

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 1. September 2015

www.epd.de

Nr. 36

Theologie der Stadt – Berichte aus dem Theologischen Labor Berlin

Beiträge der Fachtagungen »Theologie der Stadt. Auftaktveranstaltung des TheoLab Berlin« am 4./5. September 2014 und »Stadtraum und Religion. TheoLab Berlin 02« am 29. Januar 2015 in Berlin

Impressum

Herausgeber und Verlag:
Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
gGmbH
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,
60439 Frankfurt am Main.
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt

Geschäftsführer:
Direktor Jörg Bollmann
Verlagsleiter:
Bert Wegener
epd-Zentralredaktion:
Chefredakteur: Dr. Thomas Schiller

epd-Dokumentation:
Verantwortlicher Redakteur:
Uwe Gepp
Tel.: (069) 58 098 –135
Fax: (069) 58 098 –294
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst
epd-Dokumentation dient der
persönlichen Unterrichtung.
Nachdruck nur mit Erlaubnis und
unter Quellenangabe.
Druck: druckhaus köthen
Friedrichstr. 11/12
06366 Köthen (Anhalt)

■ Fragen an eine Theologie der Stadt

Was heißt es, Kirche in Berlin zu sein? Welche Fragen stellt diese Stadt an Glaubende und Suchende? Welche Nöte wirft sie auf, welche (Heils-)Versprechen gibt sie? Das sind Fragen an eine Theologie der Stadt – genauer: an eine Theologie dieser Stadt Berlin.

Jahr für Jahr strömen Millionen in die Metropolen dieser Erde auf der Suche nach Arbeit, Freiheit und Teilhabe am gesellschaftlichen und kulturellen Leben. Städte sind Orte der Sehnsucht, aber auch der erfahrenen Ungleichheit, der Konflikte und sozialen Spaltungen.

Die Stadt als eigenen Topos religiöser Hoffnungen und Fragen, aber auch als Ort spiritueller Auf- und Umbrüche in den Blick zu nehmen – das ist die Aufgabe einer ‚Theologie der Stadt‘. Als konkrete Theologie der Stadt Berlin steht sie noch einmal vor besonderen Herausforderungen. Die deutsche Hauptstadt und internationale Kulturmetropole gibt einer Vielfalt von urbanen Lebensstilen und religiösen Topographien Raum, die differenzierte Beschreibungsmuster erfordern. Wie prägt diese Stadt den Glauben, das religiöse Handeln und die Fragen der Menschen, die in ihr leben? Wie

nehmen die Kirchen ihren Auftrag im urbanen Kontext Berlins wahr? Welche neuen Strömungen, aber auch welche Konflikte bringt das religiöse Leben Berlins hervor?

Mögliche Antworten auf diese Fragen untersucht die 2014 gegründete Arbeitsstelle »Theologie der Stadt« der Evangelischen Kirche in Berlin. Die Arbeitsstelle fördert:

- das Verstehen von Stadt als interdisziplinäre Aufgabe sozialologischer und theologischer Forschung,
- das Vernetzen von Diskursen über Stadt, Kirche und Religion in Berlin,
- das Übersetzen von stadtwissenschaftlichen Fragestellungen und Konzepten in die kirchliche Praxis.

Das Ziel ist die Entwicklung einer kontextuellen Theologie in und für Berlin in Auseinandersetzung mit Kirche, Wissenschaft und Stadtöffentlichkeit. Praktisch geht es darum, den Wissenstransfer zwischen kirchlichen, theologisch-wissenschaftlichen und anderen urbanen Akteuren anzuregen und zu verstetigen. Vor Augen haben wir den Aufbau eines theologischen Netzwerks, eines »Theologischen Labors Berlin« (TheoLab Berlin), das

interdisziplinär arbeitet, gesellschaftliche Diskurse aufnimmt und mitgestaltet, Experimente anregt, Erfahrungswissen systematisiert und Beratungsarbeit reflektiert.

Zwei Fachtagungen in Kooperation mit der Evangelischen Akademie zu Berlin, die im September 2014 und Januar 2015 stattfanden, wollten erste Schritte zu solcher Vernetzungsarbeit leisten. Die vorliegende Dokumentation bietet einen Großteil der dort gehaltenen Beiträge und Impulse. Dem Charakter einer Dokumentation entsprechend, behalten die Manuskripte ihren Charakter mündlicher Redebeiträge bei und wurden nur geringfügig für den Druck überarbeitet. Den Einzelbeiträgen vorangestellt ist eine Programmskizze, die das Grundanliegen einer Theologie der Stadt, wie sie uns vorschwebt, in groben Strichen skizziert. Nicht fehlen darf an dieser Stelle ein herzlicher Gruß von Berlin nach Osnabrück an Landessuperintendentin Frau Dr. Birgit Klostermeier – verbunden mit dem Dank für alle Hebammendienste, die sie dem Projekt in ihrer Berliner Zeit erwiesen hat.

Dr. Rüdiger Sachau, Direktor der Evangelischen Akademie zu Berlin, und Dr. Christopher Zarnow, Arbeitsstelle Theologie der Stadt

Quellen:

Theologie der Stadt – Berichte aus dem Theologischen Labor Berlin

Beiträge der Fachtagungen »Theologie der Stadt. Auftaktveranstaltung des TheoLab Berlin« am 4./5. September 2014 und »Stadttraum und Religion. TheoLab Berlin 02« am 29. Januar 2015 in Berlin

Aus dem Inhalt:

Theologie der Stadt – Berichte aus dem Theologischen Labor Berlin

- Dr. Christopher Zarnow, Arbeitsstelle Theologie der Stadt (Berlin):
Was gibt die Stadt theologisch zu denken? Eine Programmskizze 4

Sektion 1: Urbane Religionstopographien

- Dr. Irene Becci, Universität Lausanne:
New religious diversity in Potsdam: keeping, making, and seeking place 11
- Dr. Julia Thiesbonenkamp-Maag, FEST (Heidelberg):
Religion im Stadtraum – zwei Fallstudien 18
- Prof. Dr. Rolf Schieder, Humboldt-Universität zu Berlin:
Theologie in Berlin (Kommentar) 22

Sektion 2: Der Raum der Stadt und seine Vermarktung

- Prof. Dr. Helmuth Berking, Technische Universität Darmstadt:
»Die Großstadt als Individuum«? Neuere Zugänge zur Stadtsoziologie 25
- Prof. Katrin Androschin, Agentur Embassy (Berlin):
»Glaub' an Berlin! – Stadtbilder und Imagekampagnen / Zusammenfassung« 31
- Dr. Thorsten Moos, FEST (Heidelberg):
Auf dem Weg zu einer Theologie der Stadt (Kommentar in Thesen) 34

Sektion 3: Perspektiven urbaner Theologie

- PD. Dr. Jörg Herrmann, Evangelische Akademie der Nordkirche (Hamburg):
Von Hamburg nach Berlin: Anmerkungen zu einer kontextuellen Theologie der multireligiösen Stadt 36
- Dr. Tobias Woydack, Diakonie Hamburg:
Der räumliche Gott – Theologie des Kirchengebäudes 44
- Dr. Christina-Maria Bammel, Pfarrerin der EKBO:
Bestimmungen von *place* und *space* als Beziehungsaufgabe in den Öffentlichkeiten religiöser und nicht-religiöser Urbanität (Kommentar) 52
- Dr. Christopher Zarnow, Arbeitsstelle Theologie der Stadt (Berlin):
Der Gott der Stadt (Andacht) 54

Was gibt die Stadt theologisch zu denken? Eine Programmskizze

Von Dr. Christopher Zarnow, Arbeitsstelle Theologie der Stadt, Berlin

I

Die sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema Stadt entspringt sehr verschiedenen Motivationslagen. In der Regel gründet sie in bereits vorwissenschaftlichen Erfahrungshorizonten des alltäglichen Stadtlebens oder praktischen Interessen urbaner Akteure. Das können Fragen der Stadtplanung und Stadtentwicklung sein, die ihrerseits auf Erscheinungen des sozialen Wandels reagieren, die sie zu gestalten versuchen. Entsprechend handelte sich die dominierende Strömung der Stadtsoziologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den nicht unbedingt schmeichelhaften Ruf ein, über weite Strecken Stadtplanungssoziologie und Erfüllungsgehilfin der Kommunalpolitik zu sein.¹ Der lebenspraktische Hintergrund soziologischer Stadtforschung können aber auch die wahrnehmbaren Differenzen zwischen den Städten sein, die bereits am Kneipentisch ein unerschöpfliches Thema darstellen und – vermittelt über professionelle Stadtvermarktungskampagnen im Imagekampf der Metropolen – sozial- und (neuerdings) raumwissenschaftlich aufgenommen und analytisch vertieft werden.² Oft ist es aber auch schlicht der überwältigende Primäreindruck moderner Großstädte und der schillernden Vielfalt an Lebensformen, denen sie Raum geben, der teils zu heftigen Abwehrreaktionen führt, teils eine ganz eigene Faszinationskraft ausübt, Neugierde weckt und den Forschergeist beflügelt.³

Verschiedene Ansätze der gegenwärtigen Urbanistik, die ihrerseits einen eher lockeren Obertitel für ein ganzes Sammelsurium an soziologischen, ethnologischen, psychologischen und geographischen Forschungsperspektiven darstellt, verlängern je auf ihre Weise bereits vorwissenschaftlich artikulierte Interessen und Erfahrungsräume hinein in die *scientific community*. Noch vor allen weiteren inhaltlichen Ausführungen ist daher bereits in methodologischer Hinsicht zwischen verschiedenen Ebenen von Stadtdiskursen zu unterscheiden. Eine erste Ebene kann bestimmt werden als Ebene des alltäglichen, gleichsam vorwissenschaftlichen Erlebens und Deutens von Stadt. Dabei ist dann sogleich noch einmal zu differenzieren zwischen (a) vordergründigen Stadtbildern, -vorstellungen und ‚urbanen Mythen‘, die sich auf die (bzw. eine bestimmte) Stadt als ganze beziehen und Stadtidentitäten konstruieren. Mittel urbaner Identitätskonstrukti-

onen können die Aufzählung von besonderen bzw. ‚einmaligen‘ Merkmalen und Eigenschaften (Identität qua Individualität), Vergleich und Abgrenzung zu anderen Städten (Identität qua Differenz) oder die Erzählung von signifikanten Geschichten bzw. Stadtbiographien (Identität qua Narration) sein. In solchen expliziten Thematisierungen rückt die Stadt in den Vordergrund der Betrachtung und wird zum Gegenstand identitärer Zuschreibungen. In Spannung dazu lässt sich die Stadt (b) in ihrer alltagspragmatischen Signatur über weite Strecken als ein Hintergrundphänomen beschreiben. Was ist damit gemeint? Eher, als dass sie selbst zum Thema wird, fungiert sie in dieser Hinsicht als Deutungs- und Reflexionshorizont durch ihren spezifischen Kontext präfigurierter Themen. Ein Großteil moderner spezifischer Diskurse über Mobilität, Lebensstile, Digitaltechnologie usw. hat so einen impliziten Bezug zur Stadthematik.

Eine zweite Ebene ist sodann beschritten mit der sozialwissenschaftlichen Reflexion im engeren Sinne. Hier finden sich ausformulierte, begriffliche Ansätze, die bestimmte Zugänge der Stadterfahrung methodisieren und systematisieren. Ausgehend von mitunter sehr verschiedenen Basisvidenzen findet die Urbanistik ihr bestimmendes Thema in einer Theorie des sozialen Wandels, der Individualität bzw. den Individuierungsbedingungen urbaner Räume, der Segregationsforschung oder der Stadtypologie. Diese Ansätze bleiben notwendigerweise – auch und gerade da, wo sie sich selbst als ‚holistisch‘ verstehen – von einer Meta-Ebene aus betrachtet partikular, d.h. sie beziehen ihre Evidenzen aus bestimmten Abstraktionshinsichten auf die umfassende Bandbreite des urbanen Phänomenspektrums.

Von diesen beiden Ebenen lässt sich schließlich drittens eine Ebene der Wertungen unterscheiden. Es ist hilfreich und auch nützlich, diese Ebene noch einmal abzusondern. Denn sowohl persönliche Stadterfahrungen als auch wissenschaftliche Ansätze der Stadt-Theorie sind teils mit starken positiven oder auch negativen Wertungen verbunden. So war ein Großteil der Großstadttellektuellen des 19. Jahrhunderts konservative Kritiker der Großstadt. Sie zeichnen ihre Stadterfahrungen in den Horizont einer allgemeinen Dekadenztheorie und in kulturevolutionäre Verfallsschemata ein.⁴ Demgegenüber zeichnete sich die *Chicago School* der Stadtsoziologie der 1930er

Jahre gerade durch ihre Offenheit und Aufgeschlossenheit gegenüber den Eigenheiten und Extravaganzen der modernen Metropole aus.⁵ Es liegt auf der Hand, dass diese verschiedenen Bewertungsperspektiven zugleich Selektionskriterien für das Material der Forschung darstellten, das überhaupt der Thematisierung würdig erscheint.

II

Was sich so allgemein für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema Stadt sagen lässt, gilt auch und im besonderen für eine Auseinandersetzung mit dem Stadtphänomen aus theologischer Perspektive. Das Projekt einer »Theologie der Stadt« ist folglich gut beraten, zunächst einmal zu sichten, welche vor-theologischen Erfahrungshorizonte und praktischen Interessenlagen die Thematik dann im engeren Sinn theologisch motivieren. Anders gefragt: Welche Elemente, Aspekte, Dimensionen der modernen Großstadt provozieren die theologische Reflexion? Was gibt die Stadt theologisch zu denken? – Die folgenden Ausführungen verstehen sich dabei als Linien einer Forschungsskizze, die mit weiterem Material noch zu unterfüttern wäre. Der Fokus liegt dabei ganz auf der modernen europäischen Großstadt, wie sie aus der Epoche der Industrialisierung hervor- bzw. mit ihr einherging.

Die letzte Differenzierung ist wichtig, weil sich der Zusammenhang zwischen der Verstädterung der Gesellschaft im ausgehenden 19. Jahrhundert (im Sinne eines bevölkerungsstatistischen Sachverhalts), der Urbanisierung des Lebensstils (im Sinne einer umfassenden Transformation der Alltagskultur) und die mit dem Industrialisierungsprozess einhergehende Erosion der überkommenen Ständeordnung als überaus komplex darstellt.⁶ Interessant ist allemal, wie diese Umwälzungsprozesse von den Theologen und Pfarrern wahrgenommen wurden. Exemplarisch sei nur auf Johann Hinrich Wichern, den Begründer der inneren und Stadtmission verwiesen.⁷ Die industrielle Großstadt erscheint bei Wichern durchaus ambivalent als Hort der »Gotteslästerung« und »Sodom und Gomorrha« – Berlin dient ihm dabei als Anschauungsobjekt –, zugleich aber auch als Ort, an dem sich »die Zukunft, die unseres Vaterlandes, also auch die unserer Kirchen überhaupt« entscheidet.⁸ Die zeitliche Kategorie der theologischen Gegenwartsdeutung und -beschwörung, der *Kairos*, findet hier seine räumliche Entsprechung im *Topos* der Großstadt.⁹ Der Stadt gehört die Zukunft – aber welche Zukunft das sein wird, darüber ist in der Gegenwart zu

streiten. Was nun diese Gegenwart selbst angeht, ist Wicherns Diagnose äußerst kritisch bis pessimistisch. Er reiht sich damit ein in den Chor konservativer Großstadtkritik, wie sie in den Werken von Ferdinand Tönnies und Oswald Spengler ihren prominentesten Ausdruck gefunden hat.¹⁰

An dieser Stelle kann es nicht um die Detailanalyse ihrer Argumentationslinien gehen, in denen sich evolutionsbiologische, kulturalanthropologische, sozialpsychologische und wertphilosophische Gesichtspunkte verbinden. Hier interessiert allein der Gesamtzugriff. Diesbezüglich lässt sich resümieren: Die moderne Großstadt erscheint zugleich als Gipfel und Abgrund des zivilisatorischen Fortschritts. Als theologische bzw. dogmatische Wahrnehmungsfolie dienen damit vor allem Kategorien, die im weitesten Sinn der Sündenlehre zugeschrieben werden können: Hybris, Gottlosigkeit, Entfremdung, Prunksucht, Zerstreuung, Ausschweifung, Verführung, Revolution.¹¹ Die positiven Freiheitswerte, die mit der modernen Großstadt ja auch aufs engste verbunden sind und deretwegen man sich unter anderem überhaupt erst auf den Weg in die Großstadt machte, spielen dagegen so gut wie keine Rolle.¹² Statt dessen wird das Landleben romantisiert, der Bauernstand verherrlicht und die – im Kern antiurbanistisch ausgerichtete – Idee der Heimat kultiviert.¹³ Dieser Sachverhalt ist schon von daher für eine gegenwärtige Theologie der Stadt von Interesse, weil sich der Gedanke der »Beheimatung« sowie wie romantisierte Idealbilder dörflicher Gemeinschaften bis in die Leitbilder heutiger Kirchengemeinden hinein wiederfinden. Über weite Strecken gilt: Die Kirche im Kopf ist die Kirche im Dorf. Eine mentalitätsgeschichtliche Wurzel dieser weitreichenden Voreinstellung dürfte in der antiurbanistischen Heimatideologie der konservativen Großstadtkritik des 19. Jahrhunderts liegen.

Ein neues gesamtgesellschaftliches Interesse an den Städten und ihrer Gestaltung setzte mit der Notwendigkeit ihres Wiederaufbaus nach dem zweiten Weltkrieg ein. Soziologen, Philosophen, Architekten und Psychologen entwickelten urbane Visionen und stritten um ihre Umsetzung.¹⁴ Die Städte wurden als Diskursräume und Foren öffentlicher Meinungsbildung neu entdeckt.¹⁵ Kirchlicherseits entwickelte sich die City-Kirchen-Arbeit mit dem Ziel, aktiv am Stadtleben Teil zu nehmen und es mit zu gestalten. Die Großstadt erschien nun nicht mehr, oder zumindest nicht mehr einseitig und primär, als Betätigungsfeld sozialreformerischer Umgestaltung und missionarischen Eifers, sondern als eigenständiger Sozialraum mit spezifischen Gesetzmäßigkeiten, die es

zu akzeptieren, ja überhaupt erst einmal zu verstehen gilt, um sinnvolle kirchliche Handlungsstrategien entwickeln zu können. Nicht mehr die Stadt erscheint als Reformprojekt der Kirche, sondern umgekehrt die Kirche als Reformprojekt unter den Bedingungen einer sich ständig wandelnden urbanen Kultur. Damit verschieben sich dann auch die Kategorien der theologischen Stadtwahrnehmung bzw. -deutung. Die theologische Zeitdiagnose wird nicht mehr mit Mitteln der Sündenlehre betrieben, sondern im Horizont von Ekklesiologie, Pneumatologie und Christologie.¹⁶ Dabei bezieht sich die City-Kirchen-Bewegung auf die Stadt primär von den großen Gebäuden der Innenstadtkirchen her. Praktisch-theologisch hat sie ihren Fokus in Themen der Erinnerungskultur, der Sozialdiakonie und der liturgischen Erneuerung.¹⁷ Während bei Wichern und der inneren Mission eine theologische Defizitperspektive auf die moderne Großstadt dominierte, wird sie jetzt zum selbstverständlich gegebenen Horizont kirchlicher Selbstverortung. Allerdings hat die City-Kirchen-Bewegung keine vergleichbar prägenden Bilder hervorgebracht wie die antiurbanistische Heimatbewegung. Damit ist sie trotz ihrer zahlreichen Innovationen von der Masse städtischer Kirchengemeinden, die sich eher als »urbane Dörfer«¹⁸ verstehen, über weite Strecken als elitär und akademisch wahrgenommen worden.

III

Was nun die aktuelle theologische Landschaft angeht, dominieren, wenn ich richtig sehe, drei Ansätze den Zugang zum Großstadtphänomen. Da wäre einmal eine Reihe von – oft dem freikirchlichen Spektrum zugehörigen – Ansätzen zu nennen, welche die Großstadt primär als missionarische Herausforderung ansehen. Die Bereitschaft, sich auf neue urbane Bewegungen und Trends einzulassen, ist hier besonders ausgeprägt. Innovative Raumnutzungskonzepte, partizipative Gemeindestrukturen, professionelle Internetauftritte, überhaupt: ein hohes Maß an Innovationsfreudigkeit gehen einher mit einer um Einfachheit und Verständlichkeit bemühten biblisch Theologie. Hierher gehören auch eine Reihe von neueren Gemeindeentwicklungs- und Gemeindeaufbaukonzepten vom *faith-planting*¹⁹ bis zum Aufbau von Internet-Gemeinden.²⁰

Ein zweiter theologischer Zugang entspringt der Umformung der ehemaligen dogmatischen Apologetik in das Programm einer Theologie der Kultur.²¹ Grundanliegen der Apologetik ist die Fremdsetzung von Vertrautem in der Erwartung von Relevanzgewinn. Dieses Grundanliegen wird von

der Theologie der Kultur aufgegriffen und variiert: Die kulturelle Welt wird zum Feld der Bewährung theologischer Interpretationsbrillanz. Urbanität tritt hier entsprechend in Erscheinung als eine eigenständig geprägte Manifestationsgestalt des geistigen Lebens. Paul Tillich sprach entsprechend von der Großstadt als »Symbol«; In der Verbindung von großstädtischer Architektur und technischer Innovation erblickte er »das Symbol unseres Zeitalters, des Zeitalters der Erfüllung der technischen Utopie«²². Die Stadt erscheint als Schöpfung menschlicher Kulturleistung, die dem Einzelnen aufgrund ihrer Unüberschaubarkeit und Komplexität als quasi-objektives Gebilde gegenübertritt. Aber sie ist noch mehr als das. Sie wird im technischen Zeitalter zugleich zum symbolischen Ausdruck dafür, wie sich der Mensch überhaupt in seiner Welt versteht – nämlich als Beherrscher »aller Seinsmächte« und Sieger »über das Unheimliche, Fremde, Drohende des Daseins«²³. Die Stadt wird theologisch lesbar als symbolische Manifestation des neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses.²⁴

Ihre praktisch-theologische Entsprechung findet die Theologie der Kultur im Programm einer christlichen Kulturhermeneutik.²⁵ Der Fokus liegt hier ganz auf einer dem urbanen Kulturleben inhärenten religiösen Dimension und ihrer Beschreibung.²⁶ Die theologische Aufgabe wird dann als Wahrnehmung und Ausdeutung jener der urbanen Kultur inhärenten religiösen Dimension bestimmt. Die Stadt erscheint nicht als Projekt, das es zu gestalten, sondern eben als Text, den es zu lesen, oder Kunstwerk, das es zu interpretieren gilt. Dabei kann der Schwerpunkt eher ästhetisch-aisthetisch auf der Wahrnehmung urbaner Lebenswelten und ihrer symbolischen Prägnanz oder auf der Analyse der impliziten Religiosität des urbanen Lebensstils liegen.²⁷

Die Beschäftigung mit der Stadt ist oft Sache von Praktikern, die selbst kreative, künstlerische und strategische Interessen verfolgen. Gleichsam gebannt vom Phänomen der Stadt und involviert in ihre Gestaltung sind sie als Theoretiker ihrer Praxis zugleich tätig als urbane Akteure. Das gilt auch und in besonderer Weise für all diejenigen, die, mit Schleiermacher gesprochen, in »kirchenleitender« Funktion tätig sind. Die wissenschaftliche Reflexionsgestalt kirchenleitender Praxis, die Kybernetik, bezieht sich primär unter strategischen und kirchenpolitischen Gesichtspunkten auf das urbane Umfeld.²⁸ Die Stadt erscheint als empirischer Kontext der Gestaltwerdung der sichtbaren Kirche. Ihre institutionelle Ausformung findet die Stadt-Kybernetik in eigenen Ämtern

und Infrastrukturen (Stadtdekanate, Spezialpfarrämter). Die urbane Selbstverortung einzelner Kirchengemeinden oszilliert dabei zwischen der Errichtung urbaner Gegenwelten mit quasi-dörflichen Strukturen und der Eröffnung von integrativen Räumen hoher sozialer Diversität. Beides muss sich nicht ausschließen, da, wie der sprechende Ausdruck des »urban village«²⁹ anzeigt, systemtheoretisch betrachtet der Gegensatz von Dorf und Stadt als re-entry in das System der Großstadt selbst eintritt: Man lebt eben zugleich in der Metropole und im eigenen Kiez, und beides bedingt und fordert sich wechselseitig.

IV

Neben diesen missionspraktischen, kulturhermeneutischen und kybernetischen Perspektiven auf die Großstadt scheinen mir zentrale Aufgaben für eine empirisch fundierte Theologie der Stadt im hochdynamischen Feld einer sich radikal wandelnden urbanen Religionskultur zu liegen. Ein paar Stichworte müssen hier genügen, um diese Dynamik anzuzeigen. Das erste Stichwort bezieht sich auf die lange Zeit vorherrschende Meinung, Urbanisierung als Faktor der Modernisierung sei gleichbedeutend mit Säkularisierung.³⁰ Einmal abgesehen von der hochkontroversen Beurteilung des Säkularisierungsparadigmas als sozialwissenschaftlicher Großerzählung als solcher, scheint diese Gleichsetzung auf jeden Fall zu simpel.³¹ Die großen Städte und Metropolen sind nicht nur Orte einer Krise der institutionell verfassten Religion, sondern zugleich die eigentlich produktiven Orte religiöser Neubildungen. So gut wie alle neueren religiösen Bewegungen und Gemeinschaften gehen nicht nur von den Städten aus, sondern sind fest in der urbanen Kultur verankert.³² Gleichsam unter dem Radar der offiziellen Kirchlichkeit herrscht ein unübersichtliches und buntes religiöses Leben in den Städten – angefangen von den zahlreichen Migrantengemeinden über neue freikirchliche Gruppierungen bis hin zum privathäuslichen Ahnenkult.

Aber die Stadt ist nicht nur ein religions-, sondern auch an vielen Stellen theologieproduktiver Ort. Will sagen: Die Theologie als Reflexionsgestalt der Religion wird längst nicht mehr exklusiv im abgeschotteten ‚Elfenbeinturm‘ der Wissenschaften betrieben. Die urbane Kultur bringt vielmehr eine ganze Reihe an religionsprofessionellen Akteuren hervor, die verbindliche Religionsdeutungskompetenz für sich Anspruch nehmen. Dabei sind es nicht allein die Wissensinhalte, die eine umfassende Umformung durch die urbane Kultur erfahren. Vielmehr bringt letztere auch

ganz neue Wissensformen hervor. Das Internet und die Digitaltechnologie spielen dabei eine zentrale Rolle.³³ Der Ausdruck »kontextuelle Theologie« erfährt einen entsprechenden Bedeutungswandel: Er zielt nun weniger auf die programmatische theologische Bezugnahme auf eine bestimmte soziale Gruppe oder Bewegung ab, sondern auf die soziale Infrastruktur theologischer oder ethischer Wissensproduktion als solcher.³⁴ Kurz: Nicht der pauschale Rückgang von Religion und der sie begleitenden Reflexionskultur, sondern ein umfassender Transformationsprozess ihrer kommunikativen Äußerungsformen ist das in dieser Hinsicht signifikante Merkmal (post)moderner Stadtkultur.

Die Ausdifferenzierung des religiösen Lebens in den Städten erfordert sozialräumlich differenzierte Beschreibungsmuster. Die religiöse Landschaft wird in Gestalt von »Glaubens-Topographien« nachgezeichnet und kartiert.³⁵ Bediente sich die sozial- und kulturwissenschaftliche Gegenwartsdeutung im 20. Jahrhundert über weite Strecken Kategorien der Zeit und Geschichtlichkeit, gewinnen in der aktuellen Debatte Kategorien des Raumes und der lokalen Differenzierung zunehmend an Bedeutung.³⁶ So unterscheidet die Ethnologin Irene Becci in ihrem Beitrag, der in der vorliegenden Dokumentation abgedruckt ist, religiöse Gruppierungen nach den Strategien ihres »Raumgreifens«: Während die etablierten religiösen Gemeinschaften wie die großen Kirchen urbane Räume besetzen und bewahren (*place keeping*), zeichnen sich neure religiöse Bewegungen in den Städten gerade dadurch aus, dass sie sich neue Räume in Fabriketagen, Kinosälen oder *Share-Houses* schaffen (*place making*). Davon unterschieden werden kann noch einmal das Phänomen des *place finding*: So sind vereinzelt religiöse Akteure immer wieder neu auf der Suche nach transitorischen Plätzen und Nischen, in denen sie ihre spirituellen und esoterischen Praktiken ausüben können.³⁷ Solche und andere Phänomene urbaner Religionskultur fordern lokalsensible Beschreibungsmuster, die räumliche Differenzen als Differenzierungen in der Sache erkennbar werden lassen.

V

Sowohl die neue, gleichsam postsäkulare Wahrnehmung der Großstadt in der Ambivalenz von Religionsabbau und Religionsproduktivität als auch die Erforschung urbaner Religionstopographien verweisen ins Aufgabengebiet der empirischen Religionsforschung. Ihre Fragestellungen und Ergebnisse sind Voraussetzung der theologi-

schen Arbeit im engeren Sinn, aber nicht mit dieser gleichzusetzen. Diese vollzieht sich vielmehr im Durchhalten der Einen Grundunterscheidung am Ort des religiösen Bewusstseins, die dann begrifflich verschieden gefasst werden kann als Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz, Unbedingtheit und Bedingtheit, Absolutheit und Relativität, Gott und Welt. Mit diesen theologischen Basisrelationen hat es aber die Besonderheit auf sich, dass ihre Relate sich gerade in ihrer absoluten qualitativen Differenz ausschließlich im Vollzug einer ständig neuen Selbstdifferenzierung des religiösen Bewusstseins zur Geltung bringen lassen.³⁸ Die theologische Aufgabe ist dann wesentlich als Rekonstruktion dieser im Aufbau der religiösen Bewusstseinsstellung sich vollziehenden kategorialen Selbstdifferenzierung zu bestimmen.

