

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Referenztheorien
der Pastoraltheologie

Ein nüchternes Theoriemodell für religiöse Gefühle? Gernot Böhmes Atmosphärekonzept als pastoraltheologisches Theorie-Werkzeug

Abstract

Wahrnehmungen und Gefühle, die von religiösen Menschen durch Modelle mit Bezug zu ihrem jeweiligen Bekenntnissystem gedeutet werden, werden möglicherweise auch von anderen Menschen empfunden, ohne dass dabei entsprechende Deutungskategorien zum Einsatz kommen. Diese Erfahrungen müssen also auch ohne theologischen bzw. theologalen Bezug erschlossen werden können. Die von Gernot Böhme entwickelte Atmosphäre-Theorie kann dabei ein hilfreiches Mittel sein, das auch zur kritischen Betrachtung der religiösen Deutung etwas beizutragen hat.

Perceptions and feelings that are interpreted by religious persons through modelling with reference to their confessional system may also be felt by other people without the use of those interpretive categories. It must therefore be possible to understand these experiences without theological reference or the idea of transcendence. The theory of atmosphere developed by Gernot Böhme can be a helpful tool here, which also contributes to the critical consideration of religious paradigm.

Im Chemieunterricht des Gymnasiums fühlte sich der Verfasser dieser Zeilen gelegentlich nicht ganz ernst genommen: In regelmäßigen Abständen von zwei Jahren erklärte ihm die Lehrkraft, dass das bisher Gelernte über die Gestalt von Atomen falsch gewesen sei und man deshalb eine neue Theorie lernen müsse, was gemäß dem rheinland-pfälzischen Ministerium für Bildung (2014, 57f.) im Grunde auch heute noch so gehandhabt wird. Hatte man ihn also zuvor für dumm verkauft?

Es scheint, als brauche man neue Theorien gerade dann, wann die alten sich als falsch herausgestellt haben. Die neuen Paradigmen werden implementiert und die alten im wissenschaftshistorischen Archiv entsorgt. Paradigmenwechsel scheint dann gleichbedeutend mit wissenschaftlichem Fortschritt, wie Kuhn (²1969/¹⁶2001) wohl eher unfreiwillig selbst paradigmatisch nachweist. Möglicherweise bedeutet aber eine neue Theorie zunächst nur, dass zu einem Phänomenkomplex ein neuer Zugang gefunden wurde. Eine Theorie würde dann nicht den Anspruch erheben, einen Bereich der Wirklichkeit universell zu beschreiben, sondern einen möglichen Blick neben anderen zu bieten.

In der konkreten Wissenschaftskultur einer Disziplin dürfte eine solche Idee Fragen hervorrufen: Ob es den Studierenden der Theologie, namentlich der Praktischen im katholischen Bereich manchmal ähnlich geht wie dem Verfasser im Chemieunterricht? Vielerlei Theorieansätze treten dort auf und erheben den Anspruch, wahr zu sein. Re-

ligiöse Vollzüge im weitesten Sinne werden mit ihrer Hilfe beschrieben und vor allem auch beurteilt bzw. bewertet. Löst also die eine die andere Herangehensweise ab und erweist sich die eine als die bessere? Im konkreten Umgang mit Theorien mag ein solcher Eindruck entstehen, auch wenn er vielleicht wissenschafts- bzw. erkenntnistheoretisch gar nicht so sinnvoll ist.

Mit dem Sakramentenparadigma das Christliche beschreiben und diskutieren

Eine der Möglichkeiten, die Eigenheiten der christlichen Religion zu beschreiben, findet sich im Paradigma der Sakramentalität. Wie diese zu verstehen ist, wird dabei durchaus unterschiedlich beschrieben. Mit aller Vorsicht lässt sich wohl sagen, dass man sich aber darin einig ist, dass bestimmte Gegenstände oder Handlungen mit einer Bedeutung bzw. einem Inhalt verbunden werden, die über ihre Prima-facie-Funktionalität hinausgeht. Sakramentalität bezeichnet also anders formuliert, „die Glaubenserfahrung, daß ein sinnhaft erfassbarer Sachverhalt, eine äußere Wirklichkeit oder ein äußeres Geschehen, ‚mehr‘ ist, ‚Tieferes‘ enthält, als die Oberfläche auf den ersten Blick zeigt“ (Vorgrimmler 1987, 41).

