

Eurich | Lämmlin | Wegner [Hrsg.]

Gott im Quartier

Sozialraumorientierung und Spiritualität



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Nomos



Sozialwissenschaftliches
Institut der Evangelischen
Kirche in Deutschland

Mit der Reihe *SI-Diskurse | Gesellschaft – Kirche – Religion* werden Beiträge an der Schnittstelle von Theologie und Sozialwissenschaften bzw. Kirche, Gesellschaftspolitik und Öffentlichkeit in den wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs eingespielt. Die Beiträge speisen sich aus Tagungen des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland (SI) und anderen Zusammenhängen der Forschung des SI. Empirische Befunde und konzeptionelle Überlegungen aus Religionssoziologie, Theologie, Ethik und Ökonomie werden präsentiert und kontrovers diskutiert. Im Zentrum stehen Fragen zur religiösen Kommunikation und Praxis in der Gegenwartsgesellschaft, zum gesellschaftlichen Zusammenhalt und zum sozialen Ausgleich, zum zivilgesellschaftlichen Engagement und zur digitalen Transformation von Wirtschaft und Gesellschaft.

Das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD (SI) bearbeitet empirisch in interdisziplinärer Verbindung von Theologie und Sozialwissenschaften kirchen- und religionssoziologische, gesellschaftspolitische und soziale Fragen. Die Forschungsergebnisse der Projekte werden als Broschüren, in Buchreihen und auf der Institutswebseite (www.siekd.de) veröffentlicht. Träger des SI ist die EKD in Kooperation mit der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers.

SI-Diskurse | Gesellschaft – Kirche – Religion

herausgegeben vom
Sozialwissenschaftlichen Institut
der Evangelischen Kirche in Deutschland (SI)

Band 8

Johannes Eurich | Georg Lämmlein
Gerhard Wegner [Hrsg.]

Gott im Quartier

Sozialraumorientierung und Spiritualität

In Kooperation mit Heinz Gerstlauer



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Nomos



**Sozialwissenschaftliches
Institut** der Evangelischen
Kirche in Deutschland

Die **Deutsche Nationalbibliothek** verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2024

© Die Autor:innen

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print) 978-3-7560-1773-7
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden
ISBN (ePDF) 978-3-7489-4846-9
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden
ISBN (Print) 978-3-374-07544-7
Evangelische Verlagsanstalt (EVA), Leipzig

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748948469>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Vorwort

Den Ausgangspunkt und Anstoß für das Thema Spiritualität und Stadtteilorientierung bilden die intensiven Debatten der letzten Jahrzehnte zur Sozialraumorientierung in der Kirche und der Diakonie. Angefangen bei Konzepten der Gemeinwesenorientierung der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts über die Professionalisierung der Sozialraumorientierung im Rahmen von Sozialarbeit bis zur Vernetzung aller Akteur:innen im Sozialraum spielte das Konzept eine immer stärkere Rolle für die kirchliche bzw. gemeindliche Praxis. Nie ging es nur um eine gutgemeinte, aber letztlich unprofessionelle Zuwendung der Kirchengemeinden zu den Bedürfnissen der Menschen in der Bürger:innengemeinde, sondern um konzeptionell und praktisch durchdachte Modelle der Bezugnahme aufeinander. Schnell wurde dabei deutlich, dass dieser Bezug schon immer gegeben war – die Kirche lebt im Stadtteil und im Dorf – aber selten in bewusster Gestaltung. Insofern war die Übernahme von sozialarbeiterischen und stadtplanerischen Ansätzen nur logisch.

Allerdings fiel einigen Beobachtenden schnell auf, dass auf diese Weise das religiöse bzw. spirituelle Kernanliegen der Kirche – ihr Verkündigungsauftrag – leicht an den Rand geriet. In der praktischen Sozialraumarbeit hatte dies kaum Platz, schon gar nicht auf eine selbstverständliche Weise. Es wanderte mithin an den Rand der Aktivitäten: in den verbleibenden kirchlichen „Restraum“ der Gottesdienste oder Andachten, der für den Stadtteil als solchen keine große Bedeutung mehr hatte. In der Theologie zeigte sich dies in der Schwierigkeit, „leuchtende“ Diskurse zur Bereicherung der Sozialraumorientierung zu entwickeln, in denen die biblische Tradition angesprochen oder auch ganz direkt „Gott“ als Akteur des Stadtteils imaginiert wurde. Kirchliche Praxis drohte so – einmal mehr – zu ihrer Selbstsäkularisierung beizutragen. Dadurch gewann man zwar im Stadtteil möglicherweise wieder Gewicht, aber auf Kosten des genuin eigenen religiösen Profils.

An dieser Stelle setzen die Texte dieses Bandes an und versuchen – in aller Vielfalt, ja Widersprüchlichkeit, und nicht in allen Texten gleichermaßen – in der Orientierung auf den und im Stadtteil transzendente Bezüge deutlich zu machen. In Wolfgang Hintes fünf methodischen Prinzipien der Sozialraumorientierung spielt die Konzentration auf die konkret vorhande-

nen Ressourcen eine zentrale Rolle. Die Beiträge lassen sich in unterschiedlicher Weise als Suchbewegungen einer Antwort auf die Frage lesen, welche Rolle religiöse Ressourcen dabei spielen (können). Lassen sich „Spuren Gottes“ im Sozialraum (Lob-Hüdepohl) entdecken und für „spirituelles Empowerment“ im Stadtteil nutzen? Von diesem Interesse her kommen auch die Kirchen als „mystagogische Räume“ (Daelemans) in den Blick. Unsere Fragestellung lässt sich gut als eine Art des Framings begreifen. Wer nach dem Handeln Gottes in der Welt fragt, rahmt eigene Welterfahrung besonders ein und macht so nicht alltägliche Deutungsangebote.

Letztlich ist die Frage, ob sich die These belegen lässt, die im Titel einer Tagung im Vorfeld dieses Buches zum Ausdruck kam: „Sozialraumorientierung und Spiritualität: Eine starke Verbindung“? Diese Tagung fand im September 2023 im Stuttgarter Hospitalhof statt. Der hier vorgelegte Band nimmt einige der damaligen Impulse auf, geht aber weit über ihre Fokussierung auf die Praxis hinaus und beteiligt weitere Autoren und Autorinnen. Die Tagungsbeiträge sind gut dokumentiert auf der Homepage der Lechler-Stiftung (Titel: „Lechler-Forum: Spiritualität im Sozialraum“) – auch als eindrucksvolle filmische Dokumentation („<https://lechler-stiftung.de/lechler-forum-spiritualitaet-im-sozialraum>“ (Zugriff: 24.7.2024)). Hauptträger waren die Lechler-Stiftung, der Hospitalhof Stuttgart, das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD in Hannover, die Diakonie Württemberg, das Diakoniewissenschaftliche Institut der Universität Heidelberg und der Senior Consulting Service Diakonie (SCSD), Berlin. Es sind diese Einrichtungen, insbesondere die Lechler-Stiftung, der SCSD und das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD, die durch ihre großzügige finanzielle Unterstützung auch das Erscheinen dieses Bandes möglich machen.

Die Herausgeber danken den Autorinnen und Autoren für ihr Engagement und ihren Einsatz. Ein besonderer Dank gilt vor allem Hanna Flaskämper, Heidelberg, die die große Mühe des Lektorierens auf sich genommen hat.

Johannes Eurich – Georg Lämmlein – Gerhard Wegner

Inhaltsverzeichnis

Gerhard Wegner, Johannes Eurich, Georg Lämmlin

Einleitung 11

1. Der Sozialraum als spiritueller Erfahrungsraum

Ulrich Beuttler

Gott und der Raum –
eine systematisch-theologische Neukonzeption aus
phänomenologischen Raumbegriffen 27

Andreas Lob-Hüdepohl

Spuren Gottes?
Sozialräume und ihre „Zeichen der Zeit“ 45

Gerhard Wegner

Kraftfelder des Geistes
Suchbewegungen nach einer Spiritualität der Stadtteilgestaltung 65

Claudia Schulz

Vielfältige Optionen gegen die Leere
Interprofessionelle Raumerschließung als spirituelle Entwicklung
kirchlicher Regionen 95

Sabrina Müller

Connected:
Das Smartphone als Portal für Alltagsspiritualität 115

2. Die religiöse Topografie des Sozialraums

Martina Bär

Zwischen Selbstfindung und Dialog
Sakralbauten im spätmodernen Sozialraum 139

Bert Daelemans

Sakrale Raumerfahrung
Kirchengebäude als mystagogischer Raum 161

Anna Körs

Religiöse Gemeinden als (inter-)religiöse und gesellschaftliche
Akteure im urbanen Sozialraum 179

Olaf Kühne

Religion und Landschaft –
Grundzüge, Ausprägungen und offene Fragen eines komplexen
Verhältnisses 203

3. Interaktions- und Engagementformen im Sozialraum

Frank Eckardt

Vom Sakral- zum Sozialraum:
Kirchen im Gelsenkirchener Abstiegskampf 235

Felix Eiffler

Geteilte Stadt – Geteilte Kirche?
Soziale Segregation und kirchliche Vielfalt 261

Johannes Eurich

Soziale Dienstleister und ihr Bezug zur Spiritualität
Diakonie und Caritas als religiöse Akteure im Sozialraum 291

Sonja Keller

Soziale Kontexte wahrnehmen und verändern
Zum heuristischen Potenzial einer diakonischen und kirchlichen
Sozialraumorientierung 307

Frank Schulz-Nieswandt, Philipp Thimm und Julia Beideck

Die Genossenschaft im Sozialraum und der Sozialraum als
Genossenschaft 327

Verzeichnis der Autor:innen 357

Einleitung

Gerhard Wegner, Johannes Eurich, Georg Lämmlein

Seit mehreren Jahrzehnten stellen Gemeinwesenarbeit, Stadtteil- bzw. Quartiersarbeit und Sozialraumarbeit ein etabliertes Themenfeld sozialer und kirchlicher Arbeit dar und haben in den letzten Jahren unter dem Label „Sozialraumorientierung“ die Funktion einer strategischen Leitorientierung kirchlicher und diakonischer Arbeit gewonnen. In zahlreichen Regionen Deutschlands wird eine entsprechende Ausrichtung von kirchlicher Arbeit in Stadtteilen und Dörfern in Zusammenarbeit mit diakonischen Akteur:innen gezielt vorangetrieben.¹ Häufig in Kooperation mit zivilgesellschaftlichen Akteur:innen im Quartier werden soziale und kulturelle Initiativen vorangebracht, Einfluss auf die Gestaltung des Stadtteils genommen und nicht zuletzt kirchliche Immobilien neuen Nutzungen zugeführt. Gerade Letzteres, so z.B. die Umwidmung einer nicht mehr benötigten Kirche oder eines Gemeindezentrums, stellt für die Kirche nicht selten einen Anreiz für entsprechende Aktivitäten dar. Auf diese Weise übernimmt die Kirche oftmals über das klassische Gemeindeleben hinaus Verantwortung für das kommunale Gemeinwohl wahr.

Meist geht es in solchen Vorhaben um soziale Interessen: der Aktivierung der Menschen zur Durchsetzung von besseren Strukturen der Versorgung und der Kommunikation im Stadtteil.² Sozialraumorientierung hat in dieser Hinsicht die Nachfolge der Gemeinwesenarbeit, gerade auch der Kirchen, früherer Jahre angetreten.³ Es liegt jedoch auf der Hand, dass sich kirchliche Praxis zwar im sozialen Engagement verwirklichen kann, aber darauf nicht reduziert ist. Vielmehr geht es um die Breite vieler vom christlichen Glauben her motivierter Kommunikationsformen, die in den letzten Jahren gerne mittels der Formel von der „Kommunikation des Evangelii-

-
- 1 Vgl. G. LÄMMLIN / G. WEGNER (Hg.), *Kirche im Quartier: Die Praxis*, Ein Handbuch, Leipzig 2021.
 - 2 In dieser Hinsicht kann auch von einer zivilgesellschaftlichen Rolle von Gemeinden gesprochen werden, vgl. D. OHLENDORF / H. REBENSTORF, *Überraschend offen. Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft*, Leipzig 2020.
 - 3 Vgl. R. LINGSCHIED / G. WEGNER (Hg.), *Aktivierende Gemeindearbeit*, Stuttgart / Berlin / Köln 1990.

ums“ zusammengedacht werden.⁴ Unterscheiden kann man darin die Kommunikation mit Gott (Feiern, Frömmigkeitspraxis), über Gott (Lehren und Lernen) und von Gott her (soziales, politisches und kulturelles Handeln). Klassisch werden diese Modi als in der Familie, Kirche, Schule oder in sozialen Organisationen verortet verstanden. In diesem Schema lassen sich Aktivitäten im Sozialraum als „von Gott her“ gut verorten und legitimieren. Allerdings greift eine konsequente Sozialraumorientierung kirchlicher Arbeit insofern weiter, als auch die Kommunikation „mit Gott“ und „über Gott“ als in den sozialen Raum eingebettet und vor allem als in ihm präsent erfahren und entsprechend gestaltet werden kann. Das bedeutet z.B., dass sich religiöse Kommunikation in einer Kirchengemeinde und ihr soziales Engagement im Stadtteil durchdringen und so gegenseitig erneuern können.

1. Kirchen und Sozialraum

Im sich ständig wandelnden Gefüge städtischer Landschaften ist die verwobene Beziehung zwischen sozialer und kultureller Entwicklung, Religion, Spiritualität und den Institutionen, die sie aufrechterhalten, so gerade auch den Kirchen, eine faszinierende Angelegenheit. Wenn Städte sich ausdehnen, verändern und neu gestalten, fungiert die Präsenz religiöser Institutionen – aber auch der Rückgang ihrer Bedeutung – nicht selten insofern als Indikator einer in dem Sinne kulturell und sozial qualitätvollen Stadtentwicklung, als mit ihnen Zeichen übergreifender Bedeutung und Sinnstiftung verbunden werden. Sie repräsentieren „andere Orte“ und damit spezifisch „andere“, symbolisch aufgeladene Kommunikationsmöglichkeiten, als sich sonst im Alltäglichen finden. Das gilt insbesondere, was historische Wurzeln anbetrifft: Städte waren historisch gesehen Schmelztiegel für religiösen und spirituellen Ausdruck. Alte Zivilisationen errichteten prächtige Tempel und heilige Stätten im Herzen ihrer städtischen Zentren, die als Anlaufpunkte für gemeinschaftliche Verehrung und kulturelle Identität dienten. Ähnlich sahen die mittelalterlichen Städte Europas den Aufstieg prächtiger Kathedralen und Kirchen, die oft das Stadtbild beherrschten und die Gestaltung der umliegenden Viertel bestimmten. Ihr Erbe findet sich prägend in vielen Städten bis heute, auch wenn sich nicht mehr immer von einer lebendigen religiösen Nutzung sprechen lässt.

4 Vgl. CH. GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, Berlin / Boston 2012.

Die Architektur von Kirchen spiegelt oft das kulturelle und religiöse Erbe einer Gemeinschaft wider und trägt zum ästhetischen Charakter der Stadtviertel bei. Von gotischen Türmen bis zu modernen Designs sind diese Strukturen architektonische Ikonen, die Besucher und Bewohner gleichermaßen anziehen und zu Symbolen der Viertel werden, in denen sie sich befinden. Dabei sind sie Zentren von Gemeinschaften. Kirchen, Moscheen, Synagogen und Tempel dienen schon lange nicht nur als Orte des Gebets; sie sind auch vitale Zentren für Gemeinschaftsengagement und soziale Kohäsion. In städtischen Vierteln fungieren Kirchen häufig als Treffpunkte für kulturelle Veranstaltungen, Bildungsprogramme und karitative Initiativen, die ein Gefühl der Zugehörigkeit unter den Bewohner:innen fördern.

Die Bewahrung historischer Kirchen ist deswegen nicht nur wichtig, um das architektonische Erbe zu schützen, sondern auch um die kulturelle Kontinuität in städtischen Vierteln aufrechtzuerhalten. Viele Kirchen beherbergen unbezahlbare Kunstwerke, Artefakte und Archive, die Zeugnis von der reichen Vielfalt nicht nur der christlichen, sondern der menschlichen Geschichte überhaupt ablegen und den kulturellen Reichtum ihrer umliegenden Gemeinschaften vergrößern. Und in einer zunehmend säkularen Welt bieten Kirchen weiterhin spirituelle Oasen für Gläubige, die Trost und Führung suchen. Inmitten des Trubels des städtischen Lebens bieten diese heiligen Räume Momente der stillen Besinnung und Introspektion und dienen als Anker der Stabilität in einer sich schnell verändernden Umgebung.

Die Präsenz von Kirchen kann erhebliche wirtschaftliche Auswirkungen auf die städtische Entwicklung haben. In einigen Fällen dient die Restaurierung oder der Bau religiöser Gebäude als Katalysator für die Belebung vernachlässigter Viertel, zieht Investitionen an und stimuliert das Wirtschaftswachstum. Umgekehrt kann die Gentrifizierung durch städtische Erneuerungsbemühungen langjährige religiöse Gemeinschaften verdrängen und zu komplexen sozioökonomischen Spannungen führen. Aber gerade in diesem Kontext stehen manche religiösen Akteur:innen auch für soziale Gerechtigkeit und entwickeln einen entsprechenden Aktivismus, indem sie sich für marginalisierte und benachteiligte Menschen einsetzen. Städtische Viertel sind oft Schlachtfelder für diese Auseinandersetzungen, wobei Kirchen Plattformen für Aktivismus, Organisation und Advocacy bieten, die die Stimmen von exkludierten Personen oder Bevölkerungsgruppen

verstärken und gesellschaftliche Veränderungen vorantreiben.⁵ Die Entwicklung von Stadtvierteln kann folglich auf komplexe Weise mit Religion und Spiritualität verbunden sein. Die Kirchen können inklusive, lebendige und widerstandsfähige Gemeinschaften fördern, die die Vielfalt menschlicher Erfahrungen und die „Heiligkeit“ gemeinsamer Räume bewahren.

2. Vier Perspektiven auf das Gemeinwesen

Verfolgt man dieses Interesse weiter, dann stellen sich eine ganze Reihe von Fragen ein. Wie lässt sich ein Gemeinwesen überhaupt spirituell, religiös, christlich, ethisch deuten, rahmen, öffnen? Die Thematik des Raumes als eines religiösen Erfahrungsbereiches hat in den letzten Jahren viel Interesse auf sich gezogen – meist allerdings in Bezug auf religiös geprägte Räume (Sakralbauten). Wie verhält es sich diesbezüglich mit ausdrücklich säkularen Stadtteilen bzw. Quartieren? Wie sind die herkömmlichen sozialen Konzepte einer Sozialraumorientierung (z.B. nach Roland Fürst und Wolfgang Hinte)⁶ zu bewerten? Was bedeutet die Übernahme der Leitideen eines inklusiven Sozialraums für eine spirituelle bzw. christliche Praxis?

Unterscheiden lassen sich eine Reihe von Perspektiven, von denen sich ein großer Teil in diesem Buch niedergeschlagen hat. So kann zu Beginn von Möglichkeiten einer theologischen / spirituellen *Wahrnehmung des Sozialraums* gesprochen werden. Hierzu zählen religionswissenschaftliche, theologische, architekturpsychologische und allgemein phänomenologische Studien, die sich der Präsenz des transzendenten Anderen im Raum bzw. in der Begegnung mit den materiellen Lebensbedingungen, nicht zuletzt der Kommunikation der Körper, durchaus im Sinne epiphaner Zusammenhänge,⁷ widmen. Informativ hierzu sind Klärungen von Phänomenen der Atmosphäre, der Stimmungen im Sinne von leiblich spürbaren Kraftfeldern, in denen Menschen sich bewegen, von ihnen vereinnahmt werden oder sich behaupten können. Menschen prägen Stadtteile und Räume aller Art und werden von ihnen geprägt. Manche Räume lassen Menschen frei

5 Vgl. die Rolle der „Intervention“ in OHLENDORF / REBENSTORF, Überraschend offen. 228ff.

6 Vgl. R. FÜRST / W. HINTE (Hg.), Sozialraumorientierung 4.0. Das Fachkonzept: Prinzipien, Prozesse & Perspektiven, UTB 5515, Wien 2020.

7 D.h. der Manifestation eines (transzendenten) „Anderen“, das als Moment des Göttlichen oder Heiligen in der Dimension von Leiblichkeit und Sozialität erfahren wird.

atmen und sprechen – andere machen sie stumm. Was macht den Unterschied aus? Was führt dazu, dass entsprechende befreiende Erfahrungen in der Architektur berücksichtigt werden?⁸ Und: Was haben überhaupt Räume mit befreienden Erfahrungen zu tun bzw. was sind überhaupt transformative, befreiende Erfahrungen?

Ein weiterer Zugang zum Thema ist sodann mit der ausdrücklichen Präsenz des Religiösen im Stadtteil oder Dorf, d.h. mit der *religiösen Topografie einer Landschaft*, verbunden. Hier geht es zunächst darum, die Prägung der Erfahrung des städtischen oder ländlichen Raumes insgesamt durch seine *religiöse Nutzung* zu untersuchen. Nach wie vor sind Zentren und größere Plätze in Deutschland und Europa (anders z.B. in den USA) oft durch Kirchengebäude geprägt – nicht selten durch besonders große und ehrwürdige, ältere Bauten, die die Erfahrung des städtischen Bereichs nachhaltig lebendig beeinflussen und nicht wegzudenken sind. Sie kommen hier insbesondere quasi von „außen“ in den Blick. Bis noch vor Kurzem galt dies auch für Quartiere um das Zentrum der Stadt herum und wurde bei der Planung von Neubaugebieten durch die Ausweisung von Bauplätzen für Kirchen auch ausdrücklich berücksichtigt. Mittlerweile führt der Bedeutungsverlust der Kirche allerdings diesbezüglich zu Einschränkungen – wie dies in der ehemaligen DDR ohnehin der Fall war. Zur religiösen und kirchlichen Nutzung des Raumes gehören auch sekundäre Orte, wie Gemeindehäuser, Veranstaltungszentren sowie diakonische und andere soziale Projekte und Anlaufstellen aller Art (z.B. Jugendzentren, Seniorenanlagen, Friedhöfe – auch Gedenkstätten oder Kreuzwege) und natürlich auch Räume und Gebäude aus anderen religiösen Kontexten und Traditionen wie Moscheen, Synagogen oder Stupas.

Zu dieser Perspektive gehört darüber hinaus auch die *Erfahrung sakraler Räume*, wie der Kirchen, als solcher – also quasi von „innen“. Zu dieser meist als ästhetische Dimension des Religiösen behandelten Fragestellung hat es in den letzten gut 20 Jahren eine große Zahl von Publikationen gegeben.⁹ Dahinter steht die Einsicht, dass die entsprechenden Gebäude als solche religiöse Erfahrungen transportieren würden, die sich bei einem Besuch gut erschließen ließen – möglicherweise besser als durch rituelle und sprachliche Kommunikation. Solche direkt auf das Sakrale bezogene

8 Dazu S. STEETS, *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie*, Stw 2139, Berlin 2015.

9 Vgl. beispielsweise H. RUPP (Hg.), *Handbuch der Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen*, Stuttgart 2006.

oder von ihm her resultierende Spiritualität ist zwar vom Sozialraum bzw. dem Alltag der Menschen einerseits durch ihre besonderen Zeichen und Symbole distanziert – und muss es durch ihre explizite Funktion des Verweises auf transzendente Welten auch sein. Andererseits verknüpft sich dieses ausdrücklich Sakrale mit dem Profanen bzw. dem indirekt Sakralen durch die Wege der Menschen zur und durch die Kirche. Theologisch – auch allgemein religiös – gedacht könnte der Besuch einer Kirche anlässlich eines Gottesdienstes einen Menschen zu einer neuen Sichtweise seines Sozialraumes inspirieren: nun sozusagen mit den Augen Gottes.

Ein dritter Zugang zur Verknüpfung spiritueller und auf das Gemeinwesen bezogener Sichtweisen und Logiken ist sodann der Blick auf *Interaktions- und Engagementformen im Sozialraum*. Welche Akteur:innen und Akteurstypen prägen Stadtteile und Quartiere? Wie ist ihr Verhältnis zueinander? Sind sie miteinander vernetzt oder eher distanziert? Welche Interessen werden z.B. von wirtschaftlichen Akteur:innen in Relation zu bürgerschaftlichen Aktivitäten verfolgt? Welche Rolle kommt der kommunalen Verwaltung zu – inwieweit reichen die Möglichkeiten einer bewussten Stadtplanung und welche Interessen verfolgt sie? Wie sind religiöse Akteur:innen in das sozialräumliche Gefüge eingebettet und welche Interessen verfolgen sie? Im Hintergrund dieser Fragen lässt sich nach Logiken von Gemeinschaftlichkeit und/oder Organisiertheit und damit nach Entwicklungsdynamiken fragen. Damit einher geht der Blick auf soziale und kulturelle Machtverhältnisse. Wo finden sich Netzwerkknoten im Sinne einer Verdichtung von Kommunikation und der Herausbildung von anerkannter Autorität Einzelner oder von Organisationen? Wo kommt es im Gegensatz dazu zu Exklusionen von Einzelnen und Gruppen, denen der Zugang zu Ressourcen des Sozialraums verwehrt wird (z.B. das Recht zum Aufenthalt für Obdachlose im Stadtzentrum oder die Bereitstellung von Wohnraum für Flüchtlinge). Eine große Bedeutung haben Tendenzen zur Segregation. Darüber hinaus geht es auch um Faktoren, die soziale Räume affektiv prägen. Der Raum sozialer Interaktion kann stark durch die Faktoren (soziales) Misstrauen, Unsicherheit und Furcht geprägt sein oder durch ein soziales Grundvertrauen, positive Erwartungen und Solidaritätserfahrungen.¹⁰ Diese Faktoren wiederum dürften in einem komplexen

10 Beispielsweise bildet der Faktor „allgemeines soziales Vertrauen“ („Man kann den meisten Menschen vertrauen“) bzw. die positive oder negative Einstellung dazu nicht nur einen zentralen Erklärungsfaktor für Engagement für Flüchtlingsaufnahme oder deren Begrenzung (vgl. M. SINNEMANN / P.-A. AHRENS, Flüchtlingsaufnahme

Wirkungszusammenhang mit dem Aufbau von „Sozialkapital“ stehen, das sich auf der einen Seite des Spektrums in der Erfahrung von „Solidaritätsräumen“, auf der anderen Seite von „Angsträumen“ manifestiert.¹¹

Schließlich lässt sich auf einer übergreifenden Ebene nach der Virulenz von normativen Fragen im Kontext der Gestaltung von Sozialräumen in Ökonomie, Politik und Zivilgesellschaft fragen: Gibt es einen Diskurs über eine *Sozialethik der Sozialraumgestaltung*, d.h. mehr oder minder öffentliche Bewertungen der Haltungen von Akteur:innen und die Herausarbeitung von entsprechenden Leitbildern (z.B. eines inklusiven oder altersgerechten Stadtteils)? Natürlich gibt es eine lange Debatte über Ideale und Utopien der Stadtteilplanung – insbesondere in Bezug auf das Verhältnis von Zentren und Peripherien. Welche Bedeutung haben solche Vorstellungen unter dem Druck der ökonomischen Verwertung von Grund und Boden?

Komplex werden solche Analysen dadurch, dass es längst keine rein körperlich-sinnliche Wahrnehmung des gebauten „realen“ Sozialraums mehr gibt, sondern sie immer mit einer Existenz in virtuellen, digital konstruierten Räumen verknüpft ist („hybrider Sozialraum“) oder sogar von dieser überlagert wird. Die Erforschung dieser Zusammenhänge ist für einen Zugang zum Sozialraum der Zukunft von großer Bedeutung – wahrscheinlich gerade für eine religiös-rituelle Praxis im Sozialraum, in der immer schon Virtuelles in der real gestalteten Lebenswelt im Stadtteil präsent ist.

3. Transzendierungen des Sozialraums

In der hier vorliegenden Publikation sollen spirituelle Zugänge zum Sozialraum in den Blick genommen und mit anderen Aspekten der Sozialraumorientierung in einen Dialog gebracht werden. Dazu zählen z.B. theologische Wahrnehmungsweisen des sozialen und religiösen Raumes, religiöse

kontrovers, Bd. 2: Relevanz von Motiven, Werten, Religion und Politik bei Engagierten, Baden-Baden 2021), er dürfte auch erheblichen Einfluss auf das Erleben und die Interaktion im Sozialraum haben. Etwa dort, wo sich die Erfahrung einer „Abstiegsgesellschaft“ (O. NACHTWEY, *Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, edition suhrkamp 2682, Berlin 2016) konkret in Nachbarschaftsräumen darstellt und verfestigt.

- 11 Vgl. beispielsweise M. HORSTMANN / H. PARK, *Gott im Gemeinwesen. Sozialkapitalbildung in Kirchengemeinden*, hg. von GERHARD WEGNER, SI konkret 6, Protestantische Impulse für Gesellschaft und Kirche, Berlin 2014.

Erfahrungsformen sozialen Engagements, Kommunikation im Sozialraum und entsprechend organisierte Formen. Spirituelle Kommunikation kann in der Sozialraumorientierung eine wichtige Rolle spielen und Prozesse der Transformation herkömmlicher Strukturen voranbringen. Der Stadtteil kann durch die Akzentuierung transzendentaler Raumbezüge neu und anders artikuliert werden. Menschen gestalten in ihrem alltäglichen Lebensraum ihre Alltagsspiritualität neu, bringen sie zum Ausdruck und erfahren darin Empowerment.¹² Die Reflexion über solche Prozesse steht oft noch am Anfang. In einer Auswahl aus den möglichen Zugangsweisen sind drei Perspektiven definiert worden, welche die drei Teile dieses Bandes vorgeben:

- Der Sozialraum als spiritueller Erfahrungsraum
- Die religiöse Topografie des Sozialraums
- Interaktions- und Engagementformen im Sozialraum.

3.1. Der Sozialraum als spiritueller Erfahrungsraum

Der erste Teil widmet sich grundsätzlichen Fragen nach der Möglichkeit einer Konstruktion des Sozialraumes als eines Erfahrungsraumes von Transzendenz bzw. Gott. Dabei werden theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Zugänge genutzt. Der Blick richtet sich auf den säkularen Stadtteil, auf sozialräumliche kirchliche Planungsprozesse und virtuelle Räume.

Der erste Beitrag in dieser Perspektive beginnt mit grundsätzlichen theologischen Erörterungen von *Ulrich Beuttler* zum Verhältnis von Gott und Raum. Dabei werden klassische theologische und philosophische Positionen diskutiert (u.a. Augustin, Heidegger, Newton, Kant, Schleiermacher), in denen die Präsenz Gottes letztendlich als wesentlich raumlos, d.h. geistig-ideell konzipiert wird. Dagegen entfaltet Beuttler einen Begriff des „gelebten Raums“ (er ist: „präreflexiv präsent“, „elementar bezogen“, „gestimmt und getönt“, „gerichtet und leiborientiert strukturiert“) im Anschluss an Eugen Minkowski und Graf Karlfried Dürckheim und bezieht die Präsenz Gottes als religiöse Erfahrung auf seine verschiedenen Schichten. Gott kann so als Fundament und Hintergrund der menschlichen Existenz angesprochen werden.

12 Zur theologischen Konzipierung von Empowerment M. DOMSGEN, Religionspädagogik, Leipzig 2019, 343–378.

Andreas Lob-Hüdepohl fragt nach dem Sozialraum als „Ort der Gottesbewährung“ und „Gottese Erfahrung“ in der Tradition von Alfred Delp und Dietrich Bonhoeffers Einfordern einer Kirche an der Seite der Menschen oder einer Kirche für andere: Im alltäglichen Leben wird Gottes Gegenwart bezeugt. Aber gilt dies auch in der Säkularität, jenseits einer christlich konturierten Praxis? Ja, denn, so wird mit dem zweiten Vaticanum argumentiert, gerade hier können sich „Zeichen der Zeit“ entbergen“, in denen „sich Gottes heilsam befreiende Gegenwart verleibt hat“, so in dem „Schrei der [...] Marginalisierten“. Sie sind in den grundsätzlich konfliktiven Strukturen von Sozialräumen zu hören und werden z.B. in Formen des Community Organizing zum Inhalt gemacht. Aber Gott kann auch stumm bleiben, was ein aufmerksames Hinhören nur umso nötiger macht.

Gerhard Wegner konstruiert Sozialräume als Felder, in denen Menschen unterschiedlichen Kräften und Mächten ausgesetzt sind und die so immer auch epiphane Gelegenheiten aufweisen können. Es geht um den einen Sozialraum prägenden „Geist“, wie mit Johannes Fischer gesagt wird. Die Begegnung mit Gott sei räumlich, körperlich bedingt, gerade im „Einsatz für den leidenden Nächsten“. Insofern müsse es darum gehen, eine Spiritualität der Stadtteilgestaltung von einer spezifischen Lektüre her zu entwickeln, die Aspekte der ästhetisch-ethischen Qualität (Atmosphäre, Stimmung) des Stadtteils in den Vordergrund rückt und das Quartier so als „Kraftfeld des Geistes“ deutet und gestaltet. In Resonanz auf solche Erfahrungen kann das Christliche im Sozialraum plausibel inszeniert werden.

Claudia Schulz konzipiert parochiale Räume (Kirchengemeinde, kirchliche Region) als „Kommunikationsr[äume] des Evangeliums“ zunächst als vorgegebene „Wirkr[äume] Gottes“, auf die Menschen reagieren. In einer anderen Perspektive entsteht ein solcher Raum erst dort, „wo Menschen in ihrer Lebensführung Relevanz[en] setzen“ und Räume dementsprechend nutzen. Von dieser doppelten Sicht her analysiert sie sodann konkrete Formen des Strukturwandels in Kirchenbezirken, der durch leerer werdende Kirchenräume bedingt ist. Diskutiert werden Fragen des Empowerments der Kirchenmitglieder, der Entwicklung des kirchlichen Personals, Aufgaben- und Kompetenzorientierungen. Dabei geht es stets um die Wechselwirkung der kirchlichen Kommunikation mit einer „Relevanzsetzung der Menschen“ des Sozialraumes im Interesse einer nachhaltigen kirchlichen Arbeit.

Der erste Teil endet mit einem Ausblick auf Aspekte virtueller Raumerfahrung von *Sabrina Müller*. Sie geht davon aus, dass es vor allem das

Smartphone sei, das die eigene Lebensorganisation, Alltagspiritualität und Transzendenzerfahrungen verknüpfen würde. Seine Bedeutung als „Portal“ geht folglich über instrumentelle Nutzungen hinaus und es habe „im kulturellen Kontext“ auch eine „existentielle Bedeutung“ als „Erweiterung des Selbst“ gewonnen. Diskutiert werden dann die transreligiöse App „Insight Timer“ und virtuelle Gottesdiensterfahrungen der Netzwerkgemeinde DA-ZWISCHEN. Als Fazit wird eine zunehmende „Verschmelzung von [...] profanen und sakralen Räumen“ deutlich.

3.2. Die religiöse Topografie des Sozialraums

Der zweite Teil versammelt vier Beiträge zur Vielfalt einer Verortung von Religion in Quartieren und Landschaften. Angesprochen werden sakrale Gebäude in ihrer städtebaulichen Funktion und ihrer mystagogischen Qualität und das komplexe Verhältnis von Religion und Landschaft. Zudem werden Netzwerke religiöser und anderer Akteur:innen im Sozialraum zum Thema gemacht.

Martina Bär bietet zu Beginn einen Überblick über das Verhältnis von Architektur, Sozialraum und Sakralbauten. Deutlich wird eine Tendenz im modernen Sakralbau, die auf eine atmosphärische In-Beziehung-Setzung von Gottes- und Selbsterkenntnis zielt. Dies illustriert sie an der „God Box“ von Ludwig Mies van der Rohe in Chicago. Dagegen artikulierten neueste ökumenische Bauten wie die Maria-Magdalena Kirche in Freiburg im Breisgau und das interreligiöse „House of One“ in Berlin eher dialogische Qualitäten bezogen auf den Umgang mit dem Fremden und Anderen.

Bert Daelemans entwickelt seinen Zugang zu Kirchengebäuden „als mystagogisch[e] R[äume]“. Damit ist ihre Qualität angesprochen, „dynamisch[e]“ und „erfahrungsorientiert[e] Prozess[e]“ zu initiieren, die „Menschen in die Geheimnisse [...] des Lebens begleite[n können]“, was nicht nur geistig, sondern körperlich verläuft. Das Geheimnis ist nichts anderes als Christus, der jedoch nichts Fremdes darstellt, sondern die Tiefe menschlicher Existenz verkörpert. Dieser Gedanke wird in mehreren Schritten anhand von Beispielen zeitgenössischer Kirchenarchitektur erläutert: von der „ersten Annäherung“ an ein solches „synästhetische[s]“ Gebäude mit seiner besonderen Energie über die „Entdeckung“ seines Kerygmas zur Eingliederung in den Leib Christi bis hin zum „Gesandt [S]ein“ zur „Mitarbeit“ im „Reich Gottes“. Der „genius loci“ entfaltet seine Kraft.

Anna Körs wirft einen Blick auf die Vielfalt von religiösen und anderen Akteur:innen im urbanen Sozialraum, wobei der Fokus auf interreligiösen Prozessen liegt, die insbesondere von diesbezüglichen (niedrigschwelligen) Gelegenheiten abhängig sind. D.h. sie stellen sich nicht nur aufgrund religiöser Pluralität ein, sondern hängen mit der Position der Gemeinden im religiösen Feld und ihrer gesellschaftlichen Integration zusammen. Je mehr sich Gemeinden als Akteure in der Gesellschaft verstehen, desto mehr Interesse an interreligiösen Dialogen haben sie auch. Entsprechende Kontakte sind wertvoll für die gesamte Stadtgesellschaft, da sie Vorurteile abbauen und grundsätzliche Offenheit fördern.

Schließlich weitet *Olaf Kühne* den Blick auf das Verhältnis von „Religion und Landschaft“ „im Spannungsfeld von Soziologie und Geographie“. Dabei begreift er Landschaft „konstitutiv als soziale Konstruktion“, die – so wie Religion auch – erheblichen Transformationsprozessen unterworfen ist und als „Landschaft 1“ die „zueinander angeordnete[n] Objekte der Welt 1“, als „Landschaft 2“ die „individuellen Verständnisse“ dieser Zuordnungen und als „Landschaft 3“ die als „normal“ angesehenen Deutungen dieser Strukturen. Religion kommt in dieses Gefüge im Sinne von Emile Durkheim vor allem als Integrationskraft und mit Niklas Luhmann als „Kontingenzbewältigung“ hinein. Im Zuge der Entfaltung der Moderne kann eine Integration von Landschaft und Religion nur noch in individualisierten Bezügen erfolgen, was mit ihrer reduzierten landschaftlichen Präsenz einhergeht, und tendiert dann möglicherweise zu Verabsolutierungen mit Konfliktpotenzial.

3.3. Interaktions- und Engagementformen im Sozialraum

Der dritte Teil dreht sich um die Diskussion des Wirkens von Akteur:innen – religiöser und anderer Art – in den Quartieren. Er beginnt mit der Darstellung eines konkreten Falls, greift über zur Funktion von Segregation für kirchliche Präsenz, ehe die Rolle der kirchlichen sozialen Dienstleister Caritas und Diakonie diskutiert wird. Der Horizont wird dann auf Fragen der kooperativen bzw. genossenschaftlichen Sozialraumentwicklung geweitet.

Zunächst schildert *Frank Eckardt* die Veränderungen, denen die Präsenz der Kirchen in der „Dramatik“ des ökonomischen und sozialen Abstiegs der Stadt Gelsenkirchen unterworfen ist. Bedingt durch „Prozesse der Vereinsamung und Isolation“ im Kontext „postfordistische[r] Transformation“ „erodier[t]“ aber auch ihre Kraft. Darauf reagieren sie mit der Hinwendung

zu Konzepten der Sozialraumorientierung. Wie dies geschieht, wird an drei Beispielen illustriert. Deutlich werden im Konkreten Möglichkeiten, aber auch Grenzen kirchlichen und caritativen Engagements für die Wahrung lebenswerter Lebensräume.

Felix Eiffler diskutiert die Sozialraumorientierung der Kirche vor dem Hintergrund sozialer Segregation als eines prägenden „urbane[n] Phänomen[s]“ der Entwicklung sozialer Ungleichheit. Sodann beschreibt er die Gestaltung „kirchliche[r] Vielfalt“ als Reaktion: Quartiersgemeinden, Stadtkirchen und „Fresh Expressions of Church“ stellen sich in unterschiedlicher Weise den Herausforderungen einer „[g]espaltene[n] Stadt“, indem sie das Evangelium entsprechend kontextualisieren. Am Ende steht eine „[p]luriforme [...] Gemeindeentwicklung“.

Wie sich die sozialen Dienstleister der Kirchen, Caritas und Diakonie, im Sozialraum einbringen, stellt *Johannes Eurich* in dreierlei Blickrichtungen dar: in der „Verbindung von Spiritualität und Sozialer Arbeit“, im Verhältnis „zum interreligiösen Miteinander“ und in der „Gestaltung von öffentlichen Räumen“. Deutlich wird, wie Caritas und Diakonie in der „Tradition der großen christlichen“ Narrative „einer [heilen und] gerechten Welt“ „stehen“ und von daher ihre Präsenz formatieren. Dies gilt nicht zuletzt auch für die „Gestaltung [ihrer eigenen] Immobilien“ in den Quartieren als Zeichen der bleibenden „Bedeutsamkeit des Evangeliums“.

Sonja Keller fragt, was Sozialraumorientierung als zentrales Interesse der Kirche für die „soziale Praxis“ im „Nahraum“ bedeuten kann. Deutlich wird die tatsächliche Diffusität dieses Konzepts, die jedoch vielfältige Anschlussmöglichkeiten (von klassischer Sozialarbeit bis hin zur Gestaltung von kirchlichen Planungsräumen) ermöglicht. Chancen liegen u.a. in der Wiederentdeckung der diakonischen Funktion der Kirche, einem Blickwechsel „von der kirchlichen Angebotslogik zu den Belangen der Bewohner und Bewohnerinnen“, der „Neuvermessung räumlicher Ressourcen“ und der Rekonstruktion des Sozialen als Netzwerk. Insgesamt seien „eine Suchbewegung und das Eintreten [...] für das [...] Humane“ im Sozialraum losgetreten.

Schließlich entwickeln *Frank Schulz-Nieswandt*, *Philipp Thimm* und *Julia Beideck* eine Vision, in der sie Sozialräume und das Wirken in ihnen als Genossenschaften denken. Ihr Ausgangspunkt liegt in der Wahrnehmung des „inklusive[n] Sozialraum[s]“ und ist begründet in einer anthropologischen Grundentscheidung, die im Kern die Idee der Genossenschaft, nämlich „Gegenseitigkeit als solidarisches Miteinander“, versteht und damit „sozial[e] Praktiken der Reziprozität“ in den Mittelpunkt stellt. Hierzu werden

zunächst „Zugangswege“ zur Konstitution genossenschaftlichen Denkens und dann zur darauf bezogenen „Morphologie“ von „sorgenden Gemeinschaften und kommunaler Daseinsvorsorge“ entwickelt.

Für die Thematisierung von Spiritualität im Sozialraum ist die Verknüpfung der Dimensionen spiritueller Raumerfahrung, religiöser Topografie und von (religiös grundierten) Interaktions- und Engagementformen unabdingbar. Die Dimensionen lassen sich zwar je für sich thematisieren, aber die Identifikation und Reflexion des jeweiligen spirituellen oder religiösen Aspekts kommt nicht ohne einen Bezug auf die anderen Dimensionen aus. Wo dieser Bezug fehlt, kann sich auch in der jeweiligen Dimension keine spirituelle Resonanz entwickeln. Zugespitzt: Die Raumerfahrung wird auf das resonanzlose Erleben der Einzelnen zurückgeworfen, Architektur und Topographie werden zu totem Stein und soziale Interaktion reduziert sich auf Nützlichkeits-effekte. Die Beiträge des Bandes machen deshalb deutlich, dass es sich bei der (Wieder-)Entdeckung von Spiritualität im Sozialraum um eine komplexe, gleichwohl für die kirchliche Sozialraumorientierung unabdingbare Angelegenheit und Herausforderung handelt.

Literatur

- FÜRST, ROLAND / WOLFGANG HINTE (Hg.), Sozialraumorientierung 4.0. Das Fachkonzept: Prinzipien, Prozesse & Perspektiven, UTB 5515, Wien 2020.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Praktische Theologie, Berlin / Boston 2012.
- HORSTMANN, MARTIN / HEIKE PARK, Gott im Gemeinwesen. Sozialkapitalbildung in Kirchengemeinden, hg. von GERHARD WEGNER, SI konkret 6, Berlin 2014.
- LÄMMLIN, GEORG / GERHARD WEGNER (Hg.), Kirche im Quartier: Die Praxis, Ein Handbuch, Leipzig 2021.
- LINGSCHIED, RAINER / GERHARD WEGNER (Hg.), Aktivierende Gemeindegarbeit, Stuttgart / Berlin / Köln 1990.
- NACHTWEY, OLIVER, Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne, edition suhrkamp 2682, Berlin 2016.
- OHLENDORF, DAVID / HILKE REBENSTORF, Überraschend offen. Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft, Leipzig 2020.
- RUPP, HARTMUT (Hg.), Handbuch der Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen, Stuttgart 2006.
- SINNEMANN, MARIA / PETRA-ANGELA AHRENS, Flüchtlingsaufnahme kontrovers, Bd. 2: Relevanz von Motiven, Werten, Religion und Politik bei Engagierten, Baden-Baden 2021.
- STEETS, SILKE, Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursoziologie, Stw 2139, Berlin 2015.

1.

Der Sozialraum als spiritueller Erfahrungsraum

Gott und der Raum – eine systematisch-theologische Neukonzeption aus phänomenologischen Raumbegriffen

Ulrich Beuttler

1. Gottes Gegenwart im Raum

Seit hundert Jahren findet in der Theologie eine neue Wertschätzung des religiös konnotierten Raumes statt. Zuerst in der Religionsphänomenologie und Religionswissenschaft, dann aber auch mit der „empirischen Wende“ in der praktischen Theologie der letzten Jahrzehnte. Die Aufwertung des religiösen Raumes und der damit einhergehenden „Lokalisierung“ von Erscheinungen und Anwesenheit Gottes an solchen Orten intensiver religiöser Erfahrung, stellt eine systematisch-theologische Grundfrage, nämlich, welche Rolle der Ort und der Raum für das Verständnis der Präsenz Gottes spielen? Ich will in diesem Beitrag eine systematische-theologische „Ortsbestimmung“ vorlegen und die Problematik von Ort und Raum aus der Perspektive der systematischen Theologie reflektieren.¹

Die Schwierigkeit war von Anfang an, Gottes Gegenwart räumlich zu denken, aber doch so, dass Gott gerade nicht selbst räumlich oder gar ausgedehnt vorgestellt wird. So hat der Kirchenvater Augustin in Abwehr der materiellen Gottesvorstellung, Gott sei eine Art ausgedehnte, körperhafte Masse, festgestellt, dass Gott zwar quasi körperhaft am Ort sei, jedoch nicht so, dass er hier mehr und dort weniger sei, oder ein kleinerer Raumteil ihn weniger umfasse als ein größerer, sondern so, dass Gottes Gegenwart überall ganz, jedoch nirgends exklusiv lokalisiert oder fixiert sei.² Die überall ganze Gegenwart sei unendlich zu denken, sie sei unbeschränkt und ein Zusammenfall von Gegensätzen. Gott sei überall unendlich und ganz gegenwärtig, jedoch nirgends räumlich begrenzt oder eingesperrt. Diese Überlegung wurde zu einem mystischen Paradox ausgebaut, nach dem

1 Der Artikel fasst einige Überlegungen meiner ausführlichen Habilitationsschrift U. BEUTTLER, *Gott und Raum. Theologie der Weltgegenwart Gottes*, FSÖTh 127, Habil. Universität Erlangen-Nürnberg, Göttingen 2010, zusammen.

2 A. AUGUSTINUS, *conf.*, VI, 3,4.

Gottes „Immanenz“ und Gottes „Transzendenz“ gleichermaßen unendlich sind, so dass Gott ebenso weltgegenwärtig wie weltjenseitig ist, beides ganz, ebenso *in allem* wie *über allem*. „Gott ist die unendliche Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist (Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam)“³. So formuliert es das Buch der 24 Philosophen und mit ihm viele neuplatonische Theologen des Mittelalters wie Meister Eckart oder Nikolaus von Kues. Gott, sagt auch Martin Luther, muss an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, im geringsten Baumblatt wie in jedem Körnlein. Auch wenn es unbegreiflich ist: „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner. Nichts ist so groß, Gott ist noch grösser.“⁴

Diese paradoxen Formulierungen waren allerdings nicht die Standardauffassung. Die Frage des Raumbezuges Gottes wurde über Jahrhunderte in Religionsphilosophie und Theologie klar negativ beantwortet: Gott ist weder im Raum noch am Ort. Grund war das theistische Gottesbild, nach dem Gott ein körperloses geistiges Wesen ist, das unendlich, allmächtig und allgütig ist. Aufgrund seiner Wesenseigenschaften ist Gott zwar auch allgegenwärtig. Allgegenwärtigkeit heißt aber im Theismus soviel wie Raumlosigkeit, erst recht Ortlosigkeit. Geistesgeschichtlich war diese theistische Auffassung von der raumlosen Allgegenwart Gottes die lehrmäßige Formulierung, die man bei den großen Theologen wie in den lehramtlichen Bekenntnissen fand, bei Anselm von Canterbury, bei Thomas von Aquin, bei den Lutheranern der altprotestantischen Orthodoxie von Philipp Melancthon bis David Hollaz ebenso wie bei den Neuprotestanten und liberalen Theologen wie Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl oder den neothomistischen katholischen Theologen bis zum lehramtlich-katholischen Primärdokument des 19. Jahrhunderts, dem ersten Vaticanum. Diese Auffassung findet man aber auch bei allen philosophisch aufgeklärten Denkern von Descartes über Kant bis zu den Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts wie Richard Swinburne u.a.

Gegenüber dieser Standard-Gotteslehre des Theismus wurden allerdings immer wieder leise mystische oder erfahrungstheologische Einwände laut gegen eine solche rationale, ja rationalisierende Theologie: Der allgegenwärtige, raumlose Gott ist weder an- noch abwesend, er hat überhaupt keine erfahrbare Dimension. Er widerspricht damit jeder religiösen Erfahrung und auch jeder religiösen Erwartung.

3 K. FLASCH, Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen, München 2011, 29.

4 M. LUTHER, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528, WA 26, 241–509, 339, 39f.

Den raumlosen Gott kann man zwar schön und widerspruchlos denken, aber er ist religiös recht unbrauchbar. Man kann, wie Martin Heidegger das ausgedrückt hat, weder vor ihm tanzen noch ihn anbeten. In seiner Schrift „Identität und Differenz. Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik“, sagt Heidegger zum metaphysischen, theistischen Gott: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten noch kann er ihm opfern. ... Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“⁵

Allerdings ist es für die Mehrheitstheologie und erst recht die Philosophie über lange Zeit unmöglich gewesen, den religiösen Gott, der an Orten „wohnt“, der sich offenbart und zeigt und wieder verbirgt, widerspruchsfrei im Raum zu denken. Denn ein Gott, der hier ist und nur hier, kann kaum in gleicher, identischer Weise auch anderswo sein. Und umgekehrt kann ein immer mit sich identischer Gott nicht am Ort sein, jedenfalls nicht an einem Ort mehr oder weniger als an einem anderen, wenn Ort einen umgrenzten Raum meint, wie seit Aristoteles bis in die Neuzeit üblich. Denn so am Ort wäre Gott selbst umgrenzt und eben nicht allgegenwärtig.

Gott auch in den Zusammenhang mit dem Raum bringen und dies auch mit der Allgegenwart Gottes zusammendenken zu können, erfordert einen bestimmten Begriff von Raum. Das war erst in der frühen Neuzeit der Fall.

Ich gehe so vor, dass ich im nächsten Abschnitt die naturphilosophische Entwicklung zum Raum skizziere, dem sog. absoluten Raum, welcher die Allgegenwart Gottes trug, dann aufgrund deren Problematisch-Werdens die Rückwendung zum theistischen, raumlosen Gott aufzeige. Kritisch dazu nenne ich dann wichtige Argumente zur Notwendigkeit und Möglichkeit der Raumbezogenheit Gottes, bevor ich im konstruktiven Hauptteil ein phänomenologisches Raumverständnis entwickle, welches eine Raumanwesenheit Gottes unter heutigen Begriffen von Raum zu denken erlaubt.

2. Die Gegenwart Gottes und der Raum

Die Gegenwart Gottes, die räumlich ist, aber im Raum nicht aufgeht, konnte aufrechterhalten werden, solange Gott und Raum nicht in Konkurrenz zueinander traten. Das aber war im Laufe der Neuzeit der Fall. Die unermessliche Gegenwart Gottes wurde so sehr räumlich und der Raum so sehr göttlich, dass beide in ein Entweder-oder geraten. Dies geschah so.

5 M. HEIDEGGER, Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in: DERS., Identität und Differenz, Pfullingen ⁷1957, 31–67, 64.

Die eine Entwicklung war die Unendlichwerdung des Weltraumes. Solange die Welt ein endlicher Kosmos war, war Gott immer „größer“, überstieg und durchdrang die Welt zugleich. Sobald jedoch der Kosmos unendlich wurde, was zuerst von Giordano Bruno um 1600 gedacht und im 17.-19. Jahrhundert dann astronomisch bewiesen wurde, übernahm der Weltraum auch Eigenschaften Gottes. Der Raum wurde unendlich. Damit wird ein zentrales Gottesprädikat auf Gott übertragen. Die Welt übernimmt die Eigenschaft der Unendlichkeit, die vorher Gott allein zukam. In der unendlichen Welt hat Gott sozusagen keinen Ort mehr, damit kommt Gott in eine Art „Wohnungsnot“, wie David Friedrich Strauß Ende des 19. Jahrhunderts spottete, und „auf die Welt fällt nun der Glanz der Unendlichkeit, der dem Altertum fremd und im Mittelalter Gott vorbehalten war.“ (Carl Friedrich von Weizsäcker)⁶.

Die zweite Seite der Entwicklung war die, dass sich in der Naturphilosophie eine fundamentale Innovation ereignete. Die aristotelische Theorie des Ortes, die über das ganze Mittelalter bestimmend war, erfuhr eine grundsätzliche Kritik, was zu einer Abkehr vom Ort und einer Zuwendung zum Raum führte. Dem Raum wuchs philosophisch und physikalisch ein eigenes „Seinsgewicht“ zu, er erhielt eine eigene, von der Materie unabhängige Realität. Maßgeblich hierfür waren die neoplatonischen italienischen und englischen Naturphilosophen des 17.-18. Jahrhunderts.⁷ Der Raum, sagen sie, ist ein Aufnehmer oder Behälter der Körper, in dem Körper lokalisiert sind. Damit erhält der Raum ein selbständiges Sein. Der Raum hat eigenständige Realität, unabhängig von der Materie. Er bleibt unveränderlich beständig derselbe, egal wie in ihm Körper sich bewegen. Er bleibt auch dann, wenn man Körper aus ihm entfernt. Der Raum ist überall gleich homogen und mit sich identisch unbeweglich. Und er ist sogar notwendig unendlich, da er alles enthält, mehr noch auch trägt und erhält. Damit übernimmt der Raum wesentliche Funktionen, die bis dahin ausschließlich Gott selbst zugeschrieben worden waren.

Der Raum, so hat Thomas Campanella die neue Metaphysik des absoluten Raumes zusammengefasst, ist die erste Substanz (*substantia prima*) und das Substrat der Existenz aller Dinge (*spatium esse basin omnis esse*

6 C. F. v. WEIZSÄCKER, Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft, in: DERS., Zum Weltbild der Physik, Stuttgart ¹³1990, 118–157, 135.

7 Ausführlich vgl. BEUTTLER, Gott und Raum (Anm. 1), Kap. I.8, 192–233.

creati).⁸ Der Raum „ist die alles enthaltende Gottheit (est autem locus omnium divinitas sustentans). Er gibt Sein und erhält es, in ihm leben, weben und sind wir (dans esse atque conservans, in ipsa enim vivimus, movemur et sumus).“⁹

Das ist ersichtlich ein Zitat von Act 17, wo Gott als der bezeichnet wird, in dem wir leben, weben und sind. Dem Raum werden bei den neoplatonischen Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts also wesentliche Funktionen Gottes zugeschrieben, zu enthalten und zu erhalten.

Diese Auffassung der italienischen Platoniker setzt sich fort bei den englischen, den sog. Cambridge Platonists, besonders bei Henry More, dessen Einfluss auf Newton nachgewiesen ist: Newtons berühmter absoluter Raum hat von daher einen grundsätzlich metaphysischen Hintergrund. Der absolute Raum ist nicht primär eine physikalische Größe, sondern eine metaphysische. Bei Newton wird zwar klar zwischen Gott und Raum unterschieden, der Raum ist nach Newton das Medium, durch das Gott den Dingen allgegenwärtig ist, sie bewegt und ordnet. Der absolute Raum ist also gerade nicht gleich unendlich mit Gott, sondern ist das Medium, das Gott für die Aktuierung seiner Allgegenwart in Anspruch nimmt. Gott „ist nicht die Dauer und der Raum, sondern er währt und ist zugegen. Er währt immer und ist überall zugegen, und konstituiert dadurch, dass er immer und überall existiert, die Dauer und den Raum“¹⁰, sagt Newton.

Dennoch trug der absolute Raum eine Gefahr in sich, weil mit dieser Auffassung eines „absoluten“ Raumes die Gefahr der Vergöttlichung des Raumes ebenso verbunden war wie die der Verräumlichung Gottes. Diese Problematik sehen wir bei Joseph Raphson.

Bei Raphson etwa trägt der Raum nicht nur die Eigenschaft der Unermesslichkeit, sondern er trägt alle metaphysischen Eigenschaften Gottes. In „De spatio reali seu ente infinito“ (1702) listet Raphson folgende metaphysische Eigenschaften des Raumes auf, die allesamt ebenso Eigenschaften Gottes sind.

Der Raum (spatium), das eigentlich Ausgedehnte (Extensum intimum), ist im Unterschied zur Materie 1. absolut unteilbar (indivisibile), 2. absolut

8 „... ipsum [spatium] esse basin omnis esse creati omniaque praecedere esse saltem origine et natura“ (T. CAMPANELLA, *De sensu rerum et magia*, Frankfurt a.M. 1620, liber I, caput 12, 40).

9 Ebd.

10 I. NEWTON, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Opera quae exstant omnia, hg. von SAMUEL HORSLEY, Bd. III, London 1782, liber III, Scholium generale, 1–176, 172.

unbeweglich (immobile), 3. aktual unendlich (actu infinitum), 4. reiner Akt (actus purus), 5. alles erhaltend und durchdringend (omni-continens & omni-penetrans), 6. unkörperlich (incorporeum), 7. unwandelbar (immutabile), 8. in sich eins (unum in se), 9. ewig (aeternum), 10. unbegreiflich (incomprehensibile), 11. vollkommen (perfectum), 12. der Seins- und Erkenntnisgrund von Ausgedehntem (Extensa sine eo neq; esse, neq; concipi, possunt), 13. ein Attribut der ersten Ursache, nämlich die Unermesslichkeit (attributum, viz. immensitas, primae causae).¹¹

Die meisten Eigenschaften werden auf die Unendlichkeit zurückgeführt und aus dieser bewiesen, woraus nun aber, systematisch betrachtet, erhebliche Probleme entstehen. Da die Unendlichkeit des Raumes als aktuale, d.h. als Unendlichkeit Gottes verstanden wird, ist der Raum von der geschöpflichen Seite auf die Seite Gottes gewechselt. Der Raum ist bei Raphson die nicht-materielle, von den endlichen materiellen Körpern und ihrer Ausdehnung substantiell unterschiedene, unendliche Ausdehnung Gottes und trägt daher seine metaphysischen Eigenschaften. Entsprechend ist Gott nicht nur denkendes, sondern auch ausgedehntes Wesen. Seine wesentliche Allgegenwart *ist* der Raum oder die unendliche Ausdehnung.

Weil also die Gefahr der Vergöttlichung des Raumes in dieser Metaphysik des Raumes besteht, versteht man leicht Kants Radikalkritik: Kant führt in seiner Kritik der reinen Vernunft eine Entsubstantialisierung des Raumes und damit einhergehend eine Enträumlichung Gottes durch.

Der Raum ist nach der transzendentalen Ästhetik, dem ersten Hauptteil der Kritik der reinen Vernunft, welche die Erkenntnisformen Raum und Zeit behandelt, nur noch Form der Anschauung, er hat nur empirische Realität, der absolute Raum hat keine An-sich-Realität mehr, er ist nur ideale Form, er ist eine Voraussetzung der Wahrnehmung und hat, wie Kant sagt, „transzendente Idealität“. Der Raum ist also kurz gesagt im Subjekt als eine Form der Anschauung, in welcher wir Dinge als räumlich nebeneinander wahrnehmen. Jedenfalls kann man weder den Raum auf Gott noch Gott auf den Raum beziehen.

Gott direkt auf den Raum zu beziehen, wäre ein „Erschleichungsfehler“, wie Kant sagt, durch den man ein Erkenntnisprinzip der sinnlichen Dinge fälschlich auf die intelligiblen Dinge übertragen würde. Das Axiom „Alles, was ist, ist irgendwo und irgendwann“ sei ein erschliches Axiom, ein unechtes Prinzip, durch das alle Dinge, auch die intelligiblen, „an die

11 J. RAPHSO, De spatio reali seu ente infinito, London 1702, caput V, 72–80.

Bedingungen des Raumes und der Zeit im Dasein gebunden¹² würden. Der Raum sei lediglich die Form der Anschauung sinnlicher Dinge, aber nicht eine Qualität von Sein überhaupt. Würde man das (falsche) Axiom, dass alles irgendwo ist, auf Gott anwenden, würde man sich „eine örtliche Gegenwart Gottes“ erdichten und „Gott, als von einem unendlichen Raum zugleich umgriffen, in die Welt“¹³ einschließen.

Im Folgenden wurde durch dieses schlagende Argument Kants sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie Gott nicht mehr räumlich in die Welt einbegriffen und nur noch die Raumlosigkeit Gottes und Gottlosigkeit des Raumes behauptet. Das prominenteste Beispiel des frühen 19. Jahrhunderts ist Friedrich Schleiermacher, dessen Auffassung für die folgenden gut hundert Jahre schulbildend war. Schleiermacher bestimmt den Raumbezug Gottes nur indirekt, nämlich transzendental, d.h. als Bedingung der Möglichkeit von Räumlichkeit, selbst aber strikt unräumlich. Gottes Allgegenwart bedingt den Raum und die räumlichen Dinge, ist selbst aber unräumlich. In § 53 seiner „Glaubenslehre“ definiert Schleiermacher:

Die Allgegenwart Gottes ist „die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes“¹⁴.

Die Allgegenwart ist „vollkommen raumlos, mithin auch nicht größer oder kleiner an verschiedenen Orten.“¹⁵ Gott ist nicht im Raum gegenwärtig und wirksam nach Analogie der Raumerfüllung von expansiven Kräften. Es ist daher keine ruhende Adessenz im Raum anzunehmen, und die operative Gegenwart strikt unräumlich vorzustellen. Einen Ort hat Gott nicht im Raum oder bei den Dingen, sondern ausschließlich „in sich selbst“; nur mit den „Wirkungen seines ursächlichen Insichselbstseins“ ist er überall.¹⁶

3. Die dreifache Forderung eines Raumbezuges Gottes

Aber an dieser Standardauffassung der neuprotestantischen-theistischen Gotteslehre meldet sich nun ein theologisches Problem: Der Weltbezug Gottes ist hier nur noch strikt raumlos gedacht, d.h. geistig im Gegensatz

12 I. KANT, *De mundi sensibilis* (1770), in: *Schriften zur Metaphysik und Logik/1*, Werke in zwölf Bd., hg. von WILHELM WEISCHEDEL, Bd. V, Frankfurt a.M. 81993, 7–107, 91.

13 A.a.O., 93.

14 F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), hg. von MARTIN REDEKER, Bd. I, Berlin 71960, § 53 Leitsatz, 272.

15 A.a.O., §53.1, 273.

16 A.a.O., §53.2, 275.

zur Körperlichkeit und Ausdehnung. Gott hat damit keinen Raumbezug mehr, er hat nur noch geistig-moralischen Weltbezug. Damit stellt sich die Frage, wie Gott sich ohne Raumbezug in irgendeiner Weise noch kausal wirksam oder auch nur in ruhender Gegenwart auf die Welt beziehen soll. Aber selbst wenn man Gott keinen direkten Kausalbezug auf die Welt und keine unmittelbare Wirksamkeit mehr zuerkennen mag, weil man nicht wieder zum Voluntarismus der Cambridge Platoniker und deren absoluten Raum zurück will oder weil man das theistische Gottesbild eines rein geistigen, raumlosen Wesens des deutschen Idealismus vertritt, so ergeben sich doch grundlegende theologische Probleme, wenn man Gott jeden Raumbezug abspricht.

Ich möchte an dieser Stelle wenigstens drei relevante Gründe nennen, warum es mir theologisch geboten scheint, einen Raumbezug Gottes anzunehmen.

Eine Beziehung Gottes zum Raum (in noch zu klärender, bestimmter Weise) anzunehmen, ist aus verschiedenen Gründen unverzichtbar. Sie ist erstens religiös notwendig, weil der glaubende und betende Christ Gott auch außer sich, d.h. im Raum, zu erfahren glaubt und auch lokal auf sich und seinen raumzeitlichen Ort bezogen weiß. Sie ist zweitens trinitäts- und schöpfungstheologisch notwendig, weil die inkarnatorische Struktur der Ökonomie Gottes ein Eingehen Gottes in Raum und Zeit behauptet und einen, wie auch immer gearteten, bleibenden Raumbezug Gottes vorsieht. Schöpfung und Erhaltung sind, wenn sie christologisch-pneumatologisch vermittelt sein sollen, nicht ohne Raumbezug Gottes zu denken. Und eine Beziehung Gottes zum Raum ist, wie gleich noch zu zeigen ist, drittens logisch notwendig, da alle Gottesaussagen, schon die Existenzbehauptung, einen räumlichen Bezug zur sprechenden Person implizieren.

So hat Ingolf Dalferth dargelegt, dass jede Aussage, die das Wort „Gott“ enthält, eine Relation impliziert zwischen der Person, welche die Aussage äußert, und dem Gehalt, auf den es sich bezieht. „Gott“ impliziert also einen relationalen Bezug zwischen Gott und Mensch. Die Aussage „Gott existiert.“ als elementare Gottesaussage, heißt: Gott existiert in Bezug auf mich, es bezieht sich eine sprechende Person auf Gott, wodurch sie sich spezifisch lokalisiert.¹⁷

17 I. U. DALFERTH, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, 23–50.

Allerdings ist für solche Lokalisation der geometrische Raum ungeeignet. Luco van den Brom hat kritisiert, dass ein lokaler Bezug von Gottesaussagen auf lokale Raumpunkte in eine Aporie führe. Wenn die Aussage „Gott existiert.“ bedeuten würde, dass Gott hier ist am Ort P1, genau am Ort des Sprechers realräumlich lokalisiert ist, dann hieße dies ja, dass er mit dieser Aussage an P2 nicht lokalisiert wäre, da örtliche Lokalisationen ortsexklusiv sind. Oder Gott müsste raumübergreifend sein, um sowohl an P1 als auch an P2 lokalisiert zu sein, wodurch er aber eine Art Körper (body) oder Größe (size) erhielte, die sich über die Raumpunkte erstreckt. Aus dieser Aporie schließt v.d. Brom nun aber nicht etwa, dass vielleicht die räumliche, ortsexklusive Lokalisation der Fehler ist, sondern dass man Gottesaussagen überhaupt nicht lokalisieren kann. Gott, so schließt v.d. Brom mit dem Mainstream des Theismus, ist raumlos allgegenwärtig, er sei nicht als räumliches Wesen mit Teilbarkeit und Körperlichkeit zu denken, sondern als raumlose Entität (spaceless entity), und seine Allgegenwart sei als raumlose Präsenz (spaceless presence) zu denken¹⁸.

Setzt man den Raumbegriff v.d. Broms voraus, hat er natürlich recht. In der Tat kann man Gott keinen geometrischen Raumbezug zumessen, wie bei ortsexklusiven Raumdingen, das wäre philosophisch primitiv, dazu religiös fatal. Das hat aber auch niemand je behauptet. Der Raumbezug, von dem Dalferth spricht, ist natürlich keine ortsgemessene Raumrelation, sondern ein gemeinsames „Identifikationssystem“ von Gott und Mensch. Das wäre ausführlich zu diskutieren.

Entscheidend für uns ist, dass nur der euklidische, geometrische Raumbegriff einen Raumbezug Gottes ausschließt. Ein Raumbezug Gottes ist damit nicht überhaupt ausgeschlossen, aber er hängt am Raumbegriff. Um einen Raumbezug Gottes positiv formulieren zu können, braucht es einen andern Raumbegriff.

Kurz gesagt: Wir brauchen keinen homogenen, isotropen, geometrischen Raum, sondern einen nicht homogenen, nicht isotropen, gegliederten Raum, der Anwesenheit und Nähe ebenso wie Ferne und Absenz zu denken ermöglicht, der weder Gott verräumlicht, noch den Raum vergöttlicht. Wir brauchen aber eben auch einen Raumbegriff, der nicht zu einer raumlosen, d.h. überall gleichförmigen und damit religiös unbedeutenden Allgegen-

18 LJ. V.D. BROM, *Divine Presence in the World. A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence*, Kampen 1993, 229.

wart führt. Dazu möchte ich im Folgenden einen Vorschlag machen und Schicht für Schicht einen geeigneten Raumbegriff aufbauen.¹⁹

4. Der gelebte Raum und seine religiöse Struktur

Geeignet für das Vorhaben erscheint mir der sogenannte gelebte Raum, den Eugen Minkowski in seinen Überlegungen zur gelebten Zeit und Graf Karlfried Dürckheim in seinen „Untersuchungen zum gelebten Raum“ (1932) eingeführt haben:

„Es gibt aber einen gelebten Raum, wie es eine gelebte Zeit gibt.“²⁰ Dieser Raum ist vom mathematisch-geometrischen fundamental unterschieden, es handelt sich um einen „amathematischen und ageometrischen Raum“. Denn der Raum, in dem wir leben und handeln, in dem sich unser Leben abspielt, „beschränkt sich für uns nicht auf geometrische Verhältnisse, Verhältnisse, die wir aufstellen, wie wenn wir uns, selbst auf die einfache Rolle von wissbegierigen Beobachtern oder von Gelehrten beschränkt, außerhalb des Raumes befinden würden. Wir leben und handeln im Raum, und im Raum spielt sich sowohl unser persönliches Leben als auch das kollektive Leben der Menschheit ab. Das Leben breitet sich im Raum aus, ohne deshalb eigentliche geometrische Ausdehnung zu haben.“²¹ Der gelebte Raum hat eine Vielzahl von räumlichen Eigenschaften wie Distanzen, Ausdehnungen, Richtungen, die den geometrischen entsprechen, aber anders geartet sind, da sie „rein qualitativen Charakter“²² haben. Daneben trägt er weitere qualitative Eigenschaften wie Tönungen, Stimmungen, Anmutungen und Vitalqualitäten, die Graf Dürckheim eindrücklich analysiert hat. Hier wird besonders deutlich, wie der gelebte Raum mit dem Selbst verwoben ist.

Ich möchte im Anschluss daran folgende vier aufeinander aufbauende Strukturmerkmale des gelebten Raums unterscheiden und jeweils nach der entsprechenden Räumlichkeit der Gegenwart Gottes fragen, die sich an die jeweilige Struktur von Raum anschließt.

19 Ausführlicher BEUTTLER, Gott und Raum (Anm.1), II.2.-3., 257–353.

20 E. MINKOWSKI, Die gelebte Zeit, Bd. II, Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene, Salzburg 1971, 233.

21 Ebd.

22 A.a.O., 236.

Der gelebte Raum und die Räumlichkeit des menschlichen Daseins sind

- A präreflexiv präsent,
- B elementar bezogen,
- C gestimmt und getönt,
- D gerichtet und leiborientiert strukturiert.

Analog dazu ist Gott jeweils auf jede Schicht des gelebten Raumes in religiöser Wahrnehmung, religiöser Erfahrung und religiösem Vollzug in einer bestimmten Weise, die der Raumstruktur entspricht, bezogen.

A Der unthematisch gegenwärtige Raum läuft immer mit als ungegenständlicher Hintergrund aller Objektwahrnehmung. Er ist in allem bewussten und unbewussten Wahrnehmen und Erleben immer ‚mitgegeben‘ und ‚mit da‘. Andererseits ist er nicht an sich immer da, sondern als ein Dasein *für mich*, als ein *mir* Mitgegebensein. Der unthematisch mitgegebene Raum ist „tiefer in uns selbst verankert als die aus ihm sich abhebenden gegenständlich bewußten Dinge. Wir kommen immer schon von dem Raum, in dem wir sind, her, wenn wir auf einzelne Dinge ‚im‘ Raum achten. In diesem unthematischen Haben des Raumes sind wir geradezu mit dem Raum eins. ...“²³ Dieser *gelebte Raum* ist „in seiner jeweils leibhaftigen und bedeutungsvollen Ganzheit ‚gegenwärtig‘ in Gesamteinstellung, Haltung, Gerichtetheit und Zumutesein, man hat ihn im ‚Innesein‘, hat ihn in den Gliedern und im Gefühl, in Leib und Herz.“²⁴

Der gelebte Raum, der einem unmittelbar gegenwärtig ist und in dem man sich unwillkürlich einbezogen weiß und umgeben spürt, eignet sich besonders dazu, eine elementare Form der Gegenwart Gottes zu symbolisieren. In strukturell analoger Weise ist dem gläubigen und bewusst religiös lebenden Menschen sein Glaube und dasjenige, auf den er sich richtet, Gott, in seiner Gesamteinstellung, seiner Haltung, seiner Gerichtetheit und seinem Zumutesein gegenwärtig. Die allgemeine Gegenwart Gottes kann als ein unthematisch gegenwärtiger Raum beschrieben werden, der in allem Erleben, Wahrnehmen und Tun immer mitgegeben ist, sozusagen immer mitläuft. Dieser Raum der Gegenwart Gottes durchdringt einen selbst, ist aber doch ein äußerer, umgebender Raum. Er ist der Hintergrund des ganzen christlich-gelebten Daseins. Doch ist diese Gegenwart Gottes nicht an

23 W. GÖLZ, Dasein und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis von Raumerlebnis, Raumtheorie und gelebtem Dasein, FPA II, Habil. Universität Tübingen, Tübingen 1970, 202.

24 GRAF K. V. DÜRCKHEIM, Untersuchungen zum gelebten Raum, Frankfurt a.M. 2005, 26.

sich, sondern immer nur für jemand mitgegeben. Diese Art der Gegenwärtigkeit erfordert einen Latenzzustand der Aufmerksamkeit meinerseits, ein dieser umräumlichen Gegenwart Gottes inneseiende Einstellung. Sie färbt als Hintergrund mein übriges Gesamterleben, wobei der Aufmerksamkeitsgrad darauf erhöht und abgesenkt werden kann. Wir stoßen hier auf eine elementare Räumlichkeit der Gegenwart Gottes.

B Der gelebte Raum ist das das menschliche Dasein als leibhaftiges Dasein ermöglichende Worin. Dies Worin ist ein ungegenständliches Worin: Der gelebte Raum umlagert und umwebt das Dasein, dass es als ein solches existieren kann. Der gelebte Raum ist das Worin gelebten Daseins. Er ist der das leibhafte Leben ermöglichende Raum und als sein Worin zugleich der Grund, auf dem jenes sich aufbaut und entfaltet. Der gelebte Raum ist aber nicht der kausale Verursacher des Daseins oder gar der vorfindlichen Existenz des Menschen, sondern mit dieser gleichursprünglich. Er ist mit dem Dasein mitgesetzt. Da er nicht mit mir selbst identisch ist, sondern mit mir geht als Um-herum meines Daseins, können wir religiös analog dazu Gott als das Worin menschlichen, allgemein: geschöpflichen Daseins ansprechen.

C Jeder Raum löst eine affektive Stimmung aus, die noch vor der bewussten Wahrnehmung seiner Größe, Formen und Farben liegt. Räume haben von sich her eine Färbung, eine Tönung, eine Stimmung, die sich unmittelbar überträgt. Ein Raum hat, die sinnlich wahrnehmbaren Raumqualitäten und -quantitäten grundierend, eine eigene Vitalität, eine je eigene Art von Lebendigkeit, gewissermaßen eine „Seele“, die sich unmittelbar mitteilt. Theodor Lipps hat in seiner Ästhetik von einer „Raumseele“ gesprochen, die in der spezifischen „Stimmung“ des Raumes gegenwärtig ist.

Die Gestimmtheit ist eine primäre Eigenschaft des gelebten Raumes. Sie teilt sich mit als das Anwesendsein des Raumes, als seine unauffällige Gegenwart für uns, im Sprechakt eines „schweigende[n] Sprechen[s]“²⁵. Der Raum trägt eine Anmutung, die sowohl für den jeweiligen Raum als auch für mein Dasein in diesem Raum charakteristisch ist.

Der gestimmte Raum ereignet sich in vielfältiger Weise: als machtvoll dröhnender oder sanft schweigender Raum, als leerer oder voller, weiter oder enger Raum, hell oder dunkel, freundlich oder abweisend, einladend oder ausgrenzend, bergend oder feindlich, schützend oder bedrohend, widerständig oder sich einfühlend.

25 GÖLZ, Dasein und Raum (Anm. 23), 203.

Der gestimmte Raum ermöglicht unmittelbare und mittelbare religiöse Raumerfahrungen.

Der gestimmte Raum symbolisiert das dauerhafte und kommunizierende Anwesendsein eines anderen meiner selbst, das mich fundamental betrifft, indem es mein Dasein tönt und stimmt und in Kommunikation mit mir tritt. Der gestimmte Raum bringt das Angeredet-sein durch das Um-mich-herum zum Ausdruck und verweist auf das leibhafte Ummichsein der An-(oder Ab-)wesenheit Gottes, die mich in bestimmter und stimmender Weise ergreift, als Fülle oder Leere, als schweigendes Sprechen oder beredtes Schweigen. Der gestimmte Raum wechselwirkt mit mir. Es kommt zu einer „eigentümlichen Kommunikation des Erlebnisichs mit einem je anderen ausdrucksbeseelten Raum“²⁶. Der gestimmte Raum kommuniziert als ungenständlich Anwesender mit mir, wie der unsichtbare Gott mir nahe ist und sich als Nähe (oder Ferne) zuspricht. Dabei begegnet Gott nicht als abgegrenztes Gegenüber, sondern als ausgebreitete *Atmosphäre*, in die ich hineinbezogen bin.²⁷

Der gelebte Raum wird zum orientierten Raum, wenn der Leib als sein Zentrum ihn konstituiert. Der durch den Leib erschlossene Raum ist weder homogen noch isotrop. Er hat einen ausgezeichneten Mittelpunkt, von dem her er sich erschließt, und ist mit einem Elementarkoordinatensystem versehen, einem natürlichen Achsensystem.

Die drei durch das Körperschema ausgezeichneten Richtungen und Gegensatzpaare oben-unten, vorne-hinten, rechts-links sind phänomenologisch keineswegs gleichwertig und keineswegs erst durch den aufrecht stehenden Menschen vorgegeben. Denn „aufrecht stehen“ setzt den Unterschied oben und unten und eine vertikale Achse schon voraus. Oben und unten sind außerdem im Unterschied zu links und rechts, sowie vorne und hinten nicht vertauschbar und nicht ineinander überführbar. Sie bleiben bei allen möglichen Bewegungen und Körperhaltungen des Menschen gleich. Ob man steht, liegt, läuft, sich dreht: oben und unten sind leibphänomenologisch objektive Richtungen.

Die mythischen und religiösen Räume sind nach den phänomenologischen Analysen von Ernst Cassirer, Gerhard van der Leeuw und Mircea Eliade wie der leiborientierte Raum inhomogen. „Für den religiösen Men-

26 E. STRÖKER, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt a.M. 1965, 23.

27 Ausführlich zum Konzept der Atmosphären, die Hermann Schmitz als ausgebreitete Gefühle resp. gestimmte Räume beschrieben und als „Halbdinge“ charakterisiert hat, vgl. BEUTTLER, *Gott und Raum* (Anm.1), 317–335.

schen ist der Raum nicht homogen; er weist Brüche und Risse auf: Er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind.“²⁸ Man denke nur an bekannte biblische Erzählungen wie Jakobs Traum von der Himmelsleiter, an Moses Berufung am Dornbusch oder Jesajas Thronvision. Jeweils wird ein „heiliger“ Ort, Bereich oder Raum vom übrigen, profanen Raum herausgehoben und abgetrennt.

Der inhomogene Bruch im Raum konstituiert einen festen Punkt, eine Mittelachse, von der jede künftige Orientierung ausgeht. Die Hierophanie, die Erscheinung des Heiligen, markiert im vorher homogenen, grenzenlosen Raum eine absolute Orientierung durch einen absolut festen Punkt, ein Zentrum. Der horizontale Bruch ist verbunden mit einer Öffnung nach oben, in die himmlisch-göttliche Welt, und der Unterscheidung zwischen unten und oben, zwischen dem irdischen und dem himmlischen, göttlichen, wahren Bereich.

Die Hierophanie etabliert ein absolutes Achsensystem mit den Fundamentaldifferenzen oben-unten und innen-außen. Es wird erhalten, fortgeführt und gepflegt durch religiöse Riten, welche die religiöse Orientierung im religiös orientierten Raum ermöglichen.

5. Die existentiellen und religiösen Schichten des gelebten Raums

Der gelebte Raum hat dementsprechend mehrere Schichten, die mit je anderen Erkenntnishaltungen, Einstellungen und Handlungsweisen des Selbst verknüpft sind.

Auf der ersten, elementarsten Stufe ist der Raum das präreflexiv präsente Worin des menschlichen Daseins. Dies Worin ist mit einer elementaren Orientierung nach unten und oben verbunden. Dieses In-Sein ist nicht explizit oder gar intentional als In-einem-Raum-sein bewusst, sondern als Um-Raum in präreflexivem, unbewusstem Innesein unthematisch gegenwärtig. Für das Dasein ist dieser elementare Raum aber höchst fundamental. Der gelebte Raum bildet das Fundament, den Erlebnishintergrund und Horizont der ganzen leibhaften Existenz „Erst bezogen auf menschliches Dasein ist der Raum Horizont, Hintergrund, Fundament der Existenz.“²⁹ Der gelebte Raum ist außer mit einer elementaren Orientierung mit einer

28 M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a.M. 1990, 23.

29 GÖLZ, *Dasein und Raum* (Anm. 23), 216.

Färbung, Stimmung und Tönung verbunden, die für das Dasein nicht akzidentiell, sondern wesentlich, d.h. konstitutiv für sein Sein ist. Die Gestimmtheit bildet mit dem Selbst eine Sinneinheit, sie ist als Erlebnishintergrund immer mit da, macht den Raum zu einem Raum für mich. Der gelebte Raum erst konstituiert das Selbst als Selbst, d.h. als selbstbezügliche und leibhafte Person, indem er die Basis und Grundierung für das aktive Orientieren, Strukturieren und Handeln im Raum legt.

Analog dazu kann theologisch Gott als Fundament und Grund, als Hintergrund und Horizont der geschöpflichen und glaubenden Existenz des Menschen angesprochen werden. Gott ist für die gläubige Person das immer mitlaufende, ihr nicht durchweg bewusste, aber unthematisch gegenwärtige Fundament und Hintergrund ihres Lebens, er ist ihr, vermittelt durch bewusste und unbewusste Glaubensvollzüge, in Gesamteinstellung, Haltung, Gerichtetheit und Zumutesein gegenwärtig. Gott bewirkt beim Menschen durch den Glauben eine Art Färbung des Gesamtlebens, was zum Empfinden von Gottesnähe, von Gehalten- und Orientiertsein führt.

Gott ist hier nicht an sich, sondern als An- bzw. als Abwesender präsent, wie auch der gelebte Raum als Fundament das Dasein nicht gegenständlich, sondern ungegenständlich fundiert und stimmt.

Gott kann analog als Fundament und Hintergrund des geschöpflichen Seins und des religiösen Erlebens bestimmt werden. Diese Gegenwart kommt der klassischen Allgegenwart am nächsten, sie ist am unkonkretesten und am wenigsten spezifisch. Sie erstreckt sich über die gesamte Ausdehnung des gelebten Raums hinweg, hat aber – im Unterschied zur raumlosen, flächigen Allgegenwart – am Ort jedes religiösen Individuums ein Zentrum, wo sie auftauchen und hervortreten kann.

Die höhere, aktivere Schicht, ist der durch den Leib orientierte Raum, dessen Dimensionen vielfache Transzendenzen aufweisen, besonders die eigentliche Raum-Dimension der Tiefe und Weite. Gott kann entsprechend als Tiefe oder Grund, als Woher und Worin des geschöpflichen Seins angesprochen werden. Dies ist eine phänomenologische Einholung von Gott als Schöpfer und Erhalter meiner Existenz und der „Elemente“ meines gelebten Raumes.

Dann können wir noch eine weitere reflexive Schicht namhaft machen, sie bezieht sich auf die Orientierung im Raum durch subjektive und objektive Prinzipien, durch den eigenen Leib sowie durch Perspektiven und Orientierungspunkte. Entsprechend kann Gott metaphorisch als zentraler Orientierungspunkt und der Glaube als Lebensperspektive verstanden wer-

den. Das Sich im Leben, im Glauben und im Denken Orientieren hat jedenfalls eine äquivalente phänomenologische Struktur.

„Gott“ erscheint auf dieser reflexiven Stufe nicht als Element des gelebten Raumes selbst (als Worin oder Woher oder Wohin), sondern als reflexiv gebildeter Begriff einer letzten, von der Welt unterschiedenen Instanz, auf die alles, was ist, bezogen ist, und von dem her es seinen ‚Ort‘ und Sinn erhält. Die Lokalisierung Gottes geschieht solcherart innerhalb eines gemeinsamen, Gott und Mensch übergreifenden Identifikationssystems, dem Glauben an den dreieinigen Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender, innerhalb dessen alles in einer Perspektive *coram Deo* betrachtet werden kann. Diese Perspektive ist umfassend im Symbolsystem des Glaubens theoretisiert, aber realisiert stets in einer konkreten pragmatischen Situation. Wer den Ausdruck „Gott“ gebraucht, loziert sich *coram Deo* und stellt sich damit im religiösen Gebrauch in die Gegenwart Gottes, von der er oder sie spricht. Er oder sie gebraucht damit Gott als konkreten, tatsächlichen Horizont seines oder ihres Lebens.

Erst mit dieser letzten Stufe haben wir die abstrakträumliche Raumrelation erreicht, die der reflexiven Gegenwart Gottes am Ort eines Sprechers, der sich in der Gegenwart Gottes loziert erreicht. Damit wird das gemeinsame, Gott und Mensch übergreifende Identifikationssystem aufgebaut, von dem Ingolf Dalferth spricht. Es ist hier klar ersichtlich, dass die Gegenwart Gottes eine reale Raumgegenwart meint, die aber keinen geometrischen Ortsbegriff impliziert.

Erst recht wurde bei den elementarerer Schichten des gelebten Raumes und seiner religiösen Analogien deutlich, wie hier eine Raumgegenwart Gottes so gedacht werden kann, dass religiöse Raum- und Gotteserfahrungen eingeschlossen und vermittelt werden können, ohne dass eine naive, körperliche Raumgegenwart Gottes daraus resultierte, die man mit einem theistischen Gottesbegriff leicht abwehren könnte. Der Raumbegriff, den wir hier entwickelt haben, ist jedoch in der Lage, auch umgekehrt elementare und für das religiöse Leben wesentliche Raum- und Gotteserfahrungen zu erschließen, woraus sich ergibt, dass der raumlose, theistische Gottesbegriff ebenso fern von den tatsächlichen Gotteserfahrungen ist, die der religiös glaubende Mensch macht, wie er fern ist einem angemessenen religiösen Raumbegriff. Wir meinen, mit dem stufenweise aufgebauten Raumbegriff nicht nur einen religiös brauchbaren Raumbegriff klar bestimmt zu haben, sondern auch einen Weg zur Erschließung von religiösen Raum- und räumlichen Gotteserfahrungen gewiesen zu haben.

Abschließend soll an einem konkreten Beispiel diese existentielle und religiöse Raumtheorie auf einen konkreten Raum in aller Kürze angewandt werden, nämlich auf den gottesdienstlichen oder Kirchenraum. Eine detaillierte Aufarbeitung der Diskussion um den Kirchenraum kann hier nicht erfolgen. Es soll lediglich in einigen Sätzen angedeutet werden, inwiefern die ausgearbeiteten Konzepte von Raum hier Anwendung finden und zur Lösung strittiger Punkte beitragen können.

In der Diskussion wurde vielfach die These vertreten, dass es evangelischerseits eigentlich keinen „heiligen“ oder Sakralraum geben könne, da der Kirchenraum nicht an sich heilig oder religiös sei, sondern allenfalls durch das gottesdienstliche Geschehen zu einem solchen werde.

Diese einfache Alternative trennt jedoch Raum und Zeit, und isoliert den Raum von dem Geschehen in ihm, und spaltet damit den Raum in essentielle und funktionale Bezüge. Dies übersieht, dass u.E. Raum ein komplexes Gebilde ist, in dem Form und Inhalt, Gestalt und Vollzug aufeinander bezogen sind. Das gilt, wie für jeden Raum, auch für Kirchenräume.

Der Kirchenraum ist eine konkrete Form von gelebtem Raum. Er trägt Vitalqualitäten. Der Mensch ist ebenso im Raum wie dieser in ihm. Der Raum ist psychisch und physisch nicht neutral, er präsentiert ebenso sich als Raum, hat einen lebendig-sprechenden Ausdrucksgehalt, wie er die Vollzüge in ihm aufnimmt, einspeichert und spiegelt.

Der Kirchenraum, so kann man kurz sagen, ist ein Resonanzraum des Geschehens, das sich in ihm ereignet. Diese Wirkung ist ein Korrespondenzphänomen. Sie ist vermittelt durch die Atmosphäre, die im Raum und unter den Hörenden herrscht. Zu diesem Klima, zu diesem atmosphärischen Raum tragen alle Raumvollzüge bei, der physische Raum selbst in seiner Gestalt und Anordnung, die in ihm Gottesdienst feiernden Menschen, die sich auf Zeit dort befinden und in Wechselwirkung treten mit dem Raumgeschehen, sowie das verkündigte Wort selbst in mehrfacher Gestalt. Insofern ist ein Kirchenraum auch Resonanzraum des Wortes, welches im Raum ergeht und wirkt. Dieser geistig-pneumatische Innenraum ist durch den äußeren Raum gestützt und unterstützt, steht aber auch in Kontrast zu ihm.

Theologisch gesagt: Was eine Kirche ist, nämlich Ort des Gottesdienstes und der Gottesbegegnung, bringt der Raum nach innen und außen durch seine Präsenz zur Geltung: Ort der Transzendenz Gottes und zugleich Raum der Nähe und Gemeinschaft von Gott und Menschen. Es ist ein Raum, den es gar nicht „gibt“, er ist komplex ineinander geschichteter Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, also eine Heterotopie, wie Foucault sagt,

ein Gegenort, ein Andersort, der mehrfache Raum der Gottespräsenz, der je da und je anders da ist.

Literatur

AUGUSTINUS, Confessiones (= conf.)

BEUTTLER, ULRICH, Gott und Raum. Theologie der Weltgegenwart Gottes, FSÖTh 127, Habil. Universität Erlangen-Nürnberg, Göttingen 2010.

BROM, LUCO JOHAN VAN DEN, Divine Presence in the World. A Critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence, Kampen 1993.

CAMPANELLA, THOMAS, De sensu rerum et magia, Frankfurt a.M. 1620.

DALFERTH, INGOLF ULRICH, Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992.

DÜRCKHEIM, KARLFRIED GRAF VON, Untersuchungen zum gelebten Raum, Frankfurt a.M. 2005.

ELIADE, MIRCEA, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt a.M. 1990.

FLASCH, KURT, Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen, München 2011.

GÖLZ, WALTER, Dasein und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis von Raumerlebnis, Raumtheorie und gelebtem Dasein, FPA 11, Habil. Universität Tübingen, Tübingen 1970.

HEIDEGGER, MARTIN, Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in: DERS., Identität und Differenz, Pfullingen ⁷1957, 31–67.

KANT, IMMANUEL, De mundi sensibilis (1770), in: Schriften zur Metaphysik und Logik/1, Werke in zwölf Bd., hg. von WILHELM WEISCHÉDEL, Bd. V, Frankfurt a.M. ⁸1993, 7–107.

LUTHER, MARTIN, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528, hg. von F. THIELE / O. BRENNER, WA 26, 241–509.

MINKOWSKI, EUGEN, Die gelebte Zeit, Bd. II, Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene, Salzburg 1971.

NEWTON, ISAAC, Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, Opera quae exstant omnia, hg. von SAMUEL HORSLEY, Bd. III, London 1782, 1–176.

RAPHSON, JOSEPH, De spatio reali seu ente infinito, London 1702.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), hg. von MARTIN REDEKER, Bd. I, Berlin ⁷1960.

STRÖKER, ELISABETH, Philosophische Untersuchungen zum Raum, Frankfurt a.M. 1965.

WEIZSÄCKER, CARL FRIEDRICH VON, Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft, in: DERS., Zum Weltbild der Physik, Stuttgart ¹³1990, 118–157.

Spuren Gottes? Sozialräume und ihre „Zeichen der Zeit“

Andreas Lob-Hüdepohl

1. Sozialraum: Ort der Gottesbewährung auch Ort der Gottese Erfahrung?

Sozialräume gelten längst als Orte der Gottesbewährung – als Orte also, an denen sich das Vertrauen von Christ:innen in die heilsam-befreiende Gegenwart des biblischen Gottes in ihrem diakonischen Handeln praktisch bewährt, egal ob als Einzelne oder als kirchliche Gemeinschaft. Die Zukunft der Kirchen, so hatte der Jesuitenpater und Widerstandskämpfer Alfred Delp noch kurz vor seiner Hinrichtung in Berlin-Plötzensee apodiktisch konstatiert, hinge neben einer konsequenten Ökumene vor allem von ihrer konsequenten Rückkehr zum Dienst am Menschen, also zur Diakonie, ab: „Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwie eine Spalte oder Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben. ‚Geht hinaus,‘ hat der Meister gesagt, und nicht: ‚Setzt euch hin und wartet, ob einer kommt.‘ Damit meine ich die Sorge auch um den menschentümlichen Raum und die menschliche Ordnung.“¹

Nur kurze Zeit zuvor und ebenfalls schon längst in Gewahrsam der NS-Schergen notierte Dietrich Bonhoeffer in seiner Entwurfsskizze zu einer geplanten Abhandlung über das Wesen der Kirche nicht minder apodiktisch: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“ Und sie ist nur dann für andere da, wenn sie „an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens [teilnimmt], nicht herrschend, sondern helfend und dienend.“² Die weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens oder – in der Diktion Alfred Delps – die „Sorge auch um den men-

1 A. DELP, *Im Angesicht des Todes*. Frankfurt a.M. 1981, 141.

2 D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von EBERHARD BETHGE, München 1990, 205f.

schentümlichen Raum und die menschliche Ordnung“ verweisen Kirche, verweisen kirchliches Leben und nicht zuletzt das Glaubensleben jedes:r einzelne:n Christ:in in den Raum des Sozialen. Hier, und eben nicht abseits des alltäglichen Lebens, etwa in den stillen Seitennischen von Kirchen oder Pfarrhäusern, soll die Frohe Botschaft Gottes, hier soll seine heilsame befreiende Gegenwart praktisch bezeugt und darin bewährt werden – ob im individuellen Engagement von Christ:innen bei der lebensdienlichen Gestaltung ihrer Nachbarschaft oder im Modus kirchlich-verbandlicher Gemeinwesenarbeit.³

So besehen sind Sozialräume fast schon automatisch auch Orte, an denen die heilsam-befreiende Gegenwart Gottes erfahren werden kann – wenigstens von jenen Menschen, die von der lebensdienlichen Gestaltung des Sozialraumes durch Christ:innen und/oder kirchliche Gemeinschaften in ihrer Lebensführung unmittelbar oder mittelbar profitieren. Dies gilt grundsätzlich auch dann, wenn sie selbst diese heilsam-befreiende Wirkmacht nicht bewusst mit der Gegenwart des biblischen Gottes in Verbindung bringen. Dass die christlichen Akteur:innen diakonischen Engagements – so sie sich ausdrücklich in diese diakonische Sendung gestellt sehen – ihre eigene sozialräumlich konfigurierte Praxis als Gotteserfahrung für sich und andere begreifen, versteht sich fast von selbst.

Anders gelagert ist aber die Frage, ob der Sozialraum auch Ort der Gotteserfahrung sein kann, wenn man sie in die umgekehrte Richtung stellt: Können Gläubige (Christ:innen) im Sozialraum gerade auch dann Gott erfahren, wenn sie selbst keiner ausdrücklich christlich konturierter Praxis anderer Christ:innen ansichtig werden? Zugespitzt: Können Christ:innen gleichsam in der Profanität des Sozialraumes Spuren Gottes erkennen, die für sie ungeahnt, unerwartet und gerade darin überraschend neu und innovativ sind? Offenbart sich Gott in Seinem Willen möglicherweise immer wieder neu in der menschlichen Geschichte und Gegenwart? Werden deren „Zeichen der Zeit“ zu Orten der Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis, auf deren Deutung keinesfalls verzichtet werden darf? Und wenn ja, worin bestehen solche „Zeichen der Zeit“, die für Sozialräume *als*

3 Vgl. im Überblick: R. HOBURG, Gemeinwesen – Sozialraum, in: A. LOB-HÜDEPOHL / G.K. SCHÄFER (Hg.), Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie, Göttingen 2022, 339–352; H.-J. BENEDICT, Kirchliche Gemeinwesenarbeit. Historische Entwicklung, theologische Grundlegung und praktische Probleme gemeinwesenorientierter Arbeit von Kirchengemeinden und Diakonie im aktivierenden Sozialstaat, in: J. EURICH u.a. (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2011, 261–279.

Sozialräume typisch und darin höchst aufschlussreich sind? Entbergen sie sogar Einsichten, die eine besondere Relevanz für eine diakonische Praxis besitzen?

In gewisser Weise werden Fragen berührt, die bereits in der Diskussion um das Charakteristische einer *Öffentlichen Theologie* aufgegriffen wurden. Im Protestantismus etwa wendet sich die Programmatik einer *Öffentlichen Theologie* gegen eine individualistisch-pietistische Verengung christlichen Glaubens, indem sie die Relevanz des Evangeliums für die humane Gestaltung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft zur Geltung bringt.⁴ In diesem Zusammenhang lässt sie sich auf jene Fragen und Orientierungsbedarfe ein, die die Öffentlichkeit selbst formuliert und diskutiert. Erst im Medium zunächst profaner öffentlicher Diskurse speist sie relevante theologische Erwägungen in die Meinungsbildung rasonierender Öffentlichkeiten ein. In dieser Verknüpfung entstehen neue Einsichten auch über die eigene Glaubensposition. Damit werden diese Öffentlichkeiten in gewisser Weise selbst zum Ort theologisch relevanter Erkenntnisse und in diesem Sinne zum *locus theologicus*. Von dieser Perspektive her stellt sich die naheliegende Frage, ob auch Sozialräume, also dörfliche Nachbarschaften ebenso wie städtische (Wohn-) Quartiere, eine ähnliche Funktion als generative Orte religiöser Erfahrungen besitzen und sich in diesem Sinne als spirituelle Erfahrungsräume erweisen – als Räume also, in denen Menschen die Geistkraft Gottes erspüren und in ihre eigene Lebensgestaltung übersetzen.

4 Vgl. H. BEDFORD-STROHM, Diakonie in der Perspektive „öffentlicher Theologie“. Gegenwärtige Entwürfe, in: J. EURICH / H. SCHMIDT (Hg.), Diakonie. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen 2016, 145–161. Auf evangelischer Seite entspringt der reformatorischen Haltung der Weltbejahung und der Weltverantwortung, die Familie, Beruf und Gesellschaft als Felder gottesdienstlicher Lebensführung neu entdeckt hat, der Auftrag der Lebensgestaltung, der alles Leben als von Gott geschenktes Leben wahrnimmt. Dieser Wahrnehmung entspricht auch ein Widerspruch gegenüber einer einseitigen Orientierung an gesellschaftlichen Leitbildern etwa des Erfolgs, der Schönheit, der Stärke, weil diese die Humanität untergraben und schwache Menschen ins Abseits stellen (vgl. G. CLASS, Aspekte diakonischer Spiritualität, in: V. HERRMANN / R. MERZ / H. SCHMIDT (Hg.), Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit, VDWI 18, Heidelberg 2003, (277–291) 289).

2. „Gottes Spuren“ in den „Zeichen der Zeit“ – eine theologisch-ethische Vergewisserung

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat diese Frage – zumindest für den römisch-katholischen Raum der Christenheit – eine grundsätzliche Antwort gefunden: Ja, die gesellschaftliche Öffentlichkeit wie auch konkrete Sozialräume können sich als zeitgenössische Orte theologisch relevanter Gotteserkenntnisse erweisen. Denn in ihnen können sich „Zeichen der Zeit“ entbergen, die bislang noch unentdeckte, in gewisser Weise sogar neue Spuren Gottes enthalten und damit für die Erkenntnis Gottes, für die Erkenntnis also „seines Ratschlusses“ (*Gaudium et spes* 11)⁵, von erheblicher theologisch-ethischer Relevanz sind.⁶ Jüngst hat der Orientierungstext des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland „Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung“ nochmals diese Bedeutsamkeit hervorgehoben: Die „Zeichen der Zeit eröffnen einen wichtigen Zugang, Gott in der Geschichte und Gegenwart der Menschen zu entdecken.“ Sie „stehen für Momente, in denen sich etwas Neues offenbart und zur Entscheidung zwingt. Sie stehen für ein Zeitfenster, ein Momentum, einen *Kairos*.“⁷ Schon aus diesem Grunde besitzen die „Zeichen der Zeit“ eine heuristische, das eingewöhnte Denken unterbrechende und darin innovative Orientierungsfunktion.

Nun sind „Zeichen der Zeit“ aus sich heraus noch keine untrüglichen Hinweise auf die Spuren Gottes oder auf das, was die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* (GS) als „Seinen Ratschluss“ (GS 11) bezeichnet. Zwar eröffnen „Zeichen der Zeit“ einen aufschlussreichen Zugang, Gott in Geschichte und Gegenwart der Menschen zu entdecken. Die „Selbstmitteilung Gottes“ (Karl Rahner) in seinem Sohn Jesus Christus ist mit dessen Tod nicht abgeschlossen. Im Gegenteil, sein Wirken setzt sich fort in den Widerspiegelungen dessen, was sich in seinem

5 Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 1, Freiburg i.Br. 2004, 592–749.

6 Vgl. H.-J. SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 4, Freiburg i.Br. 2005, 581–886, bes. 715–720.

7 BÜRO DES SYNODALEN WEGES (Hg.), Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung. Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland. Orientierungstext, Der Synodale Weg 2, Bonn 2022, 20;22 (https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluesse-broschuren/SW-2_Der-Synodale-Weg_Brosch.pdf) (Zugriff: 30.5.2023).

Namen und angeregt durch seinen Geist („inspiriert“) an heilsam-befreiender Wirkmacht je neu zu erkennen gibt: „Doch ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn über euch senden. Und wenn er kommt, wird er die Welt überführen und aufdecken, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist.“ (Joh 16,7f.)⁸

Kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil identifiziert Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (PT) im „wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse“, im Zusammenwachsen der Völker zu einer „Menschheitsfamilie“ oder in der Teilhabe der „Frau am öffentlichen Leben“ untrüglige Spuren Gottes in den „Zeichen der Zeit“.⁹ Gleichwohl müssen viele „Zeichen der Zeit“ als solche erst noch identifiziert und nicht zuletzt in ihrer Ambivalenz wahrgenommen und unterschieden werden. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* benennt solche Ambivalenzen – etwa den allerorten „geschärften Sinn für die Freiheit“, während zugleich an anderen Orten „neue Arten von gesellschaftlicher und psychischer Knechtschaft entstehen“; oder die Wachstumskrise, die zu Reichtum und Wohlstand der einen, aber auch zur Gefangenschaft in „Hunger und Not“ von anderen führt (GS 4).

Deshalb müssen alle „Zeichen der Zeit“ im Geist dessen gedeutet werden, in dem sich Gottes heilsam befreiende Gegenwart verleibt hat und darin selbst zum unüberbietbaren „Zeichen der Zeit“ (Lk 12,56) geworden ist: im Leben und Geschick Jesu Christi. Zugespitzt heißt das: Jesu Geistkraft nimmt in jenen Lebensvollzügen konkrete Gestalt an, in denen Menschen anderen die menschenfreundlich-lebensbejahende Wirkmacht in eigener solidarischer Praxis ansichtig machen – einer solidarischen Praxis, die unterschiedslos *allen* ihr unbedingtes Erwünscht-, Anerkannt- und Angenommensein erfahrbar macht, indem sie die Möglichkeit von deren

8 Für die evangelische Theologie veranschlagt M. Welker die Wirkung des Heiligen Geistes fast gleichsinnig: „Insofern ist der Geist Gottes, der Heilige Geist, keine verstiegene Angelegenheit, sondern eine Kraft, die den Menschen befähigt, nach Gerechtigkeit zu streben, und zwar nicht nach irgendeiner abstrakten Gerechtigkeit, sondern nach einer konkreten, die da heißt: Schutz der Schwachen, Nächstenliebe und die Suche nach Freiheit, Wahrheit und Frieden.“ (Michael WELKER, „Man muss die Nerven behalten.“ Ein Gespräch zwischen Michael Welker und Reinhard Marwick, *Zeitzeichen* 2020 (<https://zeitzeichen.net/node/8249>; Zugriff: 2.8.2024)).

9 *Pacem in terris*. Art. 40–42, in: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, begr. HEINRICH DENZINGER, überarb. u. hg. von PETER HÜNERMANN, Freiburg i.Br. ³⁷1991, Nr. 3955–3997.

humaner Lebensgestaltung respektiert, sichert oder ihnen zuspielt. In und durch solcherart solidarisch-kommunikative Praxis – so fragmentarisch und möglicherweise auch in Teilen inkonsistent und widerspruchsbehaftet sie als menschliche Praxis auch immer bleiben mag – wird „Heil von Gott her für Menschen“¹⁰ wird – um es mit einem klassischen christlichen Topos zu formulieren – *Erlösung* gegenwärtig. „Daß Menschen sie darstellen dürfen, ohne sie erschöpfen zu müssen – das ist das Wesen menschlicher Freiheit und der Grund ihrer Hoffnung: die geschichtliche Realität der Erlösung.“¹¹

Solche Erlösung tut immer Not: Denn der geschichtlich konkrete Ausgangspunkt ist immer die Situation des „schon verletzte[n] Mensch[en]“. Deshalb besteht die Herausforderung solidarischer Praxis nicht in der Erfüllung irgendwelcher Normvorgaben. Die moralische Herausforderung besteht vielmehr als „ein geschichtliches Geschehen: unsere konkrete Geschichte selbst; Menschen in Not; die Menschheit in Not“.¹² Deshalb gilt: Wo sich in geschichtlich-gesellschaftlichen Bezügen solidarische Praxis den Nöten aller Art zu widersetzen beginnt und auf ein humanes Leben *für alle* ausgreift, dort offenbaren sich Spuren der Gegenwart Gottes in diesen „Zeichen der Zeit“.