Vor dem Hintergrund dieser knappen Ausführungen lässt sich dann auch die Aufgabe einer »Theologie der Stadt« genauer fassen. Sie besteht kurz gesagt darin, die ihr als Theologie eigenen kategorialen Grundunterscheidungen im vielfältigen Leben der Stadt, aber auch im Nachdenken über die Stadt, ihre Gestaltung und Politik, nicht zuletzt im sozial- und kulturwissenschaftlichen Stadtdiskurs immer neu zur Geltung zu bringen. Diese Aufgabe ist allerdings mit Vermittlungsschwierigkeiten eigener Art behaftet, auf die ich abschließend noch kurz eingehen möchte. Als empirischer Ausgangspunkt können dabei die vielfältigen Fremdheits- und Differenz Erfahrungen dienen, die Kontakt- und Reizdichte, die Irritationen und Überraschungsmomente, wenn sich hinter der nächsten Straßenecke buchstäblich eine ‚neue Welt‘ eröffnet. All dies sind Erfahrungen, die das tagtägliche Leben in der Großstadt impliziert und die ich auf den Begriff der *großstädtischen Differenzkultur* bringen möchte.

Natürlich gibt es zahlreiche Strategien, sich im Alltag der Großstadt gegen die mit ihr einhergehenden Überreizungen zu wappnen. Bereits Georg Simmel sprach in dieser Hinsicht von den »Präservativ[en] des subjektiven Lebens«, mit denen sich das Individuum vor der Dauerstimulanz der urbanen Umgebung schützt und zu denen er u.a. die Herausbildung von typischen Charaktereigenschaften – man könnte auch sagen: urbanen Tugenden – wie Distanziertheit, Blasiertheit und soziale Reserviertheit zählt.³⁹ Die Frage lautet dann aber: Was bedeutet die – wenn auch mit verschiedenen Techniken gedämpfte – Dauerpräsenz des Lebens der anderen und das solcherart dauerstimulierte Differenzbewusstsein für den Aufbau und Vollzug der dem religiösen

Bewusstsein eigentümlichen Wirklichkeitseinstellung? Ist die urbane Differenzkultur gleichsam ein guter Nährboden der Religion, weil sie zu immer neuen Akten der Selbsttranszendenz aufreizt? Oder führt sie in ihrer Dauerstimulanz gerade zu jenen bereits von Simmel diagnostizierten Abstumpfungserscheinungen der Abschottung und der Borniertheit, die den religiösen »Sinn fürs Unendliche« innerlich aushöhlen?⁴⁰

Zur Debatte stehen folglich die Vermittlungschancen von theologisch-kategorialem Differenzbewusstsein und urbaner Differenzkultur. Das Thema lässt sich hermeneutisch variieren als Frage nach Kriterien der Übersetzung überlieferter Glaubenstraditionen in den großstädtischen Kontext: Bleibt dieser der religiösen Selbstverständigung letztlich etwas äußerliches, das man zu ignorieren oder sogar zu bekämpfen versucht – mit Mitteln intellektueller oder auch physischer Gewalt? Was bedeutet es aber umgekehrt, die Erschütterungen und Anfragen, die das großstädtische Leben mit sich bringt – die Erschütterung nämlich, das es auch *ganz anders* gehen könnte –, an die Wurzel des eigenen Glaubens- und Selbstverständnisses heran zu lassen? Positiv formuliert: Wie können Erfahrungen der Fremdheit und Irritation, aber auch die Lust an der Vielfalt, die Entfremdung von eigenen Glaubenstraditionen und das »Lob der Profanität« (Giorgio Agamben) noch einmal in einer Glaubensidentität vereinigt werden?⁴¹ So oder so wird sich die Idee eines aufgeklärten, sich nicht in religiöse Gegenwelten flüchtenden Protestantismus nicht an der urbanen Differenzkultur vorbei, sondern nur durch sie hindurch zur Geltung bringen lassen.⁴² Ob und wenn ja wie dieser »riskante Durchgang durch Andersheit« (Michael Moxter), zudem eine in sich selbst hochgradig differenzierte Andersheit gelingt – das ist eine offene Frage.

Anmerkungen:

¹ Zum Stadtverständnis der Stadtsoziologie vgl. Hartmut Häbermann und Jan Kemper, *Die soziologische Theoretisierung der Stadt und die ‚New Urban Sociology‘*, in: Helmut Berking/Martina Löw, *Die Wirklichkeit der Städte*, Baden-Baden 2005, 25-53.

² Vgl. Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a. M. 2001; dies., *Soziologie der Städte*, Frankfurt a. M. 2008; vgl. dazu auch den Beitrag von Helmut Berking in dieser Dokumentation.

³ Zur sozialpsychologischen Stadtdeutung klassisch: Georg Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben*, in: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1901-190*, Bd. 1, GA 7, hrsg. v. Rüdiger

Kramme/Angela Rammstedt/Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M. 1995, 116-131.

⁴ Vgl. Hans-Paul Bahrtdt, *Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen zum Städtebau*, hrsg. v. Ulfert Herlyn, Wiesbaden 2006, 57-80.

⁵ Vgl. Rolf Lindner, *Walks on the Wild Side. Eine Geschichte der Stadtforschung*, Frankfurt a. M. 2004, 113-146.

⁶ Hartmut Häußermann/Dieter Läßle/Walter Siebel, *Verstädterung und Urbanisierung in der Industriegesellschaft*, in: dies., *Stadtpolitik*, Frankfurt a. M. 2008, 22-29.

⁷ Zum Folgenden vgl. Friedemann Green, *Kirche in der werden den Großstadt. Landeskirche und Stadtmission in Hamburg zwischen 1848 und 1914*, Herzberg 1994.

⁸ Zitate nach Green, a.a.O. (Anm. 7), 113.

⁹ Vgl. grundlegend zur theologischen Kategorie des Kairos: Alf Christophersen, *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik*, Tübingen 2008.

¹⁰ Vgl. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt 1979; Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1990.

¹¹ Vgl. Green, a.a.O. (Anm. 7), 113ff.

¹² Heraus sticht der mentalitätssoziologische Beitrag Simmels, der gerade hierin – in der emanzipatorischen Dimension der urbanen Existenz – die eigentliche Pointe moderner Großstadterfahrung sieht: »Sie gewährt nämlich dem Individuum eine Art und ein Maß persönlicher Freiheit, zu denen es in anderen Verhältnissen gar keine Analogie giebt«, s. oben (Anm. 3), 123f.

¹³ Vgl. Wolfgang Steck, *Das urbane Christentum als sozialkulturelles Paradigma der zeitgenössischen Religionskultur*, in: ders., *Praktische Theologie*, Band 2, Stuttgart 2011, Kapitel 232, hier: 155f.

¹⁴ Vgl. den bereits zitierten Band von Hans-Paul Bahrtdt (Anm. 4), Erstaussgabe 1961; Alexander Mitscherlich, *die Unwirtlichkeit unserer Städte/Anstiftung zum Unfrieden*, Frankfurt a. M. 2013, Erstaussgabe 1965.

¹⁵ So steht im Zentrum von Bahrtdts Stadtbegriff eine Theorie der bürgerlichen Öffentlichkeit. In der Zweitausgabe von 1969 nimmt er explizit Bezug auf die zwischenzeitlich erschienene Habilitationsschrift von Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2013, Erstaussgabe 1962.

¹⁶ Vgl. die 2007 erschienene EKD-Schrift: *Gott in der Stadt, Perspektiven evangelischer Kirche (EKD-Texte 93)*, in der die

altprotestantische Ämterlehre zur Differenzierung des kirchlichen Auftrags bemüht wird.

¹⁷ Diese Themen ziehen sich quer durch die von Hans Werner Dannowski und Wolfgang Grünberg initiierte Reihe: *Kirche in der Stadt*, Hamburg 1991ff.

¹⁸ Vgl. Herbert Gans, *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*, New York u.a. 1962.

¹⁹ Alexia Salvatierra/Peter Heltzel, *Faith-rooted Organizing. Mobilizing the Church in Service to the World*, Downers Grove 2014.

²⁰ Siehe den Beitrag in dieser Dokumentation von Julia Thies-bonenkamp-Maag.

²¹ Das Stichwort geht bekanntlich auf Paul Tillich zurück, vgl. ders., *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur (Gesammelte Werke, Band IX)*, Stuttgart 1967.

²² Vgl. Paul Tillich, *Die technische Stadt als Symbol* (1928), in: ders., *Die religiöse Substanz der Kultur*, a.a.O. (Anm. 21), 307-311, hier: 310.

²³ A.a.O. (Anm. 21), 309.

²⁴ Dieser Tillich'sche Gedanke wird an anderer Stelle aufgegriffen und weiterentwickelt von Michael Moxter: »Es wäre gleichsam Widerlegung der Stadt, wenn man in ihr vermissen müsste, was es andernorts gäbe. Städte suggerieren Totalpräsenz, sie dulden kein Abwesendes, lassen vielmehr alles gleichzeitig sein«, Innen – Außen, in: *Theologie der Stadt*, hrsg. von Christian Bingel/Hans-Martin Gutmann/Alexander Höner/Sabine Sharma/Tobias Woydack, Berlin 2010, 147-148, hier 148.

²⁵ Vgl. Wilhelm Gräb, *Kirche in der urbanen Welt der Moderne*, in: *Magazin für Theologie und Ästhetik* 13/2001, <http://www.theomag.de/13/wg1.htm> (abgerufen am 6. August 2015); ders., *Religion als Deutung des Lebens*, Gütersloh 2006.

²⁶ Vgl. das bereits zitierte Kapitel aus der praktischen Theologie von Wolfgang Steck: *Das urbane Christentum als sozialkulturelles Paradigma der zeitgenössischen Religionskultur* (Anm. 13).

²⁷ Vgl. Ruth Conrad, *Liturgie der Stadt. Zum Verhältnis von Religion, Macht und öffentlicher Festkultur*, in: *Evang. Theol.*, Jahrgang 73 (2013), Heft 3, 207-223; Hans-Günter Heimbrock, *Erfahrungen des Heiligen in säkularen Stadtkulturen*, in: Thomas Schreijäck (Hrsg.), *Christwerden im Kulturwandel*, Freiburg 2001, 563-582. Speziell zum Begriff des urbanen Lebensstils vgl. Jens Dangschat/Jörg Blasius (Hrsg.), *Lebensstile in den Städten. Konzepte und Methoden*, Wiesbaden 1994.

²⁸ Vgl. Jan Hermelink, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2011.

²⁹ S. oben, Anm. 18.

³⁰ Theologisch-erseits klassisch formuliert von Harvey Cox: »Wenn Säkularisierung der Sache nach das Mündigwerden des Menschen meint, dann beschreibt der Begriff der Urbanisierung den Kontext, in dem sich diese Mündigwerdung vollzieht«, Stadt ohne Gott (Originaltitel: *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*), Stuttgart 1965, 14.

³¹ Aus der überbordenden Fülle an Literatur zur Säkularisierungsdebatte seien hier exemplarisch angeführt Hermann Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (1965), Freiburg/München 2003 (3. Aufl.); José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994; Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009; Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2012 (2. Aufl.).

³² Eindrücklich belegt vom Global Prayers Projekt: *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*, ed. by Jochen Becker/Katrin Klingan/Stephan Lanz/Kathrin Wildner, *metroZones* 13, Zürich 2014. – Vgl. aber auch das Kontrastphänomen einer neuen, gleichsam programmatischen Provinzialität des Religiösen, *Religionshybride: Religion in posttraditionalem Kontexten*, hrsg. von Peter A. Berger/Klaus Hock/Thomas Klie, Wiesbaden 2013.

³³ Vgl. Hanno Rauterberg, *Wir sind die Stadt! Urbanes Leben in der Digitalmoderne*, Berlin 2013.

³⁴ Vgl. beispielhaft das Projekt globethics.net.

³⁵ Vgl. *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces*, ed. by Irene Becci/Marian Burchardt/José Casanova, Leiden/Boston 2013.

³⁶ Vielfach ist seit einiger Zeit die Rede von einem Spatial Turn in den Kulturwissenschaften, vgl. die gleichnamige Aufsatzsammlung mit dem Untertitel: *Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, hrsg. von Jörg Döring/Tristram Thielmann, Bielefeld 2008.

³⁷ S. Irene Beccis Beitrag in dieser Dokumentation.

³⁸ Vgl. Christopher Zarnow, Erlösung und Erlösungsbedürftigkeit in der Einleitung von Schleiermachers Glaubenslehre, in: *Kerygma und Dogma*, 59. Jahrgang (2013/1), 2-20.

³⁹ Vgl. Simmel, a.a.O. (Anm. 3), 118ff.

⁴⁰ Bereits Schleiermacher sah bekanntlich nicht den Atheismus, sondern den Pragmatismus und Utilitarismus des Alltagsverstands als eigentlichen Totengräber der Religion an, vgl. ders., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. von Rudolf Otto, Göttingen 1991, Erste Rede (Apologie).

⁴¹ Zum Verhältnis von Religion und Identität ganz grundsätzlich: Christopher Zarnow, *Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs*, Tübingen 2010.

⁴² Zu Begriff und Idee eines aufgeklärten Protestantismus: Ulrich Barth/Christian Danz/Friedrich Wilhelm Graf/Wilhelm Gräb (Hrsg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich*, Berlin 2013; Andreas Kubik (Hrsg.), *Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit*, Göttingen 2011. 

New religious diversity in Potsdam: keeping, making, and seeking place

Von Dr. Irene Becci, Universität Lausanne¹

**Fachtagung Stadtraum und Religion, TheoLab
Berlin 02, Berlin, 29.1.2015**

I. Some theoretical premises

Sociologists of religion whose empirical sites are in cities consider their field to be located within evolving spatial regimes, which are relatively stable but always contested modes of spatial organization. The main mode of spatial organization of European cities is secular and globalized. Secularization and globalization are, however, not linear historical processes; McLeod (1992, 1995), for instance, has demonstrated that in Western cities of the eighteenth and nineteenth century, secularization has always been accompanied by religious innovations.

More recently, such innovation comes through processes of »eventization« of religion, whereby inherited religious festivities are conjoined with broader cultural processes towards the »eventization« of leisure and religion. A further source of innovation is the set of attempts to »brand« and market religious sites according to the logic of the tourism industry, which may itself further secularize these sites.

In the last decades, west European cities have been witnessing the emergence of new religious and spiritual practices and discourses. The word »new« is meant, on the one hand, in territorial terms, that is, some religious and spiritual practices are new for Europe but have existed in their extra-European context for centuries, and on the other hand, in cultural-historical terms, that is, some religious and spiritual practices and discourses are the outcome of processes of hybridization and syncretism and are therefore unprecedented in their current form². Not only have these new practices and discourses emerged, they also appear to be numerous and to be increasingly visible in the public realm. In such urban contexts, the notion of »spirituality« is becoming increasingly popular as the expression of a newly emerging and always newly negotiated dimensions of human action, which oppose both secularity and religion understood as institutional tradition.

As an overall effect, the religious field has become more diversified. Such a finding contrasts with the long asserted secularization process. Sociologists of religion have therefore documented both the decline of religion and processes of religious diversification. Far from being two parallel processes, ignoring each other and concerning two different parts of society, it is crucial to understand how they are dynamically interwoven and how they relate to each other through spatial dynamics and religious-spiritual productions of locality.

The current religious diversity is part of the phenomenon usually described as »superdiversity«. This concept was launched by Steven Vertovec (2007) to describe the particular multicultural current context of large cities. Although not all European cities are superdiverse, the approach suggested by this concept is very useful as it places sufficient importance to the fact that in the last two to three decades the number of migrants worldwide has grown steadily and that, in a lifetime, people tend no longer to simply move from one place to another once but actually move over various places periodically. Today, the biographies of an increasing number of persons are traversed by multiple cultural, religious and spiritual references. Large parts of societies are composed of highly differentiated and loosely organized networks. A complex set of moving boundaries develops in societies around gender, age, religion, ethnicity, culture, language or other signifiers, according to local interactions and global discourses.

The emergence, in the context of »superdiverse« cities, of hybrid forms of religion and spirituality can be traced back to the 1960s and 70s, when western cities became the stage of large ideological counter-cultural movements. Urban youth have been reinventing new forms of spiritual and religious practices in line with their critique to the perceived gender, economic and military systems of domination. The high number of »New Age« or »Neo-hinduist« communities located in urban contexts that has developed profoundly affects new consumerist practices through what is commonly referred to as a gentrification process.

Currently, from a sociological perspective, it is necessary to seize this religious superdiversity in a nuanced way. Knott and Vasquez (2015: 327) have suggested to theorize the strategies of »migrational-religious« actors in global cities (London, Johannesburg, Kuala Lumpur, etc.), in terms of »place making«. Actors coming from diaspora religions and migration communities make their place, become visible in the urban space through politics of identity, through architectural adaptation to locality, through the creation of continuity. For migrant communities, the »making« of places of worship is linked to embodied performance of urban presence, to the spatial management of difference and belonging, and to multiple embedding across networks of spaces. Knott and Vasquez' approach can be expanded to the other two types of religious presence in the urban space³: For traditional religious institutions (in Casanova's (1994) vocabulary »established religions«), the negotiation of the spatial regime follows the lines of a »place keeping« strategy, while new religious movements and contemporary spirituality⁴ are in search for a place, they are »place seeking«.

»Established Religions« in European cities, such as Catholicism, Orthodoxy, Protestantism and Anglicanism, are concerned about what strategies to adopt to keep their place, how to transform the spaces that are historically theirs and shape whole landscapes. Since the early middle ages, they have been dominant in most European countries and have profoundly shaped urban geographies. Christian religions have left deep imprints in urban architectural landscapes as a result of their social power, material resources, as well as the architectural sophistication that emerged from the close relationships between churches, architects and political authorities. Currently, however, these churches are concerned with strategies *to keep their place* despite secularization. As traditional Christian churches are facing dwindling numbers of church members, shrinking participation in services and other religious activities, changing residential demographics and aging populations, their buildings are becoming too spacious for the number of persons attending religious services. Religious places, however, often carry special significance within collective memories, not only those of active congregants but also of those of entire neighborhood populations that live in the surroundings of these churches.

For actors in the field of contemporary spirituality or new religions, the matter is about finding a

place according to its energetic valence, inventing its aesthetics, seeking an imaginary location and spatializing their presence. This space that needs to be found is often close to other secular spaces, such as leisure, sports, arts, or health spaces. This bundle of aspirations can be captured in the notion of »place seeking«. Since these groups are not steeped in tradition, they usually do not have, nor desire to develop, the kind of »architectural registration« that established religions have, and to which some migrant groups aspire to. Therefore, their places often show similarities to secular places built for leisure, sports, arts, or health-related activities. As mentioned earlier, the boundary between the secular and the spiritual is blurred through this spatial closeness.

Each of these forms of religion has its own relationship to regimes of secularism and its own register of religious diversity. The consequence, at an analytical level, is the necessity to not only consider a religious practice or an actor in her unicity (collective, institutional or individual), but to take all religious practices into account that exist in a given space.

II. Religious innovations in a post-socialist city: the case of Potsdam

Eastern German cities, probably including a part of Berlin, are not straightforward examples of superdiverse cities (Stringer 2012). Here, the dominant feature of living has been secularity, which was accentuated by socialism. In 1989, religion was re-established at an institutional level, but the erosion of religion has continued at the societal level (Pickel & Pollack 2000). All the same, if applied on this case, the nuanced approach to diversity I am suggesting can offer a very insightful picture of the current social changes occurring in the cities of this area.

Eastern European secularism is strongly influenced by the Socialist past, with notably the lower social classes remaining solidly sceptic about religion. Nevertheless, in some East German cities, one can find a remarkably high number of religious communities that are rather well integrated minorities in the urban space. It is therefore necessary to inscribe indicators, such as religious affiliation and religious belief, back into their contexts, and to draw more attention to the institutional viability of religious organizations in the cities. Not only has weekly church attendance become almost exceptional, but problems with the recruitment of religious personnel and shrinking financial resources mean that pastors and

priests either have to serve several churches on the same day, or that some churches remain unserved. In numerous German cities, for instance, an increasing number of churches are sold, rededicated to other purposes and incorporated into urban leisure or cultural environments, for instance as concert halls, bars, museums, libraries or kindergartens.

As for Potsdam, the capital of the region of Brandenburg, it is, in a statistical sense, a typical post-socialist German city. The overwhelming majority of its 150'000 inhabitants does not belong to any religion at all. Nowadays, Potsdam is one of the socially most booming and economically most successful Eastern German cities. The unemployment rate stands at 7,3% and the rate of empty houses is at about one percent. Just after the fall of the Berlin wall in 1989, which touched Potsdam directly at its eastern confine, the city first experienced a drastic decrease in population.⁵ This loss, however, was still not as severe as in other East German cities. From 1990 to the end of the 2000s, Potsdam's population has been almost entirely replaced since approximately 100'000 persons moved in and out. Today, the city population is even increasing, as Potsdam has developed strongly its touristic, economic and scientific attractiveness: it hosts an important university and various internationally known research centers. The city's cultural landscape – a heritage from its time as Prussia's capital – was granted status as a world heritage site in 1990 by UNESCO, and is one of the largest such sites in Germany. The historical city center is undergoing an imposing renovation process. As a consequence, the rents have increased so much that most inhabitants, having rather low-incomes, and even numerous shops, are leaving the central area of the city, looking for cheaper rent.⁶ Recently, some prominent personalities from the German show business have settled in luxurious villas bordering one of the city's lakes. This gentrification process (Holm 2006) accompanies the city's current redefinition of its historical legacy. The new city profile is both in continuity and breaking with the image Potsdam had acquired, in particular during socialism: the strong orientation towards science and technology and the importance given to anti-militarist culture can be connected to the socialist ethos which left a profound mark on the city's architecture. As the city's history was mainly constructed around it being a military standpoint, the center of a strong Prussian empire, which the National socialists had exploited, the socialist authorities made it their aim to eliminate the residues of that imperi-

al past. The result was the almost total restructuring of the historical city center and the demolition of numerous churches and castles. It was the explicit aim of the city plans in the 1950s to build a »socialist city« in order to demonstrate the rejection of »Prussian militarism« (von Preuschen, p. 98). Since unification, the city has put the accent for its identity on the long-term legacy, reaching far before the socialist time, a time constituted also by religion. Already in 1999, in a largely publicized action, the remains of the two Kings, Friedrich Wilhelm I and Friedrich II, were brought to a Potsdam church, thereby nurturing the myth of Prussia. As for the castles part of the UNESCO patrimony, this legacy puts the accent on the 18th century, when the city was a center for military training for which men were recruited from different areas and hence had various religious affiliations.

Potsdam is portrayed as the cradle of the values of tolerance and diversity, including religious diversity. The Potsdam museum proudly remembers that in 1745, the Zedler Universal Lexikon described Potsdamer as persons »die aus aller Welt Orten herbei geschafft wurden«, that is, coming from all over the world. Symbolically, the heart of this meta-narrative on Potsdam as a model for religious tolerance is carved in the Edict of Potsdam of 1685, which granted Calvinist refugees from France religious freedom in the city. In 2008, the head mayor of the city of Potsdam launched large public discussions with the local population on the issue of tolerance and published a »new Potsdam edict«. This time, the aim was to question mental frontiers that existed between historically old and new dwellers.

In a research started in 2010, a team from the University of Potsdam⁷ detected about 40 different religious denominations with divergent relationships to the Potsdam urban space. The interpretation of the collected narratives and observations illustrates and supports the three spatial strategies mentioned. Importantly, while all these religious communities relate to the same city, this proximity does not bring them into conflict. Their concrete location, their architectural appearance and their historicity anchor them in distinct strategies.

a) Strategies of place keeping: Traditional religious communities

Potsdam counts as mainly Lutheran since the conversion to Lutheranism of the Prince of Brandenburg in 1539. However, the diffusion of the new doctrine remained timid, since just three

years earlier almost the whole city burnt down. In the following centuries, the population developed in a strongly secular way, a secularity that was forced during the socialist time. Today, a little less than 20% of the Potsdam population counts as Christian, and 22 Protestant parishes, alongside kindergartens, schools, associations etc. are located on the city territory. In the last 4 years, the number of Protestants has even slightly increased. The question of how to transform churches in cities, when their original function can no longer be upheld as a consequence of a shrinking community of members, is one of the central concerns of the Protestant community in recent years in Eastern Germany. Precisely on this topic, one Church employee confided to me at a meeting held in Berlin in January 2015: »We know that our buildings in the cities are symbols of power and we don't know how to handle that best«. An important dilemma for the current church authorities is, therefore, to invent a strategy allowing them to remain where they have been for centuries but at the same time change their symbolic legitimacy. During socialism in Eastern Germany, the Churches had adopted a strategy of niche; that is, they became a space that filled the only few niches that the socialist organization of society left open. They sheltered opposition to the government but were also primarily located at a very private and intimate level. Interestingly, while the structural position of the churches changed after the fall of the socialist regime, there is a sort of continuity in this niche-attitude. Since the 1990s, religion, but more specifically the Christian institutions, have been re-established (Pickel & Pollack 2000). This re-establishment is visible in architectural terms rather than in demographic terms. One illustration is the Garrison Church in Potsdam, which was destroyed under the impulse of Walter Ulbricht in 1968 as »Symbol of the »Prussian militarism«. ⁸ Today, there is an on-going struggle to reconstruct the church, with the argument to transform it into an international symbol for reconciliation. These plans, though, face a forceful popular opposition.

The Catholic Church in Potsdam, organized in two parishes, has launched various more or less formal organizations: for children, for the elderly, for the ill, etc. Catholics are active in students' conferences or in different *Caritas* initiatives.⁹ Currently, and despite local protest, a new Catholic conservative school is being built in Potsdam, comprising two separate sections for girls and boys. Both churches are strongly implied in an

ecumenical circle in the city, together with the Calvinist and evangelical communities.

Nowadays, weekly church attendance has become almost exceptional and the financial resources for the recruitment of religious personnel are shrinking. Individual pastors and priests are in charge of several churches and parishes. In recent years, the Protestant and Catholic churches in Potsdam have started a process of reorientation of their main activity: ritual activities are no longer at the center, replaced instead by cultural and educational ones. In Potsdam's urban cultural calendar, for instance, churches are used as concert halls. The Nikolaikirche or the Friedenskirche in Sanssouci are telling illustrations.¹⁰

Due to the particular history of the city of Potsdam, smaller churches today also own important buildings in the city center and are adopting »place keeping« strategies. This is the case of the very centrally located »Christuskirche« built in the first years of the 20th century. It belongs to a shrinking community, the autonomous Evangelical-Lutheran church, which was officially tolerated since 1843 and counts today about 130 members – almost exclusively Germans. This community had to struggle to remain independent during National Socialism, then during socialism, and managed through a certain distance it kept towards all sort of political involvement.

The Russian-Orthodox church finds itself in a similar situation. It was built in the 1830s when the Prussian King called in soldiers from Russia and had a large Russian colony be built for them – today part of the UNESCO world cultural heritage. The imposing Russian Orthodox Church is the oldest Russian-Orthodox church in Germany. Nowadays, it receives the visit of numerous tourists who are oriented there by signs present all over the city. Of the approximately 1000 members, most are German nationals originally from Russia. This building was first renovated in the 1960s with the support and under the control of the soviet government. The current arch-priest has been in this position since then and stands as a powerful symbol for continuity. He engaged in a struggle to continue living with his family in the buildings of the colony just next to the church, while the local authorities offered to house them in other buildings in order to renovate the historical house.¹¹

b) Place making: religious diaspora in the city

A large part of the construction of a historical legacy for Potsdam resonates with the ways the people have been circulating through the city since the 17th century, when Lutherans lived together with Roman Catholics, Russian-Orthodox, Greek Orthodox and Calvinists. The latter were given particular relevance at the beginning of the 17th century through Prince Johann Sigismund, who was himself a Calvinist. Historical sources also indicate the presence of Muslim soldiers at the time (Göse 2013).¹² In the 18th century, the city's immigration was supported by the Kings' – Frederick II (»the Great«) and his father, Frederick William I – investment in manufacturing, which among others served the luxurious decoration of the castles: immigrants came from Switzerland, the Netherlands, France, Bohemia, and Russia. During the 19th century, however, profound economic crisis made many city dwellers leave, so foreigners became rare.

During the socialist period of the GDR, the main motives of transnational migration to Potsdam included seeking political asylum, collaboration with the government, or participation in international socialist labor exchange programs. For this reason, most migrants came from Russia, some from Chile, later from Poland, Mozambique, Angola, or Cuba. Their conditions were rather difficult in terms of integration. The rate of non-nationals remained very low and rose only in the post-socialist period: in about 20 years, the number of non-national dwellers has jumped from about 500 to over 7200 in 2013.¹³ Still, members of non-Christian religious communities reach very low percentage. At the beginning of the 1990s, more than half of non-nationals came from Eastern European countries, nowadays this percentage has shrunk in favor of persons originally from other European countries. The latter represent about 20% of the non-nationals, which is about as much as Asians among the population. About 6% of the non-nationals have African origins and all other origins combined represent a low percentage (less than 5%).

In Potsdam, some of the smaller religious communities linked to migrants do not have any building of their own in the city, and instead go to Berlin. This is the case for the Baha'i community, Jehovah's witnesses, or Seventh Day Adventists living in Potsdam. Others have made their place in the city, such as a Pentecostal community who gathers in a container room. The integration office of the region of Brandenburg

made a survey on migrants' religious communities¹⁴ in 2009, which were Jewish, Christian and Muslim. All of these communities changed place for their meeting and worships several times in recent years and were sometimes hosted by other larger communities. The association of Muslims, for instance, counts about 30 members but reunites up to 200 persons for prayers, who account for about 50 different national origins. The association was founded as »Al Farouk Moschee« in 1998. Since then, they have changed the location of their rooms three times and now rent two apartments, which from outside cannot be identified as a mosque. For the community, being totally self-financed and drawing its resources from the local members, there was little in terms of choice due to financial reasons. The room is rather small and poorly equipped, in such a way that the prayers on some holy days need to be held twice in order to allow all members to participate. The long-term aim of the community is to buy a place where they can stay, but since the current global political situation is so delicate for Muslims, the community is very attentive of not getting involved in any public activity. Apart from the practicing Muslims, no one really visits this place. In terms of place making strategies, the Muslim community aims to manage its belonging to the locality by using the German language within the community and by constantly being in touch with local authorities. Members of the community accompany Muslims when they have to go to the hospital or to government offices for administrative issues. They help to organize funerals in the local cemetery.

The situation of the Jewish community is different, but must still be considered in terms of place making strategy. Jewish settlers who started to come to Potsdam at the end of the 17th century founded a community around 1740. Many were entrepreneurs and the edict of 1812 granted them Prussian citizenship. At the end of the 19th century, the city counted about 500 Jewish citizens and in 1903 a Synagogue opened, which was destroyed in the bombings of 1945. By the end of the Second World War and even during socialism, there was no Jewish Life in the city of Potsdam (Kaelter 1993). The first Jewish families settled after German unification and today, there are one small and two larger Jewish communities making up more than 400 members. The communities are involved in difficult debates on the construction of a new Synagogue. They have different understandings of the main purpose such a building should fulfill, so that today each community meets in different provisional places.