Damit dieser Zeichencharakter der Wirklichkeit individuell verstanden und auch kollektiv gelebt werden kann, wird in Kirche und Theologie nicht wenig Aufwand betrieben. Unterschiedlich beantwortet wird im Allgemeinen die Frage, wie sich denn der Inhalt der Zeichen bestimmt und ob alle Gegenstände als religiöse Zeichen – manche würde sagen: Sakramente – dienen können. Mindestens seit Augustinus (354–430) steht in der westlichen Theologie (und Philosophie) die Idee im Raum, dass alle Gegenstände zu Zeichen werden können. Wobei es Augustinus letztlich darum geht, dass alle diese zu *signa* gewordenen *res* in einer längeren oder kürzeren Verweiskette auf Gott abzielen, wie er etwa in *De doctrina christiana* I, 2 (1962, 7f.) schreibt. Dabei gibt er für ‚Zeichen‘ im Allgemeinen eine Definition, die ganz im Sinne des hier Ausgeführten liegt. Ein Zeichen ist für ihn – so sagt er im Kapitel II, 1 (1962, 32) – eine materielle Sache, die im Denken etwas auslöst, das jenseits der sinnlichen Erfahrung liegt.¹ Dass in diesem Sinne alles zum Sakrament werden kann, hat für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts sicherlich paradigmatisch der brasilianische Theologe Leonardo Boff (*1938) zum Ausdruck gebracht. In seiner *Kleinen Sakramentenlehre* buchstabiert er diese Erfahrung durch (1976, 10–15). Umgekehrt sieht etwa in jüngerer Zeit Karl-Heinz Menke (*1950) in der Sakramentalität ebenfalls das Zentralphänomen des Christentums im katholisch-konfessionellen Sinne. Hier scheint allerdings gerade nicht jeder Vollzug zum Sakrament werden zu können, sondern alles, was sich im Rahmen

¹ „Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens incogitatione venire, [...]“

des Religiösen vollzieht, hat auf die Sakramente im Sinne der sieben lehramtlich definierten Heilszeichen zu verweisen (2012, 276–294).

Das Paradigma des Sakraments, das sicherlich gut tauglich ist, christlich-religiöse Vollzüge zu beschreiben, ist also in sich selbst derart deutungsoffen, dass ganz verschiedene Phänomene damit beschrieben werden können und diese nicht nur unterschiedlich gedeutet, sondern – sowohl bei Boff als auch bei Menke etwa gibt es diesen kritischen Subtext – auch bewertet werden.

Trotz dieser Unklarheit taugt es faktisch eben doch recht gut als Deutungsparadigma auch in der Praktischen Theologie. So kann Hubert Windisch (*1949) das seelsorgliche Gespräch mit diesem Paradigma beschreiben (1989, 90 u.ö.) und in seiner Folge Philipp Müller (*1960) auch die Predigt (2007, 307–310). In den aktuellen amtstheologischen Diskursen kann ‚Sakramentalität‘ sowohl kritisch als auch als positives Gegenkonzept zu ‚Sakralität‘ gedeutet werden, wie Beiträge von Herbert Haslinger (*1961) (Haslinger 2019) und Matthias Reményi (*1971) (Reményi 2020) belegen. Es kann auch als Deutungsschema für eine christliche Existenz als solche dienen, wie etwa Katja Boehme (*1961) am Beispiel von Madeleine Delbrêl (1904–1964) zeigt (vgl. Boehme 2021).

Das Zeichen als theologische Bezugsgröße

Bei diesen weitgehenden Einsatzmöglichkeiten des Sakramentskonzeptes und damit des Zeichenbegriffs wundert es nicht, dass die Semiotik als nahestehende Bezugstheorie im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen Siegeszug nicht nur in den Kulturwissenschaften, sondern auch in der Theologie angetreten hat. Theoriebildungen zum Zeichen hatte es sicherlich immer gegeben, seit es entsprechende diskursive Reflexion überhaupt gegeben hatte (vgl. Nöth 2000, 1–57). Trotzdem muss sich die Semiotik als explizite Wissenschaft vom Zeichen und als kulturtheoretische Metatheorie erst finden (vgl. Nöth 2000, 1–57).

