ansatz ist, dass Atmosphären nur so lange impliziter Rahmen der Wahrnehmung bleiben, wie sie nicht thematisiert werden. Sobald dies der Fall ist – Rauh würde dann von der „besonderen Atmosphäre“, also der Wahrnehmung der Wahrnehmung sprechen (2012b, 158) – haben sie einen anderen empirischen Status. Mich interessieren aber beide Erscheinungsformen der Atmosphären, wobei die erstere methodisch schwieriger zu erfassen ist.

Alle Ansätze sind sich mehr oder weniger darin einig, dass es sich bei Atmosphären – trotz der oft konstatierten, alltagssprachlichen Vagheit – um einen wirksamen Einfluss auf Sozialität und Kommunikation handelt, der in verschiedenen Qualitäten auftritt und verschiedenste Inhalte transportiert. Als ein solcher Sachverhalt werden Atmosphären auf unterschiedliche Weise zum Gegenstand der Forschung.

Der **methodische Zugang**, sofern er denn explizit gemacht wird, unterscheidet sich je nach disziplinärem Hintergrund der Ansätze. Insgesamt über-

wiegen im Gefolge von Schmitz und Böhme phänomenologische Zugänge, die versuchen, die ‚wirklichen‘, der Erfahrung zu Grunde liegenden Phänomene zu erfassen (Schmitz 1998, 7–12). Methodologisch ist dieser Ansatz auf den subjektiven Nachvollzug angewiesen und rekurriert relativ eklektisch auf Beispiele aus Literatur, Dichtung oder wahrnehmungs- und entwicklungspsychologischen Studien, um Hypothesen zu erhärten. Dazu kommt bei Böhme das methodologische Primat der leiblichen Anwesenheit für die Untersuchung gebauter Räume (Böhme 2013, 111). Die phänomenologischen Ansätze sind für religionswissenschaftliche Studien nur schwer adaptierbar, zum einen, weil sie (implizit) der religiösen Erfahrung einen ontologischen Status beimessen, und es zum anderen epistemologisch fraglich ist, ob die Phänomenalität des Erlebens überhaupt eins zu eins wissenschaftlich rekonstruierbar ist, oder nur das, was wir als Daten und Protokolle zum Gegenstand der Untersuchung machen (Krech 2004, 10).

Die psychologischen Ansätze wenden sich aus diesen und anderen Gründen von der Phänomenologie ab und arbeiten stattdessen empirisch, insofern sie auf die bewährten qualitativen und quantitativen Methoden der Psychologie zurückgreifen, das heißt Befragungen und Beobachtungen (Kazig 2007, 181–183; Schönhammer 2013, 293f.). Diese Ansätze sind operational, untersuchen aber im strengen Sinne nicht die Atmosphäre oder die Semantik von Räumen, sondern die Wahrnehmung und deren kommunikative Verarbeitung von Individuen. Teilweise wird auch das Wissen von Akteuren abgefragt, die (vermeintlich) Atmosphären produzieren (Michels 2015, 259). Will man an die Semantik des Raumes selbst heran, so benötigt es weitere Methoden. Sozialwissenschaftlich werden beispielsweise auch Fotoanalysen vorgeschlagen (Hasse 2012a, 37) sowie ästhetische Feldforschung, also detaillierte Protokolle (Rauh 2012b, 227).

Jedoch die Atmosphäre als realisiertes semantisches Potenzial eines räumlich-sozialen Arrangements selbst zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, ohne primär darauf zurückzugreifen, wie Menschen die Erfahrung dieser Atmosphäre beschreiben, ist weiterhin ein Desiderat der sozialwissenschaftlichen Methodologie. Ich habe hier als eine Möglichkeit vorgeschlagen, über die sequenzanalytische Auswertung von fotografischen Protokollen die semantischen Strukturen sozial-räumlicher Arrangements zu erschließen (siehe auch Radermacher 2017).

Zwar bleibt das, was Auskunftspersonen im Feld als Atmosphäre beschreiben, eine wichtige Datenquelle, sie liefert aber nur einen Teil des Gesamtbildes: Wenn es darum geht, die Ermöglichungsbedingungen von Sozialität zu rekonstruieren, müssen wir sozial-räumliche Arrangements selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen und nicht deren explizite Adressierung durch Auskunftspersonen. Dass auch diese wissenschaftliche Rekonstruktionsleistung eine so-

ziale Zuschreibung und Deutung ist, liegt in der Natur der Sache: Auch Religionswissenschaft steht nicht außerhalb sozialer Systeme, sondern ist ein bestimmtes soziales System, das nach eigenen – nämlich wissenschaftlichen – Logiken operiert. Diese Methodik bleibt, wie die Objektive Hermeneutik insgesamt, im Bereich sozialwissenschaftlicher Methodologie, da ihr Gegenstand – sozial-räumliche Arrangements als Ermöglichungsbedingungen konkreter sozialer Vorgänge – selbst sozial konstituiert ist.