Der „wirtschaftlich-soziale Aufstieg der Arbeiterklasse“ (PT 40) oder auch die zunehmende Teilhabe der „Frau am öffentlichen Leben“ (PT 41) sind zweifelsohne epochale „Zeichen der Zeit“. Sie spiegeln kollektive Emanzipations- und Befreiungsprozesse sozialer Bewegungen, die erst nach Jahrzehnten Früchte trugen und den Betroffenen ein – oftmals noch bescheidenes – Mehr an humaner Lebensgestaltung eröffneten. Aber die „Zeichen der Zeit“ zeigen sich keineswegs nur in solch epochalen Umbrüchen. „Zeichen der Zeit“, in denen sich Spuren Gottes und „seines Ratschlusses“ (GS 11) finden lassen, können sich auch sehr kleinteilig oder kleinräumlich zu erkennen geben – bis hin zum lautlosen Schrei eines Menschen, der in seinem Leiden um seine Würde kämpft.

Gerade der Schrei von Bedrängten aller Art besitzt eine hohe theologische Bedeutsamkeit. Der Schrei der Bedrängten im Sklavenhaus Ägyptens bildet den Ausgangspunkt für einen Prozess, in dem sich inmitten von

10 E. SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i.Br. 1977, 725.

11 TH. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988, 210.

12 SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen, 639.

Not und Unheil die heilsam-befreiende Gegenwart Gottes ausweislich der biblischen Erzählungen Bahn bricht:¹³ „Ich habe den Schrei über ihre Bedränger gehört“ (Ex 3,8). Der Schrei der Armen und Bedrängten ist freilich erheblich mehr als ein bloßes Aufschreien, in dem sich ein momentaner Schmerz kurzfristig Luft verschafft. Im Schrei artikuliert sich vielmehr das fundamentale Widersetzen eines Menschen gegenüber einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, die persönliches Leid, Marginalisierung und Unterdrückung hervorruft, stabilisiert oder auch nur zulässt.¹⁴ Der Schrei von Armen – ob eines Einzelnen oder eines ganzen Kollektivs – fordert andere auf, das ihnen Mögliche zu ergreifen, den alltäglichen Zustand des Leidens an den Verhältnissen zu durchbrechen – so wie der biblische Gott als der ganz Andere das Befreiungsgeschehen des *Exodus* auslöst und Sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägyptens führen lässt. „Wer diesen Aufschrei des Schmerzes hört, wird davon überrascht, aufgeschreckt: Der Schrei bricht in seine geordnete, alltägliche Welt hinein als Zeichen, als der Schall oder der Lärm, der die abwesende Anwesenheit eines Menschen inmitten des Leidenden ahnen lässt.“¹⁵

Entscheidend ist: Der Schrei der Leidenden und Marginalisierten ist schon ihre erste Tat auf dem Weg ihrer heilsamen Befreiung. Mit ihm beginnen sie, ihre Angst und Ohnmacht zu besiegen und damit ihre Würde als Subjekte ihrer eigenen Lebensgeschichte einzufordern und zu behaupten – und sei es als Akt eines letzten Protestes, sich nicht abfinden zu wollen mit dem erlittenen Schicksal: „Jesus aber schrie laut auf. Dann hauchte er den Geist aus.“ (Mk 15,37) Dieser Schrei Jesu ist Kulminationspunkt eines solchen letzten Protestes *und* seines offensichtlich obsiegenden Vertrauens auf einen Gott, der selbst in der Finsternis eines furchtbar gewaltsamen Todes dem Leidenden und Geschundenen die Treue hält. Darauf auch für sich zu vertrauen, kann Menschen befähigen, sich selbst ebenfalls nicht ihrem bedrängenden Schicksal zu ergeben, sondern sich ihm zu widersetzen – und sei es nur höchst fragmentarisch im äußersten Pianissimo eines stummen Schreis. Ihr selbst stummer Schrei wird zum „Zeichen der Zeit“, das zur entschiedenen Antwort herausfordert.

13 Vgl. ausführlich J.S. CROATTO, *Exodus. A Hermeneutics of Freedom*, New York 1981.

14 Vgl. J.B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg i.Br. 2006, 135f.

15 E. DUSSEL, *Prophetie und Kritik*, Fribourg i.Ue. 1989, 10.

3. Die konfliktive Grundsignatur von Sozialräumen

Solcherart Schreie sind auch in Sozialräumen vernehmbar. Dies ist keine lakonische, sondern eine anspruchsvolle Feststellung – zumindest dann, wenn man die konfliktive Grundsignatur von Sozialräumen ernst nimmt und das oftmals entschärfte Verständnis von Sozialraumorientierung, das in Caritas, Diakonie und Sozialer Arbeit vorherrscht, überwindet.

Sozialraumorientierung – mitunter auch mit Gemeinwesenarbeit gleichgestellt – steht in der Sozialen Arbeit zunächst für das Bemühen, individuelle Hilfebedarfe für unterstützungsbedürftige Leistungsberechtigte so in den sozialen Nahraum (Nachbarschaft, Quartier usw.) einzubetten, dass über Vernetzung mit anderen Akteur:innen dessen Ressourcen für die Sicherung und/oder Optimierung der Hilfeleistungen genutzt werden können. Damit einher geht oftmals die administrative Strategie kommunaler Entscheidungs- und Kostenträger, leistungserbringende Dienste zu dezentralisieren und kontraproduktive Versäulungen der Angebotsstrukturen aufzubrechen. Dazu dient der Aufbau von quartiersbezogenen Interventionsteams ebenso wie die aktivierende Förderung vorfindlicher endogener Ressourcen des jeweiligen Sozialraumes wie Vereinen, Schulen, Kirchengemeinden usw.¹⁶ Insofern gilt die Leitoption: nicht nur im Sozialraum arbeiten, sondern mit ihm, und das bedeutet auch, ihn selbst als Ressource für die Lebensgestaltung und Lebensbewältigung seiner Bewohner:innen zu entwickeln und ihn zu einer „enabling community“¹⁷ zu befähigen.

Die Fokussierung auf die Ressourcen, die Sozialräume bei der produktiven Lebensgestaltung und Bewältigung komplexer Lebenslagen für Menschen in prekären Lebenslagen zweifelsohne besitzen und deshalb in deren Sinne entwickelt und genutzt werden sollten, kann freilich übersehen lassen, dass Sozialräume für bestimmte Personen(-gruppen) prekäre Lebenslagen oftmals erst hervorrufen oder diese zumindest fest- und fortschrei-

16 Vgl. im Überblick F. KESSL / CH. REUTLINGER, Sozialraumorientierung, in: R.-CH. AMTHOR u.a. (Hg.), *Kreft / Mielenz Wörterbuch Soziale Arbeit*, Weinheim / Basel ⁹2021, 849–853; ausführlich: F. KESSL u.a. (Hg.), *Handbuch Sozialraum*, Wiesbaden ²2019.

17 A. LOB-HÜDEPOHL / S. KURZKE-MAASMEIER, Menschenrechtliche Implikationen einer Enabling Community. Sozialethische Grundsätze und professionelle Herausforderungen, in: EVANGELISCHE STIFTUNG ALSTERDORF / KATHOLISCHE HOCHSCHULE FÜR SOZIALWESEN BERLIN (Hg.), *Enabling Community. Anstöße für Politik und soziale Praxis*, Hamburg 2011, 56–66. Dieser Gedanke wird aufgegriffen und weiter appliziert von Gerhard Wegener.

ben. Darauf hat insbesondere Pierre Bourdieu hingewiesen. Wie der physische Raum durch das Zueinander seiner unterschiedlichen Bestandteile strukturiert und „aufgemacht“ wird (Straßen, See, Ufer, hügelige Topographie usw.), so wird auch der soziale Raum (des zwischenmenschlichen Miteinanders) durch Begrenzungen, Ausschließungen, Positionierungen der ihn konstituierenden Personen, soziale Rollenmuster usw. strukturiert. Jeder soziale Raum weist zudem „die Tendenz auf, sich mehr oder weniger strikt im physischen Raum in Form einer bestimmten distributiven Anordnung von Akteuren und Eigenschaften niederzuschlagen.“ Daraus folgt für Bourdieu, „daß alle Unterscheidungen in Bezug auf den physischen Raum sich wiederfinden im reifizierten sozialen Raum (oder was auf dasselbe hinausläuft, im angeeigneten physischen Raum)“.¹⁸

Mehr noch: Die sozialen Realitäten mit ihren Distinktionen, Ein- und Ausschlüssen schreiben sich dauerhaft in die Konstellationen der physischen Welt – etwa eines Stadtquartiers oder des Zueinanders unterschiedlicher Stadtquartiere – ein. Das wird interessanterweise dort besonders augenfällig, wo der soziale Raum (als der angeeignete und darin sozial strukturierte physische Raum) eines dichtbevölkerten Stadtquartiers eigentlich eine soziale Nähe zwischen unterschiedlich ausgestatteten Bevölkerungsschichten vermuten lässt. Etwa in der berühmten *Berliner Mischung*, wie sie in den Gründerzeitvierteln des ausgehenden 20. Jahrhunderts für die schnell wachsende Metropole typisch war: Die – heutigen – Altbauten der innerstädtischen Bezirke weisen regelmäßig vier Stockwerke des Vorderhauses auf, dem sich bis zu vier umbaute Hinterhöfe (euphemistisch „Gartenhäuser“ genannt) anschlossen – eine Mischung aus Werkstätten und Wohnungen für die Arbeiterfamilien. Die erste Etage des Vorderhauses war mit einer Raumhöhe von über drei Metern die *Beletage*. Je höher die Lage der Stockwerke, desto niedriger wurde die Raumhöhe und desto kleiner wurden die Wohnungsschnitte. Während in der *Beletage* die wohlhabenden Familien wohnten, teilten sich in den oberen Etagen oder in den Hinterhäusern viele ärmere Familien den knappen Wohnraum. Und obwohl sie sprichwörtlich unter einem Dach lebten, gingen sie strikt getrennte Wege. Obwohl physisch nahe, trennte das höchst ungleich verteilte soziale und kulturelle Kapital die Lebenswelten der Bewohner:innen in dem eigentlich gemeinsam geteilten physischen Lebensraum.¹⁹

18 P. BOURDIEU, Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: M. WENTZ (Hg.), *Stadt-Räume*, Frankfurt a.M. / New York 1991, (25–34) 26.

19 Vgl. auch entsprechende Befunde a.a.O., 31f.

Selbst bei physischer Nähe kommt es offensichtlich zu einer sozialen Segregation, die über kurz oder lang zur räumlichen Entmischung führen kann.²⁰ Zumindest in städtischen Sozialräumen, die für gewöhnlich eine deutlich höhere interne wie externe Mobilität ihrer Bevölkerung aufweisen, entstehen einerseits „bevorzugte“ Sozialräume, in die die wohlhabenderen Bevölkerungsschichten hinzuziehen *wählen*, und andererseits „benachteiligte“ Sozialräume, in denen die Restbevölkerung entweder *verbleiben muss* oder aus anderen Quartieren *hineingedrängt wird*. Physisch-räumliche Segregation führt zur Entmischung und Homogenisierung von Lebenswelten. Sie kann damit die Aufwärtsdynamiken bevorzugter Sozialräume befeuern wie umgekehrt die Abwärtsdynamiken von benachteiligten Sozialräumen verschärfen. Im letztgenannten Fall kann sie bei den Betroffenen zu einem kumulierenden Verliererschicksal führen – insbesondere dann, wenn Ausgrenzungserfahrungen sowohl in ökonomischer (z.B. Erwerbslosigkeit, „prekärer Reichtum“) als auch in institutioneller (z.B. Verlust von Zugängen zu öffentlichen Dienstleistungen), kultureller (z.B. Bildungsferne) und sozialer Hinsicht sich wechselseitig verstärken. Die Folge ist in der Regel Resignation, Apathie und weiterer Rückzug.

Freilich ist das nur die eine Seite von sozialräumlicher Segregation. Zweifelsohne dominieren diese Negativeffekte. Gleichwohl droht, worauf der Stadtsoziologe Hartmut Häußermann hinweist, ein bemerkenswerter Sachverhalt übersehen zu werden, den bereits vor 60 Jahren die stadtsoziologische Forschung in den USA beobachtet und mit empirischen Daten unterlegt hat. Selbst extrem segregierte Quartiere, die im Zuge umfangreicher Stadtentwicklungsprogramme durch flächendeckende Sanierung des Hausbestandes und öffentlicher Infrastruktur beseitigt werden sollten, waren keineswegs durch völlige soziale Desintegration und soziale Isolation geprägt. Stattdessen wiesen sie oftmals „Formen von Gemeinschaftlichkeit, wechselseitiger Anerkennung und Hilfe“ auf, die informelle, gleichwohl tragfähige Institutionen sozialer Integration darstellen. Insofern sind selbst solche prekären Sozialräume in bestimmter Hinsicht ambivalent: Sie sind „einerseits Ergebnis von versagten Wahlmöglichkeiten und Diskriminierungen“ und haben „damit eine benachteiligende Wirkung“. Andererseits ermöglichen sie gerade „aufgrund der sozialen Homogenität eine Binnenintegration, die vielfältige Formen nachbarschaftlicher Solidarität und vor al-

20 Vgl. zum Ganzen H. HÄUSSERMANN, Wohnen und Quartier. Ursachen sozialräumlicher Segregation, in: E.-U. HUSTER u.a. (Hg.), Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung, Wiesbaden 2008, 335–349.

lem wechselseitigen Respekt“ ermöglicht. Solchermaßen zurückgebliebene Stadtquartiere können deshalb nicht nur als „Schutzräume für Arme und Alte“ fungieren, sondern zugleich eine „widerständige Kultur“²¹ ausbilden. Diese Funktionen werden durch stadtplanerische Eingriffe von außen und oben bedroht und stehen den Bewohner:innen nicht mehr als Netzwerkressource zur Verfügung.

4. Bruchlinien und Ränder sozialer Räume als Orte aufblitzender Gottesspuren

Selbst stark segregierte Sozialräume können sich als Biotop „alltäglicher Widerständigkeit“²² erweisen, deren Bewohner:innen sich im vielleicht anfänglich nur stummen Protest basaler Solidarbeziehungen gegen ihre prekäre Lebenslage zur Wehr setzen. Es überrascht nicht, dass solche Sozialräume in den USA der 1930er Jahre zum Geburtsort einer Bewegung des *Community Organizing* wurden, die allen Fragmentierungen und Exklusionserfahrungen der betroffenen Bevölkerung zum Trotz an diese basalen kleinräumlichen Solidarformen anknüpfte und diese zu einem handlungsfähigen Wir zu entwickeln trachtete. Und es nimmt ebenso wenig Wunder, dass sich von Beginn an auch religiös grundierte Personen und Gemeinschaften im *Community Organizing* aktivierten, weil sie darin den Glutkern solidarischer Praxis erblickten und als ein theologisch bedeutsames „Zeichen der Zeit“ identifizierten. Gelegentlich labelten sie ganze Stadterneuerungsaktivitäten ausdrücklich mit biblischen Metaphern. Im New Yorker Stadtteil Brooklyn etwa benannten die Akteur:innen den Wiederaufbau eines großen Siedlungsgebietes für Menschen in prekären Lebenslagen nach der im Buch Nehemia überlieferten biblischen Erzählung vom nachexilischen Wiederaufbau von Jerusalem und Judäa.²³ Sie begründeten damit eine Tradition, die bis heute als *Faith Based Community*

21 Alle Zitate a.a.O., 339.

22 H. REIN, Erwerbslosenbewegung. Besonderheiten, Erfolge, Perspektiven, www.bag-ple-sa.de/ord/_themen/erwerbslosenproteste/Vortrag_2011.php (Zugriff: 21.11.2012).

23 Vgl. M. GECAN, Eine Bürgerplattform gestaltet Brooklyn. Die Geschichte der Nehemiah-Häuser, in: T. MEIER u.a. (Hg.), *Community Organizing. Eine Einführung*, Weinheim / Basel 2022, 96–101.

Organizing vor allem im angelsächsischen Raum eine zentrale Rolle dieses spezifischen Ansatzes sozialraumorientierten Arbeitens spielt.²⁴

Von besonderem Interesse ist hier der Umstand, dass religiöse Akteur:innen vorfindliche Prozesse sozialräumlicher Gestaltung als theologisch bedeutsame Herausforderung begreifen und sich vor dem Hintergrund ihrer religiösen Selbstverständnisse und Traditionen engagieren. Auch wenn die Begriffe selten ausdrücklich verwendet werden, verstehen sie diese Prozesse als „Zeichen einer Zeit“, in denen eine marginalisierte Bevölkerung sich dem Prekären ihrer Lebenssituation widersetzt und sich zu solidarischer Praxis verschwistert. Darin sehen sie gewissermaßen Spuren der Gegenwart Gottes, die „Seinen Ratschluss“ (GS II) zu erkennen geben und von ihnen die Antwort ihrer eigenen praktizierten Mitwirkung einfordern.

Vermutlich wird diese Deutung (gewissermaßen als Anrufung Gottes) durch die spezifische Methodik des *Community Organizing* begünstigt. Denn im Mittelpunkt steht zunächst nicht das Verfolgen eines bestimmten politischen Zieles – etwa des Baus von Wohnungen oder der Verbesserung der sozialen wie gesundheitlichen Infrastruktur eines Quartiers. Zunächst geht es um den Aufbau tragfähiger Beziehungen zwischen den Bewohner:innen eines Quartiers und damit um die Etablierung eines „starken Wir“.²⁵ Dies ist keineswegs trivial. Denn trotz einer vorfindlichen „alltäglichen Widerständigkeit“ ist die lokale Bevölkerung oftmals sehr fragmentiert. Gruppen sind gegeneinander abgeschottet. Widersprechende Interessen erweisen sich als hohe Barrieren. Auf solche regelmäßig ungünstigen Ausgangsbedingungen reagiert das *Community Organizing* durch ein fünfschrittiges Vorgehen: *connecting* (Zusammenbringen von Gruppen, die bislang nicht in Kontakt stehen); *listening* (wechselseitiges Zuhören und Verstehen); *bridging* (Brückenbauen durch Ermittlung von Schnittmengen gemeinsam geteilter Interessen usw.); *shaping* (Gestaltung des gemeinsam geteilten Quartiers) sowie *transforming* (als Veränderung der bisherigen Denk- und Handlungsmuster, die die interne Segregation eines Sozialraumes in die „Köpfe und Herzen“ der einzelnen Gruppen verlängern und sich somit als Teil des Problems erweisen).

24 Vgl. L. BRETHERTON, Der Ursprung des Community Organizings. Eine Geistesgeschichte, in: T. MEIER u.a. (Hg.), *Community Organizing. Eine Einführung*, Weinheim / Basel 2022, 30–74.

25 Vgl. A. LOB-HÜDEPOHL, Starkes Wir. Der kirchliche Beitrag zu solidarischen Nachbarschaftsnetzwerken, *HerKorr* 63 (5/2009), 259–264.

Ein Methodenelement verdient besondere Beachtung: das Zuhören (*listening*) in einem emphatischen Sinne. Denn diesem Zuhören geht es – entgegen einem ersten Anschein – nicht darum, im Gegenüber das herauszuhören, was bereits gemeinsam geteilt wird, und es als Basis gemeinsamen Handelns zu nutzen. Diese Hör-Absicht wäre mit Blick auf das angestrebte Ziel zwar durchaus plausibel: Wir blenden das Differente aus und konzentrieren uns auf das allseits Verbindende. Sondern es geht diesem Zuhören um das Verstehen der Anderen *in der Andersheit* ihrer Auffassungen, Einschätzungen und Selbstverständnisse einschließlich ihrer je spezifischen Verletzungserfahrungen wie Hoffnungspotentiale – egal, aus welchen religiösen, weltanschaulichen oder schlicht profanbiographischen Quellen sie sich speisen. Dieser Modus des Zuhörens ist Teil eines im eigentlichen Sinne des Wortes dialogischen Geschehens:²⁶ Es öffnet sich dem Anderen, der Andersheit seiner Bedürftigkeit, die in die eigene Welt hereinbricht, innehalten lässt und damit die eigenen Selbst- und Weltverständnisse unterbricht. Ob und wie sie zur Korrektur des bisherigen Denkens und Handelns anregen, steht zunächst hinten. Das kann und wird sich erst zeigen, wenn das dialogische Geschehen weiter voranschreitet. Immerhin ist es ja ein wechselseitiges und kein einliniges Geschehen. Wichtig ist zunächst nur das Moment des Unterbrechens.

Solche alltagsweltlichen Unterbrechungen als Ausgangspunkt für die eigenen Such- und Orientierungsbewegungen können durchaus mit einer bestimmten Form geistlicher Übungen („Exerzitien“) verglichen werden. Geistliche Übungen dienen der Selbstvergewisserung eines Menschen über die (Aus-)Richtung seiner Lebensgestaltung, die aus der eigenen Glaubensüberzeugung zehrt. Exerzitien werden in der Regel mit der Abgeschiedenheit bestimmter Orte – etwa eigener Exerzitienhäuser oder Klöster – in Verbindung gebracht, in der Exerzierende in Meditation und Gebet gewissermaßen in sich einkehren können. Eine entgegengesetzte Tradition hat sich in den letzten Jahrzehnten in Gestalt der „Exerzitien auf der Straße“²⁷ etabliert. Diese nutzt die Straße als Inbegriff des Öffentlichen Raumes

26 Vgl. E. LEVINAS, Dialog, in: F. BÖCKLE u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 1, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1981, 61–85.

27 CH. HERWARTZ, Auf nackten Sohlen. Exerzitien auf der Straße. Ignatianische Impulse, Würzburg 2006. Eine ausführliche pastoraltheologische und in diesem Sinne auch diakonietheologische Würdigung hat Michael Schindler vorgelegt in seinem Werk: Gott auf der Straße. Studie zu theologischen Entdeckungen bei den Straßenexerzitien, Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 54, Diss. Universität Tübingen, Berlin / Münster i.Westf. 2016.

als genau den Ort eines Sozialraumes, an dem die Exerzierenden durch die Beobachtung von Alltagsabläufen und besonders durch Gespräche mit Menschen, die offensichtlich am Rande der Gesellschaft leben, Spuren Gottes identifizieren, die für ihre Lebensgestaltung in irgendeiner Weise relevant sind. Welche Alltagsabläufe oder welche Personen ihre Aufmerksamkeit erregen, verbleibt dem Zufall überlassen: Die Exerzierenden gehen durch ein Quartier, verweilen auf Plätzen, lassen sich am Gemüsestand in ein Gespräch verwickeln usw. Einzige Vorgabe ist, dass sie sich einer Lebenswelt aussetzen, die ihnen bislang nicht nur unbekannt ist, sondern sogar befremdlich erschien. Nur das Sich-einem-Befremdlichen-Aussetzen lässt Raum für Erfahrungen, die das Eigene unterbrechen.

Viele Teilnehmer:innen dieser Straßensexerzitionen berichten von bewegenden Augenblicken und Begebenheiten mit Menschen, die in den Bruchlinien oder an den Rändern von Nachbarschaften und Quartieren ihr Leben leben, gezeichnet von Schicksalsschlägen ebenso wie Lebensfreude, in denen immer wieder Hoffnung und Lebensmut aufblitzt. Solche Augenblicke und Begebenheiten nehmen sie als Gotteserfahrungen wahr.²⁸ Einer der Begründer dieser Straßensexerzitionen, der Jesuit und Arbeiterpriester Christian Herwartz, empfiehlt deshalb, in solchen Augenblicken und Begebenheiten – wenn möglich – die Schuhe auszuziehen. Mit diesem Ritual will er in Erinnerung an die Berufungsgeschichte des Moses am brennenden Dornbusch („Lege deine Schuhe ab; denn der Ort, an dem du stehst, ist heiliger Boden“ [Ex 3,5]) ein Gespür für die Heiligkeit, ja für die Sakralität dieses Moments vermitteln.

Natürlich bestehen zwischen den Exerzitionen auf der Straße und den Netzwerktreffen des *Community Organizing* große Unterschiede: Die Ersteren dienen der höchstpersönlichen Selbstvergewisserung und – wenn man so will – der geistlich geübten Selbsterneuerung (Rekreation); die Letzteren dienen dem Aufbau eines *starken Wir* zur Selbstbemächtigung auf dem Weg der Erneuerung eines ganzen Stadtteils. Aber beide Vollzüge von Hören und Verändern machen auf ihre je eigene Weise deutlich, dass Sozialräume – in Form der Straße wie in Gestalt eines Stadtquartiers – gerade an ihren Bruchlinien und Rändern zugleich auch Räume spiritueller Erfahrungen sein können – im Lesen der Spuren Gottes in diesen spezifischen „Zeichen

28 Eine Zusammenstellung authentischer Erfahrungen bietet die Festschrift für das Wohn- und Lebensprojekt der Jesuitenkommunität in Berlin-Kreuzberg in: CH. HERWARTZ, Gastfreundschaft. 25 Jahre Wohngemeinschaft Naunynstraße, Berlin (Eigenverlag) 2004, 294–312.

der Zeit“. Beiden geht es je auf ihre Art um die Schulung einer seismographischen Empfindsamkeit für überraschend Neues. Und es überrascht nicht, dass viele Teilnehmer:innen an Straßenexerzitien beruflich oder ehrenamtlich in sozialräumliche Zusammenhänge eingebunden sind, selbst wenn sie sich nicht oder wenigstens nicht ausdrücklich der beschriebenen Methodik des *Community Organizing* bedienen.

5. Die verlorene Spur und der vermisste Gott

Als zu Beginn der 1990er Jahre die Kirche der katholischen Pfarrgemeinde St. Marien-Liebfrauen außerhalb der Gottesdienste wie die evangelischen Kirchen verschlossen bleiben sollte – im „Problembezirk“ Kreuzberg SO36 häuften sich die Fälle von Verschmutzung und Vandalismus –, erreichte den damaligen Vorsitzenden des Pfarrgemeinderates ein sehr nachdenklich stimmender Einspruch. Die Absenderin war eine Mutter von drei Kindern – offensichtlich in prekärer Lebenslage. Wo solle sie zukünftig, so ihr Einwand, ihre Tränen weinen, wenn dieser letzte Ort des stillen Rückzugs in diesem quirligen und aufgeregten Stadtteil verschlossen bliebe? Zwar würde sie ob ihres Lebensschicksals kaum noch an einen Gott glauben können. Aber wenn es ihn überhaupt geben sollte, dann solle er – in seinem Haus! – sie weinen sehen und klagen hören – im Angesicht des großen Kreuzes, das über dem Altar schwebt und ganz automatisch alle Blicke auf sich zieht. All das könne doch die Pfarrgemeinde nicht einfach dadurch verhindern, dass sie die Kirche einfach verschließe.

Auch diese Facette gehört zur Realität von Sozialräumen. Sie sind nicht nur Orte, an denen man Gott auf dessen heilsam-befreiende Spuren kommen kann. Sie sind auch Orte, an denen diese seine Spuren schmerzlich vermisst werden. Auch das gehört zu den „Zeichen der Zeit“, die Sozialräume entbergen können. Inmitten ihrer Bruchlinien und an ihren Rändern zeugen die stummen Schreie Gescheiterter von diesem Vermissten. Diese Zeichen offenbaren: Vor der Theodizee-Frage gibt es auch in Sozialräumen kein Entkommen. Eine abschließende und theologisch allseits befriedigende Antwort auf die Frage, warum Gott das manches Mal schier unermessliche Leid prekärer Lebensverhältnisse in „abgehängten“ Sozialräumen zulassen kann, verbietet sich. Sie könnte nur als eine heimliche Versöhnung

mit ihm hinter dem Rücken und zu Lasten der Opfer verstanden werden.²⁹ Stattdessen ist die Trauer über das Vermissten, das sich gelegentlich zur Klage und Anklage gegen Gott steigern mag, ernst und zum Anlass zu nehmen, sich angesichts solcher Verzweigung über das als ungerechtfertigt empfundene Leid selbst die eigene *Ratlosigkeit* einzugestehen.

Zweifellos sind Christ:innen im Ringen um eine angemessene Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens der Welt niemals nur „Fragende“; sie sind immer auch „Gefragte zugleich“.³⁰ Gefragt ist aber keine theoretische Beantwortung der Theodizee; sondern gefragt ist eher eine, wie Regina Ammicht Quinn es nennt, „praktisch-authentische Theodizee“³¹. Darunter wäre der Rechtfertigungsversuch Gottes durch eine Praxis von Menschen zu verstehen, die das Leiden, die das Verletztsein ernst nimmt; die die Vulneranz zwischenpersönlicher oder institutionell vermittelter Beziehungen zu überwinden sucht; und die in dieser solidarischen Praxis jene rettend-heilende Wirklichkeit zur *Darstellung* bringt, die Christ:innen als ihren Gott bekennen. Aber auch eine *praktische Theodizee* bleibt immer offen: offen zunächst mit Blick auf ihr praktisches Gelingen, das immer unter dem Vorbehalt des Fragmentarischen verbleibt; offen vor allem aber als Frage nach dem letzten *Warum* menschlichen Leidens, das ihr entschiedenes Engagement für die Belange Geschädigter und Gescheiterter niemals vollumfänglich beantworten kann. In diesem Punkt lässt auch eine *praktische Theodizee* nur *Ratlosigkeit* zurück.

In seinem „Plädoyer für die Freunde Hiobs“ stellt Jürgen Ebach deren erste Reaktion auf die Leiden des Hiob heraus. Bevor sie gegenüber Hiob für eine konsequente Auslegung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs argumentieren, auf der Gerechtigkeit Gottes beharren und daher auf Hiobs Schuld schließen, schweigen sie mit Hiob und geben so dessen verzweifeltem Ringen mit Gott nicht nur aus taktischen Gründen Raum, sondern auch aus solidarischen, aus mitleidenden Gründen.³² Hier zeichnet sich die Kontur einer praktisch-authentischen Theodizee der besonderen Art ab,

29 Vgl. U. HEDINGER, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus*, Zürich 1972.

30 TH. PRÖPPER, *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in: T.R. PETERS u.a. (Hg.), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, 33–58.

31 R. AMMICHT QUINN, *Von Lissabon nach Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg i.Br. 1992, 253.

32 Vgl. J. EBACH, *Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs*, in: M. SCHIBILSKY (Hg.), *Kursbuch Diakonie, Neukirchen-Vluyn* 1991, 161–172.

die man als *beredtes Schweigen* bezeichnen könnte. Das beredte Schweigen hält die Spannung offen zwischen der Erfahrung schmerzhaften Vermissens und der Verheißung Gottes rettend-befreiender Nähe. Denn wer noch seinen rettend-befreienden Gott vermisst und darüber ihm gegenüber klagt, der oder die rechnet noch damit, dass es diese Wirklichkeit gibt, und fordert deren verheißene Gerechtigkeit für sich und andere ein. Die Klage über das Vermissen Gottes führt gerade nicht zu Fatalismus und Lethargie. Im Gegenteil, sie unterbricht die Selbstgewissheit von blindlings auf die Wirklichkeit Gottes vertrauenden Menschen, die sie gerade unempfindlich machen kann gegenüber dem Leiden verstummter Menschen und den Verwerfungen menschlicher Gesellschaft. Denn eine unbeirrt-triumphalistische Heilsgewissheit verleitet zur billigen Vertröstung auf bessere Zeiten und narkotisiert allzu schnell das Aufbegehren, das Sich-nicht-abfinden-Wollen mit den pathologischen Zuständen der Zeit, das Sich-Widersetzen um der Leidenden und Marginalisierten willen. Das aufmerksame Hineinhören in die Vielstimmigkeit von Sozialräumen darf deshalb diese Stimmen des Vermissens in der Geschäftigkeit des eigenen Engagements keinesfalls überhören. Nur so sind Sozialräume als Gelegenheiten spiritueller Erfahrungen vollständig vermessen. Nur so lassen sich in ihnen Spuren Gottes identifizieren, die auf neue Wege weisen.

Literatur

- AMMIGHT QUINN, REGINA, Von Lissabon nach Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage, Freiburg i.Br. 1992.
- BEDFORD-STROHM, HEINRICH, Diakonie in der Perspektive „öffentlicher Theologie“. Gegenwärtige Entwürfe, in: EURICH, JOHANNES / HEINZ SCHMIDT (Hg.), Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen 2016, 145–161.
- BENEDICT, HANS-JÜRGEN, Kirchliche Gemeinwesenarbeit. Historische Entwicklung, theologische Grundlegung und praktische Probleme gemeinwesenorientierter Arbeit von Kirchengemeinden und Diakonie im aktivierenden Sozialstaat, in: EURICH, JOHANNES u.a. (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2011, 261–279.
- BONHOEFFER, DIETRICH, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von EBERHARD BETHGE, München 1990.
- BÜRO DES SYNODALEN WEGES (Hg.), Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung. Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland. Orientierungstext, Der Synodale Weg 2, Bonn 2022 (https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW-2_Der-Synodale-Weg_Brosch.pdf) (Zugriff: 30.5.2023).

- BOURDIEU, PIERRE, Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: WENTZ, MARTIN (Hg.), Stadt-Räume, Frankfurt a.M. / New York 1991, 25–34.
- BRETHERTON, LUKE, Der Ursprung des Community Organizing. Eine Geistesgeschichte, in: MEIER, TOBIAS u.a. (Hg.), Community Organizing. Eine Einführung, Weinheim / Basel 2022, 30–74.
- CLASS, GOTTFRIED, Aspekte diakonischer Spiritualität, in: HERRMANN, VOLKER / RAINER MERZ / HEINZ SCHMIDT (Hg.), Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit, VDWI 18, Heidelberg 2003, 277–291.
- CROATTO, JOSÉ SEVERINO, Exodus. A Hermeneutics of Freedom, New York 1981.
- DELP, ALFRED: Das Schicksal der Kirchen, in: DERS., Im Angesicht des Todes. Frankfurt a.M. 1981, 138–144.
- Pacem in terris*, in: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, begr. HEINRICH DENZINGER, überarb. u. hg. von PETER HÜNERMANN, Freiburg i.Br. ³⁷1991, Nr. 3955–3997.
- DUSSEL, ENRIQUE, Prophetie und Kritik, Fribourg i.Ue. 1989.
- EBACH, JÜRGEN, Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs, in: SCHIBILSKY, MICHAEL (Hg.), Kursbuch Diakonie, Neukirchen-Vluyn 1991, 161–172.
- GECAN, MICHAEL, Eine Bürgerplattform gestaltet Brooklyn. Die Geschichte der Nehemiah-Häuser, in: MEIER, TOBIAS u.a. (Hg.), Community Organizing. Eine Einführung, Weinheim / Basel 2022, 96–101.
- HÄUSSERMANN, HARTMUT, Wohnen und Quartier. Ursachen sozialräumlicher Segregation, in: HUSTER, ERNST-ULRICH u.a. (Hg.), Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung, Wiesbaden 2008, 335–349.
- HEDINGER, ULRICH, Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus, Zürich 1972.
- HERWARTZ, CHRISTIAN, Gastfreundschaft. 25 Jahre Wohngemeinschaft Naunynstraße, Berlin (Eigenverlag) 2004.
- HERWARTZ, CHRISTIAN, Auf nackten Sohlen. Exerzitien auf der Straße. Ignatianische Impulse, Würzburg 2006.
- HOBURG, RALF, Gemeinwesen – Sozialraum, in: LOB-HÜDEPOHL, ANDREAS / GERHARD K. SCHÄFER (Hg.), Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie, Göttingen 2022, 339–352.
- KESSL, FABIAN u.a. (Hg.), Handbuch Sozialraum, Wiesbaden ²2019.
- KESSL, FABIAN / CHRISTIAN REUTLINGER, Sozialraumorientierung, in: AMTHOR, RALPH-CHRISTIAN u.a. (Hg.), Krefl / Mielenz Wörterbuch Soziale Arbeit, Weinheim / Basel ⁹2021.
- LEVINAS, EMMANUEL, Dialog, in: BÖCKLE, FRANZ u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 1, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1981, 61–85.
- LOB-HÜDEPOHL, ANDREAS, Starkes Wir. Der kirchliche Beitrag zu solidarischen Nachbarschaftsnetzwerken, HerKorr 63 (5/2009), 259–264.

- LOB-HÜDEPOHL, ANDREAS / STEFAN KURZKE-MAASMEIER, Menschenrechtliche Implikationen einer Enabling Community. Sozialethische Grundsätze und professionelle Herausforderungen, in: EVANGELISCHE STIFTUNG ALSTERDORF / KATHOLISCHE HOCHSCHULE FÜR SOZIALWESEN BERLIN (Hg.), Enabling Community. Anstöße für Politik und soziale Praxis, Hamburg 2011, 56–66.
- METZ, JOHANN BAPTIST, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg i.Br. 2006.
- Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 1, Freiburg i.Br. 2004, 592–749.
- PRÖPPER, THOMAS, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988.
- PRÖPPER, THOMAS, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, in: PETERS, TIEMO RAINER u.a. (Hg.), Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, Düsseldorf 1993, 33–58.
- REIN, HANS., Erwerbslosenbewegung. Besonderheiten, Erfolge, Perspektiven, [www.bag-ple-sa.de/ord/_themen/erwerbslosenproteste/ Vortrag_2011.php](http://www.bag-ple-sa.de/ord/_themen/erwerbslosenproteste/Vortrag_2011.php) (Zugriff: 21.11.2012).
- SANDER, HANS-JOACHIM, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 4, Freiburg i.Br. 2005, 581–886.
- SCHILLEBEECKX, EDWARD, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i.Br. 1977.
- SCHINDLER, MICHAEL JOHANNES, Gott auf der Straße. Studie zu theologischen Entdeckungen bei den Straßenexerzitien, Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 54, Diss. Universität Tübingen, Berlin / Münster i.Westf. 2016.
- WELKER, MICHAEL, „Man muss die Nerven behalten.“ Ein Gespräch zwischen Michael Welker und Reinhard Marwick, *Zeitzeichen* 2020 (<https://zeitzeichen.net/node/8249>) (Zugriff: 2.8.2024).

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 Differenzenerfahrung zu begreifen.“ Denn: „Wenn der Mensch immer räumlich ist, dann ist er das auch in seiner Gottesbeziehung.“⁵ 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)führen 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 Gefühlen 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, If.

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 ubipräsent. 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 religiösproduktive 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 Stadtgestaltungserbes 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 Finesscenters 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 Selbstbeschau. 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. JOUTTIS, *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*, Weilerstwist 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 sozialräumlicher 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 Stadteilen 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 tiefeschürfende 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 nötigendes 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 *embeddness*, 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 Veränderungen.

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 Verkirklichung 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 ist 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“ Bauhastradition¹⁰⁹ 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 wohltuend. 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 Bauhastradition 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.
- RENDA, 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.

Vielfältige Optionen gegen die Leere Interprofessionelle Raumerschließung als spirituelle Entwicklung kirchlicher Regionen

Claudia Schulz

1. Leere und Fülle im Raum: Die Krise der Kirche und die Vielfalt des Evangeliums

Die Kirche ist im Umbruch, in der Krise, inmitten eines großen Transformationsprozesses – die gegenwärtige Lage der Kirche wird unterschiedlich bewertet. Selbst die optimistischen oder konstruktiv-kritischen Darstellungen gehen aber von einer erheblichen Schrumpfung aus, die zu bewältigen sein wird. Es finden sich zahlreiche konzeptionelle Wege für eine zukunftsweisende Gestaltung kirchlichen Lebens, die auf die Krisendiagnostik antworten. Seit gut einem Jahrzehnt gewinnt die Idee an Beliebtheit, Fachkräfte in theologischen, diakonischen, pädagogischen oder musikalischen Berufen stärker aufeinander bezogen einzusetzen und damit komplexe Entwicklungen von Kirchengemeinden und kirchlichen Regionen zu planen und umzusetzen.¹ Der Raum, die Region, der Ort oder der Stadtteil rücken auf diese Weise neu in den Blick. Im Vordergrund steht eine Gesamtschau kirchlicher Tätigkeiten ausgehend vom Raum, in dem diese geschehen.

Dieser Beitrag stellt dar, inwieweit Konzeptionen für „multiprofessionelle“ oder „interprofessionelle Teams“, wie diese aktuell genannt werden, zur Erschließung des Raums bereits Leistungen für eine strukturelle Wei-

1 H. Kasparick verweist in ihrer historischen Analyse auf die frühen Reform-Entwicklungen der 1960er und 1970er Jahre im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR; vgl. H. KASPARICK, Multiprofessionalität als „Gemeinschaft der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Verkündigungsdienst“. Ein Rückblick auf die Ausbildungskonzeption des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und ihre Wirkungen, PrTh 54 (3/2019), 133–139. In der ausführlichen Darstellung: DIES., Kirchenreform durch Ausbildungsreform? Die Bemühungen zu einer umfassenden Ausbildungsreform im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (1969–1985), in: DIES. / H. KESSLER, Aufbrechen und Weiterdenken. Gemeindepädagogische Impulse zu einer Theorie von Beruflichkeit und Ehrenamt in der Kirche, Leipzig 2019, 17–185.

terentwicklung der Kirche erbringen. Ebenso wird deutlich, in welchen Dimensionen die Verantwortlichen bislang Effekte erwarten, die zu einer Verbesserung der Kommunikation des Evangeliums beitragen. Die einzelnen Dimensionen von Erwartungen werden jeweils ausgehend von (anonymisierten und leicht verfremdeten) empirischen Vorfindlichkeiten in der evangelischen Landschaft landeskirchlicher Arbeit und anhand einer raumtheoretischen Betrachtung entfaltet. Dabei stehen nicht tatsächliche Erfolge im Fokus. Ob diese tatsächlich eintreten und was sich aus den bisherigen Pilotprojekten lernen lässt, werden in den kommenden Jahren einschlägige Forschungen zeigen.² Hier sollen zunächst die konzeptionellen Linien ausgezogen und vor dem Hintergrund eines raumtheoretischen Konzepts entwickelt werden. Dabei rückt der landeskirchentypische Zugang zum Raum über die Kirchengemeinde bzw. die kirchliche Region in den Fokus, in dem sich zusätzlich die kirchentypischen Merkmale der beruflichen Tätigkeit in Pfarrberuf sowie kirchenmusikalischen, diakonischen und pädagogischen Feldern als prägend erweisen.

Der Raum bietet als Reflexionsfläche für Interprofessionalität eine besondere Chance.³ In einem Doppelbild der gegenläufigen Raumverständnisse lassen sich komplementäre Aspekte von Kirche erfassen. Zunächst kann in einem topografischen Verständnis des Raums als eine von seinem Inhalt unabhängige Größe beschrieben werden, wie sich kirchliches Leben darstellt: Die Parochie wird anhand ihrer vorfindlichen Beschaffenheit betrachtet, anhand der räumlichen Ausbreitung und ihrer topografischen Grenzen, der Bebauung und Infrastruktur, der Bevölkerung und deren Struktur. Hier treffen sich Konzepte der Sozialraumorientierung mit dem, was als Gemeinwesenarbeit längst Einzug in das pädagogische Handwerkszeug gefunden hat. Von hier aus kann der Raum einer Gemeinde oder einer kirchlichen Region als Wirkraum Gottes verstanden sein. Unter dem Motto

2 Dazu findet sich bereits eine erste Pilotstudie, aus der ein aktuell laufendes Forschungsprojekt zu interprofessioneller Arbeit in der Breite verschiedener landeskirchlicher Konzepte hervorgegangen ist: C. SCHULZ, Kirchliche Berufsgruppen zwischen funktionaler Differenzierung und Zusammenarbeit. Eine Fallrekonstruktion, PrTh 54 (3/2019), 155–162.

3 Die begrifflichen Besonderheiten zwischen multiprofessioneller und interprofessioneller Arbeit werden zuweilen berücksichtigt, jedoch werden die Begriffe in der disziplinübergreifenden Debatte um die Zusammenarbeit verschiedener Berufe rund um Pädagogik oder Gesundheitswissenschaften gegenwärtig zumeist synonym verwendet. Vgl. P. BAUER, Multiprofessionalität, in: G. GRASSHOFF / A. RENKER / W. SCHRÖER (Hg.), Soziale Arbeit. Eine elementare Einführung, Wiesbaden 2018, (727–739) 731.

„Suchet der Stadt Bestes“ steht im Vordergrund, was für genau diesen Raum theologisch kommuniziert und gemeindepädagogisch verantwortet werden soll. Das Evangelium ist in dieser Vorstellung (ebenso wie der Raum selbst) dem Menschen und seiner Kommunikation zunächst entzogen. Ein leerer Kirchenraum bietet diesen Gedanken als konkrete Erfahrung: Auch ohne Aktivität, eine Liturgie, Musik oder Predigt, ohne Veranstaltungen und Menschen kann der Raum seine Kraft entfalten. Dem entsprechen biblische Bilder von Gott wie in Ps 139,5–10 verwendet:⁴

„Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir. Diese Erkenntnis ist mir zu wunderbar und zu hoch, ich kann sie nicht begreifen. Wohin soll ich gehen vor deinem Geist, und wohin soll ich fliehen vor deinem Angesicht? Führe ich gen Himmel, so bist du da; bettete ich mich bei den Toten, siehe, so bist du auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer, so würde auch dort deine Hand mich führen und deine Rechte mich halten.“

In dieser Deutung eines religiösen Lebens ist der Raum (einer Gemeinde oder kirchlichen Region) als Raum Gottes vordefiniert, er muss dafür nicht erst vom Menschen ausgestaltet oder durchdrungen werden. Daraus lässt sich ein grundsätzlich optimistisches Verständnis von Kirche ableiten: Unabhängig davon, wie viele Menschen „da sind“ und sich engagieren, ist der Raum als Gottes Raum vorhanden und erlebbar. Noch ohne einen „Erfolg“ kirchlichen Handelns und entsprechende positive Bewertungen durch Menschen ist die Existenz und Sinnhaftigkeit der Kirche etwa in ihren Gebäuden sichtbar.⁵ Von hier aus, angesichts des vorfindlichen Raums und seiner Beschaffenheit sowie der theologischen Grundannahme, dass genau für diesen Raum das Evangelium seine Wirkung entfalten kann, wird die Frage diskutiert, was nun für diesen Raum das angemessene Handeln

4 Zitiert nach der Lutherbibel 2017.

5 An dieser Stelle zeigt sich die Darstellung M. Wüthrichs als eine prägnante Bündelung dessen, was er freundlich „das theologische Raumproblem in seiner protestantischen Ausprägung“ nennt (M.D. WÜTHRICH, Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 143), Göttingen 2015, 117): Es entsteht dadurch, dass ein „Kirchenraum weitgehend als eine von den gottesdienstlichen Beziehungsverhältnissen, von den liturgischen Handlungen unabhängige Größe gedacht“ wird (a.a.O., 115). Damit geht die Verbindung vom Raum zur religiösen Erfahrung verloren, der Kirchenraum ist ebenso wie die mit ihm verbundene religiöse Erfahrung theologisch nicht mehr deutbar. Die Auflösung dieser „raumtheoretischen Blockade“ (a.a.O., 114) liegt eben im relationalen Raumverständnis, das die theoretische Verbindung von Glaubenserfahrung und Raum wieder ermöglicht.

sei. Evangelikale Herangehensweisen der Gemeindeentwicklung fragen in dieser Logik: „Was hat Gott mit uns als Gemeinde vor?“⁶

Aber auch das gegenläufige Bild transportiert Inspiration für die Kirchenentwicklung: Ein relationales Raumverständnis weist umgekehrt dem Raum selbst keine Bedeutung zu und geht davon aus, dass er von den Menschen erst „geschaffen“ wird, die ihn mit Bedeutung füllen. So ist ein Dorf oder Stadtteil nicht von sich aus bedeutsam, sondern diese Bedeutsamkeit konstruiert sich erst mit dem darin gelebten Leben, mit den Erfahrungen der Menschen und deren Deutungen. Gleichfalls erreicht eine Kirchengemeinde in dieser Ansicht ihre Bedeutsamkeit mit dem im Raum Erfahrenen, gewissermaßen inmitten der „zwei oder drei“ (Mt 18,20), die in der Kommunikation einer gemeinsamen religiösen Erfahrung die Gemeinde erst „herstellen“. So kann ein wenig ansehnliches Gemeindehaus derart an Bedeutung gewinnen, dass die Planung seines Abrisses zu heftigen Streitigkeiten führt.

Dieses Raumverständnis führt zu einem Blick auf den Raum, der diesen dort sieht, wo Menschen in ihrer Lebensführung Relevanz setzen: mit der Familie, Freundschaften, Erfahrungen und Konflikten, mit dem von ihnen Gestalteten und Erlebten. Wo der Raum, auch der Raum im Sinne der räumlichen Ausdehnung einer Kirchengemeinde, nicht als objektiv bedeutsam betrachtet wird, steht das Konkrete im Vordergrund, von dem aus der Raum gedacht wird. Derart entwickelte kirchliche Arbeit geht nicht von Angeboten aus, sondern von der Relevanz, die das Evangelium im Raum unter den Menschen entfaltet.⁷ Und es zieht seine „Themen“ unmittelbar aus dieser Relevanzsetzung, die Menschen vornehmen. In diesem Sinn bedeutet dieses Verständnis von Raum und der Rolle, die dem Evangelium hierin zukommt, eine Zumutung: Das Evangelium ist abhängig davon, dass jemand es für sich als bedeutsam erlebt und mit anderen kommuniziert. Der heilige Raum wird erst heilig durch die Menschen, die eine Transzendenzerfahrung mit diesem Raum verknüpfen. Und die empirisch

6 So das Beispiel einer freien Gemeinde in Hannover: GEMEINDE AM DÖHRENER TURM, Impulsgebet für unsere Gemeinde und unsere Stadt, <https://www.gemeinde-am-doe-rener-turm.de/impulsgebet-gottes-liebe-in-unsere-stadt-weitergeben/> (Zugriff: 15.12.2023).

7 Beispielsweise dort, wo, wie G. Wegner es ausdrückt, die Glaubenserfahrung mit der Erfahrung (und Akzeptanz) der Anderen einhergeht – und das eine das andere ermöglicht. So kann eine Glaubenserfahrung zugleich den Bezug der Menschen im Sozialraum zueinander vertiefen und zu einer sozialräumlich relevanten Erfahrung werden; vgl. G. WEGNER, *Wirksame Kirche. Sozio-theologische Studien*, Leipzig 2019, 321–323.

vorfindlichen Räume vor Ort sind von hier aus zu deuten, zu nutzen oder zu entwickeln.

Die Kirche und jede ihrer Gemeinden sind in der Doppelheit der beiden Raumverständnisse, die sich wechselseitig ergänzen können, beides zugleich: zeitlos bedeutsam und darin ganz unabhängig von allen Wandlungsprozessen einerseits – und zugleich zutiefst abhängig von Situation und Kontext und damit aktuell häufig prekär erscheinend. Sie bieten Anknüpfungspunkte für ortsbezogenes, auch traditionsgebundenes Handeln – ebenso wie neue Initiativen und kommunikative Impulse, die ganz von den religiösen Erfahrungen und Bedarfen der Menschen ausgehen. Sie lassen Ortsansässige den Blick bestimmen – oder die lebensweltlichen Bezüge der Menschen, in denen Einpendelnde ebenso eine Rolle spielen können wie kurzzeitig Ansässige oder Menschen, die zwar vor Ort wohnen, ihren Lebensmittelpunkt aber an einem anderen Ort haben.

Von hier aus lassen sich nun konzeptionelle Linien aufzeigen, in denen kirchliche Arbeit dazu verhelfen kann, den Raum in beiderlei Gestalt als Kommunikationsraum des Evangeliums zu erschließen und dabei die Chancen einer Zusammenarbeit von Menschen mit verschiedenen beruflichen Profilen zu nutzen. Dies ist vor allem dort wirksam, wo subjektiv das Gefühl der Leere vorherrscht, des Mangels an Menschen, an Interessierten und Engagierten, an Fachkräften und Nachwuchs, an Attraktivität und Entwicklungschancen.⁸ Die Zusammenschau der beiden konzeptionellen Zugänge, einer Orientierung am Sozialraum in topografischer und relationaler Sicht sowie einer Entwicklung multidisziplinärer Perspektiven auf kirchliche Arbeit und ihre Berufe, erweist sich darin als weiterführend.

2. Der leere Raum: Strukturwandel im Kirchenbezirk

Die Dörfer Hildenrode und Waspe in einem schwach besiedelten Landstrich schrumpfen seit Jahren,⁹ nun gehört nur noch eine Familie in jedem Dorf zur evangelischen Kirche. Den Großeltern ist es zu aufwändig, den

8 Das Anliegen, Menschen dazu zu befähigen, auch in schwierigen oder als schwierig gedeuteten Verhältnissen zurechtzukommen und „Lebenswelten zu gestalten und Arrangements zu kreieren“, die hierfür hilfreich sind, war für die Entwicklung der Sozialraumorientierung maßgeblich: W. HINTE, Von der Gemeinwesenarbeit zur Sozialraumorientierung, in: V. HERRMANN / M. HORSTMANN (Hg.), *Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse*, Neukirchen-Vluyn 2010, (25–30) 27.

9 Hier handelt es sich um Pseudonyme von Ortschaften, die die Forschenden im laufenden Projekt an der EH Ludwigsburg „Multiprofessionelle Teamarbeit in der ev. Kirche

Gottesdienst in der 16 Kilometer entfernten Kreisstadt zu besuchen, der jüngeren Generation gefallen die Gottesdienste dort nicht mehr, seit die Zahl der Kinder so weit gesunken ist, dass kein verlässlicher Kindergottesdienst mehr stattfindet. Sie orientieren sich darum in die andere Richtung in den benachbarten Kirchenkreis, in dem noch ab und zu Familiengottesdienste stattfinden.

So oder so ähnlich klingt die kirchliche Situation in zahlreichen Regionen Deutschlands. Wo der Anteil der Kirchenmitglieder in der Bevölkerung gering ist, setzt die räumliche Ausdünnung früher ein und gehört bereits seit langem zum Alltag. Aber spätestens, wenn von den Stellen der Hauptamtlichen her gedacht wird, gehören jetzt schon ländliche Gebiete zu den Problemzonen der Gemeindeentwicklung. Raumtheoretisch lässt sich das Problem noch etwas anders betrachten: Die Zahl der Kirchenmitglieder, die individuell der Religion und ihrem Glauben Relevanz beimessen, so dass religiöse Kommunikationsmöglichkeiten vor Ort potenziell als sinnvoll erachtet werden könnten, ist nicht (mehr) hoch.¹⁰ Die Familien in den genannten kleinen Dörfern leben ihre Religiosität vor allem in einer Generationslogik, vorzugsweise gemeinsam mit ihren kleinen Kindern und anderen Familien. Weil religiöse Kommunikation familienbezogen gedacht wird, sind die Familien bereit, an der Gestaltung einer kirchlichen Familienarbeit mitzuwirken. Wo allerdings ihr Thema den Kommunikationsraum nicht prägt, wie in der für sie nun zuständigen Stadtgemeinde, finden sie dazu keine Gelegenheit.

Die einsetzende Leere wird in der Regel dort strukturell bearbeitet, wo die Mitgliederzahl am Ort die Schwelle deutlich unterschreitet, bei der noch eine Pfarrstelle besetzt werden kann, wie das in den beiden Dörfern der Fall ist. Umstrukturierungen ordnen Dörfer und Stadtteilgemeinden einander zu, Fusionen oder „Regionalisierung“ führt lokale Einheiten zu

– explorative Fallrekonstruktionen zur Zusammenarbeit kirchlicher Berufsgruppen“ Gegenstand der empirischen Erkundungen geworden sind. Die Details aus den betreffenden Kirchengemeinden sind verfremdet, so dass diese nicht erkannt werden können. Derartige Fälle aus verschiedenen Regionen Deutschlands dürften Menschen, die den kirchlichen Raum aufmerksam wahrnehmen, ebenfalls bekannt sein.

10 Aus der aktuellen EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft ist zu ersehen, dass nur 34 % aller Befragten (evangelische und katholische Kirchenmitglieder sowie Konfessionslose) angeben, sich mindestens „gelegentlich“ über religiöse Themen auszutauschen: EKD (Hg.), *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2023*, 32. Von diesen dürfte wiederum nur ein Teil daran interessiert sein, diesen Austausch im öffentlichen Raum zu erleben oder selbst mitzugestalten.

größeren zusammen. In manchen Landeskirchen wird eine solche Umstrukturierung nun durch den Einsatz von interprofessionell arbeitenden Teams unterstützt – oder es werden solche Teams nach bereits erfolgten Zusammenlegungen von Kirchengemeinden eingesetzt.¹¹ Damit rücken im kirchlichen Kommunikationsraum neben den Pfarrpersonen weitere kirchliche Berufsgruppen in den Fokus, die gemeinsam tätig sind und in geteilter Verantwortung arbeiten. Im so erschlossenen Raum der fusionierten oder regional verbundenen Parochien wird nun die Fläche größer, auf der Kirchenmitglieder ihre religiösen Relevanzsetzungen entwickeln. Zugleich ist es möglicherweise leichter, die individuellen Konstruktionen des religiösen Raums am Ort wahrzunehmen und von ihnen aus Kirche zu gestalten.

Die Familien in den beiden Dörfern sind mit vielen anderen Familien in diesem und dem Nachbarbezirk daran interessiert, ihr kirchlich-religiöses Leben mit lokalen Bezügen zu entwickeln. So entwickelt die Gemeindepädagogin des Bezirks gemeinsam mit dem Pfarrer, der neben seiner Tätigkeit in der Gemeinde der Kreisstadt die Kontakte zu Kindertagesstätten und Familienarbeit übernommen hat, das Format einer wandernden Familienkirche. Eine:r der beiden Hauptamtlichen gestaltet etwa monatlich mit Familien in den umliegenden Dörfern gemeinsam eine Mischung aus Familiengottesdienst und Begegnungsfläche. Sie nutzen dazu je nach Lokalität und Wetter die verbliebenen Kirchengebäude oder werden von den Familien oder Landwirt:innen am Ort auf deren Grundstücke eingeladen. So werden einerseits private oder öffentliche Räume als Räume religiöser Kommunikation erschlossen und die Flächen der Kirche „bespielt“, andererseits wird genau dies durch die Themen der Mitglieder gesteuert und von Hauptamtlichen nach Bedarf unterstützt.¹² Die sozialraumorientierte Entwicklung bedeutet hier im Sinne Wolfgang Hintes ein Empowerment

11 Zahlreiche Landeskirchen im Raum der EKD arbeiten bereits mindestens teilweise mit derartigen Modellen, etwa die Ev.-luth. Kirche in Bayern, die Ev. Landeskirche in Anhalt, die Ev. Kirche von Westfalen oder die Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck, um nur einige Beispiele zu nennen. Für einen Überblick vgl. G. SCHENDEL, Gemischt-professionelle Teams in der evangelischen Kirche. Aktuelle Konzepte, Erfahrungen und Perspektiven aus Gliedkirchen der EKD, in: G. HOFMEISTER / G. LÄMMLIN / CH. LUCKHARDT / G. SCHENDEL / B. SENDLER-KOSCHEL (Hg.), *Zusammen schaffen wir es! Multi- und interprofessionelles Arbeiten in Kirche und Diakonie* (SI-Diskurse, Bd. 3), Baden-Baden 2022, 41–49.

12 Dies entspricht dem ersten Prinzip der Konzeption von Sozialraumorientierung nach W. Hinte: Der Wille der Menschen, also auch die Themen, die diese betreffen und mit denen sie sich befassen möchten oder müssen, stehen im Vordergrund jeder Tätigkeit vor Ort; vgl. W. HINTE / H. TREESS, *Sozialraumorientierung in der Ju-*

für die Mitglieder und über diese hinaus für alle Menschen vor Ort: Sie entwickeln neues Engagement, übernehmen Verantwortung und gestalten religiöse Formen mit. Dass neben einer Pfarrperson eine stärker auf Vernetzung und Partizipation orientierte Fachkraft am Werk ist, weitet den Horizont dessen, was fachlich möglich ist.¹³

3. Die leere Kanzel: Personalfragen in kirchlichen Diensten

Im Kirchenkreis Bregnaud haben sich zwei Gemeinden zusammengeschlossen und, nachdem der Amtsinhaber in den Ruhestand gegangen war, die Pfarrstelle wieder als 100 %-Stelle ausgeschrieben. Leider hat sich auch in der dritten Ausschreibung niemand beworben. Das Landeskirchenamt macht den Verantwortlichen Hoffnung, dass sich im nächsten Sommer aus der Gruppe des aktuellen Examensjahrgangs jemand finden wird. Die beiden fusionierten Gemeinden verstehen diese Situation als sehr belastend, denn im gemeinsamen Entwicklungsprozess war der Gottesdienst als Zentrum oder Herzstück der Gemeinde verstanden worden. Von ihm aus sollten die weiteren Entwicklungsschritte für die Gemeinde gestaltet werden. Dabei standen nicht so sehr die Gottesdienstorte selbst im Vordergrund, also die Kanzeln als kommunikative Orte im topografischen Sinn oder die Predigt als pastoraler Handlungsort, sondern das gottesdienstliche Geschehen als Erfahrungsraum, das in einem relationalen Verständnis einen Raum der Begegnung und des gemeinsam gelebten Glaubens wachsen lässt.

Die personelle Situation hat sich insgesamt in der Kirche stark gewandelt: Während zuvor vor allem die Frage war, wie sich bei sinkenden Einnahmen die Stellen für pädagogisches, diakonisches oder kirchenmusikalisches Personal finanzieren lassen oder welche Stellen für vor Ort angestelltes Personal als nächstes eingespart werden müssen, wirkt sich nun umgekehrt der Fachkräftemangel auf Wandlungsprozesse aus, vor allem in ländlichen Regionen. Der Mangel an Pfarrpersonen, der hier vor allem Aufmerksamkeit findet,¹⁴ fungiert als zentraler Motor für strukturelle

gendhilfe. Theoretische Grundlagen, Handlungsprinzipien und Praxisbeispiele einer kooperativ-integrativen Pädagogik, Weinheim 2014, 45–51.

13 Vgl. ebd.

14 Interessanterweise gibt es diesen Mangel auch bei anderen Berufsgruppen, er wird dort allgemein als „Fachkräftemangel“ wahrgenommen und diskutiert, weniger mit dem Fokus auf der Attraktivität kirchlicher Stellen.

Veränderungen in vielen Landeskirchen. Auch wenn mancherorts ebenso die „Versorgung“ mit gemeindepädagogischem oder kirchenmusikalischem Personal als problematisch betrachtet wird, steht doch im Mittelpunkt die Tatsache, dass sich die Pfarrstellen nicht mehr wie bisher besetzen lassen, entweder wie im Beispiel durch die geringe Zahl an Nachwuchskräften, die sich aktuell für den Pfarrberuf ausbilden lassen, oder durch die geringeren werdenden finanziellen Mittel, mit denen sich die bisherige Zahl der Stellen nicht mehr halten lässt.¹⁵ Gleiches gilt nach und nach auch für Menschen in anderen kirchlichen Berufsgruppen.

So führt auch in Bregnavau das Anliegen der Sicherung des theologisch ausgebildeten Personals zu einer umfassenden Analyse: Im Kirchenkreis werden nun von den Gemeinden zunächst verschiedene Bedarfe ausgelotet, die räumliche Nähe einer Gemeinde zu anderen ebenso wie die Prägungen oder Entwicklungsziele der Gemeinden und aktuelle personelle Besetzungen. Die beiden fusionierten Gemeinden analysieren die topografische Beschaffenheit sowie die Lebenswelten der Gemeindeglieder. Sie stellen fest, dass zwei weitere kleine Gemeinden zwar einige Kilometer entfernt sind, die Kirchenmitglieder aller dieser Gemeinden aber (neben dem eigenen Wohnort) gleichermaßen auf die nahe Großstadt orientiert sind, was die Schulbildung der Kinder, Berufstätigkeit oder Freizeitaktivitäten angeht. In allen Gemeinden wird dieser Randbereich der Großstadt als eine Region wahrgenommen. Zwar sind die Gemeinden inhaltlich unterschiedlich ausgerichtet, die fusionierte Gemeinde ist auf den Gottesdienst und Gemeindeguppen konzentriert, die beiden anderen sind stärker in der Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und Familien engagiert. Jedoch in der Lebensgestaltung der Mehrheit der Kirchenmitglieder unterhalb des Renteneintrittsalters und auch teilweise darüber hinaus erweist sich die Region als wesentliche Größe.

In der Analyse der Gottesdienste, um die es gehen könnte, werden verschiedene Bedarfe sichtbar, die sich am Sonntagsgottesdienst festmachen lassen, aber ebenso in Kasualgottesdiensten, Gottesdiensten im Altenheim, zur Einschulung etc. In dieser Zusammenschau der Bedarfe und Interessen an verschiedenen Gottesdiensten kommen weitere gemeindliche Handlungsfelder und vor allem weitere kirchliche Berufe und kommunikative Gelegenheiten in den Blick. Am Ende des Prozesses entscheiden diese

15 Weshalb in manchen Landeskirchen nicht von Mangel an Pfarrpersonen die Rede ist, sondern die geringer werdenden Zahlen von Studieninteressierten im Gleichgewicht mit den schwindenden finanziellen Möglichkeiten wahrgenommen sind.

Gemeinden, eine Region zu bilden und eine Konzeption der interprofessionellen Zusammenarbeit von drei Pfarrpersonen auf 2,5 Stellen und zwei gemeindepädagogischen Kräften auf 1,75 Stellen zu entwickeln. Der Sonntagsgottesdienst soll zunächst (in der Regel) die Aufgabe der Pfarrpersonen sein, wobei eine der gemeindepädagogischen Mitarbeiterinnen zum Predigtendienst weitergebildet und zugelassen ist und ebenfalls gelegentlich Gottesdienste hält. Das neu zusammengestellte Team entwickelt über eine Zeit von zwei Jahren ein neues Modell und stellt darin fest, dass die Gemeindepädagogin, die mit einer 60 %-Anstellung in der Senior:innenarbeit tätig ist und Seelsorge in den Alten- und Pflegeheimen leistet, sich gut vorstellen kann, auch Trauerfeiern zu übernehmen. Ebenso liegt es in einem Fall nahe, dass der Gemeindepädagoge, der in der Arbeit mit Kindern tätig ist, mit dem katholischen Kollegen den Gottesdienst zum Schulanfang plant. Der Jugenddiakon arbeitet mit der lokalen sozialdiakonischen Einrichtung für Jugendliche zusammen und macht mit dem Kirchenmusiker der Nachbargemeinde ein Musikprojekt, aus dem auch Beiträge für den Jugendgottesdienst erwachsen.

Die Kanzel wird hier zum Symbol für eine umfassende Raumschließung in den Gemeinden. Was in der fusionierten Gemeinde – und darüber hinaus in der neu geschaffenen Region von großstadtnahen Gemeinden – als Kern ihrer Arbeit definiert war und mit dem neuen Modell an Gestalt gewonnen hat, wird darin zum Motor: das gottesdienstliche Angebot einer Gemeinde – verstanden als Struktur für eine religiöse Kommunikation rund um familiäre, lokale, zielgruppen- oder milieuspezifische Interessen und eine Reihe weiterer ökumenischer, politischer oder sozialer Gelegenheiten. Die Kanzel als Zentrum des religiösen Raums, den viele der Gemeindeglieder als solchen deuten und mit ihrem Leben in Verbindung setzen, erweist sich als eine Konstruktion von Relevanz religiöser Erfahrung – ebenso wie das mit anderen Orten in den Gemeinden der Fall ist. Aus einer solchen Deutung heraus werden auch die Kapelle im Pflegeheim oder die Wiese neben dem Gemeindehaus in den Raumkonstruktionen der Mitglieder zu Orten, die in Wechselwirkung mit pastoralen ebenso wie pädagogischen, musikalischen oder diakonischen Tätigkeiten ihre Wirkung entfalten. Für die Mitglieder im Team bietet das neu entwickelte Setting

eine Gelegenheit, wirklich allen Hauptamtlichen Anteil an diesem religiös gedeuteten Raum zu geben, in welchem der Gemeindeteile auch immer.¹⁶

Zur Problematik des Fachkräftemangels und spezifischer Perspektiven einzelner Berufe im kirchlichen Feld ist die Perspektive der Berufstätigen selbst weiterführend. Für sie sind die aktuellen Strukturveränderungen, Fusionen und Stellenstreichungen ein Grund dafür, dass kirchliche Berufe zunehmend weniger attraktiv erscheinen: Mit einer oft pessimistisch gedeuteten Situation, in der vor allem die Schrumpfung zu gestalten ist und Wandel vor allem Abbau meint, also ein Aufrechterhalten desselben Angebots mit weniger Personal und mit weniger Mitteln, scheinen eigene Entwicklungswünsche für viele junge Menschen wenig kompatibel. Dies verstärkt die Auswirkungen des demografischen Wandels und führt dazu, dass an vielen Orten die Zahl von Interessierten an einer freien Position stärker sinkt als die Zahl der Kirchenmitglieder und der Umfang der zur Verfügung stehenden Finanzmittel. Weniger junge Menschen, die in einer kirchlichen Region arbeiten, erhöhen dann ein weiteres Mal die Hürde, sich hier zu engagieren.

Wo Fachkräfte aus verschiedenen Berufen zusammenarbeiten und nicht nur Pfarrpersonen im Fokus stehen, Projekte leiten und über Konzepte entscheiden dürfen, steigt zunächst die Zahl der Menschen, die insgesamt vor Ort beschäftigt sind und sich als Team verstehen können. Die pädagogische Fachkraft sieht sich nicht ausschließlich einer Zahl von Pfarrpersonen gegenüber, sondern findet im Team weitere Menschen, mit denen sich eine Kommunikation des Evangeliums in pädagogischen, sozialen oder auch seelsorgerlichen Formen entwickeln kann. Das stärkt eine positive Wahrnehmung der eigenen Beruflichkeit, stärkt das Gefühl, gemeinsam etwas gestalten zu können, lockt Professionelle hinein in derartige Stellenkonstellationen und öffnet letztlich den Blick für die Perspektiven anderer professioneller Ausrichtungen.

Hier können sowohl sozialräumliche Ansätze als auch Konzepte für interprofessionelles Arbeit zu einer Attraktivitätssteigerung im Beruf füh-

16 Dies deckt sich mit W. Hintes drittem Prinzip einer gelingenden Sozialraumorientierung: Die im Raum vorhandenen Gegebenheiten, die Ressourcen vor Ort – hier die menschlichen Ressourcen, das hauptamtliche Personal ebenso wie alle, die sich jenseits einer Berufstätigkeit engagieren – sind in die Entwicklung einzubinden. Das setzt voraus, dass diese zunächst in ihren Kapazitäten, ihren Fähigkeiten, ihrem Engagementwillen und ihren Potenzialen wahrgenommen werden und dann auch Anteil an der gemeinsamen Gestaltung bekommen; vgl. HINTE / TREESS, Sozialraumorientierung, 73–76.

ren: Wo der Raum vom Erleben und der Relevanzsetzung der Menschen am Ort aus gedacht und entwickelt wird, stehen das Interesse und Engagement im Vordergrund, nicht das Desinteresse und die Schrumpfung von Teilnehmendenzahlen. Damit rücken die vorfindlichen und häufig als problematisch betrachteten Orte wie überzählige Gebäude, kaum mehr genutzte Flächen und Orte mit Sanierungsproblemen in den Hintergrund – oder sie behalten und erneuern ihre Bedeutung in einer Gemeinschaft von Menschen, die mit ihnen ihren Glauben leben möchten.¹⁷

4. Die leeren Bänke: Aufgabenorientierung gegen den Relevanzverlust

Im Kirchenkreis Drellweiler wird die Arbeit in den vielen kleinen Gemeinden immer mühsamer. Die Pfarrpersonen teilen sich die Gottesdienste in den vielen Dorfkirchen und bemühen sich, mit einem Plan von rotierenden und zeitversetzten Gottesdiensten, Treffen für Senior:innen oder Familien die Menschen in der Fläche weiterhin in Wohnortnähe zu erreichen. Mit sehr kleinen Zahlen von Teilnehmenden ist daraus eine Situation entstanden, die manche depressiv stimmt. Für die Hauptamtlichen ebenso wie die Mehrheit der Kirchenmitglieder am Ort ist das keine zufriedenstellende Situation.

Im Mittelpunkt der Veränderungen, die die Verantwortlichen im Kirchenkreis nun umsetzen, steht das Verständnis des „Versorgens“. Wo die Relevanz eines Gottesdienstes oder einer kirchlichen Gruppenaktivität nicht mehr weit trägt, da legt es sich nahe, nicht vom Ort aus zu denken – oder von 18 kleinen Ortschaften aus –, sondern im Sinn einer relational gedachten sozialräumlichen Annäherung von dem auszugehen, was Relevanz enthält für die Menschen, die daran beteiligt sind. Der Kirchenkreis Drellweiler fungiert an dieser Stelle nicht als Musterlösung für alle kirchlichen Regionen in ähnlichen Situationen. Aber es gelingt hier die Verständigung zwischen dörflichen Eigeninteressen und überlokalen Interessen an einer gelingenden Kommunikation des Evangeliums.

17 In solchen Situationen behalten auch (rechnerisch) überzählige Gebäude durchaus ihre Relevanz für die Menschen am Ort. Eine sozialräumliche, an den Relevanzsetzungen der Menschen orientierte Arbeit bedeutet nicht die Überwindung von topografisch ausgerichteten Wünschen an die Kirchengemeinde wie etwa dem Wunsch nach einem regelmäßigen Gottesdienst vor Ort unabhängig von der Teilnehmendenzahl, sondern einen respektvollen Umgang mit ihnen und die gemeinsame Aushandlung von Lösungen.

Das Team der Hauptamtlichen, in dem sich bereits verschiedene kirchliche Berufsgruppen zusammenfinden, fragt nach dem zentralen Auftrag für ihre Arbeit, aus dem heraus sich Aufgaben ableiten lassen. Damit wendet sich der Blick weg von der Mangelsituation in der Fläche hin zur Relevanzsetzung der Menschen. Die Kirchengemeinderäte der beteiligten Ortschaften beraten sich mit Interessierten vor Ort und im großen Plenum. Sie formulieren, wo für sie die Relevanz in der kirchlichen Arbeit liegt. Die Ergebnisse sind überraschend: Da ist zum einen das gute Gefühl, „dass Gott in meinem Dorf zu Hause ist“. Dieses kirchliche Lebensgefühl formulieren einige als zentral, auch viele der Jüngeren. Dafür braucht es aber nicht unbedingt einen regelmäßigen Gottesdienst in der Dorfkirche, es genügen wenige Gottesdienste, die dann im Dorfgeschehen ihren Platz behalten, etwa rund um Erntedank. Hier lassen sich lokale Bräuche und ein Gottesdienst in der Dorfkirche zusammenführen, es entstehen Synergien, mit denen letztlich „wieder mehr Evangelium zu den Leuten kommt“, wie es ein Kirchengemeinderat ausdrückt.

Ausgehend von diesem Gedanken entsteht zunächst eine noch lose Sammlung von Aufgaben, die nun im Kirchenkreis zentral sein sollen. Es wird nach Modellen gesucht, die dörfliche Traditionen mit dem kirchlichen Leben verknüpfen, räumliche Bedarfe und Ressourcen stark nutzen, etwa eine gut erhaltene Orgel in einer der größeren Dorfkirchen, flexibel nutzbare kirchliche Räume, die sich für eine Vielzahl von Aktivitäten auch anderer Gruppen im Dorf entwickeln lassen, oder eine gewachsene Partnerschaft zwischen Kirche und Landwirtschaft für punktuelle Aktivitäten. Und ausgehend von der Frage, an welchen Orten und wie sich die Kommunikation des Evangeliums anbietet, entstehen neue Orte für (meist bereits bekannte) kirchliche Formate. Die mühsame Arbeit mit Kindern auf den Dörfern wird überführt in ein Angebot von Kindergruppen, die in die Arbeit der Ganztagschule integriert sind. Einige sehr kleine Frauengruppen einigen sich auf ein Format, das mit punktuellen Aktivitäten und einem breiten Netz an Aktiven arbeitet, etwa zum Weltgebetstag oder in der Vorbereitung des Erntedankfests.¹⁸

18 Damit bildet sich der Effekt einer Zusammenarbeit mehrerer kirchlicher Berufsgruppen ab, den H. Kasparick und H. Keßler beschreiben. Sie betonen, dass „Multiprofessionalität in der kirchlichen Arbeit nicht nur als eine Defensivstrategie verstanden werden will, sondern als ein Weg, dem kirchlichen Auftrag zur Kommunikation des Evangeliums in einer beteiligungsoffenen Kirche besser gerecht werden zu können.“ (H. KASPARICK / H. KESSLER, Aufbrechen und Weiterdenken. Impulse zu einer Theorie von Beruflichkeit und Ehrenamt, in: DIES., Aufbrechen und Weiterdenken.

Diese Orientierung an Aufgaben führt zu einem dazu, dass die engagierten Menschen in den Gemeinden stärker in den Blick kommen und selbst Verantwortung übernehmen können – nicht nur notgedrungen übernehmen müssen, wo Hauptamtliche fehlen.¹⁹ Die Hauptamtlichen fragen neu nach sinnvollen Arbeitsplatzbeschreibungen für die nun entwickelten Anliegen: Wo verknüpfen die Menschen den Glauben mit ihrem Leben und mit den Orten, an denen sie sich aufhalten? Welche (bekannten, häufig lokal plausibilisierten) Relevanzen setzen sie und wo warten lebensweltliche Relevanzen und die mit ihnen verknüpften Räume darauf, mit der Dimension des christlichen Glaubens verknüpft zu werden? Und daraus die Frage: Was ist eigentlich zu tun – und was braucht professionelle Anleitung, Unterstützung oder Ermutigung? Selbstverständlich zeigen sich daraus Aufgabenfelder, in denen sich professionell verschiedene Hauptamtliche in unterschiedlichen Berufen in ihrer jeweils verfügbaren Weise einbringen können. Und hier finden Seelsorge, Gottesdienst, Pädagogik, Musik oder neue Kommunikationsformate ihren Raum, können Suchprozesse die Beteiligten stärken und Neuentwicklungen das Gemeinsame bereichern.

5. Die leeren Hände: Kompetenzorientierung in der Teamarbeit

Das Gegenstück der neu erblühten Arbeit mit Kindern und Jugendlichen im Kirchenkreis Drellweiler (s.o.) kommt als Schattenseite der Aufgabenorientierung daher: Die Gemeindepädagogin, die auf den Dörfern arbeitet, und ein älterer Pfarrer, der bislang eine traditionelle und trotz Schrumpfung recht stabile Familienarbeit mit Gottesdiensten in mehreren Kirchengemeinden parallel umgesetzt hat, sehen sich ihrer zentralen Wirkungsorte beraubt. Wo sich der Pfarrer lange gewünscht hatte, nicht drei Gottesdienste an einem Sonntag feiern zu müssen, wirken die Veränderung auf ihn jetzt trotzdem wie ein Verlustgeschäft. Im Gespräch hält er mir seine offenen Hände entgegen und beschreibt, wie er sich vorkommt, als stünde er in seiner „alten Werkstatt“, aber jetzt „mit leeren Händen“: Seine Arbeit, die er geliebt hat, ist ihm abhandengekommen, ebenso die alten Werkzeuge, die

Gemeindepädagogische Impulse zu einer Theorie von Beruflichkeit und Ehrenamt in der Kirche, Leipzig 2019, [253–287] 270).

19 Dies meint Hintes zweites Prinzip der Sozialraumorientierung: Das Aktivieren von Menschen, die Stärkung ihres eigenen Engagements, hat in jedem Fall Vorrang vor dem, was als „Betreuen“ oder „Versorgen“ in so manches Konzept kirchlicher Arbeit geraten ist; vgl. HINTE / TREESS, Sozialraumorientierung, 51–60.

sich doch gut bewährt hatten. Jede der kirchlichen Berufsgruppen hat doch üblicherweise ihre typischen Methoden, Formate und „Zielgruppen“, ihre gesetzten Einsatzorte im kirchlichen Raum.

Pfarrperson verlieren nicht nur ihren „Auftrittsort“, wenn die Versorgung der Kirchenmitglieder in der Fläche wegfällt. Es verliert sich auch die Selbstverständlichkeit, mit der eine Tätigkeit, in der es um Gottesdienst, Predigt oder Kasualien geht, klar dem Pfarrberuf zugeordnet werden konnte, während andere Tätigkeiten wie etwa die Kirchenmusik, pädagogische oder stärker diakonische Arbeit mit einzelnen Zielgruppen anderen Berufsgruppen überlassen werden können. Ohne Zweifel bietet ein sozialräumlich orientierter Umbau kirchlicher Aktivitäten, weg von „Angeboten“ oder „Versorgung“ hin zu einer interessen- und engagementgeleiteten Entwicklung von Formaten, auch weiterhin Chancen für Pfarrpersonen, weil ihre Kompetenzen weiterhin gefragt sind. Die allerdings gilt es nun gesondert auszuweisen und sichtbar zu machen, ebenso wie die Fertigkeiten, die Menschen anderer Berufsgruppen in Ausbildung, Berufstätigkeit oder Fort- und Weiterbildung erworben haben.

Nur sind jüngere Generationen, geprägt durch modularisierte Studiengänge mit klar benennbaren Kompetenzprofilen, im Vorteil, weil sie bereits gelernt haben, ihre Fähigkeiten strukturiert darzustellen. Dagegen überlagert die kirchliche Sicht auf „Gaben“, also eine stark individuell gedachte Mischung aus „Naturtalent“, persönlichen Möglichkeiten und erworbenen Kompetenzen und manchmal sogar dem Alter oder der Lebensform, zuweilen das Verständnis von Kompetenz, was die Kommunikation zwischen Berufsgruppen verkompliziert. Denn in dieser Logik übernimmt etwa die junge Pfarrerin die Familienarbeit – weil sie „vom Alter näher an den Familien dran“ ist, statt die Fachkraft mit der größten pädagogischen Kompetenz. Gefragt ist hier vor allem die Fähigkeit, sich der „Zielgruppe“ zuzuwenden und dabei dennoch sozialraumorientiert, also prinzipiell zielgruppenübergreifend, erschließend und vernetzend tätig zu sein.²⁰ Den kirchlichen Hauptamtlichen wird etwas zugetraut, wie es David Ohlendorf und Hilke Rebenstorf in ihren Analysen der Leistungen von Kirche im Sozialraum entfaltet haben.²¹ Die Pfarrpersonen, und aus aktuellen Studien

20 Vgl. Hintes viertes Prinzip, die stets zielgruppen- sowie bereichsübergreifende Entwicklung sozialräumlicher Arbeit; vgl. HINTE / TREESS, Sozialraumorientierung, 73–76.

21 D. OHLENDORF / H. REBENSTORF, Überraschend offen. Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft, Leipzig 2019, hier spezifisch 229–238.

wird deutlich: Hauptamtliche insgesamt,²² vergrößern die soziale Reichweite der Kirche, bieten Kontaktmöglichkeiten, punkten mit ihrer spezifischen Kompetenz und eröffnen im Kontakt mit Menschen innerhalb der Kirche, aber auch im Dorf oder Stadtteil, neue Optionen.

Die interprofessionelle Zusammenarbeit kirchlicher Berufe geht davon aus, dass Menschen mit unterschiedlichen Kompetenzen sich ergänzen und bewusst die Arbeit als eine gemeinsame ansehen, wechselseitig ihre Fähigkeiten aufmerksam wahrnehmen und die Arbeit so gestalten, dass die Ressourcen optimal eingesetzt werden. Hier bedarf es der Ermutigung für Fachkräfte, die über lange Zeit die eigenen Handlungsbereiche als verlässlich gegeben ansahen wie der erwähnte Pfarrer. In der Tätigkeit über einzelne Zielgruppen hinaus und in der Zusammenarbeit mit anderen Berufsgruppen löst sich sein Berufsprofil nicht auf. Es hat die Chance, klarer beschrieben zu werden, indem im Abgleich mit den Aufgaben vor Ort und zugleich mit den fachspezifischen Kompetenzen deutlich wird, was genau die Pfarrperson zum gemeinsamen Ziel beitragen kann. Dann wird die „Werkstatt“ eine andere sein, in neu erschlossene Räume umgezogen mit den alten und den neu entwickelten Werkzeugen.

6. Das leere Blatt: Notwendiger Mentalitätswandel in der Kirche

Von hier aus lässt sich damit beginnen, stärker als bisher Ermöglichungsräume in der Kirche zu entwickeln im Sinne einer sozialräumlichen Ausrichtung an den Menschen. Die Brachflächen topografischer oder organisatorischer Art können dazu anregen, sich von Aktivitäten zu verabschieden, die nicht oder nicht mehr mit lebensweltlichen Relevanzsetzungen der Kirchenmitglieder verkoppelt sind. Sie können aber auch ein Anfang sein für Prozesse des Neudenkens kirchlicher Potenziale. In ihnen dürfte die Kooperation zwischen Gemeinden und weiteren Akteur:innen vor Ort, zwischen kirchlichen Berufstätigen aller Art sowie zwischen Haupt- und Ehrenamt der Normalfall geworden sein, ebenso wie das an einer relevanten Kommunikation des Evangeliums orientierte Arbeiten im Raum in beiderlei Erscheinungs- oder Deutungsformen des Sozialraums.

Ein zentrales Werkzeug für Fachkräfte in diversen kirchlichen Berufen ist die Einsicht in die Funktionsweise religiöser Kommunikation: Sie ist,

22 Vgl. EKD, Kirche, 88f.

wie Kommunikation allgemein, keine Angelegenheit, die sich allein als Senden und Empfangen beschreiben lässt, sondern ebenso im Verstehen und Miss- oder Andersverstehen, im Hören und Reagieren, in der zwischenmenschlichen Verständigung auf das Geteilte und Wichtige liegt. Theologisch gesprochen ist in diesem Konzept religiöser Kommunikation der menschengewordene Gott abhängig davon gedacht, dass jemand nach ihm fragt oder auf Worte hört, dass die Botschaft interessiert und ein Echo findet. Der individuelle Glaube ist in diesem Sinn nur von einem gestaltungsmächtigen Subjekt zu entwickeln und in der Sprache und Denkwelt dieses Subjekts. Und so wie sich der Sozialraum nur erschließen und entwickeln lässt durch die Menschen, die vor Ort ihre Themen mit sozialen Prozessen verfolgen, so ist eine Kommunikation des Evangeliums davon abhängig, dass Menschen kommunizieren – und dafür Gelegenheiten finden und weiterentwickeln. Hilfreich für die Anregung, Unterstützung oder Bündelung solcher Prozesse sind Fachkräfte, die über die Fähigkeit verfügen, das Evangelium in vielfältigen Methoden ins Spiel zu bringen und seine Kommunikation zu fördern.²³

Die beschriebenen Beispiele von Gemeinden und kirchlichen Regionen, die sich auf den Weg gemacht haben, den Sozialraum zu erkunden, Relevanzen zu erkennen und damit ein verändertes Engagement zu ermöglichen, zeigen prägnant die Vorteile, die sich aus einem interprofessionellen Arbeiten für alle Beteiligten ergeben: In Personalfragen wird damit eine stabile oder erneuerte Attraktivität der beruflichen Arbeit in der Kirche für Menschen verschiedener Berufe erreicht. Dies gelingt erstens durch die Stabilisierung von Personalstellen durch regionale Konzepte, zweitens durch die verbesserte Wahrnehmbarkeit der Berufstätigen in den verschiedenen Berufsgruppen und damit der Stärkung ihrer beruflichen Identität sowie drittens durch eine zuweilen neu gefundene Bedeutsamkeit kirchlicher Handlungsfelder und damit eine grundsätzlich zukunftsfähige Haltung gegenüber einer in Schrumpfung befindlichen Kirche.²⁴

23 Dies gilt insbesondere dort, wo auch die Schattenseiten des Sozialraums nicht aus dem Blick geraten sollen. U. Liedke bündelt hierzu die Risiken, die mit Machtstrukturen und Ausgrenzungspotenzialen einhergehen: U. LIEDKE, *Macht. Raum. Teilhabe?*, PTh 112 (2023), 138–157.

24 Solche Intentionen werden idealerweise von einer Steuerung auf übergeordneter Ebene getragen. Mit Blick auf die Funktion, die eine Sozialraumorientierung in der Entwicklung kirchlicher Räume bekommen kann, verweist S. Keller hier auf die Bedeutung landeskirchlicher Konzepte: S. KELLER, *Zur Imaginations- und Steuerungsfunktion des kirchlichen und diakonischen Programmbegriffs Sozialraum. Eine*

Mit der verstärkten Aufgabenorientierung gelingt – ausgehend von der Frage nach dem zentralen Auftrag für die Arbeit der Kirche in der Region – der Perspektivwechsel: Die Aufmerksamkeit der Beteiligten wird zuerst vom Mangel hin zur Relevanzsetzung der beteiligten Menschen gelenkt. Dies führt zu einer aufgabenorientierten Klärung von Aufträgen für Hauptamtliche verschiedener Professionen. Schließlich schärft sich hierin der Blick für die Unterscheidung verschiedener Zonen kirchlicher Arbeit, in denen es entsprechend verschiedene Intensitäten hauptamtlichen Engagements braucht, von der bloßen Sicherung des strukturellen Rahmens über Unterstützung und Ermutigung bis hin zur professionellen Anleitung oder Aufsicht. Und dies bedeutet am Ende mehr Verantwortung für die Menschen am Ort, die ihre Interessen an der kirchlichen Arbeit benennen und gemeinsam verfolgen.

Die Kompetenzorientierung ist hierfür wie die Gegenseite derselben Medaille: Bei einem Verlust an Selbstverständlichkeit, mit der Tätigkeiten oder Zuständigkeiten bislang sortiert und bestimmten Berufsgruppen oder Ehrenamtlichen zugeschrieben waren, wird eine neue Profilierung der spezifischen Kompetenzen der Menschen in verschiedenen Berufen gewonnen.²⁵ So dienen Aufgabenorientierung und Kompetenzorientierung in einer interprofessionellen Kooperation von Menschen in verschiedenen kirchlichen Berufen als konzeptionelle Prinzipien, die in einer sozialräumlichen Wahrnehmung kirchlicher Gegebenheiten beide das Potenzial haben, vor Ort neue Chancen für kirchliches Handeln zu entfalten, auch wenn der Weg dorthin zuweilen mühsam sein kann. Wo Engagierte in ihrer jeweiligen professionellen Logik und mit den Kommunikationsstilen tätig sind, die in Bezug auf eine Aufgabe ihren fachlichen und persönlichen Präferenzen entsprechen, können für Individuen wie auch für die kirchlichen Organisationseinheiten neue Spielräume entstehen, Spiritualität im sozialräumlichen Gefüge zu gestalten und für das gemeinsame Anliegen fruchtbar zu machen.

praktisch-theologische Einordnung, in: I. HÜBNER / S. KELLER / K. MERLE / S. MERLE / TH. MOOS / CH. ZARNOW (Hg.), Religion im Sozialraum. Sozialwissenschaftliche und theologische Perspektiven, Stuttgart 2023, (192–206) v.a. 202–204.

- 25 F. Erichsen-Wendt und A. Ruck-Schröder formulieren den Effekt interprofessioneller Zusammenarbeit mit Blick auf die Berufsprofile: „Die jeweiligen Berufsbilder profilieren sich überhaupt erst im Prozess.“ (A. RUCK-SCHRÖDER / F. ERICHSEN-WENDT, Pfarrer:in sein (Praktische Theologie konkret, Bd. 5), Göttingen 2022, 136).

Literatur

- BAUER, PETRA, Multiprofessionalität, in: GRASSHOFF, GUNTHER / ANNA RENKER / WOLFGANG SCHRÖER (Hg.), Soziale Arbeit. Eine elementare Einführung, Wiesbaden 2018, 727–739.
- EKD (Hg.), Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2023.
- GEMEINDE AM DÖHRENER TURM, Impulsgebet für unsere Gemeinde und unsere Stadt, <https://www.gemeinde-am-doehrener-turm.de/impulsgebet-gottes-liebe-in-unsere-stadt-weitergeben/> (Zugriff: 15.12.2023).
- HINTE, WOLFGANG, Von der Gemeinwesenarbeit zur Sozialraumorientierung, in: HERRMANN, VOLKER / MARTIN HORSTMANN (Hg.), Wichern drei – gemeinwendiakonische Impulse, Neukirchen-Vluyn 2010, 25–30.
- HINTE, WOLFGANG / HELGA TREESS, Sozialraumorientierung in der Jugendhilfe. Theoretische Grundlagen, Handlungsprinzipien und Praxisbeispiele einer kooperativ-integrativen Pädagogik, Weinheim, 3., überarbeitete Auflage 2014.
- KASPARICK, HANNA, Multiprofessionalität als „Gemeinschaft der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Verkündigungsdienst“. Ein Rückblick auf die Ausbildungskonzeption des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und ihre Wirkungen, PrTh 54 (3/2019), 133–139.
- KASPARICK, HANNA, Kirchenreform durch Ausbildungsreform? Die Bemühungen zu einer umfassenden Ausbildungsreform im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (1969–1985), in: DIES. / HILDRUN KESSLER, Aufbrechen und Weiterdenken. Gemeindepädagogische Impulse zu einer Theorie von Beruflichkeit und Ehrenamt in der Kirche, Leipzig 2019, 17–185.
- KASPARICK, HANNA / HILDRUN KESSLER, Aufbrechen und Weiterdenken. Impulse zu einer Theorie von Beruflichkeit und Ehrenamt, in: DIES., Aufbrechen und Weiterdenken. Gemeindepädagogische Impulse zu einer Theorie von Beruflichkeit und Ehrenamt in der Kirche, Leipzig 2019, 253–287.
- KELLER, SONJA, Zur Imaginations- und Steuerungsfunktion des kirchlichen und diakonischen Programmbegriffs Sozialraum. Eine praktisch-theologische Einordnung, in: HÜBNER, INGOLF / SONJA KELLER / KRISTIN MERLE / STEFFEN MERLE / THORSTEN MOOS / CHRISTOPHER ZARNOW (Hg.), Religion im Sozialraum. Sozialwissenschaftliche und theologische Perspektiven, Stuttgart 2023, 192–206.
- LIEDKE, ULF, Macht. Raum. Teilhabe?, PTh 112 (2023), 138–157.
- OHLENDORF, DAVID / HILKE REBENSTORF, Überraschend offen. Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft, Leipzig 2019.
- RUCK-SCHRÖDER, ADELHEID / FRIEDERIKE ERICHSEN-WENDT, Pfarrer:in sein (Praktische Theologie konkret, Bd. 5), Göttingen 2022.
- SCHENDEL, GUNTHER, Gemischt-professionelle Teams in der evangelischen Kirche. Aktuelle Konzepte, Erfahrungen und Perspektiven aus Gliedkirchen der EKD, in: HOFMEISTER, GEORG / GEORG LÄMMLIN / CHRISTIANE LUCKHARDT / GUNTHER SCHENDEL / BIRGIT SENDLER-KOSCHEL (Hg.), Zusammen schaffen wir es! Multi- und interprofessionelles Arbeiten in Kirche und Diakonie, SI-Diskurse Band 3, Baden-Baden 2022, 41–49.

SCHULZ, CLAUDIA, Kirchliche Berufsgruppen zwischen funktionaler Differenzierung und Zusammenarbeit. Eine Fallrekonstruktion, PrTh 54 (3/2019), 155–162.

WEGNER, GERHARD, Religiöse Ressourcen in der Zivilgesellschaft – Die Neuentdeckung des Sozialraums, in: DERS., Wirksame Kirche. Sozio-theologische Studien, Leipzig 2019, 293–333.

WÜTHRICH, MATTHIAS D., Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, FSÖTh 143, Göttingen 2015.

Connected:

Das Smartphone als Portal für Alltagspiritualität

Sabrina Müller

1. Einleitung

In der Tasche ruht ein Juwel, zart und fein,
ein Fenster zur Welt, ein digitaler Schein.
Nicht bloß Begleitung, doch Erweiterung meines Seins,
vom Morgenrot bis in die stille Mitternachtsweite.
Ein klarer Spiegel, die Seele im Tanz,
birgt Welten in sich, verschmilzt mit mir ganz.
Berühre das Glas, tritt ein in die Sphäre,
wo Träume zu Daten und Emotionen verkehren.
Ein Portal in die Tiefe des Wissensgewands, Antworten ruh'n,
als Erweiterung des Verstands.
Die Finger tanzen auf dem leuchtenden Glas,
enthüllen Geschichten im Datenmeer, das niemals verblasst.

Wenn ich ChatGPT um ein Gedicht über das Smartphone bitte, ist das die (von mir gekürzte) Antwort. In den Worten der KI¹ spiegelt sich die Faszination wider, die vom Smartphone ausgeht. Im Zeitalter der Digitalität entfaltet das Smartphone eine komplexe und weitreichende Bedeutung im täglichen Leben, wodurch es nicht nur zu einem zentralen Werkzeug in der Gestaltung des persönlichen Lebens, sondern geradezu zu einem erweiterten Selbst wird, wie diverse Arbeiten aus den letzten Jahren deutlich machen (vgl. Kapitel 3).

Das Smartphone kann nicht nur für die Lebensorganisation, sondern auch für die eigene Alltagspiritualität und den Transzendenzbezug genutzt werden. Es eröffnet Räume für religiöses Erleben. Diese Verbindung aus Spiritualität und Smartphone steht in diesem Beitrag im Fokus.

In einem ersten Teil werden die tiefgreifenden Auswirkungen des Smartphones auf verschiedene Lebensbereiche diskutiert, von der Kommunikati-

1 Die KI wurde mit Millionen von Daten/Texten aus dem Internet, den Sozialen Medien, aus Büchern, Zeitungsartikeln usw. trainiert.

on über den Zugang zu Informationen bis hin zur Organisation des individuellen Lebens. Dabei rücken nicht nur seine instrumentellen Funktionen in den Fokus (Kapitel 2), sondern auch die existentielle Bedeutung, die es im kulturellen Kontext gewonnen hat (Kapitel 3).

Im Zuge meiner Analyse werfe ich in einem zweiten Teil zudem einen Blick auf die Schnittstelle zwischen digitaler Technologie und religiösen Praktiken. Smartphones beeinflussen die Ausübung von Spiritualität, sei es durch die Nutzung spezifischer religiöser Apps oder die Teilnahme an Formen von digitaler Kirche, virtuellen Gottesdiensten usw. Hierbei werden Fragen nach der Veränderung von spirituellen Erfahrungen in einer zunehmend vernetzten Welt aufgeworfen. Die Untersuchung zielt darauf ab, die Komplexität und Nuancen dieser Thematik zu beleuchten und einen Beitrag zur Diskussion über die Verschmelzung von Technologie, Alltagsleben und spirituellen Erfahrungen durch das Smartphone zu leisten.

2. Zur Funktion des Smartphones: Ein Portal mit vielen Türen

Das Smartphone gleicht einem Portal, das Personen unmittelbar in die faszinierende Welt der Vernetzung, Unterhaltung und Informationen führt. Apps sind dabei, metaphorisch gesprochen, spezifische Türen, die den Zugang zu unterschiedlichen Sphären innerhalb der digitalen Welt ermöglichen. Jede App repräsentiert eine Tür, die zu einem Funktionsbereich von Informationen, Unterhaltung, Spiritualität etc. führt. So wie eine Tür den Weg zu verschiedenen Orten öffnet, schließen Apps den Nutzenden diverse Sphären auf, in denen sich Möglichkeiten für Erfahrungen innerhalb des digitalen Universums bieten. Über das Smartphone wird daher fast das gesamte Leben vollumfänglich (mit)gestaltet. Die Faszination des Gerätes liegt zum einen in der praktischen Handhabung – es ist klein, passt meistens in die Hosentaschen und vereint vielschichtige, alltagspraktische Funktionen:

- **Beziehungstool:** Das Smartphone ist ein Knotenpunkt, der das Individuum mit Freund:innen und Familie in Echtzeit verbindet und so zum Erhalt von Beziehungen beiträgt, unabhängig davon, wo die Einzelnen sich auf der Welt befinden. Gleichzeitig ermöglicht es den Aufbau neuer Beziehungen z.B. durch Dating- oder Freundschaftsapps oder über gemeinsame Interessen (man denke dabei an Sprachlernapps, die Lernpartner:innen z.B. im Tandemformat vermitteln, oder an Instagram, bei

dem sich das Netzwerk an Beziehungen durch die Follower:innen-Interessen stetig verändert).

- **Kommunikationstool:** Das Smartphone fungiert als zentrales Werkzeug in der Kommunikation, indem es schnelle und nahezu jederzeit verfügbare Interaktionen über Anrufe, Nachrichten und soziale Medien ermöglicht.
- **Lerntool:** Es bietet einen unmittelbaren Zugang zu einer Fülle von Informationen, beeinflusst den Wissenserwerb, das Lernen und die Verbreitung von Informationen.
- **Unterhaltungstool:** Als vielseitiges Unterhaltungsgerät ermöglicht es den Zugang zu einer breiten Palette von Unterhaltungsoptionen, von Musikapps wie Spotify über Videoapps wie YouTube bis hin zu unzähligen Spielen.
- **Organisationstool:** Es erleichtert die Organisation des täglichen Lebens, indem es durch Kalender, Aufgabenlisten und Produktivitäts-Apps zur Effizienzsteigerung beiträgt. Aber auch verschiedene Zahlungsfunktionen wie der Kauf von Bahntickets oder das Bezahlen an der Supermarktkasse bündeln sich in dem Gerät.

3. Zur kulturellen Bedeutung des Smartphones: Identität, Beziehungen und Spiritualität in der Handfläche

Das Smartphone ist *das* technische Gerät, das den modernen, westlichen Menschen in fast allen Situationen des Lebens begleitet – manchmal 24 Stunden am Tag: „Mobile phones are an indispensable part of modern life, as they have evolved from communication tools to multifunctional devices, which can satisfy all kinds of needs ranging from learning to entertaining.“²

Die Allgegenwart des Smartphones führt dazu, dass die Grenzen zwischen dem Digitalen und Analogen nicht mehr klar erkennbar sind, was vermehrt unter dem Stichwort Postdigitalität diskutiert wird. Der Terminus „postdigital“ ist vielschichtig und hat seit 2015 eine Bedeutungsverschiebung erfahren. Während er z.T. auf die relationale Beschreibung der Beziehung zwischen dem Digitalen und dem Analogen abzielt, drückt er mittlerweile v.a. aus, dass die virtuelle Welt zunehmend mit dem täglichen Leben verschmilzt und kaum noch unterscheidbar ist:

2 J. LOU / L. DENG / D. WANG, Understanding the deep structure use of mobile phones – an attachment perspective, *Behaviour & Information Technology* 41 (15/2022), (3191–3209) 3191.

We now live in a postdigital world “where digital technology and media is [no longer] separate, virtual, ‘other’ to a ‘natural’ human and social life” (Jandrić et al. 2018: 893). The postdigital approach does not seek “technical innovation or improvement but considers digitisation as something that has already happened and thus might be further reconfigured” (Cramer 2013). “The postdigital is hard to define; messy; unpredictable; digital and analog; technological and non-technological; biological and informational. The postdigital is both a rupture in our existing theories and their continuation” (Jandrić et al. 2018: 893).³

Auch in der Forschung zu digitaler Religion haben nicht zuletzt Maggi Savin-Baden und John Reader darauf hingewiesen, dass Menschen und Technologien sich immer stärker gegenseitig formen und es zunehmend schwieriger wird, klare Trennlinien zwischen den beiden Welten zu ziehen. Im Sinne von Savin-Baden und Reader verweist „postdigital“ also auf die kontinuierliche und nahezu ununterscheidbare Vermischung der einst klar trennbaren digitalen und analogen Räume.⁴

Die Omnipräsenz des Smartphones geht dabei so weit, dass das Gerät mehr und mehr zu einem Teil und einer Erweiterung des Selbst wird: „[The] relationship between smartphones and humans can be viewed from an extended-self perspective – smartphones extend the human self beyond the human body, and smartphones are becoming part of the ‘human self’.“⁵

Diese fortschreitende Entwicklung des Smartphones als integraler Bestandteil und Erweiterung des Selbst unterstreicht die tiefe Verflechtung von Mensch und Technologie. Die verstärkte Integration digitaler Instrumente in das Selbst führt zu signifikanten Auswirkungen auf die Selbstkonzeption, zwischenmenschliche Dynamiken und die Wahrnehmung individueller Identität.⁶

3 P. JANDRIĆ / S. HAYES, Postdigital We-Learn, *Studies in Philosophy and Education* 39 (3/2020), (285–297) 288.

4 Vgl. M. SAVIN-BADEN / J. READER (Hg.), *Postdigital Theologies. Technology, Belief, and Practice*, Cham 2022, xii.

5 R. SINGH / R. MUNDERIA, Relationship Between Four Needs of Meaning and Smartphone Usage, in: A.C.-K. CHAN u.a. (Hg.), *Proceedings of the Meaning in Life International Conference 2022 – Cultivating, Promoting, and Enhancing Meaning in Life Across Cultures and Life Span (MIL 2022)*, Atlantis Highlights in Social Science, Education and Humanities 7, Dordrecht 2022, (112–125) 113.

6 Vgl. J. LOU u.a., Effects of Mobile Identity on Smartphone Symbolic Use: An Attachment Theory Perspective, *International Journal of Environmental Research and Public Health* 19 (2022), (1–20) 15–17.

Das Smartphone ist dabei mehr als ein Werkzeug; es ist eine Alltagsbegleitung, die persönliche Beziehungen, Erinnerungen und eine Vielzahl an weiteren menschlichen Erfahrungen in sich vereint. Es entsteht dabei nicht nur eine Verbundenheit in Bezug auf zwischenmenschliche Beziehungen, die durch das Smartphone ermöglicht werden, sondern es entsteht ebenso eine Verbindung zwischen Mensch und Technologie:

Smartphones distinguish themselves from other non-portable personal technologies (e.g., desktop, printer, TV, etc.) in two aspects: (1) they are with users almost all the time through various daily events [...], leading to heavy reliance and a close bond [...]. However, such connection hardly exists between users and non-portable technologies. (2) As smartphones are often used in the public and have high visibility in use, they contain immense symbolic meanings to users and become important channels for users to express their personal identity.⁷

Diese Connection von Mensch und Smartphone bildet sich auf unterschiedlichen Ebenen aus:⁸

Auf der persönlichen Identitätsebene wird das Smartphone zum Ausdruck der eigenen Persönlichkeit. Individuelle Anpassungen wie die Auswahl von Hintergrundbildern und Klingeltönen ermöglichen es den Nutzenden, ihre Einzigartigkeit zu betonen, und verleihen dem Gerät eine persönliche Note. Diese Anpassungen dienen nicht nur der visuellen oder auditiven Präferenz, sondern spiegeln auch die individuelle Beziehung zur Technologie wider, indem sie zeigen, welche Funktionen, Designs oder Inhalte den Nutzenden wichtig sind und wie sie ihre digitale Präsenz gestalten. Diese personalisierten Elemente verstärken die Bindung, da das Smartphone nicht nur als technisches Gerät, sondern als eine bedeutungsvolle Erweiterung des Selbst – eine mobile Identität – wahrgenommen wird:

7 A.a.O., 1.

8 Eine spannende Studie zum Smartphone aus bindungstheoretischer Perspektive wurde von Lou u.a. durchgeführt. Dabei ziehen sie folgendes Fazit: „Nowadays, mobile phones are multi-functional devices that satisfy all kinds of hedonic and utilitarian needs. They are important personal accessories, identity symbols and even extensions of the self. Based on the usage context, deep structure use was conceptualized as mobile usage behaviour. The attachment theory was drawn upon to understand such behaviour. Three categories of attachment formation antecedents were identified, i.e. perceived functional flexibility, perceived mobility as enabling factors, perceived design aesthetics as a gratifying factor, and self-expressive symbolism and categorical symbolism as an enriching factor.“ (Lou / Deng / Wang, Understanding structure use, 3204).