Most of the members of one community are refugees from the former Soviet Union and have socio-economic and occupational concerns, which are reflected in their building plans. In the plans of the newly formed community, which has also members from Israel, greater emphasis is placed on facilities for prayers and kosher products, i.e. to live according to Jewish law. The strategy of place making builds on the connection of the community to the pre world war historical identity of the city.

c) Seeking and Finding Place: New Spiritualities on the Rise

In recent years, in Potsdam a number of new spiritual initiatives – neo-oriental, esoteric, shamanistic or new age – have emerged. Offers such as channeling for spiritual personality development, Buddhist meditation, astrology, yoga, reiki, healing, Ayurveda, are developing and are visible when walking through the city center. However, this offer is also in constant flux. The initiators are mostly local Germans and have variegated relationships to the spaces they occupy. Most of them actually do not own spaces but instead are engaged in what we call strategies of »place seeking«. Since the beginning of 2010, for instance, an »Indian library« and an esoteric shop called »Moonbird«, although very popular, have shut down as a consequence of the above-mentioned gentrification processes in the historical city center. However, the activities themselves have not disappeared but are now »on the move« and associated to different existing places or to festivals which are the expression of the described process of eventization.

The yoga and mantra singing meetings continue but take place in the homes of the initiators or in fitness studios. One Ayurveda group actually meets in rooms located in the same building as medical cabinets. A Reiki healing circle is composed of persons coming from a post-socialist background who reject Christian doctrines but are open to mystic influences from all sorts of exotic sources.

One New Age meditation center that has existed for 10 years is an exception in this panorama. The owner of the place, herself an esoteric master, has become a very important reference in the field, but is continuously balancing the need to remain a spiritual agent, keep up finances and maintain good relationships with the neighborhood. The range of people using the place is great, and therefore alternative places for offers

are constantly needed. A Yoga teacher we met, who was influenced by Sri Aurobindo's philosophy, is a similarly paradigmatic case. Originally from India, her teaching was strongly appreciated by her loyal followers. For years, she was in an unstable situation and had no permanent place to hold her classes. Places were either ill-suited or generally rather temporary solutions. She was therefore looking for a better room and sometimes practiced yoga in parks. Interestingly, this uncertain situation did not at all bother her yogis, who told me »we don't care about the place« when asked about their point of view. They were very confident they would find a place to practice. *Place seeking* can in this case be seen as a philosophy of constantly looking for a space without getting attached to any specific place. Places have merely a symbolic value, and connections to spaces could eventually be found anywhere.

III. Conclusions

The analysis of religious diversity in the city of Potsdam illustrates that cities and religion mutually shape one another over long historical periods. On the one hand, cities affect religion by casting religious communities and their forms of sociability within particular spatial regimes, and by contributing to the territorialization of religious categories. These regimes also involve questions around places of worship as key sites for organizing religious communities, celebrating togetherness through shared religious rituals, and expressing and consuming religious aesthetics. City authorities also quite literally govern religions by allowing and facilitating some religious manifestations and expressions and proscribing others. On the other hand, religious groups shape cities by leaving durable architectural imprints on them. The public recognition of urban religious newcomers inevitably requires changes in cities' identities and spatial regimes, as it comes with new forms of visibility of these religions in public space (Göle, 2011). A nuanced approach, as contained in the idea of superdiversity, and going beyond the mere consideration of diverse religious actors in competition, is necessary and fruitful to understand the current change in the religious landscape.

Anmerkungen:

¹ This text draws on an article co-authored with Mariachiara Giorda (University of Torino, Italy) and Marian Burchardt (Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity,

Göttingen, Germany) which is currently submitted for publication. Here, the common theoretical reflections are shortened and the part on Potsdam, of which I am the sole author, is emphasized.

² For the notion of syncretism I refer here to Beyer 2005.

³ The notion of space is here based on Lefebvre's description of spaces as practiced places, that is, as resulting from the interaction between their symbolical and social significance and physicality (in Stringer 2013)

⁴ The notion of »spirituality« is used to acknowledge its great social relevance nowadays. Theoretically and conceptually, however, it refers to practices and discourses that are subsumed in the »religion« category.

⁵ Büloff 2005, p. 108.

⁶ Büloff, op. cit. p. 106.

⁷ Under the supervision of Prof. Johan Ev. Hafner and myself.

⁸ This church was associated to the »Day of Potsdam« (on March 5, 1933) when part of the celebrations of the opening of the Reichstag took place in the Garrison Church. The shaking of hands between Hitler and members of the Hohenzollern dynasty was to symbolize historical continuity between the Third Reich, Prussia, and the German Empire.

⁹ See for an overview, <http://www.caritas-brandenburg.de/70544.html>

¹⁰ For instance in January 2015, a concert by Soname Yangchen in the Nikolaikirche was largely publicized with the title »The voice of Tibet. Spiritual songs from a lost homeland«. This church was already renovated demonstratively by the authorities of the GDR and considered a monument while other churches, for instance the Heiligengeist-Kirche, were destroyed (von Preuschen, p. 98).

¹¹ Cf. Tchernodarov 2009, p.26 and Hecker 2003, p. 201–218, and Haase 2009, p. 7.

¹² These soldiers did not, however, receive a building for their collective religious activities as was the case with the Russian Orthodox.

¹³ cf. <http://www.potsdam.de/content/statistische-grunddaten-zur-landeshauptstadt-potsdam> accessed 1.2015

¹⁴ Ten were registered in the whole land but only 6 actually contacted. Cf. Landesintegrationsbeirat beim Ministerium für Arbeit, Soziales, Gesundheit und Familie des Landes Brandenburg, Handreichung zur Rolle der Religionen im Integrationsprozess, 2009.

References:

Beyer, Peter (2005) *Au croisement de l'identité et de la différence : les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation*, *Social Compass* 54: 417-429.

Büloff T (2005) *Märkisches Versailles oder moderne Metropole – Potsdam nach der Wende*. In: Lang A and Rogg M (eds) *Potsda-*

mer Gehschichte. Streifzüge ins 20. Jahrhundert. Im Auftrag des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes und der Professur für Militärgeschichte der Universität Potsdam. Berlin: edition q im be.gra verlag.

Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

Göse F (2013) *Garrison und Kirche im 18. Jahrhundert*. In: Epkenhans M and Winkel C (eds) *Die Garnisonkirche Potsdam. Zwischen Mythos und Erinnerung*. Im Auftrag des Zentrums für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr, Freiburg i.Br.: Rombach.

Göle, N. (2011). *The public visibility of Islam and European politics of resentment: The minarets-mosques debate*. *Philosophy & Social Criticism*, 37(4), 383-392.

Haase Jana (2009) *Land ist »irritiert« Stadt »erstaunt«*, *Der Neubau eines Zentrums für die Russisch-Orthodoxe Gemeinde verzögert sich – offenbar wegen Kommunikationsproblemen*, *Potsdamer neueste Nachrichten*, 18.2.2009: 7.

Hecker A and Kalesse A (2003), *Die russische Kolonie Alexandrowka in Potsdam: Zum Forschungsstand*. *Jahrbuch für brandenburgische Landesgeschichte* 54: 201–218.

Holm Andrej (2006) *Urban Renewal and the End of Social Housing. The Roll Out of Neoliberalism in East Berlin's Prenzlauer Berg*. *Social Justice*, 33(3):114-128.

Kaelter R, Schoeps JH, Simon H, & Arlt K (1993). *Geschichte der jüdischen Gemeinde zu Potsdam*. Berlin, Edition Hentrich.

Knott Kim, Vasquez Manuela (2014) *Three dimensions of religious place making in diaspora*, *Global Networks*, 14(3), 326–347.

McLeod, Hugh (1996). *Piety and poverty: working-class religion in Berlin, London, and New York, 1870-1914*. New York: Holmes & Meier.

Pickel, Gert & Pollack, Detlef (ed.) *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999*. Opladen: Leske + Budrich, 2000.

Tchernodarov Alexander and Niendorf T (2009), *Museum Alexandrowka – fünf Jahre russisches Potsdam*. In: *Museumsblätter: Mitteilungen des Museumsverbandes Brandenburg*. Dec., 2009: 26.

Stringer, David (2013), *Discourses of Religious Diversity, Explorations in an urban Ecology* Farnham: Ashgate.

Stringer, David (2014), *Evidencing superdiversity in the census and beyond*, in *Religion*, Vol.44(3), p.453-465.

Vertovec Steven (2007) *Super-diversity and its implications*. *Ethnic and Racial Studies* 30(6): 1024-1054.

von Preuschen Henriette (2011) *Der Griff nach den Kirchen. Ideologischer und denkmalpflegerischer Umgang mit kriegszerstörten Kirchenbauten in der DDR*. Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft.

Religion im Stadtraum – zwei Fallstudien

Von Dr. Julia Thiesbonenkamp-Maag, Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V. (FEST), Heidelberg

**Fachtagung Stadtraum und Religion, TheoLab
Berlin 02, Berlin, 29.1.2015**

Religionen greifen Raum: angefangen auf der globalen Ebene, wie es im Titel des Projekts »Global Prayers« anklingt, bis hin zur individuellen Ebene im Sinne der religiösen Ergriffenheit des einzelnen Gläubigen.¹ Religionen gestalten und verändern Raum, sei es der Terroranschlag vom 9. September 2001 auf das World Trade Center, der religiös motiviert war, oder weniger spektakulär und auf friedliche Art und Weise beispielsweise durch das Aufstellen einer Buddhastatue in einem Thai-Fast-Food-Lokal.

Im Folgenden wird anhand zweier unterschiedlicher Projekte untersucht, wie Religionen Raum greifen und gestalten. Das erste Projekt beruht auf Daten, die ich im Rahmen meiner Dissertation erhoben habe. Im Mittelpunkt stand die charismatisch-philippinische Gemeinde El Shaddai in Frankfurt am Main. Das zweite Projekt ist eine Pilotstudie, die den Titel »Religion in neuen Stadtquartieren – eine empirische vergleichende empirische Studie« trägt. Sie findet in Kooperation zwischen der FEST e.V. in Heidelberg und der Arbeitsstelle »Theologie der Stadt« in Berlin statt. Die Forschung wird Anfang des Jahres 2015 beginnen.

I. El Shaddai auf den Philippinen

Die Feldforschung über El Shaddai fand von Januar 2008 bis Januar 2010 in Frankfurt am Main sowie auf den Philippinen statt. Sie basierte auf der Methode der teilnehmenden Beobachtung, in die informelle Gespräche wie auch semi-strukturierte Interviews eingebettet waren. Weiterhin wurden die Facebook-Seite und die Webseite El Shaddais ausgewertet sowie zugängliche statistische Daten des Bundesamtes für Statistik. Zudem wurden E-Mail-Interviews mit Vertretern verschiedener Institutionen geführt (Thiesbonenkamp-Maag 2014).

El Shaddai ist eine philippinisch-charismatische Bewegung, die der Filipino Mike Velarde nach seinem Erweckungserlebnis im Jahr 1984 gründete.² El Shaddai lässt sich innerhalb des charismatisch-pentekostalen Spektrums dem sogenannten Wohlstandsevangeliem zu ordnen. Die aktuell-

ten Mitgliederzahlen stammen aus dem Jahr 2005 und sind Schätzungen, die auf El Shaddai selbst zurückgehen. Demnach waren acht Millionen Menschen weltweit Mitglied, von denen die Mehrzahl den unteren sozialen Schichten zugehört.

El Shaddai gelingt es, mit Hilfe unterschiedlicher Praktiken verschiedene Räume auf den Philippinen, aber auch in Frankfurt am Main religiös zu markieren. Auf den Philippinen besetzt El Shaddai verschiedene religiöse Räume, die die Anhänger nutzen können. Den örtlichen Gemeinden stehen Priester vor. Monatliche Messen, wöchentliche Gebetstreffen, Seminare und Heilungstreffen bestimmen das Programm El Shaddais. Der Erfolg zeigt sich auf den Philippinen daran, dass die Gläubigen aus der ganzen Nation nach Manila strömen, wo sie ihre Gebetstreffen feiern, die fünf bis sechs Stunden dauern.

Zunächst organisierten sie diese Treffen samstags und dienstags unter freiem Himmel im Rizal Park und später im Philippine International Convention Center. Zudem nutzen sie die Räumlichkeiten der katholischen Kirche. Dies und die Verwendung von öffentlichen Räumen und Plätzen verfolgte zum einen den Zweck, die Spannung zwischen El Shaddai und der katholischen Kirche auf den Philippinen nicht zu vertiefen. Zum anderen demonstrierte El Shaddai dadurch auch seine Präsenz in und seinen Einfluss auf die philippinische Gesellschaft (Wiegele 2007).

Im Jahr 2009 veränderte sich jedoch der Versammlungsort El Shaddais in Manila, da am 20. August das El Shaddai International House of Prayer in Paranaque City Manila eröffnet wurde. Der Komplex kann etwa 35.000 Personen aufnehmen und durch ein zusätzliches »Überlaufbecken« können noch einmal 200.000 Menschen das Gelände betreten.³ Die Errichtung eines eigenen religiösen Versammlungsortes repräsentiert somit den Einfluss El Shaddais und dessen Bedeutung für die eigenen Mitglieder in Manila und darüber hinaus.

a) Von Facebook zu Faithbook

Mike Velarde eröffnete einen weiteren religiösen Raum, indem er seine Botschaften über das Fernsehen und das Radio verbreitet. Weiterhin greift

El Shaddai die Entwicklung des Internets auf, durch das es den Gläubigen möglich wird, jederzeit an religiösen Ereignissen und Angeboten teilzuhaben, ohne vor Ort sein zu müssen, und sich zugleich als Teil einer Gemeinschaft zu fühlen. Hier zeigt sich, dass die religiöse Heimat als Ort der Identifikation zunehmend einen virtuellen Charakter bekommt und nicht mehr notwendigerweise mit dem Lebensraum von Menschen zusammenhängt.

Im Internet finden sich eine Fanpage des Hauptquartiers von El Shaddai im sozialen Netzwerk Facebook sowie eine Webseite. Sowohl auf der Facebook-Seite wie auch auf der Webseite gibt es eine »Gebetsfunktion«, durch die Gläubige mit Gott in Verbindung treten können. Diese Funktion spiegelt die Vorstellung El Shaddais wider, dass die unmittelbare Beziehung des Gläubigen mit Gott eine große Rolle spielt. Weitere Inhalte sind unter anderem Fotos religiöser Veranstaltungen oder auch Zitate aus der Bibel. Durch die Fanseite können die Mitglieder El Shaddais in Kontakt mit dem Hauptquartier und untereinander treten und haben die Möglichkeit, Beziehungen aufzubauen und aufrechtzuerhalten. Die Mitglieder El Shaddais nutzen dieses Angebot mit großem Interesse, wie das Wachstum der Mitgliederzahlen um 203 Personen vom 12. September 2010 bis zum 27. September 2010 zeigt. Indem sie sich die Mitglieder wiederum bei Facebook einloggen oder auf die Webseite gehen, werden die Gläubigen Teil einer weltweiten Gemeinschaft und können sich mit religiösen Themen wie beispielsweise Heilungserfahrungen auseinandersetzen. Zudem werden sie in ihrer religiösen Identität bestätigt.

In einer gemeinsamen Anstrengung haben das Hauptquartier in Manila und die Nutzer der Facebook- und der Webseite einen symbolischen und sozialen Raum im Internet konstruiert, der ihre Idealvorstellung der Welt reflektiert, das heißt einer Gemeinschaft von gläubigen Christen. Diese Angebote im Internet erleichtern und verstärken die grenzüberschreitende Teilnahme an El Shaddai ebenso wie sie sie aufrechterhalten, da sie unabhängig von nationalen Grenzen existieren. Besonders auf der Facebook-Seite und in einem geringeren Ausmaß auf der Webseite bildet sich eine Gemeinschaft, die nicht vom realen Leben losgelöst ist, sondern den sozialen Erfahrungsraum erweitert. Durch die Verwendung dieser Medien dehnt sich der rituelle Raum in den privaten Raum aus, so dass sich dort eine Erfahrung des Heiligen entwickeln kann (Thiesbonenkamp-Maag 2014).

Als Zwischenergebnis lässt sich festhalten, dass El Shaddai eine religiöse Gemeinschaft ist, die auf unterschiedlichen Ebenen und durch unterschiedliche Praktiken verschiedene Räume und Orte in Besitz nimmt, gestaltet und verändert. Dazu gehören öffentliche Plätze wie der Rizal-Park in Manila und das im Jahr 2009 eröffnete International House of Prayer, aber auch virtuelle Räume wie das Internet oder konkrete private Räume wie die Wohnungen einzelner Gläubiger.

b) El Shaddai in Frankfurt am Main

Aber auch in Frankfurt am Main nimmt El Shaddai Raum ein. In Frankfurt gehören etwa 40 bis 60 Personen dieser Bewegung an. Das Gründungsdatum der lokalen Gemeinschaft ist 1994. Sie leben in der Rhein-Main-Region verteilt. Die Mehrzahl der Gemeindemitglieder sind Frauen mittleren und höheren Alters. Fast alle haben eine gute bis sehr gute Ausbildung genossen. Einige der Frauen arbeiten als Krankenschwestern oder Altenpflegerinnen, andere unter ihnen sind als Putzfrauen tätig. Die Mitglieder El Shaddais treffen sich jeden Sonntag im Monat in einer katholischen Gemeinde in Frankfurt. Aus Gründen der Anonymität wird diese hier St. Klara genannt. Wie in Manila ist El Shaddai auch in Frankfurt verpflichtet, die Räume einer katholischen Gemeinde zu nutzen, um so die Beziehungen zur katholischen Kirche nicht zu gefährden (Wiegele 2006, Wiegele 2007). El Shaddai ist als ortsungebundene religiöse Gruppierung, die keine eigenen Kirchen oder Gemeinderäume baut, optimal an die Situation der Migranten angepasst. Sie können an jedem Ort, an dem sie sich ansiedeln, eine Gruppe gründen und vorhandene Räume nutzen. Zwischen den deutschen Gemeindemitgliedern und denen El Shaddais gibt es bis auf das jährliche Gemeindefest wenig Berührungspunkte, nicht zuletzt, weil El Shaddai die Kirche und Gemeinderäume erst am Nachmittag nutzen kann, da am Vormittag die deutsche Gemeinde ihre Messe feiert. Zum Thema »Religion greift Raum« können an dieser Stelle drei Punkte anekdotisch festgehalten werden:

Erstens zeigt sich paradigmatisch, wie religiöse Gemeinschaften Räume ausgestalten, wenn die klassischen Andachtsräume wegfallen. Bevor ich meine Feldforschung begann, hatte es in der Kirche St. Klara gebrannt, so dass diese für eine Weile nicht mehr nutzbar waren. El Shaddai wich daraufhin auf den Gemeindesaal und die angrenzende Räume aus, um die Gebetstreffen zu feiern. Hierfür gestalteten sie jeden Sonntag den Gemeindesaal um, indem sie Kerzen, Kreuze und

Marienfiguren aufstellten. Zugleich zeigt sich hier auch das Nebeneinander und Ineinander des »Heiligen« und des »Alltäglichen«. Denn an den Gemeindesaal grenzte die Küche an, in der einige Mitglieder während des Gebetstreffens bereits das Abendessen kochten, das im Anschluss gegessen wurde (Thiesbonenkamp-Maag 2014).

Zweitens greift Religion jedoch nicht nur Raum und gestaltet ihn um, sondern bringt die Mitglieder auch in Bewegung. Dies möchte ich an einem Kreuzweg, den die Gemeindemitglieder im Jahr 2008 gegangen sind, illustrieren. Die Stationen des Kreuzwegs teilten sich auf vierzehn verschiedene katholische Kirchen in Frankfurt auf. Die Prozession bestand zu Beginn aus etwa 30 Personen, von denen manche schon nach einigen Stationen zu anderen Orten und Terminen aufbrachen, und zu denen wiederum an anderen Orten welche hinzukamen. Aufgrund dieser überschaubaren Teilnehmerzahl wurde die Prozession von Außenstehenden nicht als solche wahrgenommen und eingeordnet. Da die Prozession zudem nicht bei den anderen katholischen Kirchen angemeldet war, wurde diese auch hier nicht wahrgenommen. So war dieser Kreuzweg anders als größere Wallfahrten oder Pilgerreisen nicht als eine Demonstration von Macht zu deuten, sondern stellte eher eine Form der religiösen Selbstvergewisserung der Teilnehmer dar. Eine weitere Funktion war der soziale Austausch der Teilnehmer untereinander (Thiesbonenkamp-Maag 2014).

Drittens war die lokale El Shaddai Gemeinde auch die Muttergemeinde für die deutschen und einige europäische Cell groups. Zwischen den deutschen Gemeinden besteht ein reger Austausch an den jeweiligen Jahrestagen und zu Weihnachten. Innerhalb der Frankfurter Gemeinde gibt es auch einen Ansprechpartner und Verantwortlichen für die Zellgruppen, dessen Amt als *outreach ministry* bezeichnet wird. Diese Aufgabe beschreibt eine der Ansprechpartnerinnen wie folgt:

»A mother, the mother must take care of the children. From time to time, although they are already separated from the family from time to time you must say hello, how are you. Or to visit, visit them, to talk to them personally, especially the head over there« (28.10.2008).

Das *outreach ministry* interveniert, wenn innerhalb der Zellgruppen Probleme auftreten. Zudem ist die El-Shaddai-Zellgruppe in Frankfurt Mittleren zwischen dem Hauptquartier in Manila und den anderen Zellgruppen. Es lässt sich festhalten, dass durch diese Besuche, aber auch durch Kon-

takte mit El Shaddai in Manila eine nationale und transnationale religiöse Topographie entsteht (Thiesbonenkamp-Maag 2014).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass El Shaddai eine religiöse Gemeinschaft ist, die erstens unterschiedliche Räume religiös besetzt und zweitens, wie andere religiöse Gemeinschaften auch, ihre Mitglieder in innerliche und äußerliche Bewegung bringt.

II. Religion in neuen Stadtquartieren – eine vergleichende empirische Studie

Die Pilotstudie »Religion in neuen Stadtquartieren« widmet sich der Frage, wie religiöse Gemeinschaften in neuen und neu entstehenden Stadtquartieren Fuß fassen. Detaillierter als in der Untersuchung zu El Shaddai soll hier insbesondere der Wechselwirkung zwischen Religion und Raum nachgegangen werden. Genauer gesagt soll untersucht werden, wie religiösen Gemeinschaften in neu entstehenden Stadtteilen gelingt, identifizierbare Orte zu schaffen, den städtischen Raum mit zu prägen und das sie umgebende entstehende Viertel mit zu gestalten. Umgekehrt lässt sich jedoch auch fragen, wie sich der Stadtraum auf die religiösen Orte auswirkt. Die Studie findet in Kooperation zwischen der FEST e.V. in Heidelberg und der Arbeitsstelle »Theologie der Stadt« in Berlin statt. Forschungsbeginn ist im April 2015. Insgesamt ist es das Ziel der Studie, die Situation von Religion in neuen Quartieren eingehend wahrzunehmen, wissenschaftlich zu analysieren und ausgehend hiervon im Dialog mit kirchlichen Akteuren Empfehlungen für kirchliches Handeln zu entwickeln.

Die eingangs genannte Aussage, dass religiöse Orte und Räume in Wechselbeziehung mit dem städtischen Umfeld stehen, lässt sich hinsichtlich dreier Fragestellungen differenzieren:

Erstens lässt sich in neu entstehenden Quartieren gut untersuchen, wie religiöse Orte entstehen. So kann beispielsweise der Frage nachgegangen werden, welche Planungsprozesse, Rituale, aber auch begleitende Debatten in den Medien ablaufen, wenn eine Kirche entsteht, und was die Bedingungen dafür sind, dass sie als solche wahrgenommen wird.

Zweitens muss die Beziehung zwischen den religiösen Orten und den öffentlichen Räumen des Quartiers betrachtet werden. Inwieweit prägen religiöse Orte Stadtteilöffentlichkeit mit und wie

verändern sie sich selbst durch den Kontakt mit Öffentlichkeit?

Drittens sollen die Funktionen und Aufgaben der religiösen Gemeinschaften im Viertel beleuchtet werden. Wie kann es religiösen Gemeinschaften gelingen, identifizierbare Orte im öffentlichen Raum zu schaffen und auf individueller und sozialer Ebene identifikationsstiftend für die Bewohner in einem neuen Stadtviertel zu wirken? Ebenso wichtig ist es zu erforschen, wie es den religiösen Gemeinschaften gelingt, durch Hilfsangebote auf die individuellen und sozialen Problemlagen des Quartiers einzugehen und sich so in die Gestaltung des Quartiers einzubringen.

Das Projekt geht dieser Fragestellung exemplarisch anhand verschiedener Stadtplanungs- und Stadtentwicklungsprojekte (Heidelberg, Freiburg im Breisgau, Karlsruhe, München und Berlin) nach. Die Auswahl beschränkt sich vorläufig auf Projekte, die von Seiten der jeweiligen Stadtverwaltung beziehungsweise -politik ausdrücklicher Gegenstand städtebaulicher Entwicklungsprogramme sind. Es werden Quartiere und kirchliche Projekte in unterschiedlichen Entwicklungsphasen untersucht, um religiöse und soziale Entwicklungsprozesse betrachten zu können, ohne den zeitlichen Aufwand einer Längsschnittstudie betreiben zu müssen.

Der skizzierten Vielschichtigkeit dieser Frage entspricht eine offene Methodik. Angedacht ist es, neben teilnehmenden Beobachtungen bei kirchlichen und städtischen Gremiensitzungen, Go-Alongs (Spaziergänge, die durch Beobachtungen und Interviews begleitet werden) und semi-strukturierte Interviews durchzuführen sowie die Teilnehmenden mentale Karten ihrer religiösen Landschaften zeichnen zu lassen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Studie das Ziel verfolgt, die religiösen Landschaften der jeweiligen Quartiere zu kartieren und darauf aufbauend gemeinsam mit den Akteuren der christlichen Gemeinden Ideen für kirchliches Handeln zu entwickeln.

Zusammenfassung

»Die Stadt ist der Ort der großen Fragen«, und die Skizze der beiden Projekte verdeutlicht, dass religiöse Gemeinschaften mit Hilfe unterschiedlicher Praktiken in Städten Raum greifen (Eckardt 2007). Dazu zählen die Verwendung vorhandener Kirchenbauten, die Errichtung eigener Kultstätten,

aber auch die Besetzung und Nutzung des medialen Raums. Es zeigt sich zudem, dass religiöse und städtische Orte miteinander verflochten sind und sich gegenseitig definieren, produzieren und beeinflussen (Eckardt 2004: 6, Lanz 2014: 25-26). Dies geschieht durch die Errichtung und Verwendung »statisch« wirkender Bauten ebenso wie durch temporäre Nutzung und Umdeutung des Stadtraums durch Prozessionen und Feste. Religiöse Gemeinschaften bewegen sich damit im Spannungsfeld zwischen Halt geben, Einhalt gebieten und dem Bewegen, Werden, Wachsen – und in manchen Fällen auch Vergehen.

Anmerkungen:

¹ Mehr über das Projekt »Global Prayers - Redemption and Liberation in the City« findet sich auf der Webseite: <http://globalprayers.info/>, abgerufen am 28. April 2015.

² Der offizielle Name der Bewegung lautet El Shaddai DWXI Prayer Partners Foundation International.

³ Die Quelle ist <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.192434504105977.54876.192275004121927&type=3>, 26.02.2012

Literatur:

Eckardt, Frank 2007. *Soziologie der Stadt*. Bielefeld: transcript-Verlag.

Thiesbonenkamp-Maag, Julia 2014. »Wie eine Quelle in der Wüste« Fürsorge und Selbstsorge bei der philippinisch charismatischen Gruppe El Shaddai in Frankfurt. Berlin: Reimer Mann Verlag.

Lanz, Stephan 2014. *Assembling Global Prayers in the City: An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion*. In: Jochen Becker, Katrin Klingan, Stephan Lanz & Kathrin Wildner (Hg.), *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*. Zürich: Lars Müller Publishers, pp. 16-47.

Wiegele, Katherine 2007. *Investing in Miracles: El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.

Wiegele, Katherine 2006. *Catholics Rich in Spirit: El Shaddai's Modern Engagement*. *Philippine Studies* 54(4): 495-520.

Velarde, Mike 1995. *El Shaddai DWXI-Prayer Partners Foundation Int. '1 Inc. General Pastoral Guidelines and Omnibus Administrative Code For Service Volunteer Workers*. 

Theologie in Berlin (Kommentar)

Von Prof. Dr. Rolf Schieder, Humboldt-Universität zu Berlin

Fachtagung Theologie der Stadt, Auftaktveranstaltung des TheoLab Berlin, Berlin, 4.-5.9.2014

1. Phantomschmerz Säkularisierung

Diese Tagung ist ein Anzeichen dafür, dass sich die Theologie allmählich vom Phantomschmerz der Säkularisierung erholt. Seit den Zwanzigerjahren des letzten Jahrhunderts leidet die Theologie in Deutschland unter diesem Schmerz, der eine Reihe von Sekundärgewinnen versprach. Viele Generationen von Pfarrerinnen und Pfarrern waren glühende Anhänger eines Säkularisierungsnarrativs, demzufolge sich das Christentum von einer »Volkskirche« in eine »Minderheitenkirche« transformieren würde. Sie hofften, dass eine geschrumpfte Kirche radikaler und rücksichtsloser dem Ruf Jesu Christi folgen könne, als es eine Kirche jemals tun könne, die mit der Tradition und Kultur eines Volkes so eng verwoben ist wie es die beiden christlichen Kirchen in Deutschland sind. Obwohl die religionssoziologischen Befunde seit den siebziger Jahren den Kirchen in Deutschland eine hohe Stabilität bescheinigten, waren Pfarrerinnen und Pfarrer von diesen Ergebnissen nicht begeistert und suchten nach Anzeichen, die dem Säkularisierungsnarrativ neue Nahrung geben könnten. Inzwischen zeigen weltweite Daten, dass der Begriff der Säkularisierung ungeeignet ist, die gegenwärtige religiöse Dynamik zu beschreiben. Ist der Begriff der Säkularisierung religionspolitisch und religionsrechtlich als Prozess zunehmender Autonomie des Religiösen nach wie vor sinnvoll, so müssen für die Beschreibung der religionskulturellen Entwicklungen bessere Begriffe gefunden werden. Es finden auf dem Gebiet des Religiösen zweifellos enorme Transformationsprozesse statt: diese Prozesse aber lediglich als Verluste zu beschreiben, wäre fahrlässig. Individualisierung und Hybridisierung der Religionskulturen sorgen dafür, dass konfessionelle Profilierungsprogramme vergeblich sind. Der Protestantismus sollte sich von der Vorfreude auf das Reformationsjubiläum nicht blenden lassen. Profilierung schreckt ab. Der beachtliche Erfolg von »Berlin Connect« etwa zeigt, dass zunächst attraktive Kommunikationsformen gefunden werden müssen, bevor inhaltliche Profile ausgebildet werden können. Aber neben diesen auf den »Event« bauenden Gemeindeformen kann auch das enorme Vertrauen, das die Bevölkerung in Deutschland den Kirchen als Bildungsinstitutio-

nen und als sozial notwendigen Akteuren entgegenbringt, als beachtliche Ressource angesehen werden. Aber auch in diesen Fällen geht es nicht um Profilierung, sondern um Teilnahme und Sorge um gesellschaftliche Entwicklungen.