Zuletzt sei die **Bezugnahme der Atmosphärenforschung auf Religion** (und umgekehrt) kurz zusammengefasst: Wenn im Rahmen philosophischer Studien zur Atmosphäre die Rede von Religion ist, dann oft unter Rückgriff auf das Konzept des „Numinosen“ (z.B. bei Griffero 2014, 73). Religion, so heißt es dann, sei ein gutes Beispiel für das Wirken des Atmosphärischen (Tellenbach 1968, 74); das Numinose trete in erster Linie atmosphärisch zutage; es gebe „Atmosphären des Heiligen“ (Schmitz 1989, 20). Diese Ansätze sind freilich aus Sicht der postphänomenologischen Religionswissenschaft überholt.

Etwas seltener – und dann meist implizit – wird Religion mit Atmosphären in Zusammenhang gebracht, wenn es beispielsweise darum geht, dass bestimmte räumliche Arrangements religiöse Deutungen zwar nicht erzwingen, aber doch disponieren (Böhme 2003, 117–123). Räume werden auch als Medien der Vermittlung zwischen Immanenz und Transzendenz beschrieben (Meyer 2010, 11). Sie leisten dies – so meine Hypothese – nicht ‚von sich aus‘, sondern weil sie die Möglichkeit zur Realisierung gewisser Semantiken – hier religiöser Deutungen – bieten. Dies sind Konsequenzen, die sich aus einigen Ansätzen des *material turn* ableiten lassen und der weiteren Ausarbeitung bedürfen. In diesem Artikel, der primär als Forschungsüberblick konzipiert ist, konnten dazu erste Hypothesen formuliert werden, die der weiteren Diskussion innerhalb der religionswissenschaftlichen Fachgemeinschaft bedürfen.

Bibliographie

- Bachmann-Medick, Doris. 2007. *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Barker, Roger G. 1978. *Habitats, Environments and Human Behavior: Studies in Ecological Psychology and Eco-Behavioral Science from the Midwest Psychological Field Station, 1947–1972*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Bateson, Gregory. 1972. „A Theory of Play and Fantasy.“ In *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, 177–193. San Francisco, CA: Chandler.
- Becci, Irene, Marian Burchardt und José Casanova, Hg. 2013. *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*. Leiden: Brill.

- Benjamin, Walter. [1936] 2013a. „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [Fünfte Fassung].“ In *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, hg. v. Burkhardt Lindner, 207–250. Berlin: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. [1936] 2013b. „L'Œuvre d'Art à l'Époque de sa Reproduction Mécanisée [Vierte Fassung].“ In *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, hg. v. Burkhardt Lindner, 164–206. Berlin: Suhrkamp.
- Bergmann, Sigurd. 2006. „Atmospheres of Synergy: Towards an Eco-Theological Aesth/Ethics of Space.“ *Ecotheology* 11:326–356.
- Bergmann, Sigurd. 2007. „Theology in its Spatial Turn: Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God.“ *Religion Compass* 1:353–379.
- Bergmann, Sigurd. 2010. *Raum und Geist: Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästh/Ethik des Raumes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Betz, Gregor J. und Babette Kirchner. 2016. „Sequenzanalytische Bildhermeneutik.“ In *Materiale Analysen: Methodenfragen in Projekten*, hg. v. Nicole Burzan, Ronald Hitzler und Heiko Kirschner, 263–288. Wiesbaden: Springer VS.
- Binswanger, Ludwig. 1933. „Das Raumproblem in der Psychopathologie.“ *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 145:598–647.
- Böhme, Gernot. 1995. *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot. 1998. *Anmutungen: Über das Atmosphärische*. Ostfildern vor Stuttgart: Tertium.
- Böhme, Gernot. 2003. „Atmosphären kirchlicher Räume.“ In *Sehnsucht nach heiligen Räumen: Eine Messe in der Messe*, hg. v. Helge Adolphsen und Andreas Nohr, 111–124. Darmstadt: Das Beispiel.
- Böhme, Gernot. 2007. „Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik.“ In *Einführung und phänomenologische Reduktion: Grundlagentexte zu Architektur, Design und Kunst*, hg. v. Thomas Friedrich und Jörg H. Gleiter, 287–310. Berlin: LIT.
- Böhme, Gernot. 2013. *Architektur und Atmosphäre*. München: Wilhelm Fink.
- Böhme, Gernot. 2017a. „Introduction.“ In *The Aesthetics of Atmospheres*, hg. v. Jean-Paul Thibaud, 1–7. London: Routledge.
- Böhme, Gernot. 2017b. *The Aesthetics of Atmospheres*. London: Routledge.
- Bollnow, Otto F. 1964. *Die pädagogische Atmosphäre: Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Bourdieu, Pierre. 1976. *Entwurf einer Theorie der Praxis: Auf der ethnologischen Grundlage der kabyrischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1987. *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brandl, Anne. 2013. *Die sinnliche Wahrnehmung von Stadtraum: Städtebautheoretische Überlegungen*. Eidgenössische Technische Hochschule Zürich.
- Brandl, Anne. 2017. „Warum lassen sich Atmosphären nicht entwerfen? Plädoyer für eine Präzisierung des Atmosphärenbegriffs aus städtebaulicher Sicht.“ Vortrag auf der Tagung „Atmosphären“: Sakrale Räume zwischen Immanenz und Transzendenz, Bochum, 27.10.2017.
- Bräunlein, Peter J. 2004. „„Zurück zu den Sachen!‘: Religionswissenschaft vor dem Objekt.“ In *Religion und Museum: Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*, hg. v. Peter J. Bräunlein, 7–29. Bielefeld: Transcript.
- Bulka, Thomas. 2015. *Stimmung, Emotion, Atmosphäre: Phänomenologische Untersuchungen zur Struktur der menschlichen Affektivität*. Münster: Mentis.
- Burda, Hubert und Christa Maar, Hg. 2004. *Iconic turn: Die neue Macht der Bilder*. Köln: DuMont.

