

und Metaphern geprägt sind, ohne dass die Art und Weise des Raum- und Orts-Fragens schon hinreichend diskutiert, geschweige denn geklärt wurde. Pastoralgeographie kann helfen, der Innen-Außen-Dialektik von Pastoral konstruktiv zu begegnen und die Relevanz von „Kirche“ für „Welt“ mit Kultur, Geschichte, Identität, Lebensqualität etc. vor Ort aufzeigen zu können.

So wie es *Bucher* für das Zusammenspiel theologischer und psychologischer Kompetenz in der Pastoralpsychologie auf den Punkt gebracht hat, so darf auch von der Pastoralgeographie erhofft werden, dass sie wie „Geschwister in der Entdeckung menschlicher Existenz“ kooperieren, „wie sie unter der Perspektive des Gottes Jesu sein könnte“ (10). Und nicht zuletzt: Wo Pastoralplanung und -ordnung ohne Raum- und Ortskompetenz geschieht, d.h. ohne kritisch-analytische Kompetenz in der Wahrnehmung, Beschreibung und Gestaltung von Grenzen, Räumen, Schwellen und vielen weiteren Orten menschlichen Lebens und Handelns, dürfte dies fatale Folgen haben und sicher nicht das Attribut „pastoral“ verdienen.

Dagegen ist der Perspektivwechsel von einer raumergreifenden oder raumbindenden hin zu einer raumgebenden Pastoral, nicht nur theologisch konsequent, sondern bietet auch dringend gesuchtes ekklesiogenetisches Potenzial: „Eine Kirche, die Platz macht, ist eine, die nicht mehr den umgebenden Raum auf sich bezieht, sondern sich auf den Raum. Hierdurch gewinnt sie neue Relevanz, neue Ausdrucks- und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch neue Wachstumsmöglichkeiten“ (*Sellmann*, 77).

Kirche praktiziert auf diese Weise das, was Kardinal Bergoglio vor seiner Wahl zum Papst Franziskus einforderte: „Aus sich selber heraus und an die Peripherien zu gehen, nicht nur an die geographischen, sondern auch an die existentiellen Peripherien“, auf diese Weise eine „selbstreferentielle Kirche“ zu überwinden und die „Momente [zu erfassen], in denen Jesus von innen klopft, damit wir ihn hinausgehen lassen“.

LITERATUR

- Bauer, Christian**, Pastorale Andersorte? Eine kleine theologische Sprachkritik, in: *Lebendige Seelsorge* 66 (2015) 136–141.
- Baumgartner, Isidor**, Pastoral an den Orten der Armen und Bedrängten, in: Först, Johannes/Schöttler, Heinz-Günther (Hg.), *Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter*, Berlin 2012, 213–219.
- Bucher, Rainer**, Kontrast, nicht Konkurrenz! Zur kirchlichen Bedeutung der Pastoralpsychologie, in: *Quart* 2 (2006) 8–10.
- Feeser-Lichterfeld, Ulrich/Krockauer, Rainer**, Orte, Räume, Schwellen ... – braucht es eine „Pastoralgeographie“?, in: *eùangel – Magazin für missionarische Pastoral* 2 (2011) H. 4, 13–19.
- Feiter, Reinhard**, Einführung in die Pastoraltheologie, in: *Sajak, Clau Peter*, *Praktische Theologie*, Paderborn 2012, 15–63.
- Gebhardt, Hans et al. (Hg.)**, *Geographie. Physische Geographie und Humangeographie*, Heidelberg 2011.
- Karrer, Leo**, Kirche: ein kreatives Tätigkeitswort. *Gaudium et spes: Impulse für eine dynamische Kirche*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 124 (2015) H. 12, 5–9.
- Sander, Hans-Joachim**, Die Texterstellung von *Gaudium et spes*. Eine Geschichte der katholischen Selbstrelativierung, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 124 (2015) H. 12, 15–18.
- Sellmann, Matthias**, „Für eine Kirche, die Platz macht!“ Notizen zum Programm einer raumgebenden Pastoral, in: *Diakonia* 48 (2017) 74–82.
- Waldenfels, Bernhard**, Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. *Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt/M. 2009.

Religion in räumlichen Bezügen denken?

