

Kraftfelder des Geistes

Suchbewegungen nach einer Spiritualität der Stadtteilgestaltung¹

Gerhard Wegner

„We need to elevate the functional with the kind of
transcendent beauty that tears a hole in the fabric
of ordinary life and allows grace to pour in.“²

„We believe church doesn't just happen on Sundays.

In the Bible, the first church was commissioned
to live in community, to worship, to share meals,
praise God together and to reach out to others.

We live out this mission in Waco, in coffee shops, church pews,
on soccer fields and street corners [...].

WE WILL BE PART OF TRANSFORMING WACO, TEXAS.

We will serve and reach out,

both through specific church ministries and in our day-to-day lives“³

Für viele Zeitgenoss:innen mag die Frage nach der Möglichkeit einer spirituellen – religiösen, sakralen, theologischen – Erfahrbarkeit eines gewöhnlichen Stadtteils einer modernen, westlichen Großstadt von vornherein seltsam erscheinen. Zu sehr ist ihnen die säkulare Qualität der modernen Stadt geradezu ins Herz geschrieben und prägt auch sonst ihren Lebensstil. Moderne westliche Sozialräume unterliegen in ihrer Gestaltung diesbezüglichen „suburban ideals“⁴ und sind durch die mehr oder minder machtvoll-

1 Der Aufsatz enthält einige Textpassagen und Ideen, die bereits veröffentlicht wurden bei G. WEGNER, Epiphanes Quartier? Zur geistlichen Lektüre von Sozialräumen, PrTh 58 (2/2023), 110–117.

2 Andrew Moran GREELEY, A cloak of many colors. The end of beige catholicism, Commonweal, vom 9.11.2001, (10–13) 13. (https://www.commonwealmagazine.org/sites/default/files/imce/30047/Greeley%20End%20of%20Beige%20Catholicism_0.pdf) (Zugriff: 21.6.2014).

3 Antioch Community Church 2021, Waco (Texas), zitiert bei S. STEETS, Fixing up Waco, Texas: Populäre Religion, das Sentimentale und die Refiguration von Räumen, ZRGP 5 (1/2021), (141–170) 161.

4 Vgl. für die USA A. KRIEGER, City on a Hill. Urban Idealism in America from the Puritans to the Present, Cambridge (USA) 2019.

len Dispositive der sozialen Klassen, des Genders und der Rasse bestimmt; überlagert in allem durch ökonomische Interessen der Verzinsung von Grund und Boden und bisweilen immerhin auch sozialpolitischer Vorgaben. Im folgenden Text soll Schritt für Schritt versucht werden, in dieser harten, gebauten, materiellen Welt „Erfahrungen des Geistes“ zu identifizieren, die für religiöse Deutungen anschlussfähig sein könnten. Am Ende helfen dazu theologische Thesen von Johannes Fischer.

1. Epiphanien im Sozialraum?

Im engen Sinne könnte man spirituelle Erfahrbarkeit mit einer Erfahrbarkeit Gottes interpretieren, d.h. dass ein Stadtteil dann geradezu als Ort einer Epiphanie interessant werden würde; der Sozialraum hätte eine epiphanische Struktur, wenn man so überhaupt reden kann. Jedenfalls hat Gottesbegegnung eine räumliche Dimension weit über sakrale Bezogenheiten hinaus: „Raumtheologie“ meint also nicht, von einer Theologie des Kirchenraumes auszugehen, sondern Gottesbeziehung und Gotteserfahrung in Form einer relationalen Differenzerfahrung zu begreifen.“⁵ Denn: „Wenn der Mensch immer räumlich ist, dann ist er das auch in seiner Gottesbeziehung.“⁶ Gottes Wirken ist körperlich wahrnehmbar – oder gar nicht. So könnte man formulieren – und damit eine weite Diskussion eröffnen.

Im Sinne des Aufreißens eines ersten Zugangs zur Thematik sei auf Thesen von Volker Demuth verwiesen. Er hat die Dimensionen dieser Problematik geradezu emphatisch entfaltet: „Über Tausende von Jahren hinweg war es nämlich nicht vorstellbar – und in vielen Kulturen ist es das bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht – Landschaften als Raum ohne göttliche Präsenz aufzufassen. Dieser Vorgang hätte vor nicht langer Zeit als Frevel am integralen Raum des Lebens gegolten. ... Nichts kann seither in Landschaften die Stelle einer Anwesenheit von Transzendenz einnehmen, mit der wir uns in die Lage versetzen könnten, den menschlichen Zugriff auf Landschaft in eine umgreifende Ordnung einzufügen.“⁶ Wobei bisher Kirchengebäude diese Funktion durchaus noch erfüllen können – jedenfalls für diejenigen, die dafür ein Sensorium haben. Mit dem Rückbau von Kirchen und dem Verzicht auf ihren Neubau in neuen Stadtteilen wird

5 T. WOYDACK, Raum, Glaube, Mensch und Kirche. Die Gottesbeziehung als räumliches Geschehen, AGD 21 (2/2007), (14–22) 20.

6 Volker DEMUTH, Landschaftsentfaltung. Eine Geschichte vom Vorstellen und Herstellen natural-sozialer Räume, Lettre, Nr. 135, vom Winter 2021, (52–62) 53.

eine entsprechende Wahrnehmung jedoch immer prekärer. Der Verlust betrifft Erfahrungen von Möglichkeiten eines ganzheitlichen christlichen Lebensvollzugs – nicht nur von Wissensbeständen.

Aber machen solche Überlegungen überhaupt Sinn? Ist der Ausgangspunkt einer Sozialraumtheologie noch plausibel? Eine Bebauung ist etwas Träges. Aber darin gilt: Gebäude sprechen und man sollte ihnen zuhören. „They have voices to shape human action.“⁷ Sie (ver)föhren uns zu Licht und Freiheit, aber eröffnen sicherlich auch „Kraftfelder der Gewalt“,⁸ denen man sich kaum entziehen kann. In und mit all dem soll hier nach ihrer epiphanen Qualität gefragt werden. Das bedeutet auf der einen Seite, nach der Ermöglichung von Geföhlen einer Verbindung zur Transzendenz zu suchen. Danach: „An experience that’s different from everyday, that is something grand or greater ... a glimpse of the Divine“⁹ – nach Erfahrungen, die herkömmlich als religiös oder spirituell qualifiziert werden würden.

Auf der anderen Seite aber sind Gottesbegegnungen – zumindest in der christlichen Tradition – nicht auf religiöse Erfahrungen im engeren Sinne begrenzt. Spuren Gottes können auch im Alltag, in der eigenen Arbeit und besonders im sozialen Engagement gefunden werden. Ausdrücklich feiert das Neue Testament diesbezüglich den unmittelbar praktischen Einsatz für den leidenden Nächsten als Begegnung mit Gott (Mt 25,40): „Was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan.“ Gerade angesichts der Entwicklung sozialräumlicher Orientierungen von Kirchengemeinden und faith-based sozialen Projekten kommt dem Wiederentdecken dieser Dimension des christlichen Glaubens große Bedeutung zu.¹⁰

2. Religiöse Topografie

Diese Thesen werden sofort dann plausibler, wenn man sie nicht, wie hier allerdings beabsichtigt, generell auf Stadtteile bzw. Sozialräume bezieht,

7 R. BRENNEMANN / B.J. MILLER, Building Faith. A Sociology of religious Structures, Oxford 2020, 1f.

8 J. BUTLER, Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen, Berlin 2020, 18. Siehe auch T.C. BECK, Gewalt / Raum. Aktuelle Debatten und deren Beiträge zur raumsensiblen Erweiterung der Gewaltsoziologie, Soziale Welt 67 (2016), 431–449.

9 BRENNEMANN / MILLER, Building Faith, 85 zitierend Ann Vivian.

10 Vgl. G. WEGNER, Re-Sozialisierung der Religion? Die Rolle der Kirchen in inklusiven Sozialräumen, ZRGP 3 (2/2019), 235–264, besonders 29.

sondern auf die Präsenz der Kirchengebäude in ihnen.¹¹ Dann finden sich zwar – gerade in postsozialistischen Städten – nach wie vor Siedlungsgebiete, deren Zentren bewusst von sakralen Gebäuden freigehalten wurden. Im westlich-kapitalistischen Bereich aber sind sie geradezu ubiquitär. Das beste Beispiel ist Manhattan, New York, sicherlich in seiner ökonomischen infrastrukturellen Funktionsweise eine der säkularsten Gegenden der Welt. Aber hier findet sich tatsächlich an jeder zweiten Ecke eine Kirche, eine Synagoge, eine Moschee oder ein anderer Tempel. Die Masse an religiösen Angeboten ist gewaltig, sodass Manhattans säkularer Untergrund geradezu von einem spirituellen Überbau überzogen ist (oder ist es umgekehrt?). Wer in Manhattan in diesem Sinne Gott begegnen möchte, der hat dazu jede nur denkbare Möglichkeit. Allerdings muss man das nicht wahrnehmen, wenn man nicht will.¹²

Anders ist es allerdings, was eine humanistisch-kommunikative Sicht auf die Baugestaltung Manhattans anbetrifft: Dann sieht es weniger freundlich aus.¹³ Und trotz allen Rückgangs religiöser Frequenz in den westlichen Ländern scheint es in dieser Hinsicht gerade in den Städten auch religiös-produktive Tendenzen zu geben, wie London zeigt.¹⁴ Die Wahrnehmung religiöser Topographie in den Städten, und gerade in neuen Stadtteilen, ist folglich hoch interessant und stellt natürlich bereits einen wichtigen Beitrag zur Erfassung ihrer spirituellen Qualität dar.¹⁵

Religiöse Gebäude können auf dieser Linie ein Quartier, ja eine ganze Stadt, religiös determinieren. In Europa ist dies nach wie vor aufgrund des mittelalterlichen Stadtgestaltungs-erbes gut nachzuvollziehen. Dabei können die Kirchen zentral angeordnet sein, aber gerade auch durch Marginalpo-

11 Vgl. BRENNEMAN / MILLER, Building Faith.

12 Ein besonderer Fall ist das Paulusviertel in Halle (S.). Der Stadtteil wurde seinerzeit konzentrisch um die auf einem Hügel liegende Pauluskirche gebaut und stellte auf diese Weise einen deutlichen Gegenentwurf zu späteren Bauhauskonzepten dar. Seine Lebensqualität ist hoch. Vgl. E. SCHERF, Das Bauhausviertel in Halle. Vom Kaiserreich bis 2.0, Halle (S.) 2021.

13 Vgl. zu Manhattan R. SENNETT, Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation, Berlin 1997, 437 und anders R. KOOLHAAS, Delirious New York. Ein retroaktives Manifest für Manhattan, Aachen 1999 (engl. New York 1978).