In der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts scheint es eine Bedeutungsentwicklung des Zeichens zu geben, die zunächst unabhängig von den älteren Theoretikern des Zeichens, wie Charles Sanders Peirce (1839–1914) (Peirce 1983) oder Ernst Cassirer (1874–1945) (Cassirer 2010), vonstatten ging.

Im Denken von Otto Semmelroth (1912–1979) etwa spielen zeichen- wie kommunikationstheoretische Überlegungen eine Rolle, die durchaus auf der Höhe der Zeit sind, ohne dass sie sich explizit auf die zeitgenössischen Veröffentlichungen in der Philosophie beriefen. So erscheint 1962 – zeitgleich mit dem posthum veröffentlichten Werk *How to do things with Words* von John L. Austin (1911–1960) – seine Wort-Gottes-Theologie *Wirkendes Wort*. Darin bildet die Idee, Handlungen als Kommunikation und Kommunikation als Handlung zu verstehen, den Ausgangspunkt einer *Relecture* der gesamten Dogmatik (vgl. Semmelroth 1962, 40–48). Von dieser Idee wird im Übrigen

auch das Sakramentenkonzept neu bestimmt (vgl. Semmelroth 1962, 51). Im gleichen Werk betont Semmelroth (1962, 227) die erschließende Kraft des Paradigmas der Zeichenhaftigkeit für religiöse Vollzüge, wiederum ohne, dass er parallele kulturwissenschaftliche oder philosophische Entwicklungen benennen würde.

In den beiden grundlegenden Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) zur Kirche, *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*, wird das Zeichen ins Zentrum der lehramtlichen Verkündigung gestellt. Einerseits sei die Kirche „gleichsam [...] Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug“ (*Lumen gentium* 1), andererseits werden die „Zeichen der Zeit“ zu einer Art komplementärer Offenbarungsquelle erhoben (*Gaudium et spes* 4).

In der Zeit danach dürfte nicht zuletzt die Popularität (vgl. Nöth 2000, 125) Umberto Ecos (1932–2016) zu einer erleichterten und umfassenden Rezeption semiotischer Ideen in der Theologie beigetragen haben. In besonders expliziter und nachhaltiger Weise geschah das etwa durch den evangelischen Praktischen Theologen Winfried Engemann (*1959) (Engemann 1993).

Mehr als Inhalt – Ästhetik jenseits der Semiotik

Obwohl es von seiner Anlage her also gut geeignet erscheint, die Ambivalenz der religiösen Erscheinung zu deuten, weil es eben mindestens zwei Ebenen in sich zu vereinen vermag, so hat das Konzept des Zeichens (und mit ihm das des Sakraments) doch auch seine Grenzen.

Im Bereich der Kunst stößt der deutsche Philosoph Gernot Böhme (1937–2022) (zur Person vgl. Gahlings 2022) auf die Grenzen einer semiotisch bestimmten ästhetischen Theorie. Bereits im 20. Jahrhundert sei deutlich geworden, dass die klassischen Theorien die durch die neuen technischen Möglichkeiten veränderte Form von Kunstwerken nur ungenau zu beschreiben vermögen (vgl. Böhme 1995/⁴2019, 11). Mit diesen neuen technischen Möglichkeiten sind zunächst die Reproduktion, dann die Verbreitung im Rahmen der sogenannten Neuen Medien gemeint und es ließe sich schließlich auch die technisch vollzogene Produktion darunter fassen. Die faktisch zeitgleich mit dieser Problemstellung sich entwickelnde Semiotik könne – so Böhme (1995/⁴2019, 7) bei aller Wertschätzung – nicht als Lösungsansatz dienen, weil es um Bilder gehe, „die nichts darstellen, nichts sagen und nichts bedeuten“. Grundsätzlich betrachtet er aber das Potenzial einer semiotisch gestimmten Kunsttheorie durchaus positiv:

„Diese Auffassung vom Bild als Zeichen ist nicht nur plausibel, sondern auch äußerst praktisch. Die Bildtheorie lässt sich nämlich damit unter die Semiologie oder Semiotik subsumieren, eine gut entwickelte, instrumentenreiche Disziplin. Die Semiotik hat ihren Ursprung in der Analyse der Sprache und kann als eine Art erweiterter Linguistik gelten. Entsprechend bietet es sich an, in einem erweiterten und übertragenen Sinne von Bildsprachen zu reden, die nach Semantik, Grammatik und Pragmatik untersucht werden können, so daß die innere Struktur eines Bildes analytisch er-

geschlossen werden kann und damit das eigentliche Ziel einer Behandlung des Bildes vorbereitet werden kann: nämlich das Bild zu verstehen“ (Böhme 1999, 27f.).

Die konkrete Kritik, die Böhme in *Theorie des Bildes* an Umberto Eco (1932–2016) als dem Protagonisten des beschriebenen Bedeutungsgewinns der Semiotik in allen Bereichen der Kulturdeutung übt, dürfte allerdings ins Leere laufen, weil das etwaige Fehlen eines Referenten (vgl. Böhme 1999, 33), eine Problemstellung ist, die Eco nachgerade zur Grundlage seiner Theorie macht (Eco 2002, 71; 1977/¹⁶2015, 60–68). Mit anderen Worten: Dass ein Bild auf etwas verweist – sei es durch Ähnlichkeit oder konventionelle Anspielung –, das es nicht gibt, nimmt ihm nach Eco noch nicht den Zeichencharakter. Diese Beobachtung wird wohl letztlich zum Ausgangspunkt, warum Eco die Bedeutung eines Zeichens gerade von der *intentio recipientis* her entwickelt und (1973/¹³2016) vom „offenen Kunstwerk“ spricht.

Die in sich richtige Antwort Böhmers verweist also aus der Perspektive der Kunsttheorie Ecos auf eine ganz andere Frage, nämlich auf jene, die sich stellt, wenn eben die Betrachterin/der Betrachter mit dem Bild gerade keinen Inhalt verbindet, sondern es zum Beispiel einfach „nett“ findet. Man mag an dieser Stelle eine formelle Semiose konstruieren, um der Kohärenz des semiotischen Systems willen, wird aber damit dem Phänomen wohl kaum gerecht.

Um das, was ja dennoch, wenn auch nicht semantisch explizit, in der Kunstbetrachtung geschieht, beschreiben zu können, bedient sich Böhme (1995/⁴2019, 29) des alltagssprachlich in diesem Zusammenhang gerne verwendeten Begriffs der ‚Atmosphäre‘. In letztlich phänomenologisch begründeter Überwindung einer rein subjektphilosophischen Erkenntnistheorie siedelt Böhme (1995/⁴2019, 22) den Begriff der Atmosphäre gerade zwischen Objekt und Subjekt an.

„Die Atmosphäre ist die gemeinsame Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen. Sie ist die Wirklichkeit des Wahrgenommenen als Sphäre seiner Anwesenheit und die Wirklichkeit des Wahrnehmenden, insofern er, die Atmosphäre spürend, in bestimmter Weise leiblich anwesend ist“ (1995/⁴2019, 34).

Die veränderte Dingontologie, die damit einhergeht, ermöglicht es ihm von einem rein rezeptionsästhetischen Ansatz abzuweichen und zu beschreiben, dass Atmosphären nachgerade hergestellt werden können (vgl. Böhme 1995/⁴2019, 35). Ausdrücklich erwähnt er in diesem Zusammenhang den religiösen Bereich als einen, in dem man sich seit jeher dieses Wissens bediene (vgl. Böhme 1995/⁴2019, 39). Hier wird also zum Beispiel durch eine bestimmte Gestaltung von Räumen und den bewussten Einsatz von Bildender Kunst und Musik ebenso wie durch das Ritual als repetitiver Handlungsabfolge Einfluss auf die Stimmung von Menschen genommen.