Der Vorstellung von Berlin als der »Hauptstadt des Atheismus« ist der Einsicht gewichen, dass Berlin eine multireligiöse Stadt mit mehr als 120 Migrantenkirchen und einer enormen konfessionellen und religionskulturellen Vielfalt ist. Diese Vielfalt wird vom Berliner Senat unterstützt und gepflegt. Als die Theologische Fakultät der Humboldt Universität im Herbst 2010 eine Tagung über »Young Believers and their Pathways through European cities« durchführt, stimmten die Verantwortlichen der »beBerlin«-Kampagne sofort zu, dass für die Veranstaltung mit dem folgenden Logo geworben werden konnte:



2. Von London lernen: die Redefinition der Parochie

Die Anglikanische Kirche befindet sich in einer spezifischen Krise: während sie als Staatskirche und mit der Queen als »defender of faith« institutionell und kulturell tief in der englischen Gesellschaft verankert ist, kümmern sich immer weniger Menschen um das kirchliche Leben. Die Kirche gehört gewissermaßen zum Inventar, doch die Beteiligung am traditionellen gemeindlichen Leben nimmt ab. Vor einigen Wochen sprach ich mit Nick Baines, dem Bischof der Diözese Leeds, und fragte ihn, wie es sich denn anfühle, Bischof einer so privilegierten Staatskirche zu sein. Er lächelte freundlich zurück und sagte: »We are not privileged, we have an obligation!« Das Territorialprinzip der anglikanischen Kirche bedeute, dass

sich jede Parochie für alle Menschen und für alle Probleme in ihrem Gemeindegebiet zuständig fühle – nicht nur für diejenigen, die der Anglikanischen Kirche angehörten, sondern auch für alle anderen – seien sie religiös, seien sie nicht-religiös. Unterstellt man, dass Nick Baines damit nicht meint, mit patriarchalem Gestus alle Menschen zu vereinnahmen, dann scheint sich dieses Parochiekonzept der Idee christlicher Gemeinwesenarbeit verpflichtet zu fühlen.

Während das Perspektivpapier »Kirche der Freiheit« noch fordert, das Territorialprinzip prinzipiell aufzugeben, die Anzahl der Parochien auf etwa 50 % zu reduzieren und andere Gemeindeformen zu fördern, scheint Nick Baines eine andere Strategie zu empfehlen: bei der Reform von Parochien soll nicht ausschließlich auf Gemeindegliederzahlen geachtet werden – um damit bei schrumpfenden Mitgliederzahlen immer größere Territorien zu bilden. Vielmehr sollten sich die Kirchenleitungen darüber Gedanken machen, an welchen Brennpunkten des gesellschaftlichen Lebens die Kirche präsent sein soll. Nicht mehr nur »Kirche für andere«, sondern »Kirche mit anderen« wäre dann das Motto.

3. Was macht die Kirche glaubwürdig?

Während die Church of England als Staatskirche auf gesellschaftliche Anerkennung bauen kann, ist die Lage der EKBO in Berlin etwas komplizierter. Zwar ist das Miteinander von »Preußentum und Protestantismus« in Berlin durchaus noch präsent, aber es steht doch unter dem Verdacht, die unselige Zusammenarbeit von »Thron und Altar« wieder aufleben lassen zu wollen.

Gleichwohl ist die deutsche Bevölkerung nach wie vor bemerkenswert »staatsfromm«. Staatlich anerkannte Religionen genießen ein höheres Ansehen als sog. »Sekten« – eine Unterscheidung, der in den USA völlig sinnlos wäre, weil dort alle Kirchen prinzipiell »sectarian« sind. Auch das hohe Vertrauen, das kirchliche Schulen in Berlin genießen, zeigt die nach wie vor hohe soziale Anerkennung der Kirchen.

Allerdings wird es darauf ankommen, dass die Evangelische Kirche in Berlin Berührungängste gegenüber Migrantenkirchen und neuen evangelikalischen Gemeinden hinter sich lässt und den Kontakt zu diesen neuen Formen gemeindlichen Lebens sucht.

Wenn ich mit jungen Menschen in Berlin spreche, dann scheint der Begriff des »sharing« eine hohe

Anziehungskraft zu besitzen. Das »car-sharing« ist vielen noch zu teuer, aber die Bereitschaft und das Nachdenken darüber, wie man die vorhandenen Ressourcen besser nutzen kann, sind hoch. Die Kirchen könnten sich kreativ daran beteiligen.

4. Die Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität

Die Berliner Journalistenschule hat in ihrem Projekt ganz unbefangen von »Berlin« als einem Subjekt des Glaubens gesprochen. Dem könnte man entgegenhalten, dass nur einzelne Menschen glauben können, nicht jedoch ein Kollektivsubjekt wie Berlin. Der Religionssoziologe Émile Durkheim hat die These aufgestellt, dass Religion immer die Leistung eines kollektiven Bewusstseins sei. Religiosität hingegen sei lediglich ein privates Verhalten Einzelner zu den sie umgebenden kollektiven religiösen Traditionen. Allerdings könnten diese mit einem Verpflichtungsanspruch auftretenden kollektiven Bewusstseinsformen nicht allein auf die Konfessionen beschränkt werden. Jedes Gemeinwesen entwickle eine Identität stiftende, aber auch die Mitglieder formierende Idee von sich selbst, die handlungsleitende Potentiale besitze. Im Unterschied zu den kirchlichen Religionsformen kann man dann von »Zivilreligionen« sprechen, die die Identifikation der Bürgerinnen und Bürger mit ihrer Stadt verbürgen.

Die Be-Berlin-Kampagne ist ein gutes Beispiel für das, was Émile Durkheim den »culte de l'individu« der Moderne genannt hat. Dieser »culte de l'individu« sei weit davon entfernt, eine Einladung zur Anomie und zu einem entfesselten Hedonismus zu sein. Ganz im Gegenteil sei in der Moderne jeder Einzelne gezwungen, ein Individuum zu werden – mit allen Risiken, die damit verbunden sind. Darüber hinaus enthält die Aufforderung der Be-Berlin-Kampagne aber noch die Botschaft, dass man doch in allem, wer und was man selbst sein möchte, immer auch ein Botschafter Berlins ist. Das »be Berlin« hat eine integrierende, aber auch eine in die Pflicht nehmende Seite. Die Zivilreligion Berlins, so könnte man resümieren, ist mit ihrer Erwartung an die Berlinerinnen und Berliner, ihre individuellen Potentiale voll auszuschöpfen, höchst anspruchsvoll. Da Zivilreligionen immer dazu tendieren, gnadenlos zu sein, bedürfen sie der Erlösungsreligionen, die dem Einzelnen eine Gottesbeziehung zusprechen, die von sozialen Leistungserwartungen entlastet.

5. »Space and Grace«: F. Pipers Plädoyer für eine »monumentale Theologie«

Möglicherweise ist die protestantische Theologie so wortlastig, dass sie die Gnadenzusagen von Ritualen und Räumen notorisch unterschätzt. Das hat der Berliner Kirchengeschichtler Ferdinand Piper (1811-1889) bereits im 19. Jahrhundert moniert. In seinem vom Kunsthistoriker Horst Bredekamp 1978 wieder veröffentlichten Werk »Einleitung in die monumentale Theologie. Eine Geschichte der christlichen Kunstarchäologie und Epigraphik« betont Piper die Bedeutung von Gebäuden und Monumenten als Zeichen einer idealen Welt. Monumente sind – anders als die mündliche und die schriftliche Überlieferung – öffentlich. Ihre Botschaft zu entziffern ist die Aufgabe einer Theologie der Monumente. Während sich Piper vor allem für die Monumente des Altertums interessierte, lässt sich sein Programm auch auf gegenwärtige signifikante heilige Räume in einer Stadt übertragen. Welche Visionen und welche Ideale verkörpern sich in der religiösen Architektur Berlins?

Die Zusammenarbeit mit Architekten ist an dieser Stelle unerlässlich. In der Nähe des Moritzplatzes

hat das Architekturbüro »Raumtaktik« seinen Sitz. Es beeindruckte mich nicht nur wegen seiner scharfsinnigen Skizzen und Szenarien zur Zukunft Berlins, sondern vor allem wegen seiner selbstbewussten Selbstbeschreibung: »Raumtaktik – office from a better future« nennt man sich. Ich frage mich, warum die kirchlichen Werbestrategen nicht auf die Idee gekommen sind, die Kirche als eine »office from a better future« zu bezeichnen. Möglicherweise fehlt es an Selbstvertrauen.

Reizvoll wäre es jedenfalls, die religiöse Topographie Berlin interdisziplinär zu erheben. Das könnten dann nicht nur Kirchengebäude sein. Friedhöfe müssten eine wichtige Rolle spielen, aber auch temporäre heilige Räume wie Gedenkstätten für Ermordete auf dem oder um den Alexanderplatz, vielleicht auch die Kultstätten einer Kunstreligion und auch zivilreligiöse Monumente.

Berlin ist eine Baustelle. Das macht seinen Reiz aus. An allen möglichen Ecken und Enden daran mitzubauen, ist den »Schweiß der Edlen« wert. Diese Bautätigkeit aufmerksam zu beobachten und auf produktive Baulücken aufmerksam zu machen, das kann eine enorm reizvolle Aufgabe des »theolabs« sein. 

»Die Großstadt als Individuum«? Neue Zugänge zur Stadtsoziologie

Von Prof. Dr. Helmuth Berking, Technische Universität Darmstadt

Fachtagung Theologie der Stadt, Auftaktveranstaltung des TheoLab Berlin, Berlin, 4.-5.9.2014

Meine sehr geehrten Damen und Herren,

gestatten Sie mir, mit einer knappen Selbstpositionierung zu beginnen. Ich spreche als ein Soziologe, der sich in den letzten Jahren vornehmlich mit »Globalisierung« und »Stadt« auseinandergesetzt hat. Fasziniert von den neuen raumtheoretischen Perspektiven auf Vergesellschaftung und zugleich irritiert durch die maßlosen Übertreibungen, die der Globalisierungsdiskurs mit der konzeptionellen Fassung des ‚Globalen‘ als eines entterritorialiserten, ungebundenen »space of flows« hervorbrachte, dem gegenüber der »space of places« (Staaten, Städte, lokale Kulturen) gleichsam als historisches Auslaufmodell erschien (vgl. Castells 1992), richtete sich die analytische Aufmerksamkeit auf die Frage nach den Modi der globalen Produktion von Lokalität. Angesichts der schlichten Tatsache, dass, so Clifford Geertz (1996: 262), »niemand in der Welt im Allgemeinen lebt«, schien mir die Vernachlässigung des Lokalen wenig plausibel. Die globalen kulturellen Ströme sind eines und ihre Bedeutung für die Transformation von Wirklichkeitskonstruktionen ist nicht von der Hand zu weisen. Ihre soziale und kulturelle Anverwandlung aber ist etwas anderes, etwas, das auf die kontextgenerierende Kraft lokaler Wissensbestände verweist.

Hier kommen die Stadt und die Städte ins Spiel. Ihre paradoxe Verortung, zugleich territoriale Einheiten und Knotenpunkte im Raum der kulturellen Ströme zu sein, bietet ebenso vielfältige wie vielversprechende Möglichkeiten, nach den Produktionslogiken von Lokalität zu fahnden und so die vertrauten Klassifikationen und Relevanzen, die Begriffe, mit denen wir denken, ohne über sie nachzudenken, in Frage zu stellen. Die Herausforderungen allerdings, wie angesichts der Effekte kultureller Globalisierung, hoch getriebener Alterität, identitätspolitisch überdrehter Politiken des Raumes und transnationaler Fundamentalismen, das Lokale überhaupt noch konzeptionell in den Griff zu bekommen sein mag, bleiben beachtlich. Die Stadt und die Städte freilich waren und sind immer noch etwas Eigenes: nicht nur ausgezeichnete Orte in der Zivilisationsgeschichte der Menschheit, sondern heute auch die domi-

nante, scheinbar alternativlose Siedlungsform der Zukunft. Extreme Kontaktintensität bei niedrigstem Verpflichtungscharakter, die Abkühlung der weltanschaulichen Leidenschaften auf ein irgendwie handhabbares Maß, innere Reserviertheit und die Habitualisierung von Indifferenz (vgl. Simmel) – das sind einige der zivilisatorischen Errungenschaften urbaner Kulturen.

Ich werde zunächst einige, zumindest für mich irritierende Befunde aus dem Feld der Stadtforschung vorstellen, um Ihnen dann einen Vorschlag zu präsentieren, der unter dem Signum: »die Eigenlogik der Städte« eine Rahmung bietet, in die sich die Frage nach einer »Theologie der Stadt« produktiv einschreiben lässt. Ein hoffentlich nicht zu enttäuschender Hinweis jedoch vorweg: Das Zusammenspiel von Eigenlogik und Theologie der Stadt wird zwangsläufig ein vorsichtiges Fragen bleiben, da ich weder mit der Theologie noch mit Berlin als der Stadt, die Sie interessiert, wissenschaftlich auf engem Fuße stehe. In diesem Sinne werden meine abschließenden Bemerkungen zu Berlin und Religion allenthalben Impressionen und Reflexionen sein, für die ganz selbstverständlich gilt, dass alles auch ganz anders möglich ist.

Jedes Sprechen über ‚Stadt‘ impliziert notwendig eine Vorstellung von dem, was Stadt denn sei (vgl. ausführlich Berking 2008). Doch der Begriff scheint wie ein leerer Signifikant zu operieren. Es ist die Stadt im Unterschied zu ..., es ist städtische Armut verglichen mit ... mittels dessen ganze Weltbildstrukturen evoziert und stabilisiert werden. Ein kurzer Blick auf die formative Phase der sozialwissenschaftlichen Stadtforschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigt, dass die moderne, euro-amerikanische Großstadt tatsächlich als eine neue revolutionäre Form der Vergesellschaftung wahrgenommen wurde. Erinnerung sei nur an die Typologie der okzidentalen Stadt Max Webers, an die heute als Gründungsdokumente der Stadtforschung gefeierten Arbeiten Georg Simmels oder an die Beobachtung Robert Parks (1967) that »it is because the city has a life quite its own that there is a limit to the arbitrary modifications which is possible to make (1) in its physical structure and (2) in its moral order«. Die historische Konstellation freilich ist durch und durch paradox. In dem Augenblick, in dem sich

die Großstadt als Erfahrungsraum aufdrängt, hat sie als Wissensobjekt bereits ausgespielt. Es ist die Stadt, die die moderne Gesellschaft repräsentiert, ohne ihrerseits ins grundbegriffliche Inventar der Wissenschaft von der modernen Gesellschaft aufgenommen zu werden. Es ist die Stadt, die der Anschauung das empirische Material liefert, aus dem die Theorien der Gesellschaft sich speisen, ohne ihrerseits theoretisch bedacht worden zu sein. Kurz: es ist die Stadt, die als Konzept ausfällt. Die Diskursformation nimmt einen anderen Weg. Die Stadt als Wissensobjekt der Soziologie wird unter »Gesellschaft« als oberste Referenz subsumiert, die Erforschung der Städte bedeutet dann die Erforschung der Repräsentation der modernen Gesellschaft.

Ein kurzer Blick auf die Theorieprogramme der Stadtforschung bestätigt diesen Befund. Auf der einen Seite findet sich die mit der Chicago-School beginnende Theorietradition, die Stadt als Laboratorium für Gesellschaftsprobleme jedweder Art zu betrachten. »Die Stadt«, so Walter Siebels Gegenstandsbestimmung (1987: 11), »ist nur der Ort, an dem die Gesellschaft in ihrer Struktur und ihren Konflikten erscheint«. Auf der anderen Seite findet sich ein reichhaltiges, ethnographisch angelegtes Œuvre, das seine analytische Aufmerksamkeit auf kleinräumliche Phänomene in der Stadt konzentriert. Es geht um ethnische Milieus, um Stadtteile, um Armutsquartiere etc. »Anthropologists«, ich zitiere Henk Driessen, »and I am no exception, have a special vocation for studying marginal phenomena. This holds certainly true for urban anthropology much of which consists of studies on ethnic, predominantly marginal microcosms and subcultures in metropolitan societies« (Driessen 1991: 77). Oder wie Clifford Geertz dekretiert: »Anthropologists don't study villages (tribes, towns, neighborhoods); they study in villages« (Geertz 1973: 22). In beiden Fällen, in der Soziologie ebenso wie in der Ethnologie, trifft das empirische Phänomen, das wir gemeinhin als ‚Stadt‘ bezeichnen, auf wenig Interesse. Die Stadt als Wissensobjekt der Soziologie fällt aus. Das Zentrum der Stadtforschung bleibt leer.

Stadtforschung ohne Stadt, das ist der Einsatz für die Frage nach der Eigenlogik der Städte. Diese Perspektive nimmt das in der Alltagswelt so selbstverständliche Wissen, dass New York nicht Wanne-Eickel, Berlin nicht Bombay ist, beim Wort und lässt sich von der starken Annahme leiten, dass jede Stadt in dem Zusammenspiel von kulturellen Traditionen, materialer Umwelt und räumlicher Form, von kulturellen Dispositionen und ästhetischen Codierungen die ihr und nur ihr

eigene symbolische Ordnung hervorbringt. Die konzeptionelle Idee, nicht länger und ausschließlich in den Städten gesellschaftliche Probleme erforschen, sondern die Städte selbst, diese im Unterschied zu jener Stadt zum Gegenstand der Analyse machen, zielt auf die Markierung eines Perspektivwechsels von einer Soziologie in der Stadt zu einer Soziologie der Stadt.

Um das Rätsel der Städte zu lösen, bedarf es einer vorgängigen Verständigung darüber, was die »Stadt« als Objekt und Gegenstand des Wissens denn sei. Wir schlagen einen raumtheoretischen Zugriff vor. »Stadt« wird als eine spezifische Vergesellschaftungsform, genauer: als raumstrukturelle Form der Organisation von Größe, Dichte und Heterogenität gefasst. Der Versuch, »Stadt« als räumliches Strukturprinzip zu konzeptualisieren setzt die Differenzierung zu anderen räumlichen Formen voraus. Der Geograph Gerd Held (2005) hat die Verräumlichung der Moderne analytisch erschlossen. Im Anschluss an die Beobachtung Fernand Braudels, dass Stadt und Territorialstaat in einer bestimmten historischen Konjunktur konkurrierende Organisationsformen räumlicher Einheiten darstellten, wird die These der Komplementarität von Stadt und Staat als räumliches Signum der Moderne entwickelt. Nicht »Stadt und Land«, sondern »Territorium und Großstadt« bilden den Bezugsrahmen für eine raumstrukturelle Differenzierungsleistung ganz eigener Art: die Separierung von räumlichen Einschluss- und Ausschlusslogiken. Territorium und Großstadt werden als raumstrukturelle Formen gefasst, Realabstraktionen, die räumliche Strukturbildung ermöglichen und sich wechselseitig verstärken. Das Territorium als räumliches Strukturprinzip setzt auf Ausschluss, die Großstadt auf Einschluss. Das Eine braucht die Grenze und erhöht auf diese Weise die Homogenität im Inneren, das Andere verneint die Grenze und erhöht die Dichte und die Heterogenität.

Folgt man diesen Überlegungen, ergeben sich wichtige Präzisierungen für das Konzept von Stadt als raumstrukturelle Form der Vergesellschaftung, die ich im Folgenden ausführe.

Die Art und Weise, wie eine Stadt Dichte und Heterogenität herstellt und Inklusion organisiert, unterscheidet die Städte. Jede Stadt verdichtet sich zu einem spezifischen Sinnzusammenhang, zu einem für sie, und nur für sie, charakteristischen Zusammenspiel von räumlicher Organisation, materialer Umwelt und kulturellen Dispositionen. Man findet in der Regel keinen Bischofssitz auf dem Land, doch nicht jede Stadt ist mit einer

solchen Institution gesegnet. Ein einzelner Jazz-Musiker konstituiert noch keine Szene. Aber nicht jede Stadt ist ein Zentrum des Jazz. Die Steuerungszentralen der globalen Finanzmärkte residieren nicht in Dörfern. Doch nicht alle Städte sind London, New York oder Tokio. Und da nicht alles und nicht überall »Stadt« ist, müssen sich Sinnhorizonte in den »Routinewirklichkeiten der Alltagswelt« beschreiben, muss sich die(se) Stadt auch als spezifische Sinneinheit rekonstruieren lassen.

Versteht man Stadt als räumliches Strukturprinzip, ergeben sich weitreichende Konsequenzen im Hinblick auf die typischen Strategien der Gegenstandskonstitution. »Stadt« ist dann nicht »Kommunikation«, »Interaktion«, »Lebensstil«, »Milieu«; Stadt ist nicht »face to face«, »Stadtteil«, Identität, Wirtschaftszentrum oder Habitus etc. Alle inhaltlichen Zugriffe kommen hier zwangsläufig zu früh. Denn die lokalspezifischen Differenzierungen zwischen Musikstadt und Bierstadt etwa – sagen wir zwischen Wien und Dortmund – wären ihrerseits erst als Effekte interner Differenzierungs- und Verdichtungsleistungen zu beschreiben.

Größe, Dichte und Heterogenität sind nicht als Quantitäten von besonderem Interesse, sondern einzig in ihren qualitativen Effekten. Schon Georg Simmel beschreibt das Zusammenspiel von äußerer Dichte und Kontaktintensität und innerer Reserviertheit. Die räumliche Logik des Einschlusses ist eine der systematischen Erhöhung der Kontaktintensität bei niedrigem Verpflichtungscharakter. Stadt organisiert Dichte durch die extreme Steigerung von Kontaktflächen. Elemente unterschiedlichster Art werden nicht nur zusammengebracht, sondern in einen »Aggregatzustand« versetzt, der sie reaktionsfähig macht und ihre gegenseitige Einflussnahme verändert (Held 2005: 230). Neue Wechselwirkungen durch Konzentration evozieren Zivilisationskatastrophen und Seuchen ebenso wie technische Innovationen und sozialmoralische Anspruchsniveaus.

Großstadt als raumstrukturelle Form ist »Verdichtung in der Bewegung« (ebenda: 240) nicht nur auf der stofflichen, sondern auch auf der institutionellen und sozialen Ebene. Verdichtung ist nicht Verdrängung, sondern Intensitätssteigerung im Einschluss. Dichte ist zugleich härteste Zumutung – das liefert die zentralen Motive der Großstadtkritik – und Ermöglichungsraum, eine Temperatur, ein Hitzegrad, der die Reaktionsfähigkeit zwischen heterogensten Elementen bereitstellt

und die unmöglichsten Verbindungen Wirklichkeit werden lässt.

»Eigenlogik« markiert dann den für diese Stadt typischen Modus der Verdichtung von bebauter Umwelt, Material- und Stoffströmen, Verkehrs- und Menschenströmen. Das »was« und das »wie« von Verdichtung und Heterogenisierung, so die zentrale These, führen zu Selektion, Neuschöpfung und Institutionalisierung von städtischen Ordnungsmustern und Sinnbezügen, die nicht nur die »individuelle Gestalt« dieser Stadt im Unterschied zu ... prägen, sondern auch den Möglichkeitsraum der Stadt selbst strukturieren.

»Stadt« als sozialräumliche Form, der mit Verdichtung und Heterogenisierung zwei, und nur zwei qualitative Merkmale zugeschrieben werden und als analytisches Konzept: Eigenlogik als die modale Struktur, was wie verdichtet und heterogenisiert wird, implizieren einen methodologischen Holismus, der die empirische Forschung darauf verpflichtet, alle themen- und feldspezifischen Problematiken immer auf die Referenz: »das Ganze der Stadt« zu beziehen (vgl. zum Folgenden ausführlich Berking 2013). Der analytische Blick auf »das Ganze der Stadt« soll dazu anleiten, das besondere Beziehungsgefüge zwischen räumlicher Organisation, bebauter Umwelt und kulturellen Dispositionen als einen lokal-räumlichen Sinn- und Handlungszusammenhang offenzulegen.

Mit der Minimalgeographie »Stadt« als raumstrukturelle Form von Verdichtung und Heterogenisierung und als Sinneinheit ist das fundamentale Problem, das sich als Frage nach Wirklichkeitskonstruktion und -Erfahrung reformulieren lässt, noch nicht gelöst. »Unsere Welt«, so Hans Georg Soeffner, »erscheint uns sinnhaft und wird uns überhaupt erst zur Ordnung, weil und insofern sie uns zeichenhaft gegeben und in Zeichen und Symbolen deutbar und interpretierbar ist«. Wenn die Welt für uns nur über Zeichenverwendung zu haben ist – was nicht heißt, dass die Welt ein Zeichensystem sei – kommt der Semiotik als Medium der Wirklichkeitskonstruktion eine gewisse methodologische Bedeutung auch für die Gegenstandskonstitution Stadt zu. Mit der analytischen Unterscheidung, Stadt als bebauter Umwelt und als »imagined environment« zu fassen, hat James Donald versucht, an diese Problemkonstellation produktiv anzuschließen. Imagination, Einbildungskraft, dieses merkwürdige kognitive Potenzial, die Welt, in der wir leben, nicht nur als zeichenhafte und Bedeutungsvolle hervorzubringen, sondern auch den ‚Möglichkeitssinn‘ (Musil) der

symbolischen Ordnung wie des Handelns in ihr zu bestimmen, verweist auf die epistemologische Basis einer Ontologie der Stadt als »*imagined environment*«. »*We do not just read the city, we negotiate the reality of cities by imagining 'the city' [...]. It is imagination which produces reality as it exists*«. Und es ist die Imagination, die Vorstellungen vom Ganzen der Stadt hervorbringt, die sich ihrerseits in kulturellen Repräsentationen jedweder Art objektivieren. Das »städtische Imaginäre«, von Rolf Lindner als »mentale Gestalt der Stadt« gefasst, bezeichnet dann eine besondere, eben städtische Wirklichkeitskonstruktion, das symbolische Universum einer Stadt, den ihr eigenen kulturellen Code, der zugleich die vielfältigen Kulturen in der Stadt einschließt und mitprägt. In diesem Zugriff ist das städtische Imaginäre sowohl Oberfläche als auch Tiefenstruktur städtischen Lebens; es formt und informiert nicht nur soziale Praktiken und kulturelle Dispositionen, sondern prägt auch lokalspezifische Formate: Bilder, Narrative und Sounds, mittels derer die Bewohner ihrer Stadt als individuelle Einheit habhaft werden. Das städtische Imaginäre ist eine organisierte, ebenso wie Wahrnehmung und Praxis organisierende Einheit zugleich. Sein Material besteht aus kulturellen Repräsentationen, die in Form und Inhalt einem lokalspezifischen, strukturierenden Prinzip unterliegen und deshalb »irgendwie« aufeinander verweisen und einander verstärken. Heuristisch hätte zu gelten – in Analogie zu jener sprichwörtlichen Weisheit: In jedem Kaffeelöffel spiegelt sich die ganze Sonne –, dass in jedem Teil das strukturierende Prinzip des Ganzen zu entdecken ist.

Um das städtische Imaginäre näher zu charakterisieren und für die empirische Forschung handhabbar zu machen, bietet sich das Konzept der »kumulativen Textur« lokaler urbaner Kulturen an. »Kumulative Textur« (Suttles) markiert das Bedeutungsgewebe der Stadt, genauer, die sukzessive Verfertigung jener Vorstellungen vom Ganzen der Stadt, wie sie zu einem bestimmten Zeitpunkt erscheinen. Kumulativ ist diese Textur aus materialen und immateriellen Artefakten: aus Denk- und Mahnmalen, Gründungsmythen, Texten, Redeweisen und Bildern jedweder Art, da es sich wesentlich um ein Thema mit Variationen handelt, das, der biographischen Erzählung nicht unähnlich, das Hier und Jetzt an das Davor und seine Geschichte zurückbindet. Texte stapeln sich über Texte, Symbole über Symbole, Architekturen über Architekturen, Routinen über Routinen, und es sind diese Sedimentbildungen, die im steten Rückgriff aufeinander eine (Sinn-)Einheit bilden, in der die Stadt in ihrer individuellen Gestalt er-

scheint. Die Bedeutungsverdichtungen und -verschiebungen, so die erkenntnisleitende These, folgen einer spezifischen Logik. Die kumulative Textur weist ein je distinktes, für diese Stadt charakteristisches »Webmuster« auf, das den Charakter dieser Stadt prägt, ausdrückt, verstetigt oder eben auch verändert. Dies ist gleichsam die analytische wie empirische »Adresse« für die Verfertigung und Veralltäglicung von Vorstellungen über das »Ganze der Stadt«. Die kumulative Textur einer Stadt ist ohne eine genaue Kenntnis der Geschichte dieser Stadt, ihrer Kontinuitätsunterstellungen und Brüche, nicht zu haben. Für die historische Stadtforschung wäre es dann eine der zentralen Aufgaben, die »formative Periode« einer Stadt zu identifizieren, also die Zeitspanne, in der in signifikanter Weise Klassifikationssysteme, symbolische Ordnungen, institutionelle Muster etc. etabliert werden, um dann die Bedeutungsverschiebungen im Webmuster, aber eben auch den möglichen vollständigen Bruch in dieser Geschichte der Fortschreibungen erkennen zu können.

Mit der begründeten Annahme, Stadt als *imagined environment* und dieses als das städtische Imaginäre, also als »irgendwie« kohärente Sinneinheit zu fassen, lassen sich die »formalen« Prozesskategorien – Verdichtung und Heterogenisierung – differenzieren. Verdichtung und Heterogenisierung betreffen dann nicht nur die materiale, sondern auch die symbolische Ordnung (wobei die materiale für uns eben immer nur als symbolische Ordnung zu haben ist): Klassifikationen, Routinen, Weltbilder, Images, Geschichte und Geschichten.