14 Vgl. D. GOODHEW / A.-P. COOPER (Hg.), The Desecularisation of the city. London's churches, 1980 to the Present, London / New York 2019.

15 Vgl. CH. ZARNOW, Jenseits von Jedem. Ambiguitätstoleranz als urbane Tugend, in: T. MEIREIS / C. WUSTMANS (Hg.), Leere Kirchen – voller Einsatz? Kirche und sozialer Zusammenhalt in ländlichen und urbanen Räumen, BThZ.B, 2022, (47–62) 48.

sitionen die Wahrnehmung vielleicht noch nachhaltiger prägen. Die mittelalterliche Stadt war (auch) ein christlicher Erfahrungsraum, der seine Prägung in den religiösen Gebäuden fand. Trotz mancher nostalgischer Bemühungen ist es allerdings heute aussichtslos, diese Erfahrungsqualität wieder aufleben lassen zu wollen. Die großen Kathedralen stellen heute vor allem historisch-ästhetische Highlights dar und sind lediglich für Minderheiten noch aktuelle spirituelle Vitalquellen.¹⁶ Ausnahmen wären allerdings religiöse Hotspots wie Jerusalem, Wittenberg, Assisi usw.

3. Religiöse Wahrnehmung des Sozialraums

Aber, wie gesagt, um diese natürlich naheliegenden, materialen Auffüllungen des Themas soll es im Folgenden gerade nicht gehen, obwohl das Problem einer religiösen Topografie¹⁷ oder Landschaft¹⁸ auch nicht völlig ausgeblendet werden kann. Insbesondere dann nicht, wenn gebaute religiöse Präsenz einen Sozialraum fokussiert oder, besser gesagt, „auf den Punkt bringt“. Hier aber geht es darum, nach einer spirituellen, religiösen, vielleicht auch christlichen Erfahrungsweise des Stadtteils zu fragen. Lässt sich die sinnliche Qualität eines Neubaugebiets entsprechend deuten? Das ist nicht zwingend. Denn das ist zunächst einmal der Ausgangspunkt: Es ist der menschliche Körper mit all seinen Sinnen, auf den die Stadtgestaltung bzw. die Architektur einwirkt, oder wie es Silke Steets wunderbar doppel-sinnig ausgedrückt hat: „Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt“.¹⁹ Er prägt das Verhalten der Menschen, konditioniert es möglicherweise bis in Feinheiten hinein.

Die Einrichtung bzw. Raumgestaltung einer Wohnung und die Formung der Körper hängen stets zusammen – bis hin in Feinheiten – und artikulieren gesellschaftliche Strukturen.²⁰ „Die grundlegende Annahme lautet, dass

16 Vgl. G. WEGNER, *Wirksame Kirche*, Leipzig 2019, 228–246 und vor allem H. REBENSTORF / CH. ZARNOW / A. KÖRS / CH. SIGRIST (Hg.), *Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich*, Leipzig 2018.

17 Vgl. z.B. S. STEETS, *Fixing up Waco, Texas*.

18 Dazu – leider ohne einen Text zum religiösen Aspekt, was aber in diesem Band nachgeholt wird – O. KÜHNE / F. WEBER / K. BERR / C. JENAL (Hg.), *Handbuch Landschaft*, Wiesbaden 2019.

19 S. STEETS, *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie*, Berlin 2015.

20 Vgl. D. MILLER, *Der Trost der Dinge. Fünfzehn Porträts aus dem London von heute*, Berlin 2010.

die Orte, an denen Menschen leben, etwas ‚mit ihnen machen‘ – mit der Art, wie sie sich bewegen, wie sie sprechen, wie sie sich selbst und ihre Welt verstehen“ und damit dann eben auch – und das ist das Interesse: „wie sie glauben, hoffen und beten.“²¹ Spiritualität ist folglich – subjekt-orientiert gesehen – architektonisch bzw. stadtplanerisch kontextsensibel oder andersherum gesagt entsprechend mitbedingt. „Buildings shape and constrain embodied interaction“ – wobei es insbesondere die Wände der Gebäude sind, welche die Versammlung von realen Körpern in Raum und Zeit entscheidend beeinflussen, wenn nicht konditionieren.²²

Nicht also, wie sich Christliches in den Stadtteil einbringt, steht hier zur Debatte, sondern wie der Stadtteil überhaupt christlich erfahren werden kann. Bei der Suche nach einer Antwort wird man herkömmliche sozialwissenschaftliche Herangehensweisen nicht außer Acht lassen können. So reicht es nicht aus, den Menschen als im Stadtraum wie in einem Container verortet zu betrachten – denn anstelle von Bewegungen im Raum müssen stets auch bewegte Räume thematisiert werden.²³ Gebäude, andere Güter und Menschen müssen in ihrer relationalen Anordnung begriffen werden. Spacingprozesse – als Platzieren von Gütern und Menschen – spielen eine Rolle und werden als Erinnerungsspuren und als Habitus verinnerlicht. Trotz aller Trägheit der gebauten Welt sind Sozialräume folglich als Prozesse zu begreifen.²⁴ Robert Brennenman und Brian Miller unterscheiden in dieser Richtung drei soziologische Herangehensweisen an die gebaute Welt:

- Eine symbolisch- interaktionistische Perspektive, die sich besonders auf die in und durch Strukturen vermittelten Symbole und Bedeutungen konzentriert.
- Eine Konfliktperspektive, die die in gebauten Welten verkörperten Macht- und Herrschaftsdynamiken analysiert.
- Und schließlich ihren eigenen Zugang, der nach dem Einfluss von Gebäuden auf soziale Interaktionen und Verhalten fragt.²⁵

21 ZARNOW, *Jenseits von Jedem*, 48

22 BRENNEMAN / MILLER, *Building Faith*, 24. Siehe auch A. ABEL (Hg.), *Architekturpsychologische Perspektiven*, Bd. 2: *Diskurs und Vermittlung*, Wiesbaden 2023.

23 Vgl. F. ECKARDT, *Soziologie der Stadt*, Bielefeld 2004, 47.

24 Vgl. ebd.

25 Vgl. BRENNEMAN / MILLER, *Building Faith*, 7. Sie verweisen für ihren Ansatz auf die Theorie der „interaction ritual chains“ von R. COLLINS, *Interaction Ritual Chains*. Princeton / Oxford 2004.

Eine solche Wahrnehmung impliziert u.a. auch die Analyse der Platzierung religiöser Gebäude und der sozialräumlichen Zugänglichkeit ihrer Angebote. Aber es geht noch mehr um Fragen der Erfahrungen mit der Vertrautheit mit dem eigenen Quartier und einer entsprechenden „Beheimatung“. Wird der Stadtteil als so etwas wie „Heimat“ bewohnt – oder stellen sich entsprechende Gefühle des Selbstverständlichen kaum ein? Wenn ja, woran liegt das? Wenn nein, was fehlt? Ein Indikator wäre die Frage: „Wie lange kannst du durch deinen Ort gehen, ohne dass du eine Person triffst, die du kennst?“²⁶ Die Behauptung von Heimat weist ästhetische und ethische Aspekte auf. Einerseits: Hier ist es schön! Und andererseits: Hier gehöre ich dazu. Beides geht ineinander über.

Aber natürlich gilt auch die Frage: Will man überhaupt „Heimat“ artikulieren, d.h. sich selbst in einem vertrauten Setting „niederlassen“ – oder begreift man sich als prinzipiell Fremde:r, sich auf der Reise Befindliche:r? Beides könnte spirituell artikuliert werden. Herkömmlich wird Stadterfahrung mit dem Erleben des Fremden, von Differenz und Distanz, verknüpft. Indifferenz – und damit möglicherweise Passivität²⁷ – wird dann zum Kennzeichen. Wie koppelt sich Indifferenz mit Spiritualität? Beeinträchtigt sie sie – oder ist die Ignoranz anderer Erfahrungen möglicherweise geradezu ihre Bedingung? Damit alle miteinander leben können, braucht es aus praktischen Gründen Indifferenz. Wie kommt es aber dann zu Empathie und Solidarität?

26 Vgl. T. FAIX, Das Wunder von Moabit. Eine kirchentheoretische Reflexion anhand einer kirchlichen Neubelebung, in: T. MEIREIS / C. WUSTMANS (Hg.), Leere Kirchen – voller Einsatz? Kirche und sozialer Zusammenhalt in ländlichen und urbanen Räumen, BThZ.B, 2022, (33–46) 35.

27 Vgl. SENNETT, Fleisch und Stein, 450 unter Bezug auf R. Barthes: „Mit Differenz konfrontiert, werden sie rasch passiv.“ Eine „defensive Reizunterdrückung“ bestimme, wie sich Menschen auf der Straße verhalten, nämlich Kontakt vermeidend. „Mit einer solchen selektiven Wahrnehmung der Realität lässt sich das Verwirrende und Zweideutige vermeiden.“ (a.a.O., 451). In der Rezeption dieses Buches von Sennett wird sein ausdrücklich christlicher Ansatz häufig übersehen. Sein Interesse an einer „Gemeinschaft der Fremden“, einer gebauten Kultur des Mitleids, entstammt der jüdisch-christlichen Tradition; vgl. a.a.O., 456ff. Man könnte m.E. sogar behaupten, dass die Pathologie des Körpers in der Stadt, die Sennett entfaltet, am corpus crucifixus ihren Anhaltspunkt hat. Eindrücklich in eben dieser Hinsicht der letzte Absatz des Buches, der den körperlichen Schmerz als Ferment der Solidarität feiert: Der Schmerz „desorientiert und macht das Ich unvollständig, besiegt den Wunsch nach Kohärenz; der den Schmerz anerkennende Körper ist bereit, ein gesellschaftlicher Körper zu werden, empfindlich für den Schmerz einer anderen Person, für Schmerzen, die auf der Straße präsent sind. Es gilt Gottes Gebot zu folgen und als Verbannte zusammenzuleben.“ (a.a.O., 464).

Diese Fragen illustrieren, worum es hier gehen soll: „Nicht mehr von den manifesten Kirchenräumen aus hin zu (in ihnen und durch sie) möglichen Gotteserfahrungen, sondern von der Beziehung zwischen Mensch und Gott hin zu Folgerungen für Nutzung und Bedeutung der Kirchenräume“²⁸ geht es. Im Vordergrund steht die ethisch-ästhetische Qualität des Sozialraums, auf die ggf. das sakrale Bauprojekt aufsetzt. Gott wohnt im Stadtteil – und nur sonntags in seinem Haus.