Smartphones are not only multifunctional tools but also users' personal extensions and identity symbols, as they are constantly with users and highly visible to the public while in use. Due to this public property as well as the close bond between smartphones and users, they are frequently used for personal identity expression besides functional purposes.⁹

Auch durch die bereits erwähnte Funktion der Kommunikation zeigt sich der emotionale Gehalt des Smartphones. Durch die unterschiedlichen Kommunikationsapps trägt es dazu bei, Beziehungen und emotionale Bindungen über Anrufe, Nachrichten und soziale Medien aufrechtzuerhalten: „Smartphones provide ample opportunities to build and maintain significant social relationships both in the real and virtual worlds.“¹⁰

Ebenso verstärkt die Erinnerungsfunktion des Smartphones, insbesondere durch das Festhalten von Fotos und Videos, eine Verbindung von Mensch und Technologie, da es so mit persönlichen Momenten und Erfahrungen verknüpft wird.

Als Unterhaltungsquelle bietet das Smartphone nicht nur Ablenkung, sondern auch emotionale Entspannung in Zeiten von Langeweile oder Stress.

Die Sicherheitsfunktion des Smartphones als Notfallkommunikationsmittel trägt zur emotionalen Sicherheit bei, indem es eine sofortige Kontaktaufnahme ermöglicht.

Schließlich spielt die ständige Verfügbarkeit von Informationen auf dem Smartphone eine Rolle, da die Angst, etwas zu verpassen – für die die Jugendsprache sogar einen eigenen Begriff, FOMO, ausgebildet hat – die Verbindung zu der Technologie verstärken kann.¹¹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Smartphone weit über seine rein funktionale Rolle hinausreicht. Es manifestiert sich als Begleitung im alltäglichen Leben, die nicht allein als nützliches Werkzeug verstanden wird.¹² Vielmehr entfaltet es seine Bedeutung als eine Erweiterung des Selbst, das persönliche Beziehungen, Erinnerungen und eine Vielzahl

9 Ebd.

10 SINGH / MUNDERIA, Relationship Between Four Needs, III.

11 Vgl. dazu z.B. H. YANG / B. LIU / J. FANG, Stress and Problematic Smartphone Use Severity: Smartphone Use Frequency and Fear of Missing Out as Mediators, *Frontiers in Psychiatry* 12 (2021), 1–8.

12 Nicht umsonst wird das Smartphone immer wieder im Sinne der Latourschen Akteurs-Netzwerktheorie als eigenständiger Akteur verstanden: „Akteure sind sowohl das Smartphone als auch der Mensch.“ (S. ULRICH, *Der Smartphone-Mensch. Eine Akteur-Netzwerk-Perspektive auf die digitale Gesellschaft, 360° – Das studentische Journal für Politik und Gesellschaft* 9 (1/2014), (21–27) 23).

menschlicher Erfahrungen in sich vereint. Diese Verbindung beeinflusst in erheblichem Maße die Art und Weise, wie Menschen ihre eigene Identität begreifen und in Beziehung zu ihrer postdigitalen Umgebung treten.

4. Die Bedeutung des Smartphones für die Spiritualität

Auch in Bezug auf spirituelle Erfahrungen gewinnt das Smartphone an Bedeutung und eröffnet eine Vielzahl von religiösen und spirituellen Welten, Räumen und Sphären, in denen Menschen verschiedene spirituelle Praktiken ausüben können.¹³ So gibt es unzählige Mindfulness-, Spiritualitäts- und Meditationsapps, Apps für die tägliche Besinnung, für die Lektüre Heiliger Schriften aus verschiedenen Religionen, Apps für Hauskreise, für Kirchgemeinden usw.¹⁴ Nicht zu vergessen sind dabei natürlich die Apps, die den Zugang zu den Sozialen Medien eröffnen. Die Sozialen Medien wiederum werden von vielfältigen Influencer:innen bespielt, u.a. auch von religiösen und spirituellen.¹⁵ Die ständige Vernetzung und der Zugang zu spirituellen Ressourcen verleihen dem Smartphone so auch eine Rolle als spirituelle Begleitung – erinnert sei hier z.B. an die Push-Benachrichtigungen von religiösen Apps wie „Evermore“¹⁶ – im täglichen Leben. Das Smartphone ermöglicht vielfältige religiöse Erfahrungen und verschiedene

-
- 13 Vor allem seit Covid-19 wird die Verwendung des Smartphones verstärkt mit spirituell / religious well-being in Verbindung gebracht. Vgl. S. MURALIDHARAN / C. LA FERLE / O. ROTH-COHEN, *The Digitalization of Religion: Smartphone Use and Subjective Well-Being During COVID-19*, JSSR 62 (1/2023), 144–163. Vgl. zudem T. SCHLAG, *Das Smartphone als Spiegel des Lebens*, in: M. KUMLEHN u.a. (Hg.), *Dinge zum Sprechen bringen. Performanz der Materialität. Festschrift für Thomas Klie*, Berlin / Boston 2022, (303–325) 305f.
- 14 Seit 2015 wurden rund 2500 Meditations-Apps aufgrund der hohen Nachfrage auf den Markt gebracht. Vgl. ITECHNOLABS, *Statistics For Top Meditation Apps You Should Know Before Using It*, <https://itechnolabs.ca/statistics-for-top-meditation-apps/> (Zugriff: 2.2.2023).
- 15 Vgl. dazu z.B. S. MÜLLER, *Öffentliche Kommunikation christlicher Sinnfluencer:innen. Medienethische und kirchentheoretische Beobachtungen und Reflexionen*, PTh 111 (6/2022), 203–218.
- 16 Vgl. EVANGELISCH-LUTHERISCHE LANDESKIRCHE HANNOVERS, EVERMORE, <https://evermore-app.de/> (Zugriff: 22.1.2022); zudem K. MERIAN / A. KNAPP / P. TODJERAS / S. MÜLLER, *Apps als spirituelle Impulsgeberinnen? Einsichten aus einem partizipativen Citizen Science-Projekt zur App EVERMORE*, PrTh 59 (2/2024).

und neue Formen von Spiritualität.¹⁷ Dies wird im Folgenden anhand zweier Beispiele näher betrachtet, der transreligiösen App „Insight Timer“ und der Netzwerkgemeinde „DA-ZWISCHEN“. Die Beschreibung erfolgt nach dem Konzept der dichten Beschreibung nach Clifford Geertz.¹⁸

4.1. Religiöse Gemeinschaft über das Smartphone: Die transreligiöse App „Insight Timer“

Die Verwendung von spirituellen und religiösen Apps hat in den vergangenen Jahren einen deutlichen Zuwachs erfahren. So gab Google bekannt, dass zwischen 2019 und 2020 die Suchanfragen für Yoga- und Meditationsapps um 65 Prozent angestiegen sind.¹⁹ Auch während der Pandemie nahm die Downloadrate massiv zu. Sensor Tower, ein Unternehmen für App-Store-Intelligence, stellte fest, dass im April 2020 zwei Millionen mehr Achtsamkeits-Apps heruntergeladen wurden als im Januar desselben Jahres. Die Spitzenreiter waren „Calm“ mit 3,9 Millionen Downloads, „Headspace“ mit 1,5 Millionen und „Meditopia“ mit 1,4 Millionen Downloads im April. Zusätzlich erfreuten sich auch Apps wie „Reflectly“, „Daylio“, „Relax“ und „Insight Timer“ großer Beliebtheit. Für den April 2020 wurde die Anzahl der Downloads von Wellness-Apps auf insgesamt zehn Millionen geschätzt, was einem Anstieg von 24,2 Prozent entspricht.²⁰ Seit 2015 wurden zudem mehr als 2500 Meditationsapps entwickelt,²¹ die entweder in einer Konfession oder Religion verwurzelt oder inter- oder transreligiös sind.

17 Das Smartphone mit seinen Apps ist dabei als eine Antwort auf bestehende religiöse oder spirituelle Bedürfnisse zu verstehen: „[...] our findings show the importance of religiosity and spirituality in the context of smartphone use and subjective well-being. Similar to Stevic et al. (2021), who found that using a smartphone to communicate with family and friends or with close ties, generated enhancement or displacement effects, we found that religious and spiritual goals had a significant impact. Smartphone use alone is not sufficient to enhance well-being during a pandemic; instead, smartphone use that satisfied religious or spiritual needs generated favorable outcomes.“ (MURALIDHARAN / LA FERLE / ROTH-COHEN, Digitalization of Religion, 160).

18 C. GEERTZ, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, übers. von BRIGITTE LUCHESI und ROLF BINDEMANN, Frankfurt a.M. ¹⁴2019.

19 Vgl. ITECHNO LABS, Statistics For Top Meditation Apps.

20 Vgl. C. CHAPPLE, Downloads of Top English-Language Mental Wellness Apps Surged by 2 Million in April Amid COVID-19 Pandemic, <https://sensortower.com/blog/top-mental-wellness-apps-april-2020-downloads> (Zugriff: 22.1.2022).

21 Vgl. ITECHNO LABS, Statistics For Top Meditation Apps.

Seit längerer Zeit untersuche ich als Teilnehmende Beobachterin die Dynamiken auf „Insight Timer“ und partizipiere an verschiedenen Circles bzw. Gruppen. „Insight Timer“ ist eine der führenden Meditations-Apps, die sich auf die Bereitstellung einer breiten Palette von meditativen Ressourcen und Werkzeugen zur Förderung des persönlichen Wohlbefindens konzentrieren.²² Die Kombination aus verschiedenen Funktionen macht „Insight Timer“ zu einem umfassenden Angebot für spirituell Suchende sowie für Meditationsanfänger:innen und Meditationserfahrene gleichermaßen.

Die Vielfalt der Inhalte reicht von kurzen Achtsamkeitsübungen bis hin zu ausführlichen Meditationskursen. Die Nutzenden können aus Tausenden von Meditationen wählen, die verschiedene Themen wie Stressbewältigung, Schlafunterstützung, Achtsamkeitstrainings und spirituelle Entfaltung abdecken. Die App bietet eine Vielzahl von Meditationen von sogenannten „Lehrer:innen“ aus verschiedenen spirituellen und religiösen Traditionen, Live-Events, Funktionen wie den namensgebenden Timer für individuelle Meditationssitzungen, eine Statistikfunktion, die den persönlichen Meditationsfortschritt nachverfolgt, und eine Community-Funktion für den Austausch mit anderen Nutzenden.

Diese Community-Aspekte der App sind dabei besonders interessant. Die einzelnen geführten und ungeführten Meditationen können allein oder gemeinschaftlich über sogenannte Circles, bei denen die Nutzenden sich zu Gruppen zusammenschließen, durchgeführt werden.

Innerhalb verschiedener „Insight Timer“-Gruppen entsteht eine Form von Gemeinschaft, die den Mitgliedern nicht nur gemeinsame Meditationen ermöglicht, sondern auch eine aktive Beteiligung am Leben anderer Gruppenmitglieder. Bemerkenswert ist die Tendenz zur regionalen Vernetzung, also der Organisation von physischen Treffen durch Teilnehmende. Ein weiterer facettenreicher Aspekt sind die internationalen Treffen, die von den Lehrer:innen initiiert werden und den Teilnehmenden die Möglichkeit bieten, sich persönlich zu begegnen und tiefer in ihre spirituelle Praxis einzutauchen. Ein eindrückliches Beispiel hierfür ist das im Herbst 2023 von der „Insight Timer“-Lehrerin Carrie Grossman²³ veranstaltete siebentägige Meditationsretreat, bei dem etwa 20 Menschen aus Australien, den USA und Europa physisch zusammenkamen. Viele kannten sich dabei

22 INSIGHT NETWORK INC., <https://insighttimer.com> (Zugriff: 21.8.2024).

23 C. GROSSMAN, Dayashila Carrie Grossman, <https://www.carriemusic.com/> (Zugriff: 21.12.2023).

schon von „Insight Timer“. Der Begriff der Postdigitalität lässt sich also auch auf zwischenmenschliche Verbindungen ausweiten. Die Diversität der Teilnehmenden aus verschiedenen Teilen der Welt zeigt die globale Reichweite und den Einfluss solcher Plattformen.

Eine andere gemeinschaftliche Option sind die Live-Events, bei denen gemeinsam meditiert und diskutiert wird. Die Events bieten eine interaktive Erfahrung, bei der die Nutzenden über die App in Echtzeit mit Lehrer:innen und anderen Meditierenden in Verbindung treten können. Z.B. bei den Live-Events von Günther Goerg²⁴ zeigt sich, dass die Teilnehmenden einander bekannt sind, sich begrüßen und gemeinsame Meditationen oder die Wertschätzung meditativer Musik zelebrieren. Neue Mitglieder werden freundlich integriert, vorgestellt und in die bestehende Gemeinschaft eingeführt.

Die soeben beschriebenen Dynamiken haben auch eine Kehrseite und werfen Fragen auf: Durch die nach wie vor gegebene Anonymität innerhalb der Gemeinschaften können Unsicherheiten hinsichtlich der Identität und Intentionen der Teilnehmenden entstehen. Ferner können Datenschutzbedenken aufkommen, da persönliche Informationen im Zusammenhang mit Meditation und spiritueller Praxis auf der Plattform geteilt werden. Die Qualität der angebotenen Meditationen und Lehren kann aufgrund der Fülle von Live-Events und Gruppenaktivitäten variieren, es ist schwierig, überhaupt Standards zu definieren, und noch schwieriger ist es, diese sicherzustellen. Die Dynamik innerhalb der Gemeinschaften hängt von den Partizipierenden ab und kann daher konfliktträchtig sein, da unterschiedliche Ansichten über spirituelle Praktiken zu Spannungen führen können. Das ständige Angebot von Inhalten nährt das Konsumverhalten der Teilnehmenden und kann zu Suchtverhalten führen, wobei Nutzende möglicherweise Schwierigkeiten haben, sich von der Plattform zu distanzieren. Gleichmaßen wirft die Kommerzialisierung von Spiritualität auf digitalen Plattformen Fragen auf, da so auch der Zugang zu essenziellen spirituellen Ressourcen von finanziellen Möglichkeiten abhängig wird. Ein weiteres ernstzunehmendes Risiko besteht in der potenziellen Manipulation und dem potenziellen Missbrauch innerhalb digitaler Gemeinschaften. Die offene Struktur dieser Plattformen eröffnet Raum für Personen, die als spirituelle Autoritäten unethische Praktiken fördern. Ein weiteres noch viel zu wenig beachtetes Problem betrifft die Exklusion und Marginalisierung

24 INSIGHT NETWORK INC., Guenther Goerg, <https://insighttimer.com/thetamusic>, (Zugriff: 21.12.2023).

bestimmter Gruppen: Personen ohne Zugang zu modernen Technologien oder mit begrenzten digitalen Fähigkeiten sind von der Nutzung dieser Plattformen ausgeschlossen, was zu einer weiteren Kluft in Bezug auf den Zugang zu spirituellen Ressourcen führt.

4.2. Gottesdienst über das Smartphone: Die Netzwerkgemeinde „DA-ZWISCHEN“

Auch bei dieser Gemeinschaft, vorwiegend jedoch bei den Messengergottesdiensten, bin ich schon seit eineinhalb Jahren als Teilnehmende Beobachterin dabei. Deshalb wird der Fokus der Reflexion auf dem Messenger-Gottesdienst beruhen.

„DA-ZWISCHEN“ ist eine digitale christliche Gemeinschaft, hervorgegangen aus der Kooperation der katholischen Bistümer Speyer, Würzburg, Köln, Trier, Freiburg und der Evangelischen Landeskirche in Baden. Als selbstdeklariertes digitaler, geistlicher Erfahrungsraum steht „DA-ZWISCHEN“ allen offen, die auf der Suche nach „Sinn, mehr Leben, Gemeinschaft ... und Gott“²⁵ sind. Die Website gibt weiter an, dass alle – unabhängig von den jeweiligen Beweggründen – herzlich willkommen sind. Gemäß dem Team möchte die Gemeinschaft gemeinsam Wunder in Alltagsmomenten entdecken und basiert auf dem Vertrauen in die Präsenz Gottes, der bereits lange existiert und jedem Menschen unendliche Liebe schenkt.²⁶ Durch digitale Kommunikationswege soll erkundet werden, wie Gott das Leben durchdringen kann. Die Verbundenheit, sowohl mit sich selbst als auch mit Gott und anderen Menschen, wird gefeiert, während gemeinsam daran gearbeitet wird, die Welt schöner und gerechter zu gestalten. Die „DA-ZWISCHEN“-Community besteht nach eigenen Angaben aus freiwillig Engagierten und Mitarbeiternden der beteiligten Bistümer und

25 BISTUM SPEYER, DA-ZWISCHEN, <https://www.da-zwischen.community/ueber-uns/> (Zugriff: 23.12.2023).

26 Die Informationen stammen von Felix Goldinger von der Tagung „Die Alltagsbedeutung religiöser Apps erforschen“ die am 1. und 2. Dezember 2022 in Zürich stattfand. Die Tagungsreferate wurden nicht veröffentlicht. Informationen zur Tagung findet man hier: <https://www.uzh.ch/blog/digitalreligions/2023/02/01/tagungsimpressionen-religioese-apps-erforschen-eine-zusammenarbeit-des-ufsp-digital-religions-p6p9/> (Zugriff: 21.8.2024).

Landeskirchen.²⁷ Ihr Ziel ist es, „DA-ZWISCHEN“ einfach und zugänglich zu gestalten, wobei ein besonderes Augenmerk auf einem sicheren Raum im Netz liegt: Als sogenannter „Safer Space“ soll „DA-ZWISCHEN“ eine Umgebung fördern, in der sich alle Teilnehmenden sicher und geschützt fühlen können, unabhängig von Herkunft, Geschlecht, sexueller Orientierung oder Identität.²⁸ Das Team von „DA-ZWISCHEN“ besteht aus erfahrenen Seelsorgenden, die eine Atmosphäre der gegenseitigen Achtung und Toleranz fördern möchten.²⁹ Es wird darauf geachtet, dass biblische und theologische Inhalte unter Berücksichtigung struktureller Diskriminierung und aktueller Lebensthemen neu interpretiert werden. Dabei sind die „Perspektiven und Sensibilität“³⁰ der Community von großer Bedeutung. „DA-ZWISCHEN“ setzt sich aktiv für „Authentizität, Leidenschaft und Kreativität“³¹ ein, um einen sicheren Ort zu schaffen, an dem Menschen ihre Spiritualität frei ausleben können. In den Gottesdiensten soll daher auch die Verbundenheit mit Gott und untereinander im Mittelpunkt stehen. „DA-ZWISCHEN“ bietet die Möglichkeit, Gottesdienst mit dem Smartphone zu feiern, entweder flexibel als Messenger-Gottesdienst oder gemeinsam über Zoom.³² Die digitalen Messenger-Gottesdienste bestehen aus einer flexiblen Liturgie, die genutzt werden kann, um allein oder gemeinsam zu beten und zu feiern.

Im Folgenden wird der monatliche Messenger-Spezial-Gottesdienst vom Dezember 2023 in autoethnographischer Form beschrieben: Ich sitze auf dem Sofa und starte den Gottesdienst mit einer WhatsApp-Nachricht an die Telefonnummer von „DA-ZWISCHEN“: **Beginnen.** *Schön, dass du da bist Sabrina. Herzlich willkommen!*, bekomme ich als Nachricht zurück. Zwei Sekunden später ein Bild und einen Text:

27 BISTUM SPEYER, DA-ZWISCHEN, <https://www.da-zwischen.community/ueber-uns/> (Zugriff: 23.12.2023).

28 Vgl. ebd.

29 Die Informationen stammen von Felix Goldinger von der Tagung „Die Alltagsbedeutung religiöser Apps erforschen“ die am 1. und 2. Dezember 2022 in Zürich stattfand. Die Tagungsreferate wurden nicht veröffentlicht. Informationen zur Tagung findet man hier: <https://www.uzh.ch/blog/digitalreligions/2023/02/01/tagungsimpressionen-religioese-apps-erforschen-eine-zusammenarbeit-des-ufsp-digital-religions-p6p9/> (Zugriff: 21.8.2024).

30 Vgl. BISTUM SPEYER, DA-ZWISCHEN, <https://www.da-zwischen.community/ueber-uns/> (Zugriff: 23.12.2023).

31 Ebd.

32 Vgl. BISTUM SPEYER, DA-ZWISCHEN, <https://www.da-zwischen.community/gottesdienst/> (Zugriff: 21.8.2024).



Auch wenn du jetzt irgendwo für dich bist, du feierst nicht allein. Nein, wir feiern gemeinsam mit vielen anderen überall auf der Welt den Advent in diesem Jahr. Dazu sind wir verbunden.

Ein paar Sekunden später piepst mein Smartphone wieder, ich erhalte folgende Nachricht:

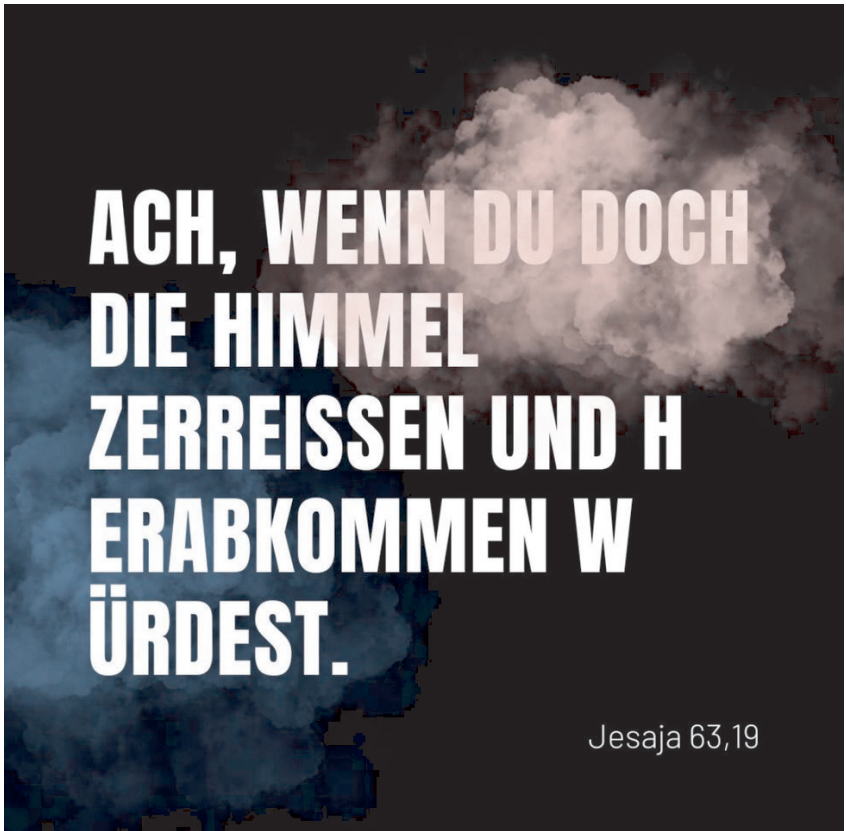
+ *im Namen G:ttes, die nicht fertig ist mit dieser Welt und ständig Neues mit und für uns im Sinn hat,*

+ *im Namen von Jesus Christus, der Sehnsucht G:ttes nach uns Menschen*

+ *und im Namen der Ruach, der guten Geistkraft G:ttes, Lichtfunken in unseren Herzen, manchmal zaghaft flackernd, manchmal lodernd hell.*

Ich werde aufgefordert diese trinitarische Eröffnungformel mit dem blau unterlegten Wort **Amen** zu bestätigen. Ich drücke auf Amen und wieder erklingt der Nachrichtenton meines Smartphones: *Advent. Wir warten. Ha-*

ben Sehnsucht. Nach dem, was fehlt auf dieser Welt. Nach dem, was uns fehlt. Gerade jetzt in dieser Zeit. Nach dem, was anders sein könnte. Für uns und die vielen anderen. Schöner. Lebendiger. Heiler. Gerechter. Wir haben Sehnsucht und mit uns all die anderen Sehnsüchtigen seit Jahrtausenden schon. Die Bibel ist voll davon. In Worte geronnene Sehnsucht. Vor allem der Teil, den wir mit unseren jüdischen Geschwistern teilen. Zum Beispiel das Buch Jesaja:



Du, G:tt, bist doch unser Vater und unsere Mutter. ‚Unsere Befreiung seit altersher‘, das ist dein Name. Warum lässt du uns herumirren, G:tt, weit weg von deinen Wegen? Warum lässt du unser Inneres hart werden, dass es uns so schwer fällt, zu vertrauen, auch dir? Lass uns doch wieder deine Zuwen-

ding spüren! Ach, wenn du doch die Himmel zerreißen und herabkommen würdest, damit vor deinem Angesicht Berge ins Wanken geraten!

(Jes 63,16–17a.18)

Nach diesem Bibeltext bleibt es kurz ruhig, bevor ich folgenden Text erhalte und zwischen drei Alternativen wählen kann: *Wir haben drei Möglichkeiten für dich, weiterzugehen: Wenn du über ein paar Fragen zu diesem Sehnsuchtstext mit anderen ins Gespräch kommen magst oder deine Gedanken dazu teilen willst, schicke **Teilen**. Wenn du lieber für dich alleine nachdenken willst, schicke **Impulsfragen**. Wenn du Lust auf eine kreative Schreibaufgabe hast, schicke **Schreiben**.* Ich schicke eine Nachricht zurück: **Teilen**. Schon kommt das nächste Bild mit einem Text und einem Link zu einem Padlet: *Was wünschst du dir gerade, dass zerrissen würde, damit Rettung für dich in Sicht ist? Wohin soll G:tt für dich kommen? Welche „Berge“ müssten für dich ins Wanken geraten? Komm mit anderen Mitfeiernden in ein Schreibgespräch. Klicke dazu auf den Link und teile deine Gedanken.* Ich klicke, schaue mir das Padlet an, lese anonyme Bitten an Gott, die in den letzten Tagen erstellt wurden, bin nicht ganz sicher, ob ich selbst auch eine Bitte platzieren soll. Eine Nachricht habe ich bereits bekommen, ich weiß, dass ich nur den blauen Knopf drücken muss und dann geht es weiter: *Wenn du fertig bist, gehts weiter mit Sehnsuchtslitanei.* Ich drücke auf „Sehnsuchtslitanei“ und ein Bild mit Text wird mir zugeschickt:



Im Moment liegt ganz viel Sehnsucht in der Luft nach guten Nachrichten und Hoffnungsbotschaften, nach Frieden für Menschen in Konflikt- und Kriegsgebieten, in der Ukraine, Israel, Kongo, ..., nach Rettung für unseren geschundenen Planeten, nach Schiffen, die Menschen retten, nach einem bewältigbaren Leben, nach dem Ende von Diskriminierung – endlich, nach weniger Parolen und Gewalt und nach vielem mehr. ~Bete innerlich mit. Und wenn du magst, ergänze in Gedanken, was dir fehlt.* Ich lese den Text und drücke den blauen Button mit **Ach komm. Mir werden Links zur Verfügung gestellt und ich komme erneut auf ein Padlet, auf Gebete und Bitten wie z.B. *Ach, komm G*tt, ... zu meiner lieben Freundin, deren Vater sich selbst zu dir gegeben hat. Komm zu Ihr und sei Anker für Sie, ihren Schmerz, ihre Wut und ihre Angst*. Ich werde mithineingenommen in die*

Lebensgeschichten, die Bitten, lese, denke und bete für diese Menschen. Danach geht es weiter, ich gebe die Nachricht **Lied** bei WhatsApp ein und kann auswählen: *Du kannst wählen: Für ein klassisches Adventslied schicke Heiland. Für einen Popsong übers Warten schicke bessere Zeiten.* Ich schicke **Heiland**, erhalte einen Link und höre mir das Lied auf YouTube an. Der Gottesdienst schreitet mit Gebet und Segen voran, in meinem Tempo, und ganz am Schluss erhalte ich folgende Nachricht: *Nach dem Gottesdienst ist Zeit für das persönliche Gespräch über Gott und die Welt. Du kannst jetzt mit uns ins Gespräch kommen, wenn du möchtest. Dein Gespräch findet in einem geschützten Raum statt – ganz egal, ob du nur über das Wetter reden willst, Langeweile hast oder dich Ängste und Sorgen quälen. Schreib uns einfach ein Hallo und wir sind gleich für dich da :-)* Wenn du noch Lust hast, ein paar Adventslieder anzuhören, schreibe Singen. Zum Beenden des Messenger-Gottesdienstes, schreib uns bitte die Nachricht Ende. Ich schreibe **Ende**: *Danke, dass du mit uns den Advent gefeiert hast. Hab eine gute Zeit.* Es ist nicht das erste Mal, dass ich einen „DA-ZWISCHEN“-Messenger-Gottesdienst feiere, das habe ich schon öfters gemacht, einmal im Wald, auch schon in den Bergen, an Ostern draußen in der Natur gemeinsam mit meinem Partner und den Hunden.

Der beschriebene Messenger-Spezial-Gottesdienst vom Dezember 2023 zeichnet sich zum einen durch bekannte liturgische Elemente wie die Anrufung der Trinität, die Einleitungsworte, die Schriftlesung usw. aus. Zum anderen fungieren die Teilnehmenden selbst als Liturg:innen, da sie die Geschwindigkeit des Gottesdienstes festlegen, sich für verschiedene liturgische und partizipative Elemente, für ein Nachdenken für sich allein oder das Verfassen von kreativen Texten usw. entscheiden können. Besonders bemerkenswert ist die Interaktivität des Gottesdienstes. Die Möglichkeit, an Gesprächsrunden teilzunehmen, Gedanken zu teilen und kreative Schreibaufgaben zu bearbeiten, fördert die aktive Beteiligung der Teilnehmenden. Die Verwendung von Links zu externen Plattformen für den Austausch von Gedanken und Litaneien verstärkt das digitale Element und ermöglicht eine breitere Interaktion. Die Auswahlmöglichkeiten für Lieder und die Verwendung von Musik über Plattformen wie YouTube und Spotify bieten den Teilnehmenden eine vielfältige und personalisierte Erfahrung. Die Möglichkeit, nach dem Gottesdienst persönliche Gespräche zu führen oder weitere Elemente der Netzgemeinde „DA-ZWISCHEN“ zu erkunden (wie den Adventskalender), zeigt eine fortlaufende Interaktion und Gemeinschaftsbildung über den eigentlichen Gottesdienst hinaus. Dieser Messenger-Gottesdienst illustriert eine innovative Form spiritueller Gemeinschaft,

die die Grenzen zwischen digitalen und analogen Erfahrungsräumen überbrückt.

Der „DA-ZWISCHEN“-Gottesdienst ist ein Paradebeispiel für postdigitale Religiosität und Gottesdienstkultur, bei der profane und sakrale Räume verschmelzen und das Sofa zum Kirchenraum werden kann. Die Interaktivität und Flexibilität der Messenger-Gottesdienste ermöglichen eine breite Teilnahme und fördern die Verbundenheit trotz physischer Distanz. Gleichzeitig stehen das persönliche Erleben und die individuelle Perspektive in dieser digitalen Religionspraxis im Zentrum.

Die Rolle und Funktion des Smartphones in der Gottesdienstpraxis bei „DA-ZWISCHEN“ sind vielschichtig und lassen sich aus verschiedenen Perspektiven beleuchten. Ein zentraler Aspekt ist die Zugänglichkeit und Inklusivität, da das Smartphone als Medium fungiert, das den digitalen Gottesdienst für eine diverse Teilnehmer:innenschaft unabhängig von geografischen Standorten zugänglich macht. Die Interaktion der Teilnehmenden steht im Fokus, wobei Messaging-Plattformen wie WhatsApp eine unmittelbare Synthese aus Teilnahme und Gottesdienstgeschehen ermöglichen. Die Möglichkeit, Nachrichten zu senden, Bilder zu teilen und auf Aufforderungen zu reagieren, fördert eine aktive Beteiligung und erweitert die Formen liturgischer Teilnahme über traditionelle Grenzen hinweg. Dadurch wird durch das Smartphone eine persönliche und intime Verbindung zwischen Gottesdienstpraxis und persönlicher Praxis und zwischen liturgischen Elementen und religiöser Erfahrung eröffnet. Durch die individuelle Teilnahme von zu Hause oder einem persönlichen Ort aus entsteht eine private Atmosphäre, die die Bedeutung der religiösen Praxis für die Einzelnen unterstreicht. Die Flexibilität, den Gottesdienst zu einem selbstgewählten Zeitpunkt zu starten und daran teilzunehmen, hebt die zeitliche Anpassungsfähigkeit dieser Religionspraxis hervor. Das Smartphone dient nicht nur als Übertragungswerkzeug, sondern auch als Medium für die Umsetzung der Liturgie. Die Messenger-Gottesdienste, die auf Textnachrichten, Bildern und Links basieren, formen eine eigene liturgische Struktur. Die Interaktionen über das Smartphone ermöglichen zudem eine Form der ökumenischen Gemeinschaftsbildung, die auf digitalen Plattformen einzigartig ist. Insgesamt zeigt sich, dass das Smartphone bei „DA-ZWISCHEN“ eine zentrale Rolle spielt, indem es die religiöse Praxis an die Möglichkeiten und Bedürfnisse der digital vernetzten Gesellschaft anpasst. Es wird nicht nur als Kommunikationsmittel genutzt, sondern auch als Instrument zur aktiven Beteiligung, zur persönlichen Spiritualität und zur Schaffung postdigitaler religiöser Gemeinschaften.

Wie auch bei „Insight Timer“ gibt es auch bei solchen Messenger-Gottesdiensten kritische Aspekte, die bedacht werden müssen. So ist auch hier die technologische Abhängigkeit nicht außer Acht zu lassen. Die reibungslose Durchführung solcher Gottesdienste erfordert Zugang zum Internet und funktionierende Endgeräte. Dies kann zu Ausschlüssen führen z.B. für Personen mit begrenzten finanziellen Ressourcen. Ein weiterer kritischer Aspekt ist die potenzielle virtuelle Distanz, die durch die ausschließliche Nutzung von Smartphones entstehen kann. Das Fehlen physischer Interaktion und gemeinschaftlicher Rituale in einem gemeinsamen Raum könnte eine gewisse Entfremdung gemeinschaftlicher religiöser Praxis weiter befördern. Durch das allenfalls schnelle Durchklicken kann eine liturgische Qualität nicht gesichert werden. Schnelle Interaktionen und das Durchlaufen digitaler Rituale könnten z.B. zu religiöser und digitaler Abstumpfung führen.

5. Fazit: Das Smartphone als Portal für Alltagspiritualität

Wie deutlich wurde, eröffnet das Smartphone eine flexible und individuell-kontrollierte Herangehensweise an religiöse Praktiken: Individuen können je nach ihrer zeitlichen Verfügbarkeit kurze oder längere Meditationssitzungen allein oder in Gruppen durchführen. Die Wahl der App, der Meditationstechnik – sei es ein hinduistisches Mantra, eine Atemübung nach Thích Nhất Hạnh oder ein christliches Herzensgebet – liegt dabei im Ermessen der Nutzenden. Ebenso können sie sich für verschiedene Online-Gottesdienste entscheiden und ihre Netzgemeinde selbst wählen, anstatt auf eine parochiale Zuteilung angewiesen zu sein.

Durch das Smartphone bestimmen die Menschen selbst, welche religiösen Zugänge und Praktiken ihnen entsprechen. Das Smartphone eröffnet und ermöglicht nicht zuletzt verschiedene neuartige Formen spiritueller Praktiken. Menschen haben die freie Wahl in Bezug auf religiöse Anleitung, Inspiration und Gemeinschaft. Die Macht, ihre religiöse Praxis frei zu wählen, liegt buchstäblich in ihren Händen. Religiöse Apps fungieren als Initiatorinnen von religiöser Praxis, die den persönlichen Lebensrahmen im Alltag prägen und beeinflussen können.³³ Die Verwendung religiöser

33 Vgl. W. BELLAR, *Private practice: Using digital diaries and interviews to understand evangelical Christians' choice and use of religious mobile applications*, *New Media & Society* 19 (1/2017), (111–125) 114.

Apps „constitutes part of an increasingly diverse range of religious practices that often fall outside traditional thinking.“³⁴

Durch das vielfältige religiöse Angebot auf dem Smartphone findet eine zunehmende Integration von Technologie in das tägliche spirituelle Leben statt. Diese Integration bedingt nicht nur eine Verschmelzung von analogen und digitalen, sondern auch von profanen und sakralen Räumen:³⁵ Alltägliche Orte, die traditionell nicht als spirituelle Stätten gelten, werden durch die Nutzung von digitalen Plattformen zu Schauplätzen für spirituelle Erfahrungen. Die häusliche Umgebung wird so z.B. zum Raum für Meditation und spirituelle Gemeinschaft.

Das Smartphone, so hat dieser Artikel verdeutlicht, ist längst nicht mehr als bloße Technologie zu betrachten, sondern ist von immenser kultureller Bedeutung, auch im Bereich der Spiritualität. Das Smartphone ist also auch in spiritueller Hinsicht eine Pforte, die die Türen zu verschiedenen Erfahrungsräumen und -welten öffnet, sodass eine Alltagsspiritualität gedeiht, die vor wenigen Jahrzehnten noch undenkbar schien. Durch das Smartphone werden neue Möglichkeiten für individuelle und gemeinschaftliche spirituelle Erfahrungen erschlossen. Die Verschmelzung aus digitalen und analogen sowie profanen und sakralen Räumen trägt dazu bei, traditionelle Klarheiten und Grenzziehungen in der spirituellen Praxis zu verwischen, und schafft eine dynamische Interaktion zwischen den verschiedenen Sphären des Lebens.

Literatur

BELLAR, WENDI, Private Practice: Using digital diaries and interviews to understand evangelical Christians' choice and use of religious mobile applications, *New Media & Society* 19 (1/2017), 111–125.

BISTUM SPEYER, DA-ZWISCHEN, <https://www.da-zwischen.community/ueber-uns/> (Zugriff: 23.12.2023).

BISTUM SPEYER, DA-ZWISCHEN, <https://www.da-zwischen.community/gottesdienst/> (Zugriff: 21.8.2024).

CHAPPLE, CRAIG, Downloads of Top English-Language Mental Wellness Apps Surged by 2 Million in April Amid COVID-19 Pandemic, <https://sensortower.com/blog/top-mental-wellness-apps-april-2020-downloads> (Zugriff: 22.1.2022).

EVANGELISCH-LUTHERISCHE LANDESKIRCHE HANNOVERS, EVERMORE, <https://evermore-app.de/> (Zugriff: 22.1.2022).

34 S.A.Q. SCOTT, Algorithmic Absolution: The Case of Catholic Confessional Apps, *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 11 (2016), (254–275) 255.

35 Vgl. R. TSURIA, Digital Media: When God Becomes Everybody—The Blurring of Sacred and Profane, *Religions* 12 (2/2021), (1–12) 1–3.

- GEERTZ, CLIFFORD, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, übers. von BRIGITTE LUCHESI und ROLF BINDEMANN, Frankfurt a.M. 142019.
- GROSSMAN, CARRIE, Dayashila Carrie Grossman, <https://www.carriemusic.com/> (Zugriff: 21.12.2023).
- INSIGHT NETWORK INC., Guenther Goerg, <https://insighttimer.com/thetamusic>, (Zugriff: 21.12.2023).
- INSIGHT NETWORK INC., <https://insighttimer.com> (Zugriff: 21.8.2024).
- ITECHNOLABS, Statistics For Top Meditation Apps You Should Know Before Using It, <https://itechnolabs.ca/statistics-for-top-meditation-apps/> (Zugriff: 2.2.2023).
- JANDRIĆ, PETAR / SARAH HAYES, Postdigital We-Learn, *Studies in Philosophy and Education* 39 (3/2020), 285–297.
- LOU, JIE / NIANLONG HAN / DONG WANG / PENG XI, Effects of Mobile Identity on Smartphone Symbolic Use: An Attachment Theory Perspective, *International Journal of Environmental Research and Public Health* (2022), 1–20.
- LOU, JIE / LINGZHAO DENG / DONG WANG, Understanding the deep structure use of mobile phones – an attachment perspective, *Behaviour & Information Technology* 41 (15/2022), 3191–3209.
- MERIAN, KATHARINA / ALINE KNAPP / PATRICK TODJERAS / SABRINA MÜLLER, Apps als spirituelle Impulsgeberinnen? Einsichten aus einem partizipativen Citizen Science-Projekt zur App EVERMORE, *PrTh* 59 (2/2024).
- MÜLLER, SABRINA, Öffentliche Kommunikation christlicher Sinnfluencer:innen. Medienethische und kirchentheoretische Beobachtungen und Reflexionen, *PTh* 111 (6/2022), 203–218.
- MURALIDHARAN, SIDARTH / CARRIE LA FERLE / OSNAT ROTH-COHEN, The Digitalization of Religion: Smartphone Use and Subjective Well-Being During COVID-19, *JSSR* 62 (1/2023), 144–163.
- SAVIN-BADEN, MAGGI / JOHN READER (Hg.), *Postdigital Theologies. Technology, Belief, and Practice*, Cham 2022.
- SCHLAG, THOMAS, Das Smartphone als Spiegel des Lebens, in: KUMLEHN, MARTINA / RALPH KUNZ / THOMAS SCHLAG (Hg.), *Dinge zum Sprechen bringen. Performanz der Materialität. Festschrift für Thomas Klie*, Berlin / Boston 2022, 303–325.
- SCOTT, SASHA A.Q., Algorithmic Absolution: The Case of Catholic Confessional Apps, *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 11 (2016), 254–275.
- SINGH, RAJBALA / RAGESHWARI MUNDERIA, Relationship Between Four Needs of Meaning and Smartphone Usage, in: CHAN, ALEX CHI-KEUNG u.a. (Hg.), *Proceedings of the Meaning in Life International Conference 2022 – Cultivating, Promoting, and Enhancing Meaning in Life Across Cultures and Life Span (MIL 2022)*, Atlantis Highlights in Social Science, Education and Humanities 7, Dordrecht 2022, 112–125.
- TSURIA, RUTH, Digital Media: When God Becomes Everybody—The Blurring of Sacred and Profane, *Religions* 12 (2/2021), 1–12.
- ULRICH, SUSANNE, Der Smartphone-Mensch. Eine Akteur-Netzwerk-Perspektive auf die digitale Gesellschaft, *360° Das studentische Journal für Politik und Gesellschaft* 9 (1/2014), 21–27.

YANG, HAIBO / BINGJIE LIU / JIANWEN FANG, Stress and Problematic Smartphone Use Severity: Smartphone Use Frequency and Fear of Missing Out as Mediators, *Frontiers in Psychiatry* 12 (2021), 1–8.

2.

Die religiöse Topografie des Sozialraums

Zwischen Selbstfindung und Dialog

Sakralbauten im spätmodernen Sozialraum

Martina Bär

Kirchliche Sozialraumorientierung ist unaufhaltsam im Kommen, insbesondere im diakonischen Handeln vor Ort. Für die Evangelische Kirche sieht Georg Lämmlein „eine vielfältige Bewegung der Kirchen und ihrer sozial-diakonischen Dienste, in die städtischen und ländlichen Quartiere, Stadtteile, Dörfer, Kieze hinein. Immer mehr Projekte werden entwickelt, in denen Kirche und Diakonie in Kooperation mit zivilgesellschaftlichen und kommunalen Akteuren für mehr Lebensqualität für alle und für sozialräumliche Inklusion eintritt.“¹ Desgleichen gewinnt die Sozialraumorientierung in der pastoralen Praxis der Katholischen Kirche immer mehr an Bedeutung.² Dies deswegen, weil eine Top-down-Pastoral, die auf der Idee einer Kirchengemeinde in der Mitte eines Pastoralraumes beruht, angesichts der gesellschaftlichen Umbrüche im wahrsten Sinne des Wortes ins Leere läuft. Beide Großkirchen sind in ihren Pastoralräumen gleichermaßen von den spätmodernen Transformationsprozessen in Richtung Entkirchlichung, Multikulturalität und religiöser Pluralisierung sowie von der Armut³ von Menschen betroffen, weil sich in den Pastoralräumen die gesellschaftlichen Umbrüche und die damit einhergehenden sozialen Herausforderungen für die Gesellschaft und Kirchen manifestieren. Gerade in der diakonischen Arbeit treten angesichts dessen die Vorzüge der sozialraumo-

-
- 1 G. LÄMMLIN, Kommunikation des Evangeliums im Sozialraum. Sozialräumliche Öffnung der kirchlichen Praxis, <https://kirche-gesellschaft-zusammenhalt.ekir.de/inhalt/kommunikation-des-evangeliums-im-sozialraum/> (Zugriff: 13.2.2024).
 - 2 Vgl. dazu B. HILLEBRAND / J. SEHRIG, Soziale Arbeit und Pastoral – neu verbunden. Auf dem Weg zu einer sozialraumorientierten Vernetzung, Ostfildern 2023; M. LÖRSCH, Prinzipien sozialräumlicher Pastoral, in: <https://www.futur2.org/article/prinzipien-sozialraeumlicher-pastoral/> (Zugriff: 13.2.2024).
 - 3 Die Armutsquote in Deutschland lag 2022 mit 16,7 % höher als vor der Pandemie, ist aber gegenüber 2021 nur geringfügig gesunken; vgl. dazu den Armutsbericht der Hans-Böckler-Stiftung vom 2.11.2023: HANS BÖCKLER STIFTUNG, Studie: Armut ist Risiko für Demokratie – Indizien für Zunahme der Einkommensungleichheit in der Krise, <https://www.boeckler.de/de/pressemitteilungen-2675-studie-armut-ist-risiko-fur-demokratie-53417.htm> (Zugriff: 3.3.2024).

rientierten Pastoral besonders zum Vorschein, da sie vom Prinzip her eine ressourcen- und beteiligungsprozessorientierte diakonische Praxeologie ist und sich mit Akteuren der Sozialen Arbeit oder anderen kommunalen und zivilgesellschaftlich organisierten Gruppen vor Ort vernetzt. Theologisch sind inzwischen Ansätze entwickelt worden, welche die Präsenz Gottes im gesamten Sozialraum zu denken vermögen und sie nicht nur auf das kirchliche Leben in der Pfarrei oder auf die Sakramente beschränken.⁴ Der *spatial turn* in den Geistes- und Kulturwissenschaften regte dazu an, den gesamten sozialen Raum als potenziell geisterfüllt aufzufassen.⁵ Da die Sozialraumorientierung aber immer auch die Architektur und Gebäude von Sozialräumen thematisiert, möchte ich in diesem Beitrag reflektieren, welche Rolle *Sakralbauten* für die Spiritualität in Sozialräumen spielen. Ausgehend von der These, dass die Architektur von Sakralbauten ein Spiegelbild der gesellschaftlichen und religiösen Umbrüche ist, werde ich anhand von drei Sakralbauten aus dem 20. und 21. Jahrhundert aufzeigen, inwiefern die genannten gesellschaftlichen Transformationsprozesse in Richtung Entkirchlichung und religiöser Pluralisierung, die sich vorrangig in Westeuropa abspielen, einen architektonischen Niederschlag finden und damit auch den spirituellen Zeitgeist innerhalb eines Sozialraumes sichtbar werden lassen. Ich denke hierbei besonders an ökumenische Kirchen und multireligiöse Häuser, die Sakralräume für verschiedene Konfessionen und Religionen beherbergen und zugleich den Dialog mit dem (säkularen) Sozialraum suchen. Welche Spiritualität machen diese Sakralbauten sichtbar? Und inwiefern können *vice versa* diese „neuen“ Sakralbauten eine Rückwirkung auf die transzendente Dimension der Menschen im Sozialraum haben, spirituell anregend wirken, der Spiritualität eine neue Ausrichtung oder Heimat geben?

Wenn ich nun also im Folgenden das Verhältnis von Architektur, Sakralbauten im Sozialraum und Spiritualität beleuchte, werde ich zunächst mit grundlegenden Überlegungen beginnen und diese sodann mit drei architektonischen Beispielen konkretisieren. Dabei werde ich den Chicagoer Sakralbau des Bauhaus-Direktors Ludwig Mies van der Rohe (1886–1969), die Ökumenische Kirche Maria-Magdalena in Freiburg im Breisgau von Susanne Gross und den sich im Bau befindenden multireligiösen Sakralbau

4 Vgl. den Beitrag von A. LOB-HÜDEPOHL in diesem Band.

5 Vgl. dazu die Sozialraumorientierung, die mit dem gnadentheologischen Ansatz des französischen Theologen M.-D. Chenu ansetzt: HILLEBRAND / SEHRIG, *Soziale Arbeit und Pastoral*, 46–59.

„House of One“ in Berlin des Berliner Architekturbüros Kuehn Malvezzi vorstellen und vergleichen.

1. Grundlegendes zum Verhältnis von Architektur, Sozialraum und Sakralbauten

Westeuropäische Kirchen haben aufgrund der Säkularisierungsprozesse mit starken Entkirchlichungsprozessen zu kämpfen, während zur gleichen Zeit Migrationsströme dafür sorgen, dass Westeuropa multireligiöser wird.⁶ Die Erosion der Volkskirchen in Deutschland ist inzwischen im vollen Gange, so dass die Evangelische Kirche davon ausgeht, „dass ein Drittel ihrer Kirchengebäude in den nächsten dreißig Jahren zur Disposition steht.“⁷ In der Katholischen Kirche Deutschlands sieht es nicht besser aus, zumal der Vertrauensverlust durch die vielen Missbrauchsfälle und ihre institutionelle Vertuschung in den letzten Jahren erdrutschartige Kirchenaustrittszahlen verursacht haben.⁸ Konfessionell gebundene Kirchen werden daher zumindest in Deutschland nicht mehr gebaut werden.

Seit den 1970er Jahren weist die Religionssoziologie eine anhaltende Pluralisierung religiöser Zugehörigkeiten durch Migrationsströme empirisch nach, wobei „speziell die Zunahme des muslimischen Bevölkerungsanteils auffällig“⁹ ist. Die Migrationsbewegungen bewirken eine multireligiöse und eine noch viel stärkere multiethnische Differenzierung westeuropäischer Gesellschaften,¹⁰ was zur Folge hat, dass Sozialräume in der Stadt und auf dem Land kulturell und religiös heterogen geworden sind. Wie werden diese sozialräumlichen Umbrüche nun architektonisch sichtbar?

Bauwerke sind sichtbare Zeugen der Interdependenz sozialer, technischer, ästhetischer und religiöser Dimensionen einer Gesellschaft. Sie brin-

6 Vgl. G. PICKEL, Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden, *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 1 (2017), 37–74.

7 PH. DAVID / TH. ERNE / M.D. KRÜGER / TH. WABEL (Hg.), Einleitung, in: DIES., *Bauen – Wohnen – Glauben. Lebendige Architektur und religiöse Räume*, Hermeneutik und Ästhetik 8, Leipzig 2023, (11–18) 12.

8 Laut katholischer Kirchenstatistik der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Sommer 2023 waren es im Jahr 2022 über 522.000 Menschen – so viele wie noch nie; vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Kirchenstatistik 2023*, <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/kirchenstatistik-2023> (Zugriff: 10.8. 2024).

9 PICKEL, *Religiosität*, 47.

10 Vgl. H. WINKEL / K. SAMMET (Hg.), *Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*, Wiesbaden 2017, 1.

gen die Machtkonstellationen einer Gesellschaft zum Ausdruck. Bauwerke haben auch eine anthropologische Ebene:

Architektur [...] zeigt uns die Verfasstheit des Menschen als komplexes, ‚mehrdimensionales‘ Wesen und darüber hinaus die Notwendigkeit [sic] den komplexen Bedürfnissen in besagten Dimensionen körperlicher, geistiger und seelischer Art gerecht zu werden. Architektur ist oder kann zumindest ein Mittel zur Selbsterkenntnis des Menschen sein und als solches sollte es [sic] kultiviert werden; sie eröffnet eine interessante und bis dato weitgehend ungenutzte Perspektive zur Selbsterkenntnis des Menschen.¹¹

Wenn man nun davon ausgeht, dass Bauwerke Selbsterkenntnisprozesse fördern können – worauf sogleich im Hinblick auf Sakralbauten dezidiert einzugehen sein wird – sowie die Lebensformen und Bilder einer Gesellschaft, die sie von sich selbst entwirft, anschaulich machen,¹² dann kann man im Blick auf den baulich manifestierten Selbstentwurf westeuropäischer Gesellschaften und ihrer Menschen sagen, dass sie sich über Jahrhunderte hinweg christlich verstanden haben. Westeuropa hat sich mehrheitlich und meistens in seiner Geschichte auf Gott berufen. Dementsprechend fügen sich in das sichtbare, architektonische Bild von Sozialräumen christliche Kirchenbauten ein. „Die Wichtigkeit des Glaubens zeigte sich in der zentralen Lage repräsentativer Kirchen, oft eingebunden in die Trias von Rathaus, Marktplatz und Kirchturm. Bedeutsame Lebensdimensionen (Macht, Handel, religiöser Glaube) wurden im Zentrum räumlich repräsentiert.“¹³ So sind Kirchen, Kathedralen oder Dome zumeist in der Stadtmitte gebaut worden.

Dabei bedienen Kirchen, insbesondere repräsentative Kirchengebäude, unterschiedliche Bedürfnisse der Menschen. Im funktionalen Sinn sind sie Versammlungsräume für die Gläubigen. Zugleich erzeugt ihre Architektur

11 M. DÜCHS, Die Hoffnung sich zu finden. Das anthropologische Selbsterkenntnispotential sakraler Räume, in: PH. DAVID / TH. ERNE / M.D. KRÜGER / TH. WABEL (Hg.), Bauen – Wohnen – Glauben. Lebendige Architektur und religiöse Räume, Hermeneutik und Ästhetik 8, Leipzig 2023, (53–91) 59.

12 Vgl. DAVID / ERNE / KRÜGER / WABEL, Einleitung, 12.

13 TH. MOOS / CH. ZARNOW, Zwischen Zentralität und Marginalität. Zur stadträumlichen Lage von Religion, in: PH. DAVID / TH. ERNE / M.D. KRÜGER / TH. WABEL (Hg.), Bauen – Wohnen – Glauben. Lebendige Architektur und religiöse Räume, Hermeneutik und Ästhetik 8, Leipzig 2023, (93–129) 99.

eine bestimmte Stimmung.¹⁴ Sie können eine Atmosphäre schaffen, die die Menschen auf ihre spirituelle Dimension anspricht. „Kaum jemand“, so der Architekt Martin DÜCHS, „der beispielsweise eine der großen gotischen Kathedralen betritt, kann sich der atmosphärischen Wirkung des Raumes entziehen. Die meisten Besucher beschreiben die Erfahrung einer ‚heiligen Atmosphäre‘ [...]. Eine Hinwendung zu religiösen und/oder metaphysischen Ideen und Gefühlen scheint hier für viele besonders gut möglich zu sein.“¹⁵ Sie ermöglichen heutigen Menschen inmitten einer sich säkularisierenden christlichen Mehrheitsgesellschaft einen Bezug zur Transzendenz, denn „Architektur tritt gleichsam als leiblich-erfahrbares Korrektiv zu theoretischen Konzeptionen auf.“¹⁶ Sakralbauten hatten aber auch über viele Jahrhunderte hinweg eine politische Bedeutung. Im Sinne der politischen Theologie legitimierte sich politische Macht mit Religion,¹⁷ was mit dazu beitrug, dass Kirchen neben Rathäusern in zentralen Lagen einer Stadt oder eines Dorfes erbaut wurden. Moderne Staaten legitimieren ihre politische Macht aber nicht mehr mit dem christlichen Gott und dem Souverän als seinem Stellvertreter, sondern mit den Grundrechten als Freiheitsrechten – einschließlich der Religionsfreiheit.¹⁸

Ungeachtet dessen hat das moderne Phänomen der Verstädterung dazu beigetragen, dass Großstädte und Stadtagglomerationen mehrere Zentren haben. Kirchengebäude sind nun vom ursprünglichen Zentrum aus betrachtet peripher in den unterschiedlichen Stadtvierteln einer großen Stadt verteilt.¹⁹ Die Verstädterung und die Gentrifizierung haben zur Folge, dass die großen Kirchen im traditionellen Zentrum einer Stadt zunehmend leerstehen. Sie sind Sinnbild einer gesellschaftlichen Leerstelle und Erinnerung an einen sinnerfüllenden religiösen Bezugspunkt, der politische Macht in Westeuropa legitimierte. Werden die großen, leeren Kirchen in bester städtischer Lage zukünftig einen Weg finden, wieder Orte der Sinnvermittlung zu sein?²⁰ Es bleibt zu hoffen. Wenn man jedoch den Blick auf die neuen Sakralbauten des 21. Jahrhundert wirft, dann wird deutlich, dass das

14 Vgl. DÜCHS, Hoffnung sich zu finden, 87f.

15 DÜCHS, Hoffnung sich zu finden, 88.

16 DÜCHS, Hoffnung sich zu finden, 58.

17 Vgl. B. WACKER / J. MANEMANN, Art. Politische Theologie, in: NHThG^{Neuausgabe 2005} 3 (2005), (388–398) 388–391.

18 Vgl. dazu: E.-W. BÖCKENFÖRDE, Fundamente der Freiheit, in: E. TEUFEL (Hg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt a.M. 1996, (89–98) 89.

19 Vgl. MOOS / ZARNOW, Zentralität und Marginalität, 93–129.

20 Vgl. MOOS / ZARNOW, Zentralität und Marginalität, 129.

Bedürfnis nach Sinnvermittlung nach wie vor vorhanden ist. Sakralbauten sprechen die bedeutende anthropologische Dimension der Transzendenz des Menschen an.

2. Sakralbauten

In der Spätantike, im Mittelalter oder in der Frühen Neuzeit wurden Kirchen zur Ehre Gottes gebaut und dienten als Versammlungsraum dem Zweck der gemeinsamen liturgischen Praxis. Es wurde bereits mit dem Architekten Dürck auf die anthropologische Dimension der Architektur verwiesen, dass Architektur auch eine anthropologische Dimension besitzt und die Mehrdimensionalität des Menschen sichtbar macht. Er ist der Ansicht, dass Architektur ein Mittel der Selbsterkenntnis sein kann. Sakrale Räume und Sakralbauten haben hierfür ein besonderes Potenzial.²¹ Dürck hat im Anschluss an Ludwig Mies van der Rohe ein erweitertes Verständnis von sakralen Räumen:

Sakrale Räume in diesem weiten Sinn definieren sich nicht darüber, Orte für religiöse Gemeinschaften zu sein, sondern dadurch, dass in ihnen eine praktisch-vernunftmäßige Seite des Menschen angesprochen wird, in besonderer Weise aber eben ganz bewusst auch eine spirituell-geistige. Es handelt sich hier um ‚andere Räume‘ oder auch ‚Räume des Anderen‘, also Heterotopien im Sinne Foucaults. Sie sollen über ihre Konzeption und Wirkung einem im Alltag weithin unterrepräsentierten Teil des Menschen einen Raum zur Entfaltung geben und so den ganzen Menschen zur Geltung kommen lassen.²²

Mit dem Bauhaus-Architekten Ludwig Mies van der Rohe schließt er, dass sakrale Räume solche sind, „die der Mensch in der Hoffnung baut oder aufsucht, sich selbst zu finden.“²³

Dies ist nun zugegebenermaßen eine sehr moderne Definition von Sakralbau. Aus theologischer Sicht ist das Thema der Selbstfindung jedoch verknüpft mit der kontemplativen Suche nach Selbsterkenntnis, die zu einer Gotteserkenntnis führen und somit erkenntnistheoretischen Status erlangen kann. Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis stehen in der Theologiegeschichte in einem engen Verhältnis. Schon in der philosophisch-

21 Vgl. DÜCK, Hoffnung sich zu finden, 60.

22 A.a.O., 59–61.

23 A.a.O., 61.

theologischen Tradition der Antike ist die Selbsterkenntnis mit der Erkenntnis eines göttlichen Grundes im Menschen verbunden. Dieses Motiv hat Meister Eckhart (1260–1328) im Anschluss an Augustinus auf die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bezogen. Der menschliche Geist ist seinsmäßig das Abbild Gottes und durch die gnadenhafte Gottesgeburt im Seelengrund des Menschen kann der Mensch in sich selbst Gott erkennen.²⁴ In den kontemplativen Traditionen des Mittelalters, wie etwa bei Richard von St. Victor oder Bernhard von Clairvaux, galt die Selbsterkenntnis als Ziel christlicher Kontemplation.²⁵ Und Martin Luther entfaltete die Dialektik von Selbst- und Gotteserkenntnis (*cognitio dei et hominis*) als ein Hauptthema seiner Theologie.²⁶ Dass der Mensch auf der Suche nach Selbsterkenntnis oder Selbstfindung ist, setzt die Selbstentfremdung des Menschen voraus. Die prominente Verwendung des Motivs der *Selbstentfremdung* des Menschen in der Moderne geht auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) zurück.²⁷ Nach Hegel wird die Selbstentfremdung aufgehoben, wenn der Geist sich mit der Wirklichkeit wahrhaft religiös versöhnt. Diese Idee der Selbstentfremdung des Geistes wurde durch die Adaption in der Religionskritik Ludwig Feuerbachs und der Kapitalismuskritik von Karl Marx bekannt. Nach Marx wird das Proletariat durch Arbeit entfremdet; in der Religionskritik Feuerbachs ist die Religion der Grund der Selbstentfremdung. Das Motiv der (Selbst-)Entfremdung wurde aber ebenso durch die existentialistischen Philosoph:innen im 20. Jahrhundert, in der Psychoanalyse oder in der Soziologie angewendet, welche die Entfremdung im Verhältnis zu sich selbst, zum Anderen, zur Welt, zur Gesellschaft usf. reflektierten.²⁸ Auch in der (existentialistischen) Theologie des 20. Jahrhunderts ist der Entfremdungsbegriff bei Paul Tillich, Walter Kasper oder Wolfhart Pannenberg – um nur einige zu nennen – berücksichtigt worden, so dass das Verhältnis von Selbsterkenntnis und

24 Vgl. K. JUNK, *Der menschliche Geist und sein Gottesverhältnis bei Augustinus und Meister Eckhart*, Paderborn 2016, bes. 177–185.

25 Vgl. K. KIESSLING, Art. Selbsterkenntnis, LThK³ 9 (2009), 422.

26 Vgl. J.E. BRUSH, *Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis*, HUTh 36, Tübingen 1997.

27 „Was der Geist will, ist seinen eigenen Begriff erreichen (der Ort, an dem er theoretisch und praktisch in Harmonie mit dem Ganzen steht); aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll Genuss in dieser Entfremdung seiner selbst.“ (G.W.F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, <https://hegel-system.de/de/gesch-h-1.htm> [Zugriff: 18.2.2024]).

28 Vgl. dazu den Überblicksartikel von B. SCHMID, *Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz*, JCSW 25 (1984), 225–316.

Gotteserkenntnis im Zuge der anthropologischen Wende in der Theologie in einem neuen Licht gesehen wurde. So erinnert Wolfhart Pannenberg in seiner Anthropologie „Was ist der Mensch?“ an die breit diskutierte Frage, ob der kapitalistische Gesellschaftsprozess den Menschen entfremdet und erst eine solidarische Gesellschaft ohne Privateigentum die menschliche Selbstentfremdung aufhebt.²⁹ Entgegen der Marxschen Grundthese betont Pannenberg, dass der Mensch „sich immer als angewiesen auf ein Gegenüber“ erkenne: auf Materie, auf Überlieferung, auf andere Menschen – kurz, auf die Welt und „in alledem und darüber hinaus [...] auf Gott“.³⁰ Von daher könnte man mit Pannenberg sagen, dass eine Architektur, die seelisch-geistige Selbstfindungsprozesse anregen will, qua Materie, Raum und Form zur Selbstfindung und letztlich zu Gott führen kann. Auch in der Theologischen Anthropologie der Moderne endet Selbstfindung nicht bloß in einem autonomen Selbstverhältnis, sondern in einem theonomen Mensch-Gott-Verhältnis.

Mies van der Rohe hat sich intensiv mit der Theologischen und Philosophischen Anthropologie seiner Zeit auseinandergesetzt und Gebäude als Mittel zur Selbsterkenntnis entworfen. Besonders in den 1920er Jahren, nach dem Ersten Weltkrieg und seinen rund 17 Millionen toten Soldaten und Zivilisten, stellten sich viele Philosophen erneut die Frage nach dem Menschen. Philosophische Anthropologen jener Zeit wie Max Scheler und Helmuth Plessner wollten ein rein biologisches und naturwissenschaftliches Menschenbild überwinden. Diese Zusammenhänge sollen nun mit dem Sakralbau „God Box“ von Ludwig Mies van der Rohe erläutert werden.

3. „God Box“ von Ludwig Mies van der Rohe

Der berühmte Bauhaus-Architekt Ludwig Mies van der Rohe (1886–1969) ist in Europa besonders für die Villa Tugendhat in Brünn (Tschechien) bekannt geworden, die von 1929–1930 gebaut wurde und mit der er erstmals seine Ansichten über den Menschen in der Moderne und dessen Mangel an seelisch-geistiger Entfaltung architektonisch verarbeitete. Inspiriert von seinem Gedankengut durch die damals aktuellen philosophischen Anthropol-

29 Vgl. K. MARX, Ökonomisch-philosophische Manuskripte [1844], in: DERS. / F. ENGELS, Werke, Artikel, Entwürfe bis August 1844, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Bd. 2, Berlin 1982 (= MEGA² I/2), (189–322) bes. 241–242.

30 W. PANNENBERG, Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ⁴1972, 81f.

logien von Helmuth Plessner und Max Scheler. Wesentlich unbekannter ist seine kleine Chicagoer Carr Chapel, die den Spitznamen „God Box“ erhalten hat. Sie wurde Anfang der 1950er Jahren auf dem Campus des Illinois Institute of Technology gebaut. Bevor ich auf die „God Box“ eingehe, möchte ich kurz ein paar Worte über die Tugendhat-Villa verlieren, da sie sich dafür eignet, den anthropologischen Zugang zur Architektur und das erweiterte Verständnis von Sakralbauten des Bauhaus-Architekten nachzuvollziehen.

Das Besondere an dieser Villa Tugendhat ist, dass sich Mies van der Rohe mit diesem Bauwerk von dem Mainstream der damaligen Architektur-Moderne und ihrem Menschenbild absetzte. Entscheidend für das Menschenbild jener Zeit ist die Reduktion des Menschen auf seine Biologie und seine Arbeit. Im damaligen Zeitgeist der rationalen Religionskritik und des naturwissenschaftlich-technischen Weltbildes wurde weder die spirituelle noch die seelisch-geistige Dimension des Menschen berücksichtigt. Die intellektuellen Kreise in den 1920er Jahren feierten die Vernunft und den Fortschritt in der Technik und den Naturwissenschaften. Dementsprechend dominierte ein rational-technischer Zugang zur Wirklichkeit. So sprach Ludwig Mies van der Rohe noch 1924 in einem Artikel davon, dass das Profane im Zentrum des Zeitgeistes stehe und man deswegen keine Kathedralen mehr bauen würde. Wortwörtlich schrieb er:

Das ganze Streben unserer Zeit ist auf das Profane gerichtet. Die Bemühungen der Mystiker werden Episoden bleiben. Trotz einer Vertiefung der Lebensbegriffe werden wir keine Kathedralen bauen. Auch die große Geste der Romantiker bedeutet uns nichts, denn wir spüren dahinter die Leere der Form. Unsere Zeit ist unpathetisch, wir schätzen nicht den großen Schwung, sondern die Vernunft und das Reale.³¹

Entsprechend dieser Zeitdiagnose dachte er noch Anfang der 1920er Jahre die Architektur ohne geistig-seelische Dimension. Das änderte sich, als er mit dem Philosophen Helmuth Plessner in direkten Austausch über Anthropologie gekommen war und die philosophische Anthropologie Max Schelers „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1928) las, der darin die geistige Dimension des Menschen inmitten eines um sich greifenden naturwissenschaftlichen Menschenbildes in Erinnerung rief. Darüber hinaus beschäftigte er sich auch mit Theologie, wie etwa den Schriften Romano Guardinis.

31 L. MIES VAN DER ROHE, *Baukunst und Zeitwille!*, *Der Querschnitt* 4 (1924), (31f.) 32.

Die Villa Tugendhat ist nun das Bauwerk von Ludwig Mies van der Rohe, in dem er der geistigen Dimension des Menschen Raum zu geben versucht. Er hebt darin eine rein funktionalistische Sichtweise auf den Menschen auf und überwindet die Architektur der Moderne. Das zentrale Anliegen, das er mit der Architektur der Villa verfolgte, war, dem sinnentleerten, selbstentfremdeten Menschen zu ermöglichen, sich selbst zu finden. Diese Leere sollte wieder mit etwas Geistigem gefüllt werden. Die Bauherrin der Tugendhat-Villa betont daher, nachdem die Villa zunächst viel Kritik erfuhr, dass Mies van der Rohe intendierte, den „primär geistigen Sinn des Lebens jedes einzelnen von uns wieder in sein Recht einzusetzen [...] jedenfalls habe ich die Räume nie als pathetisch empfunden, wohl aber als streng und groß – jedoch in einem Sinn [...] der befreit“³² – also befreit zu sich selbst.

Ganz in der Spur dieses Ansatzes hat Ludwig Mies van der Rohe hier nach in den USA, wohin er während der NS-Diktatur ins Exil floh, Anfang der 1950er Jahre die kleine Carr Chapel auf dem Campus des Illinois Institute of Technology in Chicago gebaut. Sie hat die Form eines schlichten Kubus aus Backsteinen mit verglaster Eingangsfront. In einer Erklärung zur Kapelle von Mies van der Rohe bekennt er,

dass Architektur zeitgemäß sein sollte, was für ihn auch bedeutete, die aktuellen Mittel der Technik und Materialien einzusetzen, genauso wie die Unmöglichkeit [sic] Formen vergangener Epochen nachzubilden. Er spricht weiter davon, dass es eine einfache, völlig unspektakuläre Kapelle sei, die aber gleichsam in edler Einfachheit und stiller Größe in ihrer Kleinheit großartig und in ihrer Einfachheit nobel sei.³³

Diese Art von Einfachheit und Größe soll den modernen Menschen ermöglichen, geistig-seelisch die Flügel anzuheben. Der Architekt Martin Dücks erklärt das erweiterte Verständnis von Sakralbauten des Bauhaus-Architekten mit einem Ausspruch des Kirchenbauers Rudolf Schwarz, den Mies van der Rohe verehrte: „Es ist nicht die Sehnsucht, sich zu verlieren, sondern

32 G. TUGENDHAT / F. TUGENDHAT / L. HILBERSHEIMER, Die Bewohner des Hauses Tugendhat äußern sich, *Die Form. Zeitschrift für gestaltende Arbeit* 6 (1931), (437–439) 437, zitiert nach DÜCHS, *Hoffnung sich zu finden*, 89.

33 DÜCHS, *Hoffnung sich zu finden*, 91, Dücks nimmt Bezug auf: L. MIES VAN DER ROHE, *Statement on the Design of the Carr Chapel*, Illinois Institute of Technology 1953, in: F. NEUMEYER (Hg.), *Mies van der Rohe. Das kunstlose Wort. Gedanken zur Baukunst*, Berlin ²2016, 393.

die Hoffnung, sich zu finden, die ihn [i.e. den Menschen, MD] dorthin treibt.“³⁴

Die kleine, nichtkonfessionelle Carr Chapel ist Ludwig Mies van der Rohe einziges religiöses Projekt und erregte auch aufgrund ihrer Schlichtheit internationales Interesse. Sie ist außerdem das einzige Gebäude auf dem Campus des Illinois Institute of Technology, das gemauert ist. Die Wände baute der Architekt aus hellen Ziegeln. Sie sind nicht nur dekorativ, sondern dienen auch dazu, das kleine Gebäude in seiner Wirkung zu unterstützen. Die Ziegel markieren einen Bruch durch die übliche Trennung zwischen Struktur und Einfriedung. Denn nach Mies van der Rohe sollen die einfachen Wände den Blick nach oben lenken und die Kapelle zu einem Raum der Kontemplation machen. In diesem kleinen, einfachen Raum sollen die Menschen sich auf das Wesentliche konzentrieren können – auf sich selbst und auf Gott –, anstatt sich in einem großen Kirchengebäude zu verlieren. Der charakteristische Stil von Mies van der Rohe des „Weniger ist mehr“ wird an der „God Box“ gut sichtbar.

Der sozialräumliche Kontext dieser Kapelle ist ein Universitätscampus, auf dem Studierende unterschiedlicher Konfessionen und Herkunft technologische Fächer studieren, die ja per se ein naturwissenschaftliches Welt- und Menschenbild voraussetzen. Mies van der Rohe macht durch diese Kapelle in diesem speziellen wissenschaftlich-technischen Kontext mit der Aufwärtsbewegung der Ziegel eine geistige Transzendenzbewegung sichtbar. Darüber hinaus gibt er den Studierenden und Forschenden mithilfe dieser Kapelle einen schlichten Raum zur Selbstfindung. Die Kombination aus diesem speziellen sozialräumlichen Kontext und architektonischer Ermöglichung von Selbsttranszendenz erscheint mir das Besondere an dieser „God Box“ zu sein. Mies van der Rohe setzt dem naturwissenschaftlich-technologischen Menschenbild des Sozialraumes etwas anderes entgegen und ermöglicht geistige Sinnfülle durch einen konfessionell nicht näher bestimmten Transzendenzbezug.

Das nächste Beispiel lenkt den Blick von einer konfessionsübergreifenden Kapelle für einen technologischen Sozialraum auf eine ökumenische Kirche in Freiburg im Breisgau in einem traditionell christlichen Sozialraum.

34 R. SCHWARZ, *Wegweisung und Technik und andere Schriften zum Neuen Bauen 1926–1961*, Braunschweig / Wiesbaden 1979, 65, zitiert nach DÜCHS, *Hoffnung sich zu finden*, 91.

4. Ökumenische Maria-Magdalena-Kirche in Freiburg im Breisgau

Inmitten des 1995 neu entstandenen Stadtviertels Riesfeld in Freiburg im Breisgau entstand zwischen 2002 und 2004 die Doppelkirche Maria-Magdalena. Als die Stadt im Riesfeld ein neues Zuhause für rund 10.000 Einwohner:innen plante, entstand schnell die Idee, eine ökumenische Kirche für evangelische und katholische Christ:innen zu bauen. Den ausgeschriebenen Architekturwettbewerb gewann die Architekturprofessorin Susanne Gross mit dem Titel „Zwei Kirchen, eine Kirche“. Die Kirche besteht wie im klassischen Kirchenbau aus drei Längsschiffen.³⁵ Die beiden Seitenschiffe beherbergen den evangelischen und den katholischen Kirchenraum. Beide Kirchen lassen sich zu einem ökumenischen Kirchenraum verbinden, wenn die verschiebbaren Trennwände des Mittelschiffes geöffnet werden. Gemeinsame Gottesdienste können hier gefeiert werden. Alle Außen- und Innenwände sind mit Sichtbeton verarbeitet. Eine gewaltige Holzbalkendecke spannt sich zwischen den Wänden und fasst die Kirchenschiffe unter einem Dach zusammen. Die Architektin faltete die zwei Hauptwände in ihrem Verlauf mehrfach und unregelmäßig nach innen und außen, so dass der Eindruck der Offenheit und Beweglichkeit wie bei einem Zelt entsteht. Das Kirchengebäude gewann den Deutschen Architekturpreis im Jahr 2005 und den Anerkennungspreis für „Beispielhaftes Bauen Freiburg“ 1998–2006.

Der Innenraum ist schlicht gehalten und will ebenfalls wie bei Mies van der Rohe durch die Schlichtheit ein „Zu-sich-selbst-Finden“ ermöglichen. Es gibt keine Ablenkung und Zerstreung durch großartige Kunstwerke oder bemalte Kirchenfenster. Mit einer großen Weite und Helligkeit aufgrund von Lichtbändern ist der Innenraum für viele überraschend. Er soll zum Ausdruck bringen, dass das Innere wertvoll ist und nicht der äußere Glanz. „Meistens“, so die Selbstauskunft der ökumenischen Kirche, „sind die Trennwände geöffnet, sodass ein großer ökumenischer Kirchenraum entsteht. Auf diese Weise wird auch architektonisch zum Ausdruck gebracht, dass es weiterhin zwei Kirchen gibt, die sich jedoch öffnen, um das eine Evangelium zu verkünden und zu feiern und mit einem gemeinsamen Zeugnis auftreten. Angesichts eines Stadtteils, in dem mehr als zwei

35 Vgl. dazu und zum Folgenden die Beschreibung der Kirche durch das Architektenbüro „ksg“, in dem die Architektin arbeitet: KISTER SCHEITHAUER GROSS ARCHITEKTEN UND STADTPLANER GMBH, Maria-Magdalena-Kirche, Freiburg, <https://www.ksg-architekten.info/de/projekte/sakralbauten/maria-magdalena-kirche-freiburg/> (Zugriff: 17.2.2024).

Drittel der Bevölkerung keiner der beiden Konfessionen angehört, ist dies besonders wichtig.³⁶

Der evangelische Kirchenraum bietet für etwa 100 Gottesdienstbesucher:innen Platz und zeichnet sich durch seine großen Fenster aus. Sie sollen von der Offenheit der Kirche gegenüber den Menschen des Stadtviertels erzählen. Der Altar ist wie der Ambo im katholischen Gottesdienstraum aus Eiche gebaut und besteht aus einer Tischplatte, die von vierzig Beinen getragen wird. Die biblische Zahl 40 steht hier für einen Zeitraum, der zur Besinnung und Neuausrichtung auffordert, der Wende und Neubeginn ermöglicht. Die beiden identischen Altäre von evangelischem und katholischem Kirchenraum führen zudem die ökumenische Trennung und die Sehnsucht nach Vereinigung vor Augen. Im katholischen Kirchenraum können rund 250 Menschen Gottesdienst feiern.

Bemerkenswert an dieser Architektur ist, dass die Architektin Susanne Gross den Kircheninnenraum so einfach wie möglich gestaltet hat, damit der Mensch bei sich selbst ankommen kann. Da der Raum aber auch auf Dialog bzw. ökumenische Gemeinschaft angelegt ist, ist es umso interessanter, dass gerade die Covid-Pandemie den architektonisch angelegten, ökumenischen Zentralraum vitalisiert und trotz Abstandsregel die ökumenische Gemeinschaft verstärkt hat.³⁷

Dieser Kirchenbau wäre ohne schon vorhandenen ökumenischen Geist der Christ:innen vor Ort nicht denkbar und veranschaulicht ihn nun. Der ganze Kirchenbau lebt als ökumenisches Projekt mit integrierten Begegnungsräumen und ökumenischem Kirchenladen. Auf der einen Seite werden die konfessionellen Differenzen qua eigenem Kirchenraum gewahrt, auf der anderen Seite wurde der ökumenische Zeitgeist mit dem gemeinschaftlichen Gottesdienstraum im Zentrum der Kirche architektonisch manifestiert. Zugleich antizipiert die Architektur der Kirche mit dem ökumenischen Zentralschiff des Kirchengebäudes eine Vision von christlicher, ökumenischer Gemeinschaft, die traditionelle konfessionelle Differenzen in einer geistlichen und kirchlichen Ökumene überwunden hat. Die Situation während der Covid-Pandemie hat diese Vision offenbar ein Stück weit proleptisch Wirklichkeit werden lassen.

36 KATHOLISCHE KIRCHENGEMEINDE FREIBURG SÜDWEST, Kirchengebäude. Das Konzept des ökumenischen Kirchenzentrums, <https://kath-freiburg-suedwest.de/pfarreien/st-maria-magdalena/kirchengebäude/> (Zugriff: 19.2.2024).

37 Vgl. dazu und zum Folgenden: HILLEBRAND / SEHRIG, Soziale Arbeit und Pastoral, 199.

Die ökumenische Kirche ist aber nicht nur auf innerkonfessionellen Dialog und Zusammenarbeit fokussiert, sondern versteht sich auch als Aktionskirche im Sozialraum des Stadtteils Freiburg-Riesfeld. Sie will auch ein Austausch- und Begegnungsort für Menschen im Quartier sein. „Es ist gleichsam ein Beziehungsort, der ein Netzwerk ins Quartier webt.“³⁸ Die Vermittlung von Nachbarschaftshilfe, die ständige seelsorgerliche Gesprächsmöglichkeit im Kirchenladen und die Begegnungsräume in der Kirche schaffen eine soziale Vernetzung zwischen den Kirchenmitgliedern und dem Sozialraum.

Das dritte Beispiel bezieht sich auf das multireligiöse Haus in Berlin: das House of One. Von seiner architektonischen Grundidee versteht sich das House of One als ein neuer Sakralraum des 21. Jahrhunderts inmitten einer säkularen Stadtgesellschaft. Der stark säkularisierte Sozialraum der Großstadt Berlin wurde explizit in der Architektur berücksichtigt. Das Berliner Mehrreligionenhaus will zum Dialog mit der säkularen Gesellschaft und mit den anderen monotheistischen Religionen einladen.

5. *Das House of One in Berlin*

Berlin ist nicht nur die größte deutsche Großstadt, sondern auch diejenige mit dem höchsten Anteil an konfessionslosen Menschen. Zugleich steigt aufgrund der Migrationsströme die Zahl der Menschen mit nichtchristlichen Religionen. Das *House of One* will inmitten dieser Gemengelage ein Sakralbau sein, der das interreligiöse Moment und den Dialog mit der säkularen Stadtbevölkerung sucht und eine wohlüberlegte theologische Intention besitzt. Die theologische Intention des Hauses nimmt auf die multireligiöse und säkulare Situation der Stadt Berlin Bezug und möchte explizit eine neue „Baugattung“ sein. Eine neue Baugattung insofern, als dass dieser Sakralbau weder eine Kirche noch eine Moschee noch eine Synagoge sein wird, sondern ein Sakralgebäude des 21. Jahrhunderts, wie ein Mitglied der Planungsgruppe formulierte.³⁹ Damit meinte er: Ein für das 21. Jahrhundert typischer Sakralbau ist ein multireligiöses Haus, das sowohl Sakralräume für die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum, Islam –

38 HILLEBRAND / SEHRIG, *Soziale Arbeit und Pastoral*, 199.

39 Vgl. G. HOHBERG, „Kommt her zu mir alle“, in: G. HOHBERG / R. STOLTE (Hg.), *Das Haus der drei Religionen. Bet- und Lehrhaus Berlin. Entwürfe für einen Sakralbau von morgen*, Berlin 2013, (14–19) 19.

es gibt auch multireligiöse Häuser mit weiteren Religionen – beherbergt als auch einen großen Begegnungsraum im Zentrum des Gebäudes haben wird. Gerade der mittige Zentralraum bringt das essenzielle Anliegen des Baus zum Ausdruck, nämlich Raum zu geben für einen Dialog der Religionen, aber auch einen Dialog mit der Stadtöffentlichkeit inmitten einer säkular geprägten Weltstadt. Zugleich soll dieser Zentralraum architektonisch Transzendenz erfahrbar machen, also ein Sakralraum sein. Eine solche architektonische Gesamtkomposition, die sowohl Raum gibt für Dialog, Begegnung und Transzendenz im Zentralraum als auch das genuin Eigene einer Religion in den einzelnen Sakralräumen zelebrierbar macht, zeichnet das neue „Genre“ von Sakralbauten im 21. Jahrhundert aus. Dass eben die einzelnen Religionen nicht in Konkurrenz zueinander treten, sondern vielmehr bemüht sind, gemeinsame spirituelle Angebote zu schaffen, ist ein typisches Zeichen der religiösen Refiguration in spätmodernen Gesellschaften, einer religionssoziologischen Theorie von Hubert Knoblauch, die besagt, dass in spätmodernen Gesellschaften eine Tendenz zur interreligiösen und ökumenischen Vernetzung vorhanden ist.⁴⁰ In bestimmten gesellschaftlichen und religiösen Gruppen wird die multikulturelle und multireligiöse Heterogenität der Gesellschaft anerkannt, die Konkurrenz aufgegeben und nach Vernetzungsarbeit gestrebt. Beim House of One kommt sogar hinzu, dass sich Religionsvertreter der drei monotheistischen Religionsgemeinschaften auf einen gemeinsamen Sakralbau verständigt haben und für die Architektur des Baus ein gemeinsames theologisches Grundkonzept entwickelt haben. Dieser Bau kann also, wie andere multireligiöse Häuser, nicht losgelöst von einem gesellschaftlichen Prozess betrachtet werden, der in Richtung Anerkennung von religiöser Heterogenität und Netzwerken tendiert. Diese Tendenz steht aber in Spannung zu der konträr verlaufenden gesellschaftlichen Entwicklung der Homogenisierung von Gesellschaft, bei der man sich von anderen Religionen abgrenzt und zu Fremdenfeindlichkeit, Islamophobie oder Antisemitismus tendiert.⁴¹ In Anbetracht dieser gesellschaftlichen Spannung, die auch auf das religiöse Feld wirkt, kann solch ein multireligiöses Haus durchaus einen wertvollen Beitrag zur sozialen Kohäsion leisten. Und genau dies ist die Intention der Planungsgruppe, die hinter der architektonischen Umsetzung des *House of One* steht.

40 Vgl. H. KNOBLAUCH, Einleitung, in: DERS. (Hg.), *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*, Weinheim / Basel 2020, 7–28.

41 Vgl. ebd.

5.1. Theologie und Architektur

Der Anstoß für das *House of One* ist der umsichtigen theologischen Denkweise der Evangelischen Kirchengemeinde St. Petri-St. Marien zu verdanken, die das Areal in der Mitte Berlins geerbt hat, auf dem das House of One bis 2025 fertig gebaut sein soll. Die Fläche war zuletzt eine Ausgrabungsstätte, bei der Funde zu einer Kirche gemacht wurden, die bis ins Mittelalter hineinreichten. Dadurch verzögerte sich der Baubeginn. Während der ersten Ausgrabungszeit zwischen 2006 und 2009, bei der die Fundamente der Petrikirche freigelegt wurden, stellte sich die Kirchengemeinde die Frage, wie man im Zentrum einer religiös ausdifferenzierten und mehrheitlich säkular geprägten Metropole – in Berlin sind ca. 62 % der Stadtbevölkerung konfessionslos – Verantwortung für einen hochdramatischen und sensiblen Ort übernehmen kann.⁴² Hochdramatisch deswegen, weil die Waffen-SS am Ende des Zweiten Weltkrieges den Turm der Kirche sprengte, womit die Kirche zerstört wurde. Die Kirchengemeinde fragte darüber hinaus: Was braucht die Stadt heute von uns, von den Religionsgemeinschaften? Wie kann eine Neubegründung der Kirche aussehen und wie gewinnt sie an Überzeugungskraft? Eine handlungsleitende Antwort fanden die Verantwortlichen in Dietrich Bonhoeffers Diktum, dass „Kirche nur Kirche [ist], wenn sie für andere da ist.“⁴³ Nach Bonhoeffer sollte sich Kirche auch mit der säkularen Welt auseinandersetzen. Vor dem Hintergrund der multireligiösen Stadtbevölkerung entstand die Idee, ein multireligiöses Haus zu gründen. Bonhoeffers Diktum, Kirche für andere zu sein, wurde also interessanterweise mit einer Gastfreundschaft gegenüber anderen Religionen und gegenüber der säkularen Stadtgesellschaft übersetzt, indem ein offener, gemeinsamer Raum für Gebet und Dialog entstehen sollte. Als Partner für dieses Projekt fand die Kirchengemeinde die Jüdische Gemeinde, das Abraham-Geiger-Kolleg sowie den islamischen Verein „Forum für Interkulturellen Dialog“. In dieser Planungskonstellation wurde sodann ein Architekturwettbewerb ausgerufen und im September 2012 ein Siegerentwurf prämiert.

42 G. HOHBERG, „Kommt her zu mir alle!“, in: DERS. / R. STOLTE (Hg.), *Das Haus der drei Religionen. Bet- und Lehrhaus Berlin. Entwürfe für einen Sakralbau von morgen*, Berlin 2013, (14–19) 15.

43 BONHOEFFER, DIETRICH, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg.von CHRISTIAN GREMMELS, EBERHARD BETHGE und RENATE BETHGE in Zusammenarbeit mit ILSE TÖDT, DBW 8, München 1998, 560.

Die interreligiöse Planungsgruppe durchlief mit dem Entwurf des Hauses einen theologischen Prozess, der sich auf die Architektur des House of One auswirken sollte. Der Pfarrer der Kirchengemeinde Gregor Hohberg erläuterte, dass die Planungsgruppe nach und nach dem wachsenden Bedürfnis nach einer gemeinsamen baulich-symbolischen Artikulation des kulturell-religiösen Erbes der drei monotheistischen Religionen als den prägenden religiösen Kräften in der Mitte der Stadt eine Gestalt geben wollte. „Immer deutlicher wurde uns dabei, dass das Bet- und Lehrhaus [scil. House of One] ein Sakralbau werden soll, der als Denkraum, als epistemologische Baustelle, konzipiert und betrieben wird und somit einem eher assoziativen, prozesshaft-eschatologischen Denken verbunden ist – im Sinne einer reichhaltigen Verschiedenheit von Metaphern göttlichen Wirkens in und mit der Welt.“⁴⁴ Dieser Offenheit und fast demütigen Haltung gegenüber der mannigfaltigen Wirkkraft Gottes in der Welt, die von einer den einzelnen Religionen typischen Gottesvorstellung wie Gott als Vater im Christentum absehen, sollte also in dem Gebäude buchstäblich Raum gewährt werden. Die Inanspruchnahme eines solch offenen Gottesbildes ist ein typisches Zeichen für die Anerkennung von Heterogenität in spätmodernen Gesellschaften.

Doch damit nicht genug. Des Weiteren ging es der Planungsgruppe explizit auch darum, mutig eine Leerstelle inmitten der säkular geprägten Stadt Berlin zu besetzen. Die Planungsgruppe fragte, was die säkular geprägte Stadt Berlin von den Religionen als Religionen brauchen könnte. Sie fand ihre Antwort in der Vision von einem „gebaute[n] Himmel über Berlin zur Zierde und zum Wohl der Stadt und zur Ehre Gottes“.⁴⁵ In architektonischer Formensprache sollte diese Vision des Himmels mit den Mitteln Maß und Licht gestaltet werden, denn Licht verstehen alle drei monotheistischen Religionen als die unmittelbarste göttliche Manifestation in der Welt. Im Ausschreibungstext des 2012 ausgelobten Architekturwettbewerbs wurde die theologische Intention schließlich wie folgt formuliert:

„Die Architektur des Gebäudes sollte so beschaffen sein, dass schon dem sich dem Gebäude Nähernden und erst recht dem Eintretenden das ‚ganz Andere‘ – Transzendenz Atmende – eines Sakralbaus, der die drei monotheistischen Religionen zur Anschauung bringt, bewusst wird. Der Raumqualität und der Raumerfahrung gebühren darum höchste Aufmerk-

44 A.a.O., 17.

45 Ebd.

samkeit. Die Architektur des Bet- und Lehrhauses [scil. House of One] soll eine einladende Offenheit für alle, auch den Religionen Fernstehende, zum Ausdruck bringen, die dabei aber eine Erkennbarkeit der drei Religionen nach außen hin gestalterisch umsetzt. Die Architektur des Bet- und Lehrhauses soll der Komplexität im Miteinander der Religionen einen adäquaten Ausdruck verleihen.⁴⁶

Aufgrund des leicht erreichbaren Standortes in Berlin-Mitte eignet sich das Haus sehr für einen kommunikativen Austausch mit der säkularen Stadtgesellschaft, in dem Neues, Visionäres oder Fremdes gedacht werden soll. Der Dialog mit der säkularen Stadtöffentlichkeit, aber auch der interreligiöse Dialog sollen, so die Planungsgruppe, nicht nur einem rein intellektuellen Austausch dienen, der über die jeweils andere Position aufklärt. Vielmehr soll er auch kritisch und aufreibend sein dürfen, so dass die Religionen auch lernen können, ein Stück ihrer dogmatischen Untermauerungen aufzuheben, wodurch etwas Neues entstehen kann. Mit anderen Worten: Die Religionsvertreter:innen des Hauses sind explizit an einem Entwicklungs- und Erkenntnisprozess interessiert, also an einer Transformation durch religiöse Refiguration. Was ich damit aus der Perspektive des religiösen Refigurationskonzeptes sagen möchte, ist, dass die Religionsgemeinschaften des multireligiösen Hauses bereit sind, sich in die Spannung von Homogenität und Heterogenität zu begeben und sich dadurch als beteiligte Religionsgemeinschaft transformieren zu lassen.

Die architektonische Umsetzung soll dies befördern. Der Ausschreibungstext des Architekturwettbewerbs formulierte, dass es drei getrennte Sakralbereiche für jede der drei Religionen geben soll, die aber mit einem gemeinsamen Zentralraum verbunden sein sollen. Die Bereitschaft für einen Transformationsprozess wurde fixiert, indem benannt wurde, dass, je konsequenter die Öffnung zur Stadt und zu anderen Religionen architektonisch stattfinden kann, desto intensiver der Prozess der Selbstverständigung und Identität angeregt wird. Da der Zentralraum als räumliches Symbol des Miteinanders der drei Religionen fungieren soll, soll er großzügig konzipiert sein. Das Besondere am Berliner House of One ist nun, dass er auch als *Sakralraum* verwendet werden soll, der „in seiner Erhabenheit zum Verweilen einlädt und zugleich Begegnungsraum

46 M. JORDI, Eine Bauaufgabe ohne historisches Vorbild. Kernpunkte des Wettbewerbsverfahrens, in: G. HOHBERG / R. STOLTE (Hg.), Das Haus der drei Religionen. Bet- und Lehrhaus Berlin. Entwürfe für einen Sakralbau von morgen, Berlin 2013, (34–40) 37.

ist, der in der beiläufigen Unumgänglichkeit Begegnungen zwischen den Menschen ermöglicht, die ihre Sakralräume betreten wollen“, wie es in der Ausschreibung des Architekturwettbewerbes heißt.⁴⁷ Der Entwurf des Berliner Architekturbüros Kuehn Malvezzi gewann einstimmig, da er diese Intentionen am überzeugendsten umsetze. Dass die Planungsgruppe sich explizit einen Sakralraum für alle drei Religionen gewünscht hat, also einen interreligiösen Sakralraum, der Gastfreundschaft mit der säkularen Bevölkerung pflegen will, ist ein deutliches Indiz für die Überwindung der Differenzen zwischen den Religionen und zielt auf eine Förderung des Dialogs zwischen den Religionen und der säkularen Stadtbevölkerung ab. Das „House of One“ entspricht dem interreligiösen, dialogischen Zeitgeist. Die einzelnen beteiligten Religionsgemeinschaften sind sogar offen dafür, sich in diesem dialogischen Miteinander des Sakralbaues durch die jeweils andere Religion transformieren zu lassen.

6. Fazit

Die drei Beispiele zeigen, wie sehr sich der moderne und spätmoderne gesellschaftliche Zeitgeist auf die Architektur von Sakralbauten auswirkt. Vor hundert Jahren bemerkte Ludwig Mies van der Rohe, dass es eine moderne Sakralbau-Architektur benötigt, die der geistig-seelischen Dimension des Menschen Raum einräumt und Selbsttranszendenz bzw. Transzendenz-erfahrungen ermöglicht, was den sinnentleerten, sich selbst entfremdeten Menschen wieder mit Leben erfüllen kann. Anhand der ausgewählten Beispiele – die sicherlich keine Verallgemeinerbarkeit beanspruchen können – kann man in der Architektur von Sakralräumen der Spätmoderne im 21. Jahrhundert eine Schwerpunktverlagerung von der Selbstfindung auf den Dialog ablesen. Diese Schwerpunktverlagerung sehe ich im Zusammenhang mit dem von Hubert Knoblauch diagnostizierten Zeitgeist der Refiguration der Religionen, wonach einzelne Konfessionen und Religionen nicht mehr in Konkurrenz zueinander gehen, sondern die Vernetzung und den Dialog suchen, da die multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft eine Signatur der Spätmoderne ist. Gleichzeitig wollen diese in Vernetzung denkenden Konfessionen und Religionen in Dialog mit den sie umgebenden säkularen Sozialräumen gehen. Die ökumenische Kirche in Freiburg im Breisgau sowie das multireligiöse House of One in Berlin

47 Ebd.

intendieren nicht nur religiöse Selbstfindung in den eigenen Sakralräumen, sondern vor allen Dingen auch Dialog zwischen den Konfessionen bzw. Religionen innerhalb des Sakralbaus und dem entsprechenden Sozialraum. Der Dialog hat einen doppelten Bezug: nach innen und nach außen in den Sozialraum hinein. Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis beschränkt sich nicht mehr auf das eigene und vermeintlich homogene Moment einer Konfession und Religion. Man könnte sagen: Die dahinterliegende Spiritualität ist die, dass Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis durch die dialogische Begegnung mit dem Fremden und Anderen geschehen. Der oder die Fremde führt zu Gott und führt nicht zur Selbstentfremdung, was ja zu nationaler Homogenität neigende Gruppierungen in unserer Gesellschaft behaupten. Das Dialogische und Fremdenfreundliche scheint ein essenzieller Bestandteil spätmoderner Spiritualität zu sein, was sich in den besprochenen Sakralbauten des 21. Jahrhunderts inmitten einer religionspluralen und säkularen Gesellschaft bereits manifestiert hat. Eine ökumenische und interreligiöse Spiritualität scheint die Heterogenität nicht nur auszuhalten, sondern sie als bereichernd zu empfinden. Eine solche fremdenfreundliche Spiritualität im Sozialraum kann Selbstfindung und Transzendenzerfahrungen ermöglichen. Neue Sakralbauten des 21. Jahrhunderts bieten einen Raum dafür.

Literatur

- BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG, Fundamente der Freiheit, in: TEUFEL, ERWIN (Hg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt a.M. 1996, 89–98.
- BONHOEFFER, DIETRICH, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg.von CHRISTIAN GREMMELS, EBERHARD BETHGE und RENATE BETHGE in Zusammenarbeit mit ILSE TÖDT, DBW 8, München 1998.
- BRUSH, JACK EDMUND, Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms, HUTH 36, Habil. Universität Zürich, Tübingen 1997.
- DAVID, PHILIPP / THOMAS ERNE / MALTE DOMINIK KRÜGER / THOMAS WABEL (Hg.), Einleitung, in: DIES., Bauen – Wohnen – Glauben. Lebendige Architektur und religiöse Räume, Hermeneutik und Ästhetik 8, Leipzig 2023, 11–18.
- DÜCHS, MARTIN, Die Hoffnung sich zu finden. Das anthropologische Selbsterkenntnispotential sakraler Räume, in: DAVID, PHILIPP / THOMAS ERNE / MALTE DOMINIK KRÜGER / THOMAS WABEL (Hg.), Bauen – Wohnen – Glauben. Lebendige Architektur und religiöse Räume, Hermeneutik und Ästhetik 8, Leipzig 2023, 53–91.
- HANS BÖCKLER STIFTUNG, Studie: Armut ist Risiko für Demokratie – Indizien für Zunahme der Einkommensungleichheit in der Krise, <https://www.boeckler.de/de/pressemitteilungen-2675-studie-armut-ist-risiko-fur-demokratie-53417.htm> (Zugriff: 3.3.2024).

- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, Die Vernunft in der Geschichte, <https://hegel-system.de/de/gesch-1.htm> (Zugriff: 18.2.2024).
- HILLEBRAND, BERND / JÜRGEN SEHRIG, Soziale Arbeit und Pastoral – neu verbunden. Auf dem Weg zu einer sozialraumorientierten Vernetzung, Ostfildern 2023.
- HOHBERG, GREGOR / TOVIA BEN-CHORIN / KADIR SANCI, Ein neues Bet- und Lehrhaus auf dem Petriplatz. Für eine gute Nachbarschaft von Judentum, Christentum und Islam im Herzen Berlins, in: HOHBERG, GREGOR / ROLAND STOLTE (Hg.), Das Haus der drei Religionen. Bet- und Lehrhaus Berlin. Entwürfe für einen Sakralbau von morgen, Berlin 2013, 10–13.
- HOHBERG, GREGOR, „Kommt her zu mir alle!“, in: DERS. / ROLAND STOLTE (Hg.), Das Haus der drei Religionen. Bet- und Lehrhaus Berlin. Entwürfe für einen Sakralbau von morgen, Berlin 2013, 14–19.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Kirchenstatistik 2023, <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/kirchenstatistik-2023> (Zugriff: 10.8.2024).
- JORDI, MARC, Eine Bauaufgabe ohne historisches Vorbild. Kernpunkte des Wettbewerbsverfahrens, in: HOHBERG, GREGOR / ROLAND STOLTE (Hg.), Das Haus der drei Religionen. Bet- und Lehrhaus Berlin. Entwürfe für einen Sakralbau von morgen, Berlin 2013, 34–40.
- JUNK, KARSTEN, Der menschliche Geist und sein Gottesverhältnis bei Augustinus und Meister Eckhart, Paderborn 2016.
- KATHOLISCHE KIRCHENGEMEINDE FREIBURG SÜDWEST, Kirchengebäude. Das Konzept des ökumenischen Kirchenzentrums, <https://kath-freiburg-suedwest.de/pfarreien/st-maria-magdalena/kirchengebäude/> (Zugriff: 19.2.2024).
- KIESSLING, KLAUS, Art. Selbsterkenntnis, LThK³ 9 (2009), 422.
- KISTER SCHEITHAUER GROSS ARCHITEKTEN UND STADTPLANER GMBH, Maria-Magdalena-Kirche, Freiburg, <https://www.ksg-architekten.info/de/projekte/sakralbauten/maria-magdalena-kirche-freiburg/> (Zugriff: 17.2.2024).
- KNOBLAUCH, HUBERT, Einleitung, in: DERS. (Hg.), Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft, Weinheim / Basel 2020, 7–28.
- LÄMMLIN, GEORG, Kommunikation des Evangeliums im Sozialraum. Sozialräumliche Öffnung der kirchlichen Praxis, <https://kirche-gesellschaft-zusammenhalt.ekir.de/inhalt/kommunikation-des-evangeliums-im-sozialraum/> (Zugriff: 13.2.2024).
- LÖRSCH, MARTIN, Prinzipien sozialräumlicher Pastoral, in: futur2. Zeitschrift für Strategie & Entwicklung in Gesellschaft und Kirche, <https://www.futur2.org/article/prinzipien-sozialraeumlicher-pastoral/> (Zugriff: 13.2.2024).
- MARX, KARL, Ökonomisch-philosophische Manuskripte [1844], in: DERS. / F. ENGELS, Werke, Artikel, Entwürfe bis August 1844, in: Marx-Engels-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Bd. 2, Berlin 1982 (= MEGA² I/2), 189–322.
- MIES VAN DER ROHE, LUDWIG, Baukunst und Zeitwille!, Der Querschnitt 4 (1924), 31f.
- MIES VAN DER ROHE, LUDWIG, Statement on the Design of the Carr Chapel, Illinois Institute of Technology 1953, in: NEUMEYER, FRITZ (Hg.), Mies van der Rohe. Das kunstlose Wort. Gedanken zur Baukunst, Berlin 2016.

- MOOS, THORSTEN / CHRISTOPHER ZARNOW, Zwischen Zentralität und Marginalität. Zur stadträumlichen Lage von Religion, in: PH. DAVID / TH. ERNE / M.D. KRÜGER / TH. WABEL (Hg.), Bauen – Wohnen – Glauben. Lebendige Architektur und religiöse Räume, Hermeneutik und Ästhetik 8, Leipzig 2023, 93–129.
- PANNENBERG, WOLFHART, Was ist der Mensch? Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ⁴1972.
- PICKEL, GERT, Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden, Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 1 (1/2017), 37–74.
- SCHMID, BRUNO, Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz, JCSW 25 (1984), 225–316.
- SCHWARZ, RUDOLF, Wegweisung und Technik und andere Schriften zum Neuen Bauen 1926–1961, Braunschweig / Wiesbaden 1979.
- TUGENDHAT, GRETE / FRITZ TUGENDHAT / LUDWIG HILBERSHEIMER, Die Bewohner des Hauses Tugendhat äußern sich, Die Form. Zeitschrift für gestaltende Arbeit 6 (1931), 437–439.
- B. Wacker / J. Manemann, Art. Politische Theologie, in: NHThG^{Neuausgabe 2005} 3 (2005), 388–398.
- WINKEL, HEIDEMARIE / KORNELIA SAMMET (Hg.), Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie, Wiesbaden 2017.

Sakrale Raumerfahrung

Kirchengebäude als mystagogischer Raum

Bert Daelemans

Hast du nicht beobachtet, wenn du dich in dieser Stadt ergingst, daß unter den Bauwerken, die sie ausmahn, einige stumm sind; andere reden; und noch andere schließlich, und das sind die seltensten, singen sogar?¹

Diese verblüffende Aufforderung von Eupalinos, Paul Valéry's imaginärem Architekten in seinem gleichnamigen platonischen Dialog, der im alten Rom spielt, spricht uns immer noch an. Ja, lasst uns durch unsere Städte gehen und ihren Gebäuden aufmerksam zuhören, um zu erkennen, ob sie stumm sind, sprechen oder singen. Was sie singen, wird immer ein Geheimnis bleiben, jenseits der Klarheit der Sprache. Aber wenn sie echte Kunstwerke sind, werden sie bis zum Ende der Zeiten singen. Oder zumindest bis auf Weiteres, was vielleicht ausreicht, da sich die Zeiten so schnell ändern.

Mystagogie, definiert als Einführung in das Geheimnis, ist viel mehr als ein vorübergehender, katechetischer Initiationsprozess, der abgelegt werden kann, sobald man „erwachsen“ ist. Es ist vielmehr ein lebenslanger, fortlaufender und nie endender Prozess, einfach weil ein Mysterium per definitionem nie ein für alle Mal „eingefangen“ oder „bewältigt“ wird. Von welchem Geheimnis sprechen wir? Ganz einfach, vom existenziellen Geheimnis des Lebens, das Fragen auslöst wie: Wer bin ich? Was tue ich hier? Woher komme ich und wohin gehe ich? Die Menschen können diesen Fragen ausweichen und versuchen, im Überlebensmodus zu leben. Oder sie können versuchen, diese Fragen zu beantworten, indem sie sich mit diesen Mysterien auseinandersetzen. Hier können Mystagogie und mystagogische Räume den Menschen helfen, die auf der Suche nach mehr sind.

Die Mystagogie ist also ein dynamischer, erfahrungsorientierter und fortschreitender Prozess, der die Menschen in die Geheimnisse (oder das

1 P. VALÉRY, Eupalinos oder Der Architekt. Eingeleitet durch Die Seele und der Tanz, übers. von R.M. RILKE, Frankfurt 1927, 93.

Geheimnis) des Lebens begleitet. Das ist die Weisheit der Taufliturgie in der patristischen Zeit: Es gibt Wahrheiten, die nicht geistig, sondern nur körperlich (sowohl individuell als auch kollektiv) verstanden werden können, nachdem man eine Art von Erfahrung gemacht hat. Dies war der Hauptunterschied zwischen der Taufkatechese, die vor dem Empfang der Sakramente oder Mysterien gehalten wurde, und der mystagogischen Katechese, die nach dem Empfang der Mysterien gehalten wurde.

Wie in der Zeit des Patriziats sind diese Mysterien, in die die Gläubigen getauft und eingetaucht werden, zugleich die Sakramente und, was noch wesentlicher ist, das biblische „Geheimnis von den Ewigkeiten her in Gott verborgen“ (Eph 3,9), das nun in Jesus Christus offenbart wird. In diesem Sinne wird der Plural zum Singular: Es gibt nur ein Geheimnis, Christus.