- Cadge, Wendy. 2014. „Négocier les Différences Religieuses dans les Organisations Laïques: L'Exemple des Chapelles d'Hôpitaux.“ *Social Compass* 61:178–194.
- Cancik, Hubert und Hubert Mohr. 1988. „Religionsästhetik.“ In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. v. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl und Matthias Laubscher, 121–156. Stuttgart: Kohlhammer.
- Chidester, David und Edward T. Linenthal, Hg. 1995. *American Sacred Space*. Bloomington: Indiana University Press.
- Chilton, Elisabeth. 1999. „Material Meanings and Meaningful Materials: An Introduction.“ In *Material Meanings: Critical Approaches to the Interpretation of Material Culture*, hg. v. Elisabeth Chilton, 1–6. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Cress, Torsten. 2014. „Religiöse Dinge.“ In *Handbuch materielle Kultur: Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, hg. v. Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert und Hans Peter Hahn, 241–244. Stuttgart: Metzler.
- Crompton, Andrew. 2013. „The Architecture of Multifaith Spaces: God Leaves the Building.“ *The Journal of Architecture* 18:474–496.
- Crossland, Zoë. 2010. „Materiality and Embodiment.“ In *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, hg. v. Dan Hicks und Mary C. Beaudry, 386–405. Oxford: Oxford University Press.
- Csordas, Thomas J. 1990. „Embodiment as a Paradigm for Anthropology.“ *Ethos* 18:5–47.
- Csordas, Thomas J. 1994. „Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World.“ In *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, hg. v. Thomas J. Csordas, 1–24. Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas J. 2002. *Body/Meaning/Healing*. Contemporary Anthropology of Religion. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Delitz, Heike. 2010. *Gebaute Gesellschaft: Architektur als Medium des Sozialen*. Frankfurt am Main: Campus.
- Delitz, Heike. 2014. „Architektur.“ In *Handbuch materielle Kultur: Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, hg. v. Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert und Hans Peter Hahn, 165–169. Stuttgart: Metzler.
- Dewey, John. 1938. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Holt.
- Droogers, André. 2008. „As Close As a Scholar Can Get: Exploring a One-Field Approach to the Study of Religion.“ In *Religion: Beyond a Concept*, hg. v. Hent de Vries, 448–463. New York, NY: Fordham University Press.
- Durkheim, Emile. 1968. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eggert, Manfred K. H. 2014a. „Artefakte.“ In *Handbuch materielle Kultur: Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, hg. v. Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert und Hans Peter Hahn, 169–173. Stuttgart: Metzler.
- Eggert, Manfred K. H. 2014b. „Kultur und materielle Kultur.“ In *Handbuch materielle Kultur: Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, hg. v. Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert und Hans Peter Hahn, 22–31. Stuttgart: Metzler.
- Ehmig, Jöran und Peter G. Richter. 2008. „Die Feldtheorie (Kurt Lewin).“ In *Architekturpsychologie: Eine Einführung*, hg. v. Peter G. Richter, 31–40. Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Eliade, Mircea. [1961] 1990. *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt am Main: Insel.
- Emling, Sebastian und Katja Rakow. 2014. *Moderne Religiöse Erlebniswelten in den USA: "Have Fun and Prepare to Believe!"*. Berlin: Dietrich Reimer.