4. Die Macht virtueller Welten

Ehe man nun weitergeht, ist es nötig, einen Moment innezuhalten. Denn die Frage muss fokussiert werden, ob man mit dieser starken Betonung real-räumlicher Bedingungen und kopräserter Lebensweisen nicht längst neben den zentralen Erfahrungsachsen heutiger Zeitgenoss:innen liegt. Natürlich gilt bisher, dass die Erfahrung physischer Gegenstände im Raum am sichersten Realität markiert: Wenn ich gegen etwas stoße und mich vielleicht sogar daran körperlich verletze, kann ich davon ausgehen, dass ich es mit etwas Realem zu tun habe. Was ich meine, ist der sich immer weiter ausbreitende, digital-virtuelle Erfahrungsmodus, der sich möglicherweise prägend über alles andere legt und „reale“ Einflüsse verdrängt bzw. die Unterscheidung zwischen virtuell und real untergräbt. Um diesen Einwand möglichst sinnfällig darzustellen, hier ein Ausschnitt aus einer aktuellen Science-Fiction-Story:

Im Fitnessstudio streifte sich Aiko ihren somatosensorischen Anzug über und stieg auf ihr Spinning-Bike. Ihre Lieblingslandschaften wurden auf ihren XR-Kontaktlinsen eingeblendet: Highway 1 in Kalifornien, Atlanterhavsveien in Norwegen und die Routes des Grandes Alpes in Frankreich. Für jede dieser Szenarien konnte der Anzug, der so dünn war wie eine zweite Haut, ein einzigartiges somatosensorisches Feedback simulieren, das von dem leichten Wind entlang der Straße über die sommerliche Hitze bis zu Unebenheiten im Asphalt reichte. Er konnte auch physiologische Daten und die Körperhaltung Aikos in Echtzeit überwachen, um personalisierte Trainingshinweise zu geben. Das Training gab Aiko das Gefühl, dass sie sich hoch in die Lüfte schwang und über den

28 WOYDACK, Raum, Glaube, Mensch, 20.

Globus flog und nicht länger in diesem winzigen Fitnessstudio gefangen war.²⁹

Sicherlich bleibt in diesem Setting das Bewusstsein der Künstlichkeit bzw. Irrealität der Situation erhalten, weil Aiko irgendwann vom Bike steigen und in den Raum des Fitnesscenters bzw. in den betreffenden Sozialraum zurückkehren wird. Sie wird auch nach einigen Besuchen nicht behaupten, „in Wirklichkeit“ in Kalifornien oder in Norwegen gewesen zu sein. Allerdings werden die technisch erzeugten körperlichen Reize (Geruch, Wind, Geräusche usw.) – die ja „real“ auf den Körper wirken –, je perfekter die Maschine wird, desto stärker die Wahrnehmungskraft des Menschen beeinflussen. Ein gewisser real gefühlter Entspannungs- oder Erholungsaspekt, wie im Urlaub, wird so durchaus eintreten. Ähnliches gilt, wenn mit Robotern und ähnlichen menschenähnlichen Maschinen kommuniziert wird. Der Effekt kann im Aufbau einer eigenen, autonomen Wirklichkeit bestehen, die sich aus der erlebten gebauten oder natürlichen Welt ein Stück auskoppelt und auf ihre Wahrnehmung nicht mehr angewiesen ist. Die virtuelle Fahrt durch die Alpen toppt möglicherweise alles, was ein Stadtteil oder sogar eine ganze Stadt bieten kann. In der radikalen Konsequenz wäre dann ein Verlassen der Wohnung gar nicht mehr nötig, weil nicht nützlich. Ob solchen Szenarien letztendlich eine Natur des Menschen entgegensteht, wie bisweilen behauptet wird, kann sicherlich bezweifelt werden.

Mit welcher Radikalität diese Tendenzen Menschen in Zukunft ihren Sozialräumen im wahrsten Sinne des Wortes „entfremden“ werden – sodass sie sich im medialen Setting zuhause, aber im Stadtteil fremd fühlen werden – lässt sich letztendlich nicht voraussagen. Erkennbar ist aber jetzt schon, dass sich eine hybride Wahrnehmung entwickelt: Das Erleben des „realen“ Sozialraumes ist von der Präsenz virtueller Sozialräume umrahmt, durchdrungen, perforiert – oder wie auch immer man das neue Verhältnis genau bezeichnen mag. Nahezu jede „reale“ Begegnung wird durch virtuelle Begegnungen beeinflusst – und sei es nur durch entsprechende Kommunikationsformen, die zunächst ganz einfach sehr praktisch sind, aber dann neue Atmosphären prägen. Auf jeden Fall wird der soziale Erfahrungsraum der Menschen einerseits ungeheuer geweitet, andererseits immer selektiver und singularisierter. Das, was so anfänglich als Entfremdung verstanden werden kann, entwickelt neue Lebensformen. Ob diese Entwicklung letztendlich die Erfahrung einer „realen“ Qualität des Sozialraums marginalisiert, kann

29 Zitat aus einem Text von Q. CHEN in A. ARMBRUSTER, Was Computer in Zukunft können und für uns bedeuten, FAZ vom 14.2.2022.

nur die Zukunft zeigen. Dass sie vollkommen verschwindet, ist jedoch kaum zu erwarten – jedenfalls so lange, wie Menschen sich außerhalb von umbauten Räumen aufhalten.

5. Sozialräume als Kraftfelder

Aber ganz gleich, in welche Richtung die Entwicklung sich vollziehen wird: Im Fokus stehen soziale, sinnliche Räume – ob virtuell, real oder hybrid –, in denen und mit denen die Menschen etwas machen und in denen etwas mit ihnen geschieht. Wie lassen sich solche Prozesse deuten? Die Räume sind auf unterschiedliche Weise prägend: Ich bewege mich unterschiedlich in ihnen; manche machen mich stumm – andere lassen mich atmen und leben. Manche helfen zur Begegnung freier Menschen – andere zwingen zum Zurückzug in die eigenen Schutzhöhlen. In einigen Gegenden wird der Traum vom Eigenheim im Grünen für ein heiles Familienleben verwirklicht – woanders sind Tiny Houses der Hit für Alleinlebende, die solch ein Leben gerade nicht wollen. In ihnen stecken Kräfte, die mich packen, denen ich mich anvertrauen oder gegen die ich kämpfen werde. Sie verkörpern gegenseitige Angewiesenheit und nötigen zur Begegnung – andererseits zwingen sie zum Narzissmus und zur reinen Selbstschau. Wie auch immer: Diese Raumerfahrungen sind gut mit der Metapher eines „Kraftfeldes“ zu beschreiben. Durchaus ähnlich wie ein solches in der Physik analysiert wird – und nicht nur symbolisch, sondern sinnlich-real. Das wäre eine Hilfe zum „Lesen“ solcher Räume.³⁰

Robert Brenneman und Brian Miller formulieren in dieser Richtung vier Antworten auf die enger gefasste Frage „What do religious buildings do?“³¹ – die sich allerdings durchaus auf Sozialräume insgesamt ausdehnen lassen:

-Sie wachsen „out of social relations“. So sind Sozialräume „both products of and ongoing contributors to a community.“³²

-Sie weisen eine „communicative capacity“ auf, die mit kulturellen, ethnischen und anderen Bedingtheiten zu tun hat, aber „also expressive of power and authority“ ist.

30 Es war Wolfgang Grünberg, der immer wieder auf die Notwendigkeit hingewiesen hat, die „Stadt zu lesen“. Vgl. z.B. W. GRÜNBERG, Die Sprache der Stadt. Skizzen zur Großstadtkirche, Leipzig 2004. Das übernimmt F. EIFFLER, Kirche für die Stadt: Kirche muss „ihren urbanen Kontext kennen, ‚lesen‘ und verstehen.“ (a.a.O., 33).

31 BRENNEMAN / MILLER, Building Faith, 29.

32 Zitate ebd.

-Sie weisen eine spezifische Beziehung zur Vergangenheit auf und markieren Punkte in Zeit und Raum.

-Sie üben „material force on the patterned interactions“ von Einzelnen und Gruppen aus.

Diese Charakteristika werden an herausgehobenen Gebäuden besonders deutlich. Aber: „It is certainly the case that ‚humble‘ buildings are ‚active‘ in the very same ways as imposing structures.“³³

Weit entfernt davon, an dieser Stelle auch nur im Ansatz eine umfassende Theologie des Sozialraums vorlegen zu können, sollen im Folgenden einige Ideen unter einer besonderen Beleuchtung, nämlich als in einem als „Kraftfeld des Geistes“ erfahrenen Gemeinwesen, entwickelt werden. Dadurch erlangen körperlich-sinnliche, ästhetische Kategorien wie Atmosphäre und Stimmung eine Bedeutung in der Analyse der Wahrnehmung von Lebensbedingungen im Sozialraum. Meine Vorstellung ist, dass sozusagen in, mit und unter ihnen Menschen „Gott begegnen“ und so eine den Stadtteil erneuernde, prosoziale Praxis in Gang kommen kann.³⁴ Im Zentrum der kirchlichen Tätigkeiten steht folglich das Soziale – aber primär wäre ein lebendiges Zeugnis der Christ:innen vom Wirken Gottes in Resonanz zum Raum.³⁵ Sehr frei formuliert würde es sich bei solchen „encounters“ um kreative „positive feedback loops of emotional energy“ handeln,³⁶ die spirituell erfahren werden und sich in Haltungen, Tätigkeiten, Mentalitäten artikulieren.

6. Atmosphäre und Stimmung

Wichtige Kategorien auf der Schnittstelle von sozialwissenschaftlicher und theologischer Analyse des Sozialräumlichen sind „Atmosphäre“ und „Stimmung“. Atmosphären sind ganz und gar nicht Schall und Rauch³⁷ und

33 A.a.O., 31.

34 Stimuliert wurden diese Gedanken nicht zuletzt durch eine Wiederlektüre von M. JOSTUTTIS, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München 1991. Das wäre dann ein Weg durch den Stadtteil als Weg in das Leben, der ja durchaus in der Kirche beginnen oder enden könnte.

35 Vgl. ähnlich F. EIFFLER, *Kirche für die Stadt*, Z111: „Martyria als primäre und leitende Dimension urbaner Gemeindeentwicklung.“

36 BRENNEMAN / MILLER, *Building Faith*, 26. Sie reden allerdings von sakralen Gebäuden.

37 Grundlegend G. BÖHME, *Atmosphäre*, Frankfurt a.M. 1995.

auch nichts Harmloses. Sie lassen sich als Kräfte beschreiben, die nach der Seele greifen.³⁸ Nach Hermann Schmitz sind Atmosphären ergreifende Gefühlskräfte, räumliche Träger von Stimmungen.³⁹ Sie vermitteln Lebenshaltungen.⁴⁰ Dies geschieht dadurch, dass sie auf den Leib und nicht nur auf den „Kopf“ wirken. Es ist deutlich, dass die religiöse Tradition von den entsprechenden biblischen Symboliken her fundamental in dieser Richtung funktioniert und manche protestantischen Intellektualisierungen jeden Bezug zu diesen fundamentalen Ebenen verloren haben. Mit dem „Protestantischen Prinzip“⁴¹ allein lässt sich jedenfalls keine Wahrnehmung verstehen – es braucht dazu eine Menge katholischer ritueller Substanz.