Die Konzeption des Atmosphäre-Begriffs bei Böhme kann von daher in einem (pastoral-)theologischen Kontext seine Wirkung entfalten. Zum einen bietet Böhme eine genuin ästhetische Theorie an. Mit ihrer Hilfe kann der Gegenstand als solcher zunächst in seiner Wirkung *clare et distincte* beschrieben werden. Gesellschaftliche, his-

torische, politische und ethische Fragen können sich nach dieser Klärung deutend und eventuell wertend anschließen, aber eben erst nachdem der Sachverhalt geklärt ist. Zum anderen braucht die Theorie keinen Rekurs auf die sakramental vorausgesetzten Inhalte. Da diese in der Regel ein komplexes Glaubens- oder Bekenntnissystem zur Grundlage haben, sind sie kaum ohne ausführlichen Diskurs über die Prämissen zu führen, selbst innerhalb ein und derselben Bekenntnis- bzw. Interpretationsgemeinschaft. Vor dem Hintergrund der beiden genannten Vorteile zeigt sich, dass die Überlegungen Böhmes zu einer Versachlichung der Diskussion beitragen und der Nüchternheit der Sachverhaltswahrnehmung dienen können, auch wenn der subjektive, oder besser: individuelle Aspekt – sofern er nicht explizit beachtet wird, was die Theorie an sich verlangt – ebenso Grund einer emotionalisierten Debatte sein kann.

Böhmes Theorie im Rahmen der Theologie

Eine Frage, in der sich die Möglichkeiten und Vorteile der Theorie besonders zeigen können, ist die nach der touristischen Wahrnehmung von Sakralräumen (vgl. Lang):² Was empfindet, wer einen Sakralraum betritt? Die einen werden einen definiert gläubigen Zugang zu dem haben, was sie da erleben, während andere dem Erleben eine individuelle, mal mehr, mal weniger religiöse Bedeutung beimessen mögen. Andererseits wird es auch die geben, die das architektonische Erleben als solches ausreichend finden und es nicht zum Ausgangspunkt einer – wenn auch nur impliziten – Semiose machen. Dieses Erleben, das hier ‚architektonisch‘ genannt wird, aber durchaus analog etwa in einer Gemeinschaftserfahrung vorliegen kann, die religiös gedeutet wird oder nicht, braucht ein Werkzeug, um beschrieben werden zu können.

Böhme selbst hat, wie gesagt, ein klares Verständnis für die religiöse Relevanz seiner Beobachtungen. Gerade die Sakralität eines Kirchenraumes dient ihm als ein Beispiel für die bewusst gestaltete Atmosphäre. Er macht diese am Verhältnis von Licht und Schatten bzw. an der Dämmerung fest:

„Entscheidend für die Dämmerung in kirchlichen Räumen ist ihre Begrenztheit. Zwar verlieren sich auch hier alle Dinge im Unbestimmten, aber gerade nicht wie in der Natur in unbestimmter Weite. Deshalb fehlt der Dämmerung in kirchlichen Räumen auch jenes gefährdende Moment des Sich-Verlierens in der Weite, das zur Erfahrung der Dämmerungsangst führen kann. Dagegen ist die heilige Dämmerung eher umschließend und bergend. Dem Charakter des Heiligen entspricht auf Seiten des Subjekts die Ahnung eines Geheimnisses, das die Dämmerung birgt“ (Böhme 1998, 93).

Das Mysteriöse der Stimmung einer Kirche entspräche in diesem Sinne dem Mysterium der Transzendenz. Mag diese Konzeption für eine gotische Kathedrale einleuch-

² Wenn in der Folge von Kirchenräumen gesprochen wird, dann im Sinne einer exemplarischen Auswahl zur Verdeutlichung. Mutatis mutandis gelten die Überlegungen sicherlich auch für Bauten anderer Religionen und eventuell sogar für quasi-sakrale Bauten wie etwa Konzertsäle oder Stadien.

tend sein, dürfte sie für eine barocke Raumgestaltung doch kaum sinnvoll zur Anwendung kommen. Die Mittel, mit denen unterschiedliche Zeiten und Kulturen sakrale Atmosphären schaffen, scheinen also durchaus verschieden zu sein. Die grundlegende Intuition Böhmes, dass dabei dem Licht eine besondere Rolle zukommt, liegt sicherlich nahe. Bei aller Unterschiedlichkeit und Differenzierung kann sein theoretischer Ansatz aber dennoch helfen, diese Mittel und ihre Wirkungen zu beschreiben.