Die Frage, um die es hier geht, ist, wie ein Kirchengebäude diesen mystagogischen Prozess, diese lebenslange Einführung in die Geheimnisse, die zu dem einen Geheimnis, Christus, führen, fördern kann. Dieses Geheimnis wird uns jedoch nicht als Fremdkörper von oben aufgezwungen, sondern entspricht dem Geheimnis, das wir selbst sind und mit uns tragen, wohin wir gehen:

Die christliche Botschaft, die an den Menschen herangetragen werden soll, ist nicht das Herantragen eines Fremden und Äußeren, sondern die Erweckung und Interpretation des Innersten im Menschen, der letzten Tiefe der Dimensionen seiner Existenz.²

Ein Kirchengebäude ist nämlich Teil des sozialen Umfelds und wird daher von gleichgültigen oder gar feindseligen Außenstehenden, interessierten Besucher:innen, passiven Gläubigen und engagierten Gläubigen gleichermaßen aus der Ferne betrachtet. Selbst für Menschen, die den christlichen Glauben verachten und mit der Kirche nichts zu tun haben wollen, ist das Kirchengebäude als Wegweiser in den Himmel da, ähnlich wie eine Zypresse. Ein Kirchengebäude ist ein religiöser Wegweiser zur Transzendenz, wie auch immer sie genannt wird.³ Es gibt etwas jenseits von allem, was wir sehen können, jenseits von allem, was uns umgibt. Das ist das Geheimnis

2 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. XII: *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, bearbeitet von K. H. NEUFELD, Einsiedeln 1975, 403.

3 Vgl. J. LAUSTER, *How to do Transcendence with Words? The Problem of Articulation in Religious Experience*, in: TH. HARDTKE / U. SCHMIEDEL / T. TAN (Hg.), *Religious Experience Revisited. Expressing the Inexpressible?*, STAR 21, Leiden / Boston 2016, 15–29.

in seiner universellsten, unaussprechlichen und anonymen Form, nicht unähnlich dem, was die Römer *genius loci* nannten.

Dieses anonyme Geheimnis, das an bestimmten „resonanten“ Orten verweilt, um einen Begriff des deutschen Soziologen Hartmut Rosa zu verwenden, ist dem verborgenen Geheimnis, das in Eph 3,9 erwähnt wird, nicht unähnlich.⁴ Dies ist der Unterschied zwischen einem „stummen“ Gebäude und einem resonanten Gebäude, das „singt“, wie Eupalinos entdeckte, einem Gebäude, das das Subjekt in eine ansprechende Beziehung einbezieht, in der sowohl das Gebäude als auch das Subjekt „mit ihrer eigenen Stimme sprechen“ und sich gegenseitig verwandeln, so Rosa.⁵ Daher schlage ich vor, dass dieses anonyme Mysterium nicht unabhängig ist von dem Mysterium mit einem Namen und einem Gesicht, nämlich Jesus Christus: Indem man beim Betreten des Gebäudes allmählich in das Mysterium eingeführt wird, kann man in dieser „Wolke des Unwissens“ langsam die Konturen eines liebenswürdigen Gesichts erkennen, kann man langsam die Buchstaben eines rettenden Namens entziffern, Jesus Christus.

Natürlich ist dies kein automatischer, mechanischer Prozess (obwohl man Le Corbusiers berühmten Ausdruck einer „Wohnmaschine“ ergänzen könnte: Wie sollen wir im Geheimnis wohnen?). Die Frage ist nur, wie ein Kirchenbau diesen Prozess der Entfaltung eines Geheimnisses begleiten kann, das zunächst verborgen und anonym ist, aber im besten Fall nach und nach seinen Namen und sein Gesicht zeigt. Oder auch nicht. Vielleicht haben viele Zeitgenoss:innen kein Bedürfnis, weiter in das Geheimnis vorzudringen, und das Bewusstsein eines anonymen „Etwas“ (oder *genius loci*) ist für sie schon mehr als genug, ohne dass sie entdecken müssen, dass sie in Wirklichkeit dem begegnet sind, was ich den *Spiritus loci* genannt habe⁶, dem Heiligen Geist des Sohnes und des Vaters, der an einem bestimmten Ort gegenwärtig ist. Ein Kirchengebäude eröffnet (Dimensionen des) Raum(es). Der Besucher oder die Besucherin ist immer frei, weiter in das Geheimnis vorzudringen. Die christliche Offenbarung des Geheimnisses wird einem Menschen niemals aufgezwungen:

4 Vgl. H. ROSA, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.

5 Meines Wissens ist die einzige explizite Studie, in der Rosas Konzept der Resonanz auf die Architektur angewandt wird, bisher J. M. HULMI, Resonance and Atmosphere in Architectural Aesthetics, Contemporary Aesthetics 20 (2022), <https://contempaesthetics.org/2022/12/15/resonance-and-atmosphere-in-architectural-aesthetics/> (Zugriff: 12.12.2023). Er nennt kurz drei Beispiele für moderne Sakralarchitektur.

6 Vgl. B. DAELEMANS, Spiritus loci. A Theological Method for Contemporary Church Architecture, SRA 9, Leiden / Boston 2015.

Wenn also gesagt wird, man solle aus der Erfahrung des eigenen Daseins heraus erfahren, ob das Christentum die Wahrheit des Lebens sei, dann ist keine Überforderung angemeldet. Dann ist nur gesagt: verbünde dich mit dem Echten, dem Fordernden, dem nach dem Ganzen Verlangenden, dem Mut zum Geheimnis in dir; dann ist nur gesagt: geh weiter, wo immer Du jetzt gerade auch stehen magst, folge dem Licht, auch wenn es jetzt noch klein ist, hüte das Feuer, auch wenn es jetzt noch niederbrennt, rufe das Geheimnis an, gerade weil es unfaßbar ist. Geh und Du wirst finden, hoffe, und Deine Hoffnung ist schon inwendig mit der Erfüllung begnadigt. Wer so sich aufmacht, mag weit vom amtlich verfaßten Christentum entfernt sein, er mag sich vorkommen wie ein Atheist, er mag bekümmert meinen, nicht an Gott zu glauben, die Konkretheit der christlichen Lehre und Lebensführung mag ihm seltsam und fast erdrückend vorkommen. Er soll weitergehen, seinem Licht im innersten Grund des Herzens folgen. Dieser Weg ist schon inmitten des Zieles.⁷

Daher bedeutet Mystagogie hier in erster Linie „die erfahrungsmäßige Begleitung von Personen bei ihrer Einweihung in das Geheimnis ihrer eigenen Seele.“⁸ In der Tat „initiiert der Mystagoge einen Bewusstwerdungsprozess in den Personen, nicht indem er alle Arten von lebendigen Werten und Wahrheiten vermittelt, sondern indem er eine Dynamik von innen heraus in Gang setzt, durch die die Personen selbst das Leben hervorbringen.“⁹

Unsere Zeit, die von Entfremdung und Polarisierung geprägt ist, braucht Mystagogie, wahrscheinlich mehr denn je. Um einen berühmten Begriff des französischen Philosophen Michel Foucault zu verwenden, braucht unsere Zeit mystagogische Heterotopien, wörtlich „andere Orte“, die er als „gebaute Utopien“ verstand, die die gewöhnlichen Orte prophetisch anfechten, umkehren und ergänzen.¹⁰ Die Frage, um die es hier geht, ist, wie Kirchengebäude uns bei diesem Prozess unterstützen können. Je nach dem Grad des Glaubens und des Engagements der Besucherin (mit Ausnahme

7 K. RAHNER, Schriften zur Theologie, Bd. V: Neuere Schriften, Einsiedeln 1962, 31.

8 T. V.D. BERK, Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn, Zoetermeer 1999, 56. Meine Übersetzung.

9 A.a.O., 57. Meine Übersetzung.

10 Vgl. M. FOUCAULT, Des espaces autres, Architecture, Mouvement, Continuité 5 (1984), 46–49. Er spricht nicht von sakraler Architektur. Meine Übersetzung.

des gleichgültigen Außenstehenden, für den das Gebäude stumm ist)¹¹ lassen sich vier „Momente“ oder „Schwellen“ im mystagogischen Prozess, der sich allmählich entfaltet, skizzieren: der synästhetische, kerygmatische, ekklesiologische und eschatologische Raum. Dies sind vier Dimensionen des mystagogischen Raums, die in jedem Kirchengebäude zusammenfallen.¹²

Jede dieser vier Dimensionen oder Räume ist nicht nur eine resonante Atmosphäre, die den Besucher umgibt und einbezieht, sondern auch eine Schwelle, die einen weiteren Raum eröffnet (ganz ähnlich wie bei den russischen Matrjoschka-Puppen). Ähnlich wie in Eph 3,9 handelt es sich immer um dasselbe Geheimnis, das jedoch zunächst verborgen bleibt und erst allmählich (wenn auch nicht nur gedanklich, für eine distanzierte Beobachterin, sondern eher erfahrungsmäßig, für einen Teilnehmer, der sich entschlossen auf das Geheimnis einlässt) tiefere Schichten des Verständnisses entfaltet, auch wenn das Geheimnis niemals „gelöst“, „abgehandelt“ und „verworfen“ werden kann wie die Lösung eines Problems oder eines Rätsels.

In dem mystagogischen Prozess der Einführung in das Mysterium, wenn man sich einer Kirche nähert, sie betritt, in ihr lebt und sie sich aneignet, wird eine distanzierte Besucherin im Idealfall allmählich in ein aktives Mitglied einer gottesdienstlichen Gemeinschaft verwandelt, die sich in der Welt engagiert. Gleichzeitig hat das Gebäude aber auch jedem Besucher, egal welchen Glaubens, etwas zu sagen oder zu singen. Dieses „Etwas“ hat in unterschiedlichem Maße Anteil an ein und demselben Mysterium, ähnlich wie sich verschiedene Grade sakramentaler Dichte unterscheiden lassen (von einer sakramentalen Präsenz in der natürlichen Umgebung bis zur höchsten Dichte der Realpräsenz in der Eucharistie). Das Geheimnis,

11 Wahrscheinlich ist das Gebäude für feindselige Außenstehende nicht stumm, sondern sendet eine Botschaft aus, die Widerstand provoziert, Frustration hervorruft oder den Geist anregt. Für sie singt das Gebäude nicht, sondern hat eine Stimme, wenn auch eine beunruhigende, die sich nicht zum Schweigen bringen lässt. In Rosas Worten gibt es keine Resonanz im feindlichen Beobachter, sondern nur ein Echo, das von der eigenen Stimme des Gebäudes erzeugt wird. Vgl. H. ROSA, Resonanz.

12 Vor nicht allzu langer Zeit habe ich in dem Bestreben, alle verschiedenen (historischen, stilistischen, hermeneutischen, liturgischen usw.) Ansätze für die komplexe Realität der Kirchenarchitektur zu berücksichtigen, eine umfassende, ökumenische Methode für die theologische Bewertung von Kirchengebäuden entwickelt. Hier bereichere ich diese dreifache Methode als eine vierfache Abfolge, wobei ich besser zwischen den ekklesiologischen und eschatologischen Verzweigungen der dritten Dimension, damals Eucharistie genannt, unterscheide. Vgl. DAELEMANS, Spiritus loci. Alle in diesem Artikel behandelten Fallstudien sind dort zu finden.

mit dem sich die Theologie hier befasst, ist also, einfach ausgedrückt, „was der Mensch vor Gott ist.“¹³

Dennoch sollten zwei Beobachtungen gemacht werden, um jedes Missverständnis auszuräumen. Erstens ist der mystagogische Raum per Definition ein dynamischer Raum, der sich mit der Zeit entfaltet und Zeit braucht, um sich zu entfalten. Die Zeit ist in der Tat wichtiger als der Raum, wie Papst Franziskus bekanntlich sagte.¹⁴ Daher sollte der mystagogische Raum nie auf einen statischen Moment reduziert werden, als ob ein Gebäude mit einem flüchtigen Blick verstanden werden könnte. Es gibt immer mehr zu entdecken. Zweitens haben die mystagogischen Eigenschaften eines Kirchengebäudes natürlich überhaupt nichts mit den heute leider so polemischen Stilfragen zu tun. Die zeitgenössische Architektur ist mehr als fähig, uns in das Geheimnis Jesu Christi einzuführen, wie wir sehen werden.

Wir wollen uns nun Schritt für Schritt dem Geheimnis nähern und in es eintreten, indem wir uns einigen Beispielen zeitgenössischer Kirchenarchitektur nähern und in sie eintreten.

1. Eine erste Annäherung: Begegnung mit einem anonymen Geheimnis im synästhetischen Raum

Sie sah sich gezwungen, sich zu setzen, als sie den Innenraum zum ersten Mal betrat, weil sie von ihren Gefühlen und Erinnerungen so überwältigt war. Das neue Gebäude wirkte auf sie wie ein Schlüssel, der ihr mit unerwarteter Wucht eine Fülle von innerer, unausgesprochener Sprache erschloss.¹⁵

13 K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. XVI: *Humane Gesellschaft und Kirche von morgen*, bearbeitet von P. IMHOF, Einsiedeln 1984, 365.

14 FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium* (24 November 2013), 222, https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (Zugriff: 14.8.2024).

15 Robert A. Ivy zitiert die Erfahrung einer Besucherin der St. Ignatius-Kapelle in Seattle durch den Architekten S. Holl in R.A. IVY, Editorial. *Building Sanctuary*, *Architectural Record* 4 (1998), 15. Meine Übersetzung. Unter der umfangreichen Aufmerksamkeit, die diesem Gebäude im Laufe der Jahre zuteil wurde und die sich zumeist auf eine sichere Beschreibung der sinnlichen Atmosphäre beschränkte, ohne auf die liturgische Umsetzung einzugehen, fallen zwei Artikel auf, die den mystagogischen Prozess des spirituellen Wachstums einbeziehen: P. KIDDER, *Modern Architecture and Ignatian Vision*, *LoWo* 15 (1999), 13–25; DERS., *Philosophical Hermeneutics*

Einmal ausgelöst durch den „Zypressen-Effekt“ eines Kirchengebäudes, das uns einlädt, die Kirche zu betreten, weil es auf Transzendenz hinweist, oder einfach, weil seine ungewöhnliche Form unsere Neugierde anspricht, oder weil sein „Gesang“ irgendwie „numinos“ oder zumindest faszinierend wirkt, betritt die Besucherin eine einladende, helle und ruhige Atmosphäre, die Stille und Meditation begünstigt, etwas, das die heutige Welt, Sklavin der „Schnellebigkeit“, besonders braucht.

Dies ist der offensichtliche Effekt (wie in der Literatur oft hervorgehoben wurde und leicht selbst überprüft werden kann) der Bruder-Klaus-Kapelle von Peter Zumthor in Wachendorf, der Kamppi-Kapelle in Helsinki, der St. Ignatius-Kapelle von Steven Holl in Seattle, der Pilgerkapelle von Le Corbusier in Ronchamp, Tadao Andos Kirche am Wasser, der *Christ the Light*-Kathedrale in Oakland, der Kapelle der Versöhnung in Berlin, John Pawsons Abteikirche in Nový Dvůr, St. Thomas von Aquin in Berlin, Heinz Tesars Christus, Hoffnung der Welt in Wien-Donaucity und der Pfarrkirche Saint-François de Molitor in Paris, um nur einige bekannte Beispiele aus jüngster Zeit zu nennen.

Bemerkenswerterweise erzielen diese Architekten und Architektinnen ähnliche atmosphärische Wirkungen mit unterschiedlichen, ja sogar gegensätzlichen Mitteln (z.B. nacktem Beton bei Ando, aber mit der großen Öffnung zur Natur hin; oder einem gründlichen Studium von Organizität und Textur bei Le Corbusier, Holl und Zumthor). In jedem Fall spielen Licht, Raum (auch die „heilige Leere“¹⁶) und Natur (als Perspektive oder als Materialität) oft eine wesentliche Rolle bei dieser ersten Annäherung an ein noch anonymes und atmosphärisches Mysterium, das für den einzelnen Besucher leicht erfahrbar ist, einfach durch seine körperlichen Sinne und die „Augen der Haut“, um es mit den Worten von Juhani Pallasmaa zu sagen.¹⁷

and the Ethical Function of Architecture, *Contemporary Aesthetics* 9 (2011), https://digitalcommons.risd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1244&context=liberalarts_contempaesthetics (Zugriff: 14.8.2024).

- 16 Es ist ein Begriff von Paul Tillich, der unterscheidet zwischen schlichter Leere und heiliger Leere in P. TILlich, *Contemporary Protestant Architecture*, in: DERS., *On Art and Architecture*, bearbeitet von JOHN und JANE DILLENBERGER, New York 1989, 215. Vgl. B. DAELEMANS, *The Need for Sacred Emptiness. Implementing Insights by Paul Tillich and Rudolf Schwarz in Church Architecture Today*, *Religions* 13 (2022), Art. 515, <https://doi.org/10.3390/rel13060515>.
- 17 J. PALLASMAA, *Die Augen der Haut. Architektur und die Sinne*, übers. von A. WUTZ, Los Angeles 2013.

Daher ist ein Kreuz (wie es auf die Außenwand der Versöhnungskapelle in Berlin tätowiert ist, vor der Kathedrale von Oakland steht oder in der Kamppi-Kapelle in Helsinki an der Wand hängt) ein klarer Hinweis auf die religiöse Funktion des Gebäudes und den religiösen Charakter des Geheimnisses, das hier zu finden ist. Wörtliche Fußnoten in der Kathedrale von Oakland helfen dem Besucher, das Kirchengebäude wie ein Buch zu lesen: Bibelzitate umgeben als Fußmatten die Eingänge zur eigentlichen Kathedrale und zu den Seitenkapellen, das Taufbecken, den Ambo und den Altar und bieten eine tiefere, theologische Interpretation dieser bedeutungsvollen Objekte, die darauf hinweisen, dass man auch auf eine spirituelle Reise mitgenommen wird, während man durch den Raum geht.

Mehr als die „hang energy“ ist es die „shape energy“, die die Besucherin benötigt, um sich des kerygmatischen Raums bewusst zu werden.¹⁹ Es handelt sich um eine spezifische Energie, die die Ordnung im Raum versteht, die in der Lage ist, sinnvolle Zentren im Gebäude zu erkennen und eine Hierarchie von Werten zu erkennen. Es ist also eine Energie, die vor allem den Verstand anspricht.

3. *Eingegliedert sein: Teilhabe am Leib Christi im ekklesiologischen Raum*

Die Lehre der Architektur musste eine Gestaltlehre sein. [...] Ein Bau [ist] gar nicht als Fest für die Augen gedacht, sondern als Wohnraum. Wohnen ist aber etwas anderes als Anschauen, es wird von den Menschen mit Leib und Seele und allen Sinnen geleistet, ist Weitung des eigenen Leibraumes ins Breite und Hohe, ist Kommunion mit vielen anderen Menschen in einer gemeinsamen Gestalt, Gemeinschaft in einem höheren Leib.²⁰

Dennoch mögen die synästhetische und die kerygmatische Dimension für manche Besucher nicht ausreichen, die das Geheimnis des Gebäudes körperlich erfahren und geistig begreifen können. Es gibt noch mehr zu hören im Gesang des Gebäudes.²¹ Der nächste Schritt, der wiederum eine Schwelle zum Geheimnis und zur Kirche darstellt, richtet sich an den korporativen Leib, den kirchlichen Leib (nach dem individuellen Leib und Geist).

19 Ebd.

20 R. SCHWARZ, Kirchenbau. Welt vor der Schwelle, Heidelberg 1960, 8.

21 Vgl. VALÉRY, Eupalinos, 93.

Wir werden Glieder des einen Leibes Christi. Denn „das Geheimnis, das verborgen war“ und nun offenbart wurde, ist „Christus in euch“ (Kol 1,26–27). Wie der französische Philosoph Jean-Luc Marion sagt: „Der Name – wir müssen in ihm wohnen, ohne ihn zu sagen, aber indem wir uns selbst in ihm sagen, benennen und rufen lassen. Der Name wird nicht gesagt, er ruft.“²² Auch das gehört zu demselben Geheimnis, das für viele nur ein anonymer *genius loci* ist, für andere ein klares und deutliches christliches Kerygma, für einige aber der wahre Heilige Geist, der in diesem Tempel des Geistes gegenwärtig und spürbar wird.

In dieser Dimension muss die Besucherin an der Liturgie, die in dem Raum stattfindet, teilnehmen, um das Gebäude im Rhythmus einer gottesdienstlichen Gemeinschaft „singen“²³ zu hören. Ähnlich wie beim Spielen eines Musikinstruments bringen manche Gemeinden überraschende Lieder hervor, wenn sie sich ihre Kirchengebäude auf kreative Weise und im Einklang mit der besten theologischen Tradition aneignen. Ich kenne kein besseres Beispiel als das, was die liturgische Versammlung in Saint-François de Molitor in Paris während der Bußgottesdienste tut, indem sie sich in einem kraftvollen *versus Orientem* (nach Osten)²⁴ auf das Kreuz, den Garten und das Licht ausrichtet. Auch die Kirche der Episkopalkirche St. Gregor von Nyssa in San Francisco wurde buchstäblich um die Liturgie herum gebaut, mit einer antiphonalen Bestuhlung um ein Podium für den Wortgottesdienst und einem offenen Raum um den hölzernen Altartisch für die eucharistischen Riten.

Diese Dynamik der liturgischen Konfigurationen einer gottesdienstlichen Gemeinschaft erinnert an die sechs Schemen von Rudolf Schwarz, bei denen es sich in der Tat um Schwingungsstände ein und desselben kirchlichen Körpers handelt, der sich während eines liturgischen Jahres in eine bestimmte Richtung bewegt und den er „Der siebente Plan. Der Dom aller Zeiten. Das Ganze“ nannte.²⁵

Diese *Pläne* sind keine Musterentwürfe, denn sie setzen gerade dort aus, wo die Entscheidungen fallen müssten, aus denen sie *konkret* werden könnten. In einem Zustand der Verhaltenheit verharren sie hinter der

22 J.-L. MARION, Au Nom. Comment ne pas parler de *théologie négative*, Laval Théologie et Philosophie 55 (1999), 363. Meine Übersetzung.

23 Vgl. VALÉRY, Eupalinos, 93.

24 Vgl. A. GERHARDS, Versus Orientem – versus populum. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Streitfrage, Theologische Revue 98 (2002), 15–22.

25 R. SCHWARZ, Vom Bau der Kirche, Heidelberg 1947, 140.

Verwirklichung, in die hinein man sie mannigfaltig interpretieren kann. Erst in einer, dieser, oder jener der vielen möglichen Auslegungen würden sie echte Entwürfe.²⁶

Jede theologische Reflexion über den liturgischen Raum wird von einer gründlichen Wiederaufnahme seiner dynamischen, kommunitären und relationalen Theorie des Kirchenbaus profitieren. Leider wird seine Theorie aber immer noch nicht richtig verstanden, weil seine Schemen als bloße Entwürfe betrachtet werden, die von der tiefen theologischen Reflexion über den sich bewegenden, tanzenden Leib Christi losgelöst sind, und weil insbesondere sein erstes Manifest über die Architektur als „die Art der Zusammenordnung von Raum, Zeit und Leben“²⁷ nie zitiert wird. Dieser Ausdruck impliziert, dass Architektur im Gegensatz zu einem bloßen Behälter eher „lebendiger Raum“ ist, der aus einem „Punktraum“ herauswächst und sich organisch als lebendiger Organismus (sein Beispiel war das Wachstum einer Pflanze) über verschiedene gemeinschaftliche und archetypische Formen entfaltet, „bestimmte klare Grundanschauungen“, die räumlich und gemeinschaftlich verschiedene gemeinschaftliche Gebethaltungen übersetzen (Erwartung, Reue, Dankbarkeit, Anbetung usw.): „Lebendiger Raum ist Lebenserfüllung ins Ausgedehnte hinein; darum auch, wie alles Leben, zeitgebunden und nie absolut. Er ist voll Kraft, fließend, leibhaft; sein einziges Bezugssystem ist sein Lebensinhalt, sein Massstab dessen innere Zeit.“²⁸

Diese gemeinschaftlichen Formen oder Grundanschauungen erscheinen nur unter der Bedingung, dass sich die einzelnen Mitglieder in die Gemeinschaft einfügen und als solche zu ihrer Entstehung beitragen.²⁹ Schwarz war des monumentalen „architektonischen Geschehnisses“ überdrüssig, das die Gläubigen auf eine passive Rolle des Staunens reduziert, indem es sie daran hindert, „die Bewegung zu machen“, und wollte, dass der liturgische Raum die Menschen in Bewegung bringt, als Teilhabende am gefeierten Geheimnis.³⁰ Die für diesen Raum erforderliche Energie, die den kollektiven Körper der liturgischen Versammlung einbezieht, könnte daher als „swing energy“ bezeichnet werden.³¹

26 A.a.O., 145.

27 R. SCHWARZ, *Über Baukunst, Die Schildgenossen 4 (1923–1924)*, 274.

28 Ebd.

29 Vgl. SCHWARZ, *Kirchenbau*, 6.

30 SCHWARZ, *Vom Bau der Kirche*, 40.

31 MCFEE, *Primal Patterns*, 154.

Da Architektur in erster Linie Leben und nicht Raum ist, ist sie tot und stumm, wenn sie auf eine einzige räumliche Konfiguration reduziert wird, d.h. wenn die Gemeinschaft sich auf eine einzige statische Art und Weise einigt, den Raum zu bewohnen, ohne die „kinetische Dynamik“, für die Richard Kieckhefer so zu Recht plädiert.³² Ich behaupte, dass diese Intuition, die aus der grundlegenden Erfahrung der Liturgische Bewegung vor hundert Jahren entstanden ist, immer noch einen enormen Wert für unsere Art und Weise hat, Kirchen zu betrachten, sie zu bewohnen und das wahre Potenzial des Geheimnisses zu entdecken, dem wir hier begegnen.

In Saint-François de Molitor zum Beispiel nimmt die Gemeinschaft während der Bußriten buchstäblich das an, was Schwarz den „offenen Ring“ nennt, seine bevorzugte Konfiguration, denn „die heimliche Offenheit der Weltmitte wurde sichtbar.“³³ In der Tat ist diese Gemeinschaftsform eine blutende, „verwundete“ Konfiguration, in der „die irdische Form vorzeitig abbricht“ und „Gott anhebt“, was zeigt, „dass sie durch Gott wund wurde und dass gerade die offene Stelle in den Zusammenhängen heiliger Ort ist.“ Dies bedeutet, dass alle Dinge in Gott vollkommen gemacht werden und dass, „wenn in ein Ding die Leere hineinbricht, Gott in der Nähe ist, denn dieser Einbruch der Leere ist nicht fade Vernichtung, sondern Aufbruch ins Licht.“³⁴ „Heilige Leere“³⁵ ist hier ein Synonym für strahlende, unbeschreibliche Fülle. Als solche zeigt eine offene Ringkonfiguration zugleich menschliche Begrenzung und göttliche Erfüllung:

Darum ist die leere Seite auch Christi leerer Sitzplatz am Tisch dieser Welt. Des Herrn Tod und Fortgang ist die Wunde, an der die Geschichte verblutet. Er liess die Erde offen zurück.³⁶

Die gottesdienstliche Gemeinschaft in Paris lässt sich auf den eschatologischen Raum ausrichten, den Raum des Gartens und des Lichts, der bereits sichtbar ist, aber noch nicht erreicht werden kann. Der liturgische Raum ist in der Tat größer als der eigentliche Gottesdienstraum: Er schließt auch den Garten ein; er geht über die Kristallwand hinaus. In ähnlicher Weise ist dies in St. Peter Canisius in Berlin geschehen: Selbst der Altar ist nur

32 Richard KIECKHEFER, *Theology in Stone. Church Architecture from Byzantium to Berkeley*, New York / Oxford, 2004, 24. Meine Übersetzung.

33 SCHWARZ, *Vom Bau der Kirche*, 51.

34 A.a.O., 53.

35 Vgl. TILLICH, *Contemporary Protestant Architecture* und DAELEMANS, *The Need for Sacred Emptiness*.

36 SCHWARZ, *Vom Bau der Kirche*, 55.

ein Fragment, das mit einem anderen Fragment in der geheimnisvollen „offenen Kirche“ draußen korrespondiert, als einer riesigen Menge leeren Raumes ohne eine klare Funktion, außer ein eschatologisches Symbol der Transzendenz zu sein.

4. *Gesandt sein: Mitarbeit im eschatologischen Raum des Reiches Gottes*

Der eschatologische Raum ist der letzte Schritt, denn mit der eucharistischen Liturgie hat das Mysterium seine Quelle und seinen Höhepunkt erreicht, ist aber noch nicht fertig mit seiner Entfaltung: Die Gemeinschaft, die einmal um die Eucharistie versammelt ist, muss in die Welt hinausgesandt werden mit dem klaren Auftrag, die Welt zu „eucharisieren“, so viel wie möglich zum Aufbau des Reiches Gottes in dieser gegenwärtigen Welt beizutragen. Diese Dimension wird in unseren Kirchen nicht immer sichtbar gemacht, denken Sie zum Beispiel an die unterirdische Caritas-Kirche in St. Theodor in Köln. Ich kenne kein besseres Beispiel als die bereits erwähnte *St. Gregory of Nyssa Episcopal Church* in San Francisco, wo freitags eine Lebensmittelausgabe stattfindet, bezeichnenderweise um den Altartisch herum und im selben eucharistischen Raum, der nun ein Lied des Dienstes und der Solidarität singt³⁷, Diakonie vom Feinsten.

In dieser bischöflichen Kirche haben sie kein Problem damit, ihren liturgischen Raum für den diakonischen Dienst zu öffnen und auf prophetische Weise eine Brücke zwischen leitourgia und Diakonie zu schlagen, ein fruchtbares Beispiel für andere christliche Kirchen. Sie fürchten nicht, dass die Sakralität ihres Raumes durch einen solch bodenständigen Dienst an den Armen „entweiht“ werden könnte.

So endet jede Eucharistiefeier mit einem liturgischen Tanz um den Altar, der den Tanz des Freskos „Kommunion der Heiligen“ über ihren Köpfen nachahmt und Musik, Gesang, Liturgie, Gottesdienst, Architektur und Tanz in einer himmlischen Vision des Reiches Gottes verbindet und die himmlische und die irdische Kirche in einem eschatologischen Tanz unter dem Vorsitz des auferstandenen Herrn des Tanzes zusammenführt. In der Tat, wie Schwarz gesagt hat:

Was dann entsteht, ist vorab umzirkter Raum – Schutzraum, Wohnraum, Feierraum – der den Weltraum ersetzt. Es liegt nahe und trifft wohl

37 Vgl. VALÉRY, Eupalinos, 93.

auch zu, dass der Bau in der inneren Geräumigkeit des Leibes, in dem Wissen von ihrer Schwellkraft, Gliederung, Wuchsform und Erstreckung begründet ist. Wir gewahren ihn ja mit dem Leib, mit den Armen, die sich breiten, mit den schreitenden Füßen, den schweifenden Blicken, mit dem Ohr und vorab mit dem Atem. Raum wird tanzend erlebt. Aber der Umraum ist Umkehr des Tanzes; das, worein sich der Tanz erstreckt, was dem Körper bereitsteht, nicht – wie meistens gemeint wird – die Ausstrahlung des Leibes, sondern der gewendete und hinausverlegte Leibraum; nur, dass Leibraum von innen nach aussen drängt, Bauraum aber von aussen hereindrängt und dass seine „Haut“ der des tanzenden Menschen anliegt. Das „Innere“ des Baues hängt nach aussen, der Rauminhalt ist weiter als die Raumhaut.³⁸

Auf dem Fresko von Mark Dukes ist sogar ein älterer Mensch im Rollstuhl zu sehen, was zeigt, dass niemand von diesem Tanz ausgeschlossen ist – ein beeindruckend zeitgemäßes und kinetisches Symbol für das Reich Gottes.

So verkörpert die gottesdienstliche Gemeinschaft des Hl. Gregor von Nyssa die folgende Wahrheit, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil verkündet wurde:

In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltens. In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.³⁹

Das Geheimnis, von dem wir einen Vorgeschmack haben, ist das Geheimnis des Reiches Gottes: Noch ist es nicht anonym, wenn auch noch unaussprechlich (synästhetisch), aber auch eindeutig christlich (kerygmatisch), jedes Mitglied der Gemeinschaft einbeziehend (ekklesiologisch) und schon hier und jetzt an der Ewigkeit teilhabend (eschatologisch).

38 SCHWARZ, Vom Bau der Kirche, 17.

39 ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* 8 (4. Dezember 1963), https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html (Zugriff: 14.8.2024).

Der Gesang der Hoffnung muss erklingen und den liturgischen Raum als eschatologischen Raum färben. Dies kann im Wesentlichen auf zweierlei Weise geschehen: einerseits durch die ethische Dimension der sozialen Gerechtigkeit, der Mission und der Versöhnung (die in der Lebensmittelausgabe in St. Gregor von Nyssa oder in der unterirdischen Kirche in St. Theodor präsent ist), andererseits in der liturgischen Dimension der Festlichkeit (wie beim liturgischen Tanz in St. Gregor von Nyssa). Es ist der eschatologische Zug, der hinter allem steht, der alles in „eine bestimmte Richtung“ treibt, wie Schwarz es formuliert hatte.⁴⁰ Dies geht einher mit sehr kraftvollen und intensiven, daher meist kurzen Ausbrüchen einer besonderen Art von Energie, die man „thrust energy“ nennen könnte.⁴¹

5. Schlussfolgerung: Wachsende Sensibilität für den Spiritus loci

Wir haben diese Überlegungen damit begonnen, unsere Ohren zu spitzen, um das „Lied“⁴² der Kirchengebäude zu hören, die wir lieben und die irgendwie mit uns in Resonanz stehen. Je nach dem Grad des Glaubens und des Engagements des Besuchers konnten wir vier Schwingungszustände in dem mystagogischen Prozess skizzieren, der sich allmählich und organisch entfaltet und die Besucherin immer tiefer in das Geheimnis einführt: den synästhetischen, kerygmatischen, ekklesiologischen und eschatologischen Raum.

Um ein vollständiges Bild des Geheimnisses zu erhalten, müssen wir in gewisser Weise teilnehmen und uns engagieren. Das vollständige Bild ist nicht einer Elite vorbehalten; es ist für jeden zugänglich, aber niemand ist gezwungen, so tief einzudringen. In gewisser Weise erinnert dies an die berühmte Geschichte von den Blinden, die einen Elefanten berühren: Jeder hat nur den Eindruck von dem, was er berührt, und niemand hat das vollständige Bild. Wir müssen das Puzzle vervollständigen, um das Geheimnis, so wie es ist, zu entdecken und zu respektieren.

Nachdem wir kurz auf vier Schwingungszustände des mystagogischen Prozesses hingewiesen haben, können wir feststellen, dass die Raumerfahrung von der funktionalen Gattung der Kirchengebäude abhängt. Tatsächlich werden private Kapellen (wie Zumthors Bruder-Klaus-Kapelle) nur

40 Vgl. SCHWARZ, Über Baukunst; R. GUARDINI, Über das Wesen des Kunstwerks, Mainz 2005.

41 MCFEE, *Primal Patterns*, 153.

42 Vgl. VALÉRY, Eupalinos, 93.

einen begrenzten Zugang zum Mysterium haben: Sie bieten allenfalls die synästhetische Erfahrung eines anonymen Mysteriums, das einige Zeichen (das Kreuz über der Tür außen, das trinitarische Symbol innen, die Wachskerzen und die Büste des Heiligen Nikolaus von Flue) als christlich zu bezeichnen versuchen, aber für die meisten Besucherinnen nicht unbedingt so sein werden. Doch während die Kathedralen der typische Prototyp des Mittelalters waren und die Pfarrkirche die tridentinische Kirche, könnten die Privatkapellen durchaus das Paradigma unserer Zeit auf der Suche nach Transzendenz sein.

Die umfassendste Erfahrung des Mysteriums kann man wohl in einer Klosterkirche machen, die wirklich das Herz einer lebendigen Gemeinschaft ist. Die Zisterzienserinnen in Nový Dvůr zeigen dass eine minimalistische Leere sehr angemessen als mystagogischer Raum angeeignet werden kann. Selbst die gelegentlichen Besucher, die zum Beispiel an der Vesper teilnehmen, bekommen einen starken (synästhetischen, kerygmatischen, ekklesiologischen und eschatologischen) Sinn für das an diesem Ort vorhandene Mysterium.

Diese vier Dimensionen des Raumes entsprechen vier grundlegenden Merkmalen der Kirche: *koinonia* (Gemeinschaft), *martyria* (Zeugnis), *leitourgia* (Feier) und *diakonia* (Dienst). Eine umfassende Theologie der Kirche muss alle vier Dimensionen berücksichtigen: Niemand kann seinen oder ihren Glauben richtig leben, ohne sich mit all diesen Dimensionen zu befassen, denn sie gehören zusammen und nähren sich gegenseitig. Ebenso muss eine wirklich umfassende Theologie der Kirchenarchitektur – als ständige Warnung vor einseitigen Ansätzen – alle vier Dimensionen des Raumes berücksichtigen, wie auch immer sie benannt werden.

Diese vier theologischen Dimensionen entsprechen also, auch wenn dies hier nicht weiter ausgeführt werden kann, den vier großen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils: *Lumen gentium* (synästhetischer Raum), *Dei Verbum* (kerygmatischer Raum), *Sacrosanctum Concilium* (ekklesiologischer Raum) und *Gaudium et Spes* (eschatologischer Raum).

Wie wir im Laufe dieser Überlegungen gesehen haben, sind vier entsprechende und miteinander verknüpfte Arten von liturgischer „Energie“ erforderlich, um die vier Räume in ihrem vollen Umfang zu erleben: „hang energy“ für den synästhetischen Raum, indem man in ehrfürchtigen Momenten einfach mit dem Mysterium gegenwärtig ist; „shape energy“ für den kerygmatischen Raum, weil die Gottesdienstbesucher durch ihre gemeinsamen Geschichten und Symbole geformt und gestaltet werden; „swing energy“

für den ekklesiologischen Raum, weil die Gottesdienstbesucherinnen dem Auf und Ab des Lebens folgen, indem sie gesammelt werden, um ausgesandt zu werden; und „thrust energy“ für den eschatologischen Raum, weil er die Gottesdienstbesucher für prophetisches, weltveränderndes Handeln bereit macht.⁴³ Im Idealfall werden in jeder liturgischen Feier alle vier Energien angesprochen. Auf diese Weise wird die Außenstehende zu einer vollwertigen Teilnehmerin am Geheimnis.

Literatur

Bibelübersetzung: SCHLACHTER 2000.

BERK, TJEU VAN DEN, *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn*, Zoetermeer 1999.

DAELEMANS, BERT, *Spiritus loci. A Theological Method for Contemporary Church Architecture*, SRA 9, Leiden / Boston 2015.

DAELEMANS, BERT, *The Need for Sacred Emptiness. Implementing Insights by Paul Tillich and Rudolf Schwarz in Church Architecture Today*, Religions 13 (2022), Art. 515, <https://doi.org/10.3390/rel13060515>.

FOUCAULT, MICHEL, *Des espaces autres*, Architecture, Mouvement, Continuité 5 (1984), 46–49.

FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium* (24 November 2013), https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (Zugriff: 14.8.2024).

GERHARDS, ALBERT, *Versus Orientem – versus populum. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Streitfrage*, Theologische Revue 98 (2002), 15–22.

GUARDINI, ROMANO, *Über das Wesen des Kunstwerks*, Mainz 2005.

HULMI, JOONA MARKUS, *Resonance and Atmosphere in Architectural Aesthetics*, Contemporary Aesthetics 20 (2022), <https://contempaesthetics.org/2022/12/15/resonance-and-atmosphere-in-architectural-aesthetics/> (Zugriff: 12.12.2023).

IVY, ROBERT A., *Editorial. Building Sanctuary*, Architectural Record 4 (1998), 5.

KIDDER, PAUL, *Modern Architecture and Ignatian Vision*, LoWo 15 (1999), 13–25.

KIDDER, PAUL, *Philosophical Hermeneutics and the Ethical Function of Architecture*, Contemporary Aesthetics 9 (2011), https://digitalcommons.risd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1244&context=liberalarts_contempaesthetics (Zugriff: 14.8.2024).

KIECKHEFER, RICHARD, *Theology in Stone. Church Architecture from Byzantium to Berkeley*, New York / Oxford, 2004.

LAUSTER, JÖRG, *How to do Transcendence with Words? The Problem of Articulation in Religious Experience*, in: HARDTKE, THOMAS / ULRICH SCHMIEDEL / TOBIAS TAN (Hg.), *Religious Experience Revisited. Expressing the Inexpressible?*, STAR 21, Leiden / Boston 2016, 15–29.

43 Vgl. MCFEE, *Primal Patterns*.

- MARION, JEAN-LUC, Au Nom. Comment ne pas parler de *théologie négative*, Laval Théologique et Philosophique 55 (1999), 339–363.
- McFEE, MARCIA, Primal Patterns. Toward a Kinesthetic Hermeneutic, Proceedings of the North American Academy of Liturgy. Annual Meeting, Baltimore, Maryland, January 2–5, 2009, Notre Dame (Indiana) 2009, 136–157.
- PALLASMAA, JUHANI, Die Augen der Haut. Architektur und die Sinne, übers. von ANDREAS WUTZ, Los Angeles 2013.
- RAHNER, KARL, Über die Möglichkeit des Glaubens heute, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. V: Neuere Schriften, Einsiedeln 1962, 11–32.
- RAHNER, KARL, Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. XII: Theologie aus Erfahrung des Geistes, bearbeitet von KARL H. NEUFELD, Einsiedeln 1975, 387–406.
- RAHNER, KARL, Die Kunst im Horizont von Theologie und Frömmigkeit, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. XVI: Humane Gesellschaft und Kirche von morgen, bearbeitet von PAUL IMHOF, Einsiedeln 1984, 364–372.
- ROSA, HARTMUT, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.
- SCHWARZ, RUDOLF, Über Baukunst, Die Schildgenossen 4 (1923–1924), 273–284.
- SCHWARZ, RUDOLF, Vom Bau der Kirche, Heidelberg 1947.
- SCHWARZ, RUDOLF, Kirchenbau. Welt vor der Schwelle, Heidelberg 1960.
- TILLICH, PAUL, Contemporary Protestant Architecture, in: DERS., On Art and Architecture, bearbeitet von JOHN und JANE DILLENBERGER, New York 1989, 214–220.
- VALÉRY, PAUL, Eupalinos oder Der Architekt. Eingeleitet durch Die Seele und der Tanz, übers. von RAINER MARIA RILKE, Frankfurt 1927.
- ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium 8 (4. Dezember 1963), https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_ge.html (Zugriff: 14.8.2024).

Religiöse Gemeinden als (inter-)religiöse und gesellschaftliche Akteure im urbanen Sozialraum

Anna Körs

1. Einleitung

Die Verbindungen zwischen Religion und Stadt beschäftigen verschiedene Disziplinen,¹ blieben in der Religionssoziologie wie auch in der Stadtsoziologie jedoch lange Zeit weitgehend vernachlässigt. Dies ist darin begründet, dass die Theorietraditionen beider Disziplinen sich im Kontext einer sich modernisierenden Gesellschaft entwickelten, in der die moderne Metropole als „secular space per se“² und städtische Religion als „historisches Phänomen“³ galten. Inzwischen hat sich empirisch gezeigt, dass moderne Gesellschaften von der Gleichzeitigkeit zweier Pluralisierungsprozesse geprägt sind: und zwar von der Koexistenz von sowohl verschiedenen religiösen Weltanschauungen als auch von säkularen und religiösen Diskursen und Institutionen.⁴ Dies gilt insbesondere für Städte, in denen beide Prozesse – religiöse Pluralisierung und Säkularisierung – typischerweise noch verstärkt stattfinden⁵ und die daher kulturelle und religiöse Verdichtungsräume bilden.

-
- 1 Siehe z.B. für Theologie oder historische Religionswissenschaft: CH. ZARNOW / B. KLOSTERMEIER / R. SACHAU (Hg.), *Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen*, Berlin 2018; J. RÜPKE, *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*, Berlin / Boston 2020.
 - 2 H. BERKING / J. SCHWENK / S. STEETS, *Introduction: Filling the Void? – Religious Pluralism and the City*, in: DIES. (Hg.), *Religious Pluralism and the City. Inquiries into Postsecular Urbanism*, Bloomsbury Studies in Religion, Space and Place, London u.a. 2018, (1–24) 2.
 - 3 S. LANZ, *Stadt und Religion*, in: H.A. MIEG / CH. HEYL (Hg.), *Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, (299–317) 299.
 - 4 Vgl. P.L. BERGER, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, aus dem Englischen von RUTH PAULI, Frankfurt / New York 2015.
 - 5 V. KRECH, *Bewegungen im religiösen Feld: Das Beispiel Nordrhein-Westfalens*, in: M. HERO / V. KRECH / H. ZANDER, *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*, Religion plural, Paderborn 2008, (24–43) 36;41.

Angesichts dieser „doppelten Pluralisierung“ wächst die öffentliche Aufmerksamkeit gegenüber Entwicklungen im religiösen Feld verbunden mit einem steigenden Aushandlungsbedarf sowohl zwischen den Religionen als auch zwischen Religionen und Gesellschaft. Dabei ist der Prozess der Pluralisierung Teil eines umfassenden gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses und gilt auch für das religiöse Feld: „Nicht die Vielfalt ist das Problem, sondern die notwendige Reorganisation des Denkens und Handelns in Vielfalt.“⁶ Während religiöse *Pluralität* somit zunächst eine „simple Beschreibung gesellschaftlicher Fakten“ ist, stellt sich damit die eigentliche Frage, wie diese in der Gesellschaft und ihren Subsystemen integriert werden und religiöser *Pluralismus* entstehen kann als eine normative Ordnung im Sinne einer „gesellschaftliche[n] Situation, in der Menschen verschiedener Ethnien, Weltanschauungen und Moralauffassungen friedlich miteinander leben und freundlich miteinander umgehen.“⁷

Der Beitrag rückt vor diesem Hintergrund die – gegenüber religiösen Entwicklungen auf der Makro- und Mikroebene bisher wenig erforschte – Mesoebene der lokalen Gemeinden ins Blickfeld und fragt, wie religiöse Gemeinden in einem zunehmend pluralen Umfeld (inter-)agieren: Inwieweit sind Gemeinden in ihrer Gemeindepraxis und mit ihren Aktivitäten auf die eigene Gemeinde bezogen oder darüber hinaus auch gesellschaftlich orientiert? Inwieweit führt ein zunehmend plurales Umfeld auch zu interreligiösen Beziehungen und wodurch werden diese befördert oder auch gehemmt? Und welche Rolle spielt dabei ihre gesellschaftliche Integration? Dazu verbindet der Beitrag Perspektiven der interreligiösen Gemeindeforschung und Dialogforschung (2.) und präsentiert Ergebnisse einer empirischen Gemeindestudie zur Gemeindepraxis (3.1.), den interreligiösen (3.2.) wie auch gesellschaftlichen Kontakten (3.3.) und schließt mit einem kurzen Fazit zur Bedeutung von Gemeinden als Akteure gesellschaftlicher Transformation im urbanen Sozialraum (4.).

6 M. Löw, Vielfalt und Repräsentationen, in: DIES. (Hg.), Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund 2012, Teil 1, Frankfurt a.M. 2014, (27–37) 35.

7 BERGER, Altäre der Moderne, 16.

2. Gemeinden im Spiegel interreligiöser Gemeinde- und Dialogforschung

In der Forschung wurden Gemeinden lange Zeit vernachlässigt und rücken in der deutschen Religionssoziologie nach einer jahrzehntelangen Phase der Abkehr und beinahe Abstinenz von der institutionellen Religion erst seit einigen Jahren – auch angesichts der Migrationsbewegungen – (wieder) ins Blickfeld der empirischen Gemeindeforschung.⁸ So war die Kirchengemeindeforschung der Nachkriegszeit bis Mitte der 1960er Jahre nicht nur ein Themenbereich der Religionssoziologie, sondern „Religionssoziologie war in dieser Periode im Wesentlichen Kirchensoziologie“⁹ und die „Soziologie der Kirchengemeinde“ eine ihrer beiden Hauptforschungsrichtungen.¹⁰ Dies änderte sich u.a. mit der Kritik von Thomas Luckmann und seiner berühmt gewordenen Sammelrezension, in der er die „geradezu radikale Verengung“¹¹ des kirchensoziologischen Ansatzes kritisierte und die Abkehr von der empirisch verengten Kirchensoziologie zugunsten einer breiter gefassten und theoretisch verankerten Religionssoziologie forderte. Dies führte zu einer Zäsur in der deutschsprachigen Religionssoziologie,¹² die sich in der Folge entweder in der Makroperspektive mit den großen Trends religiöser Entwicklung oder in der Mikroperspektive mit der individuellen Religiosität befasste.

Die Mesoebene der sozialen Formen von Religion einschließlich der Gemeinden blieb dagegen lange Zeit unberücksichtigt. Dies steht nicht nur im Widerspruch zu ihrer zahlenmäßigen Stärke – mit rund 13.000 evangelischen, 10.000 katholischen und einer kaum überschaubaren Zahl von Gemeinden der vielen verschiedenen christlichen Konfessionen sowie etwa 130 jüdischen, mehr als 2.200 muslimischen und 100 alevitischen, mehreren hundert buddhistischen und hinduistischen, etwa 30 Sikh- und einigen hundert Bahá'í-Gemeinden in ganz Deutschland –, sondern auch

8 Siehe hierzu A. KÖRS, Empirische Gemeindeforschung: Stand und Perspektiven, in: D. POLLACK / V. KRECH / O. MÜLLER / M. HERO (Hg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 631–655.

9 D. POLLACK, Religionssoziologie in Deutschland seit 1945, Preprints and Working Papers of the Center for Religion and Modernity 6, Münster 2014, 3.

10 Vgl. M. LAUBE, Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen 2006, 62.

11 TH. LUCKMANN, Neuere Schriften zur Religionssoziologie, KZSS 12 (1960), (315–326) 315.

12 Vgl. A. FEIGE, Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, Gütersloh 1990, 109.

zu den hohen Erwartungen, die gerade im Zuge der zunehmenden religiösen Pluralisierung an sie gerichtet werden. So groß die Unterschiede zwischen den Gemeinden der verschiedenen Religionen hinsichtlich Glaube, Organisation, Aktivitäten etc. auch sein mögen, gemeinsam ist ihnen, dass sich Menschen an lokalen Orten versammeln, um gemeinsam ihre Religion auszuüben,¹³ sie mithin Orte gelebter Religion sind und zugleich – so die These des Beitrags – auch ein Potenzial zur *interreligiösen* Praxis und sozialen Aneignung religiöser Pluralität bilden.

Besonders naheliegend erscheint dabei der interreligiöse Dialog und der Beitrag nimmt dazu Bezug auf die empirische Dialogforschung, die sich in Deutschland (wie auch andernorts) erst in den letzten zwei Jahrzehnten entwickelt hat. Dabei sind vor allem Arbeiten entstanden, die den interreligiösen Dialog auf der individuellen Mikroebene analysieren, daneben einige Studien zu organisierten Formen von interreligiösen Dialoginitiativen auf der institutionellen Mesoebene, und dabei in räumlicher Hinsicht mit einem Schwerpunkt auf dem westdeutschen Raum.¹⁴ Der Beitrag schließt hieran an mit einem weiten und nicht normativen Verständnis des interreligiösen Dialogs jenseits eines auf gegenseitige Verständigung zielenden Austauschs, der bereits zu den anspruchsvollen Interaktionsformen zählt, da er mit den dafür erforderlichen „dialogical skills“ wie Offenheit und Respekt gegenüber dem Anderen sowie Zuhören und Verstehenwollen das voraussetzt, was im praktischen Bereich des alltäglichen Verhaltens häufig nicht gegeben und erst zu schaffen ist.¹⁵ Der vorliegende Beitrag erweitert daher die Perspektive auf interreligiöse Beziehungen in Form von Kontakten und Netzwerken. Diese weniger intentionalen Interaktionsformen mögen auf den ersten Blick weniger wichtig erscheinen, tatsächlich sind

13 Dies korrespondiert mit einem weiten Begriff von Gemeinden als „places where ordinary people gather [...]. If congregations do nothing else, they provide a way for people to worship“ (N.T. AMMERMAN, *Congregations. Local, Social, and Religious*, in: P.B. CLARKE [Hg.], *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, New York 2009, [562–580] 564f.).

14 Vgl. A. KÖRS, *Interreligious Dialogue and Relations in Germany in a Multilevel Governance Perspective*, in: A. BIELER / C. HOFFMANN / L. KETGES (Hg.), *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld 2024 (im Erscheinen).

15 Vgl. R. SENNETT, *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, New Haven 2012, 6.

sie aber nicht nur im (städtischen) Alltag weit verbreitet,¹⁶ sondern auch für den Abbau von Vorurteilen und die Förderung von Toleranz höchst relevant.¹⁷ Vor diesem Hintergrund verfolgt die im Folgenden präsentierte Gemeindestudie die Perspektive einer religionsvergleichenden und auf interreligiöse Beziehungen fokussierten empirischen Gemeindeforschung.

3. Interreligiöse Gemeindestudie

Im Folgenden werden ausgewählte Ergebnisse einer repräsentativen Gemeindestudie aus Hamburg vorgestellt. Zugrunde liegt eine telefonische Befragung der Gemeindeleitungen von 350 aus insgesamt 547 recherchierten Gemeinden – aus dem Spektrum Christentum, Judentum, Islam, Alevitentum, Buddhismus, Hinduismus, Sikhismus, Bahaismus – in der Stadt Hamburg. Von den 350 befragten Gemeinden ist der Großteil von 266 Gemeinden christlich, davon gut 100 evangelisch-lutherisch und 23 katholisch. Die weiteren 143 – also etwas mehr als die Hälfte – verteilen sich auf die vielen weiteren Konfessionen im christlichen Spektrum. Befragt wurden außerdem 43 islamische, 25 buddhistische sowie Gemeinden weiterer (nichtchristlicher) Religionen – zwei jüdische, drei Hindu-, eine Sikh-, sieben Bahá'í-, drei alevitische Gemeinden –, die für die quantitative Datenanalyse zusammengefasst wurden.¹⁸

16 Vgl. S. VERTOVEC, *New Complexities of Cohesion in Britain: Super-Diversity, Transnationalism and Civil-Integration. A Thinkpiece for the Commission on Integration and Cohesion*, London 2007, 14.

17 Vgl. D. POLLACK / O. MÜLLER, *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, hg. von der BERTELSMANN STIFTUNG, Gütersloh 2013, 46f.; D. POLLACK, *Das Verhältnis zu den Muslimen*, in: DERS. / O. MÜLLER / G. ROSTA / N. FRIEDRICHS / A. YENDELL (Hg.), *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, Wiesbaden 2014, (47–57); M. MÜKE / U. TRANOW / A. SCHNABEL / Y. EL-MENOUAR, *Religionsmonitor. Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Warum Pluralität gestaltet werden muss*, hg. von der BERTELSMANN STIFTUNG, Gütersloh 2023, 56.

18 Siehe ausführlich zur Methode A. KÖRS, *How Religious Communities Respond to Religious Diversity. From Interreligious Dialogue to Interreligious Relations, Contacts, and Networks*, in: J. IPGRAVE / TH. KNAUTH / A. KÖRS / D. VIIEGGE / M. V.D. LIPPE (Hg.), *Religion and Dialogue in the City. Case Studies on Interreligious Encounter in Urban Community and Education, Religious Diversity and Education in Europe* 26, Münster 2018, 23–54.

3.1. Gemeindepraxis

Für Aussagen zur Sozialraumorientierung interessiert zunächst die Gemeindepraxis im Hinblick darauf, inwieweit die Gemeinden sich mit ihren Aktivitäten auf die eigene Gemeinde konzentrieren oder darüber hinaus auch gesellschaftlich orientiert sind. Dazu wurde das Aktivitätsspektrum der Gemeinden durch zehn verschiedene Aktivitäten erfragt, die sich mittels einer Faktorenanalyse in drei Bereiche zusammenfassen lassen:

- a) Aktivitäten der „Gemeinschaftsbildung“ in Form von gemeinsamen religiösen Feiern, Angeboten für Kinder und Jugendliche sowie Aktivitäten mit Senior:innen, die sich an die Gemeinde richten und bei denen der Gemeinschaftsaspekt im Vordergrund steht,
- b) Aktivitäten der „Vermittlung“ durch religiöse Bildung und Erziehung, Unterstützung im Alltag und bei Konflikten, Beratung im Arbeits- und Berufsleben sowie durch Angebote an Interessierte im Umfeld der Gemeinde, die sich schwerpunktmäßig an die Gemeinde richten und dabei auch soziale Dienste beinhalten,
- c) Aktivitäten des „gesellschaftlichen Engagements“ durch die Teilnahme an Veranstaltungen im Stadtteil, Stellungnahmen zu religiösen Themen sowie zu politischen Grundsatzfragen, die über die eigene Gemeinde hinausgehen und gesellschaftlich orientiert sind.

Betrachtet man die Gemeinden der unterschiedlichen Religionen im Hinblick auf diese drei Bereiche (s. Tabelle 1), werden vier Aktivitätsmuster erkennbar: *Erstens* zeigen die islamischen Gemeinden eine überdurchschnittlich hohe Aktivität in allen drei Bereichen, was in abgeschwächter Weise und in einer anderen Gewichtung auch für die Gemeinden anderer nicht-christlicher Religionen gilt. Umgekehrt zeigen *zweitens* die buddhistischen Gemeinden in allen Bereichen eine unterdurchschnittliche Aktivität, was insbesondere für den Bereich der Gemeinschaftsbildung gilt. *Drittens* sind die Gemeinden der beiden großen christlichen Kirchen jeweils überdurchschnittlich aktiv im Bereich der Gemeinschaftsbildung sowie des gesellschaftlichen Engagements, jedoch relativ wenig aktiv im Bereich der religiösen und sozialen Vermittlung. Hingegen ist *viertens* für die Gemeinden anderer christlicher Konfessionen gerade die religiöse und soziale Vermittlung überdurchschnittlich bedeutsam und sie sind relativ wenig aktiv im Bereich der gesellschaftlichen Verantwortung.

Dies korrespondiert auch mit der Öffentlichkeitsarbeit, die in insgesamt acht Items abgefragt wurde und sich mittels einer Faktorenanalyse

in eine medienbasierte (Internetauftritt, Broschüren, Flyer oder Plakate, Veranstaltungshinweise in der Presse) und eine interaktionsorientierte Öffentlichkeitsarbeit (Tag der offenen Tür, Stadtteilfeste, Beauftragter für Öffentlichkeitsarbeit, Dialogbeauftragte) zusammenfassen lässt. Während die islamischen Gemeinden zwar am wenigsten aktiv in der medienbasierten Öffentlichkeitsarbeit sind, sind sie umgekehrt in der interaktionsorientierten Öffentlichkeitsarbeit am stärksten engagiert, was in ähnlicher Weise auch für die Gemeinden anderer nichtchristlicher Religionen gilt. Die buddhistischen Gemeinden zeigen hingegen eine insgesamt geringe Aktivität in der Öffentlichkeitsarbeit. Die christlichen Gemeinden und vor allem die evangelisch-lutherischen Gemeinden sind in der interaktionsorientierten Öffentlichkeitsarbeit immer noch überdurchschnittlich aktiv, jedoch vergleichsweise deutlich weniger als im medienbasierten Bereich.

Tabelle 1: Gemeindepraxis differenziert nach Religion

	ev.-luth.	röm.-kath.	andere christliche	islamisch	buddhistisch	andere nichtchristliche	Gesamt
Aktivitäten (Mittelwert; 1=garnicht bedeutend, 5=sehr bedeutend)							
Religiöse Gemeinschaftsbildung (3 Items: religiöse Feiern, Jugend- und Kinderarbeit, Senior*innenarbeit)	4,24	4,14	4,13	4,27	2,37	4,15	4,05
Religiöse und soziale Vermittlung (4 Items: religiöse Bildung und Erziehung, Beratung bei Alltagsproblemen und Konflikten, Arbeits- und Berufsberatung, Angebote für Interessierte)	3,06	3,29	3,63	3,95	3,19	3,59	3,45
Gesellschaftliche Verantwortung (3 Items: Veranstaltungen im Stadtteil, Stellung nehmen zu gesellschaftlichen Fragen, zu politischen Grundsatzfragen äußern)	3,08	3,07	2,59	3,53	2,31	3,29	2,90
Öffentlichkeitsarbeit (Mittelwert; Anzahl der Maßnahmen)							
Maßnahmen medienbasiert (4 Items: Broschüren, Internetauftritt, Flyer oder Plakate, Veranstaltungshinweise in Presse)	3,93	3,75	3,36	2,26	2,88	2,88	3,36

	ev.- luth.	röm- kath.	andere christ- liche	isla- misc h	bud- dhis- -tisch	andere nicht- christ- liche	Ge- samt
Maßnahmen interaktionsorien- tiert (4 Items: Tag der offenen Tür, Stadtteilst, Beauftragte für Öff- fentlichkeitsarbeit, Beauftragte für interreligiösen Dialog)	2,54	2,13	1,81	2,79	1,60	2,67	2,19

Anmerkung: Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen sind signifikant bei einem Niveau von $p < 0,001$.

Festzustellen ist damit, dass die Gemeinden aus dem nichtchristlichen Spektrum – mit Ausnahme der buddhistischen Gemeinden – ein insgesamt hohes und umfassendes Aktivitätslevel aufweisen und dabei sowohl verstärkt soziale Dienstleistungen anbieten als auch ein starkes gesellschaftliches Engagement zeigen, was mit einer interaktionsorientierten Öffentlichkeitsarbeit einhergeht. Dies hängt vermutlich auch mit ihrer Stellung innerhalb der mehrheitlich christlich und zugleich säkular geprägten Stadtgesellschaft zusammen, in der sie an die Lebenswelt ihrer Mitglieder anknüpfen und zugleich den Kontakt zur Gesellschaft suchen. Dass sie dabei verstärkt auch soziale Dienste anbieten bzw. diese umgekehrt gerade von den Gemeinden der beiden großen christlichen Kirchen viel weniger angeboten werden, ist insofern plausibel, als Letztere diakonische bzw. karitative Einrichtungen unterhalten, während etwa eine islamische Wohlfahrtspflege erst im Aufbau ist. Das geringe Aktivitätslevel der buddhistischen Gemeinden ist (auch mit Blick auch auf die einzelnen Items) so zu verstehen, dass hier häufig relativ kleine Gruppen zusammenkommen, die sich auf die religiöse oder spirituelle Praxis in der Gemeinschaft und insbesondere die innere Einkehr konzentrieren, dies auch nach außen durch entsprechende Angebote vermitteln, ansonsten aber relativ zurückgenommen agieren.

3.2. Interreligiöse Kontakte

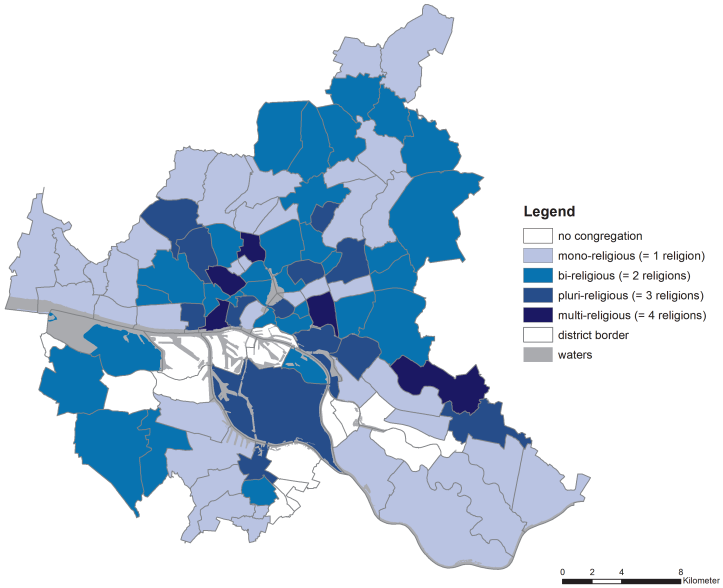
Blickt man auf die sozialräumliche Verteilung der Gemeinden im Stadtgebiet, wird deutlich, dass sich in einem Großteil der Stadtteile inzwischen nicht mehr nur Gemeinden einer Religion, sondern mehrerer verschiedener Religionen befinden. Dazu zeigt die Karte (Abb. 1) die Hamburger

Stadtteile nach dem Grad ihrer religiösen Pluralität, basierend auf den 547 identifizierten Gemeinden. Während die hellblau gefärbten Stadtteile monoreligiös geprägt sind, d.h. die dort ansässigen Gemeinden gehören alle derselben Religion an, in der Regel dem Christentum, sind die blauen und dunkelblauen Stadtteile vielfältig und entweder bi-, pluri- oder multireligiös, d.h. die hier ansässigen Gemeinden gehören zwei, drei oder vier verschiedenen Religionen an. Je dunkler die Farbe des Stadtteiles, desto mehr Religionen sind dort durch Gemeinden vertreten.¹⁹ Die ehemals monoreligiös christlich geprägten Strukturen haben sich damit in den letzten Jahrzehnten vor allem migrationsbedingt erheblich pluralisiert und die Gemeinden sind – zumindest im städtischen Nahbereich – zunehmend von einem (migrationsgeprägten) pluralen Umfeld und einer äußeren Heterogenität umgeben. Damit stellt sich die Frage, inwieweit diese äußere Pluralität

19 In den farblosen Stadtteilen wurden keine Gemeinden gefunden, entweder weil es sich um Ufer- oder sonstige unbewohnte Gebiete handelt oder weil ehemalige Gemeinden fusioniert sind. Dennoch kann in diesen Gebieten religiöses Leben stattfinden, wie etwa im „Ökumenischen Forum“, einem Zusammenschluss von 17 verschiedenen christlichen Kirchen in dem 2008 neu gegründeten Stadtteil HafenCity.

tatsächlich auch zu interreligiösen Aktivitäten und Kontakten zwischen den Gemeinden führt oder womöglich im Gegenteil auch davon abhält.

Abb. 1: Pluralität der Gemeinden auf Stadtteilebene²⁰

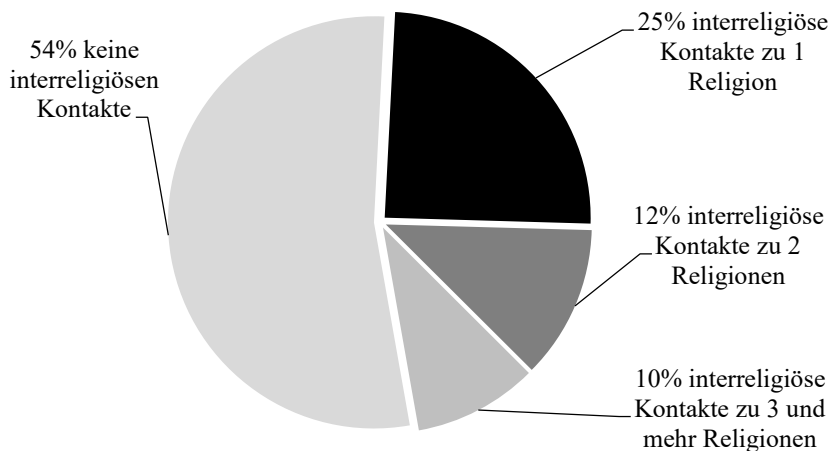


Von den befragten Gemeinden geben 46 % an, über interreligiöse Kontakte zu verfügen, während 54 % und damit die knappe Mehrheit über keine interreligiösen Kontakte verfügt. Wenn interreligiöse Kontakte vorhanden sind, bestehen diese meistens zu Gemeinden einer anderen Religion (25 %), während nur 12 bzw. 10 % Kontakte zu Gemeinden aus zwei bzw. drei und mehr anderen Religionen unterhalten (Abb. 2). Mit den bestehenden interreligiösen Kontakten wird somit größtenteils die Grenze zu einer einzi-

20 A. KÖRS, Congregations, Diversity, and Interreligious Relations, in: DIES. / W. WEISSE / J.-P. WILLAIME (Hg.), Religious Diversity and Interreligious Dialogue, Cham 2020, (153–173) 158.

gen anderen Religion überschritten, während nur ein geringer Anteil der Gemeinden multireligiös aktiv ist.

Abb. 2: Verbreitung interreligiöser Kontakte



Frage: „Hatte Ihre Gemeinde in den letzten 12 Monaten Kontakt zu christlichen / alevitischen / islamischen / jüdischen / buddhistischen / hinduistischen / Sikh- / Bahá'í-Gemeinden in Hamburg?“

Auch wenn interreligiöse Kontakte damit zwar durchaus verbreitet sind, sind sie, auch angesichts der starken öffentlichen Präsenz des „interreligiösen Dialogs“ auf der Ebene der Repräsentierenden, mit Blick auf ihren Verbreitungsgrad auf der Gemeindeebene offenbar zu relativieren. Dies gilt auch im Vergleich zu den bestehenden *intrareligiösen* Kontakten zwischen Gemeinden derselben Religion. So geben 95 % der Gemeinden intrareligiöse Kontakte zu Gemeinden *derselben* Glaubensrichtung an (zum Beispiel sunnitische Gemeinden untereinander) und 75 % zu Gemeinden *anderer* Glaubensrichtungen (zum Beispiel evangelisch-lutherische zu katholischen Gemeinden). Die Interaktionen im religiösen Feld scheinen sich somit nach dem Prinzip der Ähnlichkeit zu organisieren, wobei nicht nur ähnliche Glaubensvorstellungen, sondern auch z.B. ähnliche institutionelle Einbindungen den intrareligiösen Kontakt befördern können. Interreligiöse Beziehungen stellen sich hingegen selbst in einer Stadt wie Hamburg, die hochgradig religiös plural geprägt ist und sich selbst als „Hauptstadt des

interreligiösen Dialogs²¹ versteht, nicht als bloße Folge religiöser Pluralität ein, so dass die Frage bleibt, welche Faktoren förderlich bzw. hinderlich wirken.

a) Interreligiöse Beziehungen und Religionszugehörigkeit

Als ein wesentlicher Einflussfaktor gilt dabei die Religionszugehörigkeit. So zeigen verschiedene Studien, dass 39 bzw. 23 % der evangelischen Kirchengemeinden interreligiöse Kontakte zu muslimischen bzw. jüdischen Gemeinden unterhalten,²² hingegen mehr als drei Viertel der islamischen Gemeinden in Deutschland (77 %) mit Kirchen oder anderen Glaubensgemeinschaften kooperieren,²³ wenngleich institutionalisierte Kooperationsformen laut einer Studie zu islamischen Gemeinden in Schweden deutlich seltener vorhanden sind (34 %).²⁴ Auch für die Gemeindelandschaft in den USA zeigt sich tendenziell ähnlich: „Clearly, congregations outside the Christian tradition have carried the major responsibility for maintaining communication across religious lines [...]“²⁵ was zwar auch an ihren statistisch besseren Chancen für den Kontakt mit Gemeinden der Mehrheits-

21 Körs, *How Religious Communities Respond*, 28f.

22 Vgl. H. REBENSTORF / P.-A. AHRENS / G. WEGNER, *Potenziale vor Ort. Erstes Kirchengemeindebarometer*, hg. vom SOZIALWISSENSCHAFTLICHEN INSTITUT DER EKD, Leipzig 2015, 62.

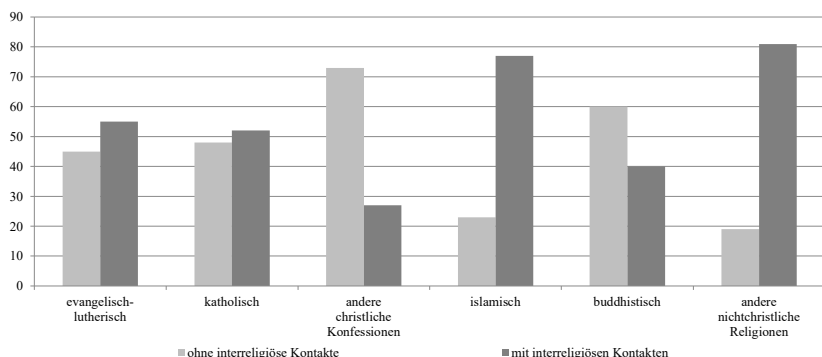
23 Vgl. D. HALM / M. SAUER / J. SCHMIDT / A. STICHS, *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*, Forschungsbericht 13, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2012, 113.

24 Vgl. K. BORELL / A. GERDNER, *Cooperation or Isolation? Muslim Congregations in a Scandinavian Welfare State. A Nationally Representative Survey from Sweden*, *RRelRes* 55 (4/2013), (557–571) 564.

25 N.T. AMMERMAN, *Pillars of Faith. American Congregations and Their Partners*, Berkeley u.a. 2005, 130.

religion liege, aber auch strategisch und durch die gesellschaftlichen Erwartungen an sie begründet sei.²⁶

Abb. 3: Verbreitung interreligiöser Kontakte nach Religionen (in %)



Die vorliegende Studie stimmt hiermit insofern überein, als die stärker migrantisch geprägten islamischen Gemeinden und auch die Gemeinden anderer nichtchristlicher Religionen deutlich häufiger interreligiöse Kontakte haben als christliche Gemeinden. Dies trifft dabei nicht für die buddhistischen Gemeinden zu, die vergleichsweise deutlich weniger in interreligiöse Beziehungen involviert sind. Am wenigsten interreligiös aktiv sind schließlich die Gemeinden christlicher Konfessionen jenseits der beiden großen Kirchen, so dass auch innerhalb des christlichen Spektrums erhebliche Unterschiede bestehen. Interreligiöse Beziehungen gehen somit nicht allein aus der Minderheitensituation hervor, sondern scheinen wesentlich durch die gesellschaftliche Position der Religionsgemeinschaft beeinflusst zu sein. Gerade für islamische Gemeinden, die angesichts ihres zugeschriebenen Konfliktpotentials in den Bedrohungswahrnehmungen der Bevölkerung ganz oben stehen²⁷ und an die sich daher auch entsprechend hohe gesellschaftlich-normative Erwartungen stellen, könnten der damit verbundene Rechtfertigungsdruck sowie verstärkte Bemühungen um die

26 Vgl. AMMERMAN, Pillars of Faith, 111.

27 Vgl. G. PICKEL, Religiöse Pluralisierung als Bedrohungsszenario? Stereotypen, Ängste und die Wirkung von Kontakten auf die Integration von Menschen anderer Religion, in: K. AMIRPUR / W. WEISSE (Hg.), Religionen – Dialog – Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie, Münster 2015, (19–55) 26–42.

eigene Integration wichtige Motivationen für interreligiöse Kontakte sein, womit sich eine Deutung interreligiöser Kontakte als Integrationsleistung nahelegt.

b) Interreligiöse Beziehungen und religiöse Einstellungen

Weiter ist davon auszugehen, dass interreligiöse Beziehungen auch von religiösen Einstellungen wie insbesondere der Haltung gegenüber religiöser Pluralität beeinflusst werden, wofür häufig der Wahrheitsanspruch als Indikator verwendet wird. So zeigt eine Gemeindestudie aus den USA, dass theologisch konservative Gemeinden mit exklusivistischen Haltungen nur bedingt Interaktionen mit andersreligiösen Gemeinden zeigen,²⁸ und Studien auf individueller Ebene belegen ebenso, dass theologischer Exklusivismus Kontakte mit Nicht-Gruppenmitgliedern reduziert.²⁹ Auch für Deutschland und andere europäische Länder wurde ein hochsignifikanter Zusammenhang zwischen religiösem Dogmatismus mit dem Fürwahrhalten nur einer Religion und der ablehnenden Haltung gegenüber Muslimen festgestellt.³⁰ Der Zusammenhang zwischen einer exklusivistischen

28 Vgl. CH.P. SCHEITL, *The Social and Symbolic Boundaries of Congregations: An Analysis of Website Links*, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1 (2005), Art. 6, (1–21) 18.

29 Vgl. S.M. MERINO, *Religious Diversity in a “Christian Nation”: The Effects of Theological Exclusivity and Interreligious Contact on the Acceptance of Religious Diversity*, *JSSR* 49 (2/2010), (231–246) 239; B.G. SMITH, *Attitudes towards Religious Pluralism: Measurements and Consequences*, *SocComp* 54 (2/2007), (333–353) 349.

30 Vgl. D. POLLACK, *Das Verhältnis zu den Muslimen*, in: DERS. / O. MÜLLER / G. ROSTA / N. FRIEDRICHS / A. YENDELL (Hg.), *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, Wiesbaden 2014, (47–57) 53.

Einstellung und dem Vermeiden von interreligiösen Beziehungen scheint somit stabil.

Abb. 4: Wahrheitsverständnis (in %)

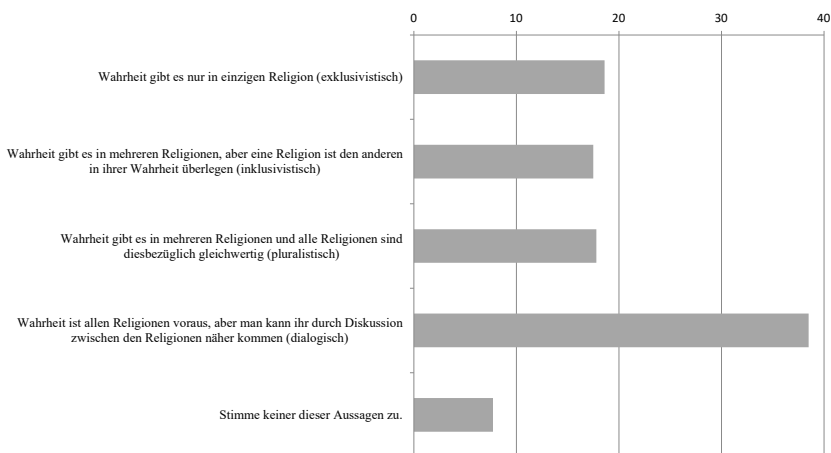
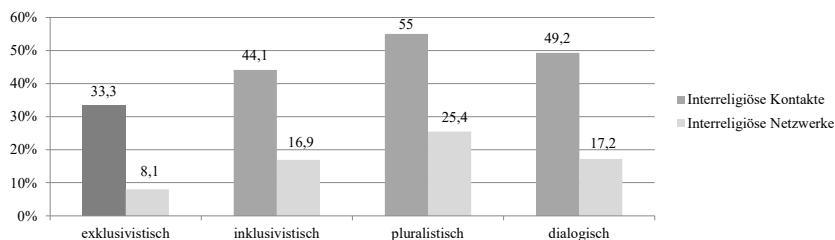


Abb. 5: Wahrheitsverständnis und interreligiöse Beziehungen



Die Ergebnisse der vorliegenden Studie, in der ebenso nach dem Wahrheitsverständnis gefragt wurde (Abb. 4), bestätigen dies insofern, als diejenigen mit einer exklusivistischen Haltung vergleichsweise weniger interreligiöse Beziehungen eingehen (33 %) als diejenigen mit einer inklusivistischen (44 %), pluralistischen (55 %) oder dialogischen Haltung (49 %) (Abb. 5). Zwar ergibt sich bei einer Differenzierung zwischen denjenigen mit einer exklusivistischen versus nicht-exklusivistischen Haltung ein statistisch signifikanter Zusammenhang zwischen dem Wahrheitsanspruch und interreligiösen Beziehungen. Dieser fällt jedoch schwach aus, und es verfü-

gen immerhin ein Drittel derjenigen mit einer exklusivistischen Haltung über interreligiöse Kontakte. Einen Erklärungsansatz hierfür bietet Kate McCarthy, die in ihrer Studie „Interfaith Encounters in America“ ebenso „important countercurrents in this pattern“³¹ findet und zeigt, dass es Gründe gibt (wie das Erreichen bestimmter sozialer Ziele und den Aufbau von gesellschaftlichen Beziehungen), die auch exklusivistisch eingestellte Gruppen dazu motivieren können, sich an interreligiösen Beziehungen zu beteiligen oder diese sogar zu initiieren. Dies scheint insofern plausibel auch für die vorliegende Studie, als ein positiver Zusammenhang zwischen interreligiösen und gesellschaftlichen Kontakten besteht (s. Abschnitt 3.3).

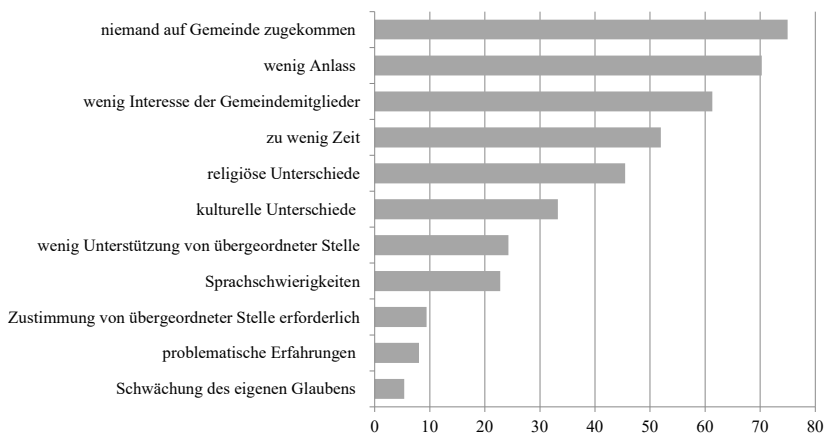
c) Hindernisse interreligiöser Kontakte zwischen Gemeinden

Fragt man umgekehrt danach, welche Hindernisse oder Schwierigkeiten bei interreligiösen Kontakten bestehen oder diese verhindern, ist zunächst festzustellen, dass – aus dem Spektrum der abgefragten Aspekte wie Ressourcen, institutionelle Einbindung, Motivation, religiöse Einstellungen, Erfahrungen sowie Gelegenheiten (Abb. 6) – kaum „problematische Erfahrungen mit Gemeinden aus anderen Religionen“ die Gemeinden von interreligiösen Kontakten abhalten. Während sich dies für die Gemeinden ohne interreligiöse Kontakte logisch ergibt, gilt es nahezu gleichermaßen auch für diejenigen, die über interreligiöse Kontakte verfügen. Dies ist wichtig zu sehen, deutet es doch darauf hin, dass es kaum die Kontakte selbst sind, die als problematisch erachtet werden, sondern die Gründe für die moderate

31 K. MCCARTHY, *Interfaith Encounters in America*, New Brunswick (New Jersey) 2007, 199.

Verbreitung und Bewertung der interreligiösen Kontakte eher woanders liegen.

Abb. 6: Einschätzung von Barrieren von interreligiösen Kontakten



Frage: „Bitte sagen Sie mir jeweils, inwieweit die Aussage für Ihre Gemeinde zutrifft?“; 4er-Skala (trifft voll und ganz zu – trifft etwas zu – trifft eher nicht zu – trifft gar nicht zu); Anteil derjenigen, für die die Aussage voll und ganz bzw. etwas zutrifft, in %.

Ebenso kaum eine Rolle spielen die institutionelle Einbindung der Gemeinden und eine „fehlende Zustimmung“ oder „wenig Unterstützung der übergeordneten Stelle“. Dies gilt auch für „Sprachschwierigkeiten“, was generell auf eine gute Integration hindeutet, wohingegen „wenig Zeit“ wesentlich häufiger eine Schwierigkeit darstellt. Auch die Befürchtung, dass der „eigene Glaube durch den Kontakt mit Gemeinden anderer Religionen geschwächt werden kann“, wird als kaum zutreffend erachtet. Deutlich eher wird die Auffassung vertreten, dass „kulturelle Unterschiede“ interreligiöse Kontakte erschweren und mehr noch, dass „die religiösen Ansichten von Gemeinden so weit auseinander liegen, dass der Kontakt grundsätzlich schwierig ist“. Zudem wird von vielen Gemeinden als zutreffend erachtet, dass „die Gemeindeglieder ein eher geringes Interesse“ an interreligiösen Kontakten haben. Am größten ist die Zustimmung der Gemeinden jedoch bei den Aussagen, dass „bisher kaum Gemeinden aus anderen Religionen auf die eigene Gemeinde zugekommen“ sind und es „bisher wenig Anlass für die eigene Gemeinde gab, den Kontakt zu Gemeinden aus anderen Religionen zu suchen“. Dies gilt verstärkt für die Gemeinden

ohne interreligiöse Kontakte, wird aber auch von den Gemeinden mit interreligiösen Kontakten häufig als zutreffend angegeben. Demnach sind es – noch vor den religiösen Differenzen, fehlenden Zeitressourcen und dem eher geringen Interesse der Gemeindeglieder – vor allem fehlende Anlässe innerhalb der Gemeinden selbst und eine geringe Nachfrage von außerhalb in ihrem sozialen Umfeld, die die Verbreitung von interreligiösen Kontakten hemmen.

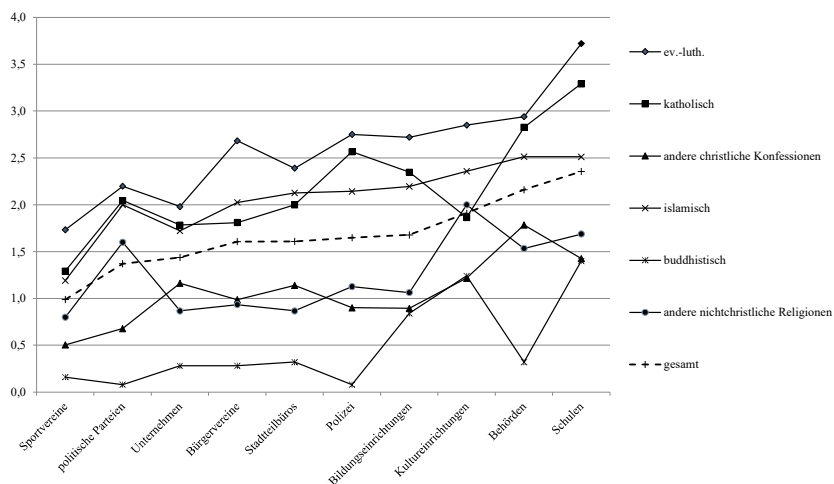
Das Engagement von Gemeinden in interreligiösen Kontakten ist damit nicht nur eine Frage der Ressourcen (des Könnens) und der Motivation und Inhalte (des Wollens), sondern auch eine Frage der Gelegenheiten (des Beteiligtwerdens). Gerade dieser letztgenannte Aspekt verdient besondere Aufmerksamkeit, nicht nur weil er von den Gemeinden am häufigsten als Schwierigkeiten genannt wird, sondern auch einen signifikanten Einfluss auf das interreligiöse Kontaktverhalten hat und zudem von außen beeinflussbar ist. So könnten durch soziale Gelegenheiten und die gezielte Ansprache von Gemeinden interreligiöse Kontakte positiv beeinflusst werden und könnte vor allem ein Teil derjenigen Gemeinden angesprochen werden, die bisher nicht beteiligt waren. Gleichwohl können Gelegenheitsstrukturen nur ein Baustein sein und ist insbesondere den beiden anderen relevanten Gründen – den religiösen Unterschieden und dem geringen Gemeindeinteresse – weiter nachzugehen.

3.3. Gesellschaftliche Kontakte

Inwieweit sind die Gemeinden über das religiöse Feld hinaus auch gesellschaftlich eingebunden und inwieweit beeinflusst dies ihr interreligiöses Verhalten? Mit Blick auf das gesellschaftliche Feld ist festzustellen, dass die Gemeinden mit durchschnittlich 5,5 (von 11 abgefragten) Einrichtungen aus Politik, Kultur, Sozialem, Bildung, Wirtschaft, Verwaltung und Freizeit in Kontakt und somit relativ gut eingebunden sind. Dabei ist für rund die Hälfte der Gemeinden (49 %) mit Kontakten zu sechs und mehr verschiedenen gesellschaftlichen Akteuren ein relativ hoher Grad der Vernetzung festzustellen, während ein weiteres Viertel (24 %) mit Kontakten zu drei bis fünf verschiedenen Einrichtungen einen mittleren Grad der Vernetzung aufweist. Das letzte gute Viertel ist mit Kontakten zu ein oder zwei Einrich-

tungen eher wenig gesellschaftlich eingebunden (19 %) oder sogar ohne Kontakte (8 %) und gesellschaftlich isoliert.

Abb. 7: Gesellschaftliche Kontakte nach Religionen

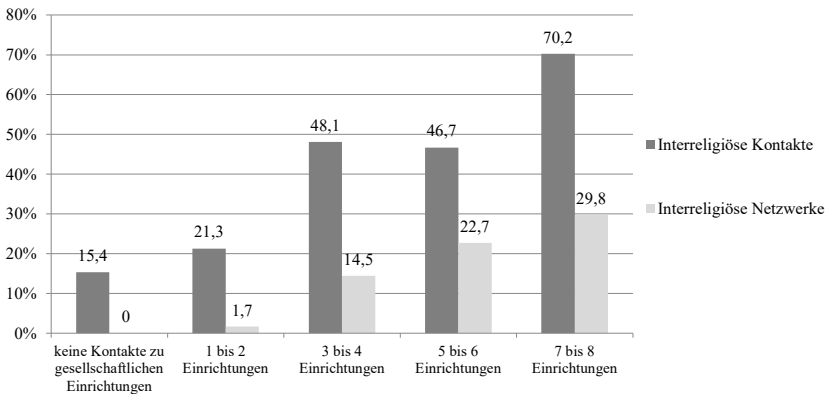


Wie Abbildung 7 zeigt, gibt es dabei deutliche Unterschiede zwischen den Gemeinden der verschiedenen Religionen. Die höchste Kontaktrate haben dabei die evangelisch-lutherischen Gemeinden, die durchweg zu allen Einrichtungen durchschnittlich am stärksten in Kontakt stehen, und auch die katholischen Gemeinden sind überdurchschnittlich gut vernetzt. Bemerkenswert ist, dass die islamischen Gemeinden gesellschaftlich fast genauso gut eingebunden sind wie die beiden großen christlichen Kirchen, die ebenfalls jeweils überdurchschnittlich häufig mit den gesellschaftlichen Einrichtungen in Kontakt sind. Deutlich weniger vernetzt sind hingegen die Gemeinden anderer christlicher Konfessionen sowie die Gemeinden anderer nichtchristlicher Religionen. Am wenigsten eingebunden sind die buddhistischen Gemeinden, die noch am häufigsten Kontakte zu Schulen, anderen Bildungseinrichtungen sowie Kultureinrichtungen haben. In den gesellschaftlichen Beziehungen spiegelt sich somit tendenziell, was vorher bereits zum gesellschaftlichen Engagement (s. Abschn. 3.1) festgestellt wurde: eine überdurchschnittlich hohe Aktivität der islamischen Gemeinden sowie der Gemeinden der beiden großen christlichen Kirchen einerseits und eine vergleichsweise geringere Aktivität der buddhistischen sowie der anderen christlichen Gemeinden. Allein die Gemeinden der anderen nicht-

christlichen Religionen sind gesellschaftlich eher unterdurchschnittlich eingebunden, obgleich auch für sie ein hohes gesellschaftliches Engagement gilt.

Eine Tendenz zur gesellschaftlichen Abschottung oder „Parallelgesellschaft“, wie sie häufig für die islamischen Gemeinden vermutet wird, lässt sich somit nicht feststellen. Stattdessen wird hier eher eine Trennlinie „gesellschaftlicher Integration“ zwischen einerseits den Gemeinden der beiden großen christlichen Kirchen sowie der islamischen Gemeinden mit vielfältigen und häufigen Beziehungen und andererseits den Gemeinden aus dem Spektrum der unterschiedlichen christlichen Konfessionen und den Gemeinden nichtchristlicher Religionen (und dabei insbesondere den buddhistischen Gemeinden) mit weitaus weniger gesellschaftlichen Beziehungen sichtbar.

Abb. 8: Gesellschaftliche Kontakte und interreligiöse Beziehungen



Blickt man nun auf den Zusammenhang von gesellschaftlichen Kontakten und interreligiösen Beziehungen in Form von Kontakten oder der Beteiligung an interreligiösen Netzwerken, zeigt sich ein signifikanter und fast linearer Zusammenhang: Je mehr die Gemeinden über gesellschaftliche Kontakte verfügen, desto eher sind sie auch an interreligiösen Kontakten und Netzwerken beteiligt (Abb. 8). Die Gemeinden sind somit in ihrem interreligiösen Handeln durch die eigene Position im religiösen Feld und ihre gesellschaftliche Integration beeinflusst, die religiöse Einstellungen überlagern können.

4. Fazit

Der Beitrag verfolgt ausgehend von der Pluralisierung des religiösen Feldes und einem wachsenden Bedarf nach Verständigung eine Perspektive auf religiöse Gemeinden als potenzielle Orte interreligiöser Praxis und mit gesellschaftlicher Brückenfunktion. Anhand einer lokalen repräsentativen Gemeindestudie und ausgewählter empirischer Befunde wird deutlich, dass interreligiöse Beziehungen zwischen Gemeinden sich nicht als bloße Folge religiöser Pluralität einstellen und auch nicht durch religiöse Einstellungen determiniert werden, sondern wesentlich mit der Position der Gemeinden im religiösen Feld und ihrer gesellschaftlichen Integration zusammenhängen. Als ein Ansatzpunkt zur Förderung interreligiöser Kontakte erweisen sich gerade niedrigschwellige Gelegenheiten, die insbesondere auch diejenigen ansprechen, die bisher nicht beteiligt waren und sich womöglich schwer damit tun, weil sie etwa in den religiösen Differenzen eine Barriere sehen, wohingegen sie durchaus Interesse daran haben können, sich gegenseitig kennenzulernen, ein nachbarschaftliches Miteinander zu pflegen oder sich um gemeinsame Anliegen vor Ort zu kümmern. Andererseits erscheint gerade der konstruktive Austausch über die religiösen Lehren und Glaubensinhalte und ihre Gemeinsamkeiten, aber eben auch Unterschiede als elementar, um einen tiefgehenden gegenseitigen Prozess des Verstehens zu befördern. Auch für einen solchen religiösen Austausch können interreligiöse Kontakte die Grundlage schaffen, indem sie Vorurteile abbauen und eine grundsätzliche Offenheit zwischen den Angehörigen der verschiedenen Religionen befördern können.

Deutlich wird schließlich zum Verhältnis von Stadt und Religion: „Religions matter“ – und zwar im Plural – und Religionsgemeinschaften und ihre Gemeinden prägen in ihrer Vielzahl und Vielfalt den städtischen Sozialraum und die daraus entstehenden Beziehungen und (Spannungs-)Verhältnisse zwischen den Religionsgemeinschaften wie auch zur Gesellschaft. Umgekehrt gilt: „Places matter“ und gerade Städte sind religiöse und kulturelle Kulminationspunkte, beeinflussen wesentlich die Formen, Praktiken und Identitäten religiöser Glaubensrichtungen und sind zentrale Orte der Aushandlung und Gestaltung auch ihrer gesellschaftlichen Position. Dieses Zusammenwirken von Stadt und Religionen – „as partners in a recursive relationship in which they are shaping as well as being shaped

through their interaction“³² – stärker wahrzunehmen und zu adressieren erscheint lohnenswert angesichts der Herausforderungen eines gelingenden Zusammenlebens in multireligiösen säkularen Stadtgesellschaften und zur Entwicklung sowohl einer darauf bezogenen empirischen sozialraum- und stadtorientierten Religionsforschung als auch einer religionssensibilisierten Stadtentwicklung und -forschung.

Literatur

- AMMERMAN, NANCY TATOM, *Pillars of Faith. American Congregations and Their Partners*, Berkeley / Los Angeles / London 2005.
- AMMERMAN, NANCY TATOM, *Congregations. Local, Social, and Religious*, in: CLARKE, PETER B. (Hg.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, New York 2009, 562–580.
- BERGER, PETER LUDWIG, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, aus dem Englischen von RUTH PAULI, Frankfurt / New York 2015.
- BERKING, HELMUTH / JOCHEN SCHWENK / SILKE STEETS, *Introduction: Filling the Void? – Religious Pluralism and the City*, in: DIES. (Hg.), *Religious Pluralism and the City. Inquiries into Postsecular Urbanism*, Bloomsbury Studies in Religion, Space and Place, London u.a. 2018, 1–24.
- BORELL, KLAS / ARNE GERDNER, *Cooperation or Isolation? Muslim Congregations in a Scandinavian Welfare State: A Nationally Representative Survey from Sweden*, *RRelRes* 55 (4/2013), 557–571.
- FEIGE, ANDREAS, *Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945*, Gütersloh 1990.
- HALM, DIRK / MARTINA SAUER / JANA SCHMIDT / ANJA STICHS, *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*, Forschungsbericht 13, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2012.
- KÖRS, ANNA, *Empirische Gemeindeforschung: Stand und Perspektiven*, in: POLLACK, DETLEF / VOLKHARD KRECH / OLAF MÜLLER / MARKUS HERO (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, 631–655.
- KÖRS, ANNA, *How Religious Communities Respond to Religious Diversity. From Interreligious Dialogue to Interreligious Relations, Contacts, and Networks*, in: IPGRAVE, JULIA / THORSTEN KNAUTH / ANNA KÖRS / DÖRTE VIERGEGER / MARIE VON DER LIPPE (Hg.), *Religion and Dialogue in the City. Case Studies on Interreligious Encounter in Urban Community and Education*, *Religious Diversity and Education in Europe* 26, Münster 2018, 23–54.

32 R. FLORY, *Foreword*, in: K. DAY / E.M. EDWARDS (Hg.), *The Routledge Handbook of Religion and Cities*, Routledge Handbooks in Religion, Abingdon (Oxon) / New York 2021, (xiv–xx) xviii.

- KÖRS, ANNA, Congregations, Diversity, and Interreligious Relations, in: DIES. / WOLFRAM WEISSE / JEAN-PAUL WILLAIME (Hg.), *Religious Diversity and Interreligious Dialogue*, Cham 2020, 153–173.
- KÖRS, ANNA, Interreligious Dialogue and Relations in Germany in a Multilevel Governance Perspective, in: ANDREA BIELER / CLAUDIA HOFFMANN / LISA KETGES (Hg.), *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld 2024 (im Erscheinen).
- KRECH, VOLKHARD, Bewegungen im religiösen Feld: Das Beispiel Nordrhein-Westfalens, in: HERO, MARKUS / VOLKHARD KRECH / HELMUT ZANDER, *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*, Religion plural, Paderborn 2008, 24–43.
- LANZ, STEPHAN, Stadt und Religion, in: MIEG, HARALD A. / CHRISTOPH HEYL (Hg.), *Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, 299–317.
- LAUBE, MARTIN, *Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs*, Tübingen 2006.
- LÖW, MARTINA, Vielfalt und Repräsentationen, in: DIES. (Hg.), *Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund 2012, Teil 1*, Frankfurt a.M. 2014, 27–37.
- LUCKMANN, THOMAS, *Neuere Schriften zur Religionssoziologie*, KZSS 12 (1960), 315–326.
- MCCARTHY, KATE, *Interfaith Encounters in America*, New Brunswick (New Jersey) 2007.
- MERINO, STEPHEN M., Religious Diversity in a “Christian Nation”: The Effects of Theological Exclusivity and Interreligious Contact on the Acceptance of Religious Diversity, *JSSR* 49 (2/2010), 231–246.
- MÜKE, MARCEL / ULF TRANOW / ANNETTE SCHNABEL / YASEMIN EL-MENOUAR, *Religionsmonitor. Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Warum Pluralität gestaltet werden muss*, hg. von der BERTELSMANN STIFTUNG, Gütersloh 2023.
- PICKEL, GERT, Religiöse Pluralisierung als Bedrohungsszenario? Stereotypen, Ängste und die Wirkung von Kontakten auf die Integration von Menschen anderer Religion, in: AMIRPUR, KATAJUN / WOLFRAM WEISSE (Hg.), *Religionen – Dialog – Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie*, Münster 2015, 19–55.
- POLLACK, DETLEF / OLAF MÜLLER, *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, hg. von der BERTELSMANN STIFTUNG, Gütersloh 2013.
- POLLACK, DETLEF, Das Verhältnis zu den Muslimen, in: DERS. / OLAF MÜLLER / GERGELY ROSTA / NILS FRIEDRICHS / ALEXANDER YENDELL (Hg.), *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, Wiesbaden 2014, 47–57.
- POLLACK, DETLEF, *Religionssoziologie in Deutschland seit 1945, Preprints and Working Papers of the Center for Religion and Modernity* 6, Münster 2014.
- REBENSTORF, HILKE / PETRA-ANGELA AHRENS / GERHARD WEGNER, *Potenziale vor Ort. Erstes Kirchengemeindebarometer*, hg. vom SOZIALWISSENSCHAFTLICHEN INSTITUT DER EKD, Leipzig 2015.

- RÜPKE, JÖRG, *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*, Berlin / Boston 2020.
- SCHEITLE, CHRISTOPHER P., *The Social and Symbolic Boundaries of Congregations: An Analysis of Website Links*, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1 (2005), Art. 6. 1–21.
- SENNETT, RICHARD, *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, New Haven 2012.
- SMITH, BUSTER G., *Attitudes towards Religious Pluralism: Measurements and Consequences*, *SocComp* 54 (2/2007), 333–353.
- VERTOVEC, STEVEN, *New Complexities of Cohesion in Britain: Super-Diversity, Transnationalism and Civil-Integration. A Thinkpiece for the Commission on Integration and Cohesion*, London 2007.
- ZARNOW, CHRISTOPHER / BIRGIT KLOSTERMEIER / RÜDIGER SACHAU (Hg.), *Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen*, Berlin 2018.

Religion und Landschaft – Grundzüge, Ausprägungen und offene Fragen eines komplexen Verhältnisses¹

Olaf Kühne

Die Bezüge zwischen Landschaft und Religion sind vielfältig und komplex. Die Komplexität erwächst nicht allein aus der Komplexität des jeweils einzelnen Gegenstandes, dessen Wandlungen in den vergangenen Jahrzehnten bis Jahrhunderten, sondern auch einem differenzierten, sich wandelnden wechselseitigen Bezug. Landschaft, hier konstitutiv als soziale Konstruktion verstanden, wandelte sich nicht zuletzt infolge von Ansprüchen ökonomischer Art, aber auch des politischen Gestaltungswillens, Religion ist von Säkularisierung und Individualisierung betroffen. Landschaft unterliegt sich differenzierenden sozialen und kulturellen Verständnissen, individualisierten Landschaftserfahrungen sowie von Veränderungen des als Landschaft gedeuteten physischen Raumes. Dies nicht zuletzt infolge des Klimawandels und von Mitigations- und Adaptationsbemühungen. Auch religiöse Repräsentanzen im physischen Raum unterliegen Wandlungen, etwa durch den Verlust alltagsreligiöser Manifeste (etwa von Wegekreuzen), der Entweihung oder ‚Touristifizierung‘ von Kirchen, aber auch durch die Errichtung physischer Manifeste von Religionen, die nicht mit dem eigenen ‚Kulturkreis‘ identifiziert werden. Auch die Frage nach landschaftlichen Implikationen von religiösen Utopien verdeutlicht die Aktualität des Themas. Dieses wiederum wird unter Nutzung der Theorie der drei Landschaften (als Ableitung der Drei Welten Theorie Karl Poppers) betrachtet.

1 Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um eine weiterentwickelte Synthese folgender Aufsätze: O. KÜHNE, Religion und Landschaft – Überlegungen zu einem komplexen Verhältnis aus sozialwissenschaftlicher Perspektive, in: BUND HEIMAT UND UMWELT IN DEUTSCHLAND (BHU) (Hg.), Religion und Landschaft, Bonn 2013, 7–15; DERS., Landschaft und Religion, in: DERS. / F. WEBER / K. BERR / C. JENAL (Hg.), Handbuch Landschaft, RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft, Wiesbaden ²2023, 497–510; DERS. / K. BERR / C. JENAL, Die geschlossene Gesellschaft und ihre Ligaturen. Eine Kritik am Beispiel ‚Landschaft‘, RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft, Wiesbaden 2022.

1. Einführung

Phänomene werden dann einer Thematisierung unterzogen, wenn sie die Grenzen des Selbstverständlichen, Gewohnten und Normalen überschreiten. Also wenn sich Veränderungen vollziehen, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und (individuell oder sozial) nicht mehr ignoriert werden können.² Dies gilt sowohl für das Thema Landschaft als auch für jenes der Religion: So unterliegt Landschaft den Einflüssen der Globalisierung, den direkten Einflüssen des Klimawandels (etwa als Folge von Dürren), aber auch dessen indirekten Einflüssen, in Form von den Mitigationsbemühungen der Gesellschaft (etwa in Bezug auf die Errichtung von Anlagen zur Erzeugung, zum Transport und zur Speicherung regenerativer Energien) und auch den Adaptationsbestrebungen (wie etwa Maßnahmen der Steigerung der Luftzirkulation in Städten und ihrem Umland, des Waldumbaus, der Anpassung der Landwirtschaft). Religion ihrerseits unterliegt (zumindest im westlichen Europa) zum einen dem Prozess der Säkularisation, zum anderen dem Prozess der Individualisierung. Zugleich wird ihr eine bis heute kulturprägende Bedeutung zugeschrieben (besonders deutlich bei Samuel Huntington)³, was wiederum nicht zuletzt eine Basis für eine Beschreibung der Zuwanderung von Menschen mit anderer Religion (in weiten Teilen Europas etwa des Islams) als kulturelle Herausforderung bildet.⁴ Die Neuthematisierung des Religiösen (etwa im Zusammenhang von Einwanderung, aber auch religiöser Anteile von gewaltsamen Auseinandersetzungen) wiederum ist mit einer zunehmenden Entprivatisierung des Religiösen verbunden: Religiöses – und seine materiellen Manifestationen, wodurch nicht zuletzt die landschaftliche Perspektive relevant wird – wird zum Gegenstand öffentlicher Befassung, einer Befassung, die durchaus konfliktär verlaufen kann, insbesondere dann, wenn sie mit einer offensiven kollektiven Identitätsbildung betrieben wird, die nicht zuletzt durch soziale Medien befeuert wird.⁵

2 Vgl. P.L. BERGER / TH. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1966.

3 Vgl. S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

4 Vgl. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

5 Vgl. J. CASANOVA, *The Secular and Secularisms*, *Social Research. An International Quarterly* 76 (4/2009), 1049–1066, <https://doi.org/10.1353/sor.2009.0064>; C. JENAL / S. ENDRESS / O. KÜHNE / C. ZYLKA, *Technological Transformation Processes and Resistance – On the Conflict Potential of 5G Using the Example of 5G Network Expansion*

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit einem Thema, das sich im Spannungsfeld von Soziologie und Geographie bewegt. In der Soziologie wies das Thema Religion bereits bei den Klassikern Max Weber, Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim und Georg Simmel eine zentrale Bedeutung auf. Nach einer Phase relativ geringer Präsenz in den 1970er und 1980er Jahren wird ihm seit den 1990er Jahren wieder eine recht große Aufmerksamkeit zuteil.⁶ Dagegen hat das Thema Religion in der Geographie nie eine solchermaßen zentrale Bedeutung erlangen können. Die Religionsgeographie weist aktuell eine Bedeutung auf, die hinter anderen „Bindestrich-Humangeographien“ (wie der Stadt-, Wirtschafts- oder Sozialgeographie) zurücksteht. Nichtsdestotrotz ist sie – nicht allein im internationalen, sondern auch im deutschsprachigen Kontext – präsent.⁷ Synthetisierende Untersuchungen in der Landschaftsforschung blieben hingegen weitgehend aus.⁸ Es dominieren spezifische Untersuchungen zu einzelnen Religionsgemeinschaften, Regionen, Objekten und Objektkonstellationen, häufig in Kombination mit bestimmten zeitlichen Rahmungen.⁹

Insofern umreißt dieser Beitrag Grundzüge und Potenziale eines Forschungsfeldes, er stellt keinen Überblick über ein elaboriertes Forschungsfeld dar. Der vorliegende Beitrag stellt zunächst einige konzeptio-

in Germany, Sustainability 13 (24/2021), Art. 13550, <https://doi.org/10.3390/su132413550>; O. KÜHNE / L. KOEGST / M.-L. ZIMMER / G. SCHÄFFAUER, „... Inconceivable, Unrealistic and Inhumane“. Internet Communication on the Flood Disaster in West Germany of July 2021 between Conspiracy Theories and Moralization – A Neopragmatic Explorative Study, Sustainability 13 (20/2021), Art. 11427, <https://doi.org/10.3390/su132011427>.