Was prägt Atmosphären? Haltung und Gestik, Präsenz und Performanz, Narrationen, Sprache, Farbe, Klang – Gehen – Sitzen – Liegen – Essen – Hören⁴² – vielleicht insbesondere gerade das gemeinsame Essen, auf das entsprechend Aufmerksamkeit gerichtet werden sollte. In all dem realisieren sich ganzheitliche Wünsche nach Versorgung, nach Halt, auch nach Schutz, Grenzen, Achtung usw. Im Grunde genommen geht es bei Atmosphären um die Rahmeninszenierung von Szenen. Solche Atmosphären können offen für Projektionen sein. Genauso „sättigen“ sie quasi das Profil eines Sozialraums. Sie lassen sich von vorne bis hinten planen und gestalten – ob sie „funktionieren“, hat man allerdings niemals im Griff, denn sie kommen erst in der Erfahrung der Menschen zur Vollendung – oder eben auch nicht.⁴³

Präziser definiert Martin Radermacher Atmosphäre holistisch: Sie sei das „realisierte, sensorische, affektive und semantische Potenzial eines so-

38 Natürlich sind sie damit auch potenziell gefährlich. Es muss nicht Gottes Geist sein, der in ihnen weht – es kann auch der Leibhaftige sein. Dagegen hilft nur eines: immer wieder Unterbrechungen einzubauen – Brüche zu installieren, die Irritationen und damit Reflexion ermöglichen.

39 Vgl. z.B. H. SCHMITZ, *System der Philosophie*, Bd. III/2: *Der Gefühlsraum*, Bonn 1969.

40 Vgl. JOSUTTIS, *Weg in das Leben*, 135.

41 Vgl. G. WEGNER, *Protestantisches Prinzip und katholische Substanz*, in: J. WIELAND / G. WEGNER / R.M. KORDESCH (Hg.), *Luther 2017. Protestantische Ressourcen der nächsten Moderne*, Weilerstwit 2017, 42–56.

42 Um den Aufbau des Gottesdienstbuches von Josuttis (JOSUTTIS, *Weg in das Leben*) zu zitieren.

43 Vgl. zum Profil diakonischer Atmosphären F. BLASER, *Diakonische Kultur: Eine Frage der Atmosphäre?*, PTh 110 (2021), 319–338.

zialräumlichen Arrangements.“⁴⁴ Das räumliche Arrangement „disponiert, ohne zu determinieren; es erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass bestimmte Kommunikationen – ... – auftreten.“⁴⁵ Wobei allerdings kein räumliches Setting völlig eindeutig definiert sei. Religiöse Räume könnten für Zwecke der religiösen Kommunikation – aber auch für touristisches Erleben genutzt werden. Sie können allerdings bestimmte Nutzungen nahelegen und andere zurückweisen.

Um ein Beispiel aufzugreifen: Eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die Gestaltung baulicher Umwelten der Moderne hat die Tradition des Bauhauses. Sie will ausdrücklich von irrationalen Stimmungen und Atmosphären distanzieren – und stellt sie so doch gerade her. Silke Steets hat eine ganze Reihe diesbezüglicher Deutungen zusammengestellt.⁴⁶ Besonders anregend in dem hier interessierenden Sinn ist ihr Hinweis auf mögliche Perspektiven (i.S. von Pierre Bourdieu) auf das konkrete Bauhausgebäude in Dessau: „Wie schreibt sich das Gebäude in die Körper seiner Nutzerinnen ein? Studien dieser Art würden vielleicht zu dem Schluss gelangen, dass das Bauhausgebäude als Ganzes nur in der Bewegungsform des Gehens zu verstehen ist.“⁴⁷ Was andersherum ja wohl bedeuten würde, dass das Gebäude Menschen körperlich mobilisiert – aber nicht sinnlich vereinnahmt. Im Gegenteil erzeugt das Gebäude eine „atemberaubende Transparenz des Werkstattflügels ... nichts sollte mehr versteckt und in dunklen Hinterzimmern passieren.“⁴⁸ Insgesamt, so könnte man wohl sagen, erzeugt das Gebäude eine Atmosphäre von Fiktionen der „Rationalität“⁴⁹ (und damit der Kontrolle und Unterwerfung der Subjekte bei ihrer gleichzeitigen Aktivierung). Irrationales, Epiphanien, werden intentional ausgeschlossen.

44 M. RADERMACHER, Sequenzanalytische Bildhermeneutik und religionswissenschaftliche Atmosphärenforschung. Ein methodischer Baustein zur Untersuchung sozial-räumlicher Arrangements, *ZfR* 28 (1/2020), (112–127) 115.

45 Ebd.

46 STEETS, Der sinnhafte Aufbau, 52.

47 A.a.O., 54.

48 A.a.O., 55 zu einer Foucaultschen Perspektive.

49 Ebd.

7. Lektüre von Sozialräumen⁵⁰

Die Theologie hat in den letzten Jahren einen spatial turn vollzogen – aber er bezieht sich auf sakrale Räume. Dennoch wäre darüber hinaus auch ein Sozialraumbezug gut möglich, weil die christlich-jüdische religiöse Tradition natürlich nicht auf „heilige“ Orte fixiert ist, sondern immer wieder gerade den Auszug aus ihnen, die große Wanderung und die Neugründung von Formen des Zusammenlebens gefeiert hat. Sie kennt gottverlassene Orte – und es gibt die Hoffnung auf Milch und Honig ganz woanders. Und vor allem: Der Ort der Kreuzigung und der Auferstehung Christi liegt nicht zufällig außerhalb der Stadtmauern, dort, wo die Zivilisation nicht mehr hinreicht und die Gottlosen hingerichtet werden. In Resonanz mit sozialwissenschaftlichen Interpretationen der Gemeinwesen als macht- und herrschaftsgeprägte kollektive Ressourcenräume kann sich die Kategorie eines „Kraftfelds des Geistes“ deswegen durchaus als anschlussfähig erweisen.

Konfrontiert mit „anderen“ Erfahrungen des Geistes kann die Selbstverständlichkeit eines gegebenen räumlichen Settings unterlaufen werden. Wie Christoph Menke für die Kunst spekuliert: „Alles praktische Gelingen, in jeder Gestalt, bedarf der unterbrechenden und verändernden Intervention der Kraft.“⁵¹ Was bedeutet eine solche Deutung für eine entsprechende christliche Praxis? Klar ist: „Einen substanziellen Beitrag zum (segregierten) Gemeinwesen (als Martyria, Leiturgia, Koinonia und Diakonia) kann urbane Gemeindeentwicklung nur leisten, wenn sie in einem Quartier verwurzelt sowie beheimatet ist und dieses kennt und zu lesen versteht.“⁵²

„Lektüre“ des Sozialraums stellt einen Modus des Erlebens dar, und zwar so, dass die „Mächte“ erkannt werden, die Körper und Geist der dort lebenden Menschen besetzen.⁵³ Die Materialität des Raumes stimuliert, „begeistert“ so zur einen Seite – bis möglicherweise hin zu einer geradezu „dämonenhaften“ Konditionierung, die nur noch ein Reiz-Reaktions-Verhalten erlaubt, zur anderen Seite. Jeder Sozialraum artikuliert sich

50 Teile der folgenden Überlegungen korrespondieren mit bereits veröffentlichten Ausführungen des Autors in: G. WEGNER, Zur Inszenierung des Christlichen im Sozialraum, in: TH. SCHLEGEL / M. REPPENHAGEN (Hg.), Kirche in der Diaspora. Bilder für die Zukunft der Kirche, Leipzig 2021, 191–210.

51 CH. MENKE, Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie, Berlin 2017, 16.

52 EIFFLER, Kirche für die Stadt, 430.

53 Vgl. für eine umfassende Analyse dieser Beziehungen TH. ZIPPERT, Dimensionen des Sozialraums und der Sozialraumorientierung, Jahrbuch Sozialer Protestantismus 12 (2019), 232–251.

in dieser Hinsicht in einer besonderen „Stimmung“, die in die Menschen eindringt und ihr Fühlen beeinflusst. Sie weist über sich selbst hinaus, lässt vielleicht eine andere Lebensmöglichkeit, etwas „Erhabenes“, erahnen und wird entsprechend gerne mittels einer körpernahen Symbolik artikuliert: „Hier kann ich frei atmen!“ „Hier krieg ich keine Luft!“

So wird ein dem Raum inhärenter „Geist“ erfahrbar: „In diesem Sinne kann man sagen, dass jeder gelebten Praxis ein ihr eigentümlicher Geist inhärent ist, der sich über die Teilnahme an dieser Praxis vermittelt.“⁵⁴ In einer ästhetischen Perspektive transportiert dieser Geist ein Vermögen, ein Können, eben: Kraft, wie es beim Gang über einen der großen Plätze dieser Welt sofort spürbar ist. Oder aber eben gerade auch nicht, weil das erfahrene bauliche und landschaftliche Setting Ohnmacht und Sprachlosigkeit einflößt.⁵⁵ Atmosphäre, so lautet eine Arbeitsdefinition, ist „das realisierte sensorische, affektive und semantische Potenzial eines sozialräumlichen Arrangements. Sie äußert sich – und wird damit empirisch greifbar – in der kommunikativ aktivierten Bedeutung dieses Arrangements, die auch nichtsprachlich kommuniziert werden kann.“⁵⁶

Wie so etwas praktisch funktioniert, zeigen Studien von Pia Dietze und Eric Knowles⁵⁷ über gegenseitige visuelle Wahrnehmungen von Menschen auf der Straße in den USA. Sie können belegen, dass wohlhabendere Menschen erkennbar seltener auf andere Menschen schauen, als dies ärmere Menschen tun, und dies dann auch noch mit weniger Aufmerksamkeit erfolgt. „The current results imply that lower-class individuals find other human beings more motivationally relevant than do higher class individuals.“⁵⁸ Übertragen auf Sozialräume könnte das bedeuten, dass in wohlhabenden Quartieren viel Wert auf Distanz und Indifferenz gelegt – hingegen

54 J. FISCHER, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart / Berlin / Köln 2002, 130.

55 EIFFLER, Kirche für die Stadt listet sehr einleuchtend verschiedene Phasen von Gentrifizierung (a.a.O., 149ff.) und deren Wellen (a.a.O., 155ff.) auf und diskutiert ihre Ursachen (a.a.O., 160ff.). Hier ließen sich sehr plausibel entsprechende atmosphärische Gestaltungen – mit ihren soziopsychologischen Folgen – zuordnen.