- Engelbart, Rolf und Volkhard Krech. 2016. „The Berlin Site of Luisenstadt and the Figure of St. Michael: A Case Study on Iconic Space.“ *Material Religion* 12:189–208.
- Fenton, Alexander. 2011. „Material Culture: Museum Collections and Everyday Assemblages.“ In *Die Macht der Dinge: Symbolische Kommunikation und kulturelles Handeln*, hg. v. Andreas Hartmann, Peter Höher, Christiane Cantauw, Uwe Meiners und Silke Meyer, 67–77. Münster: Waxmann.
- Figl, Johann. 2003. „Religionswissenschaft: Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff.“ In *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, hg. v. Johann Figl, 18–80. Innsbruck: Tyrolia.
- Fischer, Joachim. 2017. „Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft: Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive.“ In *Architekturen und Artefakte: Zur Materialität des Religiösen*, hg. v. Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux, 49–69. Wiesbaden: Springer.
- Gallagher, Shaun. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford/New York: Clarendon Press.
- Gerhards, Albert und Kim de Wildt. 2015. „Zwischen modernem Event und traditionellem Katholizismus: Liturgiewissenschaftliche Anfragen an Nightfever.“ *Liturgisches Jahrbuch* 65: 91–104.
- Gibson, James J. 1977. "The Theory of Affordances." In *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward an Ecological Psychology*, hg. v. Robert Shaw und John Bransford, 67–82. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gladigow, Burkhard. 1988. „Religionsgeschichte des Gegenstandes: Gegenstände der Religionsgeschichte.“ In *Religionswissenschaft: Eine Einführung*, hg. v. Hartmut Zinser, 6–37. Berlin: Reimer.
- Goffman, Erving. 1986. *Interaktionsrituale: Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goldhagen, Sarah W. 2017. *Welcome to Your World: How the Built Environment Shapes our Lives*. New York, NY: Harper.
- Gorringe, Tim J. 2002. *A Theology of the Built Environment: Justice, Empowerment, Redemption*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffero, Tonino. 2014. *Atmospheres: Aesthetics of Emotional Spaces*. Farnham: Ashgate.
- Guggenmos, Esther-Maria, Isabel Laack und Sebastian Schüler. 2011. „Agency and the Senses in the Context of Museality from the Perspective of Aesthetics of Religion.“ *Journal of Religion in Europe* 4:102–133.
- Gugutzer, Robert, Hg. 2006. *Body Turn: Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: Transcript.
- Gugutzer, Robert. 2012. *Verkörperungen des Sozialen: Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*. Bielefeld: Transcript.
- Günzel, Stephan, Hg. 2009. *Raumwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hager, Werner. 1957. „Über Raumbildung in der Architektur und in den darstellenden Künsten.“ *Studium Generale* 10:630–645.
- Hahn, Hans Peter. 2014. „Ethnologie.“ In *Handbuch materielle Kultur: Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, hg. v. Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert und Hans Peter Hahn, 269–278. Stuttgart: Metzler.
- Hahn, Hans Peter, Manfred K. H. Eggert und Stefanie Samida. 2014. „Einleitung: Materielle Kultur in den Kultur- und Sozialwissenschaften.“ In *Handbuch materielle Kultur: Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, hg. v. Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert und Hans Peter Hahn, 1–12. Stuttgart: Metzler.