Dass Sakralität jenseits eines umrissenen Bekenntnissystems eine Wirkung auf Menschen hat, sei ein Faktum, so Böhme, das die Religionsgemeinschaften nicht zu würdigen wüssten. Sie würden allzu sehr auf ihre Deutungshoheit bestehen (vgl. Böhme 1998, 87). Gleichzeitig sieht er aber auch die Gefahr, die vom bewussten Einsatz von Atmosphären ausgehen kann. Diese sind – gerade, weil sie seiner Ansicht nach machbar sind – potenziell manipulativ (vgl. Böhme 1998, 85): „Der Hinweis auf das weitverbreitete und in vielen Berufen spezifizierte Wissen darum, wie man Atmosphären macht, legt zugleich den Gedanken nahe, daß mit diesem Wissen eine bedeutende Macht gegeben ist“ (Böhme 1995/⁴2019, 39).

Vor dem Hintergrund der aktuellen Überlegungen, die Sakralität als ein Instrument unangemessener, weil etwa intransparenter Machtausübung wahrnehmen, hat die nüchterne Theorie Böhmes das Potenzial, als kritisches Werkzeug zu dienen. Sie kann Manipulationen entlarven, ohne etwaige positive Funktionen negieren zu müssen.

Damit werden andere Theorieansätze gerade nicht obsolet. Im Vergleich zum zunächst angerissenen Sakramentenparadigma etwa „kann“ das Atmosphärenparadigma Dinge, die das erstere nicht kann, ohne dass es das leisten würde, wofür jenes gefunden oder erfunden wurde. Das Konzept von Sakramentalität zielt auf fest definierte Inhalte und setzt – in unterschiedlicher Weise – einen Transzendenzbezug voraus. Das Konzept Böhmes kann die gleichen Sachverhalte beschreiben und verzichtet dezidiert auf beide Prämissen. Je nach Fragestellung und Diskursdesign können beide Theorien also durchaus gemeinsam im Sinne einer komplementären Betrachtung herangezogen werden oder sich als völlig unvereinbar herausstellen.

Das Atmosphäre-Konzept Böhmes ist also weit davon entfernt, eine welterklärende Theorie zu sein. Gerade das macht nicht nur ihren Charme aus, sondern lässt sie auch ein hochfunktionales Werkzeug der Welterschließung sein. In diesem Bild bleibend ist sie weder ein Universalschraubenzieher noch ein Schweizer Taschenmesser – wenn es solche im Bereich der Theoriebildung überhaupt (noch) geben kann. Vielmehr ist sie ein Feinmechanikwerkzeug, das eine Sache sehr gut kann.

Diese Fähigkeit begründet im Übrigen ihre Validität. Die Atomkonzepte, die sich im Laufe der Schullaufbahn als scheinbar falsch erwiesen hatten, sind dies letztlich ja nicht. Sie beschreiben eine Wirklichkeit, die immer komplexer ist, als jede sprachlich-symbolische Repräsentation derselben, in dem Ausmaß korrekt, das zur Beantwortung der jeweiligen ‚Forschungs‘-frage notwendig war. Mehr konnten diese Konzepte, die deshalb nicht umsonst ‚Modelle‘ genannt werden, nicht, aber auch nicht weniger.

In gleicher Weise lässt sich ein Ausschnitt von Wirklichkeit im Hinblick auf eine bestimmte Forschungsfrage mithilfe des Atmosphäre-Konzeptes Böhmes derart erschließen, dass ein Beschreibungsmodell mit kritischem Potenzial entsteht.