56 M. RADERMACHER, Sequenzanalytische Bildhermeneutik. Das räumliche Arrangement „disponiert, ohne zu determinieren; es erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass bestimmte Kommunikationen ... auftreten.“ (ebd.) Erschwert wird das Auftreten anderer Kommunikationen.

57 P. DIETZE / E.D. KNOWLES, Social Class and the Motivational Relevance of Other Human Beings. Evidence from Visual Attention, Psychological Science online first, October 3, 2016.

58 A.a.O., 5.

in armen Stadtteilen größere Nähe und Interaktion (damit auch Konfliktneigung) gepflegt wird.⁵⁹ Keine Frage, dass sich auf diese Weise schon habituell ein „Geist“ reproduziert. Allerdings steigt die Frequenz prosozialer Handlungspraxis mit Bildung und wirtschaftlicher Lage deutlich an. Gerade jene Sozialräume, die prosoziales Engagement aufgrund entsprechender Strukturschwächen besonders „bräuchten“, entwickeln es auf diese Weise am wenigsten. Oder aber es wird übersehen, da es in besonderer Weise dem Alltag anhaftet und ihn nicht – wie im (klein)bürgerlichen Sozialengagement für andere – übersteigt.⁶⁰

Eine besondere Prägung geht mit der Stigmatisierung von Sozialräumen einher.⁶¹ Sie kann eine paradoxe Folge raumbezogener Sozialplanung sein, wenn sie als „sozial schwach“ oder gar als „soziale Brennpunkte“ ausgewiesen werden. „Das territoriale Stigma kann tiefschürfende soziale und psychische Folgen für die Bewohner-innen marginalisierter Quartiere haben. Denn die mit dem Stigma einhergehenden Formen der Missachtung, Demütigung und Diskreditierung können ... als Ursache beschädigter Identitäten gelten.“⁶² Die Folge ist ein Mangel an Identifizierung mit dem Stadtteil und der Rückzug ins Private – also sozusagen die „Entgeisterung“ der sozialen Bezüge.

Deutlich wird in diesen Beschreibungen, dass das Entdecken von Spuren der Transzendenz im Sozialraum oder gar seine leibhaftige Inszenierung einerseits ein selbstreferenzieller, ja, wenn man so will, ein um seiner selbst willen emergierender, unverfügbarer Prozess ist. Selbsttranszendenz lässt sich bauen und inszenieren – ihre tatsächliche Performanz bleibt aber fragil. Andererseits aber haben es Epiphanien an sich, etwas in Kraft zu setzen, was sich sogleich wieder entzieht, dadurch einen Bruch in der Erfahrung markiert, der Menschen „zum Licht hin“ dreht: sie transformiert. Ohne Konversion keine Epiphanie – bzw. für den Sozialraum: Erneuerung. Mit der Wahrnehmung des Religiösen, Spirituellen, Heiligen im Sozialraum geht es nicht um einen entfremdenden Zugriff auf versteinerte dogmatische Behauptungen, sondern um die Erfahrung einer Alterität,

59 Soziale Distanz und Nähe sind eminente Kategorien soziologischer Ungleichheitsforschung. Vgl. nur klassisch P. BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1982 u.ö.

60 Einige Hinweise dazu finden sich bei S. JENICHEN, Sensibel für Armut. Kirchengemeinden in der Uckermark, Leipzig 2015.

61 Vgl. EIFFLER, Kirche für die Stadt, 193 – bis hin zur Ghettoisierung, vgl. a.a.O., 202ff.

62 M. BAUM / M. OTTO, Die Paradoxie raumbezogener Sozialplanung, *Leviathan* 48 (2/2020), (237–263) 250.

die insbesondere seine Pathologien zu heilen sucht und das große Egal⁶³ überwindet. Um mit Frank Schulz-Nieswandt zu sprechen: um die Stiftung „eines transzendental vorgängigen Human(start)kapitals“⁶⁴ – eines emergierenden Vertrauensvorschlusses, den es braucht, um inklusive Stadtteile zu schaffen. Eine spirituelle Wahrnehmung des Sozialraumes kann folglich Ressourcen freisetzen, die erst eine wirkliche Inklusivität ermöglichen.

Ohne an dieser Stelle nun ihm in allem zustimmen zu können, kann man sagen, dass ein solches Verständnis religiöser Kommunikation Bruno Latour treffend zum Ausdruck gebracht hat.⁶⁵ Diese Kommunikation würde keine Substanzen transportieren oder Referenzen nachzeichnen, sondern wie zwischen Liebenden Nähe und Distanz transformieren: Menschen zu Nächsten machen.⁶⁶ Religion „bekehrt, sie rettet, sie transportiert Transformationen, sie erweckt Personen wieder zum Leben.“⁶⁷ Auch wenn tatsächlich nichts hinter dem Religiösen sei, weder etwas, was es säkular erklärt, noch ein Gott, den es gibt, so wären die Engel „wirklich Wesen, es gibt wahrhaftig keinen Grund, daran zu zweifeln. Sie kommen von außen, sie fassen uns, bewohnen uns, sprechen zu uns, fordern uns auf; man wendet sich an sie, betet zu ihnen, fleht zu ihnen.“⁶⁸

8. Kraftfelder des Geistes

In Einheit mit einer solchen Lektüre könnte der betreffende „Raum“ metaphorisch als ein „Kraftfeld des Geistes“⁶⁹ begriffen werden: als eine die

63 A. HACKE, *Die Tage, die ich mit Gott verbrachte*, München 2016.

64 F. SCHULZ-NIESWANDT, *Der inklusive Sozialraum. Psychodynamik und kulturelle Grammatik eines sozialen Lernprozesses*, Baden-Baden 2013, 50.

65 B. LATOUR, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2011; DERS., *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2018, insbesondere 409: „Die für das Wort empfänglichen Wesen empfangen“. Dazu D. BOGNER / M. SCHÜSSLER / CH. BAUER (Hg.): *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour*, Bielefeld 2021.

66 LATOUR, *Jubilieren*, 41 u.ö.

67 LATOUR, *Existenzweisen*, 440.

68 A.a.O., 425.

69 Der Begriff spielt an auf klassische Bestimmungen z.B. bei J. MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975. Die Gemeinde „ist mit ihrem Kult und ihrer Gesinnung die irdische Gestalt seiner weltüberwindenden Herrschaft und Instrument seiner Befreiung der Welt.“ (a.a.O., 321). Ausdrücklich gewürdigt wird Gemeinwesenarbeit (a.a.O., 357ff.). Oder auch M. WELKER, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1992, 202: „Nicht irgendein Macht- und Kraftwirken, auch nicht irgendein scheinbar ‚totale,

Menschen umfassende, sie sinnlich-habituell beeinflussende Ganzheit. Es ginge nicht um einen Raum, in dem *über* etwas *verhandelt* würde, sondern darum, dass sich in und durch ihn so etwas wie ein „Geist“ *erleben* lässt. Der Begriff kommt hier ins Spiel, weil mit ihm eine die Einzelnen übergreifende, potenziell „ergreifende“, und den Akteur:innen kooperierende Struktur: eine einbeziehende „Macht“ gemeint ist, die Seele und Körper berührt.

Über die Kategorie des „Ergriffenwerdens“⁷⁰ als Modus des Geistes lässt sich so eine Brücke zwischen materiellen, symbolischen, religiösen und sozialen Einflüssen schlagen: Sie bilden sozusagen eine synästhetische Totalität. Hans Joas definiert: „Es geht ... um Erfahrungen, die eine fundamental passive Dimension aufweisen – um Erfahrungen nicht des Ergreifens von Handlungsmöglichkeiten, sondern des Ergriffenwerdens...“⁷¹ So etwas ist herkömmlich plausibel in der Begegnung mit dem Heiligen, worin „eine affektive Gewissheit, die Elemente der Situation mit einer vorreflexiven Bindungskraft erfüllt“;⁷² liegt – was aber auch Dämonisches oder Diabolisches beinhalten kann. Michael Herbst hat die Folgen einer solchen Begegnung mit dem Evangelium treffend als Formung seiner eigenen Erfahrung beschrieben, die darin gipfelt: „Ich kann aufatmen: Ich darf sein.“⁷³ Solche Erfahrung funktioniert aber auch im Erleben von Sozialräumen: Es ist ihre „Anmutung“, die den Akteur:innen etwas „zumutet“ – ihnen das Herz weitet und den Mund öffnet oder verschließt; Kommunikation provoziert oder verhindert. Dieser Geist richtet Affekt und Verstand aus, noch bevor die Frage aufkommt, was ich tun soll.⁷⁴ Sehr schön ist die Beschreibung als „Schwingungsfeld“, „das sich wechselseitig überträgt.“⁷⁵

In einer dann auch theologischen Explikation dieser Vorstellung lässt sich gut Johannes Fischer folgen, auch wenn er nicht den Sozialraum

unüberbietbare Problemlösungen‘ mit sich bringendes Ereignis, sondern eine Vielzahl von konkreten Erfahrungen, dass Leid gewendet wurde, eine Vielzahl konkreter Befreiungserfahrungen zeigt das Wirken des Geistes Gottes an.“

70 Dass Ergriffenwerden entscheidend für religiöse Erfahrung (auch für Wertebildung) ist, diskutiert vor allem H. Joas immer wieder. Vgl. z.B. H. JOAS, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017, 431.

71 A.a.O., 431.

72 A.a.O., 434.

73 M. HERBST, Evangelium, Dynamissio, epd – Dokumentation 19/2017, (5–13) 7, zitiert bei EIFFLER, Kirche für die Stadt, 303.

74 Vgl. J.-CH. MARX, Religion und Lebensführung. Zur affektiven Dimension gelebter Religion, Berlin 2021, 268 unter Bezug auf J. FISCHER.