Die Rede vom »Ganzen der Stadt« ebenso wie der Hypothesenrahmen zur Eigenlogik implizieren einen methodologischen Holismus und legen den Anschluss an die Gestalttheorie nahe. Die Heuristik vom »Ganzen der Stadt« lässt sich von der Annahme leiten, dass die Stadt als Ganzes nicht aus der Summe seiner Teile zu fassen ist, sondern als Gestalt wahrgenommen und gedacht (mental konstruiert und kulturell repräsentiert) wird. Diese Heuristik vom Ganzen der Stadt gewinnt eine besondere Qualität, wenn die Vorstellungen vom Ganzen mit ganz alltäglichen Modalitäten von Wahrnehmung und Wirklichkeitskonstruktion korrespondieren. Eine erste und bis heute wegweisende Antwort gibt Anselm Strauss in seiner fast vergessenen Studie über »*Images of the American City*«, geht es hier doch um nichts Geringeres als die soziale Konstruktion des städtischen Imaginären. Ausgehend von dem Tatbestand, dass »*the city as a whole is inaccessible to the*

imagination unless it can be reduced and simplified«, untersucht Strauss ganze Serien von Symbolisierungen – Luftaufnahmen, Stadtpläne und -modelle als visuelle Anthropomorphisierungen, Analogiebildungen und konventionelle rhetorische Figuren als kognitive Strategien –, die sich durch Wiederholung und Anschlüsse historisch verdichten und deren Eigenart darin besteht, eine Einheit, »a characteristic system of symbolism« oder in der hier verwendeten Sprachregelung, eine Vorstellung vom Ganzen der Stadt zu bilden. Für Strauss ist diese symbolische Reduktion, dieses Kohärenzversprechen eines imaginierten Ganzen »indispensable« für jeden Stadtbewohner because: »When the city has been symbolized in some way, personal action in the urban milieu becomes organized and relatively routinized. To be comfortable in the city – in the widest sense of these words – requires the formulation of one's relation with it«. Wenn sich dieser Zusammenhang von Routinisierung und Symbolisierung empirisch als tragfähig erweist, wenn die städtische Wirklichkeit der Alltagswelt in der Tat durch Vorstellungen über das Ganze der Stadt evoziert oder zumindest mitgeprägt wird, dann kommt der Rekonstruktion des städtischen Imaginären ein außerordentlich bedeutsamer, soziologischer Stellenwert zu.

Pierre Bourdieu (1990) hat das Zusammenspiel von Position und Disposition auf die einprägsame Formel vom »sense of one's place« sowie the »sense of other's place« gebracht. Und es ist dieser inkorporierte Sinn für die eigene Position und die Positionierung aller anderen im sozialen Raum, der die Fraglosigkeit der Alltagswelt garantiert. In der hier vorgeschlagenen Lesart schließt der sense of one's place, die Position und Positionierung im Ganzen der Stadt notwendig ein. Das wiederum schließt soziale Kämpfe um die Durchsetzung der legitimen Sicht des städtischen Imaginären keinesfalls aus. In diesem Sinne sind Vorstellungen vom Ganzen der Stadt, die ihrerseits objektiviert werden, empirische Daten, deren Analyse und Deutung für die Konstruktion städtischer Wirklichkeit unverzichtbar scheinen.

Meine sehr geehrten Damen und Herren,

soweit zum programmatischen Teil. Jetzt hätte die Forschung zu und über Berlin zu beginnen. Eine Theologie der Stadt müsste zunächst und zuallererst ihren sense of place, also gleichsam ihre Adresse im Ganzen der Stadt formulieren. Gibt es Knoten im Webmuster des städtischen Imaginären, Iterationen, die über die Präsenz der Sakralbauten und der Institutionen hinausrei-

chen? Lassen sich stilprägende Gruppen oder Vergemeinschaftungsformen überhaupt noch identifizieren? Wie korrespondiert die Semantik von der multireligiösen Stadt mit jenem öffentlichkeitswirksamen Topos von Berlin als »atheist capital of Europe«, einer Botschaft des Guardian (2009), die gleichsam Peter Bergers Bonmot von Berlin als »Welthauptstadt des Atheismus« fort-schreibt? Solche Anmutungen einer glaubenslosen Stadt drängen sich, auch historisch, auf. Eine wie immer religiös motivierte Lebensführung hat es nie zur dominanten Repräsentation in der kumulativen Textur dieser Stadt geschafft. Dort versammeln sich andere charakterologische Eigenschaften. Toleranz, Weltoffenheit und Piefigkeit, Berliner Witz, Berliner Schnauze, kurz, der Berliner als spezifischer Typ mit einem Jahrhunderte alten Genre literarischer, journalistischer, künstlerischer und vor allem: alltagspraktischer Ausdrucksformen im Schlepptau. Anlässlich des Rücktritts von Klaus Wowereit heißt es im Tages-spiegel, der alten journalistischen Dame der Hauptstadt: »Ein Mann wie Berlin. Groß im Großen, aber manchmal auch klein. Mit Ideen und Schnapsideen. Schnoddrig und kieksig, brillant aufgelegt und dann wieder so gelaunt, dass man wegrennen möchte. Dit is Bärln« (TS 27.08.2014, S. 1).

Literatur:

Berking, H. (2013) StadtGesellschaft, in: Leviathan, 41/2.

Berking, H. (2008) Städte lassen sich an ihrem Gang erkennen wie Menschen, in: H. Berking/M. Löw (Hg.) Die Eigenlogik der Städte. Frankfurt: Campus.

Bourdieu, P. (1990) In Other Words. Cambridge, Blackwell.

Castells, M. (1992) The informational city. Cambridge, Blackwell.

Donald, J. (1999) Imagining the Modern City. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Driessen, H. (1991) From Tribe to Ghetto: Marginal Muslims in a Spanish Enclave, in: W. Kokot/B. Bommer (Hg.) Ethnographische Stadtforschung. Berlin: Dietrich Reimer.

Feld, S. & Basso, K. (1996) Senses of Place. Santa Fe, School of American Advanced Research Seminar Series.

Geertz, C. (1996) The Interpretation of Cultures. New York.

Held, G. (2005) Territorium und Großstadt. Die räumliche Differenzierung der Moderne. Wiesbaden: VS.

Park, R. (1967) *The City* (orig. 1925). *Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*. Reprint in: R. Park/E. Burgess (Hg.) *The City Chicago*. Chicago University Press.

Siebel, W. (1987) Vorwort zur deutschen Ausgabe, in: P. Saunders (Hg.) *Soziologie der Stadt*. Frankfurt: Campus.

Simmel, G. (1971) *The Metropolis and Mental Life*, in: D. Levine (Hg.) *On Individuality and Social Form*. Chicago: University of Chicago Press.

Soeffner, H.-G. (2010) *Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*. Weilerswist: Velbrück.

Strauss, A. (1961) *Images of the American City*. New York.

Suttles, G.D. (1984) *The cumulative texture of local urban culture*, in: *American Journal of Sociology*, 90 (2).



»Glaub' an Berlin! – Stadtbilder und Imagekampagnen«

Zusammenfassung

Von Prof. Katrin Androschin, Agentur Embassy, Berlin

Fachtagung Theologie der Stadt, Auftaktveranstaltung des TheoLab Berlin, Berlin, 4.-5.9.2014

Auf der Online-Suche nach Kampagnen zum Thema Glaube stößt man schneller auf Kampagnen wie die »Atheist Bus Campaign« als auf Kampagnen, die für christliche Kirchen oder Glaubens-themen werben. Die »Atheist Bus Campaign« wurde 2008 in Großbritannien als Gegenkampagne zu einer Web-Kampagne evangelikaler Gruppen initiiert, bei der Ungläubigen die »Ewigkeit in den Qualen der Hölle« prophezeit wurde. Die britische »Atheist Bus Campaign« fand viele Nachahmer, so auch in Deutschland (2009). Nach der Absage der Verkehrsbetriebe aller großen deutschen Städte organisierten die Initiatoren eine Deutschland-Tour mit einem gemieteten Berliner Doppeldecker-Bus. Die Reaktion des Erzbistums Berlin lautete: »Wir machen ja auch Werbung, wieso sollen die das nicht machen.«¹

Kommunikation über Kampagnen

Kampagnenkommunikation folgt bestimmten Regeln. Die wichtigsten Ziele für Kampagnenkommunikation sind (in dieser Reihenfolge):

1. Bekanntheit
2. qualifizierte Bekanntheit (d.h.: Welcher Nutzen wird mit dem Produkt oder der Dienstleistung konkret verbunden?)
3. Sympathie (Nur durch Sympathie kann ein Interesse entstehen, sich der Gruppe der Nutzer zugehörig zu fühlen.)

Wichtig ist es, die Reihenfolge zu beachten: Nur durch Bekanntheit kann überhaupt Sympathie und Interesse entstehen!

Wie erreicht man Sympathie und echtes Interesse?

- Durch ein klares Profil
- Durch emotionale Involvierung
- Durch Beteiligung (Partizipation)
- Durch eine Zuspitzung der Kommunikationsbotschaften, um sich im Wettbewerb um Auf-

merksamkeit durchsetzen zu können (siehe: Bekanntheit!).

Die Kampagnenkonzeption in der strategischen Markenkommunikation berücksichtigt diese Faktoren.

Markenkommunikation für Städte

Standortmarketing basiert auf der Annahme, dass Städte ebenso wie Produkte, Dienstleistungen und Unternehmen Marken sind. Sie stehen im globalen Kontext im Wettbewerb untereinander. Richard Florida, der Autor des bekannten Buches »The rise of the Creative Class«, prophezeit: »Increasingly, the most competitive global contests are for bright, innovative and entrepreneurial people.«² Es ist also von höchster Bedeutung für eine Stadt, sich ausführlich mit ihrer Marke auseinander zu setzen.

Fallbeispiel Be Berlin

2007 fand eine Ausschreibung des Landes Berlin für ein neues Markenimage statt, »um Berlin im Wettbewerb der Metropolen zu stärken« (zweistufiger Wettbewerb).

Projektumfang

Das ausgeschriebene Projekt umfasste folgende Punkte:

- Strategie für die Positionierung und die Kommunikation des Standortes Berlin
- Konzeption einer Dachmarkenkampagne
- Slogan

Die Positionierung der Stadt war die Basis für die Kampagne und lautete: »Berlin – Stadt des Wandels«.

Kampagnenkonzeption

Be Berlin wurde sprachlich, inhaltlich und gestalterisch als offene Marke angelegt, die von den Bewohnerinnen und Bewohnern der Stadt überhaupt erst ausgestaltet werden soll. Die Marke steht für das Spektrum der Chancen und Möglichkeiten der Stadt. Der Fokus liegt auf Geschichten von Einzelpersonen, ein visuelles Dialogele-

ment (»Sprechblase«) dient als Bühne für die Geschichten. Das Motto lautet: »Werde Botschafter. Erzähle deine Geschichte.« Jede BerlinerIn und jeder Berliner ist eingeladen, die eigene Geschichte zu erzählen. Die besten Geschichten werden publiziert. So erzeugen die Bürger selbst immer neue Themen, Ideen und Meinungen und prägen damit die Stadt. Das Bild von Berlin ist so lebendig wie die Stadt.

Die Marke wurde so angelegt, dass (zunächst) nach innen kommuniziert wurde und erst nach ca. einem Jahr die Kommunikation verstärkt nach außen gerichtet war.

Die erste Kampagnenphase war der Launch. Ziel war es, die Berliner Bevölkerung zum Mitmachen aufzufordern.



Beispiel für Anzeigen- und Plakatmotive der Launchkampagne



Erste Be Berlin-Website (2008)

In der zweiten Phase, der interaktiven Kampagne, wurden die besten Geschichten medial aufbereitet und weitererzählt.

In nachfolgenden Kampagnen wurden die Berlinerinnen und Berliner auf unterschiedliche Art und Weise in verschiedenen Kampagnen dazu aufgefordert, sich zu beteiligen. Zudem nutzt die Stadt Be Berlin als Plattform für eine breite Palette von Themen.



Beispiel einer Kampagne (Sloganwettbewerb)

Status 2014

Mit Be Berlin hat die Stadt eine Plattform gefunden, auf der sie den Wandel der Stadt und ihrer Bürger abbilden und dokumentieren kann. Durch Be Berlin wurde das Profil Berlins seit 2008 geschärft, die positive Einstellung zu Berlin wurde nachweislich verbessert. Die Bewohnerinnen und Bewohner wurden in die Markenbildung durch echte Partizipation involviert. Die Kampagne ist durch den Fokus auf Storytelling emotional ausgelegt und leicht zugänglich. Sie passt zur Eigenlogik der Stadt.

Fazit im Kontext der Fachtagung

Eines der Ergebnisse der Markenentwicklung durch Be Berlin ist die gewonnene Stabilität in der Einstellung zahlreicher Personen- und Interessensgruppen zu Berlin – sie ist weniger von Schwankungen gekennzeichnet (man verzeiht einer etablierten Marke eher Fehler). Die Marke der Stadt Berlin hat sich als von den Verantwortlichen unabhängige Größe etabliert.

Kirchliche Institutionen sollten ebenfalls den Fokus auf Markenkommunikation legen, die Stabilität und Vertrauen schafft. Die starken Schwankungen bei Kirchenaustritten, wie zum Beispiel aktuell aufgrund der Automatisierung bei der Erhebung von Kirchensteuer auf Kapitalertrag-

steuer ab 2015 belegen, dass in der strategischen Markenkommunikation noch Verbesserungspotenzial vorhanden ist, sei es durch eine klare Kommunikation des Profils und einer klaren Nutzenargumentation, durch emotionale Involvement, Partizipation oder die Schärfung der Kommunikationsbotschaften.

Anmerkungen:

¹ Frankfurter Rundschau, <http://www.fr-online.de/panorama/bus-kampagne-atheisten-werbung-bald-auch-in-berlin,1472782,3318460.html> (03.09.2014)

² Richard Florida: *Who's Your City?* New York 2008



Auf dem Weg zu einer Theologie der Stadt (Kommentar in Thesen)

Von Dr. Thorsten Moos, Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V. (FEST), Heidelberg

Fachtagung Theologie der Stadt, Auftaktveranstaltung des TheoLab Berlin, Berlin, 4.-5.9.2014

These eins: Eine Theologie der Stadt bedarf der guten Beschreibungen urbaner Topographien. Dazu gilt es zunächst, die unübersichtliche Landschaft der Beschreibungsformen zu kartieren. Vor der Arbeit an der urbanen Topographie steht die Sichtung der urbanistischen Topographie, der Wissenschaftsdiskurse über die Stadt. Hier haben die Vorträge der Tagung eine Fülle interessanter Hinweise gegeben:

- Die Aufmerksamkeit auf die Narrative der Stadt: die journalistischen Erzählungen »guter Geschichten«; die affirmativen Erzählungen des Stadtmarketings; die religiösen Utopien der Stadt.
- Die Ökonomie der Stadt: die Stadt als Marktplatz, die räumliche Übersetzung sozialer Schichtung, Prozesse der Inklusion und Verdrängung.
- Die Stadt der Stadtplanung, die Sichtung differierender Stadträume, Prozesse der Zentrierung und Dezentrierung.
- Die sozialwissenschaftlichen Perspektiven: einerseits die Stadt als Gegenstand, das Verdichtete und Heterogene, die Beschreibung von Raum, Materie und Sinn; und andererseits die Stadt als kultureller Kontext, das städtische Imaginäre als habitusformierender Sinnhorizont.
- Die historischen Perspektiven: etwa die Untersuchung der Stadt als Missionsraum.

Jede dieser Beschreibungsformen, so viel dürfte klar geworden sein, zeichnet sich durch eine innere Normativität aus. Viele Beschreibungsperspektiven implizieren Steuerungsfantasien: die Steuerung durch den Markt, den Staat, die Zivilgesellschaft. Manche Beschreibungsperspektiven weisen auch eine innere Theologizität auf: etwa wenn sich das Stadtmarketing auf die Suche nach dem »Sinn« macht.

These zwei: Im Durchgang durch die Beiträge der Tagung lassen sich erste Hinweise auf religiöse Pointen des Themas Stadt notieren. Diese seien hier kurz genannt:

- Nach Paul Tillich ist es die Pointe der technischen Stadt, dass sie die Beherrschung des Unheimlichen im Dasein, die Entdämonisierung der Welt durch die menschliche Gestaltung verheißt. In ihrer technischen Form bildet sie eine nach menschlichen Zwecken gestaltete Welt. Gestaltung, Planung, Rationalisierung: Die Stadt verheißt, die großen Kontingenzen des Daseins und dessen dämonischen Unterstrom zu bannen. So ist die Stadt denn auch weniger der Ort der heißen Religion als der Abkühlung weltanschaulicher Leidenschaften. Doch schon Paul Tillich sah in der technisch gestalteten Welt eine neue Unheimlichkeit entstehen; die Stadt, soviel darf notiert werden, eignet sich jedenfalls nicht für einlinige Säkularisierungserzählungen.
- Religiös vibrierend auch das Berliner Stadtmarketing: »Be Berlin«: die Aufforderung, sich in einen Sinnhorizont einzuzeichnen, der selbst hochgradig unbestimmt ist. Die Stadt, die sich als derart unbestimmter Horizont selbst inszeniert, präsentiert sich als Erwartungsraum: als Sehnsuchtsort der Sozialisierung und Beheimatung, der Befriedung und des Seindürfens. In diesem Sinne suchen wir immer die zukünftige Stadt.
- Wenn die Stadt, das städtische Imaginäre, den Habitus ihrer Bewohner prägt, so ist zu fragen, wie sich die Stadt in den religiösen Habitus ihrer Bewohner einschreibt. Wenn es Marcel Mauss gelang, in teilnehmender Beobachtung Pariser Krankenschwestern von ihren New Yorker Kolleginnen an ihrem Gang zu unterscheiden, warum sollten dann nicht die Religiösen verschiedener Städte an ihren Habitusformen und Praktiken erkannt werden können?
- Schließlich hat die Religion selbst eine eigene, konstitutive Räumlichkeit. Auf dieser liegt eine neue Aufmerksamkeit. War es in den 1960er und 70er Jahren die Zeitlichkeit der Religion,

die – nicht zuletzt durch die Konkurrenz zur säkularen Eschatologie des Marxismus – im Fokus stand, so tritt jetzt der Raum hervor. Mindestens dreierlei dürfte dieses Interesse befördern: Zum einen die neue Aufmerksamkeit auf die Körperlichkeit der Religion. Sakrale Bauten und die sich in ihnen bewegenden Körper der Gläubigen: Religion als Praxis im Raum ist ein ergiebiges Forschungsfeld. Zum zweiten werden für die großen Volkskirchen die Probleme der Parochie evident: Die über Jahrhunderte gewachsene, selbstverständliche Zuordnung von Religion und Raum wird, unter anderem aus demographischen Gründen, problematisch. Und drittens ist der Raum auch eine erfolgreiche Metapher für die Beschreibung religiöser Verhältnisse: Während die Betonung der Zeit in der Regel mit großen Erzählungen von Einheit, sei es der Einheit des Woher oder der Einheit des Wohin, des geschichtlichen Telos, einhergeht, so erlaubt es der Raum, das geordnete Nebeneinander, die befriedete Pluralität darzustellen: ein neuer (wiederum nicht ungefährlicher) metaphorischer Zugang zu religiöser Pluralität und Universalität.

These drei: Die Beschreibung von Religion in der Stadt wäre zu profilieren und zu prüfen durch Rekurs auf Gegenbilder und Gegenphänomene. Dies in doppelter Weise:

- Es wäre lohnend, das Andere der Stadt in den Blick zu nehmen; nicht im Sinne einer Theologie des platten Landes, sondern etwa in der Analyse religiöser Stadt-Land-Konversionen. Was geschieht religiös, wenn der Landpfarrer in die Stadt kommt, und was, wenn das langjährige Gemeindemitglied aus dem Stadtbezirk sich zum Ruhestand in die Vorstadt oder auf das Land zurückzieht?
- Ebenso interessant ist das Andere der Religion: Neben die Topographie der Religion gehört die Topographie des Atheismus, neben die urbane Gottesverehrung die urbane Got-

tesbeschimpfung, die Phänomenologie städtischer Blasphemie, auch die Landschaften des Nichtglaubens.

These vier: Auch Gefahren verbinden sich mit dem Thema einer Theologie der Stadt, von denen einige im Laufe der Tagung aufschienen.

- Zum einen ist da der Romantikverdacht der räumlichen Wende in den Kulturwissenschaften. Spielt das Interesse am städtischen Raum und seiner Materialität eine ähnliche Rolle wie das Interesse am Körper als dem vermeintlich letzten Einheitspunkt in einer hochgradig ausdifferenzierten Welt? Spiegelt sich hier eine Sehnsucht nach dem Lokalen, nach funktionierender Öffentlichkeit, nach dem Nicht-Virtuellen?
- Inwieweit ist das Konzept einer Individualität der Stadt der wissenschaftliche Spiegel einer städtisch-provinziellen Borniertheit, eines sozialen Homogenitätsideals, das voraussetzt, was zu finden hofft?

These fünf: Jedenfalls dürfte sich die Theologie der Stadt als hochproduktives Forschungsfeld entwickeln: indem sie die Stadt als theologisches Thema erschließt; indem sie die Stadt als religionsproduktiven Ort wahrnimmt; aber vielleicht auch, indem sie die Stadt selbst als Ort der Theologieproduktion wahrnimmt. So sind in der Geschichte des Christentums immer wieder Theologien einander gegenüber getreten, die einen urbanen Hintergrund hatten, und solche, die es nicht hatten. Die Jesusbewegung war ein ländliches Phänomen und Paulus ein Theologe der Städte; die lutherische Reformation spielte zunächst vor dem Hintergrund der Kleinstadt und des Flächenlandes, ihr calvinistischer Neben- und Widerpart im Kontext der großen, freien Städte. Man wird dies nicht überstrapazieren dürfen; aber es steht der Theologie gut zu Gesicht, nach ihrer eigenen Verortung nicht nur im metaphorischen Sinne zu fragen. 

Von Hamburg nach Berlin: Anmerkungen zu einer kontextuellen Theologie der multireligiösen Stadt

Von PD Dr. Jörg Herrmann, Evangelische Akademie der Nordkirche, Hamburg

Fachtagung Theologie der Stadt, Auftaktveranstaltung des TheoLab Berlin, Berlin, 4.-5.9.2014

1. Einführung

Ich fahre schon seit vielen Jahren aus unterschiedlichen Gründen von Hamburg nach Berlin und zurück und staune immer wieder über die Geschwindigkeit, mit der sich Berlin verändert. Nun ist auch noch Wowerit zurückgetreten und die Wendejahre sind seit einiger Zeit schon wieder Geschichte. Felix Dachsel schreibt in der taz (27.4.14): »Wenn man Berlin als Stadt urbaner Freiräume sieht, als Stadt niedriger Mieten. Wenn man Berlin als leuchtenden, anarchischen Kometen betrachtet, der von der Wendezeit in die Umlaufbahn gefeuert wurde. Dieser Komet ist verglüht.« Die Zeiten niedriger Mieten sind wohl in der Tat vorbei, aber es ist nach wie vor viel Bewegung in der Stadt.

Hamburg hingegen gilt als reich und gesetzt, fast schon langweilig, etwas steif, kühl. Hier vermutet man Pfeffersäcke und Gymnasiastinnen, die Latein lernen, Hockey spielen und einen Anwalt oder Arzt heiraten werden. Jedenfalls ruhiger ist es an Elbe und Alster als an der Spree. Und das ist auch wahr und gut so. Im Übrigen ist Hamburg gar nicht so artig wie viele glauben. Abseits der Klischees und der wirklichen Unterschiede haben die beiden Städte aber auch eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten. Dazu gehört nicht zuletzt auch die religionskulturelle Entwicklung in beiden Städten. Sie ist generell durch ein Schrumpfen der großen Kirchen und eine Zunahme religiöser Vielfalt gekennzeichnet. Im Folgenden werde ich Hamburg etwas genauer unter die Lupe nehmen, um vor dem Hintergrund dieser Skizze Perspektiven einer kontextuellen Theologie der Stadt anzureißen.

2. Herausforderung Großstadt – Beobachtungen am Beispiel Hamburg

Auch wenn die religiöse Lage in beiden Städten viele Gemeinsamkeiten aufweist, so scheint mir Hamburg in einigen Bereichen doch die Nase vorn zu haben. Ich denke dabei in erster Linie an das Verhältnis zum Islam. 2012 hat Hamburg als erstes Bundesland einen Staatsvertrag mit muslimischen Verbänden abgeschlossen. Danach erhal-

ten die höchsten islamischen und alevitischen Feiertage den Status kirchlicher Feiertage und muslimische Religionslehrer_innen sollen künftig an der Durchführung des schulischen Religionsunterrichts beteiligt werden – um nur zwei wichtige Punkte zu nennen. Während der Vertragsabschluss ohne große Diskussionen über die Bühne ging, machte eine andere Premiere zu Beginn des vergangenen Jahres (2013) Schlagzeilen: Das islamische Zentrum Al-Nour hatte die Kapernaum-Kirche im Hamburger Stadtteil Horn erworben und kündigte an, sie zu einer Moschee umbauen zu wollen. Die Kirche war bereits 2005 an einen Investor verkauft worden, der die damals geplante Kita nicht realisierte und die Kirche Ende 2012 an das islamische Zentrum verkaufte. Das konnte auch eine EKD-Richtlinie von 2007 nicht verhindern, nach der Kirchen nicht an nicht-christliche Organisationen verkauft werden sollen. So wird nun also die erste Kirche aus dem Bestand einer Gliedkirche der EKD in eine Moschee umgebaut (im freikirchlichen Bereich hat es das 2007 in Berlin und 2008 in Dortmund schon gegeben)¹. Der Vorgang blieb nicht unkommentiert. Seit Februar 2013 sind im Hamburger Abendblatt 72 Artikel zu diesem Thema erschienen. Der frühere Michel-Hauptpastor Helge Adolphsen sprach von einem »Dammbruch«, der katholische Weihbischof Hans-Jochen Jaschke von einem »Missgeschick«, der Präsident der EKD-Kirchenamtes Hans Ulrich Anke von »kein(em) angezeigten Weg«, die CDU-Bürgerschaftsfraktion forderte, den Plan zu »überdenken«, und die rechtsextremistische Initiative »Pro Deutschland« rief zu einer Kundgebung gegen die »fortschreitende Islamisierung« auf. Am Ende überwogen aber die besonnenen und freundlichen Stimmen. Auch die Hamburger Bischöfin Kirsten Fehrs plädierte dafür, den Konsens mit der Al-Nour-Gemeinde zu suchen, und betonte, dass die Kirche ja ein Gotteshaus bleibe.²

Aber die anfangs zum Teil aufgeregte Debatte zeigt Empfindlichkeiten und Manche sind nach wie vor gegen die Umwandlung. Warum eigentlich? Einen Hinweis scheint mir eine Äußerung des früheren bayrischen Bischofs Johannes Friedrich zu geben. Er hatte sich Anfang 2009 gegenüber dem evangelischen Magazin »chrismon« (1/2009)³ dagegen verwahrt, »eine Kirche in eine Moschee umwandeln zu lassen«. Begründung:

»Das wäre ein völlig falsches Signal: Es würde dem Eindruck Vorschub leisten, das Christentum sei auf dem Rückzug, der Islam auf dem Vormarsch. Davon kann in Deutschland keine Rede sein.« Die Begründung zeigt m.E.: Es geht um Hegemonie, um Machtpolitik, um die Verteidigung des christlichen Abendlandes gegen den befürchteten Vormarsch des Islam.

Theologie scheint hier keine Rolle zu spielen. Wie auch? Ich sehe keinen theologischen Grund, der dagegen spricht, eine Kirche, die nicht mehr gebraucht wird, den Muslimen zu überlassen. Das wäre im Sinne einer gastfreundlichen Geste m.E. sogar angebracht, würde Integrationswillen und Dialogoffenheit signalisieren und darüber hinaus ein Zeichen der Anerkennung der multireligiösen Situation und der Gleichberechtigung der Religionen setzen.

In vielen Institutionen der Hansestadt ist die Gleichberechtigung nicht-christlicher Religionen zum Glück längst eine Selbstverständlichkeit: zum Beispiel in der 2010 gegründeten Akademie der Weltreligionen an der Universität Hamburg. Zu ihr gehört mit Dr. Katajun Amirpur auch eine erste Professorin für Islamische Studien. Daneben und darüber hinaus gibt es eine vielfältige Praxis des Religionsdialogs in der Stadt – in Foren, Gruppen und Gemeinden und nicht zuletzt auch im Kontext des besonderen religionspädagogischen Modells in Hamburg, ich meine den Religionsunterricht für alle in evangelischer Verantwortung. Auch im Bereich der Kultur greifen Projekte der Akademie der Weltreligionen und der Evangelischen Akademie der Nordkirche die multireligiöse Situation der Stadt auf. Ich denke an »Die lange Nacht der Weltreligionen«, die jedes Jahr im Rahmen der Lessingtage im Thalia Theater stattfindet, an das Projekt »Kunst im interreligiösen Dialog« in Zusammenarbeit mit der Hamburger Kunsthalle und an die Filmreihe »Licht und Dunkel. Gespräche über Film und Religion« im Hamburger Abaton-Kino.