- 6 Siehe etwa: V. KRECH, Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss, Religiöse Evolution 1, Bielefeld 2021; P. HEISER, Religionssoziologie, Soziologie im 21. Jahrhundert, UTB 5013, Paderborn 2018; G. PICKEL, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011.
- 7 Vgl. R. HENKEL, Definition von Religion und Religionstheorien. Was kann die Religionsgeographie aus der Diskussion in Religionssoziologie und Religionswissenschaft lernen?, Acta Universitatis Carolinae. Geographica 41 (1–2/2006), 77–90; G. RINSCHENDE, Religionsgeographie, Das Geographische Seminar, Braunschweig 1999.
- 8 Ein Ansatz findet sich bei: KÜHNE, Religion und Landschaft; DERS., Landschaft und Religion.
- 9 Etwa bei: W. SCHENK / J.-E. STEINKRÜGER, Kulturlandschaft als kultureller Prozess, illustriert am Orden der Zisterzienser und an den frühen Trägern der Rheinromantik, in: R. DUTTMANN / O. KÜHNE / F. WEBER (Hg.), Landschaft als Prozess, Wiesbaden 2020, 119–134; P. RÜCKERT, Zur Sakralisierung der Landschaft. Zisterzienser im deutschen Südwesten, in: M. KRÄTSCHEMER / K. THODE / CH. VOSSLER-WOLF (Hg.), Klöster und ihre Ressourcen. Räume und Reformen monastischer Gemeinschaften im Mittelalter, RessourcenKulturen 7, Tübingen 2018, 59–73.

nelle Grundzüge zum Thema der Differenziertheit von Landschaft vor, insoweit sie für das Verständnis des übrigen Beitrages notwendig sind. Daran anschließend erfolgt die Darstellung der Grundzüge der Funktion des Religiösen in der Gesellschaft. Darauf folgen Ausführungen zu den Zusammenhängen der Themen Religion und Landschaft. Das Fazit widmet sich einer Synthese des Dargestellten und insbesondere der Potenziale des Forschungsfeldes zu Religion und Landschaft.

Der vorliegende Beitrag fokussiert sich dabei – nicht zuletzt aufgrund der vorliegenden Literatur – auf Entwicklungen in Europa, insbesondere Mittel- und Westeuropa.

2. Landschaft – Grundüberlegungen

Ontologisch folgt der vorliegende Beitrag der – aus der Drei Welten Theorie Karl Poppers abgeleiteten¹⁰ – Theorie der Drei Landschaften, die im Folgenden knapp zusammengefasst wird.¹¹ Popper gliedert in materielle Welt 1, die Welt 2 des individuellen Bewusstseins und die Welt 3 der kulturellen Gehalte. Bevor jedoch eine Gliederung in drei Landschaften erfolgt, ist ein Zwischenschritt hilfreich, um die Spezifik von ‚Landschaft‘ herauszuarbeiten, nämlich die Gliederung in drei Räume: Raum 1 beschreibt relational zueinander angeordnete Objekte der Welt 1, Raum 2 wiederum

10 Vgl. K.R. POPPER, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, aus dem Englischen übers. von HERMANN VETTER, Kritische Wissenschaft, Hamburg 1973; RINSCHÉDE, Religionsgeographie; K.R. POPPER, Three Worlds, Michigan Quarterly Review 18 (1/1979), 141–167.

11 Vgl. O. KÜHNE, Landscape Conflicts – A Theoretical Approach Based on the Three Worlds Theory of Karl Popper and the Conflict Theory of Ralf Dahrendorf, Illustrated by the Example of the Energy System Transformation in Germany, Sustainability 12 (17/2020), Art. 6772, <https://doi.org/10.3390/su12176772>; DERS., Die Landschaften 1, 2 und 3 und ihr Wandel. Perspektiven für die Landschaftsforschung in der Geographie – 50 Jahre nach Kiel, Berichte. Geographie und Landeskunde 92 (3–4/2018), 217–231; DERS., Foodscapes – a Neopragmatic Redescription, Berichte. Geographie und Landeskunde 96 (1/2023), 5–25, <https://doi.org/10.25162/bgl-2022-0016>; DERS. / C. JENAL / D. EDLER, Landscapes in Games. Insights and Overviews on Contingencies between Worlds 1, 2 and 3, in: DIES. (Hg.), The Social Construction of Landscapes in Games, RaumFragen: Stadt -Region – Landschaft, Wiesbaden 2022, 77–87; L. KOEGST, Über drei Welten, Räume und Landschaften. Digital geführte Exkursionen an Hochschulen aus der Perspektive der drei Welten Theorie im Allgemeinen und der Theorie der drei Landschaften im Speziellen, Berichte. Geographie und Landeskunde 69 (3/2022), 288–308, <https://doi.org/10.25162/bgl-2022-0012>.

beinhaltet die individuellen Verständnisse von ‚Raum‘ und als Raum 3 lassen sich die gesellschaftlich geteilten Verständnisse davon verstehen, was unter ‚Raum‘ zu fassen sei. Analog erfolgt die Gliederung von Landschaft: Landschaft 3 beinhaltet die in einer Gesellschaft als ‚normal‘, ‚selbstverständlich‘ und unhinterfragt geltenden Deutungs-, Kategorisierungs- und Bewertungsmuster von Landschaft. Landschaft 2 wiederum umfasst die individuellen Deutungs-, Kategorisierungs- und Bewertungsmuster. Landschaft 2 wird im Prozess der Sozialisation von der Gesellschaft vermittelt und umfasst also einen Teil der Vorstellungen von Landschaft 3, ergänzt um individuell durch eigene Erfahrungen und Reflexionen erfolgte Modifikationen. Diese wiederum ermöglichen es für Landschaft 2, auf Landschaft 3 innovativ zu wirken, wengleich die Regel darin besteht, die gesellschaftlich geteilten Muster der Landschaft 3 zu bestätigen – und damit zu verfestigen. Landschaft 1 wird von jenen materiellen Objekten gebildet, die individuell (Landschaft 2) bzw. sozial (Landschaft 3) als ‚Landschaft‘ synthetisiert werden. Der Mensch wiederum ist – infolge seiner leiblichen Verfasstheit – Teil von allen drei Welten, Räumen und Landschaften. Insofern wirkt Landschaft 1 wiederum strukturierend auf Landschaft 2 (analog ist es bei den Welten und Räumen). Unterschiede zwischen Raum und Landschaft bestehen in zweifacher Hinsicht: Erstens ist für den Raum die materielle Welt konstitutiv (Raum 1). Dies bedeutet: Ohne die Erfahrung von Raum 1 bedürfte es nicht der Anstrengungen der Konstruktion der Räume 2 und 3. Dagegen ist für Landschaft die Ebene 3 konstitutiv, denn ohne die Anleitung zu ästhetischen oder ökologischen Synthesen wäre eine Selektion und Zusammenführung von Objekten zu ‚Landschaft‘ nicht möglich.¹² Zweitens sind Landschaft 2 und Landschaft 3 keine einfachen Teilmengen von Raum 2 und 3. Sie reichen vielmehr darüber hinaus: Landschaften 2 und 3 haben metaphorische Gehalte, die Raum 2 und 3 fehlen (etwa: Bildungslandschaft, Theaterlandschaft, Musiklandschaft etc., also immer, wenn auf eine relationale Synthese abgehoben werden soll).

12 Hierzu bereits in den 1910er Jahren: G. SIMMEL, *Philosophie der Landschaft* (1913), in: G. GRÖNING / U. HERLYN (Hg.), *Landschaftswahrnehmung und Landschaftserfahrung. Texte zur Konstitution und Rezeption von Natur als Landschaft*, München 1990, 67–79; weiterhin: L. BURCKHARDT, *Warum ist Landschaft schön? Die Spaziergangswissenschaft*, hg. von MARKUS RITTER UND MARTIN SCHMITZ, Berlin ²2008; C. JENAL, „Das ist kein Wald, Ihr Pappnasen!“ – Zur sozialen Konstruktion von Wald. *Perspektiven von Landschaftstheorie und Landschaftspraxis*, Wiesbaden 2019; O. KÜHNE, *Distinktion – Macht – Landschaft. Zur sozialen Definition von Landschaft*, Wiesbaden 2008.

Seine leibliche Verfasstheit ermöglicht es dem Menschen (als Individuum!), materiell in Raum 1 einzugreifen, ihn etwa als Landschaft 1 gemäß den eigenen landschaftlichen Vorstellungen (Landschaft 2) zu überformen. Wobei die hier zur Geltung kommenden Normen in der Regel gesellschaftlichen Ursprungs sind (Landschaft 3) bzw. in Auseinandersetzung damit modifiziert werden. Grundlage zu Eingriffen in Landschaft 1 (im Besonderen) und Raum 1 (im Allgemeinen) sind die nötigen materiellen Medien (von der Spitzhacke bis zum Dynamit, von Pflanzensamen bis zum Stahlträger). Auch ist Macht (im Sinne Max Webers¹³ als Chance, den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen, zu verstehen) zur Durchsetzung von Landschaft 2-Vorstellungen nötig, wie auch geistige wie körperliche Fertigkeiten.¹⁴ Deutlich wird hinsichtlich dieser Ausführungen nicht zuletzt die zentrale Bedeutung des Individuellen (Welt 2/Landschaft 2): Jegliche Interaktion zwischen Welt/Landschaft 1 und 3 wird über Welt/Landschaft 2 vermittelt, auch jeder Prozess der Innovation und Bestätigung in Welt/Landschaft 3 erfolgt durch das Agieren von Welt/Landschaft 2.

Die soziale wie individuelle Konstruktion von Landschaft wiederum unterliegt unterschiedlichen Modi, die einander (partiell) widersprechen, einander aber auch (teilweise) überlagern können:¹⁵ Die a-modale Konstruktion der ‚heimatlichen Normallandschaft‘ vollzieht sich im Kindesalter unter deutender Begleitung signifikanter Anderer (insbesondere von Eltern), im Umfeld der elterlichen Wohnung. Der daraus erwachsende normative Anspruch an Landschaft 1 ist jener der Stabilität, denn Landschaft 2a grün-

13 M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, hg. von JOHANNES WINCKELMANN, Tübingen ⁵1972 [1922].

14 Ausführlicher zu diesem Themenfeld: SH. ZUKIN, *Landscapes of Power. From Detroit to Disney World*, Berkeley / Los Angeles / London 1993; W.K. WYCKOFF, *Imposing landscapes of private power and wealth*, in: M.P. CONZEN (Hg.), *The Making of the American Landscape*, New York / London ²2010, 381–402; A. BUTLER / I. SARLÖV-HERLIN, *Changing landscape identity – practice, plurality, and power*, *Landscape Research* 44 (3/2019), 271–277, <https://doi.org/10.1080/01426397.2019.1589774>; O. KÜHNE, *Landscape and Power in Geographical Space as a Social-Aesthetic Construct*, Dordrecht 2018.

15 Ausführlicher: KÜHNE, *Landscape Conflicts*; DERS., *Landscape Theories. A Brief Introduction*, Wiesbaden 2019; DERS., *Landschaft und Wandel. Zur Veränderlichkeit von Wahrnehmungen*, Wiesbaden 2018; R. STOTTEN, *Kulturlandschaft gemeinsam verstehen – Praktische Beispiele der Landschaftsozialisation aus dem Schweizer Alpenraum*, *Geographica Helvetica* 68 (2/2013), 117–127, <https://doi.org/10.5194/gh-68-117-2013>; DIES., *Kulturlandschaft als Ausdruck von Heimat der bäuerlichen Gesellschaft*, in: M. HÜLZ / O. KÜHNE / F. WEBER (Hg.), *Heimat. Ein vielfältiges Konstrukt*, Wiesbaden 2019, 149–162.

det sich auf Vertrautheit. Im b-Modus wiederum wird der Commonsense von Landschaft 3 an Landschaft 2 vermittelt. Dieser umfasst insbesondere ästhetische Stereotype, aber zunehmend auch ökologische Gehalte, die wiederum eine normative Bedeutung aufweisen. Im c-Modus wiederum erfolgt eine Einführung in fachspezifische, expertenhafte Sonderwissensbestände.⁶ Diese weisen explizite Deutungshoheitskonkurrenzen untereinander auf (besonders deutlich: Agrarökonomie vs. Landschaftsökologie). Gemeinsam ist den unterschiedlichen c-modalen Zuwendungen zu Landschaft 1c der jeweilige fachspezifische Defizitblick (auch für den Kontext von Religion, aber auch anderen Teilmengen von Welt, kann eine Welterschließung mittels dieser drei Modi beobachtet werden). Allen drei Modi ist die Tendenz zur Moralisierung von Landschaft, verbunden mit der Abwertung alternativer Deutungen, Kategorisierungen und Wertungen – und insbesondere ihrer Träger:innen – gemein. Daraus wird ein dritter Unterschied der Konstrukte von Raum und Landschaft deutlich: Die landschaftliche Synthese bildet (weit mehr als der neutrale Raum) einen Nährboden für Prozesse der Moralisierung und Identitätsbildung. Daraus wird aber auch eine weitere Verbindung zum Thema Religion deutlich: Moral. Dies leitet zum nächsten Abschnitt über.

3. Religion in der Gesellschaft – einige Grundüberlegungen

Wie angesprochen, weist Religion in der Soziologie eine große Präsenz auf, so wies bereits Émile Durkheim¹⁶ dem Religiösen eine konstitutive Bedeutung für die Erzeugung von Welt zu, so konstatierte er eine „Aufteilung der Welt in zwei Bereiche, von denen der eine alles umfasst, was heilig ist, und der andere alles, was profan ist“. Religion wird durch individuelle und soziale Überzeugungen und Praktiken, also in Relation von Welt 2 und 3, gebildet. Wobei sich diese häufig durch Vermittlung der Welt 1 vollzieht, besonders deutlich wird dies bei den ‚Buchreligionen‘ (mit Koran, Tora, Bibel), die konstitutiv an Welt 1 geknüpft sind, aber auch bei Naturreligionen, die das Religiöse unmittelbar aus der Welt 1 ableiten. Aber auch spezifische Kleidung, Schmuck oder auch Gebäude mit religiöser Denotation verdeutlichen die Verankerung des Religiösen in der Welt 1.

16 É. DURKHEIM, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, übers. von LUDWIG SCHMIDTS, Stw1125, Frankfurt a.M. 1994.

Die zentrale Funktion von Religion in der und für die Gesellschaft sieht Durkheim¹⁷ als die der Integration. Religion Sorge für die Vermittlung und Aktualisierung sozialer Werte, Normen und Rollen, zudem verdeutliche und sanktioniere sie Devianz anhand einer moralisch gebundenen Demarkationslinie. Die Sanktionierung von Devianz indes erfolge in Form von Buße, aber könne auch bis hin zum Ausschluss Einzelner aus der religiösen und damit häufig auch sozialen Gemeinschaft gehen, was nicht zuletzt mit einer Absonderung von der Welt verbunden sei. Darüber hinaus verleihen Religionen in religiös geprägten Gesellschaften (bzw. Gemeinschaften) durch „religiöse Investitionen“¹⁸ Möglichkeiten zur Hebung des sozialen Status. Hier erleichtern diese ‚Investitionen‘ auch eine intensiviertere soziale Einbindung der eigenen Kinder in die relevante Gemeinschaft und erweitern damit deren ‚Lebenschancen‘.¹⁹ ‚Religiöse Investitionen‘ erleichtern in den entsprechenden Gesellschaften/Gemeinschaften auch die Bildung kollektiver Identitäten sowie das Gefühl individueller Zugehörigkeit. Zudem bieten sie auch die Grundlage der Konstruktion moralischer Überlegenheit. Dabei kann Religion die soziale Integrationsfunktion dann effizienter erfüllen, wenn sie sich organisatorisch strukturiert. Somit „bildet sich auch die Organisationsform der Kirche aus“.²⁰

Auf eine weitere Funktion der Religion verweist Niklas Luhmann:²¹ die der Kontingenzbewältigung. Krisenhafte Situationen würden eine Transzendierung auslösen, die eine Verantwortung ins Jenseits lege: „Diese Transzendierung dient zur Entlastung des Selbst und der Glaube tritt an die Stelle einer rationalen Erklärungsstrategie“²² und hält „Leitlinien fürs Leben und Bearbeitung von Emotionen“²³ bereit. Dabei weisen Religionen als ‚große Erzählungen‘²⁴ einen ausschließenden Eindeutigkeitsanspruch auf, religiöser Pluralismus bedeutet schließlich das Untergraben der Plausibilitätsstrukturen monotheistischer Religionen.²⁵ Insofern konkurrieren

17 Ebd.

18 G. PICKEL, *Religionssoziologie*, 204.

19 Vgl. R. DAHRENDORF, *Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie, suhrkamp taschenbuch 559*, Frankfurt a.M. 1979.

20 PICKEL, *Religionssoziologie*, 17.

21 N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, unter Mitarbeit von ANDRÉ KIESERLING, Frankfurt a.M. 2006.

22 PICKEL, *Religionssoziologie*, 21; ähnlich: KRECH, *Die Evolution der Religion*.

23 PICKEL, *Religionssoziologie*, 204.

24 Vgl. J.-F. LYOTARD, *Der Widerstreit*, übers. von JOSEPH VOGL, *Supplemente 6*, München 1987.

25 Vgl. PICKEL, *Religionssoziologie*.

Religionen um Gläubige, schließlich steht „das Monopol der legitimen Ausübung von Macht auf dem Spiel [...], dauerhaft und tiefgreifend Einfluss auf die Praxis und Weltsicht der Laien zu nehmen“.²⁶ Dieser Einfluss konstituiert sich individuell in der Ablehnung eines persönlichen Multi-religionismus (auch andere weltanschauliche Institutionen, wie etwa politische Parteien, schließen Mehrfachmitgliedschaften aus), aber auch sozial, in der Abgrenzung zu anderen Religionen, wobei die Ab- und Ausgrenzung von anderen Religionen konstitutiv wirkt,²⁷ schließlich untergräbt religiöser Pluralismus die Plausibilitätsstrukturen (monotheistischer) Religionen.²⁸

Die allgemeine moralische Verbindlichkeit des Religiösen hat im Zuge der Modernisierung (zumindest in westlichen Gesellschaften) in doppelter Weise abgenommen: Einerseits verlor sie im Prozess der Säkularisation als der Substitution religiöser Weltdeutungen durch profane (um der Terminologie Simmels²⁹ zu folgen) an Bindungswirkung, andererseits wirkt sich die Individualisierung der Gesellschaft auch auf das Religiöse aus, indem sich eine Verschiebung von der Integration in religiöse Organisationen zu individuell aus Fragmenten unterschiedlicher Religionen zusammengestellten ‚Individualreligionen‘ vollzieht. Diese Tendenzen (sozialwissenschaftlich gefasst als ‚Säkularisierungsthese‘ und ‚Individualisierungsthese‘) haben weitreichende Folgen für das Verhältnis von Religion und Gesellschaft: Förderhin ist Religion „ein Funktionssystem unter anderen“,³⁰ wie die Wirtschaft, die Politik oder die Wissenschaft. Religion ist nicht mehr mit in die gesellschaftlichen Strukturen eingewoben wie in vormodernen Gesellschaften. Religion erlebt so „eine Diskrepanz zwischen ihrer Funktion, das Ganze zu repräsentieren, und ihrer gesellschaftlichen Position“,³¹ der Funktion eines gesellschaftlichen Teilsystems unter vielen, ohne herausgehobene Bedeutung. Der Rückgang der Selbstverständlichkeit „traditionell gelebte[r] Religiosität“³² lässt sich als ein Teil der Entselbstverständlichung

26 P. BOURDIEU, Schriften, hg. von FRANZ SCHULTHEIS und STEPHAN EGGER, Bd. 13 / Schriften zur Kulturosoziologie, Bd. 5: Religion, aus dem Französischen von ANDREAS PFEUFFER, HELLA BEISTER und BERND SCHWIBS, Berlin 2011, 17.

27 Vgl. BOURDIEU, Religion.

28 Vgl. PICKEL, Religionssoziologie.

29 G. SIMMEL, Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Bd. 18, Berlin 1989.

30 A. NASSEHI, Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft, München ³2019, 183.

31 Ebd.

32 TH. BAUER, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeiten und Vielfalt, Was bedeutet das alles?, Reclams Universal-Bibliothek 19492, Ditzingen ³2018, 33.

im Zuge gesellschaftlicher Modernisierung fassen.³³ Nicht allein ihre gesellschaftliche Funktion büßt Religion mit der Modernisierung ein, auch gerät ihr Welterklärungsanspruch einer Rückführung von Welt auf einen oder mehrere Schöpfergottheiten unter Druck. So brachten Wissenschaften (insbesondere die Biologie und die Geologie) „ein ganzes Bündel von teilweise gut geprüften Annahmen“³⁴ hervor, die „die Entstehung von Ordnungen, von komplexen Strukturen ohne“³⁵ religiöse Begründungen erklären konnten. Kommunikation in Form religiöser Logiken wurde zudem von religiösen Inhalten getrennt und expandierte, etwa in Form von quasi-religiösen Sets an Symbolen, Überzeugungen und Ritualen, wie sie für ‚Zivilreligionen‘³⁶ üblich sind. Diese sollen der Kohärenz eines politischen Gemeinwesens dienen (so ist etwa das gemeinsame Singen der Nationalhymne bei mehr oder minder bedeutsamen Ereignissen ein Ausdruck hiervon).

Im Zuge dieser Entwicklungen wandelt sich auch der Bezug von Lebenschancen und Religion – brachte in der Vormoderne die Einbindung in religiöse Gemeinschaften einen Gewinn an eigenen Lebenschancen und an jenen für die eigenen Kinder (etwa durch soziale Teilhabe), wandelte sich das Bild mit zunehmender Modernisierung: Optionen versprach zunehmend eine Emanzipation von religiösen Ligaturen, die das sich entwickelnde Individuum an überkommen scheinende Moral und Tradition knüpften und es ihm erschwerten, die individuellen Fähigkeiten zu entwickeln.³⁷ Der Verlust religiöser Durchdringung der Gesellschaft wiederum hat aber auch eine Beschleunigung der Fragmentierung der Gesellschaft zur Wirkung: Bildete der Funktionscode der innerhalb einer Gesellschaft dominierenden Religion mit ihrer einheitlichen Moral einen allgemeinverbindlichen normativen Handlungsrahmen, unterliegt Moral fortan einer Pluralisierung und Individualisierung. Das Problem moralischer Kommunikation, „Streit zu erzeugen, aus Streit zu entstehen und den Streit dann zu verschärfen“³⁸ wird dadurch vervielfacht. Mangels einer gemeinsamen moralischen Grundlage sieht sich die moralisierte Person nicht den moralischen Standards der moralisierenden Person unterworfen. Anstelle der intendierten

33 Vgl. P. SLOTERDIJK, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung. Ästhetischer Versuch*, Frankfurt a.M. 1987; WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*.

34 J.A. ALT, Karl R. Popper, Frankfurt a.M. / New York ²1995, 66.

35 Ebd.

36 Vgl. R.N. BELLAH, *Civil Religion in America*, Daed. 96 (1/1967), 1–21.

37 Vgl. R. DAHRENDORF, *Fragmente eines neuen Liberalismus*, Stuttgart 1987.

38 N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, 370.

moralischen Maßregelung zu folgen (was bei einer gemeinsamen Moral zumindest möglich wäre), empört sich wiederum die Person, auf die die Moralisierung gerichtet war. Dies wiederum hat häufig die Verschärfung der moralischen Kommunikation zur Folge, auf welche wiederum die moralisierte Person ignorierend reagiert oder aber sie als noch übergreifiger zurückweist. Ergebnis ist häufig der Rückzug in die diversen moralbasierten kommunikativen Echokammern.³⁹ Besonders problematisch erweist sich bei moralischer Kommunikation zudem, dass sie nicht zurückgenommen werden kann und Moral nur mit Moral begegnet werden kann, schließlich richtet sich Moralisierung nicht auf (neutrale) Sachverhalte, sondern auf die Person (eine sachliche Kommunikation wird nach persönlicher Diskreditierung einer Person sehr unwahrscheinlich). Auch neigt Moralisierung, „wenn schon Ansatzpunkte für Konflikte vorhanden sind zur Generalisierung des Konfliktstoffes.“⁴⁰ Dies macht wiederum eine produktive Regelung von sozialen Konflikten sehr unwahrscheinlich, woraus eine weitere (kommunikative) Fragmentierung der Gesellschaft folgt.

4. Die landschaftlichen Dimensionen von Religion

Die Ausführungen zu Religion bezogen sich bis an diese Stelle insbesondere auf die Welten 3 und 2 wie auch deren Verbindungen. Diese Fokussierung wird im Folgenden auf Welt 1 ausgeweitet, womit sich die Verbindung zum spezifischen Sinnsystem ‚Landschaft‘ herstellt. Anders als andere utopistische Weltkonstruktionen⁴¹ ist jene der meisten Religionen insbesondere auf das Jenseits gerichtet, der utopische Zustand wird also nicht auf das Diesseits ausgerichtet, weswegen umfangreiche konkrete Zurichtungsanweisungen in Bezug auf Raum 1 (deutbar als Landschaft 1) unterbleiben,

39 Vgl. KÜHNE / KOEGST / ZIMMER / SCHÄFFAUER, *Inconceivable, Unrealistic and Inhumane*; KÜHNE / BERR / JENAL, *Geschlossene Gesellschaft und Ligaturen*.

40 N. LUHMANN, *Systemtheorie der Gesellschaft*, hg. von JOHANNES F.K. SCHMIDT und A. KIESERLING. Unter Mitarbeit von CHRISTOPH GESIGORA, Berlin 2017, 128.

41 Vgl. K.R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I: *Der Zauber Platons*, UTB 1724, Tübingen 1992; DERS., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II: *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, UTB 1725, Tübingen 1992; O. KÜHNE / K. BERR / C. JENAL / K. SCHUSTER, *Freiheit und Landschaft. Auf der Suche nach Lebenschancen mit Ralf Dahrendorf*, *RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft*, Wiesbaden 2021; KÜHNE / BERR / JENAL, *Geschlossene Gesellschaft und Ligaturen*; R. DAHRENDORF, *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*, Stuttgart 1992.

während etwa ‚säkulare Religionen‘⁴² recht genaue Hinweise zur Zurichtung von Raum 1 entweder geben oder zumindest zulassen, in der Regel mit nicht unerheblichen unintendierten Nebenfolgen, etwa Umweltschäden im Realsozialismus.⁴³ Religion als Teil der Welt 3 weist indes einen rahmengebenden Einfluss auf das Aneignungsverständnis in Bezug auf Welt 1 auf. So implizieren Naturreligionen einen behutsamen Umgang, verbunden mit geringen Eingriffen in die Strukturen und eigendynamischen Prozesse von nicht oder wenig durch Menschen beeinflussten Teilen der Welt 1. Dagegen legt die Konstruktion einer dichotomen Trennung von Mensch und nichtmenschlicher Welt 1, im Verbund mit der Konstruktion einer hierarchischen Unterordnung der nichtmenschlichen Welt 1 unter die Welt 3 und – daraus abgeleitet – der durch den Menschen überformten Welt 1 (wie in der christlichen Religion) eine Verwendung der nichtmenschlichen Welt 1 im Sinne einer zweckrationalen Verwertungslogik nahe.⁴⁴

Unabhängig von der Abstinenz von Religionen von der umfassenden Revision von Raum 1 weisen Religionen Bezüge zu Raum 1 auf, der wiederum – gemäß den unterschiedlichen Modi – als Landschaft Ia, Ib oder Ic einer Synthese unterzogen werden kann. Die Bezugnahme auf Raum 1 erstreckt sich von Bezugnahmen in metaphorischer Form im Sinne der Vermittlung von ‚Authentizität‘ (etwa der Verortung ‚Himmel‘ in der christlichen Religion oder dem Olymp als Sitz der Götter in der altgriechischen Mythologie) über Bezugnahmen in Form reiner symbolischer Aufladung von (Elementen von) Raum 1 (etwa dann, wenn ‚Natur‘ als Inkarnation des Göttlichen verstanden wird) bis hin zu einer unmittelbaren Manifestationen des Religiösen im Raum 1, der als Landschaft 1 synthetisiert werden kann, wie es bei der Errichtung von Gebäuden für religiöse Zwecke erfolgt. Die Manifestation des Religiösen im als Landschaft gedeuteten Raum 1 erfolgt auch in der Bildung von Hybriden profaner und sakraler Nutzungen, etwa in Form von Kreuzwegen, die auch der Erschließung landwirtschaftlicher Flächen dienen oder auch von Klostergärten.

Eine besondere Deutlichkeit erhält die Präsenz des Religiösen also in der Manifestation materieller Objekte mit religiöser Konnotation und Denotation in als Landschaft gedeutetem Raum 1. Sind diese in Gebäudeform erreicht, wird einem profanen ‚Außen‘ ein sakrales ‚Innen‘ entgegengestellt.

42 Vgl. R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, Paris⁸ 1946.

43 Vgl. KÜHNE / BERR / JENAL, *Geschlossene Gesellschaft und Ligaturen*.

44 VGL. R.H. STODDARD / D.J. WISHART / B.W. BLOUET, *Human geography. People, places, and cultures*, Englewood Cliffs (New Jersey) 1986.

Doch die Trennung zwischen ‚sakral‘ und ‚profan‘ gestaltet sich häufig nicht dichotom, vielmehr entstehen hybride Präsenzen, die sich durch eine wechselnde Dominanz von Sakralität und Profanität unterscheiden. So wird im profanen Außenraum die Präsenz des Sakralen vergegenwärtigt, nicht allein durch die visuelle Dominanz von Gebäuden der Religionsausübung (etwa in den christlich geprägten Teilen Europas oder der islamischen Welt), sondern auch durch deren – an bestimmte Rhythmen gebundene – Präsenz bis Dominanz in Soundscapes (etwa durch den Ruf des Muezzins oder das Geläut christlicher Kirchen). Religionsspezifisch erfolgt auch eine Durchsetzung des Raum 1 mit religiösen Artefakten, etwa durch Anhänger der römisch-katholischen Interpretation des Christentums, die den profanen Raum 1 mit sakralen Objekten anreicherten, etwa Wegekreuze, Schreinen, Kapellen etc. Mit solchen Praxen wird Religion im Alltag vergegenwärtigt, aktualisiert und letztlich reproduziert.⁴⁵ Diese alltagsreligiösen Manifestationen lassen sich auch als eine gewisse a- und b-modale Aneignung des Religiösen in und von einer kirchlichen Organisation, die eine strikte hierarchische Trennung von c-modaler Religionsstiftung und a- und b-modaler Religionsausübung vollzieht. Allgemein sind religiöse Manifestationen von als Landschaft gedeutetem Raum 1 in der Regel auf Dauerhaftigkeit ausgelegt (Ausnahmen bilden temporäre Umgestaltungen des Raumes 1, etwa durch Prozessionen, die wiederum auf eine rhythmische Präsenz zurückgreifen). Diese Dauerhaftigkeit symbolisiert wiederum eine Teilhabe an einer – über die eigene Lebenszeit hinausreichenden – Institution (besonders prägnant wird dies bei Friedhöfen), sie hat aber auch die Funktion, die Bedeutung von Welt 2 gegenüber der durch Welt 1 vermittelten Welt 3 zu vermitteln. Diese Relativierung wird auch anhand der Verwendung von auf sakrale Ursprünge zurückgehenden Toponymen wie St. Ingbert, St. Georgen, San Diego oder dem Heilig-Kreuzbezirk in Polen deutlich. An dieser Stelle begegnen wir einem konservativen Verständnis von ‚Freiheit‘, das etwa jenem des liberalen Verständnisses der Maximierung individueller Freiheit widerspricht: Freiheit drückt sich durch das individuelle Hereinwachsen in eine und Ausfüllen von einer vorbestimmten gesellschaftlichen Position aus. In anderen Worten: Nicht das Suchen und Ergreifen von Optionen wird als Freiheit verstanden, sondern das

45 Vgl. B. HAUSER-SCHÄUBLIN, Raum, Ritual, Gesellschaft, in: DIES. / M. DICKHARDT (Hg.), *Kulturelle Räume – räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*, Göttinger Studien zur Ethnologie 10, Münster 2003, 43–87.

(freiwillige) Erfüllen von Ligaturen.⁴⁶ Die Sozialisation religiöser Gehalte der Welt 3 in die Welt 2 erfolgt in protestantischen Kirchen weit weniger durch die Präsenz in Welt 1. Infolge ihres stärkeren Verständnisses einer direkten individuellen Bezugnahme zu Gott verzichten sie weitgehend auf die Anreicherung des als Landschaft deutbaren Raumes 1 mit materiellen Manifestationen des Religiösen, dies lässt sich auch als Ausdruck der geringeren Hierarchisierung des c- gegenüber dem b- und a-Modus im Vergleich zur römisch-katholischen Kirche verstehen. In Deutschland hat die teilweise recht kleinteilige Differenzierung dominanter Ausprägungen evangelischer und römisch-katholischer Zugehörigkeit ein Patchwork von Räumen 1 ergeben, in denen religiös motivierte Anreicherungen zu finden sind oder eben auch nicht.

Abb. 1: Ein prägnantes Beispiel der Dominanz städtischer Landschaft 1 durch Manifestationen des Sakralen: die Kathedrale in Florenz.



Foto: Olaf Kühne 2022.

46 Vgl. L. TREPL, Die Idee der Landschaft. Eine Kulturgeschichte von der Aufklärung bis zur Ökologiebewegung, Edition Kulturwissenschaft 16, Bielefeld 2012; KÜHNE / BERR / SCHUSTER / JENAL, Freiheit und Landschaft; KÜHNE / BERR / JENAL, Geschlossene Gesellschaft und Ligaturen.

Abb. 2: *Materielle Manifestation alltagsreligiöser Praktiken: ein Jesusbild mit Blumenschmuck in Südtirol."*



Foto: Olaf Kühne 2022.

Die Chance, Raum 1 nach eigenen (sozial vermittelten bzw. legitimierten) Vorstellungen zuzurichten, resultiert aus der Verfügbarkeit von Macht. Diese Macht wird nicht allein durch die Anreicherung von Raum 1 mit religiö-

sen Objekten dokumentiert oder auch durch die in Landschaft 3 angelegte Anleitung, diese zu ästhetisieren,⁴⁷ sondern reicht weiter: So bilden Gebäude von Religionsgemeinschaften häufig zugleich Kondensationspunkte weltlicher Macht (besonders ausgeprägt im Europäischen Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in der die Kirche nicht nur Eigentümerin von umfangreichen Flächen war, sondern auch als staatliche Herrschaft auftrat).⁴⁸ Religiöse Gemeinschaften neigen – wie weiter vorne ausgeführt – zur Reklamation eines ausschließenden ‚Monopol[s] der legitimen Ausübung von Macht‘.⁴⁹ Insofern widerspricht die Akzeptanz materieller Manifestationen anderer Religionsgemeinschaften in als Landschaft gedeuteten Räumen 1 der exklusivistischen Logik. Dass hierbei – durchaus auf Druck der im vorangegangenen Abschnitt beschriebenen Modernisierungsprozesse – eine inklusivistischere Logik Einzug halten kann, zeigt das Verhältnis der beiden dominanten christlichen Religionsgemeinschaften in Deutschland: Noch vor zwei bis drei Generationen war ihre Beziehung auf Konkurrenz ausgerichtet, was sich auch in ihren materiellen Manifestationen ausdrückte, insbesondere im Wettbewerb um den höchsten Kirchturm, den größeren umbauten Kirchenraum etc. Dies ist nun einer friedlichen Koexistenz, mit partieller Zusammenarbeit, gewichen. Das Unbehagen im Religiösen richtet sich – mittels des Welt 3-lichen Konstruktes religiös fundierter Kultur im Sinne von Huntington⁵⁰ – nunmehr häufig gegen andere Religionen, wobei die Konstruktion ‚des christlichen Abendlandes‘ bei dessen selbsternannten Verteidigern häufig weniger aus einer praktischen Religionsausübung stammt als aus dem Wunsch nach einem niederschwellig anzueignenden Konstrukt kollektiver Kontingenzbändigung durch Identitätsbildung. Somit werden (nicht nur in Deutschland) materielle Manifestationen zur nichtchristlichen Religionsausübung, etwa des islamischen Glaubens (insbesondere durch die Errichtung von Minaretten), als Manifeste einer ‚fremden und bedrohlichen Kultur‘ gedeutet. Das Konstrukt der Bedrohlichkeit wird durch Zuschreibung einer expansiven Tendenz abgeleitet, die die christliche Tradition ‚des Abendlandes‘ gefährde (wenn-

47 Und positiv zu bewerten oder als ‚Kitsch‘ distinktiv abzuwerten: Vgl. F. ILLING, *Kitsch, Kommerz und Kult. Soziologie des schlechten Geschmacks*, Konstanz 2006; O. KÜHNE, *Landschaft und Kitsch. Anmerkungen zu impliziten und expliziten Landschaftsvorstellungen*, *Naturschutz und Landschaftsplanung* 40 (12/2008), 403–408.

48 Siehe auch: K. HOHEISEL / G. RINSCHDEDE, *Raumwirksamkeit von Religionen und Ideologien*, *Praxis Geographie* 19 (9/1989), 6–11.

49 BOURDIEU, *Religion*, 17.

50 VGL. HUNTINGTON, *Clash of Civilizations*.

gleich häufig eine diffuse Vorstellung von ‚christlichem Abendland‘ dominiert). Die Manifestationen ‚fremder Religionen‘ in Raum 1 werden unter Aktualisierung altbekannter (und in der Landschafts- und Raumplanung verbreiteter) Deutungs-, Kategorisierungs- und Wertungsmuster etikettiert: Minarette seien nicht ‚regionaltypisch‘ oder ‚kulturtypisch‘ und ‚passten‘ nicht in das ‚historisch gewachsene‘ Stadt- und Landschaftsbild. Dies lässt sich als eine unvollständige und selektive Aneignung c-modaler Muster durch den b-Modus interpretieren.⁵¹

Abb. 3: Markierung von Landschaft 1 mittels religiöser Symbole, hier einem Kreuz auf einem Bergsporn über Bolzano/Bozen in Südtirol, verdeutlicht auch den Anspruch auf räumlich vermittelte religiöse Dominanz.



Foto: Olaf Kühne 2022.

51 Ausführlicher: O. KÜHNE, Religion und Landschaft; TH. SCHMITT, Religion, Raum und Konflikt – Lokale Konflikte um Moscheen in Deutschland: das Beispiel Duisburg, BDLK 78 (2/2004), 193–212; B. NIENABER / A. REICH, Moscheebauten und Minarettstreit in Hessen, Rheinland-Pfalz und im Saarland am Beispiel der Selimiye-Moschee in Völklingen, in: B. NIENABER / U. ROOS (Hg.), Internationalisierung der Gesellschaft und die Auswirkungen auf die Raumentwicklung. Beispiele aus Hessen, Rheinland-Pfalz und dem Saarland, Arbeitsberichte der ARL 13, Hannover 2015, 43–53.

Aus den bisherigen Ausführungen zum Verhältnis von Landschaft und Religion wurde bereits dessen Wandlungsfähigkeit deutlich, was uns expliziter im Folgenden beschäftigen wird: So waren religiöse Elemente in der Vormoderne noch selbstverständlich in die Alltagswelt eingewoben (dies betraf Welt 1, 2 und 3). Etwa bildete die Dorfkirche im Mittelalter und der frühen Neuzeit nicht nur das Zentrum eines weitestgehend allgemein verbindlichen kirchlichen, sondern auch des außerkirchlichen Lebens, etwa durch die Multifunktionalität des Kirchplatzes.⁵² Aber auch Stadtkirchen und selbst Kathedralen wurden zu profanen Zwecken genutzt: Etwa dienten ihre Seitenkapellen als Orte der Abwicklung von Geschäften von Gilden und Zünften.⁵³ Abstrakter gesprochen: Die Hybridisierung von Sakralem und Profanem vollzog sich also auf den Achsen der Zeit und des Raumes, in der temporären Überlassung sakraler Orte für profane Zwecke sowie in der sakralen Nutzung profaner Räume zu bestimmten Zeiten, etwa zu Prozessionen, aber auch (in römisch-katholisch dominierten Regionen) der Durchsetzung des profanen Raumes (1) mit Objekten sakraler Bedeutung. Ein zentrales Projekt der Modernisierung wiederum bestand in der Vereindeutigung des Hybriden, ob in Bezug auf Natur und Kultur, männlich und weiblich, Meer und Land oder im planerischen Kampf gegen Suburbien,⁵⁴ aber auch in Bezug auf das Sakrale und das Profane.

Die Vereindeutigungsbestrebungen der Modernisierung in Bezug auf das Sakrale und das Profane vollzog sich in unterschiedlichen Dimensionen:

Religion wurde – wie bereits dargestellt – zu einem Funktionssystem der Gesellschaft transformiert und somit ihres die gesamte Gesellschaft durchdringenden Einflusses enthoben.

52 Vgl. E. BÜNZ, Dorf und christliche Religion in der Vormoderne, in: W. NELL / M. WEILAND (Hg.), Dorf. Ein interdisziplinäres Handbuch, Berlin / Heidelberg 2019, 79–86.

53 Vgl. H. HÄUSSERMANN / W. SIEBEL, Soziologie des Wohnens, in: H. HÄUSSERMANN / D. IPSEN / Th. KRÄMER-BADONI / D. LÄPPLE / M. RODENSTEIN / W. SIEBEL, Stadt und Raum. Soziologische Analysen, Stadt, Raum und Gesellschaft 1, Pfaffenweiler ²1992, 69–116.

54 Vgl. R. FAYET, Reinigungen. Vom Abfall der Moderne zum Kompost der Nachmoderne, Wien 2003; W. ZIERHOFER, Geographie der Hybriden, Erdkunde. Archiv für wissenschaftliche Geographie 53 (1/1999), 1–13; O. KÜHNE, Stadt – Landschaft – Hybridität. Ästhetische Bezüge im postmodernen Los Angeles mit seinen modernen Persistenzen, Wiesbaden 2012; DERS. / L. KOEGST, Cartographic Representations of Coastal Land Loss in Louisiana. An Investigation Based on Deviant Cartographies, KN – Journal of Cartography and Geographic Information 72 (4/2022), 309–323, <https://doi.org/10.1007/s42489-022-00120-8>.

Religion wurde privatisiert, verbunden mit der (weitgehenden) Verban-
nung religiöser Praktiken aus dem öffentlichen Raum 1 (etwa in Form
öffentlichen Betens).

Öffentlich in Raum 1 vorgetragene sakrale Praktiken wurden von ihren
religiösen Begründungen entbunden und profanisiert (etwa der Straßen-
karneval in Köln).

Manifeste des Sakralen wurden aus der profanen Landschaft 1 entfernt,
entweder passiv durch Verzicht auf Pflege (im Kontext von Säkularisierung
und Individualisierung von Religion) oder aktiv (insbesondere im Rahmen
von Flurbereinigungsmaßnahmen).

Kirchengebäuden wurde ihre integrative Funktion im Alltagsleben entzo-
gen. Geblieben sind die Beschränkung auf die religiöse Kerntätigkeit und
ihre Entweihung, verbunden mit der Zuführung zu profanen Nutzungen.

Im Zuge der postmodernen Wertschätzung des Historischen,⁵⁵ verbun-
den mit einem ‚Wiederanknüpfen an die Romantik‘,⁵⁶ erfolgt eine Wie-
deraufladung mit (profaner) Bedeutung, etwa bilden Materialisierungen
sakraler Welt 3-Gehalte Ankerpunkte für Prozesse räumlicher Identitäts-
bildung.⁵⁷ Eine zunehmende Bedeutung kommt (selektiv und teilweise
ehemals) sakralen Objekten in Raum 1 als Orten des Tourismus hinzu.⁵⁸
Die Betrachtung der Objekte erfolgt dabei eher in einem ästhetischen
oder kulturhistorischen als in einem religiösen b-Modus. Prägnante Kir-
chengebäude werden als USP (Unique Selling Proposition oder Unique
Selling Point) vermarktet und damit in eine Reihe mit Kunst- oder Tech-
nikmuseen, regionalen Spezialitäten, malerischen Panoramen, Palästen,
Industriedenkmälern, historischen Plätzen, Naturdenkmälern, Hotspots
der Clubszene etc. gerückt und über die Überforderungsgrenze lokaler

55 Vgl. N. ELLIN, *Postmodern Urbanism*, New York 1999; CH.A. JENCKS, *The Language of Post-Modern Architecture*, London 1977.

56 Vgl. J. POHL, *Regionalbewusstsein als Thema der Sozialgeographie. Theoretische Überlegungen und empirische Untersuchungen am Beispiel Friaul*, Münchener geographische Hefte 70, Kallmünz über Regensburg 1993.

57 Vgl. KÜHNE, *Religion und Landschaft*; DERS. / A. SPELLERBERG, *Heimat in Zeiten erhöhter Flexibilitätsanforderungen. Empirische Studien im Saarland*, Wiesbaden 2010; F. WEBER / O. KÜHNE / C. JENAL, *Heimat und Landschaft – zu einem eng relationierten Verhältnis*, in: O. KÜHNE / F. WEBER / K. BERR / C. JENAL (Hg.), *Handbuch Landschaft, RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft*, Wiesbaden 2019, 335–349.

58 Vgl. E. ASCHENBRAND, *Die Landschaft des Tourismus. Wie Landschaft von Reiseveranstaltern inszeniert und von Touristen konsumiert wird*, *RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft*, Wiesbaden 2017.

Gesellschaften, aber auch die materieller Strukturen hinaus touristisch in Anspruch genommen.⁵⁹ Eine Überführung ehemals allgemein-sakraler Praktiken mit Landschaftsbezug in individuell-spirituelle Kontexte findet sich auch bei Pilgerwanderungen, die nicht zuletzt ein großes Potenzial der Inszenierung der Selbstverwirklichung bieten.⁶⁰ Auch die Verwendung von Kreuzen, Kränzen und Grablichtern zur Kennzeichnung von Gedenkorten für Unfallopfer entlang von Verkehrswegen bedeutet die Nutzung zunächst religiös konnotierter Symbole für säkulare Zwecke.⁶¹ Als postmoderne Hybridisierung von Sakralem und Profanem mit Landschaftsbezug lässt sich auch die Verwendung biblischer Motive in der (insbesondere der US-amerikanischen) Populärkultur verstehen (etwa der Referenz zur ‚Stadt auf dem Hügel‘ oder der ‚Überquerung des Jordans‘).⁶² Die postmoderne Differenzierung moderner gesellschaftlicher Funktionssysteme findet sich auch in der ökonomischen Verwertung der Orte der Bibel: So werden die Landschaften I der Bibel dem interessierten Reisepublikum zugänglich gemacht,⁶³ auch wenn es sich hierbei um eine ex post-Verlandschaftung handelt, schließlich hat sich der – solchen Angeboten und Publikationen zugrunde liegende – Landschaftsbegriff erst im 19. Jahrhundert in Westeuropa ausgeprägt und wurde von hier aus auf die Räume I sowohl rezent wie historisch übertragen, womit das heutige Verständnis von Landschaft auf historische Räume I angewandt wird.

59 Vgl. O. KÜHNE / K. BERR, *Tourismus, Landschaft und Konflikt – ein theoretischer Rahmen*, in: O. KÜHNE / T. SEDELMEIER / C. JENAL / T. FREYTAG (Hg.), *Landschaft und Tourismus*, Wiesbaden 2023, 101–117; T. FREYTAG / M. BAUDER, *Bottom-up touristification and urban transformations in Paris*, *Tourism Geographies* 20 (3/2018), 443–460, <https://doi.org/10.1080/14616688.2018.1454504>; A. CAPOCCHI / C. VALLORE / M. PIEROTTI / A. AMADUZZI, *Overtourism: A Literature Review to Assess Implications and Future Perspectives*, *Sustainability* 11 (12/2019), Art. 3303, <https://doi.org/10.3390/su11123303>; D. PERKUMIENĖ / R. PRANSKŪNIENĖ, *Overtourism: Between the Right to Travel and Residents' Rights*, *Sustainability* 11 (7/2019), Art. 2138, <https://doi.org/10.3390/su11072138>.

60 Vgl. K. WÖHLER, *Touristifizierung von Räumen. Kulturwissenschaftliche und soziologische Studien zur Konstruktion von Räumen*, Wiesbaden 2011.

61 Vgl. E. DAUM, *Unfallkreuze am Straßenrand. Neue Formen der Trauer und des Totengedenkens*, *Gütersloher Beiträge zur Heimat- und Landeskunde* 83 (2012), 44–48.

62 Vgl. D. v. GLAHN, *The Sounds of Place. Music and the American Cultural Landscape*, Grand Rapids 2021.

63 Vgl. O. KEEL / M. KÜCHLER / C. UEHLINGER, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land*, 2 Bände, Göttingen 1982.

Umgekehrt wird – im Zuge der bereits von Durkheim beobachteten ‚Sakralisierung des Profanen‘⁶⁴ – eine Sakralisierung profaner Landschaft 1 vollzogen. Diese reicht in ihren Wurzeln in die Romantik zurück⁶⁵ und wird im Zuge postmoderner Praktiken der b-, aber auch c-modalen Umweltkommunikation „in Sprache und Gestik zu Pathos, Leiden und Religion“⁶⁶ aktualisiert. Landschaft 1 erhält hier vielfach eine säkular-religiöse Funktion (im Sinne Raymond Arons), die hochgradig individual- und milieuspezifisch moralisch aufgeladen wird und kaum mehr einen sachlichen Bezug (etwa des Nachvollzugs der Landschaft 3-Konstruktion unterschiedlicher gesellschaftlicher Funktionssysteme) zulässt.⁶⁷

Abschließend, und eher als Randnotiz zu verstehen, ist der Hinweis auf eine besonders große Präsenz von ‚Landschaft‘ in ihrer metaphorischen Bedeutung im Kontext von religiöser Kommunikation (siehe Abschnitt 2 zum Landschaftsbegriff). Das Wort ‚Landschaft‘ wird in metaphorischer Weise verwendet,⁶⁸ um Synthesen zu charakterisieren, die sich nicht auf als Landschaft synthetisierte Objekte in Raum 1 beziehen, sondern etwa auf die Zusammensetzung konfessioneller Zugehörigkeiten in einem abgegrenzten Raum 1 (etwa in Deutschland).

64 É. DURKHEIM, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, übers. von LUDWIG SCHMIDTS, StwI125, Frankfurt a.M. 1994.

65 Vgl. TH. ETZEMÜLLER, Landschaft und Nation. Rhein – Dalarna – England, Histoire 198, Bielefeld 2022.

66 H. SPANIER, Pathos der Nachhaltigkeit. Von der Schwierigkeit, „Nachhaltigkeit“ zu kommunizieren, Stadt+Grün (12/2006), (26–33) 26.

67 Vgl. K. BERR / O. KÜHNE, Moral und Ethik von Landschaften, in: O. KÜHNE / F. WEBER / K. BERR / C. JENAL (Hg.), Handbuch Landschaft, RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft, Wiesbaden 2019, 351–365; TH. KIRCHHOFF / L. TREPL, Landschaft, Wildnis, Ökosystem: zur kulturbedingten Vieldeutigkeit ästhetischer, moralischer und theoretischer Naturauffassungen. Einleitender Überblick, in: DIES. (Hg.), Vieldeutige Natur. Landschaft, Wildnis und Ökosystem als kulturgeschichtliche Phänomene, Bielefeld 2009, 13–68; O. KÜHNE, Das Konzept der Ökosystemdienstleistungen als Ausdruck ökologischer Kommunikation. Betrachtungen aus der Perspektive Luhmannscher Systemtheorie, Naturschutz und Landschaftsplanung 46 (1/2014), 17–22.

68 Etwa bei: M. HAINZ, Die religiöse Landschaft in Deutschland. Zwischen schrumpfender Kirchlichkeit und spirituellen Neuaufbrüchen, StZ (6/2008), 377–390; K. SAUER / H. SCHÖNHERR, Sektenprävention im Unterricht. Eine empirisch basierte Studie mit Vorschlägen zum Religionsunterricht an Beruflichen Schulen, Management – Bildung – Ethik. Neue Folge, Wiesbaden 2016, 21–32.

5. Fazit

Die vormoderne Gesellschaft lässt sich als stark religiös durchwoben beschreiben. Gerade in Gegenden mit katholischer Bevölkerungsmehrheit wurde diese Durchwobenheit auch in Raum 1 stark präsent. Die Modernisierung der Gesellschaft umfasste nicht zuletzt das Bemühen um die Trennung des Sakralen und des Profanen. Religion wurde so zu einem teilgesellschaftlichen Funktionssystem transformiert. Damit war sie außer Standes gesetzt, allgemeinverbindliche moralische Standards in der Gesellschaft zu setzen und durchzusetzen. Im Zuge einer Postmodernisierung der Gesellschaft werden Mechanismen der Kontingenzbewältigung aktualisiert, die sakrale Ursprünge haben, schließlich lässt sich die Gegenwart als eine Zeit „der tiefempfundenen moralischen Ambiguität [beschreiben]: sie offeriert eine nie zuvor gekannte Entscheidungsfreiheit und befängt uns gleichzeitig in einem nie gekannten Zustand der Unsicherheit“.⁶⁹ Kontingenzbewältigend wirken sowohl Religion als auch Landschaft: Die Synthese von Elementen des Raumes 1 zu Landschaft 1 erfolgt auf der Grundlage einer Anleitung zu Selektion und Zusammenführung von Elementen, die von Landschaft 3 an Landschaft 2 sozialisiert wird. Aufgrund der Aktualisierung von gesellschaftlichen Deutungs-, Kategorisierungs- und Bewertungsmustern wird das Individuum von einer eingehenden Befassung und Urteilsbildung in Bezug auf Raum 1 entlastet. Eine vergleichbare Entlastungsfunktion übernimmt Religion, indem eine kognitive Befassung mit Kontingenz durch transzendentalen Glauben (an ein bedeutsames Jenseits) ersetzt wird. Im Zuge gesellschaftlicher Postmodernisierung unterliegen sowohl Landschaft als auch Religion einer individuellen Konstruktion. Die Verbindlichkeit kirchlichen Glaubens wird vielfach durch die Konstruktion individueller ‚Patchworkspiritualität‘ ersetzt. Die Deutung, Kategorisierung und Bewertung von Landschaft wird in zunehmend individualisierten Biographien vollzogen, ein weitgehend verbindlicher b-modaler Commonsense von Landschaft differenziert sich in Social media formierenden Echokammern, selektiven Zugängen zu c-modalen Informationen im Internet, aus. Auch neigen ‚expertenhafte Sonderwissensbestände‘ des c-Modus zu immer feingegliederten fachlichen Differenzierungen, verbunden mit der Exzeptionalität der die eigene Deutung absichernden

69 Z. BAUMAN, Postmoderne Ethik, aus dem Englischen von ULRICH BIELEFELD und EDITH BOXBERGER, Hamburg 2009.

Distinktionspraxen.⁷⁰ Dass die Differenzierung von ‚Landschaft‘ und ‚Religion‘ nicht zwingend vom Geist der Toleranz und Akzeptanz getragen wird, wurde eingehend deutlich. Zumeist dominiert die Verabsolutierung der individuellen (häufig aus Versatzstücken kombinierten) Weltsicht, die häufig mit Universalisierungsansprüchen kombiniert wird. Dies wiederum trägt zu einer Pluralisierung von Konflikten bei, die häufig in Form moralischer Kommunikation ausgetragen werden – die wenig Potenzial zu einer produktiven Konfliktregelung aufweist. Solche Konflikte erwachsen häufig aus den ‚physischen Manifesten des Fremden‘ in Raum bzw. Landschaft 1, ob nun Windkraftanlagen oder Moscheen, wobei das ‚Eigene‘ wie das ‚Fremde‘ zumeist einer essentialistischen Konstruktion unterliegt. Im Verlauf dieser Konflikte wiederum vollziehen sich kollektive Identitätskonstruktionen. Bei Konflikten mit Religions(ein)bezug bildet dieser eher ein ‚kulturelles Hintergrundrauschen‘ denn den Ausdruck eines praktizierten Glaubens.⁷¹ Insbesondere infolge des Rückgangs im kirchlichen Kontext praktizierten Glaubens verringert sich die Präsenz des Religiösen in Landschaft 1, etwa aufgrund einer Funktionsaufgabe und Umnutzung vormals sakraler Gebäude, der verringerten Erhaltung alltagsreligiöser Objekte, aber auch einer zunehmenden Nutzung für touristische Zwecke. Zwar bringt die Individualisierung von Religion auch eine individuelle bis gemeinschaftliche Sakralisierung bestehender materieller Objekte hervor (etwa von als ‚natürlich‘ geltenden Objekten), jedoch ist die Errichtung neuer materieller Manifestierungen des Sakralen hierdurch eingeschränkt. Diese Manifestierungen setzen schließlich die Mobilisierung einer hinreichenden Menge an

70 Vgl. O. KÜHNE / L. KOEGST, *Land Loss in Louisiana. A Neopragmatic Redescription*, *RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft*, Wiesbaden 2023; KÜHNE, *Landschaft und Wandel*.

71 Vgl. S. MARG, „Deutschland – meine Heimat, meine Liebe.“ Die Verhandlung von Heimat im Umfeld von ‚Pegida‘, in: M. HÜLZ / O. KÜHNE / F. WEBER (Hg.), *Heimat. Ein vielfältiges Konstrukt*, *RaumFragen: Stadt -Region – Landschaft*, Wiesbaden 2019, 355–369; O. KÜHNE, *Vom ‚Bösen‘ und ‚Guten‘ in der Landschaft – das Problem moralischer Kommunikation im Umgang mit Landschaft und ihren Konflikten. Eine Betrachtung aus der Perspektive Luhmannscher Systemtheorie*, in: K. BERR / C. JENAL (Hg.), *Landschaftskonflikte*, *RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft*, Wiesbaden 2019, 131–142; K. BERR / C. JENAL / L. KOEGST / O. KÜHNE, *Noch mehr Sand im Getriebe? Kommunikations- und Interaktionsprozesse zwischen Landes- und Regionalplanung, Politik und Unternehmen der Gesteinsindustrie*, *RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft*, Wiesbaden 2022; KÜHNE / BERR / JENAL, *Geschlossene Gesellschaft und Ligaturen*.

sozialem, kulturellem und ökonomischem Kapital⁷² voraus. Dies ist indes für Einzelpersonen und kleinere Gruppen nur in wenigen Fällen zu erbringen (baurechtliche Restriktionen stellen eine weitere Herausforderung dar).

Die hier angerissenen Entwicklungen bergen zahlreiche Potenziale für die Erforschung der vielfältigen Zusammenhänge zwischen Landschaft und Religion. Besondere Aktualität erhalten sie nicht zuletzt aufgrund der Beschleunigung des Wandels von Landschaft in allen drei Dimensionen wie auch von Religionspraxis in den letzten Jahren und Jahrzehnten. Etwa lassen sich die Fragen stellen, welche Veränderungen von Landschaft 1 in welchem Umfang mit der Individualisierung des Sakralen verbunden sind, welche Projektionsmuster aktueller Landschaft 3-Verständnisse aktiviert werden, wenn biblische Landschaften konstruiert werden, welche religions-spezifischen Einschreibungen in Raum 1 zu finden sind und wie diese mit unterschiedlichen kulturellen und sozialen Hintergründen gedeutet und bewertet werden, welche Bedeutung landschaftliche Metaphern in der Kommunikation unterschiedlicher Religionen haben und vieles mehr.

Literatur

- ALT, JÜRGEN AUGUST, Karl R. Popper, Frankfurt a.M. / New York ²1995.
- ARON, RAYMOND, L'homme contre les tyrans, Paris ⁸1946.
- ASCHENBRAND, ERIK, Die Landschaft des Tourismus. Wie Landschaft von Reiseveranstaltern inszeniert und von Touristen konsumiert wird, RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft, Wiesbaden 2017.
- BAUER, THOMAS, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Was bedeutet das alles?, Reclams Universal-Bibliothek 19492, Ditzingen ³2018.
- BAUMAN, ZYGMUNT, Postmoderne Ethik, aus dem Englischen von ULRICH BIELEFELD und EDITH BOXBERGER, Hamburg 2009.
- BELLAH, ROBERT N., Civil Religion in America, Daed. 96 (1/1967), 1–21.
- BERGER, PETER L. / THOMAS LUCKMANN, The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, New York 1966.
- BERR, KARSTEN / OLAF KÜHNE, Moral und Ethik von Landschaften, in: KÜHNE, OLAF / FLORIAN WEBER / KARSTEN BERR / CORINNA JENAL (Hg.), Handbuch Landschaft, Wiesbaden 2019, RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft, 351–365.

72 Vgl. P. BOURDIEU, Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital, in: DERS. (Hg.), Schriften zu Politik & Kultur, hg. von MARGARETA STEINRÜCKE, Bd. 1: Die verborgenen Mechanismen der Macht, aus dem Französischen von JÜRGEN BOLDER unter Mitarbeit von ULRIKE NORDMANN u.a., Hamburg 2005, 49–80.

- BERR, KARSTEN / CORINNA JENAL / LARA KOEGST / OLAF KÜHNE, Noch mehr Sand im Getriebe? Kommunikations- und Interaktionsprozesse zwischen Landes- und Regionalplanung, Politik und Unternehmen der Gesteinsindustrie, Raumfragen: Stadt – Region – Landschaft, Wiesbaden 2022.
- BOURDIEU, PIERRE, Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital, in: DERS. (Hg.), Schriften zu Politik & Kultur, hg. von MARGARETA STEINRÜCKE, Bd. 1: Die verborgenen Mechanismen der Macht, aus dem Französischen von JÜRGEN BOLDER unter Mitarbeit von ULRIKE NORDMANN u.a., Hamburg 2005, 49–80.
- BOURDIEU, PIERRE, Schriften, hg. von FRANZ SCHULTHEIS und STEPHAN EGGER, Bd. 13 / Schriften zur Kultursoziologie, Bd. 5: Religion, aus dem Französischen von ANDREAS PFEUFFER, HELLA BEISTER und BERND SCHWIBS, Berlin 2011.
- BÜNZ, ENNO, Dorf und christliche Religion in der Vormoderne, in: NELL, WERNER / MARC WEILAND (Hg.), Dorf. Ein interdisziplinäres Handbuch, Berlin / Heidelberg 2019, 79–86.
- BURCKHARDT, LUCIUS, Warum ist Landschaft schön? Die Spaziergangswissenschaft, hg. von MARKUS RITTER und MARTIN SCHMITZ, Berlin 2008.
- BUTLER, ANDREW / INGRID SARLÖV-HERLIN, Changing landscape identity – practice, plurality, and power, *Landscape Research* 44 (3/2019), 271–277, <https://doi.org/10.1080/01426397.2019.1589774>.
- CAPOCCHI, ALESSANDRO / CINZIA VALLONE / MARIARITA PIEROTTI / ANDREA AMADUZZI, Overtourism. A Literature Review to Assess Implications and Future Perspectives, *Sustainability* 11 (12/2019), Art. 3303, <https://doi.org/10.3390/sul1123303>.
- CASANOVA, JOSÉ, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- CASANOVA, JOSÉ, The Secular and Secularisms, *Social Research. An International Quarterly* 76 (4/2009), 1049–1066, <https://doi.org/10.1353/sor.2009.0064>.
- DAHRENDORF, RALF, *Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie, suhrkamp taschenbuch 559*, Frankfurt a.M. 1979.
- DAHRENDORF, RALF, *Fragmente eines neuen Liberalismus*, Stuttgart 1987.
- DAHRENDORF, RALF, *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*, Stuttgart 1992.
- DAUM, EGBERT, Unfallkreuze am Straßenrand. Neue Formen der Trauer und des Totengedenkens, *Gütersloher Beiträge zur Heimat- und Landeskunde* 83 (2012), 44–48.
- DURKHEIM, ÉMILE, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. von LUDWIG SCHMIDTS, Stw1125, Frankfurt a.M. 1994.
- ELLIN, NAN, *Postmodern Urbanism*, New York 1999.
- ETZEMÜLLER, THOMAS, *Landschaft und Nation. Rhein – Dalarna – England, Histoire* 198, Bielefeld 2022.
- FAYET, ROGER, *Reinigungen. Vom Abfall der Moderne zum Kompost der Nachmoderne*, Wien 2003.
- FREYTAG, TIM / MICHAEL BAUDER, Bottom-up touristification and urban transformations in Paris, *Tourism Geographies* 20 (3/2018), 443–460, <https://doi.org/10.1080/14616688.2018.1454504>.

- GLAHN, DENISE VON, *The Sounds of Place. Music and the American Cultural Landscape*, Grand Rapids 2021.
- HAINZ, MICHAEL, Die religiöse Landschaft in Deutschland. Zwischen schrumpfender Kirchlichkeit und spirituellen Neuaufbrüchen, *StZ* (6/2008), 377–390.
- HAUSER-SCHÄUBLIN, BRIGITTA, Raum, Ritual, Gesellschaft, in: DIES. / MICHAEL DICKHARDT (Hg.), *Kulturelle Räume – räumliche Kultur. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*, Göttinger Studien zur Ethnologie 10, Münster 2003, 43–87.
- HÄUSSERMANN, HARTMUT / WALTER SIEBEL, Soziologie des Wohnens, in: HÄUSSERMANN, HARTMUT / DETLEV IPSEN / THOMAS KRÄMER-BADONI / DIETER LÄPPLE / MARIANNE RODENSTEIN / WALTER SIEBEL, *Stadt und Raum. Soziologische Analysen*, Pfaffenweiler 1992, *Stadt, Raum und Gesellschaft* 1, 69–116.
- HEISER, PATRICK, *Religionssoziologie, Soziologie im 21. Jahrhundert*, UTB 5013, Paderborn 2018.
- HENKEL, REINHARD, Definition von Religion und Religionstheorien. Was kann die Religionsgeographie aus der Diskussion in Religionssoziologie und Religionswissenschaft lernen?, *Acta Universitatis Carolinae. Geographica* 41 (1–2/2006), 77–90.
- HOHEISEL, KARL / GISBERT RINSCHADE, Raumwirksamkeit von Religionen und Ideologien, *Praxis Geographie* 19 (9/1989), 6–11.
- HUNTIGTON, SAMUEL P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.
- ILLING, FRANK, *Kitsch, Kommerz und Kult. Soziologie des schlechten Geschmacks*, Konstanz 2006.
- JENAL, CORINNA, „Das ist kein Wald, Ihr Pappnasen!“ – Zur sozialen Konstruktion von Wald. Perspektiven von Landschaftstheorie und Landschaftspraxis, Wiesbaden 2019.
- JENAL, CORINNA / SVEN ENDRESS / OLAF KÜHNE / CAROLINE ZYLKA, Technological Transformation Processes and Resistance – On the Conflict Potential of 5G Using the Example of 5G Network Expansion in Germany, *Sustainability* 13 (24/2021), Art. 13550, <https://doi.org/10.3390/sul32413550>.
- JENCKS, CHARLES A., *The Language of Post-Modern Architecture*, London 1977.
- KEEL, OTHMAR / MAX KÜCHLER / CHRISTOPH UEHLINGER, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land*, 2 Bände, Göttingen 1982.
- KIRCHHOFF, THOMAS / LUDWIG TREPL, Landschaft, Wildnis, Ökosystem: zur kulturbedingten Vieldeutigkeit ästhetischer, moralischer und theoretischer Naturauffassungen. Einleitender Überblick, in: DIES. (Hg.), *Vieldeutige Natur. Landschaft, Wildnis und Ökosystem als kulturgeschichtliche Phänomene*, Bielefeld 2009, 13–68.
- KOEGST, LARA, Über drei Welten, Räume und Landschaften. Digital geführte Exkursionen an Hochschulen aus der Perspektive der drei Welten Theorie im Allgemeinen und der Theorie der drei Landschaften im Speziellen, *Berichte. Geographie und Landeskunde* 69 (3/2022), 288–308, <https://doi.org/10.25162/bgl-2022-0012>.
- KRECH, VOLKHARD, *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss, Religiöse Evolution 1*, Bielefeld 2021.

- KÜHNE, OLAF, Distinktion – Macht – Landschaft. Zur sozialen Definition von Landschaft, Wiesbaden 2008.
- KÜHNE, OLAF, Landschaft und Kitsch. Anmerkungen zu impliziten und expliziten Landschaftsvorstellungen, *Naturschutz und Landschaftsplanung* 40 (12/2008), 403–408.
- KÜHNE, OLAF / ANNETTE SPELLERBERG, Heimat in Zeiten erhöhter Flexibilitätsanforderungen. Empirische Studien im Saarland, Wiesbaden 2010.
- KÜHNE, OLAF, Stadt – Landschaft – Hybridität. Ästhetische Bezüge im postmodernen Los Angeles mit seinen modernen Persistenzen, Wiesbaden 2012.
- KÜHNE, OLAF, Religion und Landschaft – Überlegungen zu einem komplexen Verhältnis aus sozialwissenschaftlicher Perspektive, in: BUND HEIMAT UND UMWELT IN DEUTSCHLAND (BHU) (Hg.), *Religion und Landschaft*, Bonn 2013, 7–15.
- KÜHNE, OLAF, Das Konzept der Ökosystemdienstleistungen als Ausdruck ökologischer Kommunikation. Betrachtungen aus der Perspektive Luhmannscher Systemtheorie, *Naturschutz und Landschaftsplanung* 46 (1/2014), 17–22.
- KÜHNE, OLAF, *Landscape and Power in Geographical Space as a Social-Aesthetic Construct*, Dordrecht 2018.
- KÜHNE, OLAF, *Landschaft und Wandel. Zur Veränderlichkeit von Wahrnehmungen*, Wiesbaden 2018.
- KÜHNE, OLAF, Die Landschaften 1, 2 und 3 und ihr Wandel. Perspektiven für die Landschaftsforschung in der Geographie – 50 Jahre nach Kiel, *Berichte. Geographie und Landeskunde* 92 (3–4/2018), 217–231.
- KÜHNE, OLAF, *Landscape Theories. A Brief Introduction*, Wiesbaden 2019.
- KÜHNE, OLAF, Vom ‚Bösen‘ und ‚Guten‘ in der Landschaft – das Problem moralischer Kommunikation im Umgang mit Landschaft und ihren Konflikten. Eine Betrachtung aus der Perspektive Luhmannscher Systemtheorie, in: BERR, KARSTEN / CORINNA JENAL (Hg.), *Landschaftskonflikte, RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft*, Wiesbaden 2019, 131–142.
- KÜHNE, OLAF, *Landscape Conflicts – A Theoretical Approach Based on the Three Worlds Theory of Karl Popper and the Conflict Theory of Ralf Dahrendorf, Illustrated by the Example of the Energy System Transformation in Germany, Sustainability* 12 (17/2020), Art. 6772, <https://doi.org/10.3390/su12176772>.
- KÜHNE, OLAF / KARSTEN BERR / CORINNA JENAL / KAI SCHUSTER, *Freiheit und Landschaft. Auf der Suche nach Lebenschancen mit Ralf Dahrendorf, RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft*, Wiesbaden 2021.
- KÜHNE, OLAF / LARA KOEGST / MARIE-LUISE ZIMMER / GRETA SCHÄFFAUER, „... Inconceivable, Unrealistic and Inhumane“. Internet Communication on the Flood Disaster in West Germany of July 2021 between Conspiracy Theories and Moralization – A Neopragmatic Explorative Study, *Sustainability* 13 (20/2021), Art. 11427, <https://doi.org/10.3390/su132011427>.
- KÜHNE, OLAF / KARSTEN BERR / CORINNA JENAL, *Die geschlossene Gesellschaft und ihre Ligaturen. Eine Kritik am Beispiel ‚Landschaft‘, RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft*, Wiesbaden 2022.

- KÜHNE, OLAF / CORINNA JENAL / DENNIS EDLER, Landscapes in Games. Insights and Overviews on Contingencies between Worlds 1, 2 and 3, in: DIES. (Hg.), *The Social Construction of Landscapes in Games, RaumFragen: Stadt -Region - Landschaft*, Wiesbaden 2022, 77–87.
- KÜHNE, OLAF / LARA KOEGST, Cartographic Representations of Coastal Land Loss in Louisiana. An Investigation Based on Deviant Cartographies, *KN – Journal of Cartography and Geographic Information* 72 (4/2022), 309–323, <https://doi.org/10.1007/s42489-022-00120-8>.
- KÜHNE, OLAF, Foodscapes – a Neopragmatic Redescription, *Berichte. Geographie und Landeskunde* 96 (1/2023), 5–25, <https://doi.org/10.25162/bgl-2022-0016>.
- KÜHNE, OLAF, Landschaft und Religion, in: DERS. / FLORIAN WEBER / KARSTEN BERR / CORINNA JENAL (Hg.), *Handbuch Landschaft, RaumFragen: Stadt - Region - Landschaft*, Wiesbaden ²2023, 497–510.
- KÜHNE, OLAF / KARSTEN BERR, Tourismus, Landschaft und Konflikt – ein theoretischer Rahmen, in: KÜHNE, OLAF / TIMO SEDELMEIER / CORINNA JENAL / TIM FREYTAG (Hg.), *Landschaft und Tourismus, RaumFragen: Stadt - Region - Landschaft*, Wiesbaden 2023, 101–117.
- KÜHNE, OLAF / LARA KOEGST, Land Loss in Louisiana. A Neopragmatic Redescription, *RaumFragen: Stadt - Region - Landschaft*, Wiesbaden 2023.
- LUHMANN, NIKLAS, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989.
- LUHMANN, NIKLAS, *Systemtheorie der Gesellschaft*, hg. von JOHANNES F.K. SCHMIDT und ANDRÉ KIESERLING. Unter Mitarbeit von CHRISTOPH GESIGORA, Berlin 2017.
- LUHMANN, NIKLAS, *Die Religion der Gesellschaft*, unter Mitarbeit von ANDRÉ KIESERLING, Frankfurt a.M. 2006.
- LYOTARD, JEAN- FRANÇOIS, *Der Widerstreit*, übers. von JOSEPH VOGL, *Supplemente* 6, München 1987.
- MARG, STINE, „Deutschland – meine Heimat, meine Liebe.“ Die Verhandlung von Heimat im Umfeld von ‚Pegida‘, in: HÜLZ, MARTINA / OLAF KÜHNE / FLORIAN WEBER (Hg.), *Heimat. Ein vielfältiges Konstrukt*, Wiesbaden 2019, 355–369.
- NASSEHI, ARMIN, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München ³2019.
- NIENABER, BIRTE / ALEXANDRA REICH, Moscheebauten und Minarettstreit in Hessen, Rheinland-Pfalz und im Saarland am Beispiel der Selimiye-Moschee in Völklingen, in: NIENABER, BIRTE / URSULA ROOS (Hg.), *Internationalisierung der Gesellschaft und die Auswirkungen auf die Raumentwicklung. Beispiele aus Hessen, Rheinland-Pfalz und dem Saarland, Arbeitsberichte der ARL* 13, Hannover 2015, 43–53.
- PERKUMIENĖ, DALIA / RASA PRANSKŪNIENĖ, Overtourism. Between the Right to Travel and Residents’ Rights, *Sustainability* 11 (7/2019), Art. 2138, <https://doi.org/10.3390/su11072138>.
- PICKEL, GERT, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011.
- POHL, JÜRGEN, Regionalbewusstsein als Thema der Sozialgeographie. Theoretische Überlegungen und empirische Untersuchungen am Beispiel Friaul, *Münchener geographische Hefte* 70, Kallmünz über Regensburg 1993.

- POPPER, KARL R., Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, aus dem Englischen übers. von HERMANN VETTER, Kritische Wissenschaft, Hamburg 1973.
- POPPER, KARL R., Three Worlds, Michigan Quarterly Review 18 (1/1979), 141–167.
- POPPER, KARL R., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. I: Der Zauber Platons, UTB 1724, Tübingen 1992.
- POPPER, KARL R., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. II: Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen, UTB 1725, Tübingen 1992.
- RINSCHEDÉ, GIBBERT, Religionsgeographie, Das Geographische Seminar, Braunschweig 1999.
- RÜCKERT, PETER, Zur Sakralisierung der Landschaft. Zisterzienser im deutschen Südwesten, in: KRÄTSCHMER, MARCO / KATJA THODE / CHRISTINA VOSSLER-WOLF (Hg.), Klöster und ihre Ressourcen. Räume und Reformen monastischer Gemeinschaften im Mittelalter, RessourcenKulturen 7, Tübingen 2018, 59–73.
- SAUER, KARIN / HARTMUT SCHÖNHERR, Sektenprävention im Unterricht. Eine empirisch basierte Studie mit Vorschlägen zum Religionsunterricht an Beruflichen Schulen, Management – Bildung – Ethik. Neue Folge, Wiesbaden 2016.
- SCHENK, WINFRIED / JAN-ERIK STEINKRÜGER, Kulturlandschaft als kultureller Prozess, illustriert am Orden der Zisterzienser und an den frühen Trägern der Rheinromantik, in: DUTTMANN, RAINER / OLAF KÜHNE / FLORIAN WEBER (Hg.), Landschaft als Prozess, Wiesbaden 2020, 119–134.
- SCHMITT, THOMAS, Religion, Raum und Konflikt – Lokale Konflikte um Moscheen in Deutschland: das Beispiel Duisburg, BDLK 78 (2/2004), 193–212.
- SIMMEL, GEORG, Philosophie der Landschaft (1913), in: GRÖNING, GERT / ULFERT HERLYN (Hg.), Landschaftswahrnehmung und Landschaftserfahrung. Texte zur Konstitution und Rezeption von Natur als Landschaft, München 1990, 67–79.
- SIMMEL, GEORG, Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Bd. 18, Berlin 1989.
- SLOTERDIJK, PETER, Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung. Ästhetischer Versuch, Frankfurt a.M. 1987.
- SPANIER, HEINRICH, Pathos der Nachhaltigkeit. Von der Schwierigkeit, „Nachhaltigkeit“ zu kommunizieren, Stadt+Grün (12/2006), 26–33.
- STODDARD, ROBERT H. / DAVID J. WISHART / BRIAN W. BLOUET, Human geography. People, places, and cultures, Englewood Cliffs (New Jersey) 1986.
- STOTTEN, RIKE, Kulturlandschaft gemeinsam verstehen – Praktische Beispiele der Landschaftssozialisation aus dem Schweizer Alpenraum, Geographica Helvetica 68 (2/2013), 117–127, <https://doi.org/10.5194/gh-68-117-2013>.
- STOTTEN, RIKE, Kulturlandschaft als Ausdruck von Heimat der bäuerlichen Gesellschaft, in: HÜLZ, MARTINA / OLAF KÜHNE / FLORIAN WEBER (Hg.), Heimat. Ein vielfältiges Konstrukt, RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft, Wiesbaden 2019, 149–162.
- TREPL, LUDWIG, Die Idee der Landschaft. Eine Kulturgeschichte von der Aufklärung bis zur Ökologiebewegung, Edition Kulturwissenschaft 16, Bielefeld 2012.

- WEBER, FLORIAN / OLAF KÜHNE / CORINNA JENAL, Heimat und Landschaft – zu einem eng relationierten Verhältnis, in: KÜHNE, OLAF / FLORIAN WEBER / KARSTEN BERR / CORINNA JENAL (Hg.), Handbuch Landschaft, RaumFragen: Stadt – Region – Landschaft, Wiesbaden 2019, 335–349.
- WEBER, MAX, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hg. von JOHANNES WINCKELMANN, Tübingen ⁵1972 [1922].
- WÖHLER, KARLHEINZ, Touristifizierung von Räumen. Kulturwissenschaftliche und soziologische Studien zur Konstruktion von Räumen, Wiesbaden 2011.
- WYCKOFF, WILLIAM K., Imposing landscapes of private power and wealth, in: CONZEN, MICHAEL P. (Hg.), The Making of the American Landscape, New York / London ²2010, 381–402.
- ZIERHOFER, WOLFGANG, Geographie der Hybriden, Erdkunde. Archiv für wissenschaftliche Geographie 53 (1/1999), 1–13.
- ZUKIN, SHARON, Landscapes of Power. From Detroit to Disney World, Berkeley / Los Angeles / London 1993.

3.

Interaktions- und Engagementformen im Sozialraum

Vom Sakral- zum Sozialraum: Kirchen im Gelsenkirchener Abstiegskampf

Frank Eckardt

Die Vorstellung von gesellschaftlichen Veränderungen, mit denen Städte konfrontiert werden, ist zumeist an bestimmte bildliche Vergleiche gekoppelt. Für Städte des Ruhrgebiets, wie nun auch in vielen ostdeutschen Städten, die mit dem Kohle-Ausstieg konfrontiert werden, sind die eher technischen Begriffe des Strukturwandels oder aber der sozial-ökologischen Transformation prägend. Hierbei wird zumeist ein Diskurs über den sog. Strukturwandel geführt, der sich an eine wirtschaftstheoretische Narration anschließt, wonach die Primärökonomie (Abbau und Verwertung von Rohstoffen) mit den nachgelagerten Prozessen der Verarbeitung den Primat in der Stadtentwicklung darstellen sollen. Die Suche nach neuen Branchen (Wasserstoff-Ökonomie) oder Ökonomien der Dienstleistung (z.B. Logistik) sollen die Primärökonomien der ‚Altindustrie‘ nach und nach ersetzen und diese Suche nach neuen Wachstumsindustrien wäre demnach das wichtigste Ziel von Stadtentwicklung. Alternative Vorstellungen von Transformation der Stadt sind hingegen daran gekoppelt, dass sich die heutigen Problemlagen durch einen Wandel zu einer nachhaltigen und solidarischen Gesellschaft auflösen lassen.

Beiden Vorstellungen liegen zumeist jedoch unhinterfragte Annahmen zugrunde, die sich durch eine selektive Sichtweise auf städtische Gesellschaften auszeichnen und deren gesellschaftliche Komplexität ausblenden. Sie sind zudem nicht von einem normativen Ansatz zu trennen, der wirkungsmächtig für den politischen Umgang mit der Problematik des gesellschaftlichen Abstiegs von Städten, dem sog. urban decline, wird. Der sogenannte Strukturwandel blendet aus, dass die Deindustrialisierung der Gesellschaft nicht flächendeckend durch eine Reindustrialisierung oder eine sie ablösende Dienstleistungsökonomie aufgefangen wird, sondern dass die Folgen dieses Prozesses im Zusammenhang mit einer politischen und gesellschaftlichen Neuordnung des sozialen Raumes gesehen werden müssen, die in der Konsequenz eine Abwertung von altindustriellen Städten zur Folge haben, die ökonomisch für die nationale und globale Gesamtwirtschaft

nur noch eine periphere Rolle spielen. Mit anderen Worten: Die suggerierte Automatik des Wiederaufstiegs in die Liga der ökonomisch starken Städte – wie dies die Terminologie des Strukturwandels impliziert – verkennt, dass die neue Geographie der postindustriellen Ordnung des gesellschaftlichen Raums sich durch eine Logik der Zentralisierung und Peripherisierung kennzeichnet.¹

Wie es in Gelsenkirchen und den Städten des Ruhrgebiets üblich ist, ist über die Metaphorik des Fußballs wesentlich hilfreicher zu verstehen, welche Prozesse hierbei zu beobachten sind. Mögen die Bilder von Strukturwandel und Transformation nahelegen, dass alle Städte diese Übergänge schaffen können und man nur den Ratschlägen der Thinktanks folgen müsse, damit sich lokal etwas zum Guten verändere, so wissen Fußball-Fans, dass ohne Geld der Aufstieg oder Verbleib in der ersten Liga nur durch Wunder gelingt. Für Städte, die durch strukturelle Armut gekennzeichnet sind, trifft dies ebenfalls zu. Wo der Prozess der Deindustrialisierung wie in Gelsenkirchen seit den 1960er Jahren über Jahrzehnte verläuft, ist der Abstiegskampf längst zum alles prägenden Prozess geworden, der seine eigene Dynamik entwickelt hat. In der internationalen Stadtforschung wird dies als *urban decline* problematisiert,² wobei in der Ursachenanalyse wiederum unterschiedliche Erklärungen und Lösungsansätze diskutiert werden.

Viele dieser Ansätze fokussieren dabei einzelne Aspekte des städtischen Abstiegs, sind aber gegenüber der Vielschichtigkeit der Problemlagen und ihre Verquickungen blind. Dies geschieht oftmals, um Akteur:innen vor Ort konzeptionelle Perspektiven und Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Dies betrifft auch und im besonderen Maße die Kirchen. Hier wird mit Bezug auf das Umfeld, wie auch kirchenintern, die Dramatik des Abstiegsprozesses durchaus nachvollzogen. Es betrifft kirchliche Akteur:innen in ihrer spirituellen und persönlichen Identität, weil sie die Dimension der Orientierung und Hoffnung in ihrem Glauben als zentrale Elemente betrachten, die durch den Abstieg der Städte grundlegend in Frage gestellt werden, da Prozesse der Vereinsamung und Isolation das kirchliche Zusammenleben erodieren lassen.

Die Hinwendung zu Konzepten der Sozialraumorientierung hat deshalb eine große Aufmerksamkeit gefunden. In diesem Kapitel soll anhand von

1 Vgl. M. KÜHN, *Peripherisierung und Stadt. Städtische Planungspolitiken gegen den Abstieg*, Urban Studies, Bielefeld 2016.

2 D. CLARK, *Urban Decline*, London / New York 1989.

drei Beispielen vermittelt werden, wie diese Suche nach einer neuen Rolle der Kirchen im Abstiegskampf Gelsenkirchens Gestalt angenommen hat und wie diese im Kontext einer stadtsoziologischen Analyse von Prozessen des urban decline einzuordnen sind. Um dies zu ermöglichen, soll zunächst die stadtsoziologische Perspektive zu diesem Thema skizziert werden, bevor Gelsenkirchen im Lichte dieser Perspektive betrachtet wird. Anschließend sollen Beispiele aus den Gelsenkirchener Stadtteilen Bismarck, Scholven und Neustadt aufgegriffen werden, um zu verdeutlichen, in welcher Weise der kirchliche Ansatz der Sozialraumorientierung vor Ort realisiert wird. Die evangelische Kirche in Gelsenkirchen verfolgt eine andere Position als die hier diskutierte Sozialraumorientierung der katholischen Kirche. Sie hat ein zentrales Referat für gesellschaftliche Verantwortung, das übergeordnete Themen wie Gendergerechtigkeit, Arbeitslosigkeit und Migration vertritt, eingerichtet und soziale Hilfsangebote vor Ort weitgehend dem Diakoniewerk überlassen. Aus diesem Grund werden im Folgenden nur Beispiele der katholischen Kirche aufgegriffen. Abschließend soll die Diskussion eröffnet werden, wie die dargestellten Beispiele und der Ansatz des kirchlich definierten Sozialraums interpretiert werden können.

1. Städte im Abstiegskampf

Die Thematisierung der sozialen Folgen der Deindustrialisierung hat zwischenzeitlich in der Stadtforschung einen großen Raum eingenommen, wird aber in den letzten Jahren vor allem von der Problematik der Gentrifizierung in den Metropolen überschattet. Während in den Jahren zuvor die Sorge um gespaltene und fragmentierte Städte eine prominente Rolle eingenommen hat, sind in den 2010er Jahren nur wenige umfangreichere Studien zum Thema Deindustrialisierung und zu deren sozialen Folgen entstanden. Die letzten Studien, die sich mit der Segregation deutscher Städte beschäftigt haben, wurden vom Wissenschaftszentrum Berlin³ und dem Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung⁴ auf der Basis von Daten aus dem Jahr 2013 unternommen. Grundaussage dieser Studien ist eine zu-

-
- 3 M. HELBIG / S. JÄHNEN, Wie brüchig ist die soziale Architektur unserer Städte? Trends und Analysen der Segregation in 74 deutschen Städten, WZB Discussion Paper 2018–001, Berlin 2018.
 - 4 J. GOEBEL / L. HOPPE, Ausmaß und Trends sozialräumlicher Segregation in Deutschland. Abschlussbericht, Lebenslagen in Deutschland. Armut- und Reichtumsbericht-erstattung der Bundesregierung, Bonn 2018.

nehmende Trennung der Wohn- und Lebenswelten nach Einkommenslage in allen deutschen Städten.

Eine weitergehende Analyse nach den ökonomischen und gesellschaftlichen Ursachen und der räumlichen Dimension dieser sozialen Segregation können diese Studien aber nicht leisten und liegt außerhalb der methodischen Settings dieser Studien. Mit Bezug auf die Entwicklung von Armut in Deutschland begründen die jährlichen Berichte des Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverbands die Sorge, dass sich mit der zunehmenden Armut und deren Verfestigung auch die gesellschaftliche Spaltung räumlich weiter zementiert.

Die Befunde der Armuts- und Segregationsforschung schließen allerdings wenig an weitergehende Studien aus der Stadtforschung an, die die sog. politische Ökonomie der Städte im Kontext einer globalisierten Wirtschaft verorten. Wenn man diesen Ansätzen wiederum folgt, dann ist der Prozess der Deindustrialisierung gekoppelt an einen gesellschaftspolitischen Prozess der Herausbildung von neuen Ordnungen und Hierarchisierungen von Räumen und Menschen. In der Essenz läuft dieser darauf hinaus, dass eine Sozialgeographie entstanden ist, in der die Nützlichkeit von Menschen und Orten danach bewertet wird, in welcher Weise sie den globalen Lieferketten zuarbeiten und für die Wertschöpfung der Globalisierung wichtig sind. Diese sog. postfordistische Geographie entwickelt keine miteinander ökonomisch und dadurch auch nicht mehr sozial verbundenen Stadtgesellschaften, sondern abgekoppelte Zentren und eine weitflächige Peripherie.

Während die Zentren der Wertschöpfung hochgradig kontrolliert werden, ist für die Peripherie die Verwaltung eines sozialen Status quo notwendig, der die Abläufe der Lieferketten unterstützen und ein gewisses Reservoir an menschlichen Ressourcen bereithalten soll und ansonsten effektiv verwaltet wird. Die Peripherien der postfordistischen Ökonomie sind nicht in die Wertschöpfungsprozesse integriert oder nur von untergeordneter Bedeutung, etwa als Letztkonsumenten-Orte, wie sie 1 Euro-Shops und Flohmärkte kennzeichnen. Zentren und Peripherien können nebeneinander liegen wie in vielen Wachstumsmetropolen wie Frankfurt, wo der teure Westhafen an das arme Gutleutviertel grenzt. Oftmals sind aber große Gebiete wie das nördliche Ruhrgebiet als zusammenhängende Zonen zu erkennen. Die neuen sozialräumlichen Ordnungsprozesse peripherisieren und zentralisieren zugleich klein- wie großmaßstäbig. Das Nebeneinander von Peripherie und Zentrum kennzeichnet die fragmentierte Stadt der Gegenwart.

Der Verlust des Nexus zwischen den ökonomischen und sozialen Zusammenhängen einer Stadt äußert sich vor allem durch Erscheinungsformen der Entfremdung. Während die industrielle Stadt soziale Beziehungen über die gemeinsame Arbeit, das Vereinswesen, die gleichen Erfahrungen und die gleiche Sprache, die geteilte Nachbarschaft und nicht zuletzt durch die Kirchen ermöglicht, wird in der fragmentierten Stadt eine solche Soziabilität nicht mehr erreicht. Erfahrungen aus dem Arbeitsleben, die Zersplitterung der Freizeitaktivitäten, der Bindungsverlust der Kirchen, die Diversität der kulturellen Hintergründe und der Zerfall nachbarschaftlichen Zusammenhangs äußern sich in unterschiedlicher Weise, aber zeigen insgesamt an, dass Verinselung und Vereinsamung die Konstruktion von gemeinsamen Vorstellungen über das Zusammenleben, Normen des Miteinanderlebens, Narrative des Ortes und somit eine kollektive Handlungsfähigkeit verunmöglichen.

Die Beobachtung der Auflösung sozialer Beziehungen als Folge der postfordistischen Neuordnung der Städte widerspricht dem politischen Diskurs, der die Deindustrialisierung vor allem als eine zeitliche Übergangsphase sieht, wonach jedem urban decline auch wieder ein Aufstieg folgt. Solche schematischen Vorstellungen eines Auf und Ab erscheinen als eine Art Beruhigungsspiel, die an einen alltäglichen Optimismus anschließt, wonach nach jedem Regen auch irgendwann wieder der Sonnenschein folgt. De facto handelt es sich hierbei um entpolitisierte und naturalistische Konzepte von Stadtentwicklung, die zumeist mit der statistischen Bevölkerungsentwicklung von Städten argumentieren.

Einflussreich nach wie vor ist hierfür die Konzeption des britischen Geographen David Clark,⁵ derzufolge Städte sich immer über vier Stufen (Urbanisierung, Exurbanisierung, Gegenurbanisierung, Reurbanisierung) entwickeln. Der wirtschaftliche Niedergang, messbar durch den Verlust von Arbeitsplätzen, ist laut Clark eine Folge dessen. Um diesen Trend zu stoppen, muss das städtische Umfeld radikal verändert werden, damit Investitionen, Tourismus und Newcomer angezogen und neue Branchen der postindustriellen Ökonomie entstehen können. Die Grundidee ist, dass die vierte Stufe der Stadtentwicklung (Reurbanisierung) früher erreicht werden könnte, wenn staatliche Gelder hierfür ausgegeben würden. Praktisch läuft dieser Diskurs darauf hinaus, dass Investitionen in Städtebau und Lokalpolitik insgesamt vor allem dazu dienen müssen, günstige Investitionsbedingungen zu schaffen. Damit einher geht die Hoffnung, dass sich die

5 CLARK, Urban Decline.

sozialen Probleme der Deindustrialisierung auflösen werden, wenn die Ökonomie wieder für genügend Beschäftigung und Einkommen sorgt.

Verkannt wird in dieser Sichtweise, dass die anhaltende Auflösung der sozialen Integration ein Problem an sich darstellt und sich dieses als soziale Desorganisation verfestigen kann. Mit dem Begriff der Desorganisation werden in der stadtsoziologischen Forschung zwei unterschiedliche Perspektiven benannt, die sich auf einer übergeordneten sozialphilosophischen Ebene, der Humanökologie, durchaus verbinden, in der weiteren theoretischen Positionierung und vor allem in der politischen Lesart aber erheblich unterscheiden. Die ältere Thematisierung sozialer Desorganisation kann auf die frühen Studien der sogenannten Chicago School zurückgeführt werden.⁶ Bereits in den 1890er Jahren beobachteten Soziologen aus Chicago, die damals das massive Wachstum ihrer Stadt miterlebten, einen gesellschaftlichen Wandel, der sich mit dem Zerfall familiärer Strukturen und den damit einhergehenden Prozessen der Desorientierung und Devianz verband. Vor allem junge Frauen, die aus Verzweiflung das Landleben verließen, um in der zukunftssträchtigen Metropole einen Arbeitsplatz zu finden, sahen sich mit der Herausforderung konfrontiert, soziale Bindungen abseits von Familie und Gemeinschaft aufzubauen. In den städtischen Räumen äußerte sich dieser Desorganisationsprozess durch das Entstehen von „Übergangszonen“ – Gebieten in jeder Stadt, die günstige Unterkünfte, Hilfe von Landsleuten und eine einfache kulturelle Integration bieten. In der optimistischen Sichtweise der Chicagoer Forscher ist das eine befristete Form des Chaos und der Segregation, die sich langfristig durch Assimilation auflöst. Das Problem der Abgrenzung vom Rest der Stadt liegt darin, dass einige Menschen in diesen „Übergangszonen“ nicht in der Lage sind, sich weiter in die bereits bestehende Stadtgesellschaft hineinzubewegen, sich zu assimilieren und in bessere Wohnsiedlungen zu ziehen. In vielen Studien wird diese Perspektive nach wie vor verfolgt, indem etwa Orte, an denen Migrant:innen unter günstigen Bedingungen ankommen können, heute als Ankunftsstadtteile bezeichnet werden.⁷

Während dieser Ansatz oftmals den innovativen Input der Ankunftsorte für die Stadtentwicklung hervorhebt, stand für die Chicago School allerdings die Problematisierung der Ausbeutung der Migrant:innen, die unter

6 Vgl. E. HENNIG, Chicago School, in: F. ECKARDT (Hg.), Handbuch Stadtsoziologie, Wiesbaden 2012, 95–124.

7 Vgl. B. MEEUS / K. ARNAUT / B. v. HEUR (Hg.), Arrival Infrastructures. Migration and Urban Social Mobilities, Cham 2019.

Druck stehen, gleichzeitig die Anforderungen der aufnehmenden Gesellschaft und ihrer Herkunftsgemeinschaft zu erfüllen, im Vordergrund.

Eine zweite Lesart der sozialen Desorganisation stellt nicht in Frage, dass die Beobachtung der Unordnung problematisch ist. Vielmehr betont diese, dass sich diese als „Incivilities“ äußert, die ihrerseits negative Auswirkungen auf u.a. das Sicherheitsgefühl in einem Stadtteil haben. Diese Studien fokussieren auf sichtbare Zustände in der Nachbarschaft, die als Verlust sozialer Ordnung verstanden werden. Häufig genannte Anzeichen dafür sind „Ramsch“ und Müll, öffentliches Trinken, Graffiti oder Vandalismus.⁸ Unordnung dieser Art wirkt sich nicht unbedingt auf das Leben einer Gemeinschaft aus, aber es wird allgemein angenommen, dass sich die Auflösung sozialer Beziehungen und Unordnung gegenseitig verstärken, wie in einer Abwärtsspirale.⁹

In der politischen Diskussion beider Erklärungsansätze für soziale Desorganisation werden diese entweder als ein Grund für mehr Sozialarbeit (im Sinne der Chicago School) oder als Argument für mehr Sauberkeits- und Sicherheitsmaßnahmen (im Sinne des Incivilities-Ansatzes) verstanden, wobei sich letztere Auffassung seit den 1990er Jahren immer stärker durchgesetzt hat. Eindringlich wird das durch Studien über „zerbrochene Fenster“, die ein Gefühl der Angst erzeugen, das die Bewohner:innen dazu bringt, das Gebiet zu verlassen, wodurch Raum für Kriminalität entsteht (sog. Broken window-Theorie).¹⁰ Die Wahrnehmung von Unordnung wie Müll wirke sich demnach meist negativ auf den Prozess der sozialen Integration aus. Wie eine breit angelegte Studie über niederländische Nachbarschaften gezeigt hat, begünstigen Erscheinungen von Unordnung auch die Ausbreitung von Rassismus.¹¹

8 Vgl. C.E. ROSS / J. MIROWSKY, Disorder and Decay. The Concept and Measurement of Perceived Neighborhood Disorder, *Urban Affairs Review* 34 (3/1999), 412–432.

9 Vgl. W.G. SKOGAN, Disorder and Decline. Crime and the Spiral of Decay in American Neighborhoods, New York 1990.

10 N.W. LINK / J.M. KELLY / J.R. PITTS / K. WALTMAN-SPREHA / R.B. TAYLOR, Reversing Broken Windows: Evidence of Lagged, Multilevel Impacts of Risk Perceptions on Perceptions of Incivility, *Crime & Delinquency* 63 (6/2017), 659–682.

11 Vgl. E. HAVEKES / M. COENDERS / K. DEKKER, Interethnic attitudes in urban neighbourhoods: The impact of neighbourhood disorder and decline, *Urban Studies* 51 (12/2014), 2665–2684.

2. Gelsenkirchens langer Weg nach unten

In Gelsenkirchen hat das Zechensterben schon in den 1960er Jahren dramatische Auswirkungen angenommen. Mit der Schließung der Zeche Bismarck, die als eine der größten und modernsten Zechen Europas galt, wurde ein Prozess eingeleitet, der bis heute unumkehrbar erscheint und sich im Grunde nur mit der Tendenz nach unten fortgesetzt hat. Inzwischen sind alle Zechen geschlossen und ist der Prozess der Deindustrialisierung auch in den anderen, einst die Stadtentwicklung tragenden Branchen Stahl, Glas und Textil weitgehend abgeschlossen. Neue Berufs- und Lebensperspektiven entwickeln sich nur eher im Niedriglohnssektor wie der Logistik und wo nur stark unterdurchschnittlich viele sozialversicherungspflichtige Jobs angeboten werden. In der Folge hat sich eine strukturelle Arbeitslosigkeit ausgeprägt, die trotz guter Konjunkturlage und einer Zunahme von Jobs in den letzten zehn Jahren nicht aufgelöst werden konnte. Sie liegt weit über der nationalen Quote und ist auch höher als in NRW oder in anderen Ruhrgebietsstädten. Das führt dazu, dass überdurchschnittlich viele Menschen von sozialer Unterstützung abhängig sind. Die durchschnittlichen Einkommen sind nur halb so hoch wie etwa in den reichsten Kommunen von NRW und die in der Stadt vorhandene Kaufkraft ist massiv eingeschränkt.

Die langanhaltende Arbeitslosigkeit und die schlechten ökonomischen Perspektiven haben dazu geführt, dass viele Menschen die Stadt verlassen. Betrug Anfang der 1960er Jahre die Einwohner:innenzahl noch 380.000, so ist sie seitdem kontinuierlich um fast ein Drittel auf 260.000 Einwohner:innen gesunken. Im Jahr 2012 lag sie mit 257.607 auf einem historischen Tiefstand. Seitdem gibt es einen leichten Aufwärtstrend, der vor allem mit der Zuwanderung von EU-Ost-Bürger:innen in Zusammenhang steht. Durch Einwanderung hat sich die grassierende Armut in der Stadt aber weiter verschärft, da die südosteuropäischen Migrant:innen in erster Linie von sozialstaatlichen Transfers leben. Im Jahr 2021 bezogen rund 2.555 Bulgar:innen und rund 3.555 Rumän:innen sozialstaatliche Leistungen. Das entspricht einem Anteil von knapp 70 Prozent bei den Bulgar:innen und knapp 62 Prozent bei den Rumän:innen.¹² Bei einer aktuellen Studie der Bertelsmann Stiftung zur Kinderarmut steht Gelsenkirchen seit einigen Jahren mit den höchsten Werten traurig an der Spitze in Deutschland. Und

12 Vgl. Gordon WÜLLNER-ADOMAKO, Gelsenkirchen: So viele Rumänen und Bulgaren leben ohne Job, in: Westdeutsche Allgemeine Zeitung vom 25.01.2023.

die Kinderarmut nimmt unaufhörlich zu. Sie liegt nun bei 41,7 Prozent, mehr als doppelt so hoch wie ansonsten in NRW. Im Jahr 2014 lag diese Quote in Gelsenkirchen noch bei 35,8 Prozent, in den folgenden Jahren ist sie nur leicht um 0,7 Prozentpunkte gestiegen.¹³

Der wirtschaftliche Niedergang Gelsenkirchens schlägt sich in der Fähigkeit der Stadt nieder, auf diese Krise zu reagieren. Das wirkt sich durch eine strukturelle Haushaltskrise der Stadt aus, die durch eine geringe Einnahmenlage aufgrund geringer Gewerbesteuer auf der einen Seite und hohen Ausgaben für die sogenannten „freiwilligen Aufgabenbereiche“, mit denen die Stadt auf soziale Problemlagen versucht zu reagieren, auf der anderen Seite entstanden ist. Die Corona-Pandemie hat zusätzliche Löcher in den kommunalen Haushalt gerissen. Gelsenkirchen befindet sich aber nicht nur bezüglich der sozioökonomischen Bedingungen in einer seit Jahren andauernden und sich verfestigenden Abwärtsspirale, sondern auch in Bezug auf die vorhandenen gesellschaftlichen Kräfte, um diesen Prozess zu reflektieren und Alternativen aufzubauen. Dazu gehört das Verschwinden einer lokalen Öffentlichkeit. Wie viele andere Städte im Ruhrgebiet hat Gelsenkirchen nur eine Tageszeitung, die Westdeutsche Allgemeine Zeitung (WAZ), deren Verkaufszahlen sich innerhalb von 10 Jahren halbiert haben. Eine lokale Online-Öffentlichkeit hat diese, wie etwa in anderen Städten geschehen, nicht ersetzt. Im begrenzten Maße hatte das Monatsjournal „is-so“, das weitgehend ehrenamtlich arbeitet, eine Plattform für die Kommunikation wichtiger Themen zwischenzeitlich angeboten, wurde aber wegen hoher Produktionskosten inzwischen wieder eingestellt. Der Lokalsender Radio Emscher Lippe kämpft mit sinkenden Reichweiten und setzt beim Programm in erster Linie auf Unterhaltung.

Um sich gegen den langanhaltenden Abstieg der Stadt wehren zu können, wäre eine starke politische Repräsentation und Verbundenheit mit der Stadt notwendig, die es aber inzwischen weder von den Wählenden noch von den Gewählten zu geben scheint. Mit der im Jahr 2020 gewählten Oberbürgermeisterin Karin Welge wurde zum ersten Mal eine Stadtspitze ins Amt berufen, die ihren Wohnsitz nicht in der Stadt selbst hat. Auch die ernannten Dezernent:innen kommen zum Teil von außerhalb und sind nicht in der Stadtgesellschaft verwurzelt.

13 Vgl. BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.), Kinderarmut in Deutschland, Gütersloh 2022, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/factsheet-kinderarmut-in-deutschland> (Zugriff: 4.10.2023).

Große Teile der Stadtgesellschaft beteiligen sich nicht mehr an Wahlen. Bei der Kommunalwahl im September 2020 lag die Wahlbeteiligung bei 41,5 Prozent und die AfD wurde mit 12,9 Prozent die drittstärkste Partei in der Stadt. Damit lag sie knapp vor den Grünen mit 12,2 Prozent. Bei der Stichwahl zum Amt des Oberbürgermeisters sank die Wahlbeteiligung weiter auf 26,6 Prozent. Ihre 29.397 Wähler:innen entsprechen einem Anteil von 15,6 Prozent an den Wahlberechtigten. Mit 14,5 Prozent hat die „Alternative für Deutschland“ bei der Landtagswahl 2017 ihr bestes Ergebnis in NRW in Gelsenkirchen erzielt, in der nur noch eine Minderheit von 15 Prozent die aktuelle Landesregierung und nur 27,9 Prozent der ansässigen Bevölkerung, von der wegen ihres Alters und fehlender Staatsbürgerschaft 37 Prozent auch gar nicht an der Wahl teilnehmen durften, überhaupt gewählt haben. Mehr als drei Viertel der in Gelsenkirchen lebenden Menschen beteiligen sich also nicht mehr an den bestehenden Formen der demokratischen Teilhabe.

Die schwindende Integrationskraft der Stadt wird zudem in drei gesellschaftlichen Feldern deutlich, die während der Hochzeit der Industrialisierung im erheblichen Maße auch Solidarität, emotionale Unterstützung und Zugehörigkeit in der Stadt gewährleisteten und sich gegenseitig bedingten: Kirche, Nachbarschaft und der FC Schalke 04. Für viele Menschen wurden in diesem Dreieck gemeinsame Werte verhandelt, bestätigt und in alltagspraktische Normen umgesetzt. Diese Pfeiler der Soziabilität der Stadt haben einen langen Erosionsprozess hinter sich und heute ist weitgehend zu beobachten, dass sie nur noch isoliert wirken und es kaum sich verstärkende Bezugnahmen zwischen diesen drei Säulen der Stadtgesellschaft gibt.