75 A.a.O., 285 ebenfalls unter Bezug auf J. FISCHER.

im Blick hat. „Geist“ bedeutet bei ihm zunächst nichts anderes als eine bestimmte symbolische Strukturierung der Lebenswirklichkeit: „Die Welt, die wir vor Augen haben, steht in einem Verweisungszusammenhang mit etwas, das sich in ihr abbildet.“⁷⁶ Der Raum weist insofern über sich selbst hinaus: In ihm zeigt sich etwas Bedeutungsvolles, das ich gleichwohl unmittelbar und spontan – körperlich – spüre. Deswegen: „Geist, so können wir jetzt sagen, manifestiert sich in einer Ausrichtung der intuitiven Wahrnehmung über die symbolische Strukturierung der Lebenswirklichkeit, und zwar Ausrichtung nicht auf bestimmte Objekte oder Ereignisse, sondern auf etwas, das in vielen Situationen, Erfahrungen oder Individuen begegnet.“⁷⁷ Er bezeichnet mithin eine „atmosphärische Anwesenheitskonstellation“: „Religion entzündet sich an Erfahrungen von Wirklichkeitspräsenz, die sich ‚atmosphärisch‘ durch ein emotional bestimmtes Verhalten einstellt.“⁷⁸ Dies ist allerdings nicht neutral: „Der Geist ist ein Feld des atmosphärisch bestimmenden Guten, das sich durch starkes Involviertsein auszeichnet.“⁷⁹ Und dies enthält ein nötiges Element: „Die durch den ‚Geist‘ solchermaßen erlebte und affizierte Situation macht sich in der Spontaneität des Handelns, besser: des Verhaltens fest.“⁸⁰

Das intuitive Wahrnehmen folgt eigenen Gesetzen, die nicht mit Erkenntnissen, Urteilen oder Überzeugungen verwechselt werden sollten, „sondern ist etwas, das zu Erkenntnissen, Urteilen, Überzeugungen, Handlungen usw. *bewegt* und *herausfordert* und das sich über das reale oder in der Vorstellung imaginierte Erleben von Situation vermittelt.“⁸¹ Der Raum „lebt“ folglich und provoziert zu spezifischen Wahrnehmungen. Er belebt, befreit – oder er entgeistert und tötet.⁸² Er gewinnt Gestalt nicht zuletzt in Personen, die sich begeistern lassen – oder aber sich nicht mehr engagieren, sich zurückziehen in einen exklusiven Bereich und resignieren.

76 FISCHER, Theologische Ethik, 129.

77 Ebd.

78 MARX, Religion und Lebensführung, 299.

79 A.a.O., 302.

80 A.a.O., 307.

81 FISCHER, Theologische Ethik, 125.

82 An dieser Stelle können theologische Raumkonzepte greifen. Vgl. z.B. TH. ERNE, Gottes räumliche Gegenwart. Theologische Raumkonzepte, ThLZ 143 (11/2018), 1103–1118; grundlegend U. BEUTTLER, Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen 2010. Das Interesse zielt im Umkreis dieser Debatte allerdings stark auf das Verstehen von Kirchenräumen – was darauf hinweist, dass Sozialräume fast immer auch Kirchenräume umfassen und so stets einen gebauten Hinweis auf das transzendente Andere beinhalten.

Fischer resümiert im Übergang zu theologischen Erwägungen: „Wir sind als Handelnde Medium für etwas, das durch uns hindurch geschieht; und wir können unser Handeln gleichzeitig in der Verständigung über es in der Weise konzeptualisieren, dass wir dessen Urheber sind.“⁸³ Nicht anders funktioniert das Leben in Sozialräumen.

Der Raum prägt uns, lebt in uns und wir eignen ihn uns ihn erleidend und gestaltend an. Aber entscheidend ist nun die Frage, was für ein Geist das ist. Sozialpsychologisch kann über „Stimmungen“ nachgedacht werden als kollektive Empfindungen, „die einen quasi äußerlichen Status annehmen können in Form von Emotionen, die das Handeln des Einzelnen in einer emotionalen Gruppendynamik aufgehen lassen.“⁸⁴ Dahinter stehen die entscheidenden Fragen, wie subjektives Erleben intersubjektiv vermittelt und von anderen übernommen werden kann,⁸⁵ was mit Formen von *embebbedness*, z.B. gemeinsamen Sozialisationsprozessen, zu tun haben wird. Der Blick auf Atmosphären von Sozialräumen macht schnell deutlich, dass es nicht nur die aktuelle leibhaftige Interaktion von Akteur:innen als solche ist, die sie konstituiert, sondern materielle, parzellierte, gebaute Gegebenheiten: eine verkörperte Praxis. Dieselben Menschen erfahren sich in Blankenese anders als in Hammerbrook.

9. Transformative Praxis der Befreiung

Religiös kann Bewegung im Kraftfeld des Geistes eines Raumes mithin bedeuten, sich führen zu lassen – was „sowohl ein passivisches Moment als auch ein Moment der Eigenverantwortung enthält.“⁸⁶ Dann emergiert der Geist Gottes im Feld und positioniert sich im Verhältnis zu den Bedeutungswelten der Sozialräume: „Die eigentliche Pointe dieser Art des Problemzugangs liegt darin, dass es, genau besehen, der durch die christliche Symbolisierung hindurch wirksame Geist ist, der letztlich das Urteil bzw. die Entscheidung trifft, indem er die Intuition in diese oder jene Richtung ausschlagen lässt.“⁸⁷ Seine Erfahrung transformiert mithin den Sozialraum; zieht andere Bedeutungen ein, ermutigt zu lebensförderlichen Veränderun-

83 FISCHER, Theologische Ethik, 137.

84 So CH. RENDA, Einige Überlegungen zu Stimmung als situationssoziologischer Kategorie, KZfSS 70 (2018), (629–654) 630.

85 Vgl. a.a.O., 639.

86 FISCHER, Theologische Ethik, 136.

87 A.a.O., 135.

gen – treibt also über religiöse Kommunikation im engeren Sinne in ein umfassend soziales Handeln hinein. Immer wieder ist dieser Geist als ein letztlich antiökonomischer Kritiker eines künstlich geschaffenen Mangels verstanden worden – jener Erfahrung, die im Sozialraum durch das schlichte Vorhandensein von Grenzen präsent ist. „Die Gegenwart des Heiligen Geistes macht dieser Form künstlicher Mangelherzeugung ein Ende. In der Gegenwart des Heiligen Geistes können wir nur den Überfluss, den Reichtum und die Fülle von Gottes Gerechtigkeit bekennen.“⁸⁸ Obwohl in diesem Geist – sozialwissenschaftlich: in dieser Fiktion⁸⁹ – genug für alle da ist, reicht es nicht. Aneignungsprozesse aller Art verknappen die Ressourcen. Insofern kann sich mit der Erfahrung des Geistes eine elementare Gesellschaftskritik verbinden.

Es sind mithin nicht primär reflektierte Gründe, die letztlich bestimmen, was wir tun, sondern es ist die Spontaneität eines atmosphärisch befreiten Seins, die Menschen handeln lässt.⁹⁰ Menschen „urteilen gar nicht aufgrund der feststellbaren Merkmale einer Situation, sondern unter dem Eindruck und der Wirkung einer erlebten Situation.“⁹¹ Und dieses Erleben ist durch die Narrationen des christlichen Glaubens geprägt. „Die christliche Symbolisierung der Lebenswirklichkeit betrifft diese fundamentalere Ebene des Vertrauens und richtet auf Zukunft hin aus gerade in Anbetracht solcher Erfahrungen menschlicher Fragilität und Endlichkeit.“⁹² Und dies alles prägt die Erfahrung des konkreten Lebens: „Der Geist der Liebe richtet Menschen so aus, dass sie intuitiv affiziert werden durch Situationen, in denen sie mit der Bedürftigkeit und Verletzlichkeit anderer Menschen konfrontiert sind.“⁹³ So könnte zum Beispiel das Vorhandensein eines transzendentalen Vertrauenskapitals im Sinne von Schulz-Nieswandt,⁹⁴ das zwanglos die Anerkennung der leidenden Anderen ermöglicht, christlich als eine Erfahrung der Nähe Gottes gedeutet werden. Allerdings finden sich im Christentum natürlich auch viele Erfahrungen eines z.T. deutlich ausgrenzenden Geistes der Macht. Es braucht Unterscheidungen.

88 M.D. MEEKS, Gott und die Ökonomie des Heiligen Geistes, *EvTh* 40 (1/1980), (40–58) 55.

89 Vgl. zum Begriff der Fiktion für religiöse Kommunikation G. WEGNER, Die soziale Relevanz religiöser Kommunikation, in: DERS. (Hg.), *Fiktionen der Fülle. Religiöse Kommunikation und sozialpolitische Kultur*, Leipzig 2020, 27–58.

90 Vgl. FISCHER, *Theologische Ethik*, 119.

91 A.a.O., 126.

92 A.a.O., 155.

93 A.a.O., 131.

94 Vgl. SCHULZ-NIESWANDT, *Der inklusive Sozialraum*, 50.

Der Vorteil einer Deutung des Sozialraums als Kraftfeld des Geistes besteht schon säkular gesehen darin, den betreffenden Ausschnitt der Gesellschaft als immer schon strukturierte kollektive Praxisgestalt wahrnehmen zu können. In ihr artikulieren sich die die Gesellschaft auch sonst prägenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse als „Atmosphäre“. Darin verkörpert der Habitus der Christ:innen die Kirche und partizipiert am Kraftfeld des Geistes; ihre Lebensformen sind in größere, über das Alltägliche hinausgehende Zusammenhängen eingebettet.

10. Möglichkeiten spiritueller Wahrnehmung des Sozialraums

Wie könnten spirituelle Wahrnehmungen des gebauten Sozialraums aussehen? Ganz allgemein gesagt ginge es um Arten der Begegnung mit Transzendenz bzw. mit immanenten Verkörperungen der Transzendenz. Genauer gesagt um Möglichkeiten einer sinnlich spürbaren „Kraftübertragung“ oder zumindest einer „Berührung“ mit dem ganz Anderen. Anders gefragt: Was bringt Menschen im Quartier dazu, sich „nach außen zu wenden, einander zuzuwenden, das andere zu erfahren“ – „außer dem Bewusstsein der eigenen Verstörtheit“, wie es Richard Sennett⁹⁵ formuliert? Er verbindet damit die Frage nach den integrativen und inklusiven Kräften im Sozialraum.

Sofort geraten einem hierbei wieder Kirchenräume in den Blick, denn sie erfüllen eben diesen Zweck einer Ausrichtung der Sinne mittels ästhetischer Mittel auf etwas Göttliches, Mysteriöses, Heiliges – jedenfalls nicht nur zu Konsumierendes, sondern letztlich staunend Anzuetendes. Wenn überhaupt, dann sind Kirchenräume Krafträume des Geistes und der Macht – in aller Ambivalenz. Die Kirchenräume bieten mit ihrer Schönheit seelischen Schutz und Geborgenheit – und öffnen zugleich die Sinne auf weit größere Zusammenhänge des Lebens, der Aufhebung in etwas alles Umgreifendes, Aufhebendes, Heilendes. Sie schließen Kontingenz und öffnen sie zugleich: Man fühlt sich in ihnen verwurzelt und entwurzelt zugleich. Bereits hier können Kriterien der Salutogenese⁹⁶ greifen, aber auch des Bruchs und der Transformation.