- Hahn, Hans-Peter. 2005. *Materielle Kultur: Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Hahn, Hans-Peter. 2013. „Vom Eigensinn der Dinge.“ *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*: 13–22.
- Hasse, Jürgen. 2002. „Zum Verhältnis von Stadt und Atmosphäre: Wo sind die Räume der Urbanität?“. In *Subjektivität in der Stadtforschung*, hg. v. Jürgen Hasse, 19–40. Frankfurt am Main: Institut für Didaktik der Geographie.
- Hasse, Jürgen. 2012a. *Atmosphären der Stadt: Aufgespürte Räume*. Berlin: Jovis.
- Hasse, Jürgen. 2012b. „Atmosphären des Lichts: Medien des Urbanen?“. In *Atmosphäre(n): Interdisziplinäre Annäherungen an einen unscharfen Begriff*, Band II, hg. v. Rainer Goetz und Stefan Graupner, 31–53. München: Kopaed.
- Hauskeller, Michael. 1995. *Atmosphären erleben: Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hazard, Sonia. 2013. „The Material Turn in the Study of Religion.“ *Religion and Society: Advances in Research* 4:58–78.
- Heibach, Christiane. 2012. „Einleitung.“ In *Atmosphären: Dimensionen eines diffusen Phänomens*, hg. v. Christiane Heibach, 9–24. München: Wilhelm Fink.
- Henckmann, Wolfhart. 2007. „Atmosphäre, Stimmung, Gefühl.“ In *Atmosphäre(n): Interdisziplinäre Annäherungen an einen unscharfen Begriff*, Band I, hg. v. Rainer Goetz und Stefan Graupner, 45–84. München: Kopaed.
- Hicks, Dan und Mary C. Beaudry, Hg. 2010. *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Hövel, Erik vom und Ingeborg Schüßler. 2005. „Die erwachsenenpädagogische Atmosphäre: (Wieder-)Entdeckung einer zentralen didaktischen Kategorie.“ *Report* 28:59–68.
- Husserl, Edmund. [1931] 1977. *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg: Meiner.
- Hutchins, Edwin. 2005. „Material Anchors for Conceptual Blends.“ *Journal of Pragmatics* 37:1555–1577.
- Jones, Lindsay. 2000a. *The Hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison*, Volume Two. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jones, Lindsay. 2000b. *The Hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison*, Volume One. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Julmi, Christian. 2018. „Soziale Situation und Atmosphäre: Vom Nehmen und Geben der Perspektiven.“ In *Stimmungen und Atmosphären: Zur Affektivität des Sozialen*, hg. v. Larissa Pfaller und Basil Wiese, 103–123. Wiesbaden: Springer.
- Kamleithner, Christa. 2009. „Atmosphäre und Gebrauch: Zu zwei Grundbegriffen der Architekturästhetik.“ *Wolkenkuckucksheim* 14.
- Kazig, Rainer. 2007. „Atmosphären: Konzept für einen nicht repräsentationellen Zugang zum Raum.“ In *Kulturelle Geographien: Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn*, hg. v. Christian Berndt und Robert Pütz, 167–187. Bielefeld: Transcript.
- Kern, Thomas und Uwe Schimank. 2013. „Megakirchen als religiöse Organisationen: Ein dritter Gemeindetyp jenseits von Sekte und Kirche?“. In *Religion und Gesellschaft: Sonderband 53 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, hg. v. Matthias König und Christof Wolf, 285–309.
- Kieckhefer, Richard. 2004. *Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkeley*. New York, NY: Oxford University Press.
- Knott, Kim. 2005. „Spatial Theory and Method for the Study of Religion.“ *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 41:153–184.

- Knott, Kim. 2008. „Spatial Theory and the Study of Religion.“ *Religion Compass* 2:1102–1116.
- Knott, Kim. 2010. „Religion, Space, and Place: The Spatial Turn in Research on Religion.“ *Religion and Society: Advances in Research* 1:29–43.
- Knott, Kim. 2011. „Spatial Methods.“ In *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, hg. v. Michael Stausberg und Steven Engler, 491–501. London: Routledge.
- Knott, Kim. 2013. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. Durham: Acumen.
- Kong, Lily. 2001. „Mapping ‘New’ Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity.“ *Progress in Human Geography* 25:211–233.
- König, Gudrun M. 2013. „Wie Dinge zu deuten sind: Methodologische Überlegungen zur materiellen Kultur.“ *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*:23–33.
- Korff, Gottfried. 2011. „Dimensionen der Dingbetrachtung: Versuch einer museumskundlichen Sichtung.“ In *Die Macht der Dinge: Symbolische Kommunikation und kulturelles Handeln*, hg. v. Andreas Hartmann, Peter Höher, Christiane Cantauw, Uwe Meiners und Silke Meyer, 11–26. Münster: Waxmann.
- Krech, Volkhard. 2004. „Religion in der Perspektive sozialwissenschaftlicher Positionsbestimmungen.“ In *Religion – wieso, weshalb, warum? Zur Funktion von Religion aus soziologischer, biologischer, philosophischer und theologischer Sicht*, hg. v. Norbert Jömann, Christiane Junker und Chadi Touma, 9–34. Münster: LIT.
- Krech, Volkhard. 2012. „Religion als Kommunikation.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 49–63. Berlin: De Gruyter.
- Krech, Volkhard. 2015. *Die religiöse Semiotisierung physischer Orte*. Unveröffentlichtes Manuskript, Bochum.
- Krech, Volkhard. 2016. „What is a ‘Religious Icon’? In *The Urban Sacred: How Religion Makes and Takes Place in Amsterdam, Berlin and London*, hg. v. Susanne Lanwerd, 92–95. Berlin: Metropol.
- Krech, Volkhard. 2018. „Theorie und Empirie religiöser Evolution: Grundlegung eines Forschungsprogramms“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 26
- Kruse, Lenelis. [1974] 2007. „Der gestimmte Raum.“ In *Einführung und phänomenologische Reduktion: Grundlagentexte zu Architektur, Design und Kunst*, hg. v. Thomas Friedrich und Jörg H. Gleiter, 233–250. Berlin: LIT.
- LaFleur, William R. 1998. „Body.“ In *Critical Terms for Religious Studies*, hg. v. Mark C. Taylor, 36–54. Chicago: University of Chicago Press.
- Lane, Belden C. 2002. *Landscapes of the Sacred: Geography and Narrative in American Spirituality*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Lang, Alfred. 1992. „On the Knowledge in Things and Places.“ In *Social Representations and the Social Bases of Knowledge*, hg. v. Mario v. Cranach, Willem Doise und Gabriel Mugny, 76–83. Lewiston, NY: Hogrefe and Huber.
- Lanwerd, Susanne. 2002. *Religionsästhetik: Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lefebvre, Henri. [1974] 2012. „Die Produktion des Raums.“ In *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Jörg Dünne und Stephan Günzel, 330–342. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lehnert, Gertrud, Hg. 2010. *Raum und Gefühl: Der Spatial Turn und die neue Emotionsforschung*. Bielefeld: Transcript.
- Leeuw, Gerardus van der. 1933. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr.