Fazit: Hamburg reagiert in vielfältiger Form konstruktiv auf die zunehmende Pluralisierung der religiösen Lage. Um die Situation noch mit einigen wenigen Zahlen zu illustrieren: Der Anteil der Evangelischen an der Hamburger Wohnbevölkerung ist von rund 70 Prozent im Jahr 1970 auf gegenwärtig im Durchschnitt rund 30 Prozent gesunken. In dem von Wolfgang Grünberg und seinen Mitarbeitern in der Hamburger Arbeitsstelle für Kirche und Stadt an der Universität Hamburg 1995 herausgegebenen »Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften« ist von 75000

Muslimen und um die 20 Moscheen die Rede.⁴ Heute spricht man von 130 000 Muslimen und über 40 Moscheen in der Hansestadt.⁵ Und aufgrund von weiterer Zuwanderung und der demographischen Entwicklung (Migranten haben deutlich mehr Nachwuchs als die vielfach kinderlosen Deutschen) wird der Anteil der Muslime in Zukunft noch deutlich zunehmen. Wenn man versucht, die religiöse Vielfalt ein wenig zu ordnen, so kann man folgende Felder bzw. Bereiche unterscheiden:

1. Der Bereich des traditionellen Christentums. Er wird dominiert von den beiden großen Kirchen, der evangelischen und der katholischen mit rund 30 bzw. 10 Prozent Anteil an der Hamburger Wohnbevölkerung. Besonders der evangelische Bereich ist dabei in sich wiederum recht vielfältig. Das wird u.a. beim 2012 eröffneten »Ökumenischen Forum HafenCity« deutlich, zu dem sich 19 Hamburger Kirchen aus der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zusammengeschlossen haben, um in der Hamburger HafenCity, der größten innerstädtischen Baustelle Europas, einen Ort zu schaffen, der, so die Homepage des Projektes, »die Menschen an Gottes Gegenwart erinnert«. Weiter heißt es dort: »In einem Umfeld, das von Innovation, Konsum und Geschäftigkeit geprägt ist, geben wir den Wünschen, Ängsten und Hoffnungen Raum, die über das Sichtbare und Machbare hinausgehen. Am Zukunftsstandort HafenCity zeigt die Kirche mit dem Ökumenischen Forum HafenCity ihre Zukunftsfähigkeit mit ökumenischem Gesicht.«⁶
2. Der Bereich der nicht-christlichen Religion. Im Vordergrund steht hier der Islam, zum einen wegen des zahlenmäßigen Umfangs seiner Präsenz in Hamburg, aber auch wegen der genannten religionspolitischen und religionskulturellen Entwicklungen. Aber natürlich gibt es in Hamburg auch Juden, Buddhisten, Hindus und Anhänger_innen unzähliger kleiner Religionsgemeinschaften.
3. Der Bereich der alternativ institutionalisierten Religiosität. Hier denke ich an das breite Spektrum von der Esoterik über allerlei östliche Gruppierungen und die Psychoszene bis hin zu Sekten oder destruktiven Kulturen wie Scientology oder Moon.
4. Der Bereich der unsichtbaren oder impliziten Religion. Hier geht es um die religiöse Dimension der Kultur, um Medien und Praktiken, die zentrale Sinnorientierungs- und Strukturie-

rungsfunktionen der traditionellen Religionskultur übernommen habe, ohne sich selbst als religiös zu beschreiben.

Es liegt auf der Hand, dass diese Felder nicht strikt getrennt sind, sondern sich überschneiden, überlagern und vermischen – am Ort des Subjekts und seiner Äußerungen. Dann kommt es zu Kombinationen von Zen-Meditation, Romanlektüren und existenziellen Kinoerfahrungen wie bei Hans, den ich im Rahmen einer religionsempirischen Studie interviewt habe.⁷ Die Religionsforschung spricht von Patchwork-Religion oder auch hybrider Religiosität.⁸ Sie findet sich ebenfalls in kulturellen Äußerungen, u.a. in Filmen wie z.B. in der bekannten Science-Fiction-Trilogie »Matrix«, in der aus dem ungläubigen Computerhacker Thomas »Neo« wird, eine mit gnostischen, buddhistischen und mythologischen Genen gekreuzte Erlöserfigur, die Mensch werden, sterben und wieder auferstehen muss, um die Menschheit zu befreien.

Halten wir fest: die religiöse Lage ist generell, besonders in den Städten und nicht zuletzt in Hamburg durch Pluralität und zum Teil Hybridität gekennzeichnet. Das interreligiöse Gespräch findet statt, aber es gibt auch Abgrenzung und Rückzug. Religionen sind eben auch gerade für Migranten identitätsstiftende Codes, die der Vergewisserung der eigenen Herkunft und dann auch der Abgrenzung nach außen dienen. Der Theologe Wolfgang Grünberg hat davon gesprochen, dass Religionen gerade für Menschen, die aus anderen Regionen der Welt nach Hamburg gekommen sind, so etwas wie eine »transportable Heimat«⁹ seien.

Wenn ein Fokus des Lebens in der Stadt die Erfahrung und der Umgang mit Fremdheit ist, so können Religionen in diesem Kontext ganz unterschiedliche Rollen und Funktionen übernehmen: Sie können zur Gastfreundschaft, zur Integration und zum Engagement für das Gemeinwesen anregen, sie können aber auch zu Rückzugstendenzen und zur Bildung von Parallelgesellschaften beitragen. Das gilt im Übrigen auch für das Christentum. Auch dort trifft man fromme Gruppen, die sich im Gemeinwesen nach dem Motto einrichten: »Mag die Welt auch noch so brausen, wir wollen hier im Stillen hausen.« Aber das ist nicht die Grundlinie des deutschen Protestantismus. Im Gegenteil. Er hat immer die Weltverantwortung des Christentums betont. Engagement im Gemeinwesen ist darum Pflicht und Neigung. Allerdings war dieses Thema eine Zeit lang in den

Hintergrund getreten und wird gegenwärtig gerade wieder neu entdeckt.

Bevor ich darauf weiter eingehe, möchte ich meine Hamburg-Skizze aber noch ein wenig vervollständigen. Dabei darf die Elbphilharmonie nicht fehlen. Der neue Musiktempel in der Hafencity wird den Michel als Hamburger Wahrzeichen nicht ablösen können, aber doch hinzukommen. Er symbolisiert, so könnte man deuten, den religionskulturellen Wandel, die Transformation von Religion in Kultur. Und er ist zugleich Stein des Anstoßes, ein Symbol der Unfähigkeit, der Verschwendung, der Eventisierung der Stadt, der Indienstnahme von Kultur als Wachstumsfaktor und der sozialen Spaltung. Und während die Stadt mit der Baufirma streitet und die ursprünglichen kalkulierten Kosten sich verzehnfacht haben (von 77 auf 789 Millionen), artikuliert sich ein anderes Hamburg: das Hamburg des Netzwerkes »Recht auf Stadt«, der Initiative »Komm in die Gänge«, der Hafenstraße, der Unterstützer der Gruppe »Lampedusa in Hamburg«, der Roten Flora – all derjenigen, die die vom Top-down-Modell der Stadtentwicklung genug haben. Aus einem zweitägigen Workshop im Juni 2009 heraus gründet sich das Netzwerk »Recht auf Stadt« (RaS), zu dem heute 63 Initiativen gehören, die sich, so liest man auf der Homepage¹⁰, »für bezahlbaren Wohnraum, nichtkommerzielle Freiräume, die Vergesellschaftung von Immobilien, eine neue demokratische Stadtplanung und die Erhaltung von öffentlichen Grünflächen einsetzen; für das Recht auf Stadt für alle Bewohner_innen – gegen Gentrifizierung, Repression und neoliberale Stadtentwicklung«.¹¹

Zum Begriff »Recht auf Stadt«, den der französische Soziologen Henri Lefebvre 1968 geprägt hat, heißt es weiter: »Dieses Recht wird nicht erteilt, es gehört allen – unabhängig von sozialer oder nationaler Zugehörigkeit. Wenn wir uns das Recht auf Stadt nehmen, verändert sich nicht nur die Stadt: Es verändern sich unsere Bezugspunkte, Beziehungen und Begegnungen. Die Stadt gehört allen! Deshalb sollten auch alle die Möglichkeit haben, mitzubestimmen, wie Stadt gestaltet wird. (...) Wir sagen: Dies ist der Anfang einer neuen städtischen Bewegung.«

Im Herbst 2009 veröffentlichten eine Handvoll Künstler, Musiker und Autoren dann ein Manifest unter der Überschrift »Not In Our Name, Marke Hamburg.«¹² Es richtete sich gegen eine von dem US-Ökonomen Richard Florida inspirierte Stadtentwicklungspolitik, die auch in Hamburg mit Hilfe kreativer Milieus für ein investitionsfreund-

liches Klima sorgen will, die Kultur als Schmiermittel einer, wie es in dem Text heißt, »Turbo-Gentrifizierung« braucht. Programmatisch heißt es im vorletzten Absatz: »Eine Stadt ist keine Marke. Eine Stadt ist auch kein Unternehmen. Eine Stadt ist ein Gemeinwesen.«

Eine weitere wichtige Station der städtischen Bewegung, die seit Juni 2009 Fahrt aufnahm, war der Rückkauf des Gängeviertels durch den Senat im Dezember 2009. Das zentral gelegene Areal war zuvor an einen Investor verkauft worden, der dort Büros und hochpreisige Wohnungen schaffen wollte. Im August 2009 besetzte eine Gruppe von 200 Künstlern die Häuser. Sie nannten ihre Initiative »Komm in die Gänge« und schafften es, die Stadt zum Rückkauf der Häuser zu bewegen. Nun wird die Sanierung und zukünftige Nutzung des Viertels gemeinsam mit der Künstlerinitiative entwickelt. Was in der Hafenstraße erst nach 20 Jahren und vielen überflüssigen Straßenschlachten gelang, hat hier nur drei Monate gebraucht. Man könnte daraus schließen, dass auch die Stadt dazugelernt hat.

Das Gängeviertel ist das prominenteste Beispiel. Aber, wie gesagt, zum Recht auf Stadt-Netzwerk gehören heute 63 Initiativen, die mehr oder weniger erfolgreich an der Mitgestaltung der Stadt arbeiten. Dass es dabei immer wieder Streit gibt, ist klar. Auch kann man das Phänomen beobachten, dass Initiativen vor allem ihre eigenen partikularen Interessen verfolgen und das Gemeinwohl gerade nicht im Blick haben. So könnte man den Erfolg der Volksinitiative »Wir wollen lernen« interpretieren, der es 2010 gelang, die Einführung der sechsjährigen Primarschule mit einem Volksentscheid zu verhindern. Aber auch viele »Not In My Back Yard«-Initiativen gegen Kitas, Hospize, Behindertenwohngruppen und Stromtrassen lassen sich hier anführen.

In die Hansestadt ist in den letzten Jahren Bewegung gekommen. Das hat m.E. nicht zuletzt mit der sozialen Spaltung der Stadt und den dadurch erzeugten Spannungen zu tun. In keiner anderen deutschen Großstadt kommt die Ungleichheit so deutlich sozialräumlich zum Ausdruck.¹³ Die Differenzen zwischen reichen und armen Stadtteilen sind dramatisch: Villen, Zäune, Überwachungskameras und SUVs in Nienstedten, heruntergekommene Wohnblocks und arbeitslos herumhängende Jungs in Hammerbrook. Permanente Prozesse der Gentrifizierung vertiefen die Spaltung, indem sie einkommensschwache Haushalte aus ihren Quartieren vertreiben und in ärmere Viertel abdrängen. Ende 2009 hat die Evangelische Aka-

demie mit anderen zusammen die AG Soziales Hamburg gegründet, um durch Konferenzen, Workshops und Publikationen einen öffentlichen Diskurs über dieses fortschreitende Auseinanderfallen der Stadt zu initiieren.¹⁴ Auf der nächsten Konferenz werden wir uns wiederholt mit der auch in Hamburg relevanten Armutsproblematik auseinandersetzen.

3. Theologie der Stadt

Nun habe ich viel über den Kontext Hamburg gesprochen und es war doch nicht mehr als eine grobe Skizze. Aber zentrale Herausforderungen sollten deutlich geworden sein: Multireligiosität, kulturelle Vielfalt, soziale Spaltung, bezahlbarer Wohnraum, Flucht und Migration. Wie greifen wir als Nordkirche in Hamburg diese Herausforderungen auf? Mit welchen theologischen Konzepten reflektieren wir unser Handeln in den Gemeinden und den übergemeindlichen Diensten und Werken? Wie ist das Thema überhaupt neu auf die Agenda unserer Akademiearbeit in Hamburg gekommen?

Hintergrund ist ein Diskussionsprozess über das Thema Kirche und Stadt auf verschiedenen Ebenen der ehemaligen Nordelbischen Kirche und der Nordkirche. Im Rückblick interessant: Er kam auf, als sich 2009 die gentrifikationskritische Szene in Hamburg zu organisieren begann. Man stellte fest: Über den zahlreichen Struktur- und Reformdiskussionen war das Thema Kirche und Stadt zu sehr aus dem Blick geraten. Ergebnis der von dieser Beobachtung ausgehenden Beratungen war der Beschluss, die Mitverantwortung für die Entwicklung und Gestaltung der Stadt als einer zentralen Aufgabe kirchlicher Arbeit zum Gegenstand eines Fortbildungsprogramms zu machen. Leitend war dabei die Überzeugung, dass die Kommunikation und die Praxis des Evangeliums eines lebendigen Dialogs mit der urbanen Gegenwartskultur und eines diakonischen Engagements im Gemeinwesen bedarf. Die vor diesem Hintergrund 2013 im Rahmen der Akademiearbeit gestartete Initiative »Die Stadt mitgestalten« soll dazu beitragen, die dafür notwendigen Kompetenzen zu stärken und weiterzuentwickeln.¹⁵ Der Schlüssel- und Zielbegriff der zunächst auf drei Jahre angelegten Initiative lautet Kontextkompetenz. Wie kann man sie stärken?

Ausgehend von der Wahrnehmung, dass es ja Gemeinden gibt, die sich durch eine in besonderer Weise interreligiös, religionskulturell oder gemeinwesendiakonisch kompetente Praxis hervorgetan haben, ging mein Kollege Frank

Düchting erst einmal auf Entdeckungs- und Recherchereise. Zu den ersten Ergebnissen gehört eine Publikation von acht guten, inspirierenden Beispielen, Portraits von Gemeinden, die über den Tellerrand blicken und sich im Stadtteil einmischen. Die sind aufs Ganze gesehen aber immer noch in der Minderheit. Frank Düchting resümiert seine Gemeindeerkundungen im Nachwort u.a. mit der Feststellung: »Es sind vielleicht 25 bis 30 Prozent aller Gemeinden in Hamburg, die kontextbezogene kirchliche Arbeit leisten.« Kontextorientierung ist keine Selbstverständlichkeit. Vermutlich hat das auch damit zu tun, dass ein stark angebotsorientiertes Denken nach wie vor dominiert. »Die Kirchenentwicklung«, so Frank Weyen in der Zeitschrift Pastoraltheologie, »steht seit nunmehr 20 Jahren im Sog einer starken Angebotsorientierung.«¹⁶ Unter Bezugnahme auf ein Heft der Praktischen Theologie zum Thema »Neue Formen von Gemeinde« (48 Jg., 1/2013) führt er weiter aus: »Bei allen darin aufgeführten Best-Practise-Berichten aus Deutschland und der Schweiz steht die Angebotsorientierung im Vordergrund. Die Durchsicht zeigt, dass eine vorgängige Analyse des milieubezogenen Profils der vorfindlichen kirchlichen Ziel- bzw. Dialoggruppen bei den meisten der dargestellten Beispiele nicht erfolgt ist.«¹⁷

Ich halte fest: ein erster Schritt auf dem Weg zu mehr Kontextkompetenz ist eine angemessene Wahrnehmung des Kontextes: der gelebten Religion, der sozialen Probleme, der kulturellen Verhältnisse, der Milieus, der laufenden Projekte, der politischen Konstellationen, der Konflikte - der Menschen, die im Stadtteil leben. Wir können sicher noch mehr »empirisch-kulturhermeneutische Wende« im Blick auf die Gemeindegarbeit insgesamt gebrauchen, wie sie Wilhelm Gräb schon vor vielen Jahren für die Praktische Theologie ausgerufen und gefordert hat.¹⁸ Im Rahmen unseres Projektes »Die Stadt mitgestalten« haben wir jetzt einen Leitfaden zur Sozialraum- und Stadtteilerkundung veröffentlicht.¹⁹ Motivation und Neugierde kann so ein Papier natürlich auch nicht ersetzen, aber vielleicht ein wenig über die Schwelle helfen. Mehr vielleicht als die Erinnerung an allzu bekannte biblische Appelle und Motive.

Zur Kontextwahrnehmung gehört aus theologischer Perspektive natürlich vor allem die Wahrnehmung der im Stadtteil gelebten Religionen, der Religionen der dort beheimateten Individuen. Dabei scheint es mir sinnvoll, zunächst einen weiten Religionsbegriff zugrunde zu legen, um für explizite und implizite Formen des Religiösen

sensibel zu sein. Ich denke dabei an eine funktionale Religionsbestimmung, wie sie Thomas Luckmann formuliert hat und wie sie in der Praktischen Theologie von Wilhelm Gräb aufgenommen und weitergeführt wurde. Religion kann danach verstanden werden als »die Kultur der Symbolisierung letztinstanzlicher Sinnhorizonte alltagsweltlicher Lebensorientierung«²⁰ (Gräb). Luckmann spricht mehr auf das Individuum bezogen auch von dem »individuellen System letzter Relevanzen«²¹. Auch Tillichs Definition des Glaubens als »Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht«²² ist hilfreich, um einen weiten religionssensiblen Blick einzuüben, um wahrzunehmen, ob Menschen in der Literatur, in der Musik, in der Kunsterfahrung oder im Engagement für andere Sinnorientierung, Transzendenzbezug und Halt finden - um die gelebte Religion wahrzunehmen und zu verstehen und in einen Dialog mit ihr einzutreten. Dieser Dialog kann in der sonntäglichen Predigt stattfinden, im Seelsorgegespräch, im Konfirmandenunterricht, aber auch in kulturalistischen Projekten, etwa in Kunstaussstellungen in Kirchenräumen, in Literaturpräsentationen, in Filmvorführungen und Filmgesprächen in der Kirche oder im Kino, in Poetry Slams oder Konzerten. Auf diese Weise können kirchliche und außerkirchliche Religionskulturen miteinander ins Gespräch kommen und sich wechselseitig erhellen und erschließen, möglicherweise auch kritisieren.

Eine kontextbezogene Theologie der Stadt muss eine religionsfähige Theologie sein. Wilhelm Gräb nennt eine solche Theologie eine religionshermeneutische Theologie.²³ Es geht ihr an erster Stelle um die Wahrnehmung und das Verstehen der gelebten Religion in der Stadt. Daran anknüpfend macht sie das Angebot, religiöse Erfahrung im Gespräch mit den Symbolen und den Praktiken der christlichen Tradition zu vertiefen und zu entwickeln. Ich denke in diesem Zusammenhang zunächst an die religiöse Dimension der Kultur, an die impliziten Formen von Religion und an all das, was ich alternativ institutionalisierte Religion nannte.

Dabei kann es sicher nicht darum gehen, alles gutzuheißen. So wie wir z.B. in der Filmkritik zwischen guten und schlechten Filmen unterscheiden können und müssen, ist auch im Blick auf Religion Kritik zu üben und zwischen lebensdienlichen und destruktiven Religionsformen zu unterscheiden. Dabei ist es naheliegend, die Kriterien der Religionskritik zunächst einmal aus der Reflexion auf die eigenen Traditionen zu gewinnen. Ich halte in dieser Frage zwei Aspekte für

zentral: die christliche Fassung des Gottesgedankens und den Umgang mit der Leidensthematik.

Der katholische Theologe Johann Baptist Metz ist bei seiner Charakterisierung des Christentums von diesem zuletzt genannten Aspekt ausgegangen. Metz (1994) schreibt in diesem Zusammenhang: »Das Christentum ist ursprünglich eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, dessen erster Blick dem fremden Leid galt.«²⁴ Dieser Blick wäre ein erstes entscheidendes Kriterium für die Unterscheidung der Geister, für eine christliche Religions- und dann auch Kulturkritik: Hat die Religion, hat der Film einen Sinn für die Erfahrung des Leidens? Wie wird mit diesem Thema umgegangen? Ein zweites Kriterium könnte sich an der christlichen Fassung des Gottesgedankens orientieren. Danach ist der Gott, der am Leiden partizipiert, zugleich als unbedingte Liebe zu denken. In dieser Hinsicht ist Gott transzendent und undarstellbar. Er/sie ist als das Unbedingte zu denken. Damit ergibt sich eine Spannung zwischen immanenter Bedingtheit und transzendenter Unbedingtheit. Religionskritik ist vor diesem Hintergrund immer dort geboten, wo diese Spannung aufgelöst wird und Bedingtes den Anspruch des Unbedingten erhebt. Paul Tillich hat solche Phänomene mit dem Begriff des Dämonischen belegt.

Etwas anders liegen die Dinge m.E. im Blick auf den interreligiösen Dialog. Denn er handelt vom Gespräch expliziter Religionen. Hier muss nichts Implizites erst explizit gemacht werden. Hier geht es vielmehr um das Verhältnis profilierter religiöser Traditionen und damit zugleich auch um die Frage nach dem Verhältnis ihrer Geltungs- und Wahrheitsansprüche. In diesem Zusammenhang scheinen mir die von Perry Schmidt-Leukel und anderen entwickelten Perspektiven und Konzepte einer pluralistischen Religionstheologie²⁵ hilfreich zu sein. Sie gehen im Blick auf die verschiedenen Religionen von unterschiedlichen Perspektiven gleichen Rechts aus und ermöglichen auf dieser Basis eine echte Wertschätzung religiöser Vielfalt. Zu den Konsequenzen einer solchen Position gehört, dass sich Inkarnation nicht mehr exklusiv auf den Menschen Jesus beschränkt denken lässt. In Sachen Mission folgert Schmidt-Leukel, »dass gegenüber den als gleichwertig angesehenen Positionen alle auf Konversion abzielenden Missionsversuche einzustellen sind«²⁶. Das, was sich der deutsche Protestantismus in jahrzehntelangem Ringen im Blick auf das Judentum erarbeitet hat, gilt in pluralistischer Perspektive für alle Religionen. Der Begriff der Mission ist vor diesem Hintergrund sicher zu überdenken. Seine vorrangige

Interpretation im Sinne einer göttlichen Sendung zum Heil der Welt könnte eine Spur sein.

Inhalt dieser Sendung und damit Aufgabe der Kirche ist die Kommunikation und Praxis des Evangeliums. In traditioneller Sprache: Verkündigung und Diakonie, das Evangelium predigen und den Schwachen helfen. Nach christlichem Verständnis ist die tätige Nächstenliebe dabei der Reflex der erfahrenen Gottesliebe. Aus dem Glauben folgt soziales Engagement. Dessen Bedeutung ist allerdings im Zuge der Kirchenreformprozesse in den letzten Jahren zu sehr in den Hintergrund getreten. Heinrich Bedford-Strohm, heute Bischof in Bayern, konstatierte auf dem EKD-Zukunftskongress 2009: »Heute ist die Gefahr der Kirche nicht mehr, dass sie sich zu viel um die Welt kümmert und ihre eigene Frömmigkeitsbasis vergisst. Heute ist ein neuerlicher Rückzug in die eigenen Gemeinschaften und ihre spirituellen Kulturen, der einhergeht mit einer Entpolitisierung, die größere Gefahr. Wenn von ‚Kernkompetenzen‘ im EKD-Reformprozess die Rede ist, ist in der Regel Gottesdienst und Seelsorge gemeint. Das Wort ‚Gerechtigkeit‘ fehlt merkwürdigerweise in den meisten Fällen.«²⁷

Das gilt allerdings nicht für alle EKD-Äußerungen. So betont z.B. der 2007 veröffentlichte EKD-Text »Gott in der Stadt. Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt« das Eintreten für mehr soziale Gerechtigkeit. Es heißt darin:

»Zu den wichtigen Formen (kirchlicher Arbeit, d. Verf.) gehört deshalb neben der Bildungsarbeit der diakonisch anwaltschaftliche Einsatz für die Menschen in der Stadt. Ob der Arme oder der Fremde, das wohlstandsverwahrloste Kind oder die um ihre Rechte betrogene Frau vor Augen tritt, das prophetische Amt Jesu Christi verpflichtet die Kirche, die Stimme zu erheben und gegen menschenunwürdige Zustände einzutreten. Dabei lebt diese Aufgabe nicht von der Vollständigkeit und Umfänglichkeit ihres Tuns, sondern von ihrer exemplarischen Rolle. Die Kirche in der Stadt muss nicht jeden Missstand selbst überwinden können, um die Stadt und ihre Bürgerinnen und Bürger zur Überwindung des Missstandes aufzurufen. Das prophetische Amt kann exemplarisch und situativ bezeugt werden, steht aber an dieser Stelle in einer besonderen Verbindung zum diakonischen Handeln der Kirche. Die städtische Spaltung in arm und reich kann von der Kirche nur exemplarisch bearbeitet werden. Aber die Kirche muss das Gemeinwesen fortwährend an einen gerechten Ausgleich erinnern.«²⁸

Gesellschaftsdiakonie beinhaltet auch eine anwaltschaftliche Funktion. Das Eintreten für andere steht dabei im Horizont einer umfassenden Hoffnung auf Verwandlung, auf eine andere, gerechte Stadt wie sie in der biblischen Vision des neuen Jerusalem symbolisiert ist. Kirchliche Urbanisten könnten den Stadtdiskurs darum auch dadurch bereichern, dass sie diesen utopischen Horizont offen halten und sich erlauben, von einer radikal anderen Stadt zu träumen, um die wirkliche Stadt zu verändern.

Ganz konkret wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang, dass die Zusammenarbeit zwischen Kirchengemeinden und diakonischen Diensten verbessert wird. Genau um diese Kooperation geht es auch im aktuellen Diskurs über »Gemeinwesendiakonie«. Der Begriff, der durch das 2007 vom Diakonischen Werk der EKD veröffentlichte Positionspapier »Handlungsoption Gemeinwesendiakonie«²⁹ ins Gespräch gebracht wurde, zielt auf die Ergänzung von diakonischer Gemeinde und gemeinwesenorientierter Diakonie. Dabei, so das Papier, gehe es darum, nicht nur Nothilfe zu leisten, sondern aktiv daran mitzuarbeiten, »funktionierende Sozialräume zu gestalten und Notlagen präventiv zu verhindern«³⁰. Anlass für diese Überlegungen gab die Aufstockung der Programmmittel für das Bund-Länder-Programm »Stadtteile mit besonderem Entwicklungsbedarf – die Soziale Stadt« ab 2006. Vor diesem Hintergrund kam das Potenzial kirchlicher Akteure im Stadtteil neu in den Blick. Seitdem hat sich ein Diskurs entwickelt, in dem auch theologische Überlegungen eine Rolle spielen, die sich bemühen, den Begriff der Gemeinwesendiakonie unter Bezugnahme auf Begriffe wie »Konvivenz« oder »Compassion« theologisch zu unterfüttern.³¹ Mir scheinen solche Klimmzüge überflüssig, ich denke, dass die bekannten theologischen Begründungen kirchlichen und diakonischen Handelns vollkommen ausreichen, um die bessere Kooperation und die mitgestaltende Verantwortung von Gemeinden und diakonischen Diensten im Stadtteil als theologisch begründet zu betrachten.

4. Schluss

Wie lässt sich Kontextkompetenz fördern? Gute Beispiele regen sicher an, die Gemeindearbeit nicht an vermeintlichen Normalitäten zu orientieren, sondern neu und anders zu denken. Das geht in der Stadt u.U. leichter als auf dem Land, Stadtluft macht ja bekanntlich frei, auch weil hier die soziale Kontrolle reduziert ist und sich Kreativität darum leichter entfalten kann.

Aber es gibt auch ermutigende theologische Erkenntnisse und Perspektiven. Ich denke dabei an die Arbeiten und Erkenntnisse der empirisch-kulturhermeneutisch ausgerichteten Praktischen Theologie der letzten Jahre, die die Vielfalt, Vitalität und Religionsproduktivität außerkirchlicher Religionskulturen aufgezeigt haben. Es ist ja nicht so, dass die Religion mit der Kirche ausstirbt, im Gegenteil. Sie transformiert und pluralisiert sich. Ihre Ausdrucksformen zu entdecken, wahrzunehmen, zu entziffern und mit der christlichen Tradition ins Gespräch zu bringen, ist die Aufgabe.

Und zuguterletzt können wir, glaube ich, einen ermutigenden Trend beobachten. Der öffentliche Raum wird neu entdeckt, als Raum der Möglichkeiten und des Eigensinns. Ein neuer Urbanismus von unten greift um sich. Es ist keineswegs so, dass Shopping, wie der Architekt Rem Koolhaas unkte, die »letzte noch übrig gebliebene Form öffentlicher Aktivität«³² ist. Hamburg mit seinem Recht auf Stadt-Netzwerk ist nur ein Beispiel für diesen Trend, den der Zeitredakteur Hanno Rauterberg unlängst in seinem Buch »Wir sind die Stadt! Urbanes Leben in der Digitalmoderne«³³ anschaulich beschrieben hat. Für Rauterberg haben die digitalen Techniken paradoxerweise einen großen Anteil an dieser Neubelebung der Stadt. Denn sie erweisen sich als Katalysatoren der Vernetzung, Mobilisierung, Einmischung und kurzfristigen und temporären Vergemeinschaftung - zum Zweck des Guerilla Gardening, des Flashmobs, des Outdoor Clubbing, des City-Coudsourcing oder des Urban Gaming. Zwei Beobachtungen Rauterbergs finde ich im Blick auf die kirchliche Arbeit im urbanen Kontext besonders interessant: zum einen die in diesem Urbanismus sich ausdrückende Sehnsucht nach Nähe, Kooperation und Gemeinschaft, nach dem Dorf in der Stadt, wenn man so will.³⁴ Der andere Punkt ist der inklusive Charakter dieses Urbanismus. »Jeder ist willkommen, der sich auf die kollektiven Regeln einladen oder in der Auseinandersetzung mit anderen verändern mag«, schreibt Rauterberg.³⁵ Hier scheinen Schnittstellen zum Charakter und zur Intention kirchlicher Arbeit auf. Und vielleicht ist es der einfachste Weg zur Kontextorientierung, sich von diesem neuen Urbanismus anstecken, einladen und involvieren zu lassen. Dafür braucht es nur offene Augen und Ohren. Die Lust auf Stadt haben.

Anmerkungen:

¹ Vgl. Edgar S. Hasse, Wenn Moscheen Kirchen ersetzen. Das erste christliche Gotteshaus der Stadt wird umgewandelt. Ein Dambruch, ein Fanal? Oder ein ungewöhnlicher Ort zum gemeinsamen Gebet?, *Hamburger Abendblatt*, 7.2.2013.

² Vgl. Hanna-Lotte Mikuteit, Edgar S. Hasse, Bischöfin zu Moschee-Streit: »Die Kirche bleibt ein Gotteshaus«, *Hamburger Abendblatt*, 6.2.2013.

³ <http://chrismon.evangelisch.de/blog/auf-ein-wort/kirchengebäude-umwidmen-ja-schon-3951>.

⁴ Wolfgang Grünberg u.a. (Hg.), *Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften*, Hamburg 1995, 7 u.ö.

⁵ Vgl. Edgar S. Hasse, Wenn Moscheen, a.a.O.