95 SENNET, Fleisch und Stein, 462.

96 Vgl. A. v. HEYL / K. KEMNITZER / K. RASCHZOK (Hg.), Salutogenese im Raum der Kirche, Leipzig 2015 unter Bezug auf A. ANTONOVSKY, Salutogenese. Zur Entmystifizierung von Gesundheit, Tübingen 1997.

Inwieweit lassen sich derartige Erfahrungsformen aus Sakralräumen auf Sozialräume übertragen? Einerseits sollte das gut möglich sein, da die Krafterfahrung im Inneren dieser Räume ja lediglich verdichtet, was auch sonst prinzipiell erfahren werden kann. Niemand würde behaupten, dass Gott nur in Kirchenräumen gegenwärtig wäre oder gar nur in Kathedralen und Domen. Zentrale Traditionslinien im Christentum können sogar das Gegenteil betonen – man denke nur an die Geschichte vieler Heiliger. In Assisi ist das schwierige Verhältnis von Gotteserfahrung vor den Toren der Stadt und ihrer Verkirchlichung noch heute sinnlich nachvollziehbar. Also: Die Epiphaniefähigkeit des Sozialraums kann nicht infrage stehen. Aber andererseits hat die Konzentration des Sakralen in besonderen Räumen offensichtlich auch dazu geführt, dass der Stadtraum immer säkularer geworden ist: Die Straße konnte christlich nicht unterworfen werden.⁹⁷ Und das gilt sicherlich noch gesteigert für den Protestantismus, der den Kirchenräumen so viel Macht gerade nicht zubilligte.

Blickt man auf die – quasi äußere – Funktionalität von Kirchengebäuden, so lassen sich z.B. mit Jakob Helmut Deibl⁹⁸ eine Reihe von besonderen Qualitäten aufzeigen, die sie kennzeichnen: „the silence, the differentiated landscape of sound that they offer, the changed climate, their space not being tied to consumption, the disinterested perception of beauty, the changed sense of time that encompasses both the past and the future, their opening up a multi-perspective view.“⁹⁹ Genauer gesagt:

- Sie können sich querstellen zu einer immer weiter fortschreitenden Kommerzialisierung des öffentlichen Raumes – und zwar weniger darin, dass sie sich dem Verkaufen verweigern würden (das trifft auch in der Tat immer weniger zu), als dass sie den „status of the consumer, whose one-dimensional aim is the constantly Now of consumption“¹⁰⁰ suspendieren. Sie ermöglichen Freiheit im umfassenden Sinn.

- Sie ermöglichen eine anachronistische Zeiterfahrung, insofern der Raum „consciously expands into the past and the future“ und eine Verkörperung unterschiedlicher Zeiten der Vergangenheit darstellt, weil er nicht den jeweils aktuellen Zeitspannen unterliegt. Und so soll es auch bleiben, „the durability of sacred buildings conveys the utopia that the future should

97 Vgl. SENNETT, Fleisch und Stein, 461.

98 J.H. DEIBL, Sacred Architecture and Public Space under the Conditions of a New Visibility of Religion, Religions II (2020), Art. 379, 1–18.

99 A.a.O., 15.

100 A.a.O., 14.

be as these buildings are constructed in a way that also future generations will be able to look at them or even use them.“¹⁰¹ Sie gehören nie nur einer Epoche oder Generation.

- Schließlich verkörpern sie die Ambiguitäten und multiplen Perspektiven längerer Zeiten und Gesellschaften und stehen damit für das Ganze einer Stadt oder eines Sozialraums. „Sacred buildings can function like arks that move through time with a high degree of stability. In their spatial capacity they can represent the invasion of temporality into space.“¹⁰²

Ein etwas anderer Zugang könnte durch die Diskussion über Architektur und Design als etwas Heilendes angeregt werden.¹⁰³ Hier geht es darum, der „cold and soulless emptiness“ moderner funktionaler Architektur¹⁰⁴ etwas ganzheitlich Sinnliches entgegenzusetzen, angesichts der Einsicht, dass der gebaute Raum „engages our body even before we become aware of it.“¹⁰⁵ So sei z.B. der heilende Effekt von Gartenanlagen und Parks im Umfeld von Krankenhäusern bekannt. „I would claim that, if a certain place gives a person the awareness of self and of her being embodied and embedded in nature, this is already (a step towards, and thus) spiritual healing.“¹⁰⁶ Dabei steht Natur für machtvolle Atmosphären, die ein Eintauchen in größere, mächtigere Zusammenhänge ermöglichen und so befreiend und heilend wirken. „The ‚skin‘ of the building addresses our skin.“¹⁰⁷

Bert Daelemans diskutiert ausgehend von dieser These fünf architektonische Dimensionen, die mit dem Thema Stress / Stressreduktion verbunden sein können:¹⁰⁸

-Stimulation hat mit Intensität, Varianz, Komplexität, Mysterium und dem Neuen zu tun. Zu wenig Stimulation führt zur Langeweile und zu viel zur Desorientierung und Verwirrung.

-Kohärenz meint die Erfahrung von sinnhafter Bezogenheit und ganzheitlicher Stimmigkeit.

-Zugänglichkeit („Affordance“) bedeutet die Übersichtlichkeit und funktionale Klarheit der baulichen Gestaltung.

101 Ebd.

102 A.a.O., 15.

103 Vgl. CH. DAY, Places of the soul. Architecture and environmental design as healing art, London / New York 32014; B. DAELEMANS, Healing Space: The Synaesthetic Quality of Church Architecture, Religions II (2020), Art. 635.

104 DAELEMANS, Healing Space, 1.

105 Ebd.

106 A.a.O., 2.

107 A.a.O., 14.

108 Vgl. a.a.O., 2.

-Kontrolle bezieht sich auf die Aneignungs- und Veränderungsmöglichkeiten des Raumes durch seine Nutzer:innen.

-Restaurative Qualität: Damit ist die Potenz des Raumes angesprochen, Menschen Rückzugs-, Ruhe- und Reflexionsmöglichkeiten zu bieten.

Er entwickelt auf diese Weise Kriterien für eine gesundheitsfördernde, menschlichem Maß entsprechende Raumgestaltung, die zur Kritik an einer primär funktionalen, „rechtwinkligen“ Bauhaustradition¹⁰⁹ verhelfen können. Die gerade Linie kann kaum in voller Eindeutigkeit als „the result of self-mastery“, als „sane and noble“ (Le Corbusier) gefeiert werden.¹¹⁰ Wie weit die Kriterien sich allerdings für eine spirituelle Wahrnehmung des Sozialraums nutzen lassen, muss noch extra geprüft werden. Sicherlich weist Spiritualität z.B. in der Tradition von Heilungserfahrungen auch oft ähnliche Dimensionen auf. Aber ihr Bezug auf etwas Ergreifendes, Menschen für größere Zusammenhänge Öffnendes und sie in sie Hineinziehendes lässt sich nicht nur nicht auf herkömmliche Vorstellungen von Gesundheit reduzieren, sondern stellt sie bisweilen geradezu infrage und erschüttert diesbezügliche Identitätsstabilitäten nicht selten. Konversionserfahrungen lassen Menschen nicht selten durch verstörende Erfahrungen der Verunsicherung, ja der Krankheit, gehen. Spiritualität, so könnte man sagen, ist sicherlich letztlich immer heilsam, aber längst nicht immer wohlthuend. So könnte es sein, dass eine betont sachlich-nüchterne Architektur ohne Bezug auf Natur gerade in dieser Hinsicht fördernd ist, indem sie Ablenkungen reduziert und alle Sinne auf Meditation fokussiert. Entsprechende Traditionslinien in der Geschichte des Kirchenbaus (z.B. der Zisterzienser) sind bekannt.

Etwas anders ist es allerdings, wenn man nach den Möglichkeiten „säkularer Epiphanie“ i.S. der christlich-diakonischen Tradition fragt. Hier könnte man bereits die massenhafte Erstellung von günstigem Wohnraum mit der Konsequenz der Stereotypisierung der Wohnungen als solche positiv in Anschlag bringen.¹¹¹ Christlich-kirchlich ist hierzu allerdings kein positiver Bezug bekannt. Entsprechende Vorhaben in der DDR (Halle-Neustadt, Marzahn usw.) gaben sich als bewusst anti-spirituell, materialistisch ausgerichtet. Aus heutiger Sicht wird man natürlich fragen, ob bei dieser Art der großräumigen Baugestaltung nicht in der Tat Maßstäbe des Menschli-

109 Vgl. zur Ambivalenz der Bauhaustradition STEETS, *Der sinnhafte Aufbau*.

110 Zitat von Le Corbusier 1922 in A. KRIEGER, *City on a Hill. Urban Idealism in America from the Puritans to the Present*, Cambridge (USA) 2019, 15.

111 Vgl. zu dieser Linie A. LEPIK / H. STROBL (Hg.), *Die neue Heimat. (1950–1982). Eine sozialdemokratische Utopie und ihre Bauten*, München 2019.

chen brutal ignoriert wurden. Christliche Lebensformen verbinden sich empirisch eher mit einem kleinen Häuschen mit Garten.

11. Inszenierung des Christlichen

Vieles von dem, was hier als Möglichkeiten für eine spirituelle Wahrnehmung des Sozialraums entwickelt wurde, orientiert sich an der spezifischen Raumerfahrung von Sakralgebäuden und führt auf diese Weise dazu, nach Heterotopien im Quartier zu suchen, aber deswegen möglicherweise den Grundcharakter des jeweiligen Sozialraums zu vernachlässigen. Und in der Tat sind gerade solche Orte am Rande der Zentren und der Macht nicht selten Orte der Epiphanie. Die Bibel ist voll von entsprechenden „räumlichen Gesten“. In gewisser Hinsicht ist die christliche Gemeinde auch immer unterwegs¹¹² und das Überschreiten von Grenzen gehört zu ihrem Temperament. Man könnte sogar sagen, dass sich ein wirklich religiöser, gottgemäßer Lebensstil in jedem gebauten Quartier als destruktiv erweisen wird, denn er rüttelt gerade an den festen Mauern und reißt überall neue Sichtachsen auf. In der biblischen Tradition ist Gott präsent in seinem Wort, wo immer es sich ereignet.