- Lewin, Kurt. 1936. *Principles of Topological Psychology*. New York, NY: McGraw-Hill.
- Löffler, Beate. 2017. „Das Konzept der Atmosphäre im Architekturdiskurs.“ Vortrag auf der Tagung „Atmosphären“: Sakrale Räume zwischen Immanenz und Transzendenz, Bochum, 27.10.2017.
- Löw, Martina. 2001. *Raumsoziologie*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1506. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maturana, Humberto R. 1982. *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. Braunschweig: Vieweg.
- Mauss, Marcel. [1934] 1992. „Techniques of the Body.“ In *Incorporations*, hg. v. Jonathan Crary und Sanford Kwinter, 455–477. New York, NY: Zone.
- McCaughey, Robert N., and E. T. Lawson. 2002. *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meisenheimer, Wolfgang. 2008. *Das Denken des Leibes und der architektonische Raum*. Köln: Walther König.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1942. *La Structure du Comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merten, Stephanie. 2014. „Stadterfahrung als Sinneswahrnehmung in der Römischen Kaiserzeit: Interdisziplinäres Kolloquium, 25.06.2014–28.06.2014, Hannover.“ Tagungsbericht.
- Meyer, Birgit. 2008. „Media and the Senses in the Making of Religious Experience: An Introduction.“ *Material Religion* 4:124–135.
- Meyer, Birgit. 2010. „From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding.“ In *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, hg. v. Birgit Meyer, 1–28. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Meyer, Jeffrey F. 2001. *Myths in Stone: Religious Dimensions of Washington, D.C.* Berkeley: University of California Press.
- Michels, Christoph. 2015. „Researching Affective Atmospheres.“ *Geographica Helvetica* 70: 255–263.
- Mohn, Jürgen. 2004. „Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik: Neue Wege systematischer Religionswissenschaft.“ *Münchener Theologische Zeitschrift* 55:300–309.
- Mohn, Jürgen. 2012. „Religionsästhetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 329–342. Berlin: De Gruyter.
- Mohr, Sebastian and Andrea Vetter. 2014. „Körpererfahrung in der Feldforschung.“ In *Methoden der Kulturanthropologie*, hg. v. Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling und Walter Leimgruber, 101–116. Bern: UTB.
- Morgan, David. 2010. „Materiality, Social Analysis, and the Study of Religions.“ In *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, hg. v. David Morgan, 55–74. London: Routledge.
- Morgan, David. 2017. „Material Analysis and the Study of Religion.“ In *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*, hg. v. Tim Hutchings und Joanne McKenzie, 14–32. Abingdon: Routledge.
- Münster, Daniel. 2001. *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*. München: Akademischer Verlag.
- Nissing, Hanns-Gregor und Andreas Süß. 2013. „„Wir sind gekommen, um Ihn anzubeten“: Die Initiative Nightfever – Theologische Grundlegungen.“ In *Nightfever: Theologische Grundlegungen*, hg. v. Hanns-Gregor Nissing und Andreas Süß, 11–40. München: Pneuma.
- Oevermann, Ulrich. 2009. „„Get Closer“: Bildanalyse mit den Verfahren der objektiven Hermeneutik am Beispiel einer Google Earth-Werbung.“ In *Geo-Visiotype: Zur Werbegeschichte der Telekommunikation*, hg. v. Jörg Döring, 129–177. Siegen: Universitätsverlag Siegen.