⁶ <http://www.oekumenisches-forum-hafencity.de>

⁷ Verf., *Medienerfahrung und Religion. Eine qualitativ-empirische Studie zur Medienreligion*, Göttingen 2007, 250ff.

⁸ Vgl. Peter A. Berger, Klaus Hock, Thomas Klie (Hg.), *Religionshybride. Religion in posttraditionellen Gesellschaften*, Wiesbaden 2013.

⁹ Wolfgang Grünberg, *Die Sprachen der Stadt. Skizzen zur Großstadtkirche*, Leipzig 2004, 118.

¹⁰ <http://www.rechtaufstadt.net/> (August 2014)

¹¹ Dabei ist allerdings kritisch zu fragen, ob die Kritiker der Gentrifizierung nicht in Wahrheit ihre Vorreiter sind, indem sie als prekäre Kulturarbeiter_innen das Feld für die etablierte Kreativwirtschaft bestellen.

¹² Leicht gekürzt veröffentlicht in der Wochenzeitung »Die Zeit« vom 5.11.2009 unter der Überschrift »Ohne uns!«

¹³ Vgl. Roland Kirchbach, Armutszeugnis für Hamburg. Die Hansestadt boomt, ihre City wächst schnell – doch es wächst auch die Zahl der Kinder, die diesen Reichtum nur von fern kennen, *Die Zeit*, Dossier, 3.8.2006.

¹⁴ Vgl. www.hamburg-stadtfoerale.de

¹⁵ Weitere Informationen s. www.stadtmitgestalten.de

¹⁶ Frank Weyen, Zur Diskussion um die Organisationsformigkeit der evangelischen Kirche in der Postmoderne, in: *Pastoraltheologie*, Jg. 102, 10/2013, 427 – 441, 437.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Wilhelm Gräb, und Richard R. Osmer, Editorial, *International Journal of Practical Theology*, Volume 1, 1997, 6-10.

¹⁹ <http://www.stadtmitgestalten.de/materialien/kontext-hamburg.html>

²⁰ Wilhelm Gräb, Religion in der Alltagskultur, in: Barbara Heller (Hg.), *Kulturtheologie heute? Hofgeismarer Protokolle* 311, Hofgeismar 1997, 97-108, 100.

²¹ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 2/1993, 118.

²² Paul Tillich, *Symbol und Wirklichkeit*, Göttingen 1962, S.118.

²³ Vgl. Wilhelm Gräb, Artikel »Religion und Religionen«, in: Wilhelm Gräb, Birgit Weyel (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 207, 188-202, 191ff.

²⁴ Johann Baptist Metz, *Kirche in der Gotteskrise. Oder: Entlaubte Bäume in der postmodernen Landschaft. Eine Einladung zu elementaren Vergewisserungen*, in: *FR*, 27.6.1994, 12.

²⁵ Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.

²⁶ Ders., a.a.O., 481.

²⁷ Heinrich Bedford-Strohm, Quartiersarbeit in Kirche und Diakonie. Vortrag beim EKD-Zukunftskongress am 25.9.2009, <http://www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/zukunftswerkstatt/programm/forum/diakonie.html>.

²⁸ Kirchenamt der EKD (Hg.), *Gott in der Stadt. Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt*, EKD Texte 93, Hannover 2007, 50.

²⁹ Diakonisches Werk der EKD (Hg.), *Handlungsoption Gemeinwendsdiakonie. Die Gemeinschaftsinitiative Soziale Stadt als Herausforderung und Chance für Kirche und Diakonie*, Diakonie Text 12, Stuttgart 2007.

³⁰ Ebd., 25.

³¹ Vgl. z.B. Heike Park, Theologisch-ökonomische Orientierung, in: Martin Horstmann, Heike Park, *Gott im Gemeinwesen. Sozialkapitalbildung in Kirchengemeinden*, SI konkret 6, hrsg. von Gerhard Wegner, Berlin 2014, 75-81.

³² Zit. nach Hanno Rauterberg, *Wir sind die Stadt! Urbanes Leben in der Digitalmoderne*, Frankfurt/M. 2013, 13

³³ Hanno Rauterberg, a.a.O.

³⁴ Ders., a.a.O., 143ff.

³⁵ Ders., a.a.O., 142.

Der räumliche Gott – Theologie des Kirchengebäudes

Von Dr. Tobias Woydack, Diakonie Hamburg

**Fachtagung Stadtraum und Religion, TheoLab
Berlin 02, Berlin, 29.1.2015**

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

Das Thema »Raum« war nie ein besonders prominentes Thema der Theologie, und zwar erst Recht bezogen auf die theologische Dimension von Kirchengebäuden. Von Michel Foucault stammt das Diktum, dass er vermute, der Raum sei im Gegensatz zur Zeit noch nicht gänzlich entsakralisiert.¹ – Und insbesondere in der Frage nach der Sakralität eines Kirchengebäudes ist die protestantische Theologie durchaus indifferent.

Das hat seinen Grund insbesondere darin, dass dem Protestantismus von Anbeginn ein starker kult- und sakralkritischer Impetus inhärent ist. Biblisch und systematisch ist in Bezug auf die Kirchengebäude eigentlich nichts zu gewinnen, so etwas wie »heilige Orte« gibt es erst einmal im (protestantischen) Christentum schlicht nicht. Orte also, an denen Gott direkt und selbst – gleichsam ontologisch präsent – erfahrbar wäre und die sich dadurch von der restlichen Welt unterscheiden würden. Nathan hält David eine Strafpredigt ob seiner Idee, Gott einen Tempel zu bauen, Jesus wirkte als Wanderprediger, und Paulus fragt im ersten Korinther 3, 16: »Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?« Die Beziehung zwischen Mensch und Gott – und das ist ja das zentrale Thema der Theologie – ist eine innere Angelegenheit, protestantisch gewendet abhängig von Wort und Sakrament, und eben unabhängig von den Räumen und Orten.

Martin Luther schrieb in der Kirchenpostille von 1522, es gäbe nur eine einzige Ursache Kirchen zu bauen: »Das die Christen mugen tzusammenkomen, betten, predigt horen und sacrament empfangen. Und wo dieselb ursach auffhoret, sollt man dieselben kirchen abbrechen, wie man allen andern hewßern thutt, wenn sie nymmer nuetz sind.«² Damit ist die Bestimmung von Kirchengebäuden für Luther klar definiert: Sie dienen allein dem Zweck, dass sich in ihnen durch Predigt und Sakrament Gottesdienst ereignet. Und 1544 aus Anlass der Einweihung einer der ersten neu errichteten evangelischen Kirche, der Schlosskirche von Torgau unter dem programmatischen Titel: »Einweyhung eines Newen Hauses zum Predi-

gampt Goettlichs Worts erbawet Im Churfuorstlichen Schloss zu Torgaw.«³ – Luther benutzt bewusst nicht das Wort Kirche und unterstreicht bereits in der Überschrift den alleinigen Zweck des neuen Hauses, nämlich Ort der Predigt zu sein –, dass es deswegen zu errichten sei, »das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang.«⁴ Dies ist aber nicht nur in Kirchen möglich, sondern theoretisch überall. »Fiele aber die not fur, das man nicht wolte oder kuondte hierin zusamen komen, so moecht man wol draussen beim Brunnen oder anders wo predigen.«⁵ Und etwas weiter heißt es: »Das wir jm keine sondere Kirchen noch Tempel duorffen bawen mit grosser kost odder beschwerung und an keine stete noch zeit aus not gebunden sein.«⁶ Der Glaube darf sich nicht auf das Gebäude ausrichten oder an ihm hängen, sondern nur auf Gott, der sich im gottesdienstlichen Geschehen und insbesondere der Predigt offenbart. »Die Kirche wird nach ... [Luthers] Verständnis durch die Predigt zum Gotteshaus.«⁷ Die Einweihung der Kirche selbst geschieht dann auch folgerichtig nicht wie vordem durch bischöfliche Handlungen wie Salbung des Altars, sondern durch die gemeinsame Ingebrauchnahme von Gemeinde und Prediger entsprechend des Priestertums aller Gläubigen durch den Gottesdienst. Dies geschieht »nicht umb sein, sondern umb unsern willen, das wir selb durch Gottes wort geheiligt werden und bleiben.«⁸

Die Kirchenräume sind kein medium salutis und lassen sich deshalb auch den Adiaphora aus der Konkordienformel zurechnen, »welche in Gottes Wort weder geboten noch verboten sind, sondern von guter Ordnung und Wohlstandes willen in die Kirche eingeführet sind.«⁹ Und demzufolge hat die Frage nach dem Kirchbau ihren Ort nicht in systematischen Kategorien, sondern in der praktischen Theologie, genauer in der Liturgik. Wie müssen Kirchengebäude beschaffen sein, damit sie ihren Sinn und Zweck, nämlich Versammlungsort der Gottesdienstfeiernden Gemeinde zu sein, am besten zu erfüllen? Die Liturgie ist die Baumeisterin der Kirchengebäude – und aus diesem Vollzug ergibt sich auch der klassische Grundriss einer Kirche. (Quasi die Ideal-Standard-Kirche)

Es gibt eine Dreiteilung mit Eingangsbereich, Aufenthaltsbereich und Altarraum, die die liturgische Bewegung eines Gottesdienstes, einer Messe aufnimmt und umrahmt. Glocken rufen die Besucher zum Gottesdienst und der Eingangsbereich stellt einen Übergangsraum dar, in dem man zu- meist begrüßt wird und ein Gesangbuch be- kommt. Vorbereitung, Einstimmung, bereit ma- chen – wie der Eingangsteil der Liturgie, die dann beginnt. Man sitzt so platziert, dass man die Pre- digt gut hören kann – und tritt zum Abendmahl an der Altarraum. Nach dem Segen verlässt man die Kirche wieder über den Übergangsraum in die Welt.

Die Liturgie hat die Aufgabe, dem Gottesdienst als der Gottesbegegnung einen angemessenen Rah- men und eine Form zu geben (Eröffnung und Anrufung, Verkündigung und Predigt, Abendmahl und Segen) – Kirchengebäude setzen diese Bewe- gung baulich um. Und sie können bereits an die- ser Stelle sehen, dass es sehr wohl unterschiedli- che Sakralitätsbereiche gibt, also Bereiche, die sich durch Unterscheidungen und Schwellen von anderen Bereichen abgrenzen. Die Kirche selbst unterscheidet sich von der Welt, man geht durch den Übergangsraum. Der Altarraum, der Ort, wo die Bibel auf dem Altar liegt, ist eigentlich nur einer bestimmten Personengruppe zugänglich, den liturgisch handelnden, der gewöhnliche Got- tesdienstbesucher tritt »nur« heran. Man nimmt sich nicht selbst vom Tisch des Herren, sondern bekommt Brot und Wein an der Grenze zwischen Altarraum und Aufenthaltsbereich zugesprochen.

Kirchengebäude als räumliche Umsetzung des liturgischen Geschehens, dass hieß zunächst einmal, dass sich mit der Reformation eben nicht so etwas wie ein genuin protestantischer Baustil entwickelte, aber es gibt vier wesentliche Verän- derungen:

1. wird gemäß der neuen Gewichtung der Predigt die Kanzel mehr in den Blickpunkt der Ge- meinde gerückt,
2. wird in das Kirchenschiff das Gestühl plat- ziert, was es vorher nicht gab und nun nicht zuletzt aufgrund langer Predigten notwendig ist,
3. werden in den meisten Fällen die zahlreich in den Kirchen vorhandenen Altäre entfernt und das liturgische Geschehen auf einen Altar konzentriert, und
4. wandert die Taufe oftmals vom westlichen Eingang in den Altarraum um zu verdeutli- chen, dass die Taufe in die Gemeinde hinein

geschieht und Besucher den Vollzug sehen können.

Gebaut und Kirchen gestaltet wurde je nach loka- ler Frömmigkeitstradition, je reformierter des karger, je hochliturgischer desto üppiger, kom- munalem Selbstverständnis und architektoni- schem mainstream. Manchmal drückten sich theologische Überzeugungen aus, wie z.B. die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Abendmahl in Form von Kanzelaltären, aber die eigentlich Frage war immer: Welches Gebäude ist angemessen für das gottesdienstliche Geschehen. Und da dieses natürlich ein »Heiliges Geschehen« ist, soll der Kirchenraum ihm auch »gleichnishaft Gestalt«¹⁰ geben. Einige Zitate von der Kirchbau- tagung in Rummelsberg 1951 und von Wilhelm Stählin 1959: Der Kirchenraum versinnbildlicht den Einbruch Gottes die menschliche Existenz. »Welche Hilfe kann ein Raum dazu leisten, dass die in ihn Eintretenden in Demut und Ehrfurcht die Gegenwart des Heiligen als ihr bezwingendes und verpflichtendes Gegenüber erkennen, dass sie bereit und bereitet werden zu hören, zu ver- nehmen, zu empfangen und in der Hingabe des eigenen Herzens und Willens zu antworten auf das an sie ergehende Wort!« »Die Kirche ist ein »ausgesonderter Bezirk«, aber sie ist zugleich mit der »Welt«, aus der sie ausgesondert ist, solida- risch und kann sich nicht darüber täuschen, so sehr sie selbst ein Stück »Welt« ist. Die Aussonde- rung, ja in gewissem Sinn Absonderung, ist die unentbehrliche Voraussetzung für den Dienst an der Welt Diejenige Kirche wird ihren Sinn, den Sinn des christlichen Gottesdienstes, am bes- ten ausfüllen, die am wirksamsten dazu hilft, den ganzen profanen Alltag – von der verdrießlichsten Arbeit bis zu den hohen Aufgaben der wirtschaft- lichen, technischen und politischen Weltgestal- tung – als ein echtes pro-fanum, als den Vorraum des Heiligen zu betrachten und zu behandeln.« »Diese Spannung aufheben und deswegen mög- lichst »profane« Räume als Kirchen gestalten zu wollen, ist auch bloß eine Form der von Luther so bitter bekämpften Schwarmgeisterei, wie alle anderen Versuche, die Grenzlinie zwischen Erde und Himmel, zwischen hier und dort, zwischen Weg und Ziel einfach zu überspringen und so zu tun, als ob wir schon »den Engeln gleich« wären.«

Sie sehen, dass sich, ein bisschen durch die Hin- tertür, nämlich über den Umweg der gleichnishaf- ten Gestalt des Kirchengebäudes doch so etwas wie eine »Heiligkeit des Ortes« in die Zuschrei- bung an Kirchengebäude eingewandert ist, ob- wohl Martin Luther verhindern wollte, dass man den Ort des Gottesdienstes mit der Gottesbezie-

hung selbst verwechseln kann. Dazu hat auch nicht unwesentlich beigetragen, dass aus der Überzeugung heraus, in Kirchen wäre nichts jenseits des Gottesdienstes erfahrbare in Bezug auf Gott, protestantische Kirchen fast immer verschlossen sind, wenn kein Gottesdienst stattfindet. Die Reservierung des Raumes ausschließlich für den Gottesdienst, hebt natürlich seine Sakralität. Ebenso das Zusammenspiel zwischen Kirche und Gemeindehaus, die es seit dem ausgehenden 19. Jahrhunderts gibt. Wenn ich ein Haus habe, für »geistliches« Geschehen, und ein Haus für »weltliches« Geschehen, dann wird die Kirche natürlich innerlich auch als außerweltlicher Raum verstanden.

Interessant ist nun, dass vor diesem Hintergrund in den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts neu über diese Fragen nachgedacht wurde. Mit der Überschrift: Bauherr ist nicht die Liturgie, sondern das Evangelium, wurde ein genuin theologisches Raumprogramm für Kirchen entworfen. Peter Beier, späterer Präses der rheinischen Landeskirche, gab einem Architekten folgendes mit auf den Weg: »Kirchbau ist Zweckbau. Kirchbau ist nicht Sakralbau, nicht gebaute Liturgie und nicht umbautes Mysterium. Da der Ort der versammelten Gemeinde die Welt ist, wird die Unterscheidung zwischen Sakral- und Profanbau hinfällig. Wie an Werk und Person Jesu erkennbar ist, bleibt der Ort Gottes die Welt in ihrer vom Menschen erkannten Wirklichkeit, die sich durch keine sakrale Optik außer Kraft setzen lässt. Diese Erkenntnis muss sich in der Baugestalt der Kirche ausdrücken. Theologische Redlichkeit soll sich mit redlicher Architektur verbinden.«¹¹ Auf einer Kirchbautagung in Bad Boll 1965 arbeitet Eduard Schweizer, neutestamentlich begründend¹², den engen Zusammenhang von Gottesdienst und Alltag heraus. »Nichts ist im Neuen Testament heilig im Gegensatz zu einem profanen Bezirk bzw. besser gesagt, alles ist heilig, nichts mehr ist profan, weil Gott die Welt gehört und weil die Welt der Ort ist, an dem man Gott preisen und Gott Dank erweisen soll. Das heißt, wir sind von vorneherein aufgerufen, alles zu tun, um dieses Missverständnis auszuschalten, als ob es so etwas wie einen heiligen, aus der Welt abgegrenzten temenos, Tempelbezirk, gäbe und als ob dann gar noch einer oder einige in der Gemeinde in irgend einer Weise heiliger oder profaner wären als andere.«¹³ Kurt Marti schreibt in einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel »Christus, die Befreiung der bildenden Künste zur Profanität«¹⁴ bereits 1958: »War bis zu Jesus Christus Gottes aktuelle irdische Residenz, in die er nicht gebannt war, in der es ihm aber gefiel, seinem Volke je

und je zu begegnen, eine lokale Residenz (Stiftzelt, Tempel), so wählte Gott von nun an eine personale Residenz (Jesus Christus) [...] Jesus Christus ist das prinzipielle, das heißt theologische Ende jedes Sakralraums und jeder Möglichkeit dazu.«¹⁵

Aus dieser theologischen Überzeugung heraus entwickelten sich auch die Gemeindezentren in den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts. Die dargestellten theologischen Hintergründe führten zunächst einmal, v. a. was die äußere Erkennbarkeit anging, zu einem bewussten und deutlichen Bruch mit der Tradition. Dies wird insbesondere an den Veränderungen deutlich, die die Gemeindezentren seit ihrer Entstehung bis heute erfahren haben. In einer empirischen Studie hat das Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart 17 Gemeindezentren mit Mehrzweckraum über einige Jahre hinweg untersucht.¹⁶ Die Ergebnisse fasst Horst Schwebel wie folgt zusammen: »Es gehört zum Schicksal all dieser Mehrzweckräume, dass sie im Laufe der Zeit alle in Richtung auf einen Kirchenraum hin verändert wurden. Stufen solcher Veränderung sind in etwa folgende:

- Der Hauptraum wurde von den anderen Gemeinderäumen zunehmend ausgegrenzt und nur noch für Gottesdienste benutzt.
- Die Anordnung von Altar, Kanzel und Taufstein wurde von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht mehr verändert.
- Die Altarzone wurde besonders hervorgehoben (etwa durch einen Teppich).
- Auf dem Altar oder hinter dem Altar wurde ein Kreuz aufgestellt.
- Man ist bemüht, die Wände zu schmücken (beispielsweise durch einen Wandteppich).
- Man ersetzt die Prinzipalstücke (Altar, Kanzel, Taufstein) durch neue Stücke von kostbarem Material.
- Der Bodenbelag wird verändert (etwa durch Parkett oder Steinplatten).
- An die Stelle der Sichtverglasung treten farbige, figürliche oder abstrakte Glasfenster.
- Dem Gemeindezentrum wird ein Glockenträger oder Turm hinzugefügt.
- Das zunächst nach dem Stadtteil benannte Gemeindezentrum erhält einen Kirchennamen und heißt fortan »Kirche«. (So heißt beispielsweise das Gemeindezentrum Osdorfer Born jetzt Maria-Magdalena-Kirche)

- Am weitgehendsten ist die Veränderung, die in der VW-Stadt Baunatal stattgefunden hat. Das 1973 fertiggestellte ökumenische Gemeindezentrum, das sich durch besondere Nüchternheit auszeichnete, wird inzwischen weder von der katholischen noch von der evangelischen Kirche mehr benutzt. Stattdessen haben sich katholische und evangelische Gemeinde jeweils eine neue Kirche gebaut, in deren jeweiligem Erscheinungsbild das »Kirchliche« deutlich herausgestrichen ist.¹⁷

Was ist da passiert? Offensichtlich scheint eine theologische Überzeugung, die ja durchaus biblisch und reformatorisch gedeckt war, mit menschlichen Ansprüchen an den gottesdienstlichen Ort in Widerspruch zu stehen. Oder vielleicht auch mit anthropologischen oder gesellschaftlichen Notwendigkeiten?

In einer 1966 zuerst gehaltenen Vorlesung beschreibt Michel Foucault »Andere Räume«.¹⁸ Räume, »die die sonderbare Eigenschaft haben, sich auf alle anderen Platzierungen zu beziehen, aber so, dass sie die von diesen bezeichneten oder reflektierten Verhältnisse suspendieren, neutralisieren oder umkehren.« »Heterotopien« sind wirkliche Orte und Räume, »in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, ... die mit allen anderen in Verbindung stehen und dennoch allen anderen Platzierungen widersprechen.«¹⁹ Jede Kultur bildet nach Foucault solche Heterotopien aus, ihre Funktion kann variieren im Lauf der Geschichte, Heterotopien können Zeit speichern oder sie aufheben, setzen damit immer ein System von Öffnungen und Schließungen voraus und haben eine besondere Funktion für den übrigen Raum, bzw. die Kultur. Bordelle, Kolonien, Friedhöfe, Festplätze, Psychiatrien, Theater und eben Kirchen sind solche Heterotopien.

»Raum« kommt hier in den Blick, nicht in seinem euklidischen Verständnis von Länge mal Breite mal Höhe, sondern in seinen Relation und seiner Verhältnismäßigkeit zur Umwelt und in seiner Funktion als Wirklichkeitserfahrung für uns Menschen. Bereits für Immanuel Kant war der Raum eine a priori für den Menschen notwendige Vorstellung, um dem Wahrgenommenen im Bewusstsein eine Ordnung und Form zu geben. »Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann, und kein Correlatum der Erscheinungen, sondern die Form der Erscheinungen selbst. Der Raum also kann

absolut (für sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Dasein der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand ist, sondern nur die Form möglicher Gegenstände.«²⁰

Moderne Raumsoziologie, insbesondere Martina Löw²¹, unterscheidet zwischen Raum und Ort. Raum lässt sich verstehen als »relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern an Orten.« Er wird konstituiert durch zwei unterschiedliche aber gleichzeitige Prozesse: Zum einen durch das tatsächliche Platzieren, also ich verorte etwas oder mich selbst ganz konkret an einer bestimmten Position. Zum anderen durch Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse. Ich nehme einen konkreten Ort als »Raum Wohnzimmer« wahr, weil ich weiß, dass es ein Wohnzimmer ist, und weil Wohnzimmer gesellschaftlich »genormt« und institutionalisiert sind. Ebenso wie Kirchengebäude. Was sind das für Zuschreibungen, die in die Raumkonstruktion von Kirchengebäuden einfließen?

In seiner 1957 erschienenen religionswissenschaftlichen Untersuchung »Das Heilige und das Profane – vom Wesen des Religiösen«²² stellt Mircea Eliade dar, wie in vormodernen Gesellschaften der religiöse Mensch an die Existenz des Heiligen als absolute Realität glaubte. Diese absolute Realität offenbarte sich in der Welt und machte sie dadurch geheiligt und wirklich. Aufgabe der menschlichen Existenz war es nun, so viel wie möglich an dieser Realität teilzuhaben. Um dies zu ermöglichen, wurden bestimmte Räume, Stätten und Orte für den religiösen Menschen konstitutiv. An ihnen manifestierte sich das Heilige bzw. die absolute Realität (Hierophanien). Dadurch waren diese Orte von anderen qualitativ unterschieden und erhielten eine besondere Bedeutung. Dabei konnte der Mensch die heiligen Orte nicht frei wählen, sondern nur suchen und finden. Es gab also einen heiligen, d. h. kraftgeladenen bedeutungsvollen Raum, und es gab andere Raumbezirke, die nicht heilig und folglich ohne Struktur und Festigkeit, in einem Wort amorph, waren. Diese Inhomogenität des Raumes erlebte der religiöse Mensch als einen Gegensatz zwischen dem heiligen, d. h. dem allein wirklichen, wirklich existierenden Raum, und allem übrigen, was ihn als formlose Weite umgab. Die besonderen Orte dagegen bildeten für den Menschen innerhalb des unendlichen Raumes Fixpunkte der Orientierung. Dabei ist Orientierung durchaus wörtlich als Ausrichtung auf den Orient, den Osten als Ort des Heils, zu verstehen.²³ Auf diese Weise wurden solche heiligen Orte für den religiösen Menschen existentiell, denn ohne derartige

Orientierungsorte, an denen man sich festmachen bzw. verorten konnte, erlebte man sich als handlungsunfähig. Gleichzeitig war die Welt bedroht von dem Chaos, das immer auch in ihr immanent war. Gegen dieses Chaos war der heilige Raum gleichzeitig Erhaltung, Schutz und Hoffnung auf Rettung daraus. Innerhalb des Kosmos gab es also einen unterschiedenen, besonderen Bereich. »Jeder Bau, jedes Verfestigen hat nun die Kosmogonie zum Modell.«²⁴ Das heißt, dass jeder Hausbau, jede dörfliche Struktur, jede Stadt diese Kosmogonie abbildete. Der heilige Raum als qualitativ besonderer Ort ordnete mit seiner Orientierungsfunktion den gesamten Raum, einschließlich des Chaos. Darum war er, im wahrsten Sinne des Wortes, zentral. Aus dieser religiösen Urfahrung des Menschen heraus entwickelte dieser den Tempel, die Basilika, die Kathedrale als heiliges Abbild des Kosmos weiter. »Durch den Tempel wird die Welt in ihrer Totalität neu geheiligt.«²⁵ Durch diese Heiligkeit war der Tempel »jeder irdischen Verderbnis entzogen«²⁶ und Teil einer überirdischen, göttlichen Sphäre.

In der Religionsphänomenologie lassen sich fünf Deutungsrichtungen²⁷ des heiligen Raumes unterscheiden. Der heilige Raum

1. als »Macht-Raum«, mithin als Raum, in dem sich »Macht« kundgetan hat bzw. kundtut,²⁸
2. als »Erlebnis-Raum«, an dem besondere, numinose Gefühle haften,²⁹
3. als »Kult-Raum«, der dem geordneten Kultvollzug einer Gemeinschaft dient,³⁰
4. als »Begegnungs-Raum«, an dem sich eine Symbolstiftung vollzieht,³¹ und als
5. »Übergangs-Raum«, der zur Nahtstelle zwischen Himmel und Erde, Transzendenz und Immanenz wird.³²

Diese vormoderne Wahrnehmung und Raumkonstruktion spielt auch in der Gegenwart noch eine Rolle:

- Die Gestaltung eines örtlichen Zentrums mit der Trias ökonomischer Macht, politischer Macht und geistlicher Macht bildet die ideale Anlage jedes Dorf-, bzw. Stadtkerns bis heute.
- Kirchen sorgen für lokale und chronologische Orientierung
- Kirchen sind Ort und Ausdruck des kollektiven und kulturellen Gedächtnisses
- Kirchen sind Konstitutivum der dörflichen / städtischen Identität

■ Kirchen sind Schutzraum

Aber auch individuelle Erfahrung in Kirchengebäuden fließt in die Raumkonstruktion ein:

- Die meisten Menschen sind nicht in der Kirche, weil sie sich dort engagieren oder individuell verwirklichen, sondern weil sie an den Wendepunkten des Lebens kultisch begleitet werden wollen. Das Fest setzt die zeitliche und räumliche Unterscheidung, nicht die Trennung von Fest und Alltag voraus. Durch die Verknüpfung mit lebensgeschichtlichen Wendepunkten wirken die Kirchengebäude identitätsstiftend.
- Jeden Tag besuchen 1000 von Menschen eine Kirche.³³ Sie kommen aufgrund von *Bildungsinteressen*³⁴, suchen *Erfahrungs- und Erlebnisräume*, aufgrund *religiöser und spiritueller Wünsche*, nehmen die Kirche als *Raum für Alternativen* in Anspruch, sind *biographisch motiviert*, oder *einfach nur so*, bzw. als *Passantinnen*.

Gäste sind in Kirchen auf der Suche nach:

- Beständigkeit und Zuverlässigkeit in einer labil erlebten und flexiblen Welt;
- Authentizität inmitten von Beliebigkeit;
- Sinn statt Zweck;
- Gedächtnis statt schneller Umtriebigkeit;
- der Mitte angesichts der Ausdifferenzierung und Auffächerung von Wissen,
- einer Heimat in der globalisierten Welt;
- Entschleunigung und erfüllter Zeit statt vorwiegend ökonomisch verwerteter Zeit;
- Stille statt Geschwätz des Alltags und Überflutung durch die Medien;
- Angenommen werden, wie man ist, entgegen Ansprüchen der Gesellschaft,
- Vertiefung statt Oberflächlichkeit;
- Echtheit statt Darstellung.«

Oder kurz: dem ganz anderen, dem Heiligen Ort. Wodurch wirken Kirchen so auf die Gesellschaft und die BesucherInnen und ermöglichen so eine Raumwahrnehmung? Das lässt sich mit dem Begriff der Atmosphäre beschreiben, also dass, was zwischen Subjekt und Objekt am konkreten Ort zu tragen kommt? Fünf Dimensionen sind m.E. wichtig:

- Atmosphäre des Lichtes »Heilige Dämmerung«
- Atmosphäre der Stille
- Atmosphäre des Erhabenen
- Atmosphäre der Ewigkeit
- Atmosphäre durch kirchliche Insignien

Die Gemeindezentren, mit ihrem explizit theologischen Programm, haben diese Atmosphären und die gesellschaftlichen Zuschreibungen im Grunde aus dem Blick gelassen, indem sie die Zweckhaftigkeit radikalisiert haben – die Gemeinden haben sie mit ihren Veränderungen so gut es ging wieder hereingeholt.