Nun liegt es auf der Hand, dass eine Deutung der sozialräumlichen Situationen im Hinblick auf die Gegenwart oder die Abwesenheit des Geistes Gottes allein noch keine politische Gestaltungskraft entwickeln kann. Sie muss im Gemeinwesen von der Kirche kommuniziert und d.h. vor allem öffentlich inszeniert werden. Es gilt diesen Geist in einer für alle Sinne zugänglichen Form zu bezeugen, ihn darzustellen und zu feiern. Damit werden alltägliche Erfahrungen religiös gerahmt und so das Herkömmliche überschritten. Es geht pointiert um eine „überschießende Kommunikation“.¹¹³ Der Sozialraum braucht sie nicht zum Überleben und er bringt sie auch nicht selbst hervor. Deswegen kann sie auch übersehen werden. In

112 Sehr schön dazu K. BACKHAUS, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum*, Tübingen 2014, VII: „Religion und Reisen haben manches gemeinsam: Sie entspringen Fernweh, überschreiten Grenzen, weiten Perspektiven, verleblichen Transzendenz.“

113 Vgl. L. GRILL, *Überschießende Kommunikation. Eine Religionstheorie alltäglicher Rede*, Göttingen 2020.

ihr kommt aber der Geist dieses Raumes zum Tragen: in Konstruktion und Destruktion; in der „kreativen Zerstörung“ Gottes.¹¹⁴

„Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in der Kraft.“ (1. Kor. 4,20)

Literatur

ABEL, ALEXANDRA (Hg.), Architekturpsychologische Perspektiven, Bd. 2: Diskurs und Vermittlung, Wiesbaden 2023.

ANTONOVSKY, AARON, Salutogenese. Zur Entmystifizierung von Gesundheit, Tübingen 1997.

ARMBRUSTER, ALEXANDER., Was Computer in Zukunft können und für uns bedeuten, FAZ vom 14.2.2022.

BACKHAUS, KNUT, Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum, Tübingen 2014.

BÄR, MARTINA, Urbane Logik und Theo-Logik. Gottesrede in (post-)modernen Stadtgesellschaften, Freiburg i.Br. 2020

BAUM, MARKUS / MARIUS OTTO, Die Paradoxie raumbezogener Sozialplanung, *Leviathan* 48 (2/2020), 237–263.

BECK, TERESA KOLOMA, Gewalt / Raum. Aktuelle Debatten und deren Beiträge zur raumsensiblen Erweiterung der Gewaltsoziologie, *Soziale Welt* 67 (2016), 431–449.

BEUTTLER, ULRICH, Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen 2010.

BLASER, FELIX, Diakonische Kultur: Eine Frage der Atmosphäre?, *PTh* 110 (2021), 319–338.

BOGNER, DANIEL / MICHAEL SCHÜSSLER / CHRISTIAN BAUER (Hg.): Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021.

BÖHME, GERNOT, Atmosphäre, Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt a.M. 1995.

BOURDIEU, PIERRE, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1982.

BRENNEMANN, ROBERT E. / BRIAN J. MILLER, Building Faith. A Sociology of religious Structures, Oxford 2020.

BUTLER, JUDITH, Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen, Berlin 2020.

COLLINS, RANDALL, Interaction Ritual Chains. Princeton / Oxford 2004.

DAELEMANS, BERT, Healing Space: The Synaesthetic Quality of Church Architecture, *Religions* 11 (2020), Art. 635.

DAY, CHRISTOPHER, Places of the soul. Architecture and environmental design as healing art, London / New York ³2014.

114 Vgl. an dieser Stelle sehr anregend M. BÄR, Urbane Logik und Theo-Logik. Gottesrede in (post-)modernen Stadtgesellschaften, Freiburg i.Br. 2020, insbesondere 283ff.: „Göttliche Pragmatik in der Verkündigung Jesu Christi“.

- DEIBL, JAKOB HELMUT, Sacred Architecture and Public Space under the Conditions of a New Visibility of Religion, *Religions* 11 (2020), Art. 379, 1–18.
- DEMUTH, VOLKER, Landschaftsentfaltung. Eine Geschichte vom Vorstellen und Herstellen natural-sozialer Räume, *Lettre*, Nr. 135, vom Winter 2021, 52–62.
- DIETZE, PIA / ERIC KNOWLES, Social Class and the Motivational Relevance of Other Human Beings. Evidence from Visual Attention, *Psychological Science* online first October 3, 2016.
- ECKARDT, FRANK, *Soziologie der Stadt*, Bielefeld 2004.
- EIFFLER, FELIX, Kirche für die Stadt. Pluriforme urbane Gemeindeentwicklung unter den Bedingungen urbaner Segregation, *BEGB* 29, Göttingen 2020.
- ERNE, THOMAS, Gottes räumliche Gegenwart. Theologische Raumkonzepte, *ThLZ* 143 (11/2018), 1103–1118.
- FAIX, TOBIAS, Das Wunder von Moabit. Eine kirchentheoretische Reflexion anhand einer kirchlichen Neubelebung, in: MEIREIS, TORSTEN / CLEMENS WUSTMANS (Hg.), *Leere Kirchen – voller Einsatz? Kirche und sozialer Zusammenhalt in ländlichen und urbanen Räumen*, *BThZ.B.*, 2022, 33–46.
- FISCHER, JOHANNES, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart / Berlin / Köln 2002.
- GREELEY, ANDREW MORAN, A Cloak of Many Colors. The end of beige Catholicism, *Commonweal* vom 9.11.2001, 10–13 (https://www.commonwealmagazine.org/sites/default/files/imce/30047/Greeley%20End%20of%20Beige%20Catholicism_0.pdf) (Zugriff: 21.6.2014).
- GRILL, LUKAS, *Überschießende Kommunikation. Eine Religionstheorie alltäglicher Rede*, Göttingen 2020.
- GRÜNBERG, WOLFGANG, *Die Sprache der Stadt. Skizzen zur Großstadtkirche*, Leipzig 2004.
- GOODHEW, DAVID / ANTHONY-PAUL COOPER (Hg.), *The Desecularisation of the city. London's churches, 1980 to the Present*, Oxford / New York 2019.
- HACKE, AXEL, *Die Tage, die ich mit Gott verbrachte*, München 2016.
- HERBST, MICHAEL, *Evangelium, Dynamissio*, epd Dokumentation 19/2017, 5–13.
- HEYL, ANDREAS VON / KEMNITZER, KONSTANZE / RASCHZOK, KLAUS (Hg.), *Salutogenese im Raum der Kirche*, Leipzig 2015.
- JENICHEN, SUSANN, *Sensibel für Armut. Kirchengemeinden in der Uckermark*, Leipzig 2015.
- JOAS, HANS, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.
- JOSUTTIS, MANFRED, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München 1991.
- KOOLHAAS, REM, *Delirious New York. Ein retroaktives Manifest für Manhattan*, Aachen 1999 (engl. New York 1978).
- KRIEGER, ALEX, *City on a Hill. Urban Idealism in America from the Puritans to the Present*, Cambridge (USA) 2019.

- KÜHNE, OLAF / FLORIAN WEBER / KARSTEN BERR / CORINNA JENAL (Hg.), Handbuch Landschaft, Wiesbaden 2019.
- LATOUR, BRUNO, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2011.
- LATOUR, BRUNO, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Moderne, Berlin 2018.
- LEPIK, ANDRES / HILDE STROBL (Hg.), Die neue Heimat. (1950–1982.) Eine sozialdemokratische Utopie und ihre Bauten, München 2019.
- MARX, JULIAN-CHRISTOPHER, Religion und Lebensführung. Zur affektiven Dimension gelebter Religion, Berlin 2021.
- MEEKS, DOUGLAS M., Gott und die Ökonomie des Heiligen Geistes, EvTh 40 (1/1980), 40–58.
- MENKE, CHRISTOPH, Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie, Berlin 2017.
- MILLER, DANIEL, Der Trost der Dinge. Fünfzehn Porträts aus dem London von heute, Berlin 2010.
- MOLTMANN, JÜRGEN, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975.
- RADERMACHER, MARTIN, Sequenzanalytische Bildhermeneutik und religionswissenschaftliche Atmosphärenforschung. Ein methodischer Baustein zur Untersuchung sozialräumlicher Arrangements, ZfR 28 (1/2020), 112–127.
- REBENSTORF, HILKE / CHRISTOPHER ZARNOW / ANNA KÖRS / CHRISTOPH SIGRIST (Hg.), Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich, Leipzig 2018.
- REND, CHARLOTTE, Einige Überlegungen zu Stimmung als situationssoziologischer Kategorie. In: KZfSS 70 (2018), 629–654.
- SCHERF, EVA, Das Bauhausviertel in Halle. Vom Kaiserreich bis 2.0, Halle (S.) 2021.
- SCHMITZ, HERMANN, System der Philosophie, Bd. III/2: Der Gefühlsraum, Bonn 1969.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, Der inklusive Sozialraum. Psychodynamik und kulturelle Grammatik eines sozialen Lernprozesses, Baden-Baden 2013.
- SENNETT, RICHARD, Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation, Berlin 1997.
- STEETS, SILKE, Fixing up Waco, Texas: Populäre Religion, das Sentimentale und die Refiguration von Räumen, ZRGP 5 (1/2021), 141–170.
- WEGNER, GERHARD, Protestantisches Prinzip und katholische Substanz, in: WIELAND, JOSEF / GERHARD WEGNER / RAMONA M. KORDESCH (Hg.), Luther 2017. Protestantische Ressourcen der nächsten Moderne, Weilerstwit 2017, 42–56.
- WEGNER, GERHARD, Das Publikum der Kathedralen, in: DERS., Wirksame Kirche, Leipzig 2019, 228–246.
- WEGNER, GERHARD, Re-Sozialisierung der Religion? Die Rolle der Kirchen in inklusiven Sozialräumen, ZRGP 3 (2/2019), 235–264.
- WEGNER, GERHARD, Die soziale Relevanz religiöser Kommunikation, in: DERS. (Hg.), Fiktionen der Fülle. Religiöse Kommunikation und sozialpolitische Kultur, Leipzig 2020, 27–58.

- WEGNER, GERHARD, Zur Inszenierung des Christlichen im Sozialraum, in: SCHLEGEL, THOMAS / MARTIN REPPENHAGEN (Hg.), Kirche in der Diaspora. Bilder für die Zukunft der Kirche, FS Michael Herbst, Leipzig 2021, 191–210.
- WEGNER, GERHARD, Epiphanes Quartier? Zur geistlichen Lektüre von Sozialräumen, *PrTh* 58 (2/2023), 110–117.
- WELKER, MICHAEL, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen – Vluyn 1992.
- WOYDACK, TOBIAS, Raum, Glaube, Mensch und Kirche. Die Gottesbeziehung als räumliches Geschehen, *AGD* 21 (2/2007), 14–22.
- ZARNOW, CHRISTOPHER, Jenseits von Jedem. Ambiguitätstoleranz als urbane Tugend, in: MEIREIS, TORSTEN / CLEMENS WUSTMANS (Hg.), Leere Kirchen – voller Einsatz? Kirche und sozialer Zusammenhalt in ländlichen und urbanen Räumen, *BThZ.B.*, 2022, 47–62.
- ZIPPERT, THOMAS, Dimensionen des Sozialraums und der Sozialraumorientierung, *Jahrbuch Sozialer Protestantismus* 12 (2019), 232–251.