- Oevermann, Ulrich. 2014. „Ein Pressefoto als Ausdrucksgestalt der archaischen Rachelogik eines Hegemons: Bildanalyse mit den Verfahren der objektiven Hermeneutik.“ In *Hillarys Hand: Zur politischen Ikonographie der Gegenwart*, hg. v. Michael Kauppert und Irene Leser, 31–58. Bielefeld: Transcript.
- Ortmann, Hedwig. 1997. „Lernatmosphären: Vorüberlegungen zu einer hochschuldidaktischen Raumtheorie.“ In *Humanistische Pädagogik in Schule, Hochschule und Weiterbildung: Lehren und Lernen in neuer Sicht*, hg. v. Jörg Bürmann, Heinrich Dauber und Günther Holzapfel, 179–198. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.
- Otto, Rudolf. [1917] 1991. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck.
- Paetzold, Heinz. 2012. „Theorie der Erfahrung von Atmosphären offener städtischer Räume.“ In *Atmosphären: Dimensionen eines diffusen Phänomens*, hg. v. Christiane Heibach, 229–245. München: Wilhelm Fink.
- Peez, Georg. 2006. „Fotoanalyse nach Verfahrensprinzipien der Objektiven Hermeneutik.“ In *Bildinterpretation und Bildverstehen: Methodische Ansätze aus sozialwissenschaftlicher, kunst- und medienpädagogischer Perspektive*, hg. v. Winfried Marotzki und Horst Niesyto, 121–141. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Peirce, Charles S. 1991. *Naturordnung und Zeichenprozess: Schriften über Semiotik und Naturphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plate, S. B. 2014. *A History of Religion in 5½ Objects: Bringing the Spiritual to its Senses*. Boston, MA: Beacon Press.
- Platz, Teresa. 2006. *Anthropologie des Körpers: Vom Körper als Objekt zum Leib als Subjekt von Kultur*. Berlin: Weißensee.
- Radermacher, Martin. 2016. „Space, Religion, and Bodies: Aspects of Concrete Emplacements of Religious Practice.“ *Journal of Religion in Europe* 9:304–323.
- Radermacher, Martin. 2017. „Eine Fotografie als Quelle der Erforschung räumlich-materieller Arrangements: Methodologische Überlegungen.“ In *Eine Fotografie: Über die transdisziplinären Möglichkeiten der Bildforschung*, hg. v. Irene Ziehe und Ulrich Hägele, 167–179. Münster: Waxmann.
- Rauh, Andreas. 2012a. „Bewährungsproben: Pädagogische Atmosphäre und Asthetische Feldforschung.“ In *Atmosphären: Dimensionen eines diffusen Phänomens*, hg. v. Christiane Heibach, 215–227. München: Wilhelm Fink.
- Rauh, Andreas. 2012b. *Die besondere Atmosphäre: Ästhetische Feldforschungen*. Bielefeld: Transcript.
- Reckwitz, Andreas. 2012. „Affektive Räume: Eine praxeologische Perspektive.“ In *E-Motions: Transformationsprozesse in der Gegenwartskultur*, hg. v. Elisabeth Mixa und Patrick Vogl, 23–44. Wien: Turia + Kant.
- Richter, Peter G. 2008a. „Mensch-Umwelt-Einheit(en) als Gegenstand der Architekturpsychologie.“ In *Architekturpsychologie: Eine Einführung*, hg. v. Peter G. Richter, 21–30. Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Richter, Peter. 2008b. „Vorwort.“ In *Architekturpsychologie: Eine Einführung*, hg. v. Peter G. Richter, 11–15. Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Richter, Peter G. und Katrin Goller. 2008. „Raumsymbolik.“ In *Architekturpsychologie: Eine Einführung*, hg. v. Peter G. Richter, 141–173. Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Schmidt, Bettina E. 2015. *Einführung in die Religionsethnologie: Ideen und Konzepte*. Berlin: Reimer.