Das Kirchensterben hat im Kontext der versterbenden Arbeiter:innenschaft zu Umnutzung, Schließung und Abriss von Kirchengebäuden geführt. Die Anzahl der praktizierenden oder auch nur passiven Gläubigen hat sich nach Schätzungen allein in den letzten zwei Jahrzehnten um ein Drittel verringert. Ein Ende des Mitgliederschwunds ist nicht absehbar. Im begrenzten Maße haben die Zuwanderer das religiöse Leben in Gelsenkirchen erneuert. Die Diversität des Glaubens hat insbesondere durch den Islam, aber auch durch den Zuwachs in der jüdischen Gemeinde, den unterschiedlichen orthodoxen und freikirchlichen Gemeinschaften zu einer weitgehend unverbundenen Vielzahl von Glaubensgemeinschaften geführt. Diese fragmentierten und höchstens inzidentell zusammenarbeitenden Gemeinschaften haben in der Regel keinen oder nur einen sehr selektiven integrativen Impact, der etwa die Nachbarschaft oder die gesamte Stadtge-

sellschaft betrifft. Die Zersplitterung der religiösen Landschaft der Stadt ist zugleich Spiegelbild der gesellschaftlichen Fragmentierung und ein weiterer Faktor, der diese Aufsplitterung ihrerseits vorantreibt.

Die Fragmentierung Gelsenkirchens bedeutet, dass die Stadt nicht nur mit einer Armut massiven Ausmaßes zu kämpfen hat, sondern auch, dass sie die Integrationsfähigkeit verloren hat und auf sozialräumlicher Ebene keine nachbarschaftliche Soziabilität entsteht. Dieser Befund wird insbesondere im Nahraum der Stadt sichtbar und für die Bewohnerschaft oftmals schmerzlich erfahrbar. Als Reaktion auf die mangelnde Verbundenheit mit der Stadt folgt eine weitere Rückzugsbewegung in die Privatsphäre und Verinselung, vor allem der Mittelschicht. Die Sozialgeographie Gelsenkirchens ist nicht als ein gleichförmiger Teppich von Armut zu beschreiben, sondern eher als ein zersprungenes Glas, bei dem die unterschiedlichen Teile unverbunden nebeneinander auf dem Boden liegen. In einem der prekärsten Stadtteile (Bismarck) ist beispielsweise eine hochpreisige Immobilienanlage mit Marina entstanden, die Menschen aus dem ganzen Ruhrgebiet als Bewohner:innen anzieht, die aber keinen nahräumlichen Bezug zum Rest des Stadtteils hat.

Die soziale Funktion der einzelnen Stadtteile für die gesamte Stadtentwicklung ist deshalb sehr unterschiedlich. Im Folgenden sollen drei Stadtteile betrachtet werden, die stadtsoziologisch jeweils eine andere Bedeutung in der Stadtentwicklung zu haben scheinen. Bismarck, Scholven und die Neustadt haben sowohl eine andere gesellschaftlichen Funktion für die Stadt als auch bieten sie für die Kirchen eine jeweils andere Herausforderung für ihre sozialräumliche Neuorientierung. Auf den Punkt gebracht kann man Bismarck als einen ehemaligen Bergarbeiter-Stadtteil beschreiben, der durch viele Zechensiedlungen, das ehemalige Gelände der Zeche Consolidation und auch eine große türkische Gemeinschaft gekennzeichnet ist.¹⁴ Hier haben Maßnahmen der Stadtplanung wie die „Soziale Stadt“ stattgefunden und hat sich in einem begrenzten Maße eine Art soziale Konsolidierung beobachten lassen. In Scholven wiederum ist die große Erdölraffinerie nach wie vor prägend, die aber nicht mehr für genügend Arbeitsplätze sorgt. Weit abgelegen vom Rest der Stadt haben sich hier sehr deutlich zwei Parallelwelten nebeneinander entwickelt, die sich zwischen

14 Vgl. S. GOCH / L. HEIDEMANN (Hg.), 100 Jahre Bismarck. Ein Stadtteil „mit besonderem Erneuerungsbedarf“. Beiträge zur Geschichte und Gegenwart eines Gelsenkirchener Stadtteils, Beiträge. Schriftenreihe des Instituts für Stadtgeschichte 9, Essen 2001.

der alteingesessenen Arbeiterschaft und den neu zugezogenen Migrant:innen der letzten Jahre etabliert haben. In der Neustadt hingegen ist seit langem ein weitgehender Auszug der ehemaligen deutschen Arbeiterschaft zu konstatieren, die auch die angrenzende Innenstadt nur noch wenig frequentiert. Stattdessen ist hier eine Art „Übergangszone“ entstanden, in der viele Neuankommende wohnen oder sich für prekäre und teilweise illegale Tätigkeiten aufhalten. In den Augen vieler Gelsenkirchener ist die Neustadt, insbesondere der Hauptbahnhof, zu einer Art „No-go-Area“ geworden.

3. Bismarck

Entlang der Bismarckstraße, im gleichnamigen Stadtteil, hat sich ein erheblicher sozialer Wandlungsprozess vollzogen, der mit der Schließung der Zeche Consolidation und die Umnutzung des Zechengeländes in einen Park mit kulturellen und sozialen Zielsetzungen einhergeht. Insbesondere die türkische Gemeinschaft hat dabei durch Gastronomie und auch einen Moscheeverein große Sichtbarkeit erhalten. Im Norden ist die Bleckkirche ein kleines bauliches Juwel, das mit seinem neuromanischen Backsteinsaal aus dem 19. Jahrhundert unter Denkmalschutz steht und seit einigen Jahren als synodale Stadtkirche genutzt wird. Das bedeutet, dass sie hauptsächlich als Ort für besondere Gottesdienste und kirchliche Feiern dient. Auch Ausstellungen, Konzerte, Theateraufführungen und Lesungen werden hier organisiert. Die evangelische Kirche hat auf den kontinuierlichen Rückgang der Mitgliederzahlen reagiert und sowohl die Pfarrstellen reduziert als auch im Jahr 2010 Gemeinden zur stadtteilübergreifenden „Apostel-Kirchengemeinde“ fusioniert, die neben Bismarck auch die Stadtteile Schalke-Nord, Bulmke-Hüllen und Ückendorf umfasst. In den Räumlichkeiten werden neben Gottesdiensten auch soziale Aktivitäten und in einem Gemeindezentrum Kinder- und Jugendarbeit angeboten.

Während die Kirchen und das Gemeindezentrum von der Hauptachse des Stadtteils, der Bismarckstraße, abseitig liegen, hat sich die katholische Gemeinde in Bismarck bewusst für eine Präsenz an dieser Straße entschieden und dort den Stadteilladen Bismarck eröffnet, der sich als eine Einrichtung der Kirche und als Ort für Quartiersarbeit zugleich versteht. Dabei strebt man an, als „Nachbar:in unter Nachbar:innen [im] Dienst

des Stadtteils¹⁵ zu agieren. Die Entscheidung hierzu fiel in einem Prozess, in dem die Gemeinde St. Franziskus, die sich auf eine gleichnamige Kirche im Stadtteil bezog, nach und nach erkennen musste, dass das Kirchenleben in dieser Form nicht mehr aufrechtzuerhalten war. Nach schmerzhaften Entscheidungen hat im Jahr 2007 die Katholische Kirchengemeinde St. Franziskus mit der Neuerrichtung der Katholischen Kirchengemeinde St. Joseph zu existieren aufgehört. Aus ehemals sechs eigenständigen Pfarreien (St. Anna, St. Antonius, Hl. Dreifaltigkeit, St. Elisabeth, St. Franziskus und St. Joseph) wurde eine einzige Pfarrei, nämlich St. Joseph, zu der dann noch vier Gemeinden (St. Antonius, Hl. Dreifaltigkeit, St. Elisabeth und St. Joseph) gehörten. Trotz dieser und anderer Schließungen im Bistum Essen musste im Jahr 2017 die allgemeine Debatte über Kirchenschließungen fortgesetzt werden. Die Pfarrei St. Joseph entschied, dass mit der Einrichtung des Stadtteilladens ein neuer Weg gegangen werden soll, bei dem es um eine stärkere Außenorientierung und Sichtbarkeit der gemeindlichen Arbeit gehen soll, die sich auch nicht nur um das seelsorgerische Anliegen der Gemeinde im engeren Sinne kümmern soll, sondern sich als Ort für die Verbesserung der Lebensqualität im Stadtteil definiert. „Die Propsteipfarrei St. Augustinus stellt sich mit diesem Sozialpastoralen Zentrum in den Dienst der Menschen und stellt sich mit ihnen den Fragen der Lebensqualität im Stadtteil. Durch eine verlässliche Ansprechbarkeit werden die Menschen eingeladen, ihre Anliegen zu formulieren und selbst aktiv zu werden.“¹⁶

Mit dem im Jahr 2018 eingerichteten Stadtteilladen an der Bismarckstraße ist eine Mischung aus sozialarbeiterischem und pastoralem Zentrum (oder eben ein Sozialpastorales Zentrum) entstanden, das nach dem eigenen Verständnis Seelsorge und konkrete Unterstützung in schwierigen Lebenssituationen als miteinander zusammenhängend betrachtet. Der Laden wird von zwei Personen betrieben, die einen Hintergrund als Pastoralreferent und Sozialwissenschaftlerin haben. „Arthur“ Knickmann-Kursch, der die pastorale Perspektive repräsentiert, betont, dass sich für ihn die Arbeit in dem Stadtteilladen als eine Konsequenz seiner eigenen Sichtweise auf das Wirken als Christ ergibt, die sich auf eine lange Tradition im Christentum berufen kann und die biblisch unter anderem im Matthäusevangelium –

15 So die Selbstdarstellung auf der Homepage: PROPSTEIPFARREI ST. AUGUSTINUS GELSENKIRCHEN, Das Team, <https://www.stadtteilladen-bismarck.de/über-uns/> (Zugriff: 19.7.2024).

16 Ebd.

„Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ (Mt 18, 20) – aufzufinden sei. Nah bei dem Menschen zu sein, sei das pastorale Konzept, zu dem sich die Pfarrei St. Joseph im Laufe der Jahre bis zu ihrer Zupfarrung zur Propsteipfarrei St. Augustinus zum 1. September 2022 entwickelt habe. Für ihn sei die Hinwendung zur Bismarckstraße und zu den Sorgen und Nöten der Menschen eine Art „Back to the roots“ gewesen und damit nicht nur eine Zwangsläufigkeit, um auf das Schrumpfen der Gemeinde zu reagieren.¹⁷ Klinkenputzen und intensive Kontaktaufnahmen, Vernetzung mit anderen Akteur:innen, die im Stadtteil engagiert sind, würden deshalb zu den wichtigsten Aktivitäten des Stadteilladens gehören. Um die Bedürfnisse der Menschen vor Ort besser kennenzulernen, wurde zudem eine Umfrage gestartet, die von den hauptamtlichen und ehrenamtlichen Mitarbeitenden des Stadtteils sowie Honorarkräften durchgeführt wurde und mit der professionellen Unterstützung und Auswertung durch das ISSAB (Institut für Stadtteilentwicklung, Soziale Arbeit und Beratung der Universität Duisburg-Essen) stattfand. Wie bei den anschließenden Bewohner:innenversammlungen 2018 und 2019 ergab sich dabei das differenzierte Bild, dass viele Menschen um den sozialen Frieden in Bismarck besorgt waren und auch konkrete Missstände wie den Müll vor dem Supermarkt und den Drogenhandel im Grünen Weg benannten, aber auch nach wie vor sehr viele Bismarcker:innen eine positive Einstellung zu ihrem Stadtteil hatten.

Der Stadteilladen in Bismarck wurde an dieser Stelle angesiedelt und nicht etwa in dem angrenzenden, ebenfalls sehr prekären Stadtteil Schalke-Nord, weil hier noch eine gewisse Anbindungsfähigkeit an die Menschen im Stadtteil gegeben ist, da die Straße noch bestimmte Angebote wie die Sparkasse, die Gastronomie und die Einkaufsgelegenheiten zu bieten hat. Damit scheint das Engagement nicht als ein Investieren in ein „Fass ohne Boden“,¹⁸ sondern kann der Laden als ein Anlaufort für unterschiedliche individuelle und gemeinschaftliche Nöte fungieren. Neben rechtsanwaltlicher Beratung bei Problemen mit dem Jobcenter bietet er mittwochs Caritas-Beratung für Geflüchtete und Antragshilfe für Fragen mit Bezug auf ALG II, Kindergeld und die Grundsicherung an. Personen, die andere Fragen haben oder zu anderen Zeiten ‚vorbeikommen‘, wird aber immer weitergeholfen, wobei viele Hilfestellungen die Weitervermittlung oder die Unterstützung bei behördlichen Formalitäten betreffen.

17 Interview mit dem Autor, 14. September 2022.

18 Ebd.

Der Stadtteilladen ist aber auch Treffpunkt für eine Anzahl von Selbsthilfegruppen (Borderline; Soziale Ängste; Fibromyalgie; Angst, Panik und Depression; Schmerzen), Kleidertauschbörsen oder gemeinsame Spaziergänge. Die spirituelle Dimension der Arbeit kommt etwa durch besinnliche Teestunden mit Gesprächen über das Fasten oder Aktionen wie das Projekt „Ashes to go“, bei dem an Aschermittwoch Asche zum Mitnehmen auf der Straße verteilt wird, zum Ausdruck. Damit kann man sich selbst oder Angehörigen ein Aschenkreuz als Zeichen der Umkehr auf die Stirn malen oder dieses Aschenkreuz kann auch direkt auf der Straße empfangen werden. Außerdem werden „meditative Spaziergänge“ mit Impulsen zum Nachdenken und für Gespräche oder auch das Bibelgespräch „Nicht nur vom Brot allein“, das eine Verbindung von einem Imbiss mit einem Bibeltext und seiner Bedeutung für das Leben heute bietet, angeboten.

Insgesamt scheint dem Stadtteilladen eine Vermittlung seines pastoralen Konzepts ohne jeglichen missionarischen Impetus in einer auch von vielen Nichtchrist:innen bewohnten Nachbarschaft zu gelingen und fördert er die soziale Integration von vielen Menschen, die ansonsten keine Anknüpfungspunkte mehr in der Gesellschaft haben. Er nimmt dabei teilweise auch Aufgaben wahr, die im eigentlichen Sinne öffentliche Aufgaben eines Gemeinwesens darstellen. Umso kritischer ist zu sehen, dass die Arbeit nicht auf Dauer von der Stadt sichergestellt wird und von der weiterhin schrumpfenden Gemeinde und wenigen Spender:innen abhängig ist.

4. Scholven

Geographisch im Nordwesten Gelsenkirchens gelegen und von der Autobahn A 52 und der Bundesstraße B 224 stark von den angrenzenden Stadtteilen Polsum, Hassel und Buer abgeschnitten, hat sich Scholven von einem ehemaligen Zechenstandort zu einem von der Raffinerie der BP Deutschland und dem naheliegenden Uniper-Kohlekraftwerk geprägten Stadtteil entwickelt. Mit mehr als 1.700 Arbeitsplätzen und der die Landschaft dominierenden Industriekulisse hat der Ölkonzern für viele Menschen in Gelsenkirchen ein negatives Image. Dies wird auch durch gesundheitliche Sorgen, die durch die Verbrennung von Pellets entstehen, begründet. Eine

Bürgerinitiative gegen die Umweltschäden wurde in den Räumen des evangelischen Stadtteilzentrums Bonni in Hassel gegründet.¹⁹

Zu diesem Zeitpunkt war dieses Stadtteilzentrum auch in überregionaler Perspektive mit seinem sozialräumlichen Ansatz sehr fortgeschritten und wurde durch das geschickte Nutzen von Fördermöglichkeiten ein bis heute nachhaltiges Konzept umgesetzt, mit dem ein enger Bezug zur Nachbarschaft hergestellt wird. Die große Nähe des Zentrums zur Bewohnerschaft – insbesondere des amtierenden Pfarrers Rolf Heinrich – hat dazu beigetragen, dass das Hasseler Stadtteilzentrum mit einem großen Angebot an sozialen Aktivitäten neben dem Kirchengebäude gebaut werden und sich als Treffpunkt für verschiedene Menschen etablieren konnte. Sicherlich ist diese Verankerung des Stadtteilzentrums durch die Persönlichkeit von Rolf Heinrich, der durch seine Doppelrolle als Seelsorger und engagierter Bürger für Hassel entscheidend dazu beigetragen hat, ermöglicht worden. Die große Nähe vieler Geistlicher zur Arbeiterschaft war, wie er berichtet, einst eine Grundkompetenz, die sich neu ankommende Pfarrer systematisch durch Aufenthalt auf den Zechen aneigneten.²⁰ Eine solche Praxis ist in Hassel, das weitgehend deindustrialisiert ist, nun nicht mehr möglich. Das Stadtteilzentrum kann nach wie vor als Ausgangspunkt für den Wiederaufbau dieser Beziehungen zur Bewohnerschaft gelten, es kann aber nicht mehr von den vorhandenen Kontakten aus dieser ehemals engen Verwobenheit mit der Arbeiterschaft profitieren.

In Scholven hingegen sind die Kirchen mit einer sozialräumlichen Segregation konfrontiert, die sich durch den Stadtteil zieht. Einerseits wird der Stadtteil durch eine Zechenkolonie mit den typischen Zwei- und Vierfamilienhäusern geprägt, die einst vor allem Zuwandernde aus Ostpreußen und Schlesien aufnahm. Nachdem die Arbeitersiedlungen wegen ausbleibender Renovierungen in den 1980er Jahren weniger populär wurden, sind sie heute längst wieder bei vielen Menschen, auch wegen der Gärten am Haus, sehr beliebt.

Davon räumlich und weitgehend auch sozial abgetrennt befinden sich relativ moderne Wohnanlagen der 1970er Jahre, die hauptsächlich von Zugewanderten der letzten Jahrzehnte bewohnt werden. Es haben sich kongruent mit diesen räumlichen Wohnformen zwei Sozialräume herausgebildet, die weitgehend getrennt voneinander erscheinen: Einerseits eine Art Zentrum am Marktplatz „Im Brömm“ mit Geschäften, Grundschule, katho-

19 Rolf Heinrich im Interview mit dem Autor, 30. August 2022.

20 Ebd.

lischer, evangelischer und neapostolischer Kirche, andererseits die Wohngegend an der Mehringstraße, wo auch viele Geflüchtete in der ehemaligen Hauptstraße aufgenommen wurden und eine Gemeinschaftsunterkunft zu finden ist.

Für die Kirchen in Scholven hat sich ein Schrumpfungsprozess vollzogen, der sich im Abriss der Kirche St. Josef manifestiert hat. Über Jahre stand das Kirchengebäude leer und wirtschaftliche Not der Gemeinde schränkte ihren Handlungsspielraum erheblich ein, so dass ursprüngliche Pläne für den Erhalt des identitätsstiftenden Turms und den Bau von Seniorenwohnungen mit einem privaten Investor nicht realisiert werden konnten, da dieser eher auf Eigenheime für Familien setzte.

In dem segregierten Kontext des Stadtteils wurde die Öffnung der Gemeinden in Scholven vergleichsweise spät und erst durch Zusammenarbeit mit politischen Repräsentanten eingeleitet. Im Jahr 2015 wurde mit anderen Partnern wie den Schulen und Kitas und Trägern der Kinder- und Jugendarbeit zunächst der Jugendkreis Scholven initiiert. Mit dem Quartiersprojekt Scholven, das zu Beginn vom Caritasverband für die Stadt Gelsenkirchen und durch Bistumsmittel finanziert wurde, wurde zudem auf die Themen der Zuwanderung durch die EU-Osterweiterung reagiert. Das Kooperationsprojekt besteht seit 2020 und wird seitdem als „Scholven interaktiv“ weitergeführt.²¹

„Heute können wir auf viele gute Beziehungen mit Menschen – sowohl Ehrenamtliche als auch Flüchtlinge – zurückblicken, die sich seitdem bei uns engagieren“, schildert Sandra Lücke, die für die Caritas als Sozialarbeiterin im Stadtteil Scholven arbeitet.²² Seit 2014 stellt die Gemeinde ihre Räumlichkeiten dafür zur Verfügung, seit 2020 ist die Arbeit durch kommunale Mittel sichergestellt. Frau Lücke will allgemein dazu beitragen, dass sich die Lebensbedingungen in Scholven verbessern, wobei sie sich vor allem auch in der Netzwerkarbeit für den Stadtteil tätig sieht und die Themen und Ideen der Bürger:innen aufgegreift.

Die Stärkung des Scholveners Selbstbewusstseins hat sie z.B. durch die Gestaltung eines eigenen Logos für den Stadtteil mit den Bürger:innen betrieben. Zu ihrer Arbeit gehört aber auch ein vielfältiges Beratungsangebot, Deutschkurse für Menschen mit Migrationshintergrund, ein interkulturel-

21 Silke СОВОРТА, Politik hat Scholven/Bülse im Blick, Stadtspiegel, https://www.lokal.kompass.de/gelsenkirchen/c-politik/politik-hat-scholvenbuelse-im-blick_a1527146 (Zugriff: 7.5.2023).

22 Interview mit dem Autor, 14.September 2022.

les Frühstücksangebot und Stadtteilcafés, Spieletreffs, Fotoprojekte, Bewegungsangebote, Pflanzaktionen und Stadtteilspaziergänge. Wichtig sind für sie aber vor allem auch ihre Ansprechbarkeit durch Anwesenheit im katholischen Gemeindehaus St. Josef und auch die Sichtbarkeit, die sich durch die Lage des Zentrums an der zentralen Feldhauserstraße und in der Nähe zu einem Supermarkt ergibt.

Auch die räumliche Nähe zur Grundschule „Im Brömm“ erleichtert die Anknüpfung an die dort vom Sozialdienst und vom Familienzentrum geleistete Arbeit. Das ermöglicht auch, dass die Sozialarbeiterin einen lebensnahen Einblick in die Schwierigkeiten der Menschen im Stadtteil, der durch einen hohen Anteil sozial schwacher Familien geprägt ist, erhält. Von den 200 Kindern der Grundschule bekommt ca. die Hälfte aufgrund ihrer prekären Lebensverhältnisse einen Freitisch in der offenen Ganztagschule und somit ein kostenloses Mittagessen in der Schule.

5. Neustadt

Die Neustadt von Gelsenkirchen ist der kleinste Stadtteil Gelsenkirchens, der nur wenige Straßenzüge südlich des Hauptbahnhofs umfasst. Südlich der Neustadt bemüht sich die Stadt seit einigen Jahren mit dem Konzept des Kreativquartiers, die Abwärtsspirale des Stadtteils Ückendorf zu bremsen. Einen positiven Effekt auf die Neustadt hat dies allerdings bislang nicht.²³ Durch Ansiedlung von Justizeinrichtungen und einiger Fast Food-Angebote an der die Neustadt begrenzenden Wicking- und Hattinger Straße wirkt die Neustadt wie eine abgeschlossene räumliche Einheit, in der die Liebfrauenkirche am Neustadtplatz ehemals eine zentrale und bildprägende Bedeutung hatte.

Nach Schalke-Nord hat die Neustadt mit 44,6 Prozent den höchsten Anteil an Menschen ohne deutsche Staatsangehörigkeit in Gelsenkirchen.²⁴ In beiden Stadtteilen haben laut dem Partizipationsindex der Stadt aus dem

23 Vgl. F. ECKARDT / M. VOREGGER, Kreativquartiere in strukturschwachen Städten? Das Beispiel Gelsenkirchen-Ückendorf, in: W.-D. BUKOW / J. ROLSHOVEN / E. YILDIZ (Hg.), (Re-) Konstruktion von lokaler Urbanität, Wiesbaden 2013, 197–213.

24 STADT GELSENKIRCHEN, Gesamtbevölkerung nach deutscher Staatsangehörigkeit und Geschlecht auf Ebene der Stadtteile (vierteljährlich), <https://opendata.gelsenkirchen.de/dataset/gesamtbevoelkerung-nach-deutscher-staatsangehoerigkeit-und-geschlecht-auf-ebene-der-stadtteile> (Zugriff: 7.5.2023).

Jahr 2015 Kinder und Jugendliche die geringsten Teilhabechancen.²⁵ Die Stadt Gelsenkirchen hat seit über zwanzig Jahren vor allem mit Mitteln der Stadtplanung auf die vielfältigen Probleme der Neustadt zu reagieren versucht. Im Jahr 2002 wurde die Neustadt in das Stadterneuerungsgebiet „Gelsenkirchen-Südost“ aufgenommen. Aus Sicht der Stadt ist die Neustadt dynamisch, jung und bunt und die Stadterneuerung ein Erfolg: „Seither wurde hier eine Vielzahl an baulichen, infrastrukturellen und sozialintegrativen Maßnahmen umgesetzt, was zu einer deutlichen Verbesserung der Situation im Quartier geführt hat.“²⁶ Trotz der vermeldeten Erfolge wurde ein neues Konzept für die Stadterneuerung im Dezember 2017 für notwendig erachtet und beschlossen. Im Gegensatz zur Darstellung auf der Homepage der Stadt heißt es in dem „Integrierten Entwicklungskonzept“: „Zwar wurden im Quartier im Rahmen des Soziale Stadt-Prozesses Südost seit 2001 bauliche, infrastrukturelle und sozialintegrative Maßnahmen umgesetzt, die zu einer spürbaren Verbesserung der Situation beigetragen haben, jedoch bestehen Belastungen fort, aus denen in Verbindungen mit aktuellen Entwicklungen, wie z.B. der verstärkten EU-Ost-Zuwanderung und dem Zuzug von Flüchtlingen, ein dringender Handlungsbedarf resultiert.“²⁷

Insbesondere in der Neustadt verdichten sich Probleme der Armut und Migration und belasten den Stadtteil in der allgemeinen Wahrnehmung. Der Bahnhof und die angrenzenden Räume werden von vielen Menschen als unsicher wahrgenommen. So hat Radio Emscher Lippe im Jahr 2019 bei einer nicht repräsentativen Umfrage mit 1.965 Teilnehmenden auf die Frage „Fühlst du dich am Hauptbahnhof Gelsenkirchen noch sicher?“ von 95 Prozent ein „Nein“ als Antwort erhalten.²⁸ Die Situation hat sich trotz seit Jahren durchgeführter Maßnahmen wie dem „Runden Tisch“ oder der Einführung der Waffenverbotszone anscheinend nicht grundsätzlich geändert.

25 Vgl. STADT GELSENKIRCHEN (Hg.), *Gesellschaftliche Teilhabechancen von Gelsenkirchener Kindern. Grundlage für eine sozialräumliche Strategieentwicklung*, Gelsenkirchen 2015.

26 STADT GELSENKIRCHEN, *Stadterneuerung Neustadt. Ein dynamischer Stadtteil: Jung und Bunt!*, https://www.gelsenkirchen.de/de/infrastruktur/stadtplanung/stadterneuerung_gelsenkirchen/neustadt/index.aspx (Zugriff: 4.10.2023).

27 STADT GELSENKIRCHEN, *Soziale Stadt Neustadt. Integriertes Entwicklungskonzept*, Gelsenkirchen 2018, 99.

28 RADIO EMSCHER LIPPE, *Das Unsicherheitsgefühl am Hauptbahnhof Gelsenkirchen – eine Recherche*, <https://www.radioemscherlippe.de/artikel/das-unsicherheitsgefuehl-am-hauptbahnhof-gelsenkirchen-eine-recherche-424657.html> (Zugriff: 4.10.2023).

Problematisch ist diese allgemeine Wahrnehmung, weil sie sich auf einen Raum bezieht, der insbesondere durch das gastronomische Angebot als migrantisch geprägt erscheint. De facto ist die Neustadt ein Raum, der durch eine hohe Fluktuation gekennzeichnet ist und der für viele Neuankommende eine Art Übergangsort zu sein scheint. Auf dem Hintergrund dessen ist die Verbindung des Stadtteils zu der bestehenden katholischen Gemeinde in der Neustadt mit dem hohen Anteil an Migrant:innen schwierig. Der Ausländeranteil am Neustadtplatz, an dem die Liebfrauenkirche steht, liegt bei über 60 Prozent. Wie der Stadteilladen in Bismarck gehört die Kirche nun zur Propsteipfarrei St. Augustinus. Die Räumlichkeiten werden aber nun nur noch für kirchliche Jugendarbeit (Projekt GleisX) genutzt, die sich als Kontinuität der bisherigen Arbeit im angeschlossenen Philipp-Neri-Zentrum verstehen lässt, in dem die Kinder- und Jugendarbeit der Gemeinde, ein katholischer Kindergarten und die katholische italienische Mission bereits ansässig waren. Die Angebote zielen durchaus über den Gelsenkirchener Raum hinaus auf das ganze Bistum Essen. Insgesamt wird somit aber keine sozialräumliche Perspektive verfolgt, die konkret auf die direkte Umgebung einwirkt. Stattdessen hat sich hier eine Art Arbeitsteilung etabliert, wobei die sozialräumliche Aufgabe dem Stadtteilbüro der Caritas zufällt.

Dort hat im Jahr 2021 zuerst ein Stadtteilbüro unter Leitung der Stadt als neue zentrale Anlaufstelle für das Quartier und zur Umsetzung des Stadterneuerungsprogramms eröffnet. Dieses hat im Sinne der Programmlogik der Stadterneuerung vor allem bauliche Aufgaben, beinhaltet aber auch eine Stelle für sozialintegrative Maßnahmen, mit der die Nachbarschaftsarbeit und die lokalen Akteur:innen unterstützt werden sollen. Maßnahmen hierzu betreffen einen Quartiersfonds, mit dem kleinere, bürgerschaftlich orientierte Aktivitäten finanziert werden. Eine starke Verschränkung mit der sozialen Arbeit der Caritas erhält das Stadtteilbüro durch Sabine Wiesweg, die gleichzeitig als Teamleiterin im Stadteilladen „NeST“ der Caritas tätig ist.

Hier wird einzelfallorientierte Sozialarbeit wie Beratungen zu unterschiedlichen Lebenslagen, aber auch gruppenbezogene Unterstützung wie Hausaufgabenhilfe, Nähkurse, Kochangebote oder Hilfe für die Selbsthilfe angeboten. Das „NeST“ ist auch als Ort für die „Integrationsagentur“, ein Förderprogramm des Landes NRW, mit dem die Integration von Menschen mit Zuwanderungsgeschichte verbessert werden soll. Das lässt sich nur mit Partnern erreichen. Deshalb arbeitet die Integrationsagentur der Caritas eng mit Haupt- und Ehrenamtlichen verschiedener Institutionen, Multipli-

kator:innen, Migrant:innenorganisationen und engagierten Bürger:innen zusammen.

Die „Integrationsagentur“ versteht sich als Partnerin und Dienstleisterin für alle Menschen mit Migrationshintergrund, die Unterstützung benötigen. Dazu gehört es, Probleme der Zuwanderung und der Zugewanderten offen zu benennen und Lösungen zu finden. Ähnlich ausgerichtet ist auch die „Anlaufstelle für zugewanderte Menschen aus Südosteuropa“, die mit Fördermitteln des „Europäischen Hilfsfonds für die am stärksten benachteiligten Personen“ (EHAP) ausgestattet ist und die die Integration von zugewanderten Menschen aus Südosteuropa in Gelsenkirchen begleitet. Beide Projekte beschreiben sich als Förderung von bürgerschaftlichem Engagement von/für Menschen mit Zuwanderungsgeschichte und zielen auf Spracherwerb sowie Zusammenarbeit mit Migrantorganisationen, bleiben ansonsten aber relativ allgemein bei dem Ziel, die Integrationsarbeit im Stadtteil zu leisten.²⁹

Die offensichtliche Schwierigkeit ist, dass die Neustadt kein Stadtteil wie Bismarck ist, in dem sich eine lange ansässige Bevölkerung finden lässt, die ein Netz von Sozialkontakten in der Nachbarschaft aufgebaut hat. „Die Neustadt ist eine Art Durchlaufquartier. Die Menschen sind relativ kurz da und mit unklarer Perspektive. Viele wollen auch weiterziehen. Insgesamt ist die Lage schwierig, weil der Stadtteil klein ist, es keine Vereine gibt und nur wenige Ehrenamtliche, die meistens auch eher älter sind“, schildert Sabine Wiesweg.³⁰ Obwohl für Frau Wiesweg der verfolgte Ansatz der Caritas in der Neustadt mit dem Sozialraumansatz des Bistums Essen sehr gut zusammenpasst, sind nur wenige, meist thematische Kooperationen mit der verbleibenden Gemeinde vor Ort möglich.

6. Diskussion

Die drei geschilderten Beispiele aus Gelsenkirchen verdeutlichen, dass trotz einer insgesamt sich über Jahrzehnte entwickelnde Abwärtsspirale die lokalen Kontexte, in denen Kirchen auf die verfestigte Armut und den eigenen Bedeutungsverlust reagieren, unterschiedlich ausfallen. Obwohl das Bistum

29 CARITAS GELSENKIRCHEN, Integrationsagentur, <https://www.caritas-gelsenkirchen.de/wir-helfen/hilfe-bei-migration-und-integration/integrativfachberatungsstelle/integrationsagentur> (Zugriff: 2.8.2024).

30 Interview mit dem Autor, 15. September 2022.

Essen insgesamt sehr überzeugt ist vom Sozialraumansatz, wie dieser von der Caritas seit Ende der 2000er Jahre als Position vertreten wird,³¹ und diesen durchaus mit viel Engagement vertritt, trifft er vor Ort auf eine durchaus unterschiedliche Problemlage.

Im Kontext der Deindustrialisierung Gelsenkirchens wurde verdeutlicht, dass der Blick auf den Abstiegskampf der Stadt einen differenzierten Blick erfordert. Die postfordistische Transformation der Stadt fragmentiert die sozialen Bezüge zwischen den Stadtteilen und auch innerhalb der kleinräumigen Beziehungsgeflechte. Diese Brüche überlagern sich mit unterschiedlichen Formen der Migration und werden durch diese weiter zu Konfliktfeldern.³² Die drei dargestellten Stadtteile können als soziologisch unterschiedlich peripherisierte Räume beschrieben werden, in denen das allgemeine Kirchensterben aber differente Potentiale für eine sozialräumliche Orientierung der betroffenen Kirchengemeinden bietet. Während Bismarck als ein Stadtteil verstanden werden kann, in dem sich über einen längeren Zeitraum durch die räumliche Nähe zur Zeche Consolidation und die dort angesiedelten Arbeiter:innensiedlungen eine gewisse Koexistenz zwischen türkischen Gastarbeiter:innenfamilien und Alteingesessenen etabliert hat, konnte die Ansiedlung von Neumigrant:innen relativ integrativ geleistet werden.

Hierzu gehört, dass frühzeitig und intensiv sozialpolitisch durch die Stadterneuerung gewirkt werden konnte. Die Etablierung des Stadtteilladens an der Bismarckstraße greift die vorhandene Soziabilität des Stadtteils auf und ermöglicht auf diese Weise auch eine Verknüpfung von pastoraler mit sozialer Ausrichtung. In Scholven hingegen erscheint eine solche Strategie aufgrund der starken Segregation des Stadtteils weniger gegeben zu sein. Hier ist der Versuch zu beobachten, eine bestehende Lokalität stärker für die Nöte des Stadtteils zu öffnen. Der Stadtteil kann aber auf ein größeres

31 Vgl. V. BOGNER / CH. HENTSCHEL, Wider den pastoralen Notstand. Pfarrei, Ekklesie und Sozialraum als Chance für lebendiges Kirche-Sein, *WzM* 74 (5/2022), 410–423; TH. SCHALLA, Der Weg in den Sozialraum ist für die Kirche eine geistliche Entscheidung, in: D. GEBAUER / J.J. KEHRER (Hg.) *Coworking: aufbrechen, anpacken, anders leben. Herausforderung und Chance für Gemeinden und Organisationen*, Göttingen 2022, 61–66; M. PAUL, Eine Kirchengemeinde im Sozialraum eingebettet, in: G. LÄMMLIN / G. WEGNER (Hg.), *Kirche im Quartier: Die Praxis. Ein Handbuch*, Leipzig 2022, 155–163.

32 Vgl. S. RESCH / N. KERSTING / J. MÜLLER, *MigraChance Projektbericht, Fallstudie Gelsenkirchen. Untersuchung migrationsbezogener Konflikte in Gelsenkirchen*, <https://www.migrachance.de/wp-content/uploads/2021/10/Projektbericht-Fallstudie-Gelsenkirchen.pdf> (Zugriff: 10.10.2023).

Netzwerk an aktiven Akteur:innen in der alten Arbeiterkolonie zurückgreifen, wodurch ein symbolischer Ortswechsel, der im Falle von Bismarck durchaus zwingend erschien, nicht unbedingt notwendig ist.

Weder Scholven noch Bismarck sind von der Migration durch die EU-Osterweiterung in dem Maße betroffen wie die Neustadt und dieser Stadtteil erfüllt alle Kennzeichen einer „Übergangszone“, wie sie schon die Chicago School kannte, in der es zu einer Form der sozialen Desorganisation kommt, die sich in mangelndem sozialem Miteinander äußert, die sich aber in der öffentlichen Wahrnehmung oftmals als incivility, Desorganisation und als Unsicherheit manifestiert. Diese Phänomene sind durchaus auch an vielen anderen Stellen in der Stadt zu beobachten und sind ein permanentes Thema politischer und öffentlicher Kontroversen.

Im Sinne der Theorien der sozialen Desorganisation signalisieren sie eine soziale Distanz zwischen den Bewohner:innen. In der Neustadt ist kaum erkennbar, wie sich diese Distanzen durch die vorhandenen und praktizierten Konzepte des Sozialraums auflösen lassen. Die einzelnen Aktivitäten, die dort unternommen werden, behalten für die Einzelnen einen hohen Wert, aber dies führt nicht zu einer Vergrößerung der gemeinschaftlichen Kompetenzen der Nachbarschaft. Die individuelle Integration in Arbeit und Bildung ermöglicht eher, dass Menschen weiterhin die Nachbarschaft verlassen, aber führt nicht zu einem Aufbau von nachhaltigen sozialen Organisationen, wie sie sich in Scholven und Bismarck über Jahrzehnte der Gastarbeiter:innenmigration entwickelt haben. Die Konzentration auf die kirchliche Jugendarbeit in der Neustadt ist ein Beleg für die Entkopplung der Gemeinde vom Stadtteil. Die Abgabe der sozialräumlichen Perspektive an die professionelle Caritas erscheint angesichts der tiefen Desorganisation des Stadtteils nur konsequent. Dennoch bedeutet dies im Grunde die Aufgabe der letzten sozialen und pastoralen Beziehungen zur eigenen Nachbarschaft.

Das Übergangsviertel Neustadt verdeutlicht, dass Kirchen sich nicht überall gegen die Prozesse der gesellschaftlichen Fragmentierung stellen können und vor allem professionelle und öffentliche Interventionen nötig sind, um einen Stadtteil vor der Dynamik der Desorganisation zu schützen, damit die Lebenschancen von allen gewährt werden können. Es erscheint teilweise notwendig zu sein, neue Räume zu suchen, in denen sich Kirchen mit ihrem pastoralen und sozialen Anliegen sichtbar machen können, und sich so Kirchen wieder in ihrer Nachbarschaft verwurzeln. Um wirklich Veränderungen für die Menschen vor Ort zu erreichen, wäre ein größeres Engagement in der Stadtgesellschaft, Lokalpolitik und Stadtentwicklung

notwendig, zu dem aber die einzelnen Sozialarbeiter:innen und kirchlich Engagierten vor Ort nicht in der Lage sind.

Literatur

- BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.), Kinderarmut in Deutschland, Gütersloh 2022, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/factsheet-kinderarmut-in-deutschland> (Zugriff: 4.10.2023).
- BOGNER, VERONIKA / CHRISTOPH HENTSCHEL, Wider den pastoralen Notstand. Pfarrei, Ekklesie und Sozialraum als Chance für lebendiges Kirche-Sein, *WzM* 74 (5/2022), 410–423.
- CARITAS GELSENKIRCHEN, Integrationsagentur, <https://www.caritas-gelsenkirchen.de/wir-helfen/hilfe-bei-migration-und-integration/integrativfachberatungsstelle/integrationsagentur> (Zugriff: 2.8.2024).
- CLARK, DAVID, *Urban Decline*, London / New York 1989.
- ECKARDT, FRANK / MICHAEL VOREGGER, Kreativquartiere in strukturschwachen Städten? Das Beispiel Gelsenkirchen-Ückendorf, in: BUKOW, WOLF-DIETRICH / JOHANNA ROLSHOVEN / EROL YILDIZ (Hg.), (Re-) Konstruktion von lokaler Urbanität, Wiesbaden 2013, 197–213.
- GOCH, STEFAN / LUTZ HEIDEMANN (Hg.), 100 Jahre Bismarck. Ein Stadtteil „mit besonderem Erneuerungsbedarf“. Beiträge zur Geschichte und Gegenwart eines Gelsenkirchener Stadtteils, Beiträge. Schriftenreihe des Instituts für Stadtgeschichte 9, Essen 2001.
- GOEBEL, JAN / LUKAS HOPPE, Ausmaß und Trends sozialräumlicher Segregation in Deutschland. Abschlussbericht, Lebenslagen in Deutschland. Armuts- und Reichtumsberichterstattung der Bundesregierung, Bonn 2018.
- HAVEKES, ESTHER / MARCEL COENDERS / KARIEN DEKKER, Interethnic attitudes in urban neighbourhoods: The impact of neighbourhood disorder and decline, *Urban Studies* 51 (12/2014), 2665–2684.
- HELBIG, MARCEL / STEFANIE JÄHNEN, Wie brüchig ist die soziale Architektur unserer Städte? Trends und Analysen der Segregation in 74 deutschen Städten, WZB Discussion Paper 2018–001, Berlin 2018.
- HENNIG, EIKE, Chicago School, in: ECKARDT, FRANK (Hg.), *Handbuch Stadtsoziologie*, Wiesbaden 2012, 95–124.
- KÜHN, MANFRED, Peripherisierung und Stadt. Städtische Planungspolitiken gegen den Abstieg, *Urban Studies*, Bielefeld 2016.
- LINK, NATHAN W. / JAMES M. KELLY / JOSEPH R. PITTS / KELLY WALTMAN-SPREHA / RALPH B. TAYLOR, Reversing Broken Windows: Evidence of Lagged, Multilevel Impacts of Risk Perceptions on Perceptions of Incivility, Crime & Delinquency 63 (6/2017), 659–682.
- MEEUS, BRUNO / KAREL ARNAUT / BAS VAN HEUR (Hg.), *Arrival Infrastructures. Migration and Urban Social Mobilities*, Cham 2019.

- PAUL, MATTHIAS, Eine Kirchengemeinde im Sozialraum eingebettet, in: LÄMMLIN, GEORG / GERHARD WEGNER (Hg.), Kirche im Quartier: Die Praxis. Ein Handbuch, Leipzig 2022, 155–163.
- PROPSTEIPFARREI ST. AUGUSTINUS GELSENKIRCHEN, Das Team, <https://www.stadtteilla-den-bismarck.de/über-uns/> (Zugriff: 19.7.2024).
- RADIO EMSCHER LIPPE, Das Unsicherheitsgefühl am Hauptbahnhof Gelsenkirchen – eine Recherche, <https://www.radioemscherlippe.de/artikel/das-unsicherheitsgefuehl-am-hauptbahnhof-gelsenkirchen-eine-recherche-424657.html> (Zugriff: 4.10.2023).
- RESCH, SINA / NORBERT KERSTING / JULIAN MÜLLER, MigraChance Projektbericht, Fallstudie Gelsenkirchen. Untersuchung migrationsbezogener Konflikte in Gelsenkirchen, <https://www.migrachance.de/wp-content/uploads/2021/10/Projektbericht-Fallstudie-Gelsenkirchen.pdf> (Zugriff: 10.10.2023).
- ROSS, CATHERINE E. / JOHN MIROWSKY, Disorder and Decay. The Concept and Measurement of Perceived Neighborhood Disorder, *Urban Affairs Review* 34 (3/1999), 412–432.
- SCHALLA, THOMAS, Der Weg in den Sozialraum ist für die Kirche eine geistliche Entscheidung, in: GEBAUER, DOROTHEA / JÜRGEN JAKOB KEHRER (Hg.) *Coworking: aufbrechen, anpacken, anders leben. Herausforderung und Chance für Gemeinden und Organisationen*, Göttingen 2022, 61–66.
- SKOGAN, WESLEY G., *Disorder and Decline. Crime and the Spiral of Decay in American Neighborhoods*, New York 1990.
- SOBOTTA, SILKE, Politik hat Scholven/Bülse im Blick, *Stadtspiegel*, https://www.lokalkompass.de/gelsenkirchen/c-politik/politik-hat-scholvenbuelse-im-blick_a1527146 (Zugriff: 7.5.2023).
- STADT GELSENKIRCHEN, Gesamtbevölkerung nach deutscher Staatsangehörigkeit und Geschlecht auf Ebene der Stadtteile (vierteljährlich), <https://opendata.gelsenkirchen.de/dataset/gesamtbevoelkerung-nach-deutscher-staatsangehoerigkeit-und-geschlecht-auf-ebene-der-stadtteile> (Zugriff: 7.5.2023).
- STADT GELSENKIRCHEN (Hg.), *Gesellschaftliche Teilhabechancen von Gelsenkirchener Kindern. Grundlage für eine sozialräumliche Strategieentwicklung*, Gelsenkirchen 2015.
- STADT GELSENKIRCHEN, *Soziale Stadt Neustadt. Integriertes Entwicklungskonzept*, Gelsenkirchen 2018.
- STADT GELSENKIRCHEN, *Stadterneuerung Neustadt. Ein dynamischer Stadtteil: Jung und Bunt!*, https://www.gelsenkirchen.de/de/infrastruktur/stadtplanung/stadterneuerung_gelsenkirchen/neustadt/index.aspx (Zugriff: 4.10.2023).
- WÜLLNER-ADOMAKO, GORDON, Gelsenkirchen: So viele Rumänen und Bulgaren leben ohne Job, in: *Westdeutsche Allgemeine Zeitung* vom 25.01.2023.

Geteilte Stadt – Geteilte Kirche?

Soziale Segregation und kirchliche Vielfalt

Felix Eiffler

1. Was ist eine Stadt?

Die Definition¹ von Stadt ist relativ schwierig, da es sich laut Bernhard Schäfers bei der Stadt um ein Totalphänomen handelt.² Grundsätzlich kann man mit Martina Löw die Merkmale „Dichte, Größe und Heterogenität“³ als kennzeichnend für urbane Räume festhalten. Der Hamburger Theologe Wolfgang Grünberg, welcher sich intensiv mit dem Thema Stadt und Kirche befasst hat, definiert Stadt ebenfalls mit Blick auf Dichte und fügt noch die Merkmale Zentralität und Heterogenität hinzu: „Die S[tadt] [...] ist ein Gemeinwesen mit den Merkmalen Zentralität, Dichte, Heterogenität, Rechts- und Steuerhoheit, Abgrenzung (Stadtmauer), Größe.“⁴ Damit weist Grünberg auf die Tatsache hin, dass es eine Vielzahl von Stadttypen und Formen urbanen Lebens gibt. Deshalb bietet sich – analog zu *ländlichen Räumen* – die Nutzung der Formulierung *urbane Räume* an.

Neben der statistischen Beschreibung urbaner Räume gibt es noch Urbanität als einen durch städtisches Leben geformten Lebensstil.⁵ Dieser Lebensstil ist häufig sowohl Ursache als auch Folge von Verstädterung. Dazu zählen steigende Mobilität (u.a. Pendeln), gesellschaftliche Ausdifferenzierungen (in zahlreichen Bereichen wie Arbeit, Wirtschaft, Bildung, Kultur etc.), Wandel der Familienstrukturen (Rückgang traditioneller [Groß-]Familien und Entstehung neuer Familienformen), Veränderung der Wohnver-

1 Vgl. F. Eiffler, Kirche für die Stadt. Urbane Gemeindeentwicklung unter den Bedingungen urbaner Segregation, BEG 29, Göttingen 2020, 64–80.

2 Vgl. B. Schäfers, Stadtsoziologie. Stadtentwicklung und Theorien – Grundlagen und Praxisfelder, Wiesbaden 2010, 18f. Schäfers nutzt den Begriff *phénomène social total* von Marcel Mauss.

3 M. Löw, Stadt- und Raumsoziologie, in: G. Kneer / M. Schroer (Hg.), Handbuch Spezielle Soziologien, Wiesbaden 2010, (605–622) 606.

4 J.S. DANGSCHAT / U. KÖPF / W. GRÜNBERG, Art. Stadt, RGG⁴ 7 (2004), (1655–1663) 1161.

5 Vgl. EIFFLER, Kirche für die Stadt, 82–87.

hältnisse (mieten statt kaufen) und kultureller Wandel (v.a. als Folge von Globalisierung). Mit dem hohen Grad an Verstädterung Deutschlands (im Jahr 2023 lebten in Deutschland 77,7 % der Bevölkerung in Städten)⁶ geht eine starke Urbanisierung der deutschen Gesellschaft einher, d.h. urban geprägte Lebensweisen zeichnen auch diejenigen aus, die nicht mehr oder noch nie in Städten gelebt haben. Die Unterschiede von Stadt und Land sind zwar noch erkennbar (v.a. statistisch hinsichtlich von Dichte, Zentralität und Heterogenität), schwächen sich aber immer mehr ab und verlieren v.a. in soziokultureller Hinsicht an Bedeutung, da sich ein von Modernisierung, Ausdifferenzierung und Mobilität geprägter Lebensstil ebenso in ländlichen Räumen zeigt. In der Stadtsoziologie sprechen daher einige von der Auflösung des Stadt-Land-Gegensatzes bzw. von Stadt und Land „als Mehr oder Weniger des gleichen.“⁷

2. Sozialraumorientierung als Haltung kirchlichen Engagements

In den 1930er Jahren ist Albert Einstein in die USA immigriert und hat in Princeton gelebt, wo er 1955 verstarb. Anders als Thomas Mann, der ebenfalls für einige Jahre in Princeton lebte, verbrachte Einstein viel Zeit auf der Straße und wurde zu einem äußerst beliebten Bürger der Stadt. In einer Zeit, in der die Bewohner:innen von Städten wie Princeton noch streng nach Hautfarbe segregiert waren, verbrachte er viel Zeit im sog. *colored district* und pflegte intensive Kontakte zur afroamerikanischen Bevölkerung der Stadt. Einstein wusste, wie es sich anfühlte, gesellschaftlich benachteiligt zu werden, er nutzte diese Erfahrung, um Brücken zwischen den verschiedenen Gruppen der Gesellschaft zu bauen, und setzte sich z.B. leidenschaftlich für Bürgerrechte ein. William Storrar entdeckt darin ein Beispiel für kirchliches Handeln im Exil:

What kind of exiles are we going to be as churches in post-modern Europe? Are we going to be house dwellers like Thomas Mann, wrestling with our own problems in relative isolation from our neighbors? Or are we going to be street dwellers like Einstein, wrestling with the problems

6 Vgl. STATISTA, Politik und Gesellschaft. Statistik-Report zur Geographie in Deutschland, Hamburg 2024, 59.

7 H. HÄUSSERMANN / D. LÄPPLE / W. SIEBEL, Stadtpolitik, Edition Suhrkamp 2512, Frankfurt a.M. 2008, 41.

of our neighbors, sitting on the porch with them, opening our homes to the stranger.⁸

2.1. Sozialraumorientierung im Kontext urbaner Räume

Die Frage Storrars richtet den Blick auf kirchliche Sozialraumorientierung als eine grundsätzliche Haltung kirchlichen Engagements.⁹ In diesem Beitrag sollen die Themen Sozialraumorientierung und Spiritualität für den Kontext Stadt bzw. urbane Räume fruchtbar gemacht werden. Zur Annäherung an das komplexe und äußerst dynamische Feld städtischer Kontexte fokussiert der Beitrag soziale Segregation als vorrangig (wenn auch nicht alleinig) urbanes Phänomen.¹⁰ Die bevölkerungsproportionale Karte des Bundesinstituts für Bau-, Stadt- und Raumforschung¹¹ veranschaulicht die Bedeutung urbaner Räume, da sie anzeigt, wo sich die Bevölkerung verdichtet. Die flächenproportionale Karte zeigt, wo sich – statistisch betrachtet – städtisch sowie ländlich geprägte Gebiete finden.¹² So sind Bundesländer wie Nordrhein-Westfalen und Baden-Württemberg in statistischer Hinsicht vorrangig städtisch geprägt, wohingegen Mecklenburg-Vorpommern, Brandenburg und Thüringen sowie Niedersachsen eher ländlich geprägt sind und eine teilweise dünne Besiedlung aufweisen.

8 W. STORRAR, From Injury to Invitation: The Evangelical Conditions for Dialogue in Post-Modern Europe, in: M. REPPENHAGEN (Hg.), Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium, BEG 15, Neukirchen-Vluyn 2010, (132–149) 149.

9 Vgl. F. EIFFLER, Kirche hier und jetzt. Wie Christen Gottes Mission treu sind und ihrem Kontext gerecht werden. Theorie und Praxis für Gemeinden und Gründer, Holzgerlingen 2023.

10 Ausführlicher dazu vgl. EIFFLER, Kirche für die Stadt, 122–202.

11 Vgl. BUNDESINSTITUT FÜR BAU-, STADT- UND RAUMFORSCHUNG (BBSR) IM BUNDESAMT FÜR BAUWESEN UND RAUMORDNUNG (BBR), Raumb Beobachtung.de, <https://bbsr-geodienste.de/raumb Beobachtung/>, Bevölkerungsproportionales Kartogramm mit der Themenauswahl: *Raumabgrenzung* und der Indikatorenauswahl: *Städtischer und ländlicher Raum* (Zugriff: 22.12.2023).

12 Ebd. Flächen treue Karte mit der Themenauswahl: *Raumabgrenzung* und der Indikatorenauswahl: *Städtischer und ländlicher Raum* (Zugriff: 22.12.2023).

2.2. Sozialraumanalyse

Neben der statistischen Erfassung sozialer Räume¹³ bieten sich vor allem Methoden der Sozialraumanalyse an, um den Sozialraum zu untersuchen und besser zu verstehen, was die spezifischen sozialen Bedingungen und Dynamiken eines bestimmten (urbanen) Sozialraums sind. Diese Methoden umfassen u.a. strukturierte Stadtteilbegehungen, Befragung von Schlüsselpersonen oder Expert:innen sowie Institutionenbefragungen.¹⁴ Viele dieser Methoden sind auch ohne sozialwissenschaftliche Qualifikation nutzbar und eine Analyse des Sozialraums ist die Voraussetzung für eine Orientierung kirchlichen Handelns am Sozialraum.¹⁵

3. Soziale Segregation als urbanes Phänomen

Bei der Beschäftigung mit urbanen Räumen fällt ein Phänomen besonders ins Auge, da es die soziale Wirklichkeit der meisten Städte prägt und sowohl geographisch-räumlich als auch sozial-symbolisch¹⁶ von Bedeutung ist: Soziale (oder residentielle) Segregation. Dieses Phänomen ist bereits für die Antike belegt und somit in gewisser Hinsicht so alt wie die Stadt selbst. Der Begriff Segregation wird seit Beginn stadtsoziologischer Forschung am Anfang des 20. Jahrhunderts für die Beschreibung ungleicher Verteilung städtischer Bevölkerung verwendet. Dabei handelt es sich um ein komplexes

13 Geeignete Anlaufstellen bieten die Homepages des Statistischen Bundesamtes, der Statista-Plattform, des Deutschen Städte- und Gemeindebundes, des Dashboards Deutschland, der Genesis-Datenbank des Statistischen Bundesamtes, der Indikatoren und Karten zur Raum- und Stadtentwicklung des Bundesinstituts für Bau-, Stadt- und Raumforschung und des Berlin-Instituts für Bevölkerung und Entwicklung.

14 Für eine gute Einführung in das Thema Sozialraumanalysen vgl. CH. SPATSCHECK / K. WOLF-OSTERMANN, Sozialraumanalysen. Ein Arbeitsbuch für soziale, gesundheits- und bildungsbezogene Dienste, Opladen / Toronto 2016, besonders 37–127. Eine Einführung in das Thema Kontextanalyse bieten T. FAIX / J. REIMER (Hg.), Die Welt verstehen. Kontextanalyse als Sehhilfe für die Gemeinde, Transformationsstudien 3, Marburg 2012.

15 Die digitale Toolbox-Sozialraumanalyse von midi wurde speziell für die Nutzung im Rahmen kirchlich-diakonischer Praxis entwickelt: EVANGELISCHE ARBEITSSTELLE FÜR MISSIONARISCHE KIRCHENENTWICKLUNG UND DIAKONISCHE PROFILBILDUNG (MIDI) / EVANGELISCHES WERK FÜR DIAKONIE UND ENTWICKLUNG E.V., WIR & HIER Toolbox, <https://www.mi-di.de/wir-hier> (Zugriff: 20.11.2023).

16 Zur Frage nach dem „Raum“ in der Stadtsoziologie vgl. Eiffler, Kirche für die Stadt, 116–120.

Gefüge von Marktprozessen, individuellen Präferenzen und Schicksalen, historischen Entwicklungen sowie politischer Gestaltung etc.¹⁷

Hartmut Häußermann und Walter Siebel definieren Segregation so: „Mit Segregation wird die Konzentration bestimmter sozialer Gruppen auf bestimmte Teilräume einer Stadt oder einer Stadtregion gemessen.“¹⁸ Schäfers definiert den Begriff etwas detaillierter: „Mit dem Begriff Segregation wird die sich räumlich widerspiegelnde soziale Differenzierung der Bevölkerung in der Siedlungsstruktur von Städten und Gemeinden zum Ausdruck gebracht. Segregation ist zugleich ein wichtiger Indikator der sozialen Ungleichheit bzw. der sozialen Differenzierung.“¹⁹ Die Beschreibung von Schäfer zeigt bereits, dass der Begriff der Segregation eng mit der Thematik sozialer Ungleichheit verknüpft ist. Im deutschsprachigen Diskurs fokussiert sich die Forschung zu Segregation meist auf das Thema Wohnen. So bezieht sich laut Julia Marth und Kurt Salentin der Begriff „[i]m deutschen Sprachgebrauch [...] meist auf die disproportionale wohnräumliche Verteilung sozialer Kategorien über geographische Einheiten, etwa Stadtviertel (residentielle Segregation).“²⁰ Das vorrangige Interesse der Soziologie richtet sich dabei auf Fragen und Herausforderungen sozialer Ungleichheit. Voraussetzungen für Segregationsprozesse sind einerseits räumliche Unterschiede (Architektur, Funktion, Lage, Image) und andererseits soziale Unterschiede (sozioökonomische, demographische und kulturell-ethnische Bedingungen).

Formen sozialer Segregation finden sich in den meisten deutschen Städten – unabhängig von deren Größe und Lage. Dies hat eine Langzeitstudie von Marcel Helbig und Stefanie Jähnen herausgefunden, welche für den Zeitraum von 2002 bis 2014 die Entwicklung von Segregation in 74 deutschen Städte miteinander verglichen hat.²¹ Laut dieser Studie waren die zehn Städte mit der stärksten Ausprägung an Segregation folgende: Schwerin, Rostock, Erlangen, Erfurt, Wolfsburg, Potsdam, Weimar, Kiel,

17 Vgl. a.a.O., 122–145.

18 H. HÄUSSERMANN / W. SIEBEL, Stadtsoziologie. Eine Einführung, Frankfurt a.M. 2004, 140.

19 SCHÄFERS, Stadtsoziologie, 191.

20 J. MARTH / K. SALENTIN, Segregation, in: G. ENDRUWEIT u.a. (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Konstanz / München ³2014, (420–422) 420.

21 Vgl. M. HELBIG / S. JÄHNEN, Wie brüchig ist die soziale Architektur unserer Städte? Trends und Analysen der Segregation in 74 deutschen Städten, WZB Discussion Paper P 2018–001, Berlin 2018.

Ingolstadt und Halle/Saale (Stand: 2014 – Werte in der Reihenfolge abnehmend),²²

Es gibt verschiedene Formen von Segregation.²³ Eine der bekanntesten dürfte die sog. Gentrifizierung²⁴ sein. Damit wird die bauliche und soziale Aufwertung von Wohngebieten beschrieben, welche zur Verdrängung der angestammten Bewohner:innen führen kann. Jürgen Friedrichs beschreibt Gentrifizierung als „Austausch einer statusniedrigen Bevölkerung durch eine statushöhere in einem Wohngebiet“.²⁵ Dieser Begriff und das Phänomen ist somit ambivalent und wird im Diskurs entsprechend kritisch diskutiert. Daneben gibt es – gleichsam als Kehrseite von Gentrifizierung – das Phänomen der Marginalisierung.²⁶ Dieser Begriff beschreibt den sozio-ökonomischen Abstieg eines Wohngebiets mit der Folge, dass aus einem *benachteiligten* Gebiet zunehmend ein *benachteiligendes* Gebiet wird. Pointiert könnte man sagen, dass sich einerseits statushöhere Menschen in aufgewerteten Quartieren einschließen, indem bspw. die Mietpreise bestimmte Personengruppen grundsätzlich ausschließen. Auf der anderen Seite werden statusniedrigere Menschen in benachteiligenden Gebieten eingesperrt, da sie aufgrund sehr begrenzter Ressourcen kaum bis keine Möglichkeiten haben, einen anderen Wohnort zu wählen. Diejenigen, die es sich leisten können, verlassen das Gebiet und tragen damit weiter zu dessen Entmischung bei.

Die mit Segregationodynamiken verbundene soziale Ungleichheit äußert sich auf unterschiedliche Weise. Bei Prozessen von Gentrifizierung werden sowohl angestammte Bewohner:innen als auch Pionier:innen verdrängt. Bei der sog. *Super-Gentrification* werden selbst wirtschaftlich besser gestellte Menschen verdrängt, da die Mietpreise derart steigen, dass nur noch sehr wohlhabende Menschen sich bestimmte Wohnlagen leisten können.²⁷ Diese Verdrängung reduziert die Wahlmöglichkeiten derer, die davon betroffen sind. Bei denjenigen, die in marginalisierten Vierteln wohnen, ist die Wahlfreiheit noch stärker eingeschränkt und äußert sich in stark reduzierten

22 Vgl. a.a.O., 30.

23 Vgl. EIFFLER, Kirche für die Stadt, 129–140.

24 Vgl. a.a.O., 148–178.

25 J. FRIEDRICHS, Gentrification. Forschungsgegenstand und methodologische Probleme, in: DERS. / R. KECSKES (Hg.), Gentrification. Theorie und Forschungsergebnisse, Opladen 1996, (13–40) 14.

26 Vgl. EIFFLER, Kirche für die Stadt, 179–202.

27 Vgl. L. LEES, Super-gentrification. The Case of Brooklyn Heights, New York City, Urban Studies 40 (12/2003), 2487–2509.

Möglichkeiten sozialer Teilhabe. Bewohner:innen benachteiligter Viertel haben häufig keine starke Lobby und begrenzte Optionen, etwas an ihrer Situation zu ändern oder auch nur auf Missstände hinzuweisen. Zudem findet eine Reduktion kognitiver Dissonanz statt, die Menschen einen Zugang zur Mehrheitsgesellschaft erschwert und Erfahrungen alternativer Lebensentwürfe und sozialer Teilhabe limitiert. Unter diesen Bedingungen kann so etwas wie eine *Armutskultur* entstehen.²⁸ Die Auswirkung von Marginalisierung lässt sich als dreifache Benachteiligung marginalisierter Gebiete beschreiben: sozial, materiell und symbolisch.²⁹

Neben sozialer Segregation lassen sich zwei weitere Formen residentiel-ler Segregation beschreiben: ethnische und demographische Segregation.³⁰

4. Kirchliche Vielfalt als Reaktion auf Segregation

Angesichts urbaner Segregation und der damit einhergehenden soziokulturellen Ausdifferenzierung urbanen Lebens stellt sich die Frage, wie Kirchen- und Gemeindeentwicklung unter diesen Bedingungen auftrags- und kontextadäquat gestaltet werden kann. Vor dem Hintergrund der *missio Dei*³¹ und der damit verbundenen Erkenntnis, dass Gottes Zuwendung allen Menschen gilt, gewinnt die Frage nach kontextueller Kommunikation des Evangeliums³² an theologischer Bedeutung. Zudem kommt vor dem

28 Vgl. H. HÄUSSERMANN / M. KRONAUER, Räumliche Segregation und innerstädtisches Ghetto, in: R. STICHWEH / P. WINDOLF (Hg.), Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit, Wiesbaden 2009, (157–173) 165–169.

29 Vgl. EIFFLER, Kirche für die Stadt, 193–201.

30 Vgl. a.a.O., 131–133.

31 Vgl. a.a.O., 203–244 und M. HERBST, „Weil Gott es nicht lassen kann...“. *Missio Dei* als Leitbegriff der Praktischen Theologie?, in: F. EIFFLER / D. REISSMANN, „Wir können’s ja nicht lassen...“. Vitalität als Kennzeichen einer Kirche der Sendung, Mission und Kontext 1, Leipzig 2023, 187–206. J. MOLTMANN fasst die Idee einer *missio Dei* so zusammen, „dass nicht die Kirche eine Mission ‚hat‘, sondern dass vielmehr umgekehrt die Mission Christi sich ihre Kirche schafft. Nicht von der Kirche her ist die Mission, sondern von der Mission her ist die Kirche zu verstehen.“ (J. MOLTMANN, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 23).

32 Vgl. dazu E. LANGE, Edition Ernst Lange, Bd. 2: Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. und eingeleitet von RÜDIGER SCHLOZ, Lese-Zeichen, München 1981, v.a. 66–160; CH. GRETHLEIN, Praktische Theologie, Berlin 2016 und F. EIFFLER, „Wir können’s auch weiterhin nicht lassen“. Künftige Forschung und Lehre zu Evangelisation & Gemeindeentwicklung, in: DERS. / D. REISSMANN,

Hintergrund eines hohen Grades an Säkularisierung sowie religiöser Ausdifferenzierung³³ urbaner Räume einer Einladung zur persönlichen Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben bzw. einer Einladung zum Glauben an Jesus Christus besondere Relevanz zu.

Vor dem Hintergrund des Themas Sozialraum und Spiritualität hat eine doppelte Hörriichtung zentrale Bedeutung für urbane Kirchen- und Gemeindeentwicklung: Zum einen gilt es, auf den sozialen Kontext mit seinen Dynamiken, Herausforderungen und Besonderheiten zu achten. Zum anderen gilt es, auf das Evangelium, die eigene Tradition bzw. Gott selbst zu hören. Beide Hörrichtungen miteinander zu verbinden, zeichnet eine urbane Gemeindeentwicklung aus. Michael Herbst und Hans-Hermann Pompe schreiben, dass kontextadäquate Kirchenentwicklung „die kritische Kursprüfung nie hinter sich“ hat, sondern: „[I]m Hören auf die biblische Botschaft und in Aufmerksamkeit für unsere Gesellschaft müssen wir immer wieder die Richtung ändern, um den Kurs zu halten.“³⁴

Lauscht man in beide Richtungen, so dürfte man schnell feststellen, dass eine Pluralisierung von kirchlichen und gemeindlichen Ausdrucksformen (nicht nur, aber) besonders für die urbane Kirchen- und Gemeindeentwicklung angezeigt ist, denn „[w]enn Kirche dort geschieht, wo Menschen an der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ (Ernst Lange) teilhaben, dann sind die Formen kirchlicher und gemeindlicher Praxis nicht vorab festgelegt. Sie haben sich – als dauerhafte ebenso wie als zeitlich begrenzte – daran zu bemessen, ob Menschen heute auch partiell und ihren lebensweltlichen Voraussetzungen entsprechend an ihnen partizipieren (können).“³⁵ Die minimalistische Ekklesiologie von CA VII bietet einen theologisch weiten Rahmen, um Ausdrucksformen von Kirche situationsadäquat zu entwickeln und zu gestalten.

Vor dem Hintergrund bereits bestehender kirchlicher Sozialformen möchte ich im Folgenden drei urbane Formatierungen vorschlagen, um existierende kirchliche Ausdrucksformen zu ergänzen und zu erweitern.

„Wir können’s ja nicht lassen...“. Vitalität als Kennzeichen einer Kirche der Sendung, Mission und Kontext I, Leipzig 2023, 165–175.

33 Vgl. EIFFLER, Kirche für die Stadt, Zusatzmaterial 57–71.

34 M. HERBST / H.-H. POMPE, Vertrauen und Verantworten. Regiolokale Kirchenentwicklung II: Umsetzung, Praxis und Erfahrungen, Berlin 2023, 59.

35 P. BUBMANN / K. FECHTNER / B. WEYEL, ‚Gemeinde auf Zeit‘. Empirische Wahrnehmung punktuell-situativer Formen evangelischer Kirche und ihre sozialitätstheoretische Reflexion, in: P. BUBMANN / B. WEYEL (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig 2014, (132–144) 133.

Diese sind: Quartiersgemeinden, Stadtkirchen und *fresh expressions of Church* (fxC).

4.1. Quartiersgemeinden

Möchte man Kirche und Gemeinde vom urbanen Kontext her entwickeln, so liegt es nahe, stadteneigene Strukturen zu identifizieren und zu nutzen. Eine mögliche urbane Ordnungs- und Orientierungsgröße ist das Quartier. Olaf Schnur beschreibt das Quartier als einen Schlüsselbegriff für Stadtentwicklung, welcher jedoch einer hohen Deutungsvielfalt unterworfen ist.³⁶ Schnur schlägt folgende Definition vor:

Ein Quartier ist ein kontextuell eingebetteter, durch externe und interne Handlungen sozial konstruierter, jedoch unscharf konturierter Mittelpunkt-Ort alltäglicher Lebenswelten und individueller sozialer Sphären, deren Schnittmengen sich im räumlich-identifikatorischen Zusammenhang eines überschaubaren Wohnumfelds abbilden.³⁷

Schnur fährt fort:

Ausgehend von dieser Definition muss ein Quartier sozial konstruierbar (und nicht unbedingt administrativ abgegrenzt), überschaubar (also nicht zu groß), auf alltägliche Lebenswelten und soziale Sphären bezogen (also eine interaktive Struktur bereitstellen) und identifikatorisch sein (also ein Potenzial für zumindest eine partielle lokale Identifikation bieten).³⁸

Er verweist darauf, dass Quartiere sog. Fuzzy Places sind, also Orte mit „fokussierter Unschärfe“, die einen mehr oder minder gut zu identifizierenden *Kern* haben. Dieser Kern ist i.d.R. der Wohnort, der als Zentrum von ellipsenfrömigen Soziosphären fungiert. Der *Saum* des Quartiers franzt

36 Vgl. O. SCHNUR, Quartier als Schlüsselbegriff, in: BUNDESINSTITUT FÜR BAU-, STADT- UND RAUMFORSCHUNG (Hg.), Stadt gemeinsam gestalten. Neue Modelle der Koproduktion im Quartier, Bonn 2021, 13–17. Schnur schreibt: „Das ‚Quartier‘ eignet sich nämlich als ideale Projektionsfläche für viele Inhalte: Identität, Heimat, Recht auf Stadt, Forschung, Investition, Planung etc.“ (a.a.O., 14).

37 O. SCHNUR, Quartiersforschung im Überblick. Konzepte, Definitionen und aktuelle Perspektiven, in: DERS. (Hg.), Quartiersforschung. Zwischen Theorie und Praxis, Wiesbaden 2014, (19–54) 43.

38 Ebd.

gewissermaßen aus und unterliegt oszillierenden Dynamiken und größerer Fluidität als der Kern.³⁹

Beachtet man, dass sich in einem Quartier verschiedene Lebenswelten und Wohnorte überlagern, wird deutlich, dass es sich bei einem Quartier um eine komplexe und vielschichtige Größe handelt, welche sich nur punktuell und multiperspektivisch erfassen lässt. Die Größe eines Quartiers kann schwanken (1.500 bis 30.000 EW), Quartiere können sich überlappen und Grenzen eines Quartiers können von den (dort lebenden) Menschen unterschiedlich wahrgenommen werden (*gefühlte* Quartiergrenzen).⁴⁰ Ein entscheidendes Kriterium zur Wahrnehmung und Beschreibung eines Quartiers lautet *Überschaubarkeit*, denn „Quartiere müssen einen ‚menschlichen Maßstab‘ aufweisen, um eine Identifikation zu entwickeln und damit als ‚soziale Landschaft‘ konstruierbar und reproduzierbar zu sein.“⁴¹ Es gibt keine strenge Zugehörigkeit im Sinne eines klaren *Drinnen* oder *Draußen*, sondern eher ein Gefühl der mehr oder minder stark empfundenen Zugehörigkeit. Die Größe „Quartier“ lässt sich schwer fassen und hat genau darin ihre Stärke – sie bildet die fluide Dynamik urbaner Lebensräume ab.⁴² Die Schlüsselfunktion des Quartiers hängt nicht zuletzt daran, dass der Begriff verschieden perspektiviert und gefüllt werden kann – „als Mittelpunkt, als Lebenswelt, als Sozialraum und als professionelle Handlungsebene.“⁴³

Der Kern der fluiden Größe Quartier ist die Wohnung⁴⁴ und somit ist eng mit dem Begriff Quartier der komplexe Begriff Nachbarschaft verbunden. Die Berliner Studie „Nachbarschaft als lokales Potenzial städtischer Entwicklung“ hat u.a. gezeigt:

Mit dem Begriff Nachbarschaft stellten die befragten Bewohnenden einen territorialen Bezug her. Territoriale Grenzen verliefen dabei subjektiv. Viel mehr noch aber löste der Begriff Nachbarschaft vielfältige Assoziationen aus – z.B. das Zuhause, das Dorf, der Rückzugsort, das Ankommen. Sie können als Ausdruck subjektiver Bedürfnisse und Ide-

39 Vgl. a.a.O., 44, Abbildung 2.

40 Vgl. SCHNUR, Quartier als Schlüsselbegriff, 17.

41 SCHNUR, Quartiersforschung im Überblick, 43.

42 Vgl. a.a.O., 21–56 und EIFFLER, Kirche für die Stadt, 418–431.

43 SCHNUR, Quartier als Schlüsselbegriff, 17.

44 „Wo sich unser Lebensmittelpunkt befindet, der Ort der Regeneration und Reproduktion, bleibt aber eindeutig: Er befindet sich in unserer Wohnung und um sie herum.“ (ebd.).

alvorstellungen des Mit- und Nebeneinanders im städtischen Kontext gelesen werden. Oftmals gingen die Begriffsassoziationen auch mit Problematisierungen gesellschaftlicher Dynamiken und Verhältnissen [sic] einher. Es zeigte sich, dass Nachbarschaft ein durchaus emotional besetztes Konzept ist, das Sehnsucht, aber auch Ablehnung hervorrufen kann.⁴⁵

Folglich gilt: „Von Nachbarschaft zu sprechen, bedeutet auch immer, von sozialen Beziehungen, Interaktionen und Alltagshandlungen zu sprechen.“⁴⁶

Eine kontextsensible urbane Kirchen- und Gemeindeentwicklung sollte die intermediäre Bedeutung von Quartieren als Orte des Wohnens und der Nachbarschaft nicht ignorieren, wenn sie dem Phänomen *residentieller* Segregation begegnen möchte. Vielmehr gilt es, das Quartier als eine den Sozialraum erschließende Größe wahrzunehmen und zu nutzen. Im Quartier lassen sich Dynamiken sozialer Segregation und ihre Folgen früh und unmittelbar wahrnehmen. Zugleich bietet das Quartier als Zwischengröße zwischen der residentiellen Nachbarschaft und regionalen Netzwerken die Möglichkeit, die lokalen Entwicklungen in Beziehung zu regionalen, stadtweiten oder globalen Prozessen zu setzen. Eine sowohl im Quartier verwurzelte als auch stadtweit und ökumenisch vernetzte kirchliche Ausdrucksform kann als Interessenvertretung der Bewohner:innen eines Viertels fungieren. Sie kann auf die lokale Situation und ihre Herausforderungen aufmerksam machen, negative Entwicklungen benennen und Partner:innen für eine nachhaltige Quartiersentwicklung suchen. Als öffentliche Kirche⁴⁷ nehmen Quartiersgemeinden ihre prophetische Aufgabe u.a. in sozialpolitischer Hinsicht wahr und üben ausgehend von der Botschaft des Reiches Gottes Grundsatzkritik an gesellschaftlichen Entwicklungen aus. Um die skizzierte Aufgabe zu erfüllen, sollten quartiersförmige Gemeinden die kirchliche Organisationsform der Parochie wenigstens

45 S. TAPPERT / M. DRILLING / O. SCHNUR, Nachbarschaft als lokales Potenzial städtischer Entwicklung. Konstitutionsbedingungen, Bedeutungen und Möglichkeiten der Verstetigung, Forum Wohnen und Stadtentwicklung (3/2020), (157–162) 159.

46 Ebd.

47 Vgl. u.a. H. BEDFORD-STROHM, Öffentliche Kirche in den Herausforderungen der Zeit, EvTh 79 (1/2019), 9–16, hier besonders 15f.

ergänzen, wenn nicht in einigen Fällen sogar ersetzen⁴⁸ und sich als Ko-Produzentinnen städtischer Entwicklung anbieten⁴⁹ sowie nach Wegen kontextueller Kommunikation des Evangeliums suchen.⁵⁰ Dabei dürfen sie die Prozesshaftigkeit von Nachbarschaft und Quartierentwicklung sowie -konstitution nicht unterschätzen, sondern sollten sich in fortwährender Wahrnehmung des Sozialraums üben, um quartierförmige und damit stadtgerechte Ausdrucksformen von Kirche zu entwickeln und zu erproben. Die Wahrnehmung der sozialräumlichen Rahmenbedingungen ist eine zentrale Voraussetzung dafür, dass Kirche einen Beitrag zum Gemeinwesen leisten kann, und dies gilt eben besonders angesichts sozialer Segregation:

„Nur wenn Gemeinden nah bei den Menschen eines Quartiers sind, können Sie [sic] ‚Kennerinnen des urbanen Lebens‘ werden und die Prozesse sozialen Wandels und sozialer Entmischung verstehen, die Dynamiken durchschauen und einen Beitrag zum Gemeinwohl leisten (Diakonia), indem sie mit den Menschen des Kontexts und somit in die Situationen hinein das Evangelium kommunizieren und den Menschen beistehen und eine Alternative bzw. einen Kontrast sowie eine Gegenkultur zu den negativen Folgen dieser Prozesse aufzeigen und eröffnen (Koinonia). Nur aus dieser Position der Nähe kann urbane Gemeindeentwicklung die Glieder des Leibes Christi darin stärken, dieser

48 Vgl. dazu EIFFLER, Kirche für die Stadt, 432f. Es geht nicht darum, „städtische Pfarchien einfach aufzulösen und durch Quartiersgemeinden zu ersetzen. Es handelt sich vielmehr um eine sukzessive Weiterentwicklung des parochialen Systems – weg von der Eigenlogik der Pfarchie hin zur Eigenlogik des Quartiers.“ (a.a.O., 432). Vgl. dazu auch U. POHL-PATALONG, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Habil. Universität Bonn, Göttingen 2003, v.a. 216–227.

49 „Nachbarschaften können auch als politische Räume oder Räume des politischen Handelns gelesen werden. Während sie als Interventionsebene (top-down) eine wichtige Bezugsgröße darstellen, organisieren sich Nachbarn zunehmend selbst in Form von Vereinen und Initiativen und positionieren sich als Akteure der Stadtentwicklungen.“ (TAPPERT / DRILLING / SCHNUR, Nachbarschaft als lokales Potenzial, 160).

50 „Der nachbarschaftliche Alltag eröffnet zudem Möglichkeiten: das Erlernen von Demokratie und politischem Handeln, Selbstermächtigung, die Auseinandersetzung mit sozialer und kultureller Diversität und den Abbau von rassistischen und diskriminierenden Stereotypen. Eine wichtige Aufgabe der professionellen Nachbarschaftsarbeit ist es, Rahmenbedingungen zu schaffen, die eine soziale Teilhabe aller ermöglichen und sozialräumliche Segregation verhindern.“ (a.a.O., 162). Das bildende Potential der Nachbarschaft könnte auch für die Kommunikation des Evangeliums entdeckt werden.

spezifischen Situation gerecht zu werden und das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen (Martyria, Leiturgia und Diakonia).⁵¹

Als Teil der sozialen Infrastruktur⁵² eines Quartiers können Quartiersgemeinden so ihren spezifischen Beitrag zur Stadtentwicklung leisten. Worin der spezifische Beitrag kirchlichen Engagements besteht, muss im Einzelfall entschieden werden, aber er hängt eng mit der Botschaft der Versöhnung (vgl. 2 Kor 5,11–21) zusammen, denn das Ziel der Mission Gottes kann mit Michael Herbst so beschrieben werden: Es „ist die Versöhnung ‚in jeder Beziehung‘; mithin das Heilwerden der gesamten Schöpfung mit allen ihren Kreaturen. In der ökumenischen Debatte über die Struktur missionarischer Gemeinden wurde hier häufig vom ‚Schalom‘ gesprochen. Freilich hat dieser Schalom ein ‚Herzstück‘; es ist die Versöhnung des Menschen mit Gott. Die Heimkehr des aus dem Grundvertrauen gefallen und heimatlos gewordenen Menschen, das ‚Finden‘ des Menschen, der Gott verloren ging.“⁵³

Eine Quartiersgemeinde⁵⁴ entfaltet ihr Potential „als Kirche in der Nähe, wenn sie in der Nähe zu den genannten Lebensfragen und im Dialog mit der Bibel ‚hart an der Realität‘ bleibt.“⁵⁵ Um diese doppelte Wahrnehmungs- und Kommunikationskompetenz muss sich stets bemüht werden – nicht zuletzt da sich der Kontext ständig wandelt.

4.2. Stadtkirchen

Da das Quartier nicht die einzige Form städtischer Lebenswirklichkeit präsentiert, bedarf es weiterer Formen christlicher Präsenz und kirchlichen Engagements in der Stadt. Die eher an der lokalen Ebene orientierte Quartiersgemeinde findet eine gute Ergänzung in Citykirchen bzw. Stadtkirchen.⁵⁶ Citykirchen sind laut Frank Löwe „Sakralgebäude [...], die in einem urbanen Kerngebiet mit hoher Konzentration von Dienstleistungs-

51 EIFFLER, Kirche für die Stadt, 427f.

52 Vgl. R. NEEF, Quartiersleben und soziale Klassen, in: H. HERMANN u.a. (Hg.), Die Besonderheit des Städtischen. Entwicklungslinien der Stadt(soziologie), Stadt, Raum und Gesellschaft, Wiesbaden 2011, (235–264) 254–257.

53 M. HERBST, beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge, Neukirchen-Vluyn ²2013, 159.

54 Vgl. dazu EIFFLER, Kirche für die Stadt, 418–433.

55 P. CORNEHL / W. GRÜNBERG, Chancen der Ortsgemeinde, in: W. GRÜNBERG, Die Sprache der Stadt. Skizzen zur Großstadtkirche, Leipzig 2004, (279–297) 289.

56 Vgl. dazu Eiffler, Kirche für die Stadt, 434–447.

einrichtungen stehen, die von ihrer baulichen Gestalt her öffentlich ausstrahlen und in denen parochieübergreifende Funktionen wahrgenommen werden.⁵⁷ Neben diesen sog. *zentralen* Citykirchen gibt es noch *marginale* Citykirchen.⁵⁸ Damit meint Löwe solche Kirchen, die nicht alle Merkmale erfüllen (bspw. Standort, Alter etc.), aber dennoch Merkmale von *zentralen* Citykirchen aufweisen, v.a. was ihre parochieübergreifende Funktion angeht, welche teilweise überregional bzw. stadtübergreifend sein kann (sog. *Symbolkirchen*). In diesem weiteren Sinne soll von Stadtkirchen sowohl im Sinne zentraler Citykirchen als auch im Sinne solcher Symbolkirchen gesprochen werden, die sich außerhalb der City befinden und meist jünger sind.

Das Potenzial von Stadtkirchen hat die englische Studie „From Anecdote to Evidence“ aufgezeigt: Die Studie ergab, dass städtische Großkirchen und Kathedralen (in England) zwischen 2002 und 2012 hinsichtlich der Teilnahme am Gottesdienst um 35 % gewachsen sind. Die Besonderheit dieser Kirchen wird so beschrieben: „[G]reater churches play a significant role in their dioceses. They often are and could be seen as resourcing communities for nearby churches and parishes. They maintain a strong public and civic profile, and regularly welcome large volumes of visitors though [sic] their doors. More significantly these churches are recognised as being centres of worship and mission in their dioceses and localities.“⁵⁹ Die Idee sog. Resource Churches (RC) bzw. City Centre Resource Churches (CCRC) wurde in den letzten Jahren in Großbritannien weiterentwickelt und kann auch für den deutschen Kontext interessant sein.⁶⁰

Folgende Merkmale arbeitet Alexander Philipp für RC heraus: Diese Gemeindeform ist in die diözesane Struktur eingebunden, d.h. sie wurde vom Bischof zur RC ernannt, wird entsprechend gefördert und nimmt ihre unterschiedlichen Aufgaben in enger Abstimmung mit der Diözese und ihren Zielen (u.a. der „Evangelisation und sozialen Transformation einer

57 F.W. LÖWE, Das Problem der Citykirchen unter dem Aspekt der urbanen Gemeindestruktur. Eine praktisch-theologische Analyse unter besonderer Berücksichtigung von Berlin, Münster 1999, 19.

58 Vgl. a.a.O., 19f.; 445–451.

59 THE CHURCH COMMISSIONERS FOR ENGLAND, From Anecdote to Evidence, London 2014, 24.

60 Vgl. A. PHILIPP, Klassische Gemeindegründung – Ein Handlungsinstrument für Kirchen in Transformationsprozessen? Eine explorative Studie zur Gemeindegründungsszene in der Church of England mit Überlegungen zu einem Transfer in den deutschen landeskirchlichen Kontext, BEG 33, Göttingen 2023, 315–323.

Stadt oder Region“)⁶¹ wahr. Die Ausstattung mit finanziellen, personellen und baulichen Ressourcen ist überdurchschnittlich. „Für den Sonderfall der *City Centre Resource Church* umfasst dies auch die örtliche Nähe zum Stadtzentrum einer Großstadt.“⁶² Gemäß ihrem Namen nimmt eine RC ihre Verantwortung auch für umliegende Gemeinden wahr und verfolgt das Ziel, andere Gemeinden und Initiativen mit ihren eigenen Ressourcen zu unterstützen und so zur Förderung christlich-kirchlichen Lebens im urbanen Umfeld beizutragen. Die Perspektive einer RC übersteigt die Ebene der Parochie und nimmt einen größeren städtischen Bereich (bzw. die gesamte Stadt) in den Blick und weiß sich mit ihrer kommunikativ-diakonischen (bzw. missionalen) Sendung einer größeren Gruppe von Menschen verpflichtet. Außerdem wollen RC als Lerngemeinschaften fungieren und Orte eröffnen, in denen sowohl innerkirchliche Lernprozesse als auch ein Dialog mit dem umgebenden soziokulturellen Kontext stattfinden können. Ein weiterer Aspekt des Engagements von RC ist das Gründen von neuen Gemeinden im Stadtgebiet. Dies geschieht häufig durch Aussendung eines Gründungsteams. Schließlich engagieren sich RC in der Ausbildung und Begleitung von haupt- und ehrenamtlichen Leitungspersonen. Angesichts der in Deutschland bereits gut entwickelten Citykirchenarbeit⁶³ kann die englische Perspektive hilfreiche Anregungen bieten und im Sinne eines ökumenischen Lernens helfen, die Chancen von zentralen *und* marginalen Citykirchen als Resource Churches zu entdecken, zu entwickeln und zu nutzen.

Die spezifische Erschließung und Nutzung des Potenzials einer Stadtkirche hängt von zahlreichen kontextuellen Faktoren (und nicht zuletzt von der Beschaffenheit des Gebäudes) ab. Was man aber bei aller Unterschiedlichkeit der stadtkirchlichen Orte festhalten kann, ist die potentielle Vielfalt der Menschengruppen und Milieus, die eine Stadtkirche frequentieren und somit mögliche Partner:innen bei der Kommunikation des Evangeliums sind. Hier bilden Stadtkirchen einen deutlich breiteren Querschnitt durch die Gesellschaft ab, als dies eine einzelne, am Quartier orientierte, Gemeinde vermag. Die Vielfalt an Besucher:innen kann und sollte sich auch in der Vielfalt an Veranstaltungsformaten sowie geistlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Angeboten ausdrücken. Der Kirchraum

61 A.a.O., 321.

62 A.a.O., 322.

63 Vgl. u.a. NETZWERK CITYKIRCHENPROJEKTE E.V., Netzwerk Citykirchenprojekte, <https://www.citykirchenprojekte.de/> (Zugriff: 20.12.2023).

als ein in mehrerer Hinsicht besonderer Raum kann bspw. einer politischen Diskussionsveranstaltung eine eigene Prägung geben, die sich positiv auf die Gesprächskultur auswirkt. Stadtkirchen eröffnen so die Möglichkeit einer Begegnung und ggf. sogar Interaktion unterschiedlichster Gruppen, die sich in segregierten urbanen Räumen an anderen Orten kaum oder überhaupt nicht begegnen. Sehr eindrücklich ist mir das in der Kirche St. Mary Aldermary⁶⁴ in London begegnet: Im hinteren Bereich des Kirchenschiffs befindet sich ein Coffeeshop („Host Café“), der sowohl von Angestellten der umliegenden Banken und Firmen des Stadtteils als auch von Wohnungslosen und Tourist:innen genutzt wird. Gottesdienstlich wird die Kirche von Moot (einer contemplative community) genutzt. Das Leben der Gemeinschaft findet vor allem unter der Woche statt, da es im Viertel weder viele Wohnungen noch Geschäfte gibt und das Quartier am Wochenende kaum belebt ist.

Um einer solchen integrativen und möglicherweise sogar stadtweiten Aufgabe nachkommen zu können, bedürfen Stadtkirchen einer entsprechenden Ausstattung an Ressourcen, wie es beim Modell der Resource Church vorgesehen ist. Die gezielte Förderung und Nutzung der integrativen Potentiale stadtkirchlicher Arbeit ist besonders angesichts sozialer Segregation angezeigt.

Vor dem Hintergrund der missionalen⁶⁵ Aufgabe von Evangeliums-kommunikation (bzw. Evangelisation) und sozialem Engagement kommt den Stadtkirchen eine zentrale Aufgabe zu, da sie die Funktion einer öffentlichen Kirche mit stadtweiter Ausstrahlung und lokaler Verankerung kombinieren und zudem verschiedene soziale Gruppen gleichermaßen ansprechen und integrieren können. Somit können Stadtkirchen zu Andersorten (*Heterotopien*)⁶⁶ in der Stadt werden, an denen die Dynamiken von Segregation gebremst und punktuell überwunden werden können. Entdeckt

64 MOOT COMMUNITY, Moot. St Mary Aldermary, <https://www.stmaryaldermary.com> (Zugriff: 9.1.2024).

65 Die Verwendung des Begriffs „missional“ markiert zwei Aspekte: Erstens wird Mission im Anschluss an die *missio Dei* zuvörderst als eine Handlung Gottes und somit Gott als Subjekt der Mission beschrieben (siehe oben FN 31). Und zweitens betont der Begriff „missional“ die untrennbare Einheit von Verkündigung und Diakonie als Ausdruck der kirchlichen Sendung, vgl. D.L. GUDER (Hg.), *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America, The Gospel and Our Culture Series*, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge (UK) 1998.

66 Vgl. M. FOUCAULT, *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*. Zweisprachige Ausgabe, übers. von MICHAEL BISCHOFF, Stw 2071, Berlin ³2017.

und nutzt stadtkirchliches Engagement die Ressourcen des Evangeliums als Kraft Gottes,⁶⁷ so kann das raumlogische Potential von Stadtkirchen eine theologisch-geistliche Qualität erhalten, welche die göttliche Kraft zur Versöhnung und Rettung (Schalom) in die soziale Wirklichkeit eines Stadtteils einträgt. Stadtkirchen werden somit zu Orten, an denen ganz unterschiedliche Menschen einander und Gott begegnen (können). Vor allem in der Begegnung mit Gott wird diesen Menschen die Möglichkeit eröffnet, auch dem ganz anderen Menschen zu begegnen, da das Evangelium eine Grenzen überwindende und verbindende Kraft besitzt (vgl. u.a. Mk 3,13–19; 1 Kor 12 und Eph 2,11–22).

In Ergänzung zu Quartiersgemeinden können Stadtkirchen als intermediäre Größe zwischen lokalen, regionalen und städtischen Kontexten fungieren. Stadtkirchen können als (architektonische) Knotenpunkte für eine öffentliche Kirche bzw. eine kontextsensible Kommunikation des Evangeliums gestaltet werden und somit eine Funktion wahrnehmen, welche die Möglichkeiten von Quartiersgemeinden übersteigt und somit ergänzt.⁶⁸

4.3. fresh expressions of Church

Eine letzte – um den sozialräumlichen Kontext bemühte – kirchliche Ausdrucksform, die Potenzial für den urbanen Kontext besitzt, soll abschließend noch knapp vorgestellt werden. Es handelt sich um die sog. fresh expressions of Church (fxc)⁶⁹, welche in der Church of England ent-

67 „Das Evangelium ist nicht nur eine Botschaft, die Christen verbreiten, sondern das, von dem diese Botschaft handelt. Es ist ‚eine Kraft, die jeden rettet, der glaubt‘ (Röm 1,16). Christen, die das Evangelium kommunizieren, kommunizieren also etwas, das sich entweder selbst als Evangelium kommuniziert oder nicht als Evangelium verstanden wird.“ (I.U. DALFERTH, *Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*, Leipzig 2018, 41).

68 Ein anschauliches Beispiel für die Nutzung des Potentials einer sowohl lokal verankerten als auch überregional bekannten Kirche ist „silentMOD“ – eine multisensorische Ausgestaltung des Kölner Doms während der gamescom 2016. Die Installation hat Elemente der Gamer-Szene mit Inhalten des christlichen Glaubens verbunden und den Dom als Ort der Repräsentanz dieser Inhalte genutzt. Vgl. M. SWIATKOWSKI / K. NELISSEN / M. SELLMANN / M. STELZER / R. KÖNIG, *SilentMOD. Multisensorische Erfahrung im Kölner Dom*, Köln 2017.

69 Vgl. FRESH EXPRESSIONS, fx, <https://freshexpressions.org.uk/> (Zugriff: 21.12.2023).

standen sind.⁷⁰ Angeregt durch Gemeindegründungen⁷¹ sowie eine kirchlichen (Finanz-)Krise⁷² haben sich seit Beginn der 2000er Jahre viele kleine, häufig von Laien initiierte und geleitete, höchst unterschiedliche und kontextadäquate Ausdrucksformen von Kirche entwickelt. Die gängige Definition lautet: „A fresh expression is a form of Church for our changing culture established primarily for the benefit of people who are not yet members of any church.“⁷³ Zu den theologischen Grundüberzeugungen und Rahmenbedingungen für die Entstehung und Entwicklung einer fxC schreiben David Goodhew u.a.: „It will come into being through principles of listening, service, incarnational mission and making disciples. It will have the potential to become a mature expression of Church shaped by the gospel and the enduring marks of the Church and for its cultural context.“⁷⁴ Die mit fxC verbundene kirchliche Entwicklung wurde in Deutschland

70 Vgl. THE ARCHBISHOP'S COUNCIL, *mission-shaped church. church planting and fresh expressions of church in a changing context*, London 2004; G. LINGS, *A History of Fresh Expressions and Church Planting in the Church of England*, in: D. GOODHEW (Hg.), *Church Growth in Britain. 1980 to the Present*, Ashgate Contemporary Ecclesiology, Farnham 2012, 161–178; DERS., „Mixed Economy“ aus Parochien und „Fresh Expressions of Church“. Zur Entstehung und Entwicklung der Vorstellung von „mixed economy“ in der Anglikanischen Kirche Englands seit 2004, ins Deutsche übers. von EBERHARD HAUSCHILDT, PTh 109 (1/2020), 19–50; P.C. HÖRING / F. EIFFLER, Art. *Fresh Expressions of Church*, Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex) (2021), <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200887/> (Zugriff: 22.12.2023).

71 Vgl. u.a. CHURCH OF ENGLAND – HOUSE OF BISHOPS (WORKING PARTY ON CHURCH PLANTING), *Breaking New Ground. Church Planting in the Church of England*, London 1994 und S. CROFT, *Gemeindepflanzung in der Anglikanischen Kirche. Von „Breaking New Ground“ (1994) zu „Mission-shaped Church“ (2004)*, in: M. BARTELS / M. REPPENHAGEN (Hg.), *Gemeindepflanzung – ein Modell für die Kirche der Zukunft?*, BEG 4, Neukirchen-Vlyun 2006, 86–95.

72 Vgl. u.a. C.G. BROWN, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000*, Christianity and Society in the Modern World, Abingdon 2009.

73 D. GOODHEW / A. ROBERTS / M. VOLLAND, *Fresh! An Introduction to Fresh Expressions of Church and Pioneer Ministry*, London 2012, 75.

74 Ebd.

aufgenommen und intensiv (praktisch-)theologisch reflektiert⁷⁵ sowie in die kirchliche Praxis aufgenommen.⁷⁶

Aufgrund ihrer flexiblen, am Kontext orientierten Struktur, ihrer missionalen Grundformatierung und ihrer anlass-, themen- bzw. personenbezogenen Entwicklung ergänzen fxC sowohl Quartiersgemeinden als auch Stadtkirchen. Sie bieten die Chance, Themen, Herausforderungen und Wirklichkeiten eines urbanen Kontextes aufzugreifen, die sowohl lokal als auch quartierübergreifend relevant sind. Sie besitzen gegenüber Quartiersgemeinden und Stadtkirchen eine Eigenlogik, da sie sich über den unmittelbaren Ort hinaus orientieren (bspw. anhand des Themas Flucht und Migration) und sich zugleich in höchst kontextueller nachbarschaftlicher Nähe entwickeln können. Allein aufgrund ihrer Größe (im Durchschnitt 40–50 Personen) sind fxC tendenziell leichter zugänglich als eine (eher veranstaltungsorientierte) Stadtkirche. Zudem sind eher anlass- oder themenbezogene fxC nicht primär an die Raumlogiken von Wohnen und Nachbarschaft gebunden.

Zudem nehmen fxC den Umstand einer sowohl weiter entwickelten Säkularität als auch stärker ausdifferenzierten Spiritualität urbaner Räume ernst und suchen nach einladenden und barrierearmen Formen der Kommunikation des Evangeliums. Sie wenden sich intentional denen zu, die nicht (mehr) zur Kirche gehören. Michael Herbst hat darauf hingewiesen, dass gerade eine an Gottes Sendung orientierte Theologie und Kirchenentwicklung sensibel für den sie umgebundenen Kontext und seine soziokulturellen Wirklichkeiten sind.⁷⁷ Er stellt fest, dass Mission „das Interesse, die

75 Vgl. u.a. M. HERBST, *Mission bringt Gemeinde in Form. Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext*. Deutsche Ausgabe, BEG Praxis, Neukirchen-Vluyn 2006; H.-H. POMPE / P. TODJERAS / C.J. WITT (Hg.) *Fresh X – Frisch. Neu. Innovativ. Und es ist Kirche*, BEG Praxis, Neukirchen-Vluyn 2016 und S. MÜLLER, *Fresh Expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung*, Diss. Universität Zürich, Zürich 2016.

76 Vgl. FRESH X-NETZWERK E.V., fx, <https://freshexpressions.de/> (Zugriff: 21.12.2023). Letztlich lässt sich auch die Initiative der „Erprobungsräume“ der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland auf die fxC-Impulse aus England zurückführen, vgl. dazu TH. SCHLEGEL, *Nachgezeichnet. Innere und äußere Wegmarken des EKM-Prozesses*, in: DERS. / J. KLEEMANN (Hg.), *Erprobungsräume. Andere Gemeindeformen in der Landeskirche*, *midiKontur 2*, Leipzig 2022, (76–98) 85f.; 92 und S. BILS, *Act local – learn global. Die internationale Dimension der Erprobungsräume*, in: TH. SCHLEGEL / J. KLEEMANN, *Erprobungsräume. Andere Gemeindeformen in der Landeskirche*, *midiKontur 2*, Leipzig 2022, 401–407.

77 Vgl. HERBST, *Weil Gott es nicht lassen kann*, 198–200.

Aufmerksamkeit und die Gesprächsbereitschaft von Kirche und Theologie im Blick auf Gesellschaft, Kultur, das ganze Leben außerhalb der Kirchenmauern [fördert]. Man muss und will sich mit den Lebensverhältnissen und Weltanschauungen derer befassen, zu denen man sich gesandt sieht, und wenn es gut geht, geschieht das mit Respekt.“⁷⁸ Diese missional-kontextuelle Kompetenz tragen fxC in Bemühungen um eine urbane Kirchen- und Gemeindeentwicklung ein.

Damit verbinden fxC verschiedenste ekklesiale Fähigkeiten, welche angesichts sozialer Segregation benötigt werden: Sie sind kontextsensibel und entspringen einer intensiven Wahrnehmung des Sozialraums mit seinen sozioökonomischen und soziokulturellen Herausforderungen. Sie fragen zudem, welchen spezifischen Beitrag einer integralen Kommunikation des Evangeliums sie in Wort und Tat leisten können. Sie investieren in die Beziehungen und Kontakte mit den Menschen des Sozialraums und erhöhen somit die soziale Reichweite der Kirche und fördern die Entstehung vertrauensvoller Beziehungen, welche wiederum die Voraussetzung sind, um mit Menschen über persönliche Themen wie soziale Not und Existenzängste, Verdrängung und Ausgrenzung, aber auch Hoffnung und Glauben zu sprechen. Wenn all diese Schritte gegangen wurden und stets neu gegangen werden, kann eine neue Ausdrucksform von Kirche entstehen, welche dem Kontext insofern gerecht wird, als sie gemeinsam *mit* den Menschen und nicht *für* sie entwickelt worden ist. Die Entstehung einer fxC wird häufig als Reise beschrieben, was die prinzipielle Ergebnisoffenheit dieses gemeinsamen Weges zeigt, bei dem zu Beginn noch nicht feststeht, wo man am Ende hinauskommt.⁷⁹ Das hohe Maß an Fluidität und Flexibilität, verbunden mit Kontextualität, macht fxC zu einer sinnvollen Ergänzung anderer Formen urbaner Kirche und Gemeinde.

Aufgrund ihrer themen- oder anlassbezogenen Entwicklung eignen sich fxC in besonderem Maße dazu, Herausforderungen wie Verdrängung, mangelnde soziale Teilhabe, Benachteiligung, ungleiche Verteilung von Ressourcen sowie weitere, mit Segregation einhergehende Probleme zu benennen und ihnen zu begegnen. Dies können fxC natürlich nicht allein leisten, sondern sie bedürfen eines Netzwerks an Partner:innen in der Stadt und darüber hinaus. Dies umfasst sowohl kirchlich-diakonische als auch (kommunal-)politische und ökonomische Einrichtungen. Von ihrer

78 A.a.O., 199.

79 Vgl. M. MOYNAGH, *Church in Life. Innovation, Mission and Ecclesiology*, London 2017, 38–58, besonders 44–49.

Programmatik her sind fxC ausgesprochen gut dafür geeignet, die soziale Wirklichkeit eines Ortes/Viertels oder einer Gruppe von Menschen mit den Ressourcen und Kräften des Evangeliums zu verbinden. Auf diese Weise können fxC dem Sozialraum das Evangelium und den Glauben an Jesus Christus als Quelle anbieten, um Perspektiven, Kräfte und Narrative zur Überwindung sozialer Trennung zu entdecken und eigene Erfahrungen der Überwindung sozialer Segregation zu machen.

5. Gespaltene Stadt – gespaltene Kirche?

Angesichts urbaner Segregation und einer daraus resultierenden kirchlichen Ausdifferenzierung warnen Peter Cornehl und Wolfgang Grünberg davor, dass in Fragen einer urbanen Kirchenentwicklung den Segregations-tendenzen „nicht unbedacht Folge geleistet wird.“⁸⁰ Folglich darf Kirchen- und Gemeindeentwicklung sich nicht unkritisch den Dynamiken urbaner Entwicklung unterwerfen und diese in das Leben der Gemeinden hinein verlängern. Zugleich gilt es, den Kontext ernst zu nehmen und sich – auch strukturell – auf ihn einzulassen. Dies ist ein schmaler Grat kirchentheoretischer Reflexion.

Eine hilfreiche Orientierung bieten Überlegungen Christian Grethleins, die er im Anschluss an ein liturgisches Dokument des Lutherischen Weltbundes⁸¹ hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Kultur anstellt. Er stellt vier Dimensionen einer Kontextualisierung der Kommunikation des Evangeliums vor: 1. kulturübergreifend, 2. kontextuell, 3. kontrakulturell und 4. kulturell wechselwirksam.⁸²

1. Die kulturübergreifende Dimension benennt zentrale und kulturübergreifende Ausdrucksweisen des christlichen Glaubens, die sich unabhängig von der konkreten Ausgestaltung des Glaubens finden und die Einheit der Christenheit darstellen. Dabei handelt es sich u.a. um Lektüre der Bibel, Gebet, Gottesdienst, Sakramente, Gemeinschaft und Diakonie.

80 CORNEHL / GRÜNBERG, Chancen der Ortsgemeinde, 292.

81 Vgl. LWF (STUDY TEAM ON WORSHIP AND CULTURE), Nairobi Statement on Worship and Culture. Contemporary Challenges and Opportunities, Genf 1996.

82 Vgl. GRETHLEIN, Praktische Theologie, 190–194 und DERS., Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext, Berlin / Boston 2018, 41–45.

2. Die kontextuelle Dimension betont, dass eine gelingende Kommunikation des Evangeliums nur in Verbindung mit einer bestimmten Kultur geschehen kann und letztlich jede Form der Kommunikation kulturell geprägt ist.⁸³
3. Die kontrakulturelle (bzw. kulturkritische) Dimension folgt der theologischen Einsicht, dass keine Kultur vollkommen ist, sondern alles menschliche Tun von Sünde, d.h. von der Entfremdung von Gott, geprägt ist.⁸⁴ Deshalb beinhaltet kirchliches Handeln immer eine der Kultur gegenüber kritische (prophetische) Dimension.⁸⁵
4. Die kulturell-wechselwirksame Dimension sucht die Verbindung kirchlichen Lebens mit kulturellen Formen des jeweiligen Kontexts mit dem Ziel, dass neue Ausdrucksformen von Glauben und Kirche entstehen.

Keine der vier Dimensionen darf vernachlässigt werden, da sie sich ergänzen und wechselseitig ausbalancieren. Diese vierdimensionale Bestimmung von Kirche und Kultur eröffnet die Möglichkeit, sich auf den Kontext einzulassen, ohne sich im Kontext aufzulösen und diesen lediglich zu spiegeln. Diese vier Dimensionen stellen eine hilfreiche Heuristik zur Verfügung, um theologisch ausgewogen auf die Herausforderung sozialer Segregation in urbanen Räumen zu reagieren und dabei sowohl dem Kontext mit seinen spezifischen Potentialen und Problemen sowie dem Evangelium als Gottes *Zuspruch* und *Anspruch* (Barmer Theologische Erklärung These 2) gerecht zu werden. Eine am urbanen Sozialraum orientierte Kirchen- und Gemeindeentwicklung wird sich der spannungsvollen Aufgabe stellen, aus dem Glauben an das Evangelium heraus die sozialen Wirklichkeiten des Sozialraums kritisch-konstruktiv zu begleiten und somit einen spezifischen Beitrag zur Gestaltung des sozialen Miteinanders zu leisten, welcher sich aus den Quellen des Glaubens speist. In sehr grundsätzlicher Weise schreibt der australische Professor für European Languages/French Studies Christopher Watkin dazu:

83 Vgl. dazu auch L. NEWBIGIN, *Das Evangelium in einer pluralistischen Gesellschaft*, BEG Praxis, Neukirchen-Vluyn 2017, 166f.