Was bedeutet all dies nun für die Frage nach der Theologie von Kirchengebäuden? Zunächst einmal kann die Unterscheidung von Raum und Ort weiterführen, weil sich dadurch nämlich das biblische und reformatorische Grundanliegen in Bezug auf geistliche Orte übersetzen lässt; das Grundanliegen, dass die Gottesbeziehung grundsätzlich unabhängig vom Ort ihrer Erfahrung ist und der Ort nicht zu verwechseln ist mit Gott selbst. Anders gesagt, dass Gott nicht an einem Ort vereinnahmt wird und Menschen ihr Herz nicht an einen Ort hängen sollen, sondern an Gott, der sich in Wort und Sakrament mitteilt. Die Beziehung zu Gott, die sich dergestalt mitteilt lässt sich selbst als räumliches Geschehen begreifen, als Relations- und Verhältniswahrnehmung und Erfahrung, die aber an konkreten Orten erfahren wird. Nicht zuletzt deshalb, weil wir Menschen ja immer örtlich sind. Wir verbinden ja unsere Erfahrungen immer mit Orten. Der erste Kuss, und wahrscheinlich wissen Sie auch noch, wo Sie beim Fall der Berliner Mauer waren, oder als Sie die Nachricht von 9/11 gehört haben. Ebenso ist es auch mit der Gotteserfahrung. Die kann überall sein, da und dort, im Wald, zu Hause, am Meer – institutionalisiert, also über die eigene, subjektive Erfahrung hinaus zugeschrieben, sind diese Orte die Kirchengebäude. Und zwar in dem Sinne, dass Menschen die Gotteserfahrung bzw. ihre Möglichkeit in Kirchen annehmen können– und zwar im doppelten Sinne. Einmal im Sinne von »vermuten«, und einmal im Sinne von »sich einlassen.« Damit aber diese Orte für möglichst viele Menschen anschlussfähig sind für die Gottesbeziehung, brauchen wir möglichst unterschiedliche und auch neue Kirchen.

Theologisch kann man übersetzen, was Henning Luther einmal für die postmoderne Predigt formuliert hat. Das Kirchengebäude »schlägt sich weder auf die Seite derer, die ungebrochen die Anwe-

senheit Gottes, noch auf die Seite derer, die unbefragt die Abwesenheit Gottes behaupten. [Es] hält sich gerade an der Grenze zwischen beiden Aussagen auf und versucht, die Differenz zwischen beiden und den Widerspruch fruchtbar zu machen.«³⁵ Es ist weder nur heilig, noch nur profan, sondern hat aus theologischer Perspektive seinen Ort genau auf der Grenze.³⁶ Und diese Grenze gilt es zu inszenieren. Denn ähnlich, wie wir uns beim Missionsbegriff verändert haben, von einer Mission für die Kirche hin zu einer *missio dei*, also zu einem Missionsbegriff, der Gott auch noch Gott sein lässt, gilt es auch für die Kirchen, sie nicht als Werbe- und Missionsinstrument für die Kirchen zu sehen, sondern als öffentliche Orte der möglichen Gottesbeziehung.

Als öffentliche Orte sind sie Teil des Gemeinwesens und sie haben in diesem Gemeinwesen eine wichtige Funktion. Sie sind nicht der Raum der Beziehung zwischen Mensch und Gott selbst, aber sie sind der Ort, an dem sich weltliche und geistliche Bezüge von Menschen vermitteln. Damit das möglich ist, sollten sie offen sein – im ganz praktischen Sinn, aber auch gegenüber ihrer sozialräumlichen Umgebung. Nicht als Vereinsheime für Mitglieder, sondern als für das, wofür sie in Stadtteil und Quartier gebraucht werden. Das ist immer anders und unterschiedlich, ob als Kulturort, Begegnungsort, Asylort, Jugendort, Diakonieort, Debattenort, Politikort, Versammlungsort, als Anderer Ort, Klosterort oder Andachtsort – jeweils aber mit der Frage, was tut an dieser Stelle, wo die Kirche steht, für das Gemeinwesen not. Theologisch gedacht: Als solche öffentlichen Orte fördern Sie die Auseinandersetzung und Beziehung zwischen Mensch und Gott, eben weil sie einen anderen Sinnhorizont eröffnen, durch ihre gottesdienstliche Nutzung, durch Wort und Sakrament, aber auch durch ihre Formsprache, durch ihre Insignien und ihre Tradition. Man kann und sollte vieles (möglich) machen in Kirchen, solange es nicht um das Kirchengebäude selbst geht, sondern um den lebendigen Raum der Gottesbeziehung und den Sinnhorizont, den es eröffnen kann. Und darum auch, solange noch in ihnen Gottesdienst gefeiert wird. Denn das ist ihr Zweck.

Ich schließe mit einem kleinen Auszug aus dem »Nachtzug nach Lissabon« von Pascal Mercier:³⁷ *»Ich möchte nicht in einer Welt ohne Kathedralen leben. Ich brauche ihre Schönheit und Erhabenheit. Ich brauche sie gegen die Gewöhnlichkeit der Welt. Ich will zu leuchtenden Kirchenfenstern hinaufsehen und mich blenden lassen von den unirdischen Farben. Ich brauche ihren Glanz. Ich*

brauche ihn gegen die schmutzige Einheitsfarbe der Uniformen. Ich will mich einhüllen lassen von der herben Kühle der Kirchen. Ich brauche ihr gebieterisches Schweigen. Ich brauche es gegen das geistlose Gebrüll des Kasernenhofs und das geistreiche Geschwätz der Mitläufer. Ich will den rauschenden Klang der Orgel hören, diese Überschwemmung von über-irdischen Tönen. Ich brauche ihn gegen die schrille Lächerlichkeit der Marchmusik. Ich liebe betende Menschen. Ich brauche ihren Anblick. Ich brauche ihn gegen das tückische Gift des Oberflächlichen und Gedankenlosen. Ich will die mächtigen Worte der Bibel lesen. Ich brauche die unwirkliche Kraft ihrer Poesie. Ich brauche sie gegen die Verwahrlosung der Sprache und die Diktatur der Parolen. Eine Welt ohne diese Dinge wäre eine Welt, in der ich nicht leben möchte.« Ich auch nicht.

Anmerkungen:

¹ Michel Foucault, *Andere Räume*, in: Karlheinz Barck u. a. (Hrsg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1990, 34-46.

² WA 10/1, 1, 252, 17ff.

³ WA 49, 588.

⁴ Ebd. 16ff.

⁵ Ebd. 592, 33ff.

⁶ Ebd. 594, 31ff.

⁷ Birgit Neumann, Antje Rösener, *Kirchenpädagogik*, a. a. O. 25.

⁸ WA 49, 604, 26ff.

⁹ BSLK, Gütersloh 31991, 830. Der Text fährt fort: »an sich und für sich selbst kein Gottesdienst, auch kein Teil desselben sind.« Das heißt auch, wenn man es ernst nimmt, dass die Steine einer Kirche nicht predigen können, wie es gerne formuliert wird!

¹⁰ Die Zitate sind entnommen: Wilhelm Stählin, A – Theologische Grundfragen, in: Otto Bartning u.a. (Hrsg.), *Kirchen, Handbuch für den Kirchenbau, Buch II – Evangelischer Kirchenbau*, München 1959, 209-230, sowie Gerhard Langmaack, *Evangelischer Kirchenbau im 19. und 20. Jahrhundert*, Kassel 1971, 286-289.

¹¹ Peter Beier, *Über die Schwierigkeiten der Protestanten*, mit Räumen umzugehen, in: Rainer Bürgel (Hrsg.), *Raum und Ritual, Kirchenbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht*, Göttingen 1995, 39-45.

¹² Insbesondere anhand von Röm 12,1 und 2ff., 2. Petrus 2,8-3,9.

¹³ Eduard Schweizer, *Gottesdienst im Neuen Testament*, in: *Gottesdienst und Gottesdienstraum. Protokoll Nr. 23/1965 der Tagung vom 8.-10. Februar 1965*; Bad Boll 1965, 2.

¹⁴ Kurt Marti, *Christus, die Befreiung der bildenden Künste zur Profanität*, *EvTheol* 18, 1958, 371-375.

¹⁵ Ebd. 372f.

¹⁶ Martin Görbing, Hans Grass, Horst Schwebel (Hrsg.), *Planen – Bauen – Nutzen. Erfahrungen mit Gemeindezentren*. Gießen 1981.

¹⁷ Horst Schwebel, *Liturgischer Raum und menschliche Erfahrung*, in: Reiner Mahlke u. a. (Hrsg.), *Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit*, FS H.-J. Greschat, Frankfurt/M 1997, 369-385, 373f.

¹⁸ Michel Foucault, *Andere Räume*, in: Karlheinz Barck u. a. (Hrsg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1990, 34-46.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/M. 21996, orig. 1781, 417.

²¹ Vgl. dazu Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt 2001.

²² Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957.

²³ Vgl. die Ostung von Kirchen.

²⁴ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 27.

²⁵ Ebd. 36.

²⁶ Ebd. 36.

²⁷ Udo Tworuschka, *Was ist ein heiliger Ort? Deutungsansätze der Religionsphänomenologie*, in: *Interreligiöse Räume, Kunst und Kirche* 2/2000, 60-65.

²⁸ So z. B. Nathan Söderblom, Gerardus van der Leeuw.

²⁹ So insbesondere Rudolf Otto.

³⁰ So z. B. Sigmund Mowinckel.

³¹ So z. B. Gustav Mensching.

³² So Mircea Eliade, ebd. 60.

³³ ... und verlassen sie meist fluchtartig, sobald eine Andacht oder ein Gottesdienst droht zu beginnen ...

³⁴ Birgit Neumann, Antje Rösener, Kirchenpädagogik, a. a. O. alle folgenden Zitate dort entnommen.

³⁵ Henning Luther, *Frech achtet die Liebe das Kleine*, Biblische Texte in Szene setzen, Spätmoderne Predigten, Stuttgart 1991, 13.

³⁶ Die Erkenntnis, dass Kirchen genau auf der Grenze zwischen »Heilig und Profan« liegen und dadurch ihre eigentliche, wesentliche Bedeutung erhalten, lässt sich auch durch psychologische Denkmodelle erhärten, wie z. B. das Konzept des »intermediären Raumes« von Donald W. Winnicott, der aus psychoanalytischer Sicht einen »Zwischenbereich des Erlebens« bestimmt, dessen Aufgabe es ist, anhand von Übergangsobjekten, subjektive Innen- und objektive Außenwelt verknüpft zuhalten. Vgl. Donald W. Winnicott, *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart 2002/10.

³⁷ Pascal Mercier, *Nachtzug nach Lissabon*, S. 198ff.



Bestimmungen von *place* und *space* als Beziehungsaufgabe in den Öffentlichkeiten religiöser und nicht-religiöser Urbanität (Kommentar)

Von Dr. Christina-Maria Bammel, Pfarrerin der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO), Berlin

**Fachtagung Stadtraum und Religion, TheoLab
Berlin 02, Berlin, 29.1.2015**

Ich habe das Privileg und die Freude, die Beiträge und Diskussionen dieser Arbeitszusammenkunft aus einer gewissen, wenn auch nur begrenzten Kontextkompetenz zu verfolgen und zu sortieren, ohne dass damit inhaltlich auch nur annähernd ein Abschluss gegeben wäre. Religion konstituiert sich räumlich; das haben wir gehört und ausgelotet. Das »Raumgreifen« der Religion und übrigens auch Religionen wird im Kontext eines hoch verdichteten urbanen Zusammenlebens in Berlins Mitte für die Gemeinde, in der ich Dienst tue, zum alltagspraktischen Fragehorizont und Entscheidungsauftrag. Diese alltäglich von einer urbanen, übrigens amorphen Gemeinde (und das wird wahrscheinlich in naher Zukunft keine Besonderheit sein) geforderten Entscheidungen im Zusammenhang mit den Räumlichkeiten ihrer Glaubenspraxis finde ich intensiv auch in dieser Tagung gespiegelt.

Ich habe – wenn auch in unterschiedlicher Verdichtung zwei Hauptvoten aufgenommen, die gewissermaßen konstitutiv für den Titel meiner Beobachtungen wurden: Ein Votum für beherzt-besonnenes Profilieren der religiösen Räumlichkeiten als die Sphäre des Anderen – erinnernd, mahnend, den religiösen Himmel darüber gewissermaßen offen-haltend, und das übrigens nach Möglichkeit mit nachhaltiger Wirtschaftlichkeit und gegebenenfalls in Partnerschaftlichkeit mit steten Gemeinschaften, Institutionen, zivilgesellschaftlichen Akteuren der Stadt. Und ich hörte ein Votum für das *Raum-Lassen* und Raum-Geben zugunsten der urbanen Vielfältigkeit. Ich nenne es eine *kenotische* Grundausrichtung, eine Art »*space-Kenose*« als Antwort auf überkommene Platzhalter-Mentalitäten in kirchlichem Umfeld. Diese Balance auszuhandeln mit neu Hinzukommenden, neuen Formen von Gemeinschaftlichkeit, mit neuen Konzepten aber auch von Co-Existenz und Co-Living unter den Bedingung des weitläufigen urbanen *partial commitment*, das ist die Beziehungsaufgabe, die allen Ortsbestimmungen des Religiösen in der Stadt zu Grunde liegt. Diese Beziehungsherausforderung des Aushan-

delns (es sind Menschen, die hier *space-giving* unterwegs sind) mit allen in Frage kommenden Gruppen und Stimmen der Stadt wird sicherlich immer wieder Grenzen erreichen. Das sind die Grenzen der Toleranz (im Sinne etwa eines R. Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Suhrkamp Verlag, 2003.) Wo treffen wir auf sensible Grenzverläufe? Welche Unterscheidungen müssen getroffen werden auf der Basis welcher theologischen Kriterien? Wie auch immer wir sie näher bestimmen, die Chancen scheinen nach dem bisher Gehörten gut zu stehen für *shared-space Glaubens-Räume* unter den Bedingungen einer Partnerschaft auf Augenhöhe mit Risikoverteilung.

Ich sehe die wesentlichen Fragen der gehörten Beiträge, - kreisend um die wesentlichen historischen Einblicke, entfaltet auch am Terminus der »gleichnishaften Gestalt«, kreisend auch um beispielsweise die wackelige Frage nach dem Evangelium als Bauherr, der vermeintlichen *Resakralisierung* von Gemeindezentren (T. Woydack) – gerade auch um den Begriff des Öffentlichen rotieren. Das ist ein sensibler und gefährdeter Begriff, wenn man sich einmal die schleichenden und offenen Prozesse zunehmender Privatisierung, auch Prozesse der Merkantilisierung, Raumverknappung, Kommerzialisierung und systematische Blockierung von Vergemeinschaftung in der Stadt vor Augen führt. Wie gestalten Religionen in ihrer räumlichen Verfasstheit das Öffentliche, ins Offene Gehende, mit – dienend für die Stadt (das wurde ja herausgestellt) und unter den Bedingungen einer zunehmend auszumachenden »Multisäkularität« (*multiple secularities*)? Dies war sicherlich nicht nur für mich eine in den Diskursen mitlaufende Frage und Anfrage. Kurz gesagt, scheinen die Antwortversuche in diese Richtung zu gehen: Es bleibt bei einer Öffentlichkeitsverantwortung für jeden Raum mit religiöser Signatur, und damit verbindet sich die Arbeitsfrage: Wer nutzt den Ort als das, wofür er stand und stehen soll? Natürlich lässt sich unsere Perspektive nicht darauf verkürzen, wenn es in einem nächsten Schritt darum geht, das gemeinsame Feiern und Teilen unserer vielfarbigsten Hete-

rotopien und Hoffnungen für die Zukunft zu ermöglichen.

Es gibt vielleicht ein *place-limit*, nicht aber ein *space-limit*. Damit lässt sich arbeiten. Daraus lassen sich Schritte ableiten für eine den religiösen Raum, der alles andere als ein neutraler Realraum ist, aber ein konsequent zu denkender Mög-

lichkeitsraum, der jenseits der kurzatmigen Trennung von profan und sakral seinen Perspektivenreichtum als Resonanzraum des Geistes entfaltet.

Welche Folgerungen ergeben sich daraus für eine wandlungsbedürftige und wandlungssehnstüchtige Kirchlichkeit? Das wäre eine neue Aufgabe. 

Der Gott der Stadt (Andacht)

Von Dr. Christopher Zarnow, Arbeitsstelle Theologie der Stadt, Berlin

Fachtagung Theologie der Stadt, Auftaktveranstaltung des TheoLab Berlin, Berlin, 4.-5.9.2014

Der Gott der Stadt – wenn jetzt einige von Ihnen an das gleichnamige Gedicht von Georg Heym denken – dann muss ich Sie leider enttäuschen. Nicht um diesen expressionistischen Industrie-Baal, der mit erhobener Fleischerfaust auf den Häuserblöcken lungert, soll es in dieser Andacht gehen. Sondern um das Leben einer alten, in die Jahre gekommenen Dame. Was nichts über die Jahre, die noch vor ihr liegen mögen, aussagen will. Ihre erstaunlich robuste Natur hat sie immer wieder unter Beweis gestellt.

Ihr genaues Geburtsdatum verliert sich im Dunkeln. Erste aktenkundliche Bemerkungen reichen zurück bis ins 13. Jahrhundert. Die Gestalt, in der wir sie kennen, geht auf ein Facelifting weit jüngeren Datums zurück und währt keine jungen 100 Jahre. Überhaupt erlebt sie seit der Zeit des Wilhelminischen Kaiserreichs einen mächtigen Entwicklungsschub. Sie wird zur Projektionsfläche einer ganzen Nation – von einigen geliebt, von vielen gehasst. Schon beim Übergang ins 20. Jahrhundert trägt sie den denkwürdigen Titel »gottloseste Stadt Europas«. Sie gilt als unregierbar und aufmüpfig, obwohl sie von jeher einen intimen Umgang mit Macht und Militär pflegte.

Damit tritt bereits ein besonderer Charakterzug von ihr ans Licht. Es ist wohl kaum übertrieben, in ihrem Fall – erst recht aufgrund ihrer letzten Lebensjahrzehnte – von einer Borderliner-Persönlichkeit zu sprechen. Auf der einen Seite gab sie sich früh schon weltstädtisch und mondan, den Vergleich mit den anderen großen ihresgleichen nicht scheuend. Auf der anderen Seite scheint immer wieder ihre provinzielle Herkunft und ihre Eigenschaft als Späentwicklerin durch. Wollte man sich als Hobbypsychologe betätigen, müsste man wohl sagen: Wie mancher Prominente, der über Nacht zum Star wurde, ist ihr der rasante Aufstieg, den sie erlebte, zu Kopf gestiegen. Der Fall, von dem sie sich inzwischen leidlich erholt hat, fiel entsprechend heftig aus.

Bei all ihren Macken übt sie bis auf den heutigen Tag eine einmalige Anziehungskraft auf die Jugend aus. Das mag auch daran liegen, dass sie sich selbst trotz ihres Alters an Jahren in einer Art Dauer-Pubertät befindet. Sie ist eine Suchende

bis auf den heutigen Tag geblieben. Und darin zugleich ein Magnet für unruhige Geister.

Ja, unsere Dame ist ein Freigeist, und in ihren Salons hat sie stets Freigeister um sich versammelt. Wenn ein Bibelwort auf sie zutrifft, dann vielleicht das, in dem Jesus von sich sagt: »Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege« (Matthäus 8,20). Sie hat denen Halt gegeben, die der Enge entflohen sind. Sie findet unter denen ihre Liebhaber, die sich nicht binden wollen. Darin ist ihr eine gewisse Grandesse und Großzügigkeit nicht abzusprechen: Vielen hat sie das Gefühl gegeben: Bei mir kannst du so sein, wie du bist. Und darüber hinaus lasse ich dich in Ruhe. Wo findet man sonst noch solch einen Geist der vorbehaltlosen Annahme?

Damit komme ich zur Gretchenfrage: Wie hältst du's mit der Religion? Wie bei jedem lebendigen Individuum ist diese Frage nicht leicht zu beantworten. Mit vielen Formen überkommener Religion tut sie sich dieser Tage schwer – zu tief sitzen da wohl die Traumata, die sie in früheren Entwicklungsphasen erlitten hat. Ihr Schwanken zwischen Unterwürfigkeit und Aufmüpfigkeit weist hier jedenfalls auf einen Mangel an positiver Substanz zurück. Auf der anderen Seite ist der Himmel über ihr ein Ort, an dem sich die freien Geister tummeln. Nach oben offen, sogar um den Preis eines gewaltigen Dachsadens: So ist sie auf vielen Fotos und Postkarten abgebildet.

Damit komme ich nun doch noch einmal zur Frage nach dem Gott der Stadt. Dem gezeichneten Bild unserer Dame entspricht kaum noch der Industrie-Baal des expressionistischen Dichters mit seiner Fleischerfaust. Der Geist, der sie bestimmt, scheint mir viel eher in der melancholischen Sehnsuchtsstimmung eines Spätsommerabends entgegen zu wehen. Mit den Worten eines weiteren ihrer Liebhaber:

*Laß uns nochmal um die Häuser ziehen
schonungslos und ohne Hintersinn
willenlos und immer mittendrin
an den letzten warmen Tagen in Berlin.*

(Alle vier Minuten, Element of Crime)



Jahrgang 2014

38/14 – **»Gott mit uns!« Deutscher Protestantismus und erster Weltkrieg** (Tagung der Evangelischen Akademie der Nordkirche – 40 Seiten / 4,60 €

39/14 – Themen: **Sterbehilfe** (Beiträge von Dutzmann, Ochel) **Friedensethik** (Friedensethische Stellungnahme des Rates der EKD, Beitrag von Dröge) 28 Seiten / 3,40 €

40/14 – **Oekumenische Versammlung »Die Zukunft, die wir meinen – Leben statt Zerstörung Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung«** 44 Seiten / 4,60 €

41/14 – **Gerechtes Wachstum – Nachhaltiger Wandel: Zukunftsszenarien einer globalen Transformation** (Evangelischer Verband Kirche Wirtschaft Arbeitswelt (KWA)) – 28 Seiten / 3,40 €

42/14 – **Hanna-Jursch-Preis** (Preisvergabe 2014) 60 Seiten / 5,40 €

43/14 – **»Familien stärken in Kirche und Sozialpolitik«** Zur familienpolitischen Debatte um die Orientierungshilfe der EKD (Symposium des Rates der EKD) 40 Seiten / 4,60 €

44/14 – **»informieren – transformieren – reformieren«** EKD-Zukunftsforum für die Mittlere Ebene 128 Seiten / 7,90 €

45/14 – **Quo vadis, Volkskirche? Ein umstrittenes Modell in der aktuellen Diskussion** (Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin) – 36 Seiten / 4,10 €

46/14 – **»Die Reformation und die Juden – Eine Orientierung«** (Erstellt im Auftrag des wissenschaftlichen Beirates für das Reformationsjubiläum 2017) – **»Pastorale Existenz heute«** (Vortrag von Prof. Dr. Fulbert Steffensky) – 24 Seiten / 3,40 €

47/14 – **Synodentagung 2014 (1)** (VELKD-Generalsynode; UEK-Vollkonferenz) 60 Seiten / 5,40 €

48/14 – **Sterbehilfe** (Positionspapiere und Debattenbeiträge) – 28 Seiten / 3,40 €

49/14 – **Braucht die Bundeswehr bewaffnete Drohen? – Positionen evangelischer Ethik** (Studententag der Evangelischen Kirche in Deutschland) 68 Seiten / 5,40 €

50/14 – **»Prüfet aber alles. Das Beste behaltet.«** (3. Tag für Lehrerinnen und Lehrer in Nordrhein-Westfalen) – 28 Seiten / 3,40 €

51-52/14 – **Synodentagung 2014 (2)** (Berichte, Beschlüsse) – 56 Seiten / 5,10 €

Jahrgang 2015

1-2/15 – GKKE: **Rüstungsexportbericht 2014** 80 Seiten / 6,40 €

3/15 – **Synodentagung 2014 (3)** (Schwerpunktthema Kommunikation des Evangeliums in der digitalen Gesellschaft) **Wir sind die Guten – Zum Spannungsfeld von sozialem Engagement und kritischer Öffentlichkeit** (Dr. Thomas Schiller) – 28 Seiten / 3,40 €

4/15 – **Friedenszeugnis ohne Gew(a)ehr – Die Kirche und der Krieg** (Bausoldatenkongress 2014 der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt) 84 Seiten / 6,40 €

5/15 – **Erschöpfte Kirche? Geistliche Dimensionen in Veränderungsprozessen** (Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region) 48 Seiten / 4,60 €

6/15 – **Es ist normal, verschieden zu sein – Inklusion leben in Kirche und Gesellschaft** Orientierungshilfe des Rates der EKD (Auszüge) 28 Seiten / 3,40 €

7/15 – **»Welt-retten« konkret: Was hindert und was hilft bei der »Großen Transformation«?** (Tagung des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt (KDA) und der Evangelischen Akademie der Nordkirche) 68 Seiten / 5,40 €

8/15 – **2017 gemeinsam unterwegs** (Ein Internetprojekt des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB) und des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik) – 40 Seiten / 4,10 €

9/15 – **»Pegida« – Stimmen aus der evangelischen Kirche zu einem gesellschaftlichen Phänomen** 28 Seiten / 3,40 €

10/15 – Themen: **Organspende** (Stellungnahme des Deutschen Ethikrates, Beitrag von Prof. Axel Bauer) **Stammzellforschung** (Prof. Klaus Tanner) 32 Seiten / 4,10 €

11/15 – **Diakonische Unternehmenskultur heute. Eine Standortbestimmung zwischen Theorie und Praxis** (Fachtagung der Führungsakademie für Kirche und Diakonie) – 28 Seiten / 3,40 €

12/15 – **Neues aus Afrika – Ein Kontinent bricht auf ins 21. Jahrhundert** (Tagung der evangelischen Akademie im Rheinland) – 24 Seiten / 3,40 €

13/15 – Themen: **Wenn die Welt verlernt wird – Umgang mit Demenz als gemeinsame Aufgabe** (Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD) **Bibelarbeit zu Psalm 31** (Dr. Hermann Barth) 28 Seiten / 3,40 €

14-15/15 – **Für uns gestorben – Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi** (Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland – Auszüge) – 24 Seiten / 3,40 €

Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik gGmbH
Verlag/Vertrieb
Postfach 50 05 50
60394 Frankfurt am Main

16/15 – »Pilgrimage« und »Just Policing«. Das ökumenische Ringen um den Frieden (Tagung der Evangelischen Akademie Baden) – 40 Seiten / 4,60 €

17/15 – Themen: **Tierethik** (Prof. Dr. Jean-Claude Wolf, Dr. Rainer Hagencord) **25 Jahre Konsult** (Landesbischof Gerhard Ulrich) – 28 Seiten / 3,40 €

18/15 – Themen: **Ökumenischer Gottesdienst und staatlicher Trauerakt für die Opfer des Flugzeugabsturzes in Frankreich** (Ansprache Präses Kurschus, Predigt Kardinal Woelki, Rede Bundespräsident Gauck) **Luthers Erneuerung der Kirche und sein Judenhass** (Prof. Dr. Martin Stöhr) **200. Geburtstag von Otto von Bismarck** (Dr. Volker Ulrich) – 32 Seiten / 4,10 €

19/15 – Themen: **70. Todestag Dietrich Bonhoeffers** (Dr. Dr. h.c. Wolfgang Huber, Dr. Heinrich Bedford-Strohm) **Reformationsjubiläum** (Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Dr. Thies Gundlach) – 28 Seiten / 3,40 €

20/15 – Themen: **Solidarität und Selbstbestimmung im Wandel der Arbeitswelt** (Denkschrift des EKD-Rates) **Gedenken an den Völkermord an den Armeniern** (Ökumenischer Gottesdienst, Reden von Bedford-Strohm, Gauck, Predigt Kardinal Marx) – 24 Seiten / 3,40 €

21/15 – **Synodentagung 2015** (EKD, VELKD, UEK) – Hauptversammlung des Reformierten Bundes – 40 Seiten / 4,60 €

22/15 – **Reform des kirchlichen Arbeitsrechts** (Sozialethisch-theologische Fachtagung) – 56 Seiten / 5,10 €

23/15 – Texte aus der **Debatte über die Thesen von Prof. Slenczka zum Alten Testament** – 52 Seiten / 5,10 €

24/15 – Social Talk 2014: **Was kann Fundraising noch in einem modernen Finanzmanagement leisten?** (Tagung des Instituts für Zukunftsfragen der Gesundheits- und Sozialwirtschaft) – 64 Seiten / 5,40 €

25/15 – **35. Deutscher Evangelischer Kirchentag (1):** – 44 Seiten / 4,60 €

26/15 – **Unser tägliches Brot gib uns heute. Neue Weichenstellung für Agrarentwicklung und Welternährung** (Studie der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung- Auszüge) – 40 Seiten / 4,60 €

27/15- **35. Deutscher Evangelischer Kirchentag (2):** – 44 Seiten / 4,60 €

28/15- **35. Deutscher Evangelischer Kirchentag (3):** – 44 Seiten / 4,60 €

29/15 – **Sterbehilfe.** Das Ringen um eine Neuregelung der Suizidbeihilfe – 60 Seiten / 5,40 €

30/15 – **Dietrich Bonhoeffer – Orientierung für Analyse und Widerstand** (Evangelische Akademie der Nordkirche) – **Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive** (Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland – Auszüge) – 28 Seiten / 3,40 €

31/15 – **Fundraising-Forum Frankfurt 2015** – 32 Seiten / 4,10 €

32/15 – **Schöne neue Datenwelt? Chancen und Risiken der Wirtschaft 4.0** (Forum Kirche Wirtschaft Arbeitswelt) – 32 Seiten / 4,10 €

33/15 – **Welche Hilfe beim Sterben wollen wir? Menschenwürde am Lebensende** (Evangelische Akademie Villigst und Evangelische Akademien in Deutschland (EAD) e.V.) – 40 Seiten / 4,60 €

34/15 – **Zugang nach Europa – Aufnahme in Deutschland** (15. Berliner Symposium zum Flüchtlingsschutz) – 40 Seiten / 4,60 €

35/15 – **»Bürgersein in der digitalen Gesellschaft«** (Medienkonzil der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg) – 40 Seiten / 4,60 €

36/15 – **Theologie der Stadt – Berichte aus dem Theologischen Labor Berlin** (Beiträge der Fachtagungen »Theologie der Stadt. Auftaktveranstaltung des TheoLab Berlin« und »Stadttraum und Religion. TheoLab Berlin 02«) – 56 Seiten / 5,10 €

Der Informationsdienst **epd**-Dokumentation (ISSN 1619-5809) kann im Abonnement oder einzeln bezogen werden. Pro Jahr erscheinen mindestens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an: GEP-Vertrieb Postfach 50 05 50, 60394 Frankfurt, Tel.: (069) 58 098-191. Fax: (069) 58 098-226. E-Mail: vertrieb@gep.de Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 27,75 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 32,35 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format 26,20 €. Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den Preis eines Einzelexemplars; dazu kommt pro Auftrag eine Versandkostenpauschale (inkl. Porto) von 2,50 €.

epd-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.