- Schmitz, Hermann. 1969. *Der Gefühlsraum. System der Philosophie*, 3. Band, 2. Teil. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann. 1989. *Leib und Gefühl: Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, Bd. 48: Innovative Psychotherapie und Humanwissenschaften*. Paderborn: Junfermann.
- Schmitz, Hermann. 1998. *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Ostfildern vor Stuttgart: Edition Tertium.
- Schmitz, Hermann. 2007. „Die phänomenologische Methode der Untersuchung.“ In *Einführung und phänomenologische Reduktion: Grundlagentexte zu Architektur, Design und Kunst*, hg. v. Thomas Friedrich und Jörg H. Gleiter, 251–256. Berlin: LIT.
- Schmitz, Hermann. 2012a. „Atmosphäre und Gefühl: Für eine neue Phänomenologie.“ In *Atmosphären: Dimensionen eines diffusen Phänomens*, hg. v. Christiane Heibach, 39–56. München: Wilhelm Fink.
- Schmitz, Hermann. 2012b. „Atmosphärische Räume.“ In *Atmosphäre(n): Interdisziplinäre Annäherungen an einen unscharfen Begriff*. Band II, hg. v. Rainer Goetz und Stefan Graupner, 17–30. München: Kopaed.
- Schmitz, Hermann. 2014. *Atmosphären*. Freiburg: Karl Alber.
- Schönhammer, Rainer. 1998. „Raumerleben: Befinden und Atmosphäre.“ In *STAD(t)T-Art: Kunst in 56 homöopathischen Dosen*, Band 2, hg. v. Kultursekretariat NRW, 10–16. Bielefeld: Kerber.
- Schönhammer, Rainer. 1999. „Rezepte für atmosphärische Wirkung.“ In *Der Tabasco-Effect: Wirkung der Form, Formen der Wirkung*, hg. v. M. Götz, 231–236. Basel: Schwabe.
- Schönhammer, Rainer. 2013. *Einführung in die Wahrnehmungspsychologie: Sinne, Körper, Bewegung*. UTB 3142. Wien: Facultas.
- Schörner, Günther. 2010. „Dinge und ihre soziale Bedeutung: Behavioral Archaeology, Terra sigillata und die Imelda-Marcos-Hypothese.“ In *Die Sprache der Dinge: Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur*, hg. v. Elisabeth Tietmeyer, Claudia Hirschberger, Karoline Noack und Jane Redlin, 53–63. Münster: Waxmann.
- Schroer, Markus, Hg. 2005. *Soziologie des Körpers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schroer, Markus. 2006. *Räume, Orte, Grenzen: Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schroer, Markus. 2015. „Raum, Macht, Religion: Über den Wandel sakraler Architektur.“ In *Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte*, hg. v. Bärbel Beinbauer-Köhler, Bernadette Schwarz-Boenneke und Mirko Roth, 17–34. Berlin: Frank & Timme.
- Schüler, Sebastian. 2015. „Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung: Vom Embodiment-Paradigma zur Religionsästhetik.“ In *Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt*, hg. v. Gritt Klinkhammer und Eva Tolksdorf, 13–46. Bremen: Universität Bremen.
- Schulze, Berit. 2008. „Der Behavior Setting-Ansatz.“ In *Architekturpsychologie: Eine Einführung*, hg. v. Peter G. Richter, 41–52. Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Schulze, Berit und Peter G. Richter. 2008. „Das Drei-Ebenen-Konzept der Mensch-Umwelt-Regulation (Alfred Lang).“ In *Architekturpsychologie: Eine Einführung*, hg. v. Peter G. Richter, 53–63. Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Schützeichel, Rainer. 2015. „The Background of Moods and Atmospheres: Sociological Observations.“ In *Revealing Tacit Knowledge: Embodiment and Explication*, hg. v. Frank Adloff, Katharina Gerund und David Kaldewey, 61–85. Bielefeld: Transcript.
- Searle, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. London: Allen Lane.

- Seewald, Jürgen. [1989] 2000. *Leib und Symbol: Ein sinnverstehender Zugang zur kindlichen Entwicklung*. München: Fink.
- Soentgen, Jens. 1998. *Die verdeckte Wirklichkeit: Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn: Bouvier.
- Soentgen, Jens. 2002. „5 Thesen zur Gefühlsphilosophie des Hermann Schmitz.“ In *Raum: Materialien zur Vortragsreihe*, hg. v. HfbK Hamburg, 46–67. Für 22. November 2001.
- Soentgen, Jens. 2014. „Materialität.“ In *Handbuch materielle Kultur: Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, hg. v. Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert und Hans Peter Hahn, 226–229. Stuttgart: Metzler.
- Soja, Ed. 2003. „Thirdspace: Die Erweiterung des Geographischen Blicks.“ In *Kulturgeographie: Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*, hg. v. Hans Gebhardt und Harald Bathelt, 269–288. Heidelberg: Spektrum Akademie.
- Stoessel, Marleen und Manfred K. H. Eggert. 2014. „Aura.“ In *Handbuch materielle Kultur: Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, hg. v. Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert und Hans Peter Hahn, 174–180. Stuttgart: Metzler.
- Straus, Erwin. 1930. „Die Formen des Räumlichen: Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung.“ *Nervenarzt* 3:633–656.
- Ströker, Elisabeth. 1965. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Philosophische Abhandlungen 25. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Tellenbach, Hubertus. 1968. *Geschmack und Atmosphäre: Medien menschlichen Elementarkontaktes*. Neues Forum: Das Bild des Menschen in der Wissenschaft 8. Salzburg: Otto Müller.
- Thibaud, Jean-Paul. 2003. „Die sinnliche Umwelt von Städten: Zum Verständnis urbaner Atmosphären.“ In *Die Kunst der Wahrnehmung: Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, hg. v. Michael Hauskeller, 280–297. Zug: Die Graue Edition.
- Traut, Lucia. 2011. *Ritualisierte Imagination: Das Fantasy-Rollenspiel „Das Schwarze Auge“*. Münster: LIT.
- Tweed, Thomas A. 2011. *America's Church: The National Shrine and Catholic Presence in the Nation's Capitol*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilke, Annette. 2008. „Religion/en, Sinne und Medien: Forschungsfeld Religionsästhetik und das Museum of World Religions (Taipeh).“ In *Im Netz des Indra: Das Museum of World Religions, sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik*, hg. v. Annette Wilke und Esther-Maria Guggenmos, 206–294. Münster: LIT.