Literaturverzeichnis

- Augustinus von Hippo (1962). *De doctrina christiana*. In: *Corpus Christianorum*. Series Latina 32.
- Austin, John L. (1962). *How to do things with Words*. Oxford: University Press; dt.: ders. (²1979). *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*. Stuttgart: Reclam.
- Böhme, Gernot (1995/⁴2019). *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot (1999). *Theorie des Bildes*. München: Fink.
- Böhme, Gernot (1998). *Anmutungen. Über das Atmosphärische*. Stuttgart: Edition Tertium.
- Boehme, Katja (2021). *Sakramentalität der Laien. Das Beispiel Madeleine Delbrêl*. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 169, 339–348.
- Boff, Leonardo (1976). *Kleine Sakramentenlehre*. Düsseldorf: Patmos.
- Cassirer, Ernst (2010). *Philosophie der symbolischen Formen*. Hamburg: Meiner.
- Eco, Umberto (2002). *Einführung in die Semiotik*. Paderborn: Schöningh.
- Eco, Umberto (1977/¹⁶2015). *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Eco, Umberto (1973/¹³2016). *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Engemann, Winfried (1993). *Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen*, Tübingen: Francke.
- Gahlings, Ute. Nachruf Gernot Böhme, abrufbar unter: <http://www.ipph-darmstadt.de/wp-content/uploads/2022/03/2022-Nachruf-Gernot-Boehme-von-Ute-Gahlings-fertig.pdf/> [27.8.2023].
- Haslinger, Herbert (2019). *Sakramentalität, nicht Sakralismus. Zur Rede vom Sakralen in Theologie und Kirche*. In: *Theologie und Glaube* 109, 353–372.
- Kuhn, Thomas S. (²1969/¹⁶2001). *Die Struktur der wissenschaftlichen Revolution*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lang, Sebastian (im Erscheinen). *Gefühlte Heiligkeit? Überlegungen zur touristischen Wahrnehmung von Sakralbauten*. In: Benjamin Dahlke & Michael Quisinsky (Hg.). *Kirche für andere sein? Transdisziplinäre Beiträge zu Grace Davis Konzept der vicarious religion*. Darmstadt: WBG.
- Menke, Karl-Heinz (2012). *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*. Regensburg: Pustet.
- Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Weiterbildung und Kultur, Rheinland-Pfalz (Hg.). *Lehrpläne für die naturwissenschaftlichen Fächer für die weiterführenden Schulen. Biologie, Chemie, Physik. Klassenstufen 7 bis 9/10, Mainz 2014*, abrufbar unter: https://naturwissenschaften.bildung-rp.de/fileadmin/user_upload/naturwissenschaften.bildung-rp.de/Alt/pdf-download/Lehrplaene_Endversion_online.pdf/ [24.8.2023].
- Müller, Philipp (2007). *Predigt ist Zeugnis, Grundlegung der Homiletik*, Freiburg/Br.: Herder.
- Nöth, Winfried (²2000). *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart: Metzler.
- Peirce, Charles S. (1983). *Phänomen und Logik der Zeichen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Reményi, Matthias (2020). Kirche, Amt und Sakramentalität: Eine Bestandsaufnahme angesichts der Missbrauchskrise. In: Richard Hartmann & Stefan Sander (Hg.). Zeichen und Werkzeug. Die sakramentale Grundstruktur der Kirche und ihrer Dienste und Ämter. Ostfildern: Grünewald, 87–116.
- Semmelroth, Otto (1962). Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung, Frankfurt/M.: Knecht.
- Vorgrimmler, Herbert (1987). Sakramententheologie, Düsseldorf: Patmos.
- Windisch, Hubert (1989). Sprechen heißt lieben. Eine praktisch-theologische Theorie des seelsorglichen Gesprächs, Würzburg: Echter.
- Zweites Vatikanisches Konzil (1964/1966). Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband 1, 139–359.
- Zweites Vatikanisches Konzil (1965/1968). Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband 3, 377–397.

Dr. theol. Sebastian Lang M.A.
Generalvikar des Bistums Mainz
Bischofsplatz 2
55116 Mainz
Generalvikar(at)bistum-mainz(dot)de