84 Der Australier Christopher Watkin (Ass. Professor für European Languages/French Studies an der Monash-University, Melbourne) verweist auf das heuristische Potential für gesellschaftlich-kulturelles Engagement, welches dem biblischen Narrativ der Sünde innewohnt, vgl. CH. WATKIN, *Biblical Critical Theory. How the Bible's Unfolding Story Makes Sense of Modern Life and Culture*, Grand Rapids (Michigan) 2022, 107–177.

85 Vgl. dazu BEDFORD-STROHM, *Öffentliche Kirche*, 16.

One consequence of the emplotted biblical asymmetry of good and evil is that it positions Christians to be discerning cultural critics. Not that they always are, of course, but a deep understanding of the Bible's figures should predispose them to be so. Christians are culturally wary because they know that evil is real, that everyone is a sinner, that no one is beyond a stumble or a scandal, and that human beings are capable of some devious deceptions and horrific thoughts, words, and acts. Christians are also cultural optimists, however, because they know that no matter how grim and hopeless sin makes the world or how wretched sin makes an individual or a group, it does not define us at our deepest level, and it is an imposter that has no ultimate claim on anyone, whoever they may be and whatever they may have done. In short, Christians should be neither gullible nor cynical.⁸⁶

Ein derart ausgewogenes Verständnis menschlicher Ambivalenzen ermöglicht einem christlichen Engagement in der Stadt einen eigenständigen und spezifischen Blick auf die segregierenden Dynamiken und einen entsprechenden Umgang damit. Ein solches Verständnis schließt binäre Kategorisierungen bspw. in *Täter oder Opfer, individuelle Verantwortung oder staatliche Fürsorge, top-down oder bottom-up* etc. als unterkomplex und somit nicht wirklichkeitsadäquat aus. Da Dynamiken sozialer Segregation aus menschlichem Handeln resultieren, sind die mit Segregation verbundenen Entwicklungen selbst ebenfalls höchst ambivalent und zumeist nicht pauschal als nur positiv oder nur negativ zu bewerten. Eine entsprechend differenzierte Wahrnehmung, Beschreibung und Einschätzung von Segregationsprozessen sowie ein entsprechender Umgang damit sind folglich nötig.

In einem nachhaltigen Bemühen um den Sozialraum kommt kirchliches Handeln nicht umhin, sich auch strukturell auf die Ausdifferenzierung urbaner Wirklichkeiten einzulassen. Zugleich ist es seine Aufgabe, einen Gegenentwurf zu verkörpern bzw. Quellen für eine alternative soziale Wirklichkeit zu erschließen und das verbindende Potential der evangelischen Botschaft in den urbanen Kontext einzutragen. Der englische Theologe Michael Moynagh spricht von kirchlichen Ausdrucksformen, die sowohl „focused“ als auch „connected“ sind, d.h. die ausdifferenzierten und pluriformen christlichen Gemeinschaften sind einerseits kontextuell und kulturell fokussiert und stehen zugleich in enger Verbundenheit und

86 WATKIN, *Biblical Critical Theory*, 168f.

regelmäßigem Austausch mit anderen kirchlichen Ausdrucksformen der eigenen Konfession oder des weiteren Leibes Christi.⁸⁷ Sie verbinden somit die kontextuell-partikuläre soziale Realität mit den translokal-universalen Dynamiken des Evangeliums zur Einheit i.S.v. Gal 3,26–28: „Ihr seid alle Kinder Gottes, weil ihr durch den Glauben mit Christus Jesus verbunden seid. Denn ihr alle habt in der Taufe Christus angezogen. Und durch sie gehört ihr nun zu ihm. Es spielt keine Rolle mehr, ob ihr Juden seid oder Griechen, Sklaven oder freie Menschen, Männer oder Frauen. Denn durch eure Verbindung mit Christus Jesus seid ihr alle wie ein Mensch geworden.“ (BB)

Schließlich gilt es festzuhalten, dass die Einheit der Kirche ein Gegenstand des Glaubens ist, welcher in den verschiedenen Glaubensbekenntnissen bekannt wird (besonders im nicäno-konstantinopolitanischen Bekenntnis). Somit beschreibt Einheit ein Merkmal der verborgenen, geglaubten Kirche. Zudem ist Einheit eine eschatologische Hoffnung, auf welche sich die Christenheit zubewegt. Insofern ist die Einheit der Kirche stets ein Sein im Werden. Dies entbindet Christ:innen aber nicht davon, an die faktische (geistliche) Einheit der Kirche zu glauben und nach Zeichen dieser Einheit zu suchen und sie darzustellen⁸⁸ – besonders unter den Bedingungen kirchlicher Ausdifferenzierung angesichts sozialer Segregation.

6. *Pluriforme urbane Gemeindeentwicklung als ekklesiales Netzwerk regiolokaler Kirchenentwicklung*

Zur konkreten Ausgestaltung des Miteinanders von Quartiersgemeinden, Stadtkirchen und fxC kann die Figur der regiolokalen Kirchenentwicklung⁸⁹ – eine in Ansätzen bereits erprobte⁹⁰ Form kirchlicher Organisation

87 Vgl. M. MOYNAGH, *Church for Every Context. An Introduction to Theology and Practice*, London 2012, 171–180; 190–193.

88 Vgl. E. SCHLINK, *Schriften zu Ökumene und Bekenntnis*, Bd. 2: *Ökumenische Dogmatik*, mit einem Vorwort von WOLFHART PANNENBERG, hg. und mit einem Nachwort versehen von MICHAEL PLATHOW, Göttingen ³2005, 673–685 und Eiffler, *Kirche für die Stadt*, 248–250.

89 Vgl. HERBST / POMPE, *Vertrauen und Verantworten* und DIES., *Regiolokale Kirchenentwicklung. Wie Gemeinden vom Nebeneinander zum Miteinander kommen können*, Berlin ⁵2022.

90 Vgl. HERBST / POMPE, *Vertrauen und Verantworten*, 34–38; 84–96. Die Forschungsstelle „Missionale Kirchen- und Gemeindeentwicklung“ am Center for Empowerment Studies der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg wird von 2024 bis 2027

in der Spannung von regionaler Planung und lokaler Ausgestaltung – Anregungen bieten. Regiolokale Kirchenentwicklung nutzt die Potenziale einer regionalen Perspektive, ohne diese gegen die lokale Ebene auszuspielen. Neben der theologischen Reflexion der Einheit in vielfältigen Ausdrucksformen bietet regiolokale Kirchenentwicklung vier grundsätzliche Haltungen (1. Freiwillige Kooperation, 2. Profilierung, 3. Ergänzung und 4. Solidarität)⁹¹ sowie Vorschläge für ein Netzwerk⁹² urbaner kirchlicher Vielfalt in Strukturen, Formen und Orten bei gleichzeitiger Einheit in Glauben, Sendung und Bemühen um die Menschen und ihre Kontexte.

Literatur

- BEDFORD-STROHM, HEINRICH, Öffentliche Kirche in den Herausforderungen der Zeit, *EvTh* 79 (1/2019), 9–16.
- BILS, SANDRA, Act local – learn global. Die internationale Dimension der Erprobungsräume, in: SCHLEGEL, THOMAS / JULIANE KLEEMANN, Erprobungsräume. Andere Gemeindeformen in der Landeskirche, *midiKontur* 2, Leipzig ²2022, 401–407.
- BROWN, CALLUM G., *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000, Christianity and Society in the Modern World*, Abingdon ²2009.
- BUBMANN, PETER / KRISTIAN FECHTNER / BIRGIT WEYEL, ‚Gemeinde auf Zeit‘. Empirische Wahrnehmung punktuell-situativer Formen evangelischer Kirche und ihre sozialitätstheoretische Reflexion, in: BUBMANN, PETER / BIRGIT WEYEL (Hg.), *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*, Leipzig 2014, 132–144.

drei Kirchenkreise der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (Arnstadt-Ilmenau, Wittenberg und Bad Liebenwerda) im Rahmen einer wissenschaftlichen Begleitung als sog. Modellkirchenkreisen bei der Umstellung der eigenen Organisationsform in der Logik regiolokaler Kirchenentwicklung begleiten. Diese partizipative Praxisforschung (vgl. H. v. UNGER, *Partizipative Forschung. Einführung in die Forschungspraxis*, Wiesbaden 2014) soll einerseits der Erprobung und Weiterentwicklung der Theorie regiolokaler Kirchenentwicklung und andererseits der Entwicklung innovativer und kontextadäquater Formen von Kirchen- und Gemeindeentwicklung dienen.

91 Vgl. HERBST / POMPE, *Regiolokale Kirchenentwicklung*, 29–32.

92 Zum Netzwerk vgl. M. ZIMMER, *Netzwerkforschung und Pastoraltheologie. Eine Diskursanalyse aus Sicht der Soziologie*, in: DIES. / M. SELLMANN / B. HUCHT, *Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz*, *Angewandte Pastoralforschung* 04, Würzburg 2017, 17–68. Mit M. Zimmer könnte sich dieses Netzwerk auf der Grenze bewegen zwischen a) einem sekundären Netzwerk privater Akteur:innen, welches gering organisiert und informell ist, und einem b) künstlichen, tertiären Netzwerk professioneller Akteure, welches als gemeinnütziges Netzwerk dem dritten Sektor (als Nonprofit-Sektor) angehört und eine anlassbezogene und raumbezogene Kooperation darstellt, vgl. a.a.O., 67 und EIFFLER, *Kirche für die Stadt*, 482–499.

- BUNDESINSTITUT FÜR BAU-, STADT- UND RAUMFORSCHUNG (BBSR) IM BUNDESAMT FÜR BAUWESEN UND RAUMORDNUNG (BBR), Raubeobachtung.de, <https://bbsr-geodienste.de/raubeobachtung/> (Zugriff: 22.12.2023).
- CHURCH OF ENGLAND – HOUSE OF BISHOPS (WORKING PARTY ON CHURCH PLANTING), *Breaking New Ground. Church Planting in the Church of England*, London 1994.
- CORNEHL, PETER / WOLFGANG GRÜNBERG, Chancen der Ortsgemeinde, in: GRÜNBERG, WOLFGANG, *Die Sprache der Stadt. Skizzen zur Großstadtkirche*, Leipzig 2004, 279–297.
- CROFT, STEVEN, Gemeindepflanzung in der Anglikanischen Kirche. Von „Breaking New Ground“ (1994) zu „Mission-shaped Church“ (2004), in: BARTELS, MATTHIAS / MARTIN REPPENHAGEN (Hg.), *Gemeindepflanzung – ein Modell für die Kirche der Zukunft?*, BEGB 4, Neukirchen-Vlyun 2006, 86–95.
- DALFERTH, INGOLF U., *Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*, Leipzig 2018.
- DANGSCHAT, JENS S. / ULRICH KÖPF / WOLFGANG GRÜNBERG, Art. Stadt, RGG⁴ 7 (2004), 1655–1663.
- EIFFLER, FELIX, *Kirche für die Stadt. Urbane Gemeindeentwicklung unter den Bedingungen urbaner Segregation* BEG 29, Göttingen 2020.
- EIFFLER, FELIX, *Kirche hier und jetzt. Wie Christen Gottes Mission treu sind und ihrem Kontext gerecht werden. Theorie und Praxis für Gemeinden und Gründer*, Holzgerlingen 2023.
- EIFFLER, FELIX, „Wir können’s auch weiterhin nicht lassen“. Künftige Forschung und Lehre zu Evangelisation & Gemeindeentwicklung, in: DERS. / DAVID REISSMANN, „Wir können’s ja nicht lassen...“. Vitalität als Kennzeichen einer Kirche der Sendung, *Mission und Kontext* 1, Leipzig 2023, 165–175.
- EVANGELISCHE ARBEITSSTELLE FÜR MISSIONARISCHE KIRCHENENTWICKLUNG UND DIAKONISCHE PROFILBILDUNG (MIDI) / EVANGELISCHES WERK FÜR DIAKONIE UND ENTWICKLUNG E.V., *WIR & HIER Toolbox*, <https://www.mi-di.de/wir-hier> (Zugriff: 20.11.2023).
- FAIX, TOBIAS / JOHANNES REIMER (Hg.), *Die Welt verstehen. Kontextanalyse als Seehilfe für die Gemeinde*, Transformationsstudien 3, Marburg 2012.
- FOUCAULT, MICHEL, *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*. Zweisprachige Ausgabe, übers. von MICHAEL BISCHOFF, Stw 2071, Berlin ³2017.
- FRESH EXPRESSIONS, fx, <https://freshexpressions.org.uk/> (Zugriff: 21.12.2023).
- FRESH X-NETZWERK E.V., fx, <https://freshexpressions.de/> (Zugriff: 21.12.2023).
- FRIEDRICHS, JÜRGEN, Gentrification. Forschungsgegenstand und methodologische Probleme, in: DERS. / ROBERT KECSKES (Hg.), *Gentrification. Theorie und Forschungsergebnisse*, Opladen 1996, 13–40.
- GOODHEW, DAVID / ANDREW ROBERTS / MICHAEL VOLLAND, *Fresh! An Introduction to Fresh Expressions of Church and Pioneer Ministry*, London 2012.
- GRETHLEIN, CHRISTIAN, *Praktische Theologie*, Berlin ²2016.

- GRETHLEIN, CHRISTIAN, Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext, Berlin / Boston 2018.
- GUDER, DARRELL L. (Hg.), *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America, The Gospel and Our Culture Series*, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge (UK) 1998.
- HÄUSSERMANN, HARTMUT / WALTER SIEBEL, *Stadtsoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt a.M. 2004.
- HÄUSSERMANN, HARTMUT / DIETER LÄPPLE / WALTER SIEBEL, *Stadtpolitik*, Edition Suhrkamp 2512, Frankfurt a.M. 2008.
- HÄUSSERMANN, HARTMUT / MARTIN KRONAUER, Räumliche Segregation und innerstädtisches Ghetto, in: STICHWEH, RUDOLF / PAUL WINDOLF (Hg.), *Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*, Wiesbaden 2009, 157–173.
- HELBIG, MARCEL / STEFANIE JÄHNEN, *Wie brüchig ist die soziale Architektur unserer Städte? Trends und Analysen der Segregation in 74 deutschen Städten*, WZB Discussion Paper P 2018–001, Berlin 2018.
- HERBST, MICHAEL, *Mission bringt Gemeinde in Form. Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext*. Deutsche Ausgabe, BEG Praxis, Neukirchen-Vluyn 2006.
- HERBST, MICHAEL, *beziehungweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 2013.
- HERBST, MICHAEL, „Weil Gott es nicht lassen kann...“. *Missio Dei als Leitbegriff der Praktischen Theologie?*, in: EIFFLER, FELIX / DAVID REISSMANN, „Wir können's ja nicht lassen...“. *Vitalität als Kennzeichen einer Kirche der Sendung, Mission und Kontext 1*, Leipzig 2023, 187–206.
- HERBST, MICHAEL / HANS-HERMANN POMPE, *Regiolokale Kirchenentwicklung. Wie Gemeinden vom Nebeneinander zum Miteinander kommen können*, Berlin 2022.
- HERBST, MICHAEL / HANS-HERMANN POMPE, *Vertrauen und Verantworen. Regiolokale Kirchenentwicklung II: Umsetzung, Praxis und Erfahrungen*, Berlin 2023.
- HÖRING, PATRIK C. / FELIX EIFFLER, *Art. Fresh Expressions of Church, Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex) (2021)*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200887/> (Zugriff: 22.12.2023).
- LANGE, ERNST, *Edition Ernst Lange, Bd. 2: Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns*, hg. und eingeleitet von RÜDIGER SCHLOZ, Lese-Zeichen, München 1981.
- LEES, LORETTA, *Super-gentrification. The Case of Brooklyn Heights, New York City*, *Urban Studies* 40 (12/2003), 2487–2509.
- LINGS, GEORGE, *A History of Fresh Expressions and Church Planting in the Church of England*, in: GOODHEW, DAVID (Hg.), *Church Growth in Britain. 1980 to the Present*, Ashgate Contemporary Ecclesiology, Farnham 2012, 161–178.
- LINGS, GEORGE, „Mixed Economy“ aus Parochien und „Fresh Expressions of Church“. *Zur Entstehung und Entwicklung der Vorstellung von „mixed economy“ in der Anglikanischen Kirche Englands seit 2004*, ins Deutsche übers. von EBERHARD HAUSCHILDT, *PTh* 109 (1/2020), 19–50.

- LÖW, MARTINA, Stadt- und Raumsoziologie, in: KNEER, GEORG / MARKUS SCHROER (Hg.), Handbuch Spezielle Soziologien, Wiesbaden 2010, 605–622.
- LÖWE, FRANK W., Das Problem der Citykirchen unter dem Aspekt der urbanen Gemeindestruktur. Eine praktisch-theologische Analyse unter besonderer Berücksichtigung von Berlin, Münster 1999.
- LWF (STUDY TEAM ON WORSHIP AND CULTURE), Nairobi Statement on Worship and Culture. Contemporary Challenges and Opportunities, Genf 1996.
- MARTH, JULIA / KURT SALENTIN, Segregation, in: ENDRUWEIT, GÜNTER / GISELA TROMMSDORFF / NICOLE BURZAN (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Konstanz / München ³2014, 420–422.
- MOLTMANN, JÜRGEN, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975.
- MOOT COMMUNITY, Moot. St Mary Aldermary, <https://www.stmaryaldermary.com> (Zugriff: 9.1.2024).
- MOYNAGH, MICHAEL, Church for Every Context. An Introduction to Theology and Practice, London 2012.
- MOYNAGH, MICHAEL, Church in Life. Innovation, Mission and Ecclesiology, London 2017.
- MÜLLER, SABRINA, Fresh Expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung, Diss. Universität Zürich, Zürich 2016.
- NEEF, RAINER, Quartiersleben und soziale Klassen, in: HERMANN, HEIKE / CARSTEN KELLER / RAINER NEEF / RENATE RUHNE (Hg.), Die Besonderheit des Städtischen. Entwicklungslinien der Stadt(soziologie), Stadt, Raum und Gesellschaft, Wiesbaden 2011, 235–264.
- NETZWERK CITYKIRCHENPROJEKTE E.V., Netzwerk Citykirchenprojekte, <https://www.citykirchenprojekte.de/> (Zugriff: 20.12.2023).
- NEWBIGIN, LESSLIE, Das Evangelium in einer pluralistischen Gesellschaft, BEG Praxis, Neukirchen-Vluyn 2017.
- PHILIPP, ALEXANDER, Klassische Gemeindegründung – Ein Handlungsinstrument für Kirchen in Transformationsprozessen? Eine explorative Studie zur Gemeindegründungsszene in der Church of England mit Überlegungen zu einem Transfer in den deutschen landeskirchlichen Kontext, BEG 33, Göttingen 2023.
- POHL-PATALONG, UTA, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Habil. Universität Bonn, Göttingen 2003.
- POMPE, HANS-HERMANN / PATRICK TODJERAS / CARLA J. WITT (Hg.) Fresh X – Frisch. Neu. Innovativ. Und es ist Kirche, BEG Praxis, Neukirchen-Vluyn 2016.
- SCHÄFERS, BERNHARD, Stadtsoziologie. Stadtentwicklung und Theorien – Grundlagen und Praxisfelder, Wiesbaden ²2010.
- SCHLEGEL, THOMAS, Nachgezeichnet. Innere und äußere Wegmarken des EKM-Prozesses, in: DERS. / JULIANE KLEEMANN (Hg.), Erprobungsräume. Andere Gemeindeformen in der Landeskirche, midiKontur 2, Leipzig ²2022, 76–98.

- SCHLINK, EDMUND, Schriften zu Ökumene und Bekenntnis, Bd. 2: Ökumenische Dogmatik, mit einem Vorwort von WOLFHART PANNENBERG, hg. und mit einem Nachwort versehen von MICHAEL PLATHOW, Göttingen ³2005.
- SCHNUR, OLAF, Quartiersforschung im Überblick. Konzepte, Definitionen und aktuelle Perspektiven, in: DERS. (Hg.), Quartiersforschung. Zwischen Theorie und Praxis, Wiesbaden ²2014, 19–54.
- SCHNUR, OLAF, Quartier als Schlüsselbegriff, in: BUNDESINSTITUT FÜR BAU-, STADT- UND RAUMFORSCHUNG (Hg.), Stadt gemeinsam gestalten. Neue Modelle der Koproduktion im Quartier, Bonn 2021, 13–17.
- SPATSHECK, CHRISTIAN / KARIN WOLF-OSTERMANN, Sozialraumanalysen. Ein Arbeitsbuch für soziale, gesundheits- und bildungsbezogene Dienste, Opladen / Toronto 2016.
- Statista: Politik und Gesellschaft: Statistik-Report zur Geographie in Deutschland, Hamburg 2024.
- STORRAR, WILLIAM, From Injury to Invitation: The Evangelical Conditions for Dialogue in Post-Modern Europe, in: REPPENHAGEN, MARTIN (Hg.), Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium, BEG 15, Neukirchen-Vluyn 2010, 132–149.
- SWIATKOWSKI, MICHAEL / KLAUS NELISSEN / MATTHIAS SELLMANN / MARIUS STELZER / RUPERT KÖNIG, SilentMOD. Multisensorische Erfahrung im Kölner Dom, Köln 2017.
- TAPPERT, SIMONE / MATTHIAS DRILLING / OLAF SCHNUR, Nachbarschaft als lokales Potenzial städtischer Entwicklung. Konstitutionsbedingungen, Bedeutungen und Möglichkeiten der Verstetigung, Forum Wohnen und Stadtentwicklung (3/2020), 157–162.
- THE ARCHBISHOP'S COUNCIL, mission-shaped church. church planting and fresh expressions of church in a changing context, London 2004.
- THE CHURCH COMMISSIONERS FOR ENGLAND, From Anecdote to Evidence, London 2014.
- UNGER, HELLA VON, Partizipative Forschung. Einführung in die Forschungspraxis, Wiesbaden 2014.
- WATKIN, CHRISTOPHER, Biblical Critical Theory. How the Bible's Unfolding Story Makes Sense of Modern Life and Culture, Grand Rapids (Michigan) 2022.
- ZIMMER, MIRIAM, Netzwerkforschung und Pastoraltheologie. Eine Diskursanalyse aus Sicht der Soziologie, in: DIES. / MATTHIAS SELLMANN / BARBARA HUCHT, Netzwerke in pastoralen Räumen. Wissenschaftliche Analysen – Fallstudien – Praktische Relevanz, Angewandte Pastoralforschung 04, Würzburg 2017, 17–68.

Soziale Dienstleister und ihr Bezug zur Spiritualität

Diakonie und Caritas als religiöse Akteure im Sozialraum

Johannes Eurich

Wenn man heute die Umwidmung oder den Verkauf von Kirchengebäuden miterlebt und den Rückgang der Mitgliederzahlen in Kirchengemeinden wahrnimmt, dann kann man den Eindruck gewinnen, Religion wandere aus dem Sozialraum aus. Werden neue Stadtviertel geplant – etwa durch Gestaltung von Konversionsflächen – fehlt öfter der Bau eines Kirchengebäudes. Religion scheint in der Öffentlichkeit auf dem Rückzug zu sein – die christlichen Kirchen in Deutschland repräsentieren inzwischen eine Minderheit der Bevölkerung und können nicht mehr selbstverständlich einen Platz in der Öffentlichkeit beanspruchen. Fachleute weisen darauf hin, dass dieses Bild zu undifferenziert ist: Nicht nur sind die einzelnen Sozialräume sehr unterschiedlich – so gibt es Quartiere mit sehr lebendigen und wachsenden Kirchengemeinden –, sondern auch die Formen religiöser Bindung wandeln sich, sodass der Rückgang in organisierter Religion keineswegs immer zugleich das Ende von Religiosität bedeuten muss.¹ So kommt eine Untersuchung zur religiösen Vielfalt anlässlich des Kirchentags in Stuttgart 2015 zu folgender Aussage: „Aus den vorliegenden Daten kann für Stuttgart ähnlich wie für andere Großstädte kein genereller Rückgang von Religion und Glauben festgestellt werden, wohl aber ein Bedeutungsverlust der traditionellen ‚Amtskirchen.‘“² Unterschieden wird folglich zwischen Religion als dem gemeinsamen Glauben einer Religionsgemeinschaft wie etwa der katholischen oder der evangelischen Kirche, der auf heiligen Schriften beruht und eine spezifische Ordnung und geteilte Praktiken umfasst, und Religiosität, welche sich auf das subjektive Erleben und die Hoffnungen eines Menschen als seinen Glauben bezieht und mit dem Kultus

-
- 1 Vgl. CH. ZARNOW / B. KLOSTERMEIER / R. SACHAU (HG.), Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen, Berlin 2018.
 - 2 A. SCHMITZ-VELTIN, Religiöse Vielfalt in einer wachsenden Stadt – Kirche und Religion in Stuttgart im Zeitverlauf, Statistik und Informationsmanagement. Monatshefte 74 (7/2015), (203–217) 214.

einer Religion verbunden sein kann, aber nicht verbunden sein muss.³ Spiritualität meint dagegen „das geistliche Erleben und die seelische Suche von Menschen nach Sinn und Transzendenz, die sich in der Suche nach Gott und Göttern verdichten kann, sich aber auch an anderes zu binden vermag, zu denen ‚Wesen‘ wie Bäume, Pflanzen oder auch Flüsse sowie Ahnen gehören“.⁴ Für die christlichen Kirchen geht es in einer Situation wachsender religiöser Vielfalt darum, neue Formen von Glauben und Bindung zu finden, die dem Wandel entsprechen,⁵ und so „um eine zukunftsfähige Gestalt von Kirche, die ihre Sendung lebt und sich im Gespräch mit den Denkweisen und gesellschaftlichen Strömungen entwickelt.“⁶ Im Blick auf den Sozialraum spielt dabei die verstärkte Zusammenarbeit mit Einrichtungen von Caritas und Diakonie, die strategisch zu planen und in Kooperation mit der kommunalen Stadtentwicklung voranzutreiben ist, eine wichtige Rolle.⁷ Dabei sind unterschiedliche Funktionen der kooperierenden Akteur:innen zu beachten und auf Anforderungen des Sozialraums zu beziehen.⁸ Die kirchlich-verbandlichen Einrichtungen vertreten als soziale Dienstleister „eine traditionell subjekt- bzw. fallbezogene Sicht; Stadtentwickler und Planer agieren eher vom Raumbezug ausgehend. Die gemeinsame Klammer, um einen Mehrwert aus der Kooperation zu erzielen, ist die Quartiersper-

3 Vgl. R. LUTZ, Sinn als Ressource. Religiös-spirituelle Narrative und Ordnungen als Herausforderung Sozialer Arbeit, in: DERS. / D. KIESEL (Hg.), Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten, Grundlagentexte Soziale Berufe, Weinheim 2022, (14–66) 17.

4 Ebd.

5 Vgl. S. MERLE, Mitglieder gewinnen. Eine semiotische Rekonstruktion von religiösen Orientierungs- und Bindungsprozessen im Kontext der Evangelischen Kirche, Berlin 2014.

6 So in einer Stellenausschreibung des Bistums Limburg für einen „Referenten (m/w/d)“ für „Spiritualität im Sozialraum“: BISTUM LIMBURG, Referenten (m/w/d) „Spiritualität im Sozialraum (Vollzeit – unbefristet)“, https://stellenboerse.bistumlimburg.de/fileadm/in/redaktion/Portal/Stellenboerse/2020/20_01_15_Referent_mwd_Spiritualitaet_im_Sozialraum_final.pdf (Zugriff: 13.9.2023).

7 Vgl. D. WEGNER, Kooperationen zwischen Diakonie und Kirche. Theologische Aspekte und Praxisanalysen zur Gemeinwesendiakonie, VDWI 68, Diss. Universität Heidelberg, Stuttgart 2023.

8 Vgl. J. EURICH, Sozialraumorientierung als Chance. Zu Herausforderungen der Kooperation von Kirche und Diakonie auf Ortsebene, in: S. GRAUMANN / L. KLINNERT (Hg.), Hilfkultur(en) im Wandel. Historische und gegenwärtige Transformationsprozesse organisierter Nächstenliebe. Festschrift für Wolfgang Maaser zum Eintritt in den Ruhestand, Göttingen 2023, 359–379.

spektive, mit der Öffnung für sozialräumliche und gemeinwesenorientierte Handlungsansätze.“⁹

In diesem Beitrag soll die Rolle von Caritas und Diakonie, der sozialen Dienstleister der katholischen und der evangelischen Kirche, im Sozialraum vor dem Hintergrund religiösen Wandels untersucht werden. Es geht also nicht um neue Formen oder innovative Verknüpfungen von Spiritualität und Kirche an sich, auch wenn sich diese bei Caritas und Diakonie ereignen können. Vielmehr sollen drei Aspekte näher untersucht werden, welche religiöse Wohlfahrtsanbieter in der Stadtgesellschaft im Blick auf Raumbezüge religiösen Lebens beitragen können: Im ersten Punkt geht es um die Verbindung von Spiritualität und Sozialer Arbeit, in der Sinn als Ressource individueller Lebensführung verstanden wird. Der zweite Punkt nimmt den Beitrag von Akteuren wie Caritas und Diakonie zum interreligiösen Miteinander im Sozialraum auf, während drittens die Bedeutung beider für die Gestaltung von öffentlichen Räumen exemplarisch dargestellt wird.

1. Spiritualität, Transzendenz und Sinn in der Sozialen Arbeit vor Ort

Diakonie und Caritas sind vielerorts in einer Stadt präsent und leisten Soziale Arbeit aus einer christlichen Perspektive heraus in unterschiedlichen Handlungsfeldern. Auch wenn der Bezug zur Spiritualität nicht im Zentrum Sozialer Arbeit steht, kann diese doch als ein Anknüpfungspunkt für Spiritualität gelten. Der Zusammenhang zwischen Sozialer Arbeit und Spiritualität kann auf unterschiedliche Weisen begründet werden. Da es bereits einige Beiträge gibt, die die Bedeutung christlicher Narrative für die sozialdiakonische Arbeit im Blick auf anthropologische und ethische Grundlagen reflektieren,¹⁰ wird hier ein anderer Zugang gewählt: So begründet Ronald Lutz unter Bezug auf den Philosophen Volker Gerhardt,¹¹ „warum Sinn im Menschlichen bedeutsam sein muss und weshalb dies mit Gott, Glauben und Religion verbunden sein kann“.¹² Demzufolge sind menschlichem Wis-

9 P. POTZ, Koproduktion von Gemeinwohl. Was können Kirche und Wohlfahrtsverband beitragen?, *Forum Wohnen und Stadtentwicklung* (1/2021), (19–23) 20.

10 Vgl. R. HOBURG (Hg.), *Theologie der helfenden Berufe*, Stuttgart 2008; V. HERRMANN u.a. (Hg.), *Theologie und Soziale Wirklichkeit. Grundbegriffe, Theologie und Soziale Wirklichkeit. Studium – Lehre – Praxis*, Stuttgart 2011.

11 Vgl. V. GERHARDT, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München ⁴2017.

12 So LUTZ, *Sinn als Ressource*, 44.

sen und Handeln eine Sinnerwartung und ein Sinnhorizont inhärent, die in einer Praxis des Erwartens und einer Ethik des offenen Horizonts einen Rahmen ausbilden, innerhalb dessen Vertrautes und Fremdes ihren Platz finden können. Ohne eine Vorstellung eines allumfassenden Sinns, der das Alltägliche überschreitet, „wären alle selbstbestimmten Handlungen einfach nur sinnlos bzw. wir würden ihre [sic] Banalität und ihren beharrenden Kräften erliegen“.¹³ Glaube und Wissen hängen auf diese Weise zusammen. „Erst der von Menschen entworfene Glaube, in welcher Form auch immer, habe Neugier und Suche ermöglicht und das Wissen groß gemacht, Räume eröffnet und befähigt, sich diesen zu stellen.“¹⁴ Der Glaube ist folglich nicht als irrational zu begreifen und dem Wissen entgegengestellt, sondern „er vermittele hingegen ein stärkendes und zugleich beruhigendes Gefühl, das sowohl die Grenzen des Wissens reflexiv erschließe als auch einen Zusammenhang zwischen dem Wissen und der Lebensführung des Einzelnen sichere“.¹⁵ Dieser Sinnhorizont des Denkbaren – oder, wie Gerhardts Buchtitel prägnant formuliert, der „Sinn des Sinns“¹⁶ – bildet die Grundlage, auf der ein Mensch das Alltägliche überschreiten und über den Alltag hinaus agieren kann. Glaube kommt hier als personale Einstellung zum Wissen in den Blick, die auch Gefühle einschließt, denn Glauben beinhaltet immer das Bestreben, mit dem Geglaubten verbunden zu sein, dem Geglaubten zuzugehören.¹⁷

Glauben gibt es nach Gerhardt folglich nicht nur im religiösen Kontext. „Vielmehr trägt er unser Selbst- und Weltverständnis in allen Lagen, in denen es um das Vertrauen in die Verlässlichkeit des Daseins, in die Festigkeit menschlicher Beziehungen und vor allem um die Erreichbarkeit der uns wichtigen Ziele geht. Wer immer seine Hoffnung auf Frieden, auf die Zukunft der Kinder, den Vorrang des Wissens, den Wert der Bildung, den Bestand der Kultur oder gar auf einen guten Ausgang der Geschichte richtet, setzt auf die *Tragfähigkeit des Sinns*, in dem er sein eigenes Leben versteht.“¹⁸ Von diesem Selbst- und Weltvertrauen ausgehend gibt es dann

13 Ebd.

14 A.a.O., 45 unter Bezug auf Gerhardts Religionstheorie.

15 Ebd.

16 GERHARDT, Sinn des Sinns, Titelblatt.

17 Vgl. V. GERHARDT, Glaube als Einstellung zum Wissen, *Tà Katoptrizómena. Das Magazin für Kunst / Kultur / Theologie / Ästhetik* 16 (90/2014), 8: „Um als Wissen wirksam zu sein, muss es eine *Überzeugung* hinter sich haben. Es muss mit einem *Glauben* verbunden sein.“

18 A.a.O., 8f.

die mögliche Verbindung zum Glauben an Gott:¹⁹ „So wie ich an den Sinn einzelner Handlungsabsichten nur glauben kann, so kann ich auch an den Sinn, der diesen Sinn möglich macht, nur glauben. Aber spätestens in diesem letzten Schritt ist aus dem mein bewusstes Leben ohnehin tragenden Glauben ein religiöser Glaube geworden. Er ist darauf gerichtet, was ich das Göttliche nenne.“²⁰ Das Göttliche kann bei Gerhardt vom einzelnen Menschen nur geglaubt werden und kommt einem Menschen so nahe wie möglich, wenn es seinen Handlungs- und Daseinssinn tatsächlich von innen her trägt.²¹ Dazu kann der einzelne Mensch auf die großen Lehrbestände der Glaubensgemeinschaften zurückgreifen, „ganz gleich ob sie sich vom Alten oder Neuen Testament, vom Koran, den Reden Buddhas und der Weisheit eines Konfuzius oder eines Laotse herleiten.“²²

Die Leistung von Religionen besteht darin, religiöse Narrative und Ordnungen zu einer Weltbeziehung bereitzustellen und Einzelnen kulturelle Angebote zu unterbreiten, um „Erfahrung, Beobachtung, Daseinsangst, Hoffnung, irdische Endlichkeit und Sehnsucht miteinander zu verknüpfen“ und Heil und eine dauerhafte Ordnung zu erlangen.²³ „Durch ihre Anwesenheit entfalten religiös-spirituelle Narrative und Ordnungen in der verwobenen Moderne eine Kraft, die nicht nur erst den Menschen als Subjekt in der Moderne formen half, sondern diesem zugleich die Optionen eröffnete in neue Formen der Gemeinschaft integriert zu werden.“²⁴ Als „Schatzkammer der Moderne“²⁵ enthalten religiöse Narrative Ressourcen, „die sich neben das rationale Wissen stellen, ohne dabei die kommunikative Vernunft aufzugeben.“²⁶ Lutz sieht insofern eine notwendige Religionsaffinität von Sozialer Arbeit gegeben, da diese zum einen die dialogische Arbeit mit Menschen an deren Weltbeziehung und zum anderen die Arbeit an den Bedingungen, „die zu subjektiven Verwerfungen der Subjekte führen“;

19 Vgl. LUTZ, Sinn als Ressource, 45: „Um diesem Sinn einen Grund zu geben und ihn zum Ausdruck zu bringen, ist es Gläubigen unbenommen, dies mit dem Göttlichen zu verbinden.“

20 GERHARDT, Glaube als Einstellung zum Wissen, 10.

21 Vgl. ebd.

22 A.a.O., 9.

23 R. GRONEMEYER: Himmel, der (*lat. caelum*). Sehnsucht nach einem verlorenen Ort, München 2012, 136, zitiert nach LUTZ, Ressource als Sinn, 49.

24 A.a.O., 53.

25 N. BOLZ, Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen, München / Paderborn 2008, 85.

26 LUTZ, Ressource als Sinn, 54.

umfasse.²⁷ Aufgabe Sozialer Arbeit sei es somit, auch danach zu fragen, „was religiös-spirituelle Narrative und Ordnungen im Leben der Menschen bedeuten, befördern oder auch verhindern; und wie sich dies mit dem Wissen und der Vernunft verbinden lässt.“²⁸ Zugleich sind dabei auch die Gefährdungen durch die verführerischen Kräfte von Religionen, die sich z.B. in Fundamentalismen zeigen und die Verbindung von Vernunft und Glaube einseitig zum Glauben hin verengen, im Auge zu behalten und Ambivalenzen der Rolle religiöser Orientierungen als Bewährungsstrategien zu reflektieren.²⁹

Diakonische Einrichtungen stehen in der Tradition der großen christlichen Heilserzählung einer gerechten Welt und personalen Heils. Sie bringen in die lokalen Kontexte der ambulanten Pflege in privaten Haushalten, der Unterstützung behinderter Menschen in Assistenzsettings oder der Begleitung geflüchteter Menschen in der Migrationsarbeit vor Ort usw. allein schon durch ihre Präsenz die Erinnerung an diese Tradition mit sich, die durch Symbole, Handlungen und Haltungen als transzendenzeröffnende Angebote neu eingespielt und aktualisiert werden kann. Diakonische Einrichtungen können damit in den lokalen Bezügen eines Sozialraums als Türöffner für die transzendenten Dimensionen des Lebens fungieren, die in Krisensituationen oftmals aufgerufen werden und die Suche der Menschen nach Transzendenz und Sinn aufnehmen können.³⁰ Inzwischen gibt es Konzeptionen zur Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit, welche Religion als Bezugspunkt individueller und kollektiver Anerkennungsfordernungen sowie Sinnsuchebewegungen in Verbindung zu Ansätzen Sozialer Arbeit setzen.³¹ Für diakonische Akteure im Sozialraum bedeutet dies, nicht nur professionelle soziale Dienstleistungen anzubieten, sondern Mitarbei-

27 A.a.O., 55.

28 A.a.O., 56.

29 Vgl. dazu a.a.O., 56 sowie zur Religiosität Jugendlicher a.a.O., 58: „als Quelle von Hoffnung kann diese zwar eine wichtige Ressource individueller Bewältigung bieten, doch bleibt genau die individuelle Religiosität oft sprachlos hinsichtlich der strukturell scharfen sozialen und ökonomischen Kontraste des Alltags am Rande der Gesellschaft.“

30 Vgl. F.W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

31 Vgl. M. NAUERTH / K. HAHN / M. TÜLLMANN / S. KÖSTERKE (Hg.), *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder*, Stuttgart 2017; J. TELBIZOVA-SACK (Hg.), *Kultur- und religionssensible Wohlfahrtspflege. Herausforderungen und zivilgesellschaftliche Perspektiven in der Einwanderungsgesellschaft*, LoPr 92/2020, Rehbürg-Loccum 2022.

tende mit Blick auf eine religiöse Sprach- und Deutungsfähigkeit weiterzubilden und religiöse Formen (Andachten, seelsorgliche Begleitung etc.) vorzuhalten, freilich nicht im Sinne eines Aufdrängens oder gar Aufzwingens, sondern bewusst als Angebote für die Menschen, die dies wünschen und sich neue Deutungen erschließen möchten bzw. diese als hilfreich erleben. Ein solches spirituelles Angebot von Caritas und Diakonie bleibt dabei nicht bei der eigenen religiösen Tradition stehen, sondern sucht nach neuen Wegen, traditionelle Elemente mit den spirituellen Bedürfnissen von Menschen in Beziehung zu bringen und durch materielle Artefakte symbolischen Ausdruck zu verleihen. Solche materiellen Artefakte können dann auch im Stadtquartier sichtbar sein, z.B. durch ein christliches Logo auf einem Auto des ambulanten Pflegedienstes, Kreuze oder Bibelverse an den Außenwänden oder im Eingangsbereich einer diakonischen Einrichtung, Werbetafeln oder ausliegende Broschüren in öffentlichen Räumen usw.

2. Beitrag von Caritas und Diakonie zum interreligiösen Miteinander im Sozialraum

Einrichtungen von Caritas und Diakonie sind soziale Dienstleister, die in bestimmten Sozialräumen aktiv sind und hier Beiträge zum Gemeinwohl leisten. Ihr zentraler Auftrag ist neben der fallbezogenen Einzelhilfe „die Chancenförderung für eine selbstbestimmte gesellschaftliche Teilhabe aller sozialen Gruppen“.³² Auch wenn sie als konfessioneller Wohlfahrtsanbieter einer bestimmten religiösen Tradition angehören, so gilt ihr Engagement doch jedem Menschen unabhängig von seiner Weltanschauung oder religiösen Bindung. Da die religiöse Landschaft nicht nur in den Großstädten in Deutschland sehr plural geworden ist, haben diakonische Einrichtungen bzw. Verbände eigene interreligiöse Konzepte und Arbeitshilfen für ihre Arbeit entwickelt und können so als Brückenbauer zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Religionsgemeinschaften, die als Kund:innen ihre Dienste nachfragen, aber zum Teil auch innerhalb ihrer eigenen pluralen Mitarbeitendenschaft wirken.³³ Dies ist insofern bedeutsam, als Religion

32 POTZ, Koproduktion von Gemeinwohl, 20.

33 Vgl. z.B. DAS DIAKONISCHE WERK DER EVANGELISCHEN LANDESKIRCHE IN BADEN E.V. u.a. (Hg.), Religionen in der Kita. Impulse zum Zusammenleben in religiöser Vielfalt, https://kita.zentrumbildung-ekhn.de/fileadmin/content/kita/6Service/Broschueren/Arbeitshilfe_Religionen_in_der_Kita_2012.pdf (Zugriff: 14.9.2023);

eine besondere Rolle für die Identität und Integration von zugewanderten Menschen spielt und als „Gehäuse der Zugehörigkeit“³⁴ bezeichnet worden ist.

Besonderes Potenzial kommt der Ausbildung von interreligiösen Kompetenzen für die lokale Sozialkapitalbildung zu. Eine Untersuchung zur empirischen Gemeindeforschung weist darauf hin, „dass Religionsgemeinschaften und ihre lokalen Gemeinden – entgegen ihrer Vernachlässigung oder mitunter primären Wahrnehmung als Konfliktorte – ein wichtiger Teil urbaner Infrastrukturen [...] und ein besonderes Potenzial zur lokalen interreligiösen Sozialkapitalbildung sind [...]“³⁵ Dabei sind weniger die religiösen Einstellungen als vielmehr die jeweilige gesellschaftliche Position einer lokalen religiösen Gemeinschaft ausschlaggebend dafür, ob diese interreligiös aktiv ist oder nicht: „Je besser eine Gemeinde gesellschaftlich integriert ist, desto eher ist sie auch interreligiös aktiv. Entsprechend werden als häufigstes Hemmnis für interreligiöse Kontakte auch weniger religiöse Unterschiede oder eine befürchtete Schwächung des eigenen Glaubens angegeben als vielmehr fehlende Gelegenheitsstrukturen. Dies ist insofern ein wichtiger Befund, als dass interreligiöse Kontakte damit nicht etwa durch religiöse Einstellungen vorbestimmt, sondern sozial gestaltbar sind.“³⁶ Diakonische Einrichtungen können hier eine vermittelnde Funktion einnehmen, da einerseits keine so großen kulturellen Hürden bestehen, eine soziale Dienstleistung in Anspruch zu nehmen, wie dies beim Besuch explizit religiöser Angebote einer fremden Religion der Fall sein dürfte. Zum anderen kann „die Existenz eines Wohlfahrtsverbandes, wie der Ca-

J. FREISE / M. KHORCHIDE (Hg.), *Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext, Studien zum interreligiösen Dialog 10*, Münster / New York / München / Berlin 2011; CARITASVERBAND DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTGART, *Vielfältig glauben – gemeinsam engagiert. Eine Handreichung für Führungskräfte zum Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt in der Dienstgemeinschaft*, hg. von OLIVER MERKELBACH, *Impulse 16*, Stuttgart ²2016.

34 Vgl. das Kapitel „Religion und kollektive Identität oder Religion als Gehäuse der Zugehörigkeit“ in G.F. SCHUPPERT, *Governance of Diversity. Zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität in säkularen Gesellschaften, Religion und Moderne 10*, Frankfurt a.M. / New York 2017, 159–167.

35 A. KÖRS, *Stadt und Religionen. Religionspolitik, Religionsgemeinschaften, religiöse Räume, Forum Wohnen und Stadtentwicklung (1/2021)*, (3–6) 5 unter Bezug auf DIES., *Empirische Gemeindeforschung: Stand und Perspektiven*, in: D. POLLACK / V. KRECH / O. MÜLLER / M. HERO (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, 631–655.

36 KÖRS, *Stadt und Religionen*, 5.

ritas, dazu beitragen, schnell und manchmal mit zusätzlicher ‚kirchlicher Empfehlung‘ soziale Dienstleistungen in Anspruch nehmen zu können, für die andere Migrantengruppen mehr kulturelle Hürden überwinden müssen. Allerdings zeigt die Erfahrung auch, dass gerade unter Geflüchteten aus Krisengebieten die Caritas bereits eine vertraute Anlaufstelle für Hilfe ist, weil sie von Nothilfeinsätzen bekannt ist und grundsätzlich als mit ‚Nächstenliebe‘ und somit inklusiv konnotiert wird.³⁷ Auf diese Weise können zwischenmenschliches Vertrauen befördert und neue Erfahrungen von Menschlichkeit gemacht werden, was beides der Bildung von Sozialkapital zuträglich ist. Wichtig ist dabei, dass diakonische Einrichtungen selbst im Sozialraum vernetzt sind – etwa mit Kirchengemeinden wie mit Moscheegemeinden, um so aktiv an der Gestaltung von Gelegenheitsstrukturen für interreligiöse Begegnungen mitwirken zu können.

3. Gestaltung öffentlicher Räume

Diakonische Einrichtungen besitzen große Immobilien, die bei der Gründung vieler Einrichtungen im 19. Jahrhundert zum Teil außerhalb der Städte und Gemeinden lagen, inzwischen aber häufig von Wohn- oder Mischgebieten umgeben sind. Die Anstaltsmauern, die früher die Welt innerhalb der Einrichtung von der Welt draußen segregierten,³⁸ sind spätestens durch die Dezentralisierung der Einrichtungen im Zuge der Ambulantisierung sozialer Dienstleistungen eingerissen worden, sodass sich neue Spielräume für die Umnutzung und Gestaltung der Immobilien ergeben haben. In städtischer Lage konnten so neue Modelle inklusiver Stadtteilentwicklung konzipiert werden, wie an folgendem Beispiel exemplarisch aufgezeigt werden soll: Die Evangelische Stiftung Alsterdorf, ein diakonischer Komplexträger in der Arbeit mit Menschen mit Behinderung, hat in dem Projekt „Q8“, in welchem eine der acht Qualitätsdimensionen sich auf Religiosität bezieht, Prinzipien der Quartiersarbeit auf innovative Weise mit der Öffnung des Anstaltsgeländes und der Umgestaltung von Gebäuden und des zentralen

37 CH. FUNK, Wozu sind Kirchengemeinden da? Migration und Kirchen vor Ort, Forum Wohnen und Stadtentwicklung (1/2021), (33–37) 37.

38 Vgl. z.B. H.-W. SCHMUHL / U. WINKLER (Hg.), Welt in der Welt. Heime für Menschen mit geistiger Behinderung in der Perspektive der Disability History, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 6, Stuttgart 2013.

Platzes zu einem öffentlichen (Markt-)Platz verbunden und die dabei gemachten Erfahrungen dann sukzessive in unterschiedliche Sozialräume, in denen die Stiftung tätig ist, übertragen. Ihr Konzept „Eine Mitte für Alle“ für die Konversion des Geländes eines ehemaligen Güterbahnhofs im Zentrum des Hamburger Stadtteils Altona „hat einen Kulturwandel in der Partizipation eingeleitet. Er hat dazu beigetragen, strukturelle Grenzen durch politische Willensbildung zu verändern“.³⁹ Erfahrungen aus diesem Projekt sind in den politischen Prozess der inklusiven Stadtentwicklung Hamburgs aufgenommen worden. Das Projekt wurde bei der UN-Habitat III Konferenz in Ecuador 2016 vom United Nations Department of Economic and Social Affairs als Best Practice Project für „Barrierefreie und inklusive Stadtentwicklung“ vorgestellt.⁴⁰

Nun drängt sich die Frage auf, was die Umgestaltung von Häusern und Plätzen auf einem ehemaligen Anstaltsgelände und die inklusive Stadtentwicklung mit Spiritualität oder Transzendenz zu tun haben. Hier ist vor allem an die Gestaltung öffentlicher Räume zu denken: In ihrem Engagement für gesellschaftliche Teilhabe aller sozialen Gruppen gestalten diakonische Träger etwa durch den Umbau ehemaligen Anstaltsgeländes öffentliche Räume, die Gelegenheiten zur Begegnung unterschiedlicher Menschen eröffnen und gesellschaftliche Leitideen wie Inklusion, Toleranz und Diversität verkörpern. Weiterhin ändern sich auch die Wohn- und Begegnungsformen innerhalb eines Trägerkontextes: Um soziale Teilhabe zu befördern, ziehen Cafés, Friseurgeschäfte oder Hundesalons in Altenpflegeheime ein und schaffen dort Kontaktpunkte zwischen den Bewohnerinnen und Bewohnern des Altenpflegeheimes und der Bevölkerung in der Nachbarschaft oder es werden Wohngruppen für Menschen mit Behinderung in Wohnvierteln eingerichtet in der Hoffnung, so ein Kennenlernen und Miteinander mit anderen Menschen zu ermöglichen. Dies kann selbst schon zu einer spirituellen Erfahrung werden, gerade da, wo es um die Begegnung mit Menschen geht, die sonst jenseits meiner sozialen Grenze leben, (und insofern eine Begegnung, die ein transzendentes Element beinhaltet). Weiterhin können spirituelle Aspekte bei der Dienstleistung selbst (wie oben unter 1. beschrieben) oder durch zusätzliche seelsorgliche oder geistliche

39 H.-S. HAAS / K. HAUBENREISSER, „Die Lösung liegt im Quartier“. Innovative Sozialraumorientierung aus Praxisperspektive, in: J. EURICH / M. GLATZ-SCHMALLEGGER (Hg.), Soziale Dienste entwickeln. Innovative Ansätze in Diakonie und Caritas. Ein Studien- und Arbeitsbuch, VDWI 59, Leipzig 2019, (397–427) 414.

40 Vgl. a.a.O., 415.

Angebote der Einrichtung eine Rolle spielen, die nun im Sozialraum besser zugänglich und vernetzt sind. Aber auch die sakralen Räume einer Einrichtung etwa in Form einer Krankenhauskapelle oder der Anstaltskirche, die Anknüpfungspunkte für individuelle Spiritualität bieten oder interreligiös nutzbar sind,⁴¹ können „als ein Ort des Innehaltens und der Spiritualität, als Wegmarke, Architekturraum oder Quartiersmittelpunkt, als identitätsstiftender Anker der Erinnerung und Vergewisserung“⁴² gesellschaftliche Bedeutung erlangen. „Gesellschaft braucht diese öffentlich zugänglichen Räume.“⁴³

Sodann soll an die symbolische Funktion von Bauten erinnert werden. Wie Wolf-Dietrich Bukow in der Analyse der unterschiedlichen öffentlichen Reaktionen auf zwei Moscheebauten in Köln-Ehrenfeld und in Duisburg-Marxloh gezeigt hat, geht es bei in Stein gegossenen religiösen Manifestationen um die angemessene Darstellung von Herrschaft in der symbolischen Ordnung des Alltags.⁴⁴ Zwar ist die religiös einheitliche Überwölbung der Alltagswelt spätestens seit den Religionskriegen endgültig vorbei, jedoch verkörpern sakrale Gebäude nach wie vor Machtdispositive, auch wenn sie heute im Alltag in der Regel eher wie konventionelle Baudenkmäler angesehen werden und folglich keine besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Durch bestimmte Anlässe kann die Bedeutung der religiösen Manifestation als Herrschaftsanspruch jedoch erneut aktualisiert

41 Vgl. z.B. die Neugestaltung der Kapelle im Krankenhaus Salem der Evangelischen Stadtmission Heidelberg: EVANGELISCHE KIRCHE IN HEIDELBERG, Einweihung der neugestalteten Klinikkapelle im Krankenhaus Salem: Stationenkonzept ermöglicht individuelle Zugänge zu Kirche, Glaube und Gott, <https://ekihd.de/ueber-uns/presse/pressearchiv/detail/nachricht/id/21794-einweihung-der-neugestalteten-klinikkapelle-im-krankenhaus-salem-stationenkonzept-ermoeeglicht-individuelle-zugaenge-zu-kirche-glaube-und-gott/?archiv=1&cb-id=206299> (Zugriff: 20.9.2023).

42 POTZ, Koproduktion von Gemeinwohl, 20.

43 S. BRÜGGEMANN, Neue Spielräume. Umgenutzte Kirchen in Deutschland, Monumente (3/2020), (40–45) 43, zitiert nach POTZ, Koproduktion von Gemeinwohl, 20. Vgl. R. PLUM / A. GERHARDS, Stadt und Religion: Ansätze zu einer Theologie des Wohnens, Forum Wohnen und Stadtentwicklung (1/2021), (7–10) 10, die festhalten, dass „Sakralgebäude heute zu Orten unterdrückungsfreier Begegnung von Gemeinschaften mit Fremden werden können.“

44 Vgl. W.-D. BUKOW, Verständigung über ein religiös-pluralistisches Zusammenleben am Beispiel des Moscheebaus an Rhein und Ruhr, in: M. TANNER / F. MÜLLER / F. MATHWIG / W. LIENEMANN (Hg.), Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, BThR 8, Zürich 2009, (189–223) 193.

werden.⁴⁵ Dies ist offensichtlich auch nach 200 Jahren Religionskritik und trotz einer hochgradig individualisierten Religiosität, bei der das Religiöse nur noch punktuell in Krisenzeiten (Kontingenzbewältigung) bzw. bei biographisch bedeutsamen Transitionen relevant wird, der Fall. Sakralbauten müssten aufgrund der genannten Entwicklungen eigentlich vollständig entproblematisiert sein, so meint Bukow.⁴⁶ Die zum Teil hitzigen Debatten um Moscheebauten oder die Umwidmung von Kirchengebäuden zeigen aber, dass dies nicht so ist. „Die alten Machtdispositive lassen sich offenbar unter bestimmten Bedingungen durchaus auch ohne kirchliche Orientierung und fundiertes Wissen revitalisieren, einfach weil der Wunsch vieler Menschen, ihr Lebensgefühl spirituell zu rahmen, leicht als Aufhänger genutzt werden kann, neue Machtansprüche zu platzieren [...]“⁴⁷ Ganz ähnlich deuten Martin Baumann und Andreas Tunger-Zanetti die Kontroversen um Bauanträge für Minarette in der Schweiz als Auseinandersetzung um Zugehörigkeit und öffentliche Repräsentation, mithin darum, was im öffentlichen Raum bestimmend sein soll:⁴⁸ „Öffentlicher Raum ist nicht leer, neutral oder bedeutungslos. Teilhabe an Öffentlichkeit unterliegt einer Deutung, und eine Prozession oder ein neues Bauprojekt können Zustimmung oder Ablehnung, Begeisterung oder Empörung auslösen. Neues trifft auf Bestehendes und neue ‚Teilnehmer‘ im stets sozial gedeuteten öffentlichen Raum werden zugelassen, unter Auflagen zugelassen oder ausgeschlossen.“⁴⁹ Das Beispiel von Moscheebauten zeigt, dass es hier nicht nur um religiöse Traditionen geht, sondern auch um die sozial-strukturelle Integration zugewanderter Muslime und ihre Stellung in der Gesellschaft,

45 Vgl. ebd. sowie a.a.O., 207–209. In Köln-Ehrenfeld führte die öffentliche Vorstellung der Baupläne für die neue Moschee zu heftigen Protesten, die von der rechten Bürgerbewegung pro Köln mit anti-islamischen Slogans dominiert und nationalistisch verengt wurde. Vgl. auch a.a.O., 194: „Hinzu kommt, dass man sich in Stein gegossenen Manifestationen niemals vollständig entziehen kann [...]. Die durch sie evozierten Dispositive und die von ihnen frei gesetzten Bedeutungen werden im Beobachter auch dann lebendig, wenn sie ihn eigentlich nicht interessieren, einfach weil Beobachten immer auch ein sinnhaftes zur Kenntnis Nehmen impliziert.“

46 Vgl. a.a.O., 217.

47 A.a.O., 218.

48 In Köln-Ehrenfeld war ein strittiger Aspekt, dass die beiden Minarette der geplanten Moschee angeblich so hoch sind wie die lokale evangelische Gemeindekirche. Vgl. a.a.O., 215.

49 M. BAUMANN / A. TUNGER-ZANETTI, Migration und religiöse Bauten – zur Neuaus-handlung des öffentlichen Raumes, *KuKi* 71 (4/2008), (32–39) 32.

die bislang eben als „komplementär-asymmetrische Integration“⁵⁰ in einer untergeordneten, labilen und oftmals prekären Lage besteht. Höhere Minarette als Kirchtürme dürfen nicht gebaut werden, „weil damit offenbar die Proportionen zwischen den Religionen verändert werden könnten“.⁵¹

Vor diesem Hintergrund eröffnet sich diakonischen Einrichtungen die Chance, mit ihrem Immobilienbestand Plätze für eine neue, auch (in-)religiöse Beheimatung in einer pluralen, komplexen Welt zu schaffen, und zwar besonders für Menschen am Rand der Gesellschaft. Ein Beispiel dafür stellen solche diakonischen Einrichtungen dar, die gemeinsam mit der lokalen Kirchengemeinde und weiteren (religiösen) Akteuren Gebäude für interreligiöse Begegnungen umgestalten und damit auch einen Ort für die Einübung interreligiöser Spiritualität schaffen.⁵²

4. Ausblick

Religion ist nicht mehr ausschließlich als Zentrum von Gemeinschaften, „sondern im Einklang mit den Erfordernissen einer ‚offenen Stadt‘ zu denken“.⁵³ Sie ist auf vielfache Weise im Alltag von Menschen präsent oder kann zu bestimmten Anlässen aktualisiert werden. Dazu gehören die theologisch seit einigen Jahren stärker reflektierten Aspekte des Raumes⁵⁴ und materieller Artefakte,⁵⁵ die „nicht nur Verankerungen von Werten

50 P. WATZLAWICK / J.H. BEAVIN / D.D. JACKSON, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern ¹¹2007, 69.

51 BUKOW, *Verständigung*, 215. Vgl. KÖRS, *Stadt und Religionen*, 6: „So ist auch eine interreligiöse Umnutzung einer entwidmeten Kirche in eine Moschee bisher ein Einzelfall und wird sowohl von der evangelischen Kirche als auch der Bischofskonferenz grundsätzlich für ausgeschlossen erklärt.“ Vgl. auch DIES., *Kirchenumnutzungen aus soziologischer Sicht*. Wenn eine Kirche zur Moschee wird und weshalb dies ein gesellschaftlicher Gewinn sein kann, *KuKi* 78 (4/2015), 55–62.

52 Vgl. das Projekt „Q1-Eins im Quartier – Haus für Kultur, Religion und Soziales“ in Bochum, bei dem eine Kirchengemeinde und ein interreligiöser Kindergarten gemeinsam dieses Haus und seine Angebote bespielen: IFAK E.V. – VEREIN FÜR MULTIKULTURELLE KINDER- U. JUGENDHILFE – MIGRATIONSARBEIT, Q1. Eins im Quartier. Haus für Kultur, Religion und Soziales, <https://q1-bochum.de/> (Zugriff: 26.9.2023).

53 PLUM / GERHARDS, *Stadt und Religion*, 7.

54 Vgl. z.B. die grundlegende Schrift von U. BEUTTLER, *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes*, FSÖTh 127, Göttingen 2010.

55 Vgl. S. KELLER / A. ROGGENKAMP (Hg.), *Die materielle Kultur der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven auf Objekte religiöser Bildung und Praxis*, *rerum religionum*. Arbeiten zur Religionskultur 12, Bielefeld 2023.

und Bedeutungen sind, sondern auch Empfindungen, Gefühle und Erfahrungen erzeugen, die zwar schwierig in Worten auszudrücken sind, aber nicht weniger wichtig für die Gestaltung der Gesellschaft.“⁵⁶ In pluralen Gesellschaften wird die öffentliche Sichtbarkeit von Spiritualität im Stadtteil hervorgehoben durch interreligiöse Sakralbauten wie das „House of One“ in Berlin, in welchem eine Kirche, eine Synagoge und eine Moschee unter einem Dach versammelt sind. „Solche ‚Häuser der Religionen‘ sind mit der Absicht, durch gebaute Toleranz gelebte Toleranz zu fördern, gleichsam Zukunftsversprechen und Repräsentation einer ‚realen Utopie‘ einer pluralen Gesellschaft.“⁵⁷ Kirche und Diakonie sind heute herausgefordert, ihren Visionen der Bedeutsamkeit des Evangeliums für die sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebensbedürfnisse der Menschen in neuen Verbindungen von Spiritualität und Raum Ausdruck zu verleihen.

Literatur

- BAUMANN, MARTIN / ANDREAS TUNGER-ZANETTI, Migration und religiöse Bauten – zur Neuaushandlung des öffentlichen Raumes, *KuKi* 71 (4/2008), 32–39.
- BEUTTLER, ULRICH, Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes, FSÖTh 127, Göttingen 2010.
- BISTUM LIMBURG, Referenten (m/w/d) „Spiritualität im Sozialraum (Vollzeit - unbefristet)“, https://stellenboerse.bistumlimburg.de/fileadmin/redaktion/Portal/Stellenboerse/2020/20_01_15_Referent_mwd_Spiritualitaet_im_Sozialraum_final.pdf (Zugriff: 13.9.2023).
- BOLZ, NORBERT, Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen, München / Paderborn 2008.
- BRÜGGEMANN, SVENJA, Neue Spielräume. Umgenutzte Kirchen in Deutschland, *Monumente* (3/2020), 40–45.
- BUKOW, WOLF-DIETRICH, Verständigung über ein religiös-pluralistisches Zusammenleben am Beispiel des Moscheebaus an Rhein und Ruhr, in: TANNER, MATTHIAS / FELIX MÜLLER / FRANK MATHWIG / WOLFGANG LIENEMANN (Hg.), Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, BThR 8, Zürich 2009, 189–223.
- CARITASVERBAND DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTGART, Vielfältig glauben – gemeinsam engagiert. Eine Handreichung für Führungskräfte zum Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt in der Dienstgemeinschaft, hg. von OLIVER MERKELBACH, *Impulse* 16, Stuttgart ²2016.

56 K. KNOTT / V. KRECH / B. MEYER, Iconic Religion in Urban Space. *The Journal of Objects, Art and Belief, Material Religion* 12 (2/2016), (123–136) 128, zitiert nach PLUM / GERHARDS, *Stadt und Religion*, 9.

57 KÖRS, *Stadt und Religionen*, 6.

- DAS DIAKONISCHE WERK DER EVANGELISCHEN LANDESKIRCHE IN BADEN e.V. u.a. (Hg.), Religionen in der Kita. Impulse zum Zusammenleben in religiöser Vielfalt, https://kita.zentrumbildung-ekhn.de/fileadmin/content/kita/6Service/Broschueren/Arbeitshilfe_Religionen_in_der_Kita_2012.pdf (Zugriff: 14.9.2023).
- EURICH, JOHANNES, Sozialraumorientierung als Chance. Zu Herausforderungen der Kooperation von Kirche und Diakonie auf Ortsebene, in: GRAUMANN, SIGRID / LARS KLINNERT (Hg.), *Hilfekultur(en) im Wandel. Historische und gegenwärtige Transformationsprozesse organisierter Nächstenliebe. Festschrift für Wolfgang Maa-ser zum Eintritt in den Ruhestand*, Göttingen 2023, 359–379.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN HEIDELBERG, Einweihung der neugestalteten Klinikkapelle im Krankenhaus Salem: Stationenkonzept ermöglicht individuelle Zugänge zu Kirche, Glaube und Gott, <https://ekihd.de/ueber-uns/presse/pressearchiv/detail/nachricht/id/21794-einweihung-der-neugestalteten-klinikkapelle-im-krankenhaus-salem-stationenkonzept-ermoeglicht-individuelle-zugaenge-zu-kirche-glaube-und-gott/?archiv=1&cb-id=206299> (Zugriff: 20.9.2023).
- FREISE, JOSEF / MOUHANAD KHORCHIDE (Hg.), *Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext, Studien zum interreligiösen Dialog 10*, Münster / New York / München / Berlin 2011.
- FUNK, CHRISTINE, Wozu sind Kirchengemeinden da? Migration und Kirchen vor Ort, *Forum Wohnen und Stadtentwicklung* (1/2021), 33–37.
- GERHARDT, VOLKER, Glaube als Einstellung zum Wissen, *Tà Katoptrizómena. Das Magazin für Kunst / Kultur / Theologie / Ästhetik* 16 (90/2014).
- GERHARDT, VOLKER, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 4/2017.
- GRAF, FRIEDRICH WILHELM, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.
- GRONEMEYER, REIMER: *Himmel, der (lat. caelum). Sehnsucht nach einem verlorenen Ort*, München 2012.
- HAAS, HANS-STEPHAN / KAREN HAUBENREISSER, „Die Lösung liegt im Quartier“. Innovative Sozialraumorientierung aus Praxisperspektive, in: EURICH, JOHANNES / MARKUS GLATZ-SCHMALLEGGER (Hg.), *Soziale Dienste entwickeln. Innovative Ansätze in Diakonie und Caritas. Ein Studien- und Arbeitsbuch*, VDWI 59, Leipzig 2019, 397–427.
- HERRMANN, VOLKER / RALF HOBURG / RALF EVERS / RENATE ZITT (Hg.), *Theologie und Soziale Wirklichkeit. Grundbegriffe, Theologie und Soziale Wirklichkeit. Studium – Lehre – Praxis*, Stuttgart 2011.
- HOBURG, RALF (Hg.), *Theologie der helfenden Berufe*, Stuttgart 2008.
- IFAK e.V. – VEREIN FÜR MULTIKULTURELLE KINDER- U. JUGENDHILFE – MIGRATIONSARBEIT, *Q1. Eins im Quartier. Haus für Kultur, Religion und Soziales*, <https://q1-bochum.de/> (Zugriff: 26.9.2023).
- KELLER, SONJA / ANTJE ROGGENKAMP (Hg.), *Die materielle Kultur der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven auf Objekte religiöser Bildung und Praxis, *rerum religionum. Arbeiten zur Religionskultur* 12*, Bielefeld 2023.

- KNOTT, KIM / VOLKHARD KRECH / BIRGIT MEYER, Iconic Religion in Urban Space. The Journal of Objects, Art and Belief, Material Religion 12 (2/2016), 123–136.
- KÖRS, ANNA, Kirchenumnutzungen aus soziologischer Sicht. Wenn eine Kirche zur Moschee wird und weshalb dies ein gesellschaftlicher Gewinn sein kann, KuKi 78 (4/2015), 55–62.
- KÖRS, ANNA, Empirische Gemeindeforschung: Stand und Perspektiven, in: POLLACK, DETLEF / VOLKHARD KRECH / OLAF MÜLLER / MARKUS HERO (Hg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 631–655.
- KÖRS, ANNA, Stadt und Religionen. Religionspolitik, Religionsgemeinschaften, religiöse Räume, Forum Wohnen und Stadtentwicklung (1/2021), 3–6.
- LUTZ, RONALD, Sinn als Ressource. Religiös-spirituelle Narrative und Ordnungen als Herausforderung Sozialer Arbeit, in: DERS. / DORON KIESEL (Hg.), Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten, Grundlagentexte Soziale Berufe, Weinheim 2022, 14–66.
- MERLE, STEFFEN, Mitglieder gewinnen. Eine semiotische Rekonstruktion von religiösen Orientierungs- und Bindungsprozessen im Kontext der Evangelischen Kirche, Berlin 2014.
- NAUERTH, MATTHIAS / KATHRIN HAHN / MICHAEL TÜLLMANN / SYLKE KÖSTERKE (Hg.), Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder, Stuttgart 2017.
- PLUM, ROBERT / ALBERT GERHARDS, Stadt und Religion: Ansätze zu einer Theologie des Wohnens, Forum Wohnen und Stadtentwicklung (1/2021), 7–10.
- POTZ, PETRA, Koproduktion von Gemeinwohl. Was können Kirche und Wohlfahrtsverband beitragen?, Forum Wohnen und Stadtentwicklung (1/2021), 19–23.
- SCHMITZ-VELTIN, ANSGAR, Religiöse Vielfalt in einer wachsenden Stadt – Kirche und Religion in Stuttgart im Zeitverlauf, Statistik und Informationsmanagement. Monatshefte 74 (7/2015), 203–217.
- SCHMUHL, HANS-WALTER / ULRIKE WINKLER (Hg.), Welt in der Welt. Heime für Menschen mit geistiger Behinderung in der Perspektive der Disability History, Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies 6, Stuttgart 2013.
- SCHUPPERT, GUNNAR FOLKE, Governance of Diversity. Zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität in säkularen Gesellschaften, Religion und Moderne 10, Frankfurt a.M. / New York 2017.
- TELBIZOVA-SACK, JORDANKA (Hg.), Kultur- und religionssensible Wohlfahrtspflege. Herausforderungen und zivilgesellschaftliche Perspektiven in der Einwanderungsgesellschaft, LoPr 92/2020, Rehbürg-Loccum 2022.
- WATZLAWICK, PAUL / JANET H. BEAVIN / DON D. JACKSON, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern 112007.
- WEGNER, DANIEL, Kooperationen zwischen Diakonie und Kirche. Theologische Aspekte und Praxisanalysen zur Gemeinwesendiakonie, VDWI 68, Diss. Universität Heidelberg, Stuttgart 2023.
- ZARNOW, CHRISTOPHER / BIRGIT KLOSTERMEIER / RÜDIGER SACHAU (Hg.), Religion in der Stadt. Räumliche Konfigurationen und theologische Deutungen, Berlin 2018.

Soziale Kontexte wahrnehmen und verändern

Zum heuristischen Potenzial einer diakonischen und kirchlichen Sozialraumorientierung

Sonja Keller

Einleitung

Dass der aus der Sozialen Arbeit stammende Begriff „Sozialraum“¹ eine vielfältige Rezeption unter diakonischen und kirchlichen Akteuren erfährt, lässt sich damit erklären, dass der Terminus als leistungsfähiger Containerbegriff verwendet wird.² Allgemein bezeichnet der „Sozialraum“ die facettenreiche Wechselwirkung zwischen dem sozialen Handeln von Einzelnen, Gruppen oder Einrichtungen und den Lebensräumen, in denen sich dieses Handeln vollzieht.³ Der Sozialraumbegriff folgt einem grundsätzlich relationalen Raumverständnis, wie es sich mittlerweile in der theologischen Forschung etabliert hat.⁴

Akteurs- und institutionsübergreifend bietet die Rede vom Sozialraum in kirchlichen Foren eine vage Vision an, die die lokale und nahräumliche Verankerung von Kirche und Diakonie zum Inhalt hat. Offenkundig ist die Popularität dieses Schlagworts auch mit der Krise der Institution Kirche verbunden, die operativ im Rahmen landeskirchlicher Reorganisationsmaßnahmen verhandelt wird.⁵ Neben dem Rückgang der Mitgliedschaft und der Vakanz vieler Pfarrstellen fordert auch der Umgang mit

1 In der Forschungsliteratur wird der Sozialraum keineswegs nur mit einer territorialen und geografisch fassbaren Größe identifiziert. Vgl. W. SCHÖNIG, Sozialraumorientierung. Grundlagen und Handlungsansätze, Frankfurt a.M. 2020, 11.

2 Vgl. D. HÖRSCH, „Sozialraum“ als konzeptioneller Container-Begriff und der Mehrwert für die kirchliche und diakonische Praxis, in: I. HÜBNER u.a. (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, (111–125) 111.

3 Vgl. I. BRECKNER, Theorie und Geschichte der Sozialraumforschung, in: I. HÜBNER u.a. (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, (15–22) 15.

4 Vgl. TH. ERNE, Gottes räumliche Gegenwart. Theologische Raumkonzepte, ThLZ 143 (2018), 1103–1118.

5 Vgl. CH. MEYNS, Kirchenreform und betriebswirtschaftliches Denken. Modelle – Erfahrungen – Alternativen, Gütersloh 2013, 31ff.

dem beträchtlichen kirchlichen Immobilienbestand die Institution heraus.⁶ Vordergründig passt die Sozialraumorientierung nicht recht zum Rückbau der kirchlichen Infrastrukturen. Wenn die Rede vom Sozialraum nicht bloß als Sehnsuchtsvokabel fungiert und für die Revitalisierung eines traditionellen Bildes der vor Ort verankerten Kirche steht, transportiert die Sozialraumorientierung vielfach eine diakonische Neuausrichtung.⁷ Es gilt allerdings zu fragen, was das Sozialraumkonzept angesichts der Selbstverständlichkeit der nähräumlichen Präsenz von Kirche zum einen und den zugleich schwindenden Ressourcen zum ändern – die immer wieder den Ruf nach einer Konzentration auf den Markenkern kirchlicher Arbeit und Mitglieder mit sich bringen – auszutragen vermag.⁸

In diesem Beitrag wird danach gefragt, wie die unterschiedlichen Zugriffe auf die Sozialraumorientierung miteinander verbunden sind. Es werden verschiedene Bezugnahmen auf das Sozialraumparadigma erörtert und die These verfolgt, dass die heuristische Funktion der Sozialraumorientierung im Sinne der vielfältigen Themen und Perspektiven, die damit ventiliert werden, die Leistungsfähigkeit des Konzepts auszeichnet. Die Heuristik der Sozialraumorientierung ist davon gekennzeichnet, dass sie die soziale Praxis von Diakonie und Gemeinden ins Zentrum von Analysen und der Arbeit an kirchlichen Strukturen rückt und ihr damit auch eine herausgehobene Bedeutung für die Zukunft der Kirche beimisst. Darüber hinaus verbinden sich mit der intensivierten Auseinandersetzung mit Sozialräumen auch theologische Perspektivwechsel: Dazu gehört ein erneuertes Interesse an der diakonischen und prosozialen Funktion von Kirche im Gemeinwesen sowie der zivilgesellschaftlichen und öffentlichen Bedeutung kirchlich-diakonischer Netzwerkstrukturen.

Der Beitrag setzt mit einer Bestandsaufnahme des kirchlichen Sozialraumbezugs im ersten Teil an. Aktuelle empirische Forschungen zur gemeindlichen Sozialraumorientierung werden im zweiten Teil aufgegriffen. Im dritten Teil werden auf der Grundlage der Ausführungen pointiert Potenziale und blinde Flecken der kirchlichen Sozialraumorientierung skizziert.

6 Vgl. A. SCHMIDT / K. SCHIEMANN, Kirchliche Baudenkmale – Kulturelles Erbe auf einem steinigen Weg, *KuR(B)* 28 (2022), 176–190.

7 Vgl. S. KELLER, Zur Imaginations- und Steuerungsfunktion des kirchlichen und diakonischen Programmbegriffs Sozialraum. Eine praktisch-theologische Einordnung, in: I. HÜBNER u.a. (Hg.), *Religion im Sozialraum*, Stuttgart 2023, (192–206) 203.

8 Vgl. I. HÜBNER, Gemeinwesenorientierung zwischen Vision und Suggestion, in: DERS. u.a. (Hg.), *Religion im Sozialraum*, Stuttgart 2023, (42–59) 56.

1. Annäherungen an den Sozialraum und die kirchliche Sozialraumorientierung

1.1. Die vielfältigen Anknüpfungspunkte und Grundlagen des Sozialraumparadigmas

Die Rede vom „Sozialraum“ und das spezifische Fachkonzept „Sozialraumorientierung“ nach Wolfgang Hinte repräsentieren eine zentrale Referenz für den mittlerweile weitverzweigten theologischen Sozialraumdiskurs.⁹ Hintes Fachkonzept der „Sozialraumorientierung“,¹⁰ das Grundlagen der in den 1960er und 1970er Jahren in der Sozialen Arbeit etablierten und institutionalisierten Gemeinwesenarbeit aufnimmt und erneuert,¹¹ betont die notwendige Orientierung am Willen und den Interessen der Bewohnerinnen und Bewohner eines Sozialraumes, wobei die Eigeninitiative gestärkt sowie die Ressourcen der Menschen und Netzwerke und Räume im Sozialraum in den Blick genommen und Kooperationen intensiviert und das Zielgruppendenken überwunden werden sollen.¹² Die Dominanz dieses Ansatzes im diakonischen und kirchlichen Sozialraumdiskurs ist bemerkenswert, insofern diese Diskurse untrennbar mit organisationalen Strukturdebatten verbunden sind und alternative Sozialraumkonzepte in der Sozialen Arbeit existieren, die das Verhältnis zwischen Raum und Sozialität ausleuchten, jedoch weniger stark handlungsleitend sind als Hintes Konzept der Sozialraumorientierung.¹³

9 Vgl. aktuell dazu I. HÜBNER u.a. (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023.

10 Vgl. W. HINTE, Das Fachkonzept „Sozialraumorientierung“ – Grundlage und Herausforderung für professionelles Handeln, in: R. FÜRST / W. HINTE (Hg.), Sozialraumorientierung. Ein Studienbuch zu fachlichen, institutionellen und finanziellen Aspekten, UTB 4324, Wien ³2019, (13–32) 19.

11 Vgl. a.a.O., 16–18.

12 Vgl. W. HINTE, Sozialraumorientierung. Ein Fachkonzept für Soziale Arbeit. Vortrag für den Fachtag Sozialraumorientierung am 28.05.2008, https://www.dowas.at/media/filer_public/4e/fd/4efdc58a-98c0-492a-871d-ff51a29e4439/sozialraumorientierung_vortrag_hinte_08-05-28.pdf (Zugriff: 02.01.2024), 1–12.

13 So unterscheidet W. Schönig zwischen verschiedenen Funktionen des Sozialraums: der Sozialraum als Territorium und Verwaltungsgröße, der Sozialraum als Lebenswelt in der Perspektive der Bewohner, der Sozialraum als Steuerungsgröße, der Sozialraum als Ressource, der Sozialraum als Einzugsbereich einer Einrichtung und der Sozialraum als öffentlicher Ort der Sozialen Arbeit. Schönig plädiert dafür, den Sozialraum im Kontext der Sozialen Arbeit sowohl als Verwaltungs- als auch als Lebensraum zu verstehen und die darauf bezogene Sozialraumperspektive entsprechend als Bewohnerperspektive zu deuten. Vgl. SCHÖNIG, Sozialraumorientierung, II.

In kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive identifiziert Thorsten Moos eine ganze Reihe von Anknüpfungspunkten an die kirchlich-diakonische Sozialraumorientierung, was die Popularität dieses Konzepts zu erhellen vermag. Zu den Anknüpfungspunkten der Sozialraumorientierung gehören demnach die grundlegend territoriale Organisation der Kirche, das raumbezogene soziale Handeln in den Gemeinden und den diakonischen Anstalten sowie die ganz konkreten sozialräumlichen Angebote wie z.B. die Bahnhofsmision.¹⁴ Für das prosoziale kirchliche Handeln ist die christliche Praxis der Nächstenliebe leitend. Eine eigene Theorie des Sozialen wird, wie Moos treffend konstatiert, vom Konzept der Sozialraumorientierung nach Hinte allerdings nicht entwickelt, sondern sie wird quasi vorausgesetzt. Aufgrund des Bezugs auf einzelne und konkrete Situationen ist die Sozialraumorientierung bestens mit einer spätmodernen, subjekttheoretisch formatierten theologischen Ethik kompatibel.¹⁵

1.2. Die Sozialraumorientierung im Kontext des Umbaus kirchlicher Strukturen¹⁶

Im Rahmen kirchlicher Reform- und Regionalisierungsprozesse erfreut sich die Rede vom „Sozialraum“ und der „Sozialraumorientierung“ einer weiten Verbreitung, wobei der Sozialraum im Prozess der Neuvermessung von Parochien und Stellenplänen eine wichtige Rolle spielt. Die hohe Präsenz des Sozialraumkonzepts im kirchlichen Kontext lässt sich demnach auch damit erklären, dass im Rahmen vielfältiger Fusions- und Kooperationsprozesse die Vermessung der kirchlichen Infrastruktur viel Aufmerksamkeit auf sich zieht. Der Rekurs auf den Sozialraum ist allerdings keineswegs mit einer kirchlichen Adaption des Fachkonzepts der Sozialraumorientierung gleichzusetzen, dessen stark normative Dimension nur mittelbar adaptiert wird.¹⁷ Der Bedeutungsgewinn der Sozialraumorientierung ist stattdessen mit ihrer Wahrnehmungsfunktion zu erklären, sofern diese neue Perspektiven auf Gemeinden und ihr soziales Integrationspotenzial

14 Vgl. TH. MOOS, *Theologie- und Kirchengeschichte der Sozialraumorientierung*, in: I. HÜBNER u.a. (Hg.), *Religion im Sozialraum*, Stuttgart 2023, (23–41) 30–35.

15 Vgl. a.a.O., 36f.

16 Weiter vertieft wird dieser Zusammenhang bei KELLER, *Imaginations- und Steuerungsfunktion*, 198–202.

17 Vgl. HINTE, *Fachkonzept „Sozialraumorientierung“*, 19.

eröffnet, nach denen angesichts der tiefgreifenden Pluralisierung der Lebenswelt und der Krise der Institution sowie der verlorenen Prägekraft der Kirche und ihrer Angebote vor Ort händeringend gesucht wird.¹⁸ Dass der Sozialraum eine diffuse und zugleich zentrale kirchenleitende Bezugsgröße geworden ist, zeigt sich auch daran, wie er im Zusammenhang mit der Imagination und Beschreibung der Zukunft kirchlicher Strukturen vielfältig aufgerufen wird. In den „Zwölf Leitsätze[n] zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche“ der EKD aus dem Jahr 2020 wird der Sozialraum z.B. als Kooperationsraum beschrieben: „Wir öffnen bestehende kirchliche Strukturen für Kooperationen. Kirchengemeinden, Regionen und diakonische Einrichtungen richten ihre Aktivitäten zunehmend gemeinwesen- und sozialraumorientiert aus. Wo eine nachhaltige Abstimmung gelingt, werden wir eigene Angebote profilieren, konzentrieren und gegebenenfalls reduzieren.“¹⁹ Dass die Sozialraumorientierung noch nicht umfassend vorliegt, sondern mit einer Konzentration und Veränderung der kirchlichen Strukturen verbunden ist, wird in diesen Zeilen klar formuliert. Die knapp skizzierte Öffnung zielt darauf ab, dass binnenkirchliche bzw. institutionelle Logiken beim Umbau der Strukturen an Bedeutung verlieren und den Abstimmungen mit anderen Akteuren vor Ort eine größere Bedeutung beigemessen werden soll.

Im Kontext der operativen Kirchenleitung wird der Sozialraumbezug vielfach als Steuerungsgröße zur Neuvermessung von Gemeinde-, Bezirks- und Dekanatsgrenzen aufgenommen, wobei die lokale kirchliche Präsenz und Infrastruktur angepasst und die Involvierung in lokale Netzwerke vertieft werden soll. Im Rahmen des sozialraumorientierten Reformprozesses „EKHN 2030“ ist beispielsweise statt vom Sozialraum vom „Nachbarschaftsraum“ als der zentralen lokalen kirchlichen Steuerungsgröße die Rede. Die Gemeinden in den Dekanaten sollten sich demnach zu Nachbarschaftsräumen zusammenschließen, wobei der Gemeinwesenarbeit und der Profilierung der Kirche als zivilgesellschaftlich vielerorts relevante Größe bei diesem Reformprozess eine besondere Bedeutung beigemessen wird.

Eine zentrale Funktion als Entwicklungs- und Steuerungsgröße misst auch der bayrische Beratungs- und Reformprozess „Profil und Konzentration“ (PuK) dem Sozialraumbezug bei. Zur Bemessung der zukünftigen Räume des kirchlichen Handelns sollen drei Referenzgrößen aufeinander

18 Vgl. KELLER, Imaginations- und Steuerungsfunktion, 194.

19 EKD, Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund. Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche, Leipzig 2020, 19.

bezogen werden. Dazu gehören der Auftrag der Kirche, die Lebens- und Sozialräume der Menschen sowie die Organisation.²⁰ Der angewandte Sozialraumbezug knüpft an ein kirchliches Selbstverständnis an, das die nähräumliche Präsenz der Kirche betont. Es wird dabei eine Kirche der Zukunft skizziert, die öffentlich und im Gemeinwesen relevant ist und zugleich mit geringeren personellen und infrastrukturellen Ressourcen ausgestattet ist.

Das Interesse an Sozialräumen im Rahmen der Gestaltung gemeindlicher Arbeit lag auch bereits in den Konzepten der Gemeinwesendiakonie, der Citykirchenarbeit oder des missionarischen Gemeindeaufbaus vor. Die gegenwärtige Neuentdeckung des Sozialraums steht wiederum im Zeichen der Reduktion personeller und finanzieller Kosten, weshalb die aktuelle Wiederentdeckung der Sozialraumorientierung nur ansatzweise einer Orientierung an den Bewohnerinnen und Bewohnern verpflichtet ist.

Im Rückgriff auf den Sozialraumbezug wird vielfach das Bild der Ortskirche als gemeinwesenorientierte Größe mit diakonischer Ausstrahlung gezeichnet. Dieses Kirchenbild findet sich programmatisch auch in einer Dokumentation zur Anwendung einer kirchlichen Sozialraumanalyse.²¹ Die gemeinwesenorientierte Ausrichtung, die eine Gemeinde zu einem wichtigen Baustein einer Caring Community machen soll, ist gegenwärtig in der

20 „Wie gelingt es, kirchliche Arbeit in einem gemeinsamen Sozialraum *miteinander* zu gestalten? Dazu braucht es ein Gemeindeverständnis, das Kirche vor Ort als *Netzwerk* verschiedener Dienste versteht, sich in ökumenischem Horizont zudem begreift als Teil der weltweiten Kirche Jesu Christi. Es braucht eine Leitungskultur für solche Netzwerke, getragen von einer Haltung der *Achtsamkeit* und der *Ermöglichung*. Unsere Kirche braucht zudem auf allen Ebenen auch besondere *Fachkompetenzen* zu bestimmten Themen, die Seismograph sind für aktuelle Entwicklungen in weiterem Horizont, spezifisch auf bestimmte Menschen eingehen können oder innerkirchliche Dienstleister sind. Und schließlich ist vielerorts die Sehnsucht groß nach mehr *Spiritualität*, gelebt als persönliche Haltung, aber verstanden auch als systemisches Potenzial für Profilierung und Konzentration in unserer Kirche.“ (EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IN BAYERN, Profil und Konzentration. Beschluss der Landessynode. Lindau, den 27.3.2019, https://puk.bayern-evangelisch.de/download/s/2019-05-28_puk-beschlussbericht.pdf [Zugriff: 2.1.2024], 8f. [Hervorhebungen im Original durch Großschreibung]).

21 Vgl. AMT FÜR GEMEINDEDIENST IN DER EVANG.-LUTH. KIRCHE IN BAYERN (Hg.), geht hin und fragt, Nürnberg 2019, https://afg-elkb.de/fileadmin/user_upload/RZ_AFG_N101-005_Broschuere_A4_Register_Web.pdf (Zugriff: 2.1.2024); ZUSAMMEN WIR / KIRCHE IM DIALOG (Hg.), 10 Gebote für Sozialraumorientierung, https://www.kirch.eindialog.de/fileadmin/user_upload/10_gebote_cover_aenderungen_2.pdf (Zugriff: 2.1.2024).

Praxis und im Selbstverständnis der Gemeinden allerdings unterschiedlich präsent.²²

Die skizzierte Steuerungsfunktion der kirchlichen Sozialraumorientierung deutet darauf hin, dass Reformprozesse der zentrale Taktgeber der theologischen und spezifisch kirchen- und gemeindeentwicklungsbezogenen Reflexionen über die Gestalt der Religion im Sozialraum sind. Die Sozialraumorientierung kann als Reaktion auf die Abkehr von der vollversorgenden Ortsgemeinde gelesen werden, sofern sie zugleich die Bedeutung einer lokalen kirchlichen Präsenzkultur betont, wobei bestehende gemeindliche Strukturen hinterfragt werden.²³ Im Rahmen dieser strategischen Strukturprozesse zielt die Gemeinwesenorientierung auf die Stärkung von Gemeinden als nahräumliche Kooperationspartner, die im Verbund mit anderen Einrichtungen und Initiativen das Gemeinwesen befördern und Anteil an einer Caring Community haben. Die Sozialraumorientierung reagiert damit auch auf eine kritische Auseinandersetzung mit der Rolle von Kirche in der Gesellschaft und fragt, wie Kirche bzw. kirchliches Leben öffentlich und allgemein zugänglich gehalten werden kann. So plausibel und relevant diese Überlegungen zur sozialräumlichen Dimension des kirchlichen Handelns und der impliziten und expliziten Sozialraumorientierung von Kirche und Diakonie auch sind, so drängt sich zugleich auch die Frage auf, in welcher Weise die Anliegen des institutionellen Selbsterhalts und die bewohnerschaftsorientierte Entwicklung des lokalen Gemeinwesens vor Ort tatsächlich aufeinander bezogen werden. Pointiert formuliert gilt es zu reflektieren, in welcher Weise der vielfach organisationslogisch formatierte Perspektivwechsel der Sozialraumorientierung mit einer theologischen Selbstverständigung über die Gestalt (diakonischer) Kirche verbunden ist.²⁴

22 Vgl. D. OHLENDORF / H. REBENSTORF, Überraschend offen. Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft, Leipzig 2019, 254ff.

23 Eine diakonisch-sozialräumliche Grundorientierung weist das Konzept der Erprobungsräume auf, wobei das klassische Gepräge einer Ortsgemeinde erkennbar hinterfragt wird. Vgl. PH. ELHAUS / U. HEIN, Kirche innovativ gestalten? Evaluationsergebnisse zur Ebene des Gesamtprogramms, in: G. HOFMEISTER / G. SCHENDEL / H. SCHÖNEMANN / C.J. WITT (Hg.), Kirche neu denken – Kirche erproben. Auf der Suche nach neuen Formen kirchlichen Lebens, Baden-Baden 2023, (55–79) 60.

24 Vgl. S. MERLE, Sozialraumorientierung als strategischer Impuls für Kirche und Diakonie, in: I. HÜBNER u.a. (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, (140–172) 152.

2. Aktuelle empirische Erkenntnisse zur gemeindlichen Sozialraumorientierung

Das 2. Kirchengemeindebarometer des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD beinhaltet Fragen zur lokalen Vernetzung und zur Sozialraumorientierung der Gemeinden in den Landeskirchen. Im Rahmen der Erhebung wurde 2020 die Sozialraumorientierung der Gemeinden erforscht, indem nach zivilgesellschaftlichen Akteuren und Institutionen und den kirchlichen Kontakten zu diesen im Sozialraum gefragt wurde sowie nach sozialen Projekten, der Evaluation der Bedürfnisse der Bewohnerinnen und Bewohner und der Adressierung bestimmter Zielgruppen.²⁵ Die Messung des Grads der Sozialraumorientierung erweist sich als kompliziert, wobei gemeindliche Kontakte zu den Einrichtungen und Akteuren vor Ort, die Schwerpunkte der Gemeindefarbeit und die Zielgruppenorientierung als wichtige Indikatoren interpretiert werden.²⁶

Die Ergebnisse des 2. Kirchengemeindebarometers sind in mehrfacher Hinsicht interessant: Sie geben Einblicke in die unterschiedlichen Formen der gemeindlichen Sozialraumorientierung, beleuchten die Korrelation der Sozialraumorientierung mit der Zufriedenheit der Gemeinden und setzen sich auch mit der Sozialraumorientierung von Projekten auseinander, die den Fresh Expressions of Church zugeordnet werden. Dass Ortsgemeinden für sich genommen aufgrund ihres institutionellen Gepräges und ihrer lokalen Netzwerkstrukturen gerade in ländlichen und peripheren Regionen einen hohen sozialen Wert besitzen, wird von Ann-Christin Renneberg und Hilke Rebenstorf vorausgesetzt, da in Gemeinden räumliche und soziale Infrastrukturen – die allerdings auch gepflegt werden müssen – gebündelt sind und diese wiederum eine hohe gesellschaftliche Relevanz besitzen.²⁷

Die gemeindliche Sozialraumorientierung deuten Renneberg und Rebenstorf als doppelte Öffnungsbewegung, welche für eine Hinwendung zu den Interessen und Belangen der Bewohnerinnen und Bewohner und jenen der anderen Institutionen und lokalen Akteure im Sozialraum steht.²⁸ Die

25 Vgl. A.-CH. RENNEBERG / H. REBENSTORF, Sozialraumorientierung. Neue Gemeindeformen und traditionelle Gemeinden in der EKD im Vergleich, Baden-Baden 2023, 34.

26 Die tatsächliche Bedeutung dieser Faktoren für die Sozialraumorientierung kann allerdings nicht ohne konkrete Kenntnis der Bedürfnisse der lokalen Bewohnerinnen und Bewohner näher bestimmt werden. Vgl. a.a.O., 14.

27 Vgl. a.a.O., 13.

28 Vgl. a.a.O., 14.

Stoßrichtung der sozialraumorientierten Arbeit in ihrer mehrdimensionalen Vernetzungstätigkeit unter den Gemeindegliedern und den Engagierten und innerhalb des Sozialraumes weist dabei nicht nur eine diakonische, sondern auch eine eminent zivilgesellschaftliche Bedeutung auf, sofern sie etwa im ländlichen Raum die gesellschaftliche Pluralität und die demokratischen politischen Strukturen pflegt.²⁹

Die Ergebnisse des 2. Kirchengemeindebarometers beschreiben für die Siedlungsformen Dörfer im ländlichen Raum, Metropolen und Kleinstädte deutliche Unterschiede hinsichtlich der vorhandenen Einrichtungen und Akteure, mit denen sich die Gemeinden im Sozialraum überhaupt vernetzen können.³⁰ Der Studie zufolge ist die Kontaktausschöpfungsrate in den Dörfern am besten, d.h. die Parochialgemeinden haben im Vergleich zu Gemeinden in der Stadt oder Fresh Expressions of Church überdurchschnittlich oft Kontakt zu den Einrichtungen im lokalen Sozialraum.³¹ Eine Evaluation der Bedürfnisse der Bewohnerinnen und Bewohner im Gemeindegebiet – die wiederum als genuiner Ausdruck einer gemeindlichen Sozialraumorientierung gelesen werden kann – wurde von weit weniger als der Hälfte der Gemeinden betrieben. In urbanen Kontexten waren es über 40 % und im ländlichen Regionen 20 % der Gemeinden, die eine solche Evaluation in Erwägung zogen.³² Die Daten zu den Gemeinden in ländlichen Dörfern legen eine Korrelation zwischen der Zufriedenheit der Gemeinden mit der Zahl der Kontakte zu Einrichtungen im Sozialraum nahe, sofern damit auch die Stärkung der Sichtbarkeit der Gemeinde verbunden wird.³³ Demzufolge ist die Sozialraumorientierung in ländlichen Kontexten für die Sichtbarkeit einer Gemeinde höchst relevant. Der Vernetzungsgrad solcher Gemeinden mit den Einrichtungen im Sozialraum wird insgesamt als sehr hoch eingestuft.³⁴

29 Vgl. dazu H.-J. LOHMANN, Black Box Kirche. Protestantische Organisation in Brandenburg zwischen Kraft und Hilflosigkeit, in: I. HÜBNER u.a. (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, (207–223) 222.

30 Vgl. RENNEBERG / REBENSTORF, Sozialraumorientierung, 41–44.

31 Vgl. a.a.O., 44.

32 Die schwächere Quote im ländlichen Raum könnte damit erklärt werden, dass die Instrumente einer Sozialraumanalyse vielen Mitarbeitenden nicht bekannt sind und die Bedürfnisse der Bewohnerinnen und Bewohner als bekannt angesehen werden. Vgl. a.a.O., 53.

33 Vgl. a.a.O., 65f.

34 Vgl. ebd.

Die Vernetzung einer Kirchengemeinde in ihrem lokalen Nahraum kann, wie David Ohlendorf und Hilke Rebenstorf in ihrer Studie zur zivilgesellschaftlichen Funktion von Kirchengemeinden gezeigt haben, unterschiedliche Formen und Funktionen annehmen, wobei sie fünf Funktionen unterscheiden: Dazu gehört *erstens* die Kompensation kultureller und sozialer Aufgaben, die von der Kommune und anderen Einrichtungen vor Ort nicht mehr getragen werden – vielfach im Verbund mit anderen Akteuren. *Zweitens* gehören dazu Angebote und Projekte, die zur Integration beitragen, indem sie verschiedene Menschen aus dem Sozialraum zusammenbringen. *Drittens* gehen von Gemeinden auch Interventionen aus, wenn Fehlentwicklungen im Stadtteil beobachtbar sind. Häufiger wird *viertens* von Gemeinden eine moderierende und vermittelnde Funktion zwischen den Akteuren und Anliegen wahrgenommen. Als *fünfte* Funktion führt Rebenstorf die Sozialisationsfunktion der Gemeinde an, sofern im Rahmen der gemeindlichen Arbeit Ehrenamtliche gestärkt werden und diese in ihrem Tun die Selbstorganisation und Vernetzung vor Ort befördern.³⁵

3. Skizze des heuristischen Potenzials der Sozialraumorientierung

Die vielfältigen Rekurse auf die Sozialraumorientierung, die nur in Ansätzen eine Adaption des Konzepts Sozialraumorientierung repräsentieren, rücken eine beträchtliche Bandbreite an Themen und Problemen in den Blick. Die Popularität der Auseinandersetzung mit dem Sozialraum und der Sozialraumorientierung verdankt sich – so die These dieses Beitrags – deren multipler Anschlussfähigkeit an bestehende Rahmenbedingungen, Diskurse und Herausforderungen. Die Beschäftigung mit Sozialräumen ist damit gerade auch von Interesse, sofern die räumlichen und sozialen Bedingungen und Optionen des diakonischen und kirchlichen Handelns von dieser Suchbewegung in den Mittelpunkt gerückt werden. Hinzu kommt, dass diese Perspektive das gemeindliche Engagement für die Bewohnerinnen und Bewohner im Gemeinwesen – ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit – als wichtigen Wert auch angesichts der Anpassung der Strukturen und der reduzierten Ressourcen betont.³⁶ Diese mehrdi-

35 Vgl. H. REBENSTORF, Kirchengemeinden im Sozialraum, in: I. HÜBNER u.a. (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, (224–238) 232–235.

36 Die Bedeutung des zivilgesellschaftlichen Engagements der Kirchen zur Stabilisierung der Gesellschaft wird auch in der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung her-

mensionale Erschließungsqualität der Sozialraumorientierung wird im Folgenden schlaglichtartig skizziert.³⁷

3.1. Die Entdeckung der diakonischen Funktion von Kirche

Zu den beschriebenen besonderen Eigenschaften der kirchlichen Adaptation des Sozialraumkonzepts gehört neben dem geschilderten Bezug auf mehrdimensionale Strukturpassungs- und Reformprozesse der Fokus auf diakonische und kirchliche Aktivitäten im Quartier, wie sie im Handbuch „Kirche im Quartier“ sowie im Rahmen des großen Kongresses von EKD und Diakonie im September 2021 unter dem Titel „Wir und Hier“ beleuchtet wurden.³⁸ Das Handbuch „Kirche im Quartier“ leistet eine praxisnahe Skizze der vielfältigen Verbindungen zwischen Diakonie und Kirche im lokalen Gemeinwesen. Einrichtungen von Diakonie und Kirche agieren demnach als intermediäre Organisationen, die durch ihre christliche Wertehaltung miteinander verbunden sind.³⁹ Der Blick auf den

ausgestellt. Vgl. EKD (Hg.), *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*, Hannover 2023, 91f.

- 37 Als Herausforderungen und Perspektiven der Sozialraumorientierung nennt D. Hörsch die Pluralität von Kirche und Diakonie im Sozialraum, die Verschränkung des kirchlichen mit dem diakonischen Handeln im Rahmen des Handlungsfeldes Gemeinwendiafonie, die Auseinandersetzung mit dem Konzept Caring Community, den Paradigmenwechsel von der parochialen Orientierung hin zum Gemeinwesen sowie die Verbindung der Sozialraumorientierung mit der Netzwerkperspektive. Vgl. HÖRSCH, „Sozialraum“ als konzeptioneller Container-Begriff, 120–123.
- 38 Einen Meilenstein der diakonischen und auch kirchengemeindlichen Rezeption der Sozialraumorientierung bedeutete das Projekt „Kirche findet Stadt“, das auf eine Kooperation zwischen Diakonie und Caritas zurückgeht. Vgl. R. THIES / K. VORHOFF / P. POTZ, *Kirche findet Stadt. Erkenntnisse, Thesen und Perspektiven*, in: R. THIES / K. VORHOFF (Hg.), *Kirche findet Stadt. Kirche als zivilgesellschaftlicher Akteur in sozio-kulturellen und sozial-ökologischen Netzwerken der Stadtentwicklung*, Berlin 2013, 51–56.
- 39 Seitens der Diakonie Deutschland finden sich ebenfalls Einlassungen, die die Notwendigkeit der gemeinsamen sozialraumorientierten Sozialen Arbeit von Kirche und Diakonie herausstellen: „Die Diakonie Deutschland setzt sich dafür ein, dass sich die Soziale Arbeit von Diakonie und Kirchen konsequent am Sozialraum orientiert. Die Bedarfe des einzelnen Menschen, seine Fähigkeiten und Selbstwirksamkeit stehen dabei im Mittelpunkt. Das Wirken über den Tellerrand der eigenen Einrichtung bzw. Organisation hinaus wird zukünftig zu einer Gelingensbedingung wirksamer diakonischer Arbeit.“ (DIAKONIE DEUTSCHLAND [Hg.], #zugehört. Die Zukunft des Sozialen. Strategische Ziele der Diakonie Deutschland 2021–2025, Berlin 2021, 8).

Sozialraum Quartier rückt die diakonischen Potenziale der kirchlichen Arbeit sowie die bestehenden vielfältigen Kooperationen zwischen diakonischen und kirchlichen Einrichtungen in den Fokus. Das Quartier wird so als kirchlich-diakonischer Kooperationsraum erkennbar, in dem Gemeinde und Diakonie miteinander und aufeinander bezogen zusammenarbeiten, was eine programmatische Perspektiverweiterung darstellt.⁴⁰ Konzeptionell knüpft dieser Zugang an das schon ältere Konzept der Gemeinwesendiakonie an, das angesichts der gesamtgesellschaftlichen Herausforderungen in sozial benachteiligten Stadtteilen entstanden ist und das diakonische und ökumenische Perspektiven integriert.⁴¹ Unvollständig bleibt die theologische Beschreibung dieser Perspektive, insofern die Religionsfähigkeit der kirchlichen und organisationsübergreifenden Sozialraumorientierung eine Leerstelle ist. Wie viel Religion und Spiritualität sollen und dürfen solche gemeindeübergreifenden Kooperationen beinhalten? Projekte wie die Sozialrauminitiative „Q8“ im Kontext einer religionspluralen Stadtgesellschaft deuten vor diesem Hintergrund Spiritualität religionsoffen als eigentliche Erlebnis- und Begegnungsqualität.⁴²

40 G. Lämmlein und G. Wegner halten dazu fest: „Aber seit einiger Zeit erfinden sich immer mehr Projekte, in denen Kirche und Diakonie in Kooperation mit anderen Akteuren bewusst für mehr Lebensqualität für alle, gemeinsam für ‚inklusive Sozialräume‘ eintreten. Vielfach wird die Idee einer grundlegenden Sozialraumorientierung, wie sie in der professionellen Sozialarbeit entwickelt worden ist, positiv aufgegriffen. Das alles bereichert das Leben in den Stadtteilen und verändert die Kirche.“ (G. LÄMMLIN / G. WEGNER, Vorwort, in: DIES. [Hg.], Kirche im Quartier. Die Praxis. Ein Handbuch, Leipzig 2020, [5f.] 5).

41 Vgl. DIAKONISCHES WERK DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND E.V. (Hg.), Handlungsoption Gemeinwesendiakonie. Die Gemeinschaftsinitiative Soziale Stadt als Herausforderung und Chance für Kirche und Diakonie, Diakonie Texte 12.2007, Stuttgart 2007; H. PARK, Kirchengemeinde als Akteur im Gemeinwesen. Ein Beispiel aus Hamm / Westfalen, in: M. HORSTMANN / H. PARK, Gott im Gemeinwesen. Sozialkapitalbildung durch Kirchengemeinden, hg. von GERHARD WEGNER, SI konkret 6, Protestantische Impulse für Gesellschaft und Kirche, Berlin 2014, (65–110) 66;69.

42 „Gute Voraussetzungen hat eine Kirchengemeinde, die sich nicht selbst genug ist und weiß, dass sie einen großen sinnstiftenden Wert hat, auf den sie zurückgreift. Q8/Kirche schärft die Selbstwahrnehmung der Kirchengemeinde. Sie erkennt und benennt soziale Themen im Quartier, sie weiß, dass Vielfalt und Unterschiedlichkeit eine Bereicherung sind, und arbeitet daran, Wandel gelassen als Normalzustand zu erleben. Zusammen mit den Menschen im Quartier entwickelt sie Dialogformen und -formate. Spiritualität ist für sie auch eine Haltungsfrage: Menschen ernst zu nehmen, Menschen zu mögen und Menschen einzuladen. Dieser Geist prägt und trägt die gemeinsame Arbeit mit Q8 und auch mit anderen Akteuren im Quartier.“ (M. MEYER-DIEKMANN / M. ELLENDORFF / A. OERTEL, „Wir mischen uns ein, also sind wir!“ Q8/Kirche – Kirchengemeinde und Quartiersentwicklung auf neuem

3.2. Perspektivwechsel von der kirchlichen Angebotslogik zu den Belangen der Bewohnerinnen und Bewohner

Neben der Wiederentdeckung der diakonischen Funktion von Kirche und Gemeinde gehört das damit verbundene Interesse an der konkreten Ausgestaltung des kirchlichen Auftrags einer Gemeinde vor Ort zu den wichtigsten Perspektivwechseln, die mit der Sozialraumorientierung verbunden sind. Claudia Schulz zufolge liegt eine zentrale Neuerung der Fokussierung auf Sozialräume in ihrer ausgeprägten Orientierung an den personalen und infrastrukturellen Ressourcen und der Auseinandersetzung mit der lokalen Vernetzungspraxis, was zur Folge hat, dass die Bewohnerinnen und Bewohner und ihre (subjektiven) Relevanzbezüge verstärkt in den Mittelpunkt der Betrachtung kirchlicher Arbeit rücken.⁴³ Infolgedessen wird die selbstverständlich gewordene Programmatik der kirchlichen Angebotslogik von einer Orientierung an lokalen Netzwerken abgelöst.⁴⁴ Die Perspektive der Bewohnerinnen und Bewohner bzw. die Netzwerke und Perspektiven der weiteren lokalen Akteure gewinnen an Bedeutung, sobald aus den Adressatinnen und Adressaten gemeinnützigen, diakonischen oder kirchlichen Tuns Mitstreiterinnen und Mitstreiter werden, wobei wiederum ihre Erfahrungen und Ressourcen für die organisations- und institutionsübergreifende Entwicklung von sozialräumlichen Projekten zentral sind.⁴⁵

Kurs, in: F.M. BRUNN / S. KELLER [Hg.], Teilhabe und Zusammenhalt. Potentiale von Religion im öffentlichen Raum, Leipzig 2020, [81–91] 89f).

43 Vgl. C. SCHULZ, Gott im Raum – Sozialraumorientierung der Kirche als ekklesiologische Denkbewegung, in: KIRCHENAMT DER EKD, Geht hin – Sozialraum- und Gemeinwesenorientierung der Kirche auf dem Land. Dokumentation der 4. Land-Kirchen-Konferenz der EKD vom 20. bis 22. September 2018, Evangelisches Bildungs- und Tagungszentrum Bad Alexandersbad, EpdD 14/2019, Frankfurt a.M. 2019, (8–13) 8f.

44 Vgl. a.a.O., 10f.

45 Eine knappe Skizze des Profils gemeinwesen- und sozialraumorientierter Arbeit von städtischen Kirchengemeinden formuliert F. DÜCHTING. Vgl. F. DÜCHTING, Auftrag und Bewährung. Kirchengemeinde im Gemeinwesen, in: S. BORCK / A. GIEBEL / A. HOMANN (Hg.), Wechselwirkungen im Gemeinwesen. Kirchlich-diakonische Diskurse in Norddeutschland, Berlin 2016, 125–135.

3.3. Die Neuvermessung räumlicher Ressourcen

Die Auseinandersetzung mit konkreten Sozialräumen und den Anliegen der Bewohnerinnen und Bewohner fordert traditionelle, einseitig binnenkirchliche Verständnisse von parochialen Strukturen und ihren Aufgaben heraus. Hauptamtliche und Gemeindevorstände sind in einer sozialräumlich orientierten Gemeindegestaltung darauf angewiesen, Perspektiven von Menschen am Rand oder außerhalb der Gemeinde sowie der Vertreterinnen und Vertreter lokaler Einrichtungen und Initiativen zu erfragen. Wenn etwa überlegt werden muss, welche Immobilie aufgegeben oder saniert werden soll, ist die vorgängige Ermittlung der sozialräumlichen Verankerung der kirchlichen räumlichen Infrastrukturen mittlerweile zunehmend selbstverständlich geworden.⁴⁶ Die vielerorts drängende Frage, welche Bauten auch zukünftig in kirchlicher Trägerschaft und Nutzung sein sollen, verändert sich im Rahmen einer sozialräumlichen Heuristik, die danach fragt, was das Gemeinwesen und seine Bewohnerinnen und Bewohner brauchen. Der kirchliche Immobilienbestand kann in dieser Perspektive als lokale Raumressource erkennbar werden, wobei der Erhalt eines Gemeindehauses und seine Überführung in ein Quartier oder Stadtteilzentrum nur in Kooperation und im Verbund mit anderen lokalen Akteuren gelingen kann.⁴⁷

3.4. Die Rekonstruktion des Sozialraums als Netzwerk

Zu den bedeutendsten Leistungen einer sozialräumlichen Heuristik gehört die profilierte Wahrnehmung des Sozialraumes als facettenreiches Netzwerk. In der Praktischen Theologie ist in den letzten Jahren im Zuge der in der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung angewandten empirischen Netzwerkperspektive ein vertieftes Interesse an der Netzwerkdimension von Kirche zu beobachten, wobei Kooperationen in der Region und im lokalen Nahraum, an denen Ortsgemeinden oder andere gemeindeförmige Organisationsformen von Kirche beteiligt sind, im Fokus stehen. Die

46 Vgl. S. KELLER / H. RABE-WIEZ, Funktion und Praxis des Sozialraumbezugs bei der Neuvermessung kirchlicher Gebäudebestände und Strukturen, in: A. DEEG / K. MENZEL (Hg.), *Diakonische Kirchen(um)nutzung, Sakralraumtransformationen 2*, Münster 2023, (189–202) 201.

47 Vgl. a.a.O., 192f.

Netzwerkperspektive eröffnet Einblicke in Gemeinden, ihre innere Vielfalt, die Wechselbeziehung zwischen Netzwerken und Organisationen und die Gelegenheitsstrukturen, die Netzwerke und Gemeinden ausbilden.⁴⁸ Die Beschreibung von lokalen oder auch hybriden Netzwerken ist grundlegend für die Analyse und die Gestaltung eines Sozialraumes.⁴⁹ Das intensivierete Interesse an Kirche und (alternativen) gemeindlichen Strukturen kann auch als Ergänzung zu einer bereits länger währenden kirchentheoretischen Auseinandersetzung mit der Pluralisierung von Gemeindeformen gelesen werden, die mit den Schlüsselbegriffen „Gemeinde auf Zeit“⁵⁰, „Kirche bei Gelegenheit“⁵¹ und „Fresh Expressions of Church“⁵² bezeichnet werden und unterschiedliche nicht parochiale Formen von Kirche und Gemeinde in den Fokus rücken, wobei diese Konzeptbegriffe verschiedenen theologischen Programmatiken folgen. Das wissenschaftliche Interesse an Kirche und Gemeinde jenseits ortsgemeindlicher Strukturen ist seinerseits untrennbar mit der Entkirchlichung der Gesellschaft und der Pluralisierung der Gemeindeformen verbunden.

3.5. Die Wahrnehmung der Wechselwirkungen im geteilten Sozialraum

Zu den ganz grundlegenden Eigenschaften der Sozialraumorientierung gehört die Beschäftigung mit dem Zusammenhang zwischen Raum und Sozialität. Räume werden von Menschen genutzt, gestaltet und den Bedürfnissen entsprechend immer wieder verändert. Sozialräume verändern sich durch den Zu- und Wegzug von Menschen, durch den Bau neuer Wohn-

48 Vgl. F. ROLEDER / B. WEYEL, Vernetzte Kirchengemeinde. Analysen zur Netzwerkerhebung der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, Leipzig 2019, 68.

49 Vgl. D. HÖRSCH, Der Ansatz einer netzwerkorientierten Gemeindeentwicklung, in: DERS. / H.-H. POMPE (Hg.), Kirche aus der Netzwerkperspektive. Metapher – Methode – Vergemeinschaftungsform, Kirche im Aufbruch. Reformprozess der EKD 25, Leipzig 2018, (105–112) 110.

50 Vgl. P. BUBMANN / K. FECHTNER / B. WEYEL, ›Gemeinde auf Zeit‹. Empirische Wahrnehmung punktuell-situativer Formen evangelischer Kirche und ihre sozialitätstheoretische Reflexion, in: P. BUBMANN / B. WEYEL (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, VWGTh 41, Leipzig 2014, 132–144.

51 Vgl. U. POHL-PATALONG, Kirche bei neuen Gelegenheiten, in: R. KUNZ / TH. SCHLAG (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014, 198–207.

52 Vgl. S. MÜLLER, Fresh expressions of Church, in: R. KUNZ / TH. SCHLAG (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014, 450–458.

anlagen oder die Ansiedlung von Industrie und Gewerbe. Sozialräume unterscheiden sich hinsichtlich ihrer historischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und verändern sich aufgrund einer Fülle von Wechselwirkungen zwischen den physischen Artefakten, den Handlungskompetenzen der sozialen Akteure vor Ort und den Symbolisierungen und kulturellen Regulativen des Handelns kontinuierlich.⁵³

Sozialräume sind somit keineswegs statisch, was auch für die Institution Gemeinde gilt. Die Bedeutung von Wandel und Veränderung und die vielfältigen Wechselbeziehungen im Sozialraum werden mittels der Sozialraumorientierung verstärkt als zentraler Bezugspunkt im Rahmen der Gestaltung der Strukturen von Diakonie und Gemeinde aufgegriffen.

3.6. Die Auseinandersetzung mit der fragilen Öffentlichkeitsdimension der Kirche

Die Frage nach der Teilhabe an diakonischen und kirchlichen Angeboten und deren Öffentlichkeit – im Sinne der Zugänglichkeit – ist für die Beschäftigung mit der sozialräumlichen Verankerung von Diakonie und Kirche leitend. Die verlorene Selbstverständlichkeit der Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche führt vielerorts dazu, dass Gemeinden sich verstärkt als einer unter vielen sozialen Akteuren in der Gesellschaft und im Gemeinwesen verstehen, die auf vielfältige lokale Kooperationen angewiesen sind, um vor Ort wirken zu können. Die Sozialraumorientierung kann dazu dienen, die Öffentlichkeit, Zugänglichkeit und Sichtbarkeit der Gemeinde sowie das eigene Selbstverständnis kritisch zu reflektieren und Kooperationen zu pflegen und zu stärken.⁵⁴

4. Fazit

Der Erfolg der Sozialraumorientierung lässt sich mit den vielfältigen Anknüpfungspunkten und Themen erklären, die anhand dieses Konzepts verhandelt werden können. Die Sozialraumorientierung schärft insgesamt das diakonische Profil von Kirche und Gemeinde, indem die sozialen Be-

53 Vgl. zur Fragestellung der Sozialraumforschung BRECKNER, Theorie und Geschichte der Sozialraumforschung, 20.

54 Vgl. HÜBNER, Gemeinwesenorientierung zwischen Vision und Suggestion, 58.

ziehungen in Kirche und Gemeinwesen in den Fokus der Entwicklung von Strukturen und Kooperationsformen geraten.⁵⁵ Der theologische Gehalt der Sozialraumorientierung zeigt sich demnach gerade darin, dass die Hinwendung zum Gemeinwesen aufgrund der prosozialen Dimension des christlichen Glaubens nicht außerhalb kirchlicher Kernaufgaben angesiedelt ist.⁵⁶

Die Hinwendung zur Sozialraumorientierung im Kontext einer sich verschärfenden Ressourcenknappheit und der Notwendigkeit der Konzentration von Strukturen und Infrastrukturen wirft die Frage auf, wie und mit welchen institutionsbezogenen Anliegen verbunden die Sozialraumorientierung im Rahmen von Strukturprozessen operationalisiert wird. Wie werden die Themen und Anliegen des Quartiers, seiner Bewohnerinnen und Bewohner und der Gemeinde vor Ort zueinander ins Verhältnis gesetzt? Möglicherweise bahnt ein theologisches Verständnis der diakonischen Dimension der Sozialraumorientierung einen Ausweg aus solchen Engführungen:⁵⁷ Die Sozialraumorientierung stünde demnach für eine Suchbewegung und das Eintreten einer Gemeinde für das allgemein Humane im lokalen Gemeinwesen um seiner selbst willen. Der Sozialraumbezug konkretisiert in seiner Handlungsorientierung somit praktische Nächstenliebe in der weltanschaulich pluralen Öffentlichkeit.⁵⁸

Literatur

- AMT FÜR GEMEINDEDIENST IN DER EVANG.-LUTH. KIRCHE IN BAYERN (Hg.), geht hin und fragt, Nürnberg 2019, https://afg-elkb.de/fileadmin/user_upload/RZ_AFGN101-005_Broschuere_A4_Register_Web.pdf (Zugriff: 2.1.2024).
- BEDFORD-STROHM, HEINRICH, Diakonie in der Perspektive »öffentlicher Theologie«. Gegenwärtige Entwürfe, in: EURICH, JOHANNES / HEINZ SCHMIDT (Hg.), Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen 2016, 145–161.

55 Vgl. R. HOBURG, Theologische Begründungen der Diakonie, in: J. EURICH / H. SCHMIDT (Hg.), Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen 2016, (111–144) 118f.

56 Vgl. MOOS, Theologie- und Kirchengeschichte der Sozialraumorientierung, 37f.

57 „Es ist eine *religiöse* Pointe des Helfens, dass es menschlich-allgemein, nicht um religiöser Dignität willen, gewollt wird.“ (TH. MOOS, Kirche bei Bedarf. Zum Verhältnis von Diakonie und Kirche aus theologischer Sicht, ZEvKR 58 (2013), [253–279] 265).

58 Dem christlichen Ethos der Barmherzigkeit verleiht dabei gerade eine öffentliche Diakonie in der pluralistischen Gesellschaft ein glaubhaftes Zeugnis. Vgl. H. BEDFORD-STROHM, Diakonie in der Perspektive »öffentlicher Theologie«. Gegenwärtige Entwürfe, in: J. EURICH / H. SCHMIDT (Hg.), Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen 2016, (145–161) 148f.

- BRECKNER, INGRID, Theorie und Geschichte der Sozialraumforschung, in: HÜBNER, INGOLF / SONJA KELLER / KRISTIN MERLE / STEFFEN MERLE / THORSTEN MOOS / CHRISTOPHER ZARNOW (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, 15–22.
- BUBMANN, PETER / KRISTIAN FECHTNER / BIRGIT WEYEL, ›Gemeinde auf Zeit‹. Empirische Wahrnehmung punktuell-situativer Formen evangelischer Kirche und ihre sozialitätstheoretische Reflexion, in: BUBMANN, PETER / BIRGIT WEYEL (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, VWGTh 41, Leipzig 2014, 132–144.
- DIAKONIE DEUTSCHLAND [Hg.], #zugehört. Die Zukunft des Sozialen. Strategische Ziele der Diakonie Deutschland 2021–2025, Berlin 2021.
- DIAKONISCHES WERK DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND e.V. (Hg.), Handlungsoption Gemeinwesendiakonie. Die Gemeinschaftsinitiative Soziale Stadt als Herausforderung und Chance für Kirche und Diakonie, Diakonie Texte 12.2007, Stuttgart 2007.
- DÜCHTING, FRANK, Auftrag und Bewährung. Kirchengemeinde im Gemeinwesen, in: BORCK, SEBASTIAN / ASTRID GIEBEL / ANKE HOMANN (Hg.), Wechselwirkungen im Gemeinwesen. Kirchlich-diakonische Diskurse in Norddeutschland, Berlin 2016, 125–135.
- EKD, Hinaus ins Weite – Kirche auf gutem Grund. Zwölf Leitsätze zur Zukunft einer aufgeschlossenen Kirche, Leipzig 2020.
- EKD (Hg.), Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Hannover 2023.
- ELHAUS, PHILIPP / UWE HEIN, Kirche innovativ gestalten? Evaluationsergebnisse zur Ebene des Gesamtprogramms, in: HOFMEISTER, GEORG / GUNTHER SCENDEL / HUBERTUS SCHÖNEMANN / CARLA J. WITT (Hg.), Kirche neu denken – Kirche erproben. Auf der Suche nach neuen Formen kirchlichen Lebens, Baden-Baden 2023, 55–79.
- EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IN BAYERN, Profil und Konzentration. Beschluss der Landessynode. Lindau, den 27.3.2019, https://puk.bayern-evangelisch.de/downloads/2019-05-28_puk-beschlussbericht.pdf (Zugriff: 2.1.2024).
- ERNE, THOMAS, Gottes räumliche Gegenwart. Theologische Raumkonzepte, ThLZ 143 (2018), 1103–1118.
- HINTE, WOLFGANG, Sozialraumorientierung. Ein Fachkonzept für Soziale Arbeit. Vortrag für den Fachtag Sozialraumorientierung am 28.05.2008, https://www.dowas.at/media/filer_public/4e/fd/4efdc58a-98c0-492a-871d-ff51a29e4439/sozialraumorientierung_vortrag_hinte_08-05-28.pdf (Zugriff: 2.1.2024).
- HINTE, WOLFGANG, Das Fachkonzept „Sozialraumorientierung“ – Grundlage und Herausforderung für professionelles Handeln, in: FÜRST, ROLAND / WOLFGANG HINTE (Hg.), Sozialraumorientierung. Ein Studienbuch zu fachlichen, institutionellen und finanziellen Aspekten, UTB 4324, Wien 32019, 13–32.
- HOBURG, RALF, Theologische Begründungen der Diakonie, in: EURICH, JOHANNES / HEINZ SCHMIDT (Hg.), Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen 2016, 111–144.

- HÖRSCH, DANIEL, Der Ansatz einer netzwerkorientierten Gemeindeentwicklung, in: DERS. / HANS-HERMANN POMPE (Hg.), Kirche aus der Netzwerkperspektive. Metapher – Methode – Vergemeinschaftungsform, Kirche im Aufbruch. Reformprozess der EKD 25, Leipzig 2018, 105–112.
- HÖRSCH, DANIEL, „Sozialraum“ als konzeptioneller Container-Begriff und der Mehrwert für die kirchliche und diakonische Praxis, in: HÜBNER, INGOLF / SONJA KELLER / KRISTIN MERLE / STEFFEN MERLE / THORSTEN MOOS / CHRISTOPHER ZARNOW (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, 111–125.
- HÜBNER, INGOLF, Gemeinwesenorientierung zwischen Vision und Suggestion, in: DERS. / SONJA KELLER / KRISTIN MERLE / STEFFEN MERLE / THORSTEN MOOS / CHRISTOPHER ZARNOW (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, 42–59.
- KELLER, SONJA, Zur Imaginations- und Steuerungsfunktion des kirchlichen und diakonischen Programmbegriffs Sozialraum. Eine praktisch-theologische Einordnung, in: HÜBNER, INGOLF / SONJA KELLER / KRISTIN MERLE / STEFFEN MERLE / THORSTEN MOOS / CHRISTOPHER ZARNOW (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, 192–206.
- KELLER, SONJA / HENRIKE RABE-WIEZ, Funktion und Praxis des Sozialraumbezugs bei der Neuvermessung kirchlicher Gebäudebestände und Strukturen, in: DEEG, ALEXANDER / KERSTIN MENZEL (Hg.), Diakonische Kirchen(um)nutzung, Sakralraumtransformationen 2, Münster 2023, 189–202.
- LÄMMLIN, GEORG / GERHARD WEGNER, Vorwort, in: DIES. (Hg.), Kirche im Quartier. Die Praxis. Ein Handbuch, Leipzig 2020, 5f.
- LOHMANN, HEINZ-JOACHIM, Black Box Kirche. Protestantische Organisation in Brandenburg zwischen Kraft und Hilflosigkeit, in: HÜBNER, INGOLF / SONJA KELLER / KRISTIN MERLE / STEFFEN MERLE / THORSTEN MOOS / CHRISTOPHER ZARNOW (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, 207–223.
- MERLE, STEFFEN, Sozialraumorientierung als strategischer Impuls für Kirche und Diakonie, in: HÜBNER, INGOLF / SONJA KELLER / KRISTIN MERLE / STEFFEN MERLE / THORSTEN MOOS / CHRISTOPHER ZARNOW (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, 140–172.
- MEYER-DIEKMANN, MIRIAM / MICHAEL ELLENDORFF / ARMIN OERTEL, „Wir mischen uns ein, also sind wir!“ Q8/Kirche – Kirchengemeinde und Quartiersentwicklung auf neuem Kurs, in: BRUNN, FRANK MARTIN / SONJA KELLER (Hg.), Teilhabe und Zusammenhalt. Potentiale von Religion im öffentlichen Raum, Leipzig 2020, 81–91.
- MEYNS, CHRISTOPH, Kirchenreform und betriebswirtschaftliches Denken. Modelle – Erfahrungen – Alternativen, Gütersloh 2013.
- MOOS, THORSTEN, Kirche bei Bedarf. Zum Verhältnis von Diakonie und Kirche aus theologischer Sicht, ZEvKR 58 (2013), 253–279.
- MOOS, THORSTEN, Theologie- und Kirchengeschichte der Sozialraumorientierung, in: HÜBNER, INGOLF / SONJA KELLER / KRISTIN MERLE / STEFFEN MERLE / THORSTEN MOOS / CHRISTOPHER ZARNOW (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, 23–41.
- MÜLLER, SABRINA, Fresh expressions of Church, in: KUNZ, RALPH / THOMAS SCHLAG (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014, 450–458.

- OHLENDORF, DAVID / HILKE REBENSTORF, Überraschend offen. Kirchengemeinden in der Zivilgesellschaft, Leipzig 2019.
- PARK, HEIKE, Kirchengemeinde als Akteur im Gemeinwesen. Ein Beispiel aus Hamm / Westfalen, in: HORSTMANN, MARTIN / HEIKE PARK, Gott im Gemeinwesen. Sozialkapitalbildung durch Kirchengemeinden, hg. von GERHARD WEGNER, SI konkret 6, Protestantische Impulse für Gesellschaft und Kirche, Berlin 2014, 65–110.
- POHL-PATALONG, UTA, Kirche bei neuen Gelegenheiten, in: KUNZ, RALPH / THOMAS SCHLAG (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014, 198–207.
- REBENSTORF, HILKE, Kirchengemeinden im Sozialraum, in: HÜBNER, INGOLF / SONJA KELLER / KRISTIN MERLE / STEFFEN MERLE / THORSTEN MOOS / CHRISTOPHER ZARNOW (Hg.), Religion im Sozialraum, Stuttgart 2023, 224–238.
- RENNEBERG, ANN-CHRISTIN / HILKE REBENSTORF, Sozialraumorientierung. Neue Gemeindeformen und traditionelle Gemeinden in der EKD im Vergleich, Baden-Baden 2023.
- ROLEDER, FELIX / BIRGIT WEYEL, Vernetzte Kirchengemeinde. Analysen zur Netzwerkerhebung der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, Leipzig 2019.
- SCHMIDT, ADALBERT / KARL SCHIEMANN, Kirchliche Baudenkmale – Kulturelles Erbe auf einem steinigen Weg, KuR(B) 28 (2022), 176–190.
- SCHÖNIG, WERNER, Sozialraumorientierung. Grundlagen und Handlungsansätze, Frankfurt a.M. 32020.
- SCHULZ, CLAUDIA, Gott im Raum – Sozialraumorientierung der Kirche als ekklesiologische Denkbewegung, in: KIRCHENAMT DER EKD, Geht hin – Sozialraum- und Gemeinwesenorientierung der Kirche auf dem Land. Dokumentation der 4. Land-Kirchen-Konferenz der EKD vom 20. bis 22. September 2018, Evangelisches Bildungs- und Tagungszentrum Bad Alexandersbad, EpdD 14/2019, Frankfurt a.M. 2019, 8–13.
- THIES, REINHARD / KARIN VORHOFF / PETRA POTZ, Kirche findet Stadt. Erkenntnisse, Thesen und Perspektiven, in: THIES, REINHARD / KARIN VORHOFF (Hg.), Kirche findet Stadt. Kirche als zivilgesellschaftlicher Akteur in sozio-kulturellen und sozial-ökologischen Netzwerken der Stadtentwicklung, Berlin 2013, 51–56.
- ZUSAMMEN WIR / KIRCHE IM DIALOG (Hg.), 10 Gebote für Sozialraumorientierung, https://www.kircheindialog.de/fileadmin/user_upload/10_gebote_cover_aenderung_en_2.pdf (Zugriff: 2.1.2024).

Die Genossenschaft im Sozialraum und der Sozialraum als Genossenschaft

Frank Schulz-Nieswandt, Philipp Thimm und Julia Beideck

1. Einleitung

Das Spektrum dieser morphologischen Abhandlung ist breit gefächert: Es geht um die Genossenschaft als Einzelwirtschaftsgebilde (auch für soziale und kulturelle Zwecksetzungen) im Sozialraum und es geht um die Möglichkeit, einzelne Quartiere oder gar den ganzen Sozialraum in einem kommunalen Sinne (als Ort der Daseinsvorsorge) als genossenschaftsartiges Gebilde zu verstehen.¹

Das Thema reiht sich einerseits ein in die Diskursentwicklung zum Wandel des bundesdeutschen Sozialstaates und im Sinne der Wohlfahrtskultur seiner Sozialpolitik, andererseits aber auch in die Debatte um die öffentliche Daseinsvorsorge², die nicht immer mit ihrer bedeutsamen Schnittfläche zur Sozialschutzpolitik gesehen und behandelt wird. Im Kontext dieser Daseinsvorsorge auf der kommunalen Ebene stellen sich unter anderem Fragen zur Rolle der Gemeinwirtschaft und hierbei wiederum nicht nur mit Blick auf öffentliche Unternehmen, sondern auch mit Blick auf die Gemeinwirtschaft freier Träger. Dazu gehören beispielsweise solche Genossenschaften, die unmittelbar oder mittelbar, im Wesenskern oder ergänzend zum Mitgliederförderauftrag, gemeinnützig tätig sind.

Sieht man nun von digitalen Netzwerken ab, dreht sich die hier relevante Frage nach der Rolle der Idee der Genossenschaft somit im Kontext der Lokalität und Regionalität um das Wirkgeschehen im Sozialraum, seine Bildung, seine Entwicklung und seine nachhaltige Pflege als Örtlichkeit der Sorgearbeit *mit, am, für* und *durch* den von Vulnerabilität geprägten Menschen in der Zeitlichkeit der Geschichte, die sich als Lebenszyklus

1 Ausführlicher F. SCHULZ-NIESWANDT, Genossenschaft, Sozialraum, Daseinsvorsorge. Die Wahrheit der Form und ihr Wirklich-Werden in der Geschichte im Ausgang von Paul Tillich, Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 9, Baden-Baden 2023.

2 Vgl. C. NEU (Hg.), Handbuch Daseinsvorsorge. Ein Überblick aus Forschung und Praxis, Berlin 2022.

des einzelnen Menschen konkretisiert.³ Im Lichte der Soziologie der von Mechanismen der sozialen Exklusion geprägten Sozialstruktur und ihrer siedlungsstrukturellen Ausdrucksgestalten ist der Diskurs um die Idee der sozialen (also keineswegs auf die Disability im engeren Sinne reduzierbaren) Inklusion zu einem vorherrschenden Thema einer generalisierten und universalen Antidiskriminierungspolitik geworden. Daraus entwickelt sich unsere Ausgangsfrage.

Ist der „inklusive Sozialraum“⁴ ein neuer Weg (als Kultur sozialer Praktiken, geprägt von einem neuen Geist) – mit dionysischer Sprungkraft, sodass die Sozialpolitik „über den Fluss“ geht – hin zu einer höheren (vor allem andersartigen) Qualität des Sozialstaates? Diese neue Politik, signiert von der Einschreibung eines neuen Geistes, wäre demnach der Gegenstand einer Hermeneutik der Rechtsphilosophie und Ethik der Idee der Inklusion. Wie wir sehen werden, ist diese Lesbarkeit abhängig von dem Verständnis einer Anthropologie auf personalistischer Grundlage. Da es in dieser Sichtung um die Semiotik des menschlichen Miteinanders geht, stellen sich folgende Fragen: Was ist ihre Grammatik der generativen Regeln, was ist ihre Semantik (ihre Substanz im Sinne von Bedeutungen), was ist ihre Pragmatik im Sinne der sozialen Praktiken der performativen Ausdrucksgestaltung? Man sieht, dass die soziale Wirklichkeit ein Text ist, den man – je nach Komplexität unterschiedlich leicht oder schwer – entschlüsseln kann, auch auf Subtexte und andere verborgene Latenzen hin. Die Möglichkeiten und ihre normativen Erörterungen (mit Blick auf die Fragen einer prädikativen Evaluation: Was wäre wann und wie ein sozialer Fortschritt⁵ und wann respektive wie ist die Innovativität sozialer Innovationen⁶ als neue Kultur sozialer Praktiken zu beurteilen?) sind – modallogisch verstanden – Teil der Faktizität.

3 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT / U. KÖSTLER / K. MANN, Gestaltwerdung als Gelingen der Daseinsführung im Lebenszyklus. Das Erkenntnisinteresse der Kritischen Wissenschaft von der „gerontologischen Sozialpolitik“, Studien zum sozialen Dasein der Person 42, Baden-Baden 2022.

4 G. WEGNER, Der »inklusive Sozialraum«. Eine neue Qualität des Sozialstaats?, <https://www.gruene-reihe.eu/artikel/der-inklusive-sozialraum-eine-neue-qualitaet-des-sozialstaats/> (Zugriff: 13.11.2023).

5 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT, Das Leben ändern als ein Werden in wachsenden Ringen. Ein Essay zur Möglichkeit, über „Fortschritt“ sinnvoll zu reden, Schriften der Gesellschaft für Sozialen Fortschritt e.V. 33, Berlin 2023.

6 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT / C. REHNER / M. MÖBIUS / I. GERMANN / CH. FREYMUTH / A. BRUNS, Innovationen in der Sozialpolitik des Alterns. Eine kritische Vermessung innovativen Wandels, Stuttgart 2023. Vor dem Hintergrund von: F. SCHULZ-NIES-

Wie kommt nun die Idee der Genossenschaft mit ins Spiel? Die Genossenschaft ist eine Form. Die Semiotik dieser Form macht deutlich, dass ihr Wesenskern einen doppelten Charakter hat: Die Genossenschaft ist eine generative Form und bringt das Miteinander hervor, sie ist sodann aber auch Ausdrucksgestalt eben dieses Miteinanders. Ihr Kern ist die Gegenseitigkeit als solidarisches Miteinander. Diese Solidarität ist der Geist, der das Ethos der Genossenschaft als Kultur sozialer Praktiken der Reziprozität (als der strukturalistische Kern) konstituiert, der aber einem *Telos* dient: der Personalisierung des Menschen als Reifung seiner Individuation als ein Selbst-Sein im Modus des kooperativen Mit-Seins. Dieser Geist des Miteinanders ist – wie es Paul Tillich⁷ in seiner Religionsphilosophie als Theologie der Kultur verstanden hat – die Kulturseele (*Paideuma*), die als objektiver Geist der Sittlichkeit der Form (quasi als habituelle Gebilde-Ethik) eingeschrieben ist und die die Form dergestalt beseelt. Die Genossenschaft als Sozialgebilde des Miteinanders ist als soziale Figuration die erzeugte Ausdrucksgestalt der interaktiven Prozesse der Menschen, die hier ihr personales Dasein verwirklichen. Insofern geht es um die *Paideuma* – nun methodologisch fassbar als performative Praxeologie, als Phänomenologie der Praxis – als interaktive Synthese der *Paideia* (als moralische Formung des Charakters) der einzelnen Menschen.⁸ In dieser Form findet der personale Mensch seine Freiheit: Frei ist in dieser Perspektive, wer als personalisiertes Individuum an der sozialen Praxis einer Gemeinschaft teilhaben und sich in gereifter Individuation als Teil eines „Wir“ verstehen kann. Diese Teilhabe ist ein Menschenrecht. Das „gute Leben“ ist daher immer als „Ethos der Kohabitation“ nur das mit anderen Mitmenschen geteilte Leben, das im heimatlichen Lande als ein inklusives „Wir“ in der „Uns-Betroffenheit“ zum Ausdruck kommt.

Die Idee der Genossenschaft wird in der vorliegenden dichten Abhandlung skizzenhaft und in aller gebotenen Kürze zu erörtern sein in der horizontalen Dynamik konzentrischer Kreise des Sozialraums zwischen *Oikos* und Lokalität des Quartiers sowie *Polis* und Regionalität im Kontext

WANDT / B. CHARDEY / M. MÖBIUS, Kritik der innovativen Vernunft. Der Mensch als Konjunktiv, Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 5, Baden-Baden 2023.

7 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT, Der Mensch zwischen Entfremdung und wahrer Form. Zur Metaphysik der Idee der Genossenschaft im Lichte des Werkes von Paul Tillich, Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 10, Baden-Baden 2023.

8 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT, Der Mensch als geistiges Naturwesen bei Adolf Portmann (1897–1982). Reflexionsfragmente im Lichte eigener autobiographischer Perspektiven, Studien zum sozialen Dasein der Person 50, Baden-Baden 2023.

der kommunalen Daseinsvorsorge. Das Thema ist vor dem Hintergrund des Wandels der Sozialstruktur zu sehen. Dieser Hintergrund selbst wird in der vorliegenden Abhandlung nicht entfaltet. Es geht nach wie vor um das komplexe Zusammenwirken der sozialstrukturellen Vektoren Klasse, Alter, Gender, Kultur etc. mit Blick auf die Komplexitätssteigerung der Diversität, auch als Funktion von Migration und Flucht, hier aber immer mit Blick auf die Strukturierung der Lebenswelten in den verschiedenen siedlungsstrukturellen Formen, die von einer hohen Varianz der urbanen und der ruralen Typen von Stadt und Land sowie im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion zu begreifen sind. Und in diesem Kontext der Quartiere im Sozialraum als Feld der kommunalen Daseinsvorsorge zwischen der Lokalität sorgender Gemeinschaften und der Regionalität der Infrastruktur ist die Rolle der Idee der Genossenschaft im Abriss skizzenhaft durchzudiskutieren.

Es geht um einen Beitrag zur Morphologie⁹ (definiert als Hermeneutik des Sinns in den Strukturen sozialer Gebilde) der Idee der genossenschaftlichen Form des Sozialraums. Hierzu verfolgt die Darstellung die Analytik einer sozialen Geometrie der Dynamik der Idee der Genossenschaft in konzentrischen Kreisen (quasi von einem Ausgangspunkt rindenförmig in einen Ausdehnungsraum hinein).

In der Struktur der vorliegenden Argumentation und der darauf bezogenen „poetischen Strategie“ behandeln wir Fragen der kommunalen Daseinsvorsorge und des sozialraumorientierten Alterns. Es geht um eine theoretische Ordnung empirischer Befunde vor dem exemplarischen Hintergrund der empirischen (sozialwissenschaftlichen) Alter(n)sforschung, wobei jetzt jedoch das Dreieck der Verwebung der Kategorien der Daseinsvorsorge, des Sozialraums und des Alter(n)s um eben diese Fokussierung auf die Rolle der Idee der Genossenschaft erweitert wird zu einem analytisch-konzeptionellen Viereck, in dessen Innenraum sich das soziale Drama des vulnerablen Menschen im Alltag abspielt. Hierbei ist das Zusammenspiel (von Challenge und Response) zu beachten. Die Corona-Pandemie hat uns dependenzgrammatisch vor Augen geführt, wie der Tod um uns herum erfahrbar wurde, anders formuliert: wie Corona uns unsere vulnerable Kreatürlichkeit in Erinnerung bringt und ein Brennglas der Kulturdiagnostik ist. Der Umgang damit ist im Lichte der Endlichkeit des

9 Vgl. J. BLOME-DREES / N. GÖLER v. RAVENSBURG / A. JUNGMEISTER / I. SCHMALE / F. SCHULZ-NIESWANDT, Handbuch Genossenschaftswesen, Wiesbaden 2023.

Lebenszyklus die existenzielle Herausforderung des Menschen für ein „gutes Leben“ im Alter.¹⁰ Das Glück der Sterblichen hängt davon ab, ob sie den Tod annehmen und ob bzw. wie sie bis dahin die Liebe erlebt haben.

Ist die Vulnerabilität als Kategorie der Pathosophie der menschlichen Existenz Teil der *conditio humana*, so ist es eben auch die anthropologisch fundierte rechtsphilosophische Kategorie der personalen Würde, aus der heraus sich bedeutsame unbestimmte Rechtsbegriffe aus dem menschenrechtskonventionell und grundrechtskonventionell sowie verfassungsrechtlich fundierten Sozialrecht ergeben. Gemeint sind die Werte der Selbständigkeit, der Selbstbestimmung und der Teilhabe als Rechte der Person. Dabei muss aber die Relativität der Autonomie, entgegen der Idee der absoluten Souveränität, betont werden, denn die Autonomie eines Subjekts ist immer relational, weil sie in Kontexte eingefügt ist. Deshalb spielt auch der Umgang mit Abhängigkeiten eine bedeutsame Rolle. Ferner ist es ebenso bedeutsam, in diesem Verständnis der Freiheit im transzendentalen Kontext von relationalen Abhängigkeiten nicht immer nur die Perspektive des Ichs, sondern des Wirs aus der Uns-Betroffenheit einzunehmen.

Hier folgen wir ebenfalls der Methode, deduktiv von der Sicht eines Mehr-Ebenen-Systems der Rechtsregime ausgehend, die praktische Bedeutung der „Geist der Gesetze“-Hermeneutik bis auf die lokale Ebene der Caring Communities im Quartier, sogar bis hinein in die Problematisierung der Habitusstrukturen, herunterzubrechen. In diesem Sinne kann sogar die Kategorie der Personenzentriertheit (z.B. im Drama der Krankenhausentlassung) aus der Metaphysik der Personalität abgeleitet werden, um eine partizipative Kultur der Versorgungslandschaft als eine neue Kultur der sozialen Praktiken zu entwickeln. Der Fokus der Sozialraumbetrachtung mit Bezug auf den Bedarfskomplex Alter/Medizin/Pflege ist hierbei exemplarischer Art. Ebenso könnten wir auf die Kinder(grund)rechte eingehen und das Feld der Kinder- und Jugendhilfe sowie – breiter – das Gebiet der Sozialpolitik der Kindheit durchdeklinieren.

Wenn wir das Sozialraumdenken aufgreifen, so können wir das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Abhandlung so charakterisieren, dass die Frage nach der *Vita activa* als ein lebendiges Wohnen in der *Polis* aus der Sicht der Idee der Genossenschaft – so war schon die Antwort eines Vortrages von Frank Schulz-Nieswandt im Rahmen des Evangelischen Raiffeisenkongresses 18./19. Juni 2018 in Bonn ausgefallen

10 Vgl. SCHULZ-NIESWANDT / KÖSTLER / MANN, Gestaltwerdung als Gelingen.

– beantwortet werden kann mit der Vision einer neuen Kultur des Wirtschaftens der Care-Felder als Grundlage einer Miteinanderfreiheit in Miteinanderverantwortung.¹¹ Vor zehn Jahren – zum Internationalen Jahr der Genossenschaften 2012 – kam in der Kölner Schule die Idee der Kommune als vernetzter Sozialraum des gelingenden sozialen Miteinanders zur Anwendung, um das Programm der Problemsichtung zu artikulieren. Der Diskurs über die sog. gastfreundschaftliche Kommune – z.B. mit Bezug auf den Menschen mit Demenz – meint, diesen Menschen „mitten im Leben“ zu halten. Die fachpolitische Debatte formuliert die Aufwertung des Lokalen in sozialpolitischen Diskursen. Wenn es rechtsphilosophisch stimmt, dass der Mensch ein Recht auf seine – ihn in der Würde seiner leiblichen Identität mitprägende – Demenz hat, dann hat er, um dieses Recht in hoher Lebensqualität zu leben, zugleich ein abgeleitetes Recht, nämlich ein Recht auf einen Sozialraum¹², da er nur im Sozialraum (als kommunitaristisch oder republikanisch geprägtem Raum der Sorge) seine Mitte des Daseins finden kann.

Wenn jetzt klarer geworden ist, worum es in der vorliegenden Abhandlung gehen wird, so folgt eine weitere Frage: Wie sieht die Struktur im Aufbau der vorliegenden Abhandlung aus? Die Antwort lautet: Das Thema – also die gestellte Frage nach der Rolle der Idee der genossenschaftlichen Form in der Sozialraumentwicklung – soll durchdekliniert und die Gewebestruktur einer kulturgrammatischen Verknüpfung einzelner Bausteine skizziert werden. Der zentrierte Schwerpunkt ist lokalisiert in Kapitel 3 (betitelt mit „Morphologie des Sozialraums zwischen Lokalität und Regionalität bzw. sorgenden Gemeinschaften und kommunaler Daseinsvorsorge“). Denn das Thema muss grundlagenwissenschaftlich (mit Blick auf eine moderne Metaphysik der personalen Würde und der „juridischen Substanz“ der Rechtsregime als Analyse des Sinns der Erfahrungswissenschaft der sozialen Wirklichkeit und ihrer Befunde) und mit Blick auf den Kontext des Wirtschaftsorganisationsrechts der Gemeinwirtschaft in der europäisierten¹³ sozialen Marktwirtschaft angegangen werden. Dem

11 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT / U. KÖSTLER / K. MANN, Kommunale Pflegepolitik. Eine Vision, Stuttgart 2021.

12 Vgl. CH. HEERDT / F. SCHULZ-NIESWANDT, Das Grundrecht auf Sozialraumbildung im Lichte des Menschenbildes der „sozialen Freiheit“ des bundesdeutschen Grundgesetzes. Lehren aus der Corona-Krise, Sozialer Fortschritt 71 (10/2022), 771–789.

13 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT, Die Europäische Union und die Eule der Minerva. Autobiographischer rekonstruktiver Rückblick auf drei Dekaden der Einheit von

Fazit als Paraphrase der Ergebnisse folgt im Ausblick sodann ein visionärer Blick zwischen Hoffnung und Möglichkeit des Scheiterns.¹⁴

2. Zugangswege

Kapitel 2.1. erörtert in grundlagenwissenschaftlicher Absicht die Frage der gemeinwirtschaftlichen Genossenschaft im Kontext epistemologischer Zugänge zwischen neu-kantianischem Kritizismus, einer modernen Metaphysik (Ontologie) der Naturrechtslehre der personalen Würde und der „juridischen Substanz“ in rechtsphilosophischer und ethischer Perspektive als Neuformulierung Kritischer Theorie. Sodann ist die sozialökonomische Rechtswirklichkeit im Kontext der Theorie des sog. Dritten Sektors in Kapitel 2.2. zu skizzieren, um die Rolle der gemeinwirtschaftlichen Genossenschaft zu erörtern. Die Diskussion der Commons wirft in Kapitel 2.3. Fragen einer (auch rechtlichen) Transformation der etablierten Struktur des 4-Sektoren-Modells auf. Kapitel 2.3. thematisiert aber auch die wichtige Einsicht, dass es um das soziale Lernen des „Commoning“ geht.

2.1. Die Kölner Schule der gemeinwirtschaftlichen Genossenschaft im Kontext der Gemeinwirtschaftslehre und ihre Metamorphosen

Die auf dem Werk von Gerhard Weisser aufbauende, wissenschaftstheoretisch gesehen wertorientierte, Sozialwissenschaft basiert auf zwei Säulen: der Sozialpolitiklehre und der Gemeinwirtschaftslehre als Teile einer gestaltenden Gesellschaftspolitik. Erkenntnistheoretisch basiert diese Lehrrichtung auf dem „Kritizismus“ in neu-kantianischer Tradition, wonach die utilitaristisch codierte Präferenzartikulation (mit Blick auf die „Nützlichkeit des Nützlichen“) immer den Vorbehalt der Prüfung der höchsten Wohlbedachtheit und der tiefsten Selbstbesinnung voraussetzen sollte. Dieser Kritizismus ist im Kontext des dialogischen Personalismus reflektiert und hinsichtlich einer dialogischen Meritorik diskutiert worden.

In den letzten Jahren konnte Frank Schulz-Nieswandt die onto-anthropologischen Grundlagen der Personalität zu einer Metaphysik (Ontologie)

Forschung, Lehre und Transfer, Mensch und Sozialordnung in der EU 5, Berlin u.a. 2023.

14 Vgl. SCHULZ-NIESWANDT, Leben ändern als ein Werden.

der heiligen Ordnung der personalen Würde weiterentwickeln, rechtsphilosophisch wie ethisch als neue Fundierung einer Kritischen Theorie herausstellen und in der kollektiv zu teilenden Idee eines eidgenössischen heiligen Bundes¹⁵ in Bezug auf den Kategorischen Imperativ (Kant) der personalen Würde (Art.1 GG in Übereinstimmung mit der modernen Naturrechtslehre der „Sakralität der Person“ in den UN-Grundrechtskonventionen und in der Grundrechte-Charta der EU) verankern. Hierbei konnte eine rechtshermeneutische Auslegung des Art.2 GG dergestalt vorgenommen werden, dass das Grundrecht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit im Lebenszyklus (vgl. auch konstitutiv §1 SGBI) sich zwingend knüpft an das Sittengesetz von Kant als Idee der Reziprozität der empathischen Rücksichtnahme in respektvoller Achtung des Menschen in der Rolle des Mitmenschen. Dabei wird man das Sittengesetz als deontologische Ethik, aber zugleich als konsequenzialistisch (nämlich mit Blick auf die Vermeidung bzw. Minimierung negativer Externalitäten) und ferner als Tugendethik (weil die prosoziale Empathiebildung als Resultat einer Sozialcharakterbildung infolge von Erziehung und Sozialisation zu verstehen ist) begreifen müssen.

In Auseinandersetzung mit der post-metaphysischen Generation der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule – ohne hier auf jüngere und die jüngsten Entwicklungen einzugehen – schlagen wir den Weg einer Kehre zu einer transzendentalen Strukturontologie (u.a. auf einer post-theistischen, aber post-säkularen Rezeption der „Theologie der Kultur“ des religiösen Sozialismus von Paul Tillich¹⁶ aufbauend) ein und formulieren die Metamorphose der „negativen“ Freiheit zur „sozialen“ Freiheit als Idee der „Miteinanderfreiheit als Miteinanderverantwortung“ in einem genossenschaftsartigen Sinne. Damit wird die Werte-Trias der Tradition der Französischen Revolution (vgl. u.a. auch die Präambeln im EUV/AEUV) in einer umgekehrten funktionslogischen (transzendentalen) Sequenz gelesen: Solidarität → Gleichheit → Freiheit.

Der genossenschaftlichen Solidarität kommt also der Charakter einer transzendentalen Wertsetzung von höchster Kulturbedeutung als Voraussetzung der Ermöglichung des finalen Wertes der Freiheit zu. Diese Freiheit knüpft sich hier als *Telos* der „Personalisierung“ geschichtsphilosophisch an eine (sozialeschatologisch im Sinne von Ernst Bloch) dynamische Prozes-

15 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT, *Der heilige Bund der Freiheit*. Frankfurt – Athen – Jerusalem: Eine Reise, Fermenta philosophica, Baden-Baden 2022.

16 Vgl. SCHULZ-NIESWANDT, *Mensch zwischen Entfremdung und wahrer Form*.

sontologie des Noch-Nicht. Wir bewegen uns hier einerseits in der Sprache der Denkwelt der südwestdeutschen neu-kantianischen Wissenschaftslehre – aber verknüpft mit einem Blick auf die Rechtsphilosophie und Ethik der Marburger Schule des Neu-Kantianismus – und andererseits in der Sprache der Denkwelt Kritischer Theorie der Geschichte im Lichte des sozialeschatologischen Prinzips der Hoffnung.¹⁷ Personalität meint eine Metamorphose der Individuation des Menschen als Selbsttranszendenz (der Mensch in seiner „narrativen Identität“ als Knotenpunkt seiner sozialen Beziehungen in Formen kultureller Einbettung und Formen sozialer Verkettung) in den Stufen: *Oikos* → *Polis* → *Kosmos*.

Gemeint ist dergestalt ein personales Selbst-Sein im Modus des sozialen Mit-Seins (in *Oikos* und *Polis*), aber auch ein Mit-Sein (aus der Haltung der Ehrfurcht vor dem Leben heraus) im Allzusammenhang der Natur (*Kosmos*). Phänomenologisch ist dies als Position einer nicht-egozentrierten Anthropologie der Gabe und der emergierenden Ordnung der Reziprozität zu verstehen. Sie ist zu begreifen auf der post-cartesianischen Grundlage einer responsiven Phänomenologie¹⁸ der aktiven Passivität des dezentrierten Menschen angesichts der Vorgängigkeit des Gegeben-Seins der Welt als Sinnhorizont, in die der Mensch immer schon geschichtlich eingestellt ist. Die negative Freiheit des Besitzrechtsindividualismus (psychoanalytisch: zu steigern bis hin zur destruktiven Manie eines narzisstischen Wahns der Objektbesetzung) wird also zur sozialen Freiheit im genossenschaftsartigen Modus des gelingenden Miteinanders als Miteinanderfreiheit in solidarischer Miteinanderverantwortung fortgedacht.¹⁹

Damit sind die philosophischen Grundlagen der Idee der genossenschaftlichen Form skizziert. Die Entfremdung, also die ontologische/transzendente Obdachlosigkeit, wird in der ontologisch „wahren“ Form (und in der Sprache der formalen Soziologie der Formen der Gesellung/Figuration) des Miteinanders – in Abgrenzung zum Nebeneinander und vor allem zum Gegeneinander – überwunden.²⁰ Die Genossenschaft wird hier als

17 Vgl. J. MANEMANN, Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer, X-Texte zu Kultur und Gesellschaft, Berlin 2021.

18 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT, Onto-Poetik der responsiven Gabe. Eine Phänomenologie des Weges zum genossenschaftlichen Miteinander im Lichte der Dialektik von Identität und Alterität, Elementa (Economica 5, Baden-Baden 2023).

19 Zum Besitzrechtsindividualismus siehe: F. SCHULZ-NIESWANDT, Gemeinwohl in einer Gesellschaft des privatbesitzrechtlichen Individualismus, Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 3, Baden-Baden 2022.

20 Vgl. SCHULZ-NIESWANDT, Mensch zwischen Entfremdung und wahrer Form.

anthropologische Kategorie thematisiert. Sie muss nun im Rahmen der Gemeinwirtschaftslehre heruntergebrochen und auf die Themen der Sozialraumbildung sowie der Sozialraumentwicklungspflege bezogen werden.

2.2. Der Kontext der Dritte-Sektor-Forschung

Die Theorie des Dritten Sektors der Non-Profit-Organisationen unter Einbezug des zivilgesellschaftlichen Potenzials der verschiedenen Formen des bürgerschaftlichen Engagements ist wirtschaftsordnungsrechtlich²¹ strukturiert durch diverse binäre Codes wie „Eigensinn versus Gemeinsinn“ oder „informelle Ressourcen versus formale Ressourcen“, eingefügt im Dreieck zwischen Staat, For-Profit-Privatwirtschaft²² und primären moralökonomischen Vergemeinschaftungsformen (wie Familie, Freundschaft etc.)²³.

Der Staat wird hier definiert als sozialer (und föderativer) Rechtsstaat mit dem Monopol auf legitime physische Gewalt. Er wird im Lichte der Differenz von Gewährleistung und Sicherstellung als re-distributiver Wohlfahrtsstaat (im Sinne von Art. 20 GG) und als (u.a. mit Bezug auf Markt und Familie) regulativer Staat (im Kontext eines komplexen politischen Systems) verstanden. Dergestalt werden öffentliche bzw. öffentlich relevante Aufgaben (europarechtlich²⁴: Dienstleistungen von allgemeinem Interesse, insbesondere Güter und Dienstleistungen der Daseinsvorsorge und der Sozialschutzpolitik) delegiert an einen Trägerpluralismus in der Dualität von Gemeinwirtschaft und Privatwirtschaft. Unterschieden werden nun die öffentliche Trägerschaft (des öffentlichen Wirtschaftens) und die freie Träger-

21 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT / PH. THIMM, Morphologie und Metamorphosen des Dritten Sektors. Die Entelechie der Gemeinwirtschaft in der wirtschaftsorganisationsrechtlichen Disziplinarordnung, Schriften zum Genossenschaftswesen und zur Öffentlichen Wirtschaft 48, Berlin 2023; DIES., Wirtschaftsorganisationsrecht und Organisationskultur in der Langzeitpflege. Soziale Wirklichkeit und Entwicklungsperspektiven, Organisation und Individuum 10, Berlin u.a. 2023.

22 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT, Der Zweifaltigkeits-Code der Wirtschaftslehre. Strukturelle Hermeneutik eines geistigen Klassifikationssystems, Studien zum sozialen Dasein der Person 52, Baden-Baden 2023.

23 Vgl. G. WEGNER, Moralische Ökonomie. Perspektiven lebensweltlich basierter Kooperation, Stuttgart 2014.

24 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT, Europäische Union.

schaft der Gemeinwirtschaft.²⁵ Die freie Trägerschaft besteht vor allem in der Form der Freigemeinnützigkeit (in verschiedenen Rechtsformen), aber auch in der Form gemeinwirtschaftlicher (aber eben nicht aller) Genossenschaften. Hybriditäten zwischen Gemeinwirtschaft und Privatwirtschaft – in Differenz zu anderen Realtypen des kapitalistischen Unternehmens – können bei öffentlich-privaten Partnerschaften ebenso auftreten wie im Modus von Sozialunternehmen mit ausgeprägter korporativer Sozialverantwortung (Corporate Social Responsibility) und korporativem bürgerschaftlichen Engagement (Corporate Citizenship) sowie im Stiftungswesen. Zu den hybriden Gebilden des öffentlichen Wirtschaftens gehören auch die Formen der Gemischtwirtschaftlichkeit.

Dieser Trägerpluralismus ist (auch europarechtlich) eine Landschaft des regulierten Marktwettbewerbs. In diesen Analysekontext des konzeptionellen Rahmens der Theorie des Dritten Sektors ist die etablierte Landschaft der Gemeinwirtschaft und die Rolle einiger Genossenschaften eingestellt. Hier ist vornehmlich die Einzelwirtschaftslehre von gemeinwirtschaftlichen Sozialgebilden mit (idealtypisch: bedarfswirtschaftlich orientierter, auf solidarische Hilfe abstellender) Sachzieldominanz in Differenz zur Formalzieldominanz der For-Profit-Privatwirtschaft angesiedelt.

2.3. Commons, Commoning und Formen solidarischen Wirtschaftens

Die Idee der Commons als – freie – Gemeingüter knüpft an die Theorie öffentlicher Güter an, ist allerdings in einem anderen Rahmen modelliert als in der neoklassischen Verhaltenswissenschaft und topographisch jenseits von Markt und Hierarchie angesiedelt im Sinne des regulativen Ostrom-Paradigmas der Selbstverwaltung. Idealtypisch – abgegrenzt von hybriden Marktformen gemeinschaftlicher Nutzung in Sharing-Settings – geht es um eine kooperative Bereitstellung von Gemeingütern als Grundlage der freien, aber nicht unregulierten Nutzung. Damit wird die morphologische Nähe zur Genossenschaftsidee auf der Grundlage der formativen Strukturmerkmale der (gegenseitigen) Selbsthilfe, der Selbstorganisation und der Selbstverwaltung deutlich.

In vielen Formen des solidarischen Wirtschaftens ist zunehmend zu beobachten, dass sich experimentelle Perspektiven neuer (alternativer) Le-

25 Vgl. H. MÜHLENKAMP / F. SCHULZ-NIESWANDT / M. KRAJEWSKI / L. THEUVSEN (Hg.), *Öffentliche Wirtschaft. Handbuch für Wissenschaft und Praxis*, Baden-Baden 2019.

bensformen in der holistischen (mitunter an die siedlungsgenossenschaftliche Kibbuz-Idee erinnernden) Einheit des Wohnens, des Arbeitens und des Konsumierens abzeichnen, die sich auch im Sinne regionaler Wertschöpfungskreisläufe (mitunter mit eigener Regionalwährung) zu sogenannten Vollgenossenschaften entwickeln können. In dieser Sichtung wird deutlich, dass Commons nicht einfach „da“ sind, sondern gemeinschaftlich generiert werden müssen. Diese performative Kulturarbeit – sowie die effektive und nachhaltige Entwicklung und Pflege ebendieser – lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass es sich bei den Commons um ein „Commoning“ als Prozess des kollektiven sozialen Lernens handelt: Commons müssen „lebendig gelebt“ werden.

3. Morphologie des Sozialraums zwischen Lokalität und Regionalität bzw. sorgenden Gemeinschaften und kommunaler Daseinsvorsorge

Die Morphologie der genossenschaftlichen Form soll nun im Folgenden skizzenhaft – vor dem Hintergrund ihrer Geometrie und Topographie – die Rolle der Idee der Genossenschaft auf der Ebene der kommunalen Daseinsvorsorge in einzelnen Schritten erörtern, also in einem räumlichen Ausdehnungsmodell darlegen. Zunächst sollen dafür – Schritt für Schritt – einige kulturgrammatische Bausteine im Rahmen einer sozialen Morphologie der Genossenschaft als Form entwickelt werden. Nochmals: Die Morphologie analysiert den gestalttheoretischen Zusammenhang von Sinn und Struktur, also die Ausdrucksgestalt eines sozialen Gebildes aus ihrem inneren pneumatischen Sinn heraus.

3.1. Soziale Morphologie der Genossenschaft als Einzelwirtschaftsgebilde

Die Morphologie der sozialen Gebilde, die Soziologie der Formen hermeneutisch fortentwickelnd, analysiert konstitutive Strukturmerkmale in einem sozialontologischen Form-Inhalt-Schema (prozessontologisch in einer quasi „hylemorphen“ Art einer Gestaltlehre von Metamorphosen und der Entelechie) im Zusammenhang mit der Sinnfunktion. Damit bieten sich vor allem Analysen in der methodologischen Tradition re-konstruktiver Sozialforschung (in der epistemologischen Einheit von Strukturalismus, Phänomenologie und Hermeneutik) an, weil Oberfläche und Tiefe (quasi zwischen Schale und Kern) sowie Manifestation und Latenz zu

unterscheiden, aber auch wieder aufeinander zu beziehen sind, um dergestalt die Differenzen zwischen objektivem Sinn, subjektiv gemeintem Sinn und dokumentiertem Satzungssinn mit praxeologischem, aber auch normativ-evaluativem Blick auf die Kultur sozialer Praktiken in performativer Hinsicht betrachten zu können. Dies ist im Feld der Gemeinwirtschaft insbesondere wichtig für Transformationsprozesse in der Sinnstruktur und für marktorientierte Konvergenzprozesse im Verhalten der Sozialgebilde (erinnert sei an das sogenannte Transformationsgesetz²⁶ u.a. in Bezug auf Produktivgenossenschaften).

Genossenschaftliche Einzelwirtschaftsgebilde, vor allem im Lichte des Mitgliederförderauftrages des §1 Genossenschaftsgesetz (GenG), sind geprägt von der Strukturelemente-Trias der Selbsthilfe, der Selbstorganisation und der Selbstverwaltung. Sie sind autonome, wenngleich durch Rechtsregime in der sozialen Marktwirtschaft (auch im Sinne des Art. 3 [3] EUV) regulierte Gebilde des wirtschaftlichen Handelns. Sie sind Doppelfunktionsgebilde: Personalverband der sozialen Gesellung einerseits und wirtschaftliches Zweckgebilde – Kredit-, Wohnungs-, Konsum-, Energiegenossenschaften etc. – andererseits. Die Autonomie kann aber auch relativiert werden, wenn es um Genossenschaften als Instrumente der öffentlichen Daseinsvorsorge geht („genossenschaftliche Herrschaft“ in der Terminologie der Rechtsgeschichte). Dazu gehören unter anderem Körperschaften des öffentlichen Rechts in Selbstverwaltung, so beispielsweise die Sozialversicherungen oder auch die öffentlichen Universitäten. Das Thema ist z.B. bedeutsam im Kontext von formalen (nicht materialen) Privatisierungen zugunsten von Bürgergenossenschaften oder auch in Public-Private-Partnership-Lösungen, sofern es um (institutionelle/finanzielle) Partnerschaften mit freien Trägern der Gemeinwirtschaft geht. Auch das Thema der Infrastrukturgenossenschaften ist hier anzusiedeln.

3.2. Wirtschaftliche, kulturelle und soziale Zwecke: Daseinsthematische Diffusion in neue Handlungsfelder

Genossenschaftsrechtlich werden heute wirtschaftliche (im engeren Sinne) Zwecksetzungen von kulturellen und sozialen Zwecksetzungen in genossenschaftlicher Form unterschieden. Dies ist bedeutsam für das Verständnis der Diffusion der Genossenschaftsidee hinein in neue Handlungs-

26 Vgl. F. OPPENHEIMER, Die Siedlungsgenossenschaft, Jena 1913.

felder, aber auch für die konkreten Innovationen in Form von Sozialgenossenschaften wie z.B. Senioren-, Familien-, Frauen-, Pflegegenossenschaften etc.

3.3. Das Wirken genossenschaftlicher Gebilde im System konzentrischer Kreise

Die mitgliederförderwirtschaftliche Logik der im bundesdeutschen GenG rechtlich verfassten Einzelsozialwirtschaftsgebilde – ausgeklammert sei das Phänomen der Nicht-Mitglieder-Kundengeschäfte, idealtypisch gesehen ein Sündenfall in der Sozialgeschichte des Genossenschaftswesens – ist eine clubartige Fokussierung des Blicks auf das Leistungsgeschehen *mit, in, an* und *durch* die Mitglieder im Innenraum des Gebildes. Auch etablierte Genossenschaften, wie z.B. die Kreditgenossenschaften als regionale Primärgenossenschaften, arbeiten im Sinne einer – über den auf den Innenraum gerichteten Mitgliederförderauftrag des § 1 GenG hinausgehenden – Stakeholder-Orientierung in den Raum der kommunalen Sozialpolitik hinein und finanzieren oder fördern relevante Strukturen und Projekte, helfen z.B. bei sozialen und kulturellen Crowdfunding-Initiativen der Bürgerschaft. Auch viele Wohnungsgenossenschaften sind Akteure in den nachbarschaftlichen Quartieren, nicht nur als urbane Kategorie sozialer Inklusion vor dem viel diskutierten Hintergrund von Gentrifizierung einerseits und Segregation sowie sozialer Ausgrenzung andererseits, sondern auch im dörflichen Kontext im ländlichen Raum analytisch fassbar im Wohnumfeld ihrer Wohnraumbestände, beispielsweise in strategischen Bündnissen ganz im Sinne einer Gemeinwesensozialarbeit.

Der Innenraum-Außenraum-Blick der Analyse ist für das vorliegende Thema der Abhandlung ganz besonders wichtig. So kann man die These besser verstehen lernen, öffentlich-rechtliche Sparkassen und Kreditgenossenschaften seien unähnliche Zwillinge. Beide betreiben regionale Strukturpolitik durch ihre Förderpraxis. Aber im Fall der Sparkassen ist die Gewinnverwendung im öffentlichen Interesse gesetzlich geregelt. Im Fall der Kreditgenossenschaften wiederum ist es ein freiwilliges Engagement, das den internen Clubcharakter der Förderwirtschaft transzendiert. In diesem Fall partizipieren die Mitglieder über das kreditgenossenschaftliche Sozialgebilde an der Sozialraumgestaltung. Die öffentlich-rechtliche Sparkasse der Städte und der Kreise hat aber keine unmittelbare Mitgliedschaft. Hier ist die Genossenschaft dem Verein strukturell näher als der

Körperschaft (oder Anstalt) des öffentlichen Rechts. Das macht den morphologischen Unterschied aus, auch dann, wenn beide im Sozialraum funktional ähnlich einzuschätzen sind. Die Genossenschaft betreibt aus Selbstbindung heraus eine Gestaltungspolitik, die öffentlich-rechtliche Sparkasse ist – verankert in der Gesetzgebung – verpflichtet, eine solche Gestaltungspolitik zu betreiben. Selbstbindung und Pflicht mögen in der Funktionalität der Wirkungen ähnlich sein, morphologisch ist die Differenz zu betonen.

Besonders bedeutungsvoll ist aber die Bildung und Entwicklung expliziter Sozialgenossenschaften. Sie widmen sich schließlich unmittelbar sozialpolitischen Themen. Die etablierten Genossenschaften als eG-Gebilde können ihr Engagement begründen mit der – allerdings nur den Förderauftrag ergänzenden – Möglichkeit des gemeinnützigen Tuns. Allerdings können Genossenschaften auch explizit, also willentlich, die Rechtsform der Gemeinnützigkeit annehmen. In den Sozialgenossenschaften sind die sozialen Ziele aber eben auch der zentrale Mitgliederförderauftrag verankert, wobei sie sodann thematisch anders gelagerte, aber sinnvoll ergänzende gemeinnützige Aufgaben verfolgen oder eben selbst die gemeinnützige Rechtsform als Genossenschaft annehmen können.

Es zeigen sich im Lichte dieser analytischen Unterscheidungen mittelbare oder unmittelbare Sozialraumentwicklungszwecksetzungen in der Rechtsform einer Genossenschaft. Wirtschaftliche, kulturelle und soziale Zwecksetzungen können in einer den eigentlichen Förderaufgabenzweck ergänzenden gemeinnützigen Weise verfolgt werden oder eben auch in der Form der unmittelbar gemeinnützigen Rechtsform der Genossenschaft. In den Diskursen über die Rechtsformen für neue Wege des solidarischen Wirtschaftens geht es aber aktuell auch um ganz neue Formen. Hier ist beispielsweise die Form des „Verantwortungseigentums“ im Gespräch.

Die topographische Verankerung der Primärgenossenschaften (die Dachverbände oder auch Plattformgebilde hier ausklammernd) in der Region, die somit erfahrbar sind im Raum lebensweltlicher Lokalräume nachbarschaftlicher Art auf der Quartiersebene, bewirkt ein wohlfahrtstheoretisch fassbares System positiver Externalitäten im Sinne eines Systems konzentrischer Kreise, definierbar als räumliche Externalitätsdiffusion.

Man kann diese positiven externen Effekte einerseits eher wirtschaftspolitisch diskutieren im Sinne regionaler Strukturpolitik in Bezug auf die regionalökonomischen Entwicklungspotenziale aus wirtschaftsgeographischer Perspektive. Man kann sie – mit Blick auf die Sozialraumentwicklung – aber auch andererseits definieren als sozialpolitischen Impact (messbar z.B. als „social return of investment“) und in Bezug setzen zur Lebensqua-

litätsentwicklung infolge der Sozialkapitalgenese durch Netzwerkbildung mit der Funktion der sozialen Unterstützung und der sozialen Integration. Auch dieser Punkt wird im diakonischen Kontext diskutiert.

Der Analyseansatz wäre der transaktionale „Capability Approach“²⁷ der Wechselwirkung von Abilities und Capacities als Ressourcen der personalen Bewältigung von Entwicklungsaufgaben im Lebenszyklus in der Ontodramatik des Alltags des Menschen angesichts seiner Vulnerabilität. Der Sozialraum ist demnach eben jenseits einer Container-Theorie des Raumes zu bestimmen. Der Raum, interdependent mit Diskursen und sozialen Praktiken, sei demnach definiert als das Sozialkapital (Funktion der sozialen Unterstützung) als vom (transzendentalen)²⁸ Vertrauenskapital (Atmosphäre) und vom Humankapital (habituelle Kompetenzen) abhängigen Ertrag der Sozialinvestition in soziale Netzwerke der Menschen in ihrem Alltag im Wohnumfeld ihres Mikrokosmos (der Formen) des Wohnens.

Bedeutsam sind neuere hermeneutisch-phänomenologische Ansätze im Verstehen des Wohnens geworden. Damit werden im Wohnumfeld lokale, sorgende Gemeinschaften als Funktion von „Caring Community-Building“ im Kontext regionaler professioneller/formaler Infrastrukturen diskutiert. Die Infrastruktur hat wiederum den Kriterien der optimalen (bedarfsgerechten) Zugänglichkeit, Erreichbarkeit, Verfügbarkeit und qualitätsbezogenen Akzeptierbarkeit in urbanen und ruralen Räumen im Lichte des raumordnungspolitischen Leitbildes der Gleichwertigkeit der Lebensverhältnisse im Raum im Sinne des Art. 72 GG zu entsprechen. Dass es nicht zwingend nur um den physischen Raum der Örtlichkeit des Daseinsvollzuges als gestaltender Existenzbewältigung geht, erkennt man auch daran, dass digitale Netzwerke (auch gerade im Alter) relevant sind, hierbei wiederum mit Blick auf die sozialen Ungleichheiten. Noch wichtiger ist aber das Verständnis des Sozialraumes als Netzwerk der inkludierenden Integration, die sich im Modus aktiver/passiver Teilhabe als aktualgenetische, also aktivierende (sofern dieses Adjektiv nicht in der Semantik und im strategischen Subtext neoliberal verkürzt gemeint wird) Unterstützung versteht.

Die Bedeutung des Wohnens – auch unter dem Aspekt des Gemeinsinns und der gemeinschaftlichen, insbesondere genossenschaftsartigen Lebens-

27 Zum „Capability Approach“ siehe: A. SEN, *Ökonomie für den Menschen. Wege zur Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, Studien zum sozialen Dasein der Person 52, München / Wien 2000; M. NUSSBAUM, *Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität*, Freiburg / München 2015.

28 Vgl. G. WEGNER, *Transzendentaler Vertrauensvorschuss. Sozialethik im Entstehen*, Leipzig 2019.

formen, die als soziales Lernen verstanden werden müssen – macht dennoch deutlich, wie wichtig der Blick auf die Örtlichkeit des Daseins ist. Die Raumgestaltung ist eine aktualgenetische Ressource. Das Bauen muss von einem humangerechten Sinn geprägt sein.

Exkurs: Netzwerkorientierte Sozialraumanalyse

Dieses Netzwerk wird man dann im Rahmen einer (auch formativen) Sozialraumanalyse nicht nur als Verzeichnis der Akteur:innen, Projekte und Aktivitäten bis hin zu einem „Geographic Mapping“ verstehen können. Diese Landschaft muss substantiell rekonstruiert werden. Es geht um mehr als um eine oberflächliche Landkarte von Stecknadeln. Die Sozialraumanalyse muss in die Tiefe der Akteur:innen und ihrer Netzwerkstruktur-Kulturen (in Bezug auf deren Quantität und Qualität) gehen. Die Landschaft muss als eine Konfiguration der Punkte zu einer Gewebestruktur der netzwerkartigen Linienverknüpfungen verstanden werden. Die Stecknadeln müssen organisationsmorphologisch (mit Blick auf die Sinnfunktion und die Strukturmerkmale als Einheit des Sozialgebildes) und feldgeometrisch (in Bezug auf die Netzwerkstrukturen der Stecknadeln untereinander) abgebildet und analysiert werden: Wie sind die Verbindungslinien zwischen den Stecknadeln – weak ties/strong ties; Hierarchien und Asymmetrien; Dominanzpositionen; Nachhaltigkeiten; Konkurrenzordnungen (Gegeneinander), Fragmentierungen (Nebeneinander) oder auch Kooperationen (Miteinander) – zu einem Bild der Landschaft zu rekonstruieren? Insofern wird in dieser Sozialraumanalyse nicht ein einfaches Adressenverzeichnis, sondern ein kommentiertes, die Gebilde sozial porträtierendes (nicht nur in den Konturen skizziertes, sondern ausgemaltes) „Branchenbuch“, hier metaphorisch formuliert, entwickelt. Folglich ist die Sozialraumanalyse eine „Sozialporträtierung“ der wichtigsten Akteur:innen und Projekte sowie Aktivitätsmuster (Träger, Größe, Rechtsform, Finanzierungsstrukturen, Arbeitsphilosophie, Zielgruppen, daseinsthematisches Bezugsspektrum wie Alter, Gesundheit, Behinderung, Einsamkeit, Wohnen, Mobilität etc., Zukunftsvisionen, auch in Bezug auf heutige Nutzung und zukünftige Rolle der digitalen Transformation etc.).

Zurück aus dem Exkurs. Knotenpunkte sind Geschehensorte der Verknüpfung von Linien in einer netzwerkartigen Landschaft von Akteur:innen. Typologisch muss im Rahmen der Sozialraumanalyse aber erfasst werden, welche Gestalttypen im Raum vorliegen: Sind es generative Agenturen der Netzwerkbildung oder Knotenpunkte interner Leistungserstellung (wie

etwa Familienzentren, Dienstleistungsmodelle von sogenannten Mehrgenerationenhäusern oder die aktuell kontrovers diskutierte Kiosk-Idee, die Kontakt- und Informationsstellen für die Selbsthilfeförderung gemäß § 20h SGB V und § 45d SGB XI oder die pflegepolitischen Stützpunkte im Sinne des § 7c SGB XI, die Varianten der Hausbesuchsmodelle oder der orientierenden Beratungsarbeit etc.) bzw. hybride Gebilde?

3.4. Sozialraumbildung in der kommunalen Daseinsvorsorge

Die Delegation öffentlicher (oder, sozialkonstruktivistisch gesehen, als öffentlich relevant definierter) Aufgaben kann man auch als öffentliche Nutzung freier Träger als Praxis der Sicherstellung der Gewährleistung öffentlicher Aufgaben verstehen. Die hiermit unter Umständen verbundenen vergabe- und/oder beihilferechtlichen Fragen einer Ausschreibung oder Direktvergabe seien hier nur erwähnt.

Man kann die Sozialraumbildung als Kern der im Rahmen der Eigengesetzlichkeit der Länder ermächtigten kommunalen Daseinsvorsorge im sozialen Bundesstaat des GG verstehen. Im sozialpolitischen Feld geht es dabei, wenn die Kommune (so auch im Rahmen des im SGB V verankerten Bundespräventionsgesetzes) als Lebenswelt eigener Art definiert wird, um die verfassungsrechtlich möglichen Strukturplanungs- und Kofinanzierungssettings der Kommunen im Verbund mit den Sozialversicherungsträgern (vor allem des SGB V und SGB XI, aber auch in der Kinder- und Jugendhilfe im SGB VIII und im Lichte der Neufiguration von SGB IX und SGB XII). Diese sozialrechtlichen Möglichkeiten der Sozialraumförderung im Zusammenspiel von kommunaler Daseinsvorsorge im Sinne des Art. 28 GG (auch verankert im EUV/AEUV) einerseits und andererseits den parafiskalischen Sozialversicherungen sind hier aber nur insoweit das Thema, wie es um die Einbeziehung von genossenschaftlichen Modellen der Leistungserstellung und Aufgabenerledigung geht, wobei sich Zulassungs- bzw. Ermächtigungsfragen stellen mögen.

Die Förderung von genossenschaftsartigen Selbsthilfegebilden im Sinne des § 20h SGB V und § 45d SGB XI wird – eher leistungsrechtlich, weniger spezifisch strukturförderrechtlich ausgelegt – als Förderung der Nutzerseite der Versicherten verstanden. Aber auch die Kontaktstellen zur Förderung der Selbsthilfe bis hin zur – noch strittigeren Frage der – Ebene der Selbsthilfeorganisationen im neokorporatistischen Gesundheitswesen werden hier erfasst. Im Zentrum dieses Themenfeldes stehen insbesondere Ge-

bilde als generative Agenturen der Sozialraumbildung. Hierbei geht es um Leistungsprofile im Schnittbereich von Case Management und netzwerkbildendem Care Management.

Eingebettet in diese komplexe Landschaft kann die Frage nach der „Instrumentalfunktion“ von Genossenschaften – insbesondere von Sozialgenossenschaften – in die daseinsthematisch relevanten Felder der existenziellen Vulnerabilitätsrisiken der Menschen gestellt und möglichen Antwortperspektiven zugeführt werden.

Demokratiethoretisch (und im Sinne des im individualisierten Völkerrecht verankerten Sozialrechts teilhaberechtlich) ist diese Perspektive deshalb besonders attraktiv, weil das genossenschaftlich verfasste Engagement der Zivilgesellschaft hier den kommunalen, die Quartiere umfassenden Rahmen in einer „Soziale Orte“-Konzeption²⁹ im aktualgenetischen, also aktivierenden Sinnkontext der Triade von Selbstbestimmung, Selbständigkeit und Teilhabe ausfüllt, den der Gewährleistungsstaat grundsätzlich und deshalb zwingend zu verantworten hat, aber in der Erledigung nicht selbst sicherstellen muss. Im Lichte der Hegelschen Tradition der Rechtsphilosophie der Einheit von Differenz und Zusammenspiel von Staat und bürgerlicher Gesellschaft zeichnet sich hier paradigmatisch wie auch exemplarisch die Erfüllung der staatsrechtlichen Überlegung ab, wonach nur die Zivilgesellschaft die normativen Voraussetzungen – hier die solidarische Sorgearbeit (soziologisch gesehen als nicht-vertragliche Voraussetzung der Vertragsgesellschaft) – der Funktionsfähigkeit des sozialen Rechtsstaates generieren kann. Hier zeigt sich anschaulicher (wenngleich immer noch relativ abstrakt), was, oben philosophisch, nun als „juridische Substanz“ fundiert wird: Die Zivilgesellschaft muss die solidarisch ermöglichte personale Würde der in verschiedenen Figurationen interdependenten Gesellschaftsmitglieder im Sinne universaler Inklusion (als Minimierung der Demütigung sozialer Exklusion) als kollektiv geteilte Idee – also in eidgenössischer Weise – innerlich (habituell) verankert haben und praktisch als Ausdrucksgestalt sittlicher Tugend verwirklichen.

Der Sozialraum erweist sich in der Folge, in der Tradition vom „Welfare-Mix“ zwischen Wohlfahrtsstaat und Wohlfahrtsgesellschaft stehend, als die auch psychodynamisch (z.B. aus der psychoanalytisch fundierten Bindungsforschung heraus) verstehbare Lebenswelt des sozialdramatischen Alltags als Ort der personalisierenden Geborgenheit kultureller Einbettung

29 Vgl. J. KERSTEN / C. NEU / B. VOGEL, Das Soziale-Orte-Konzept. Zusammenhalt in einer vulnerablen Gesellschaft, *Rurale Topografien* 16, Bielefeld 2022.

und sozialer Verkettung, in der sich die sozialen Beziehungen als wichtiger Prädiktor für die Lebensqualität der Individuen, als Knotenpunkte einer lebendigen Gewebestruktur des Miteinanders der Menschen zwischen *Oikos* und *Polis* verstehen lassen.

3.5. Genossenschaft und Herrschaft im Lichte der euklidischen Soziologie der Formen

In der Theorietradition der Rechtsgeschichte werden Genossenschaft und Herrschaft als zwei polare Typen der kollektiven Daseinsführung unterschieden. Im Sinne der euklidischen Geometrie könnte man die Herrschaft als vertikale Ordnung, die Genossenschaft als horizontale Ordnung des Miteinanders verstehen: Herrschaft \leftarrow Vertikalität \leftrightarrow Horizontalität \rightarrow Genossenschaft.

Beiden Achsenordnungen ist das kulturgrammatische Prinzip der Reziprozität eigen, die im Lichte der Gabe-Forschung eben auch vertikale wie horizontale Formen des Gebens und Nehmens aufweist, die wiederum homomorphe (sozialer Tausch von A gegen A) und heteromorphe (sozialer Tausch von A gegen Non-A) Formen ebenso wie symmetrische oder asymmetrische bzw. bindungsstarke oder bindungsschwache Gestalten mit unterschiedlichen Zeithorizonten und unterschiedlichen Netzwerkkomplexitäten etc. annehmen können. Auch die Motivkonstellationen sind verschiedenster Art und bestimmen dergestalt die Qualität sowie die Nachhaltigkeit der sozialen Austauschbeziehungen.

Ob die Reziprozität des re-distributiven Regulierungsstaates quasi-genossenschaftliche Eigenschaften ausweist, muss ambivalent zu beurteilen sein. Die Austauschrelation ist einerseits finanzsoziologisch mit Blick auf den „Steuerstaat“ zu beurteilen, andererseits mit Blick auf den Staat als Kontingenzbewältigungsstaat mit Bezug auf die Funktionen des Sozialschutzes, der (auch zukunftsbezogenen) Daseinsvorsorge und der Infrastruktur sowie der öffentlichen (inneren und äußeren) Friedenssicherung.

Insbesondere die wirtschaftliche, soziale, ökologische und kulturelle Nachhaltigkeit sowie die Beachtung der Rechte der Natur sind eine Aufgabe der rechtsstaatlich verfassten Gesellschaft in der Völkergemeinschaft des Planeten. Die Ambivalenz von Freiheit und Sicherheit bleibt hierbei insgesamt spürbar. Der Staat, auch in der höchsten zivilisatorischen Form des legitimen sozialen Rechtsstaates, kann nicht – trotz aller Varianten des zweistufigen (erst horizontalen und sodann vertikalen) Gesellschaftsvertra-

ges und eines zu verankernden „Verfassungspatriotismus“ – vollumfänglich seinen „leviathanischen“ Funktionalismus der Selbstrechtfertigung abstreifen. Psychoanalytisch gesehen, haben die uralte vorderasiatische Vorstellung der Bundestheologie von Hirt und Herde sowie die entsprechenden sakralköniglichen Archetypen nachhaltige Spuren in der europäischen Genealogie hinterlassen. Und wie in den königskritischen Texten des Alten Testaments hat es damals – wie heute – genossenschaftliche Gegenmodelle der kooperativen Selbstverwaltung als Form der Kontingenzbewältigung angesichts der existenziellen Vulnerabilität des Menschen gegeben.

Aber auch die Genossenschaft kann den Charakter einer Zwangsgenossenschaft haben und die Gabe, praxeologisch gesehen als Kultur der sozialen Praktiken des Gebens als Stiftung aller Formen von Reziprozität, kann pneumatisch von einem dunklen Geist der Macht, der Demütigung und der Schaffung von Abhängigkeit beseelt sein.

Jedoch ist die Genossenschaft eine Form der Kontingenzbewältigung der Menschen im Sinne eines kooperativen Risikomanagements. Die vertikale und die horizontale Reziprozität, also der Staat einerseits und die Gesellschaft in ihren Formen freier Assoziationen andererseits, können sodann in ihrer relationalen Figurativität verstanden werden: als Nebeneinander (als liberalistischer Minimalstaat), als Gegeneinander (als autoritärer Staat z.B. eines neo-zaristischen oder neo-sultanistischen Oligarchenkapitalismus) und als Miteinander (einer deliberativen sozialen Demokratie eines eidgenössischen Verfassungsstaates).

3.6. Plattform der Gebilde und regionale Vollgenossenschaft

Das Prinzip der Genossenschaft muss jedoch nicht nur auf Einzelgebilde projiziert werden. Regionale Landschaften von vernetzten Gebilden können die Genossenschaft auch als Prinzip nutzen, um eine integrative Dachorganisation zum Zwecke der nachhaltigen und effektiven Vernetzung der Gebilde auf einer Meta-Ebene zu bilden (sogenannte Plattform-Genossenschaften) und um dergestalt die Landschaft abzubilden. Dass diese Strukturen auch als Transformation analoger Sozialräume im Rahmen einer digitalen, lernenden und interaktiven Plattform unterstützt werden können, kommt hinzu.

Das perspektivische Thema einer siedlungsgenossenschaftlichen Vollgenossenschaft, die – holistisch – Daseinsthemen (Wohnen, Arbeiten, Konsum) als kooperative Lebensform (z.B. in der solidarischen Land-

wirtschaft) verknüpft, wirtschaftliche Wertschöpfungsketten als regionalen Kreislauf schließt und diese mittels einer Regionalwährung betreibt, ist bereits weiter oben angesprochen worden.

3.7. Das Quartier als Wirkungsort kooperativer Gebilde, als nachbarschaftliche Genossenschaftsartigkeit und die Idee der genossenschaftlichen Gemeindeordnung

Ob Stadtteil oder Dorf: Der Quartiersgedanke prägt heute die Idee der bürgerschaftlichen Revitalisierung der Nachbarschaftsräume um die Mikrokosmen der Wohnformen herum, denn zu Hause ist es bekanntlich am schönsten; nicht, trotz all des Wandels der Einrichtungen, im Heim. Hier ist nochmals auf die neuere hermeneutisch-phänomenologische Analyse des Wohnens zu verweisen. Hierbei siedelt sich die Idee der lokalen, sorgenden Gemeinschaften (im 7. Altenbericht der Bundesregierung, aber strukturanalog z.B. auch in der Kinder- und Jugendhilfe) als Caring Community-Building im Kontext der Welfare-Mix-Ordnungsidee an.

Netzwerkbildungsförderung ist heute (vgl. z.B. § 45c [9] SGB XI) ein leistungsrechtliches Thema in verschiedenen Sozialgesetzbüchern – auch gerade in Bezug auf Alltags- und Betreuungshilfen jenseits eng ausgelegter Medizin (Cure) und Pflege (Care) oder in Bezug auf Brückenbildungen im Kontext der Krankenhausentlassung vulnerabler Menschen im Sinne von § 11 (4) SGB V in Verbindung mit § 39 SGB V – geworden.

Exkurs: Kohäsive Knotenpunkte der kohärenten Sozialraumbildung

Denkt man den Sozialraum zunächst sozialkapitaltheoretisch im Lichte des Netzwerkgedankens und nicht unmittelbar kooperativ, so kann die Eigenschaft der Verknüpfung vieler Elemente zu einer Gewebestruktur auf zentrale Themen bezogen werden, wie z.B. die Öffnung der Heime als Einrichtungen der Langzeitpflege.

Ein klassisches Problem, das auch im Rahmen des Unterstützungsbedarfs im Kontext präventiver Hausbesuche im höheren Alter deutlich wurde, ist z.B. die Einsamkeit. Niedrigschwellige präventive Hausbesuche im Kontext von Beratung (als Einheit von Diagnostik, Hilfeplanung, Fallsteuerung und Netzwerkarbeit) sind ein zentraler Knotenpunkt in der Sozialraumbildung. Vielfach fehlt es nicht an Beratungsstellen, aber an der Lotsenfunktion. Die Kontaktstellen für die Selbsthilfeförderung z.B.

können mit Blick auf den Aufbau von (auch technischen) Unterstützungen in Form von (auch digitalisierten) Selbsthilfegruppen ein Thema sein, so beispielsweise im Kontext des Entlassungsmanagements in Kooperation mit „selbsthilfefreundlichen“ Krankenhäusern, womit ein weiterer zentraler Knotenpunkt benannt ist. Die Digitalisierung der Gegenseitigkeitshilfe als Eigenschaft der klassischen Selbsthilfegruppen im Gesundheitswesen – jetzt losgelöst von den Grundsatzproblemen des *homo digitalis* – verweist uns auf neue Formate kooperativer Strukturen in der Gemeinwesenarbeit auf nachbarschaftlicher Ebene.

Das sind ausgewählte thematische Knotenpunkte der Sozialraumentwicklung, fokussiert auf die (Heterogenität der) komplexen Lebenslagen und Bedarfe im höheren Alter und insbesondere angesichts der Vulnerabilität der Hochaltrigkeit. Das Sozialraumdenken als Aufgabe der Generierung, Entwicklung und nachhaltigen Pflege von Netzwerken der Integration der Menschen sowie ihrer Unterstützung und Förderung ist entlang des gesamten Lebenszyklus von konstitutiver Bedeutung und wird daher auch in den verschiedenen Lebensabschnitten diskutiert: in den frühen Hilfen und insgesamt der Kinder- und Jugendhilfe bzw. in Bezug auf die Sozialraumöffnung von Schule oder Kita oder in der Arbeit mit, für und durch Menschen mit Formen von Behinderung, wo es – ähnlich wie in der Sozialraumöffnung und neuen Formen („stambulanter“ Einrichtungen wie die der Tagespflege jenseits der binären Codierung „ambulant vor stationär“ im § 3 SGB XI) des Pflegesettings – um neue („heterotope“) Formen des Wohnens in der Lebensführung geht. Das Feld der Arbeit mit Menschen mit Behinderungen ist ebenso exemplarisch für die Nutzung der genossenschaftlichen Rechtsform.

Zurück aus dem Exkurs. Diese Sicht auf thematische Knotenpunkte verweist auf die Notwendigkeit passungsoptimaler institutioneller Knotenpunkte im Sinne von Dienstleistungszentren (wie im Fall verschiedener Typen von sogenannten Mehrgenerationenhäusern) oder generativen Agenturen der Sozialraumbildung (z.B. netzwerkbildende Pflegestützpunkte im Sinne von § 7c SGB XI), deren Notwendigkeit mit Blick auf die Sozialraumbildung als permanente Entwicklungsaufgabe zu verstehen ist. Die Entwicklung transektoraler und multidisziplinärer Versorgungsformen im Sinne einer integrierten Medizin zeigt allerdings (nach 25 Jahren der Einführung des § 140 a-h, dann abgewandelt in § 140 a-d und heute als § 140a bestehend) eher das Elend einer Selbstblockade eines kranken

SGB V-Sektors.³⁰ Auch die im Zwischenraum von SGB V und SGB XI vertragsrechtlich möglichen transsektoralen Vernetzungen (§ 92b SGB XI) im Versorgungsleistungsgeschehen sind nicht in bedeutungsvoller Weise vorangetrieben worden. Die Praxisfelder des SGB V und SGB XI kommen nicht aus der Logik eines, für eine transformative Reform der Regelversorgungslandschaften weitgehend folgenlosen, Modellvorhabens und der entsprechenden Pilotitis-Kultur heraus. Der Kern der quartiersbezogenen Entwicklung der Revitalisierung der Nachbarschaftswelten und der dort angesiedelten professionellen Module von Care und Cure (aber auch der Nahversorgung z.B. in Form von Dorfläden in ländlichen Räumen im alltäglichen Sinne) ist das Wohnen und der Übergangsraum zu den Wohnumwelten als teilhaberechtliches Mobilitätsthema.

Kulturgeschichtlich kann zugleich angeknüpft werden an die antike Idee der Gemeindeordnung als genossenschaftliche Hilfgemeinschaft auf Basis der Gegenseitigkeit im Sinne der Nächstenliebe.³¹ Diese christliche Idee war eine pneumatisch neuartig beseelte Idee des damals verbreiteten hellenistischen Vereinswesens auf kultgenossenschaftlicher Basis in den Teilräumen der *Polis*. Dies transzendiert die immer wieder aufkommenden Reformen der liturgischen Kultzusammenhänge des Gottesdienstes (des Herrenmahls) mit Blick auf die Sozialgemeinde (zugunsten des alltäglichen Sättigungsmahles als solidarische Gabe-Praxis), wobei sich hier z.B. auch die Ambivalenz- und Ambiguitätsdiskurse zum öffentlichen Tafeln anschließen. Die neue Nutzungspraxis von brachliegenden Kirchengebäuden als soziokulturelle Zentren der Quartiersvitalisierung fügt sich ebenso an dieses Thema an.

Mit Blick auf die soziale Phantasie als Grundlage eines Gestaltungswillens muss das mangelnde Verständnis vieler Kommunen wohl als unverständlich gelten.³² Sie gehen nicht den Weg, z.B. die wirksame Sorgearbeit

30 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT, Integrierte Versorgung als humangerechte Mutation der Medizinkultur. Das Elend einer Selbstblockierung eines kranken Sektors, Gesundheitsökonomie: Politik und Management 15, Berlin u.a. 2023.

31 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT / J. MOLDENHAUER, Tischgenossenschaft und Genossenschaft der Tische. Eine kleine Morphologie der Miteinander-Gabe und der Für-Gabe für Andere als Formen sozialer Beziehungen, Kölner Beiträge zum Genossenschaftswesen 8, Berlin u.a. 2023.

32 Vgl. F. SCHULZ-NIESWANDT, „Alltagsbegleitung, Betreuung und haushaltshilfliche Dienstleistungen im Alter“ der BürgerSozialGenossenschaft Biberach eG. Forschungsbericht zur Begleitung des Projekts „In Würde zu Hause alt werden“ im Modus narrativer Ethnographie, Studien zum sozialen Dasein der Person 48, Baden-Baden 2023.

von Seniorengenossenschaften angemessen zu fördern. Dies führt uns zugleich in das widerspruchsvolle Feld der öffentlichen, öffentlich-rechtlichen und privaten Engagementförderpolitik, angesiedelt zwischen Wertschätzung, instrumenteller Funktionalisierung (Ausbeutung als Lückenbüßer:innen) und der effektiven Nachhaltigkeit institutioneller Befähigung. Wenn es nicht sogar Modi des kompetitiven Gegeneinanders gibt, so gibt es doch viel ignorantes Nebeneinander und zu wenig ist eine Kultur des produktiven Miteinanders als Funktion anerkennender Wertschätzung als Basis einer Strukturförderung entwickelt. Hier ist aber zugleich auf eine gewisse bunte Vielfalt der kommunalen Landschaften zu verweisen. Auch Bundeslandunterschiede mag es geben.

Obwohl wir hier – sehr exemplarisch – Themen einzelwirtschaftlicher Sozialgebildeaktivitäten aufgreifen, sortieren sich die Diskussionen doch kohärent ein in eine Idee der Gemeinde als Hilfe-genossenschaft.

4. Fazit

Die dichte Abhandlung hat in aller Kürze das Thema der Genossenschaft als Ausdrucksgestalt wie auch als generative Form der solidarischen Kultur der konstituierenden Sozialraumbildung, der effektiven Sozialraumentwicklung und der nachhaltigen Sozialraumpflege skizziert. Die Darlegung war demnach angesiedelt zwischen den Einzelsozialgebilden wirtschaftlicher, kultureller und sozialer Zwecksetzungen, der informellen Nachbarschaftsvitalisierung, der formellen professionellen Netzwerkbildung und den Plattformorganisationen, also zwischen Caring Communities einerseits und kommunaler Daseinsvorsorge andererseits.

Grundlage war eine Metaphysik der genossenschaftlichen Form aus dem Geist der Rechtsphilosophie und Ethik der menschlichen Person in der Form des Miteinanders in Kapitel 2. Der derzeit machbare Wirklichkeitsbezug liegt im Kern der Gestaltungskraft des sozialen Rechtsstaates auf der Ebene kommunaler Daseinsvorsorge im Verbund mit den Sozialversicherungsträgern sowie der Zivilgesellschaft und damit jenseits der imperialen Marktlogik, heterotope Räume einer neuen – eben genossenschaftsartigen – Kultur der solidarischen Sorge zu ermöglichen.

Hier könnte es auch eine Aufgabe der Kirchen³³ als Akteure einer stadtteilbezogenen Diakoniewirtschaft sein, ihren Weg in die Konkursmasse zu vermeiden und sich der Überwindung der ontologischen/transzendentalen Obdachlosigkeit des modernen Menschen – was Paul Tillich die Entfremdung nannte – im Modus eines Genossenschaftssozialismus der Gemeindeordnung zu widmen. Nur in abgeschwächter Form wird diese Perspektive dort aufgegriffen, wo es um die Kirche im Sozialraum als relationales Netzwerk geht. Vielleicht wäre dies die wirksame³⁴ Substanz³⁵ des Christlichen?

5. Ausblick

Die Skizze legte ihren Fokus zunehmend weniger auf die etablierten Genossenschaften als Vertreter eines nüchternen Realismus (der „Realisten“) in der sozialen Marktwirtschaft. In diesem Kontext haben sie ihren Wert als stabilisierende Säulen. Die vorliegende dichte Skizze konzentrierte sich indes überwiegend auf die von der Eule der Minerva angekündigte (Paul Tillich verwies auf die Signaturen des Gottes Kairos) Zukunftsgestalt der Idee der Genossenschaft (als immaterielles UNESCO-Weltkulturerbe in Deutschland) im Sinne der „Transgressivisten“, die mit sozialer Phantasie einen dionysischen Überstieg über die Faktizität der Verhältnisse wagen, um eine neue apollinische Ordnung auf höherem Entwicklungsniveau zu entfalten.

Zur Reife der „Transgressivisten“ gehört allerdings die Demut des Verzichts auf die Hybris einer reinen Gesinnungsethik, die Prometheus zum Ikarus macht. Jenseits eines engagierten Hypermoralismus, der aus Ekel angesichts der Welt in Hasskultur umkippt, geht es um Wertewahrhaftigkeit in der Form einer Verantwortungsethik, die in systemischer Perspektive die Menschen dialogisch abholt und achtsam mit auf die Reise nimmt. „Commoning“ ist eben ein demokratischer Prozess sozialen Lernens. Daran können wir allerdings auch scheitern.

33 Vgl. C. COENEN-MARX, Die Neuentdeckung der Gemeinschaft. Chancen und Herausforderungen für Kirche, Quartier und Pflege, Göttingen 2021.

34 Vgl. G. WEGNER, Wirksame Kirche. Sozio-theologische Studien, Leipzig 2019.

35 Vgl. G. WEGNER, Substanzielles Christentum. Soziotheologische Erkundungen, Leipzig 2022.

Literatur

- BLOME-DREES, JOHANNES / NICOLE GÖLER VON RAVENSBURG / ALEXANDER JUNGMEISTER / INGRID SCHMALE / FRANK SCHULZ-NIESWANDT, Handbuch Genossenschaftswesen, Wiesbaden 2023.
- COENEN-MARX, CORNELIA, Die Neuentdeckung der Gemeinschaft. Chancen und Herausforderungen für Kirche, Quartier und Pflege, Göttingen 2021.
- HEERDT, CHRISTIAN / FRANK SCHULZ-NIESWANDT, Das Grundrecht auf Sozialraumbildung im Lichte des Menschenbildes der „sozialen Freiheit“ des bundesdeutschen Grundgesetzes. Lehren aus der Corona-Krise, Sozialer Fortschritt 71 (10/2022), 771–789.
- KERSTEN, JENS / CLAUDIA NEU / BERTHOLD VOGEL, Das Soziale-Orte-Konzept. Zusammenhalt in einer vulnerablen Gesellschaft, Rurale Topografien 16, Bielefeld 2022.
- MANEMANN, JÜRGEN, Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer, X-Texte zu Kultur und Gesellschaft, Berlin 2021.
- MÜHLENKAMP, HOLGER / FRANK SCHULZ-NIESWANDT / MARKUS KRAJEWSKI / LUDWIG THEUVSEN (Hg.), Öffentliche Wirtschaft. Handbuch für Wissenschaft und Praxis, Baden-Baden 2019.
- NEU, CLAUDIA (Hg.), Handbuch Daseinsvorsorge. Ein Überblick aus Forschung und Praxis, Berlin 2022.
- NUSSBAUM, MARTHA, Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität, Freiburg / München 2015.
- OPPENHEIMER, FRANZ, Die Siedlungsgenossenschaft, Jena 1913.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK / URSULA KÖSTLER / KRISTINA MANN, Kommunale Pflegepolitik. Eine Vision, Stuttgart 2021.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, Der heilige Bund der Freiheit. Frankfurt – Athen – Jerusalem: Eine Reise, Fermenta philosophica, Baden-Baden 2022.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, Gemeinwohl in einer Gesellschaft des privatbesitzrechtlichen Individualismus, Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 3, Baden-Baden 2022.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK / URSULA KÖSTLER / KRISTINA MANN, Gestaltwerdung als Gelingen der Daseinsführung im Lebenszyklus. Das Erkenntnisinteresse der Kritischen Wissenschaft von der „gerontologischen Sozialpolitik“, Studien zum sozialen Dasein der Person 42, Baden-Baden 2022.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, »Alltagsbegleitung, Betreuung und haushaltshilfliche Dienstleistungen im Alter« der BürgerSozialGenossenschaft Biberach eG. Forschungsbericht zur Begleitung des Projekts „In Würde zu Hause alt werden“ im Modus narrativer Ethnographie, Studien zum sozialen Dasein der Person 48, Baden-Baden 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, Das Leben ändern als ein Werden in wachsenden Ringen. Ein Essay zur Möglichkeit, über „Fortschritt“ sinnvoll zu reden, Schriften der Gesellschaft für Sozialen Fortschritt e.V. 33, Berlin 2023.

- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, *Der Mensch als geistiges Naturwesen bei Adolf Portmann (1897–1982). Reflexionsfragmente im Lichte eigener autobiographischer Perspektiven, Studien zum sozialen Dasein der Person 50*, Baden-Baden 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, *Der Mensch zwischen Entfremdung und wahrer Form. Zur Metaphysik der Idee der Genossenschaft im Lichte des Werkes von Paul Tillich, Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 10*, Baden-Baden 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, *Der Zweifaltigkeits-Code der Wirtschaftslehre. Strukturele Hermeneutik eines geistigen Klassifikationssystems, Studien zum sozialen Dasein der Person 52*, Baden-Baden 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, *Die Europäische Union und die Eule der Minerva. Autobiographischer rekonstruktiver Rückblick auf drei Dekaden der Einheit von Forschung, Lehre und Transfer, Mensch und Sozialordnung in der EU 5*, Berlin / Münster 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, *Genossenschaft, Sozialraum, Daseinsvorsorge. Die Wahrheit der Form und ihr Wirklich-Werden in der Geschichte im Ausgang von Paul Tillich, Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 9*, Baden-Baden 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, *Integrierte Versorgung als humangerechte Mutation der Medizinkultur. Das Elend einer Selbstblockierung eines kranken Sektors, Gesundheitsökonomie. Politik und Management 15*, Berlin / Münster 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK, *Onto-Poetik der responsiven Gabe. Eine Phänomenologie des Weges zum genossenschaftlichen Miteinander im Lichte der Dialektik von Identität und Alterität, Elementa (Economica 5*, Baden-Baden 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK / BENJAMIN CHARDEY / MALTE MÖBIUS, *Kritik der innovativen Vernunft. Der Mensch als Konjunktiv, Gemeinwirtschaft und Gemeinwohl 5*, Baden-Baden 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK / JOSCHKA MOLDENHAUER, *Tischgenossenschaft und Genossenschaft der Tische. Eine kleine Morphologie der Miteinander-Gabe und der Für-Gabe für Andere als Formen sozialer Beziehungen, Kölner Beiträge zum Genossenschaftswesen 8*, Berlin / Münster 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK / CAROLINE REHNER / MALTE MÖBIUS / INGBORG GERMANN / CHRISTINE FREYMUTH / ANNE BRUNS, *Innovationen in der Sozialpolitik des Alterns. Eine kritische Vermessung innovativen Wandels*, Stuttgart 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK / PHILIPP THIMM, *Morphologie und Metamorphosen des Dritten Sektors. Die Entelechie der Gemeinwirtschaft in der wirtschaftsorganisationsrechtlichen Disziplinarordnung, Schriften zum Genossenschaftswesen und zur Öffentlichen Wirtschaft 48*, Berlin 2023.
- SCHULZ-NIESWANDT, FRANK / PHILIPP THIMM, *Wirtschaftsorganisationsrecht und Organisationskultur in der Langzeitpflege. Soziale Wirklichkeit und Entwicklungsperspektiven, Organisation und Individuum 10*, Berlin / Münster 2023.
- SEN, AMARTYA, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München / Wien 2000.
- WEGNER, GERHARD, *Der »inklusive Sozialraum«. Eine neue Qualität des Sozialstaats?*, <https://www.gruene-reihe.eu/artikel/der-inklusive-sozialraum-eine-neue-qualitaet-d-es-sozialstaats/> (Zugriff: 13.11.2023).

- WEGNER, GERHARD, *Moralische Ökonomie. Perspektiven lebensweltlich basierter Kooperation*, Stuttgart 2014.
- WEGNER, GERHARD, *Transzendentaler Vertrauensvorschuss. Sozialethik im Entstehen*, Leipzig 2019.
- WEGNER, GERHARD, *Wirksame Kirche. Sozio-theologische Studien*, Leipzig 2019.
- WEGNER, GERHARD, *Substanzielles Christentum. Soziotheologische Erkundungen*, Leipzig 2022.

Verzeichnis der Autor:innen

- Bär, Martina*, Dr. theol. habil.; Univ.-Professorin für Fundamentaltheologie am Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft der Universität Graz. Wichtige Publikation: Urbane Logik und Theo-Logik. Gottesrede in (post-)modernen Stadtgesellschaften, Freiburg / Basel / Wien 2020.
- Beideck, Julia*, M.Sc.; Stipendiatin am Seminar für Genossenschaftswesen der Universität zu Köln.
- Beuttler, Ulrich*, apl. Prof. Dr. theol., Dipl.-Phys.; Pfarrer an der Markuskirche Backnang, Württemberg. Wichtige Veröffentlichung: Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen 2010.
- Daelemans, Bert*, Dr. theol., Ingenieur-Architekt; Professor für Systematische Theologie an der Universidad Pontificia Comillas, Madrid (Spanien), und der KU Leuven (Belgien). Wichtige Publikation: Spiritus Loci. A Theological Method for Contemporary Church Architecture, Leiden / Boston 2015.
- Eckardt, Frank*, Dr. rer. pol., phil. habil.; Professor für sozialwissenschaftliche Stadtforschung am Institut für Europäische Urbanistik der Bauhaus-Universität Weimar. Wichtige Publikation: Soziologie der Stadt, Bielefeld 2004.
- Eiffler, Felix*, Dr. theol., Leiter der Forschungsstelle Missionale Kirchen- und Gemeindeentwicklung am Center for Empowerment Studies – Christliches Empowerment in der Säkularität der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wichtige Veröffentlichung: Kirche für die Stadt. Pluriforme urbane Gemeindeentwicklung unter den Bedingungen urbaner Segregation, Göttingen 2020.
- Eurich, Johannes*, Dr. theol.; Professor; Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg. Wichtige Publikation: Sozialraumorientierung als Chance. Zu Herausforderungen der Kooperation von Kirche und Diakonie auf Ortsebene, in: Sigrid Graumann / Lars Klinnert (Hg.), *Hilfekulturen im Wandel. Historische und gegenwärtige Transformationsprozesse organisierter Nächstenliebe*, Göttingen 2023, 359–379.
- Keller, Sonja*, Dr. theol.; Professorin für praktische Theologie an der Augustana Hochschule Neuendettelsau. Wichtige Veröffentlichung: Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin 2016.
- Körs, Anna*, Dr. phil., Wissenschaftliche Geschäftsführerin und Vizedirektorin der Akademie für Weltreligionen, Universität Hamburg. Wichtige Publikation (zus. mit Thomas Großbölting, Karen Körber (Hg.)): *Zwischen Pluralisierung und Regulierung. Urbane Sozialformen des Religiösen*, Frankfurt a.M. 2025.
- Kühne, Olaf*, Dr. Dr.; Professor für Stadt- und Regionalentwicklung an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Wichtige Publikation: *Landschaftstheorie und Landschaftspraxis. Eine Einführung aus sozialkonstruktivistischer Perspektive*, Wiesbaden 2021.

- Lämmlein, Georg*, Dr. theol.; apl. Prof. für Praktische Theologie, Universität Heidelberg, Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, Hannover. Wichtige Publikation (Hg.): *Gesellschaftlicher Zusammenhalt in der postsäkularen Gesellschaft*, Baden-Baden 2021.
- Lob-Hüdepohl, Andreas*, Prof. Dr. theol.; Professor für theologische Ethik an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin; Direktor des Berliner Instituts für christliche Ethik und Politik. Wichtige Publikation (zus. mit Gerhard F. Schäfer Hg.): *Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie*, Göttingen 2022.
- Müller, Sabrina*, Prof. Dr.; Professorin für Praktische Theologie u.a. mit Schwerpunkt Digitale Theologie, Universität Bonn, und Projektleiterin am UFSP Digital Religion(s), Universität Zürich. Wichtige Veröffentlichung: *Religiöse Erfahrung und ihre transformative Kraft. Qualitative und hermeneutische Zugänge zu einem praktisch-theologischen Grundbegriff*, Berlin / Boston 2023.
- Schulz-Nieswandt, Frank*, Univ.-Prof. Dr. (em); ehemals Professor für Sozialpolitik und Methoden der qualitativen Sozialforschung sowie weiterhin im mitgliederschaftlichen Status der Fakultät, Direktor des Seminars für Genossenschaftswesen der Universität zu Köln. Wichtige Veröffentlichung: *Kritische Theorie der Entelechie der Person als Ästhetik der Form. Über die Wahrheit der Person, das Gute der Sozialpolitik und die Schönheit der Genossenschaft. Eine Trinitätslehre der humangerechten Kultur*. Würzburg 2024.
- Schulz, Claudia*, Dr. phil., habil. theol.; Sozialwissenschaftlerin und Evangelische Theologin, Professorin an der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg. Wichtige Publikation: *Soll sich die Kirche mit aktuellen politischen Fragen beschäftigen? Positionen und Paradoxien im gesellschaftspolitischen Engagement von Kirche und ihren Gemeinden*, PrTh 58 (2023), 39–48.
- Thimm, Philipp*, M.A.; Stipendiat am Seminar für Genossenschaftswesen der Universität zu Köln.
- Wegner, Gerhard*, Dr. theol, apl. Prof em.; bis 2019 Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD in Hannover. Wichtige Publikation: *Substanzielles Christentum. Soziotheologische Erkundungen*, Leipzig 2022.