Grundzüge und Perspektiven geographischer Religionsforschung

Kann und soll Religion vom Raum her sinnvoll gedacht werden? Der Beitrag hat das Ziel, einige grundlegende Facetten des Verhältnisses von Raum und Religion aus den Perspektiven der Religionsgeographie oder geographischen Religionsforschung zu beleuchten. Dies geschieht auch vor dem Hintergrund des seit etwa fünfzehn Jahren wieder erwachten Interesses der Sozial- und Kulturwissenschaften an „Raumfragen“, wie sie mit dem Begriff des *Spatial Turn* markiert wurden. Thomas Schmitt

Wissenschaftliche Debatten und Disziplinen verlangen die Klärung des Verständnisses grundlegender Begriffe – häufig in der Erkenntnis, dass eine solche Klärung nie abschließend, sondern nur vorläufig und dialogisch erfolgen kann. Gerade „Religion“ entzieht sich einer Definition, welche kultur- und epocheübergreifend Plausibilität beanspruchen kann.

In Anlehnung an bekannte religionssoziologische Zugänge von Charles Glock sollen im Folgenden fünf Dimensionen von Religion unterschieden werden, nämlich

- (1.) die Frage persönlicher Glaubensüberzeugungen einschließlich damit verbundener persönlicher Moral,
- (2.) kollektiv entwickelte Weltanschauungen im Sinne der Etablierung von Theologien oder philosophischer Systeme, einschließlich damit verbundener kollektiver Moralvorstellungen bzw. Ethiken,
- (3.) die individuelle und kollektive Glaubenspraxis, wie sie z.B. in gemeinschaftlichen Ritualen zum Ausdruck kommt. Ferner
- (4.) das institutionelle Feld der Religion mit den entsprechenden Organisationen, Gremien, Verfahren, Satzungen und Ämtern, und schließlich
- (5.) die Erfahrungsebene von Religion.

Für viele religiös Praktizierende mag sie die wesentliche Ebene des Religiösen sein; aufgrund ihres subjektiven Charakters ist sie jedoch den Sozial- und Kulturwissenschaften nur mittelbar, etwa über die literarische Verarbeitung entsprechender Erfahrungen zugänglich. Ihr „Wahrheitsgehalt“ muss ebenso wie derjenige theologischer Lehrsätze von den Religionswissenschaften eingeklammert werden.

Für die Humangeographie ließen sich im direkten Anschluss an diese Operationalisierung von Religion sinnvolle Forschungsfragen generieren (siehe dazu die Ausführungen unten und Tab. 1). Ich möchte jedoch dem Gedankengang der Überschrift folgend einen Einblick in die neuere sozialwissenschaftliche Debatte zum Begriff und zur Relevanz des „Raumes“ bzw. von „Räumlichkeit“ ver-

Thomas Schmitt

Dr. phil., Privatdozent am Institut für Geographie der Universität Erlangen-Nürnberg; Co-Sprecher des Arbeitskreises Religionsgeographie in der Deutschen Gesellschaft für Geographie; Veröffentlichungen u.a. zu Moscheekonflikten (Schmitt 2003) und zu neueren spirituellen Zentren (2017); als junger Erwachsener u. a. als Diözesanleiter der Kath. Jungen Gemeinde (KJG) im Bistum Trier ehrenamtlich tätig.

mitteln. Dies geschieht angesichts des hier zur Verfügung stehenden Platzes lediglich in Grundzügen; die Literaturangaben ermöglichen eine eigene Vertiefung. Ich versuche dabei, anhand von kurzen Beispielen die potentielle Relevanz entsprechender Debatten für Religionswissenschaftler, Theologen und für pastorale Praktiker anzudeuten.

Außenstehende würden vielleicht erwarten, dass Geograph/innen auf den *Spatial turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften mit uneingeschränkter Freude über die Anerkennung jener Fragen reagieren, die das eigene Fach konstitutiv umtreiben. In der Realität mischte sich bei manchen Fachkollegen zu dieser Freude auch eine gewisse Skepsis, ob einzelne Protagonisten des *Spatial Turn* nicht Raumverständnisse vermittelten, die die eigene Fachdiskussion auf Grund der sozialwissenschaftlichen Selbstaufklärung gerade erst ad acta gelegt hatte (vgl. hierzu pointiert-polemisch *Hard*).

In den letzten 30 Jahren erlebte die Humangeographie insofern einen Modernisierungsschub, als sie lernte, sich nicht mehr als „Raumwissenschaft“, sondern uneingeschränkt und zuerst als Sozial- bzw. Kulturwissenschaft zu verstehen, spezifisch als eine *raumbezogene* Sozial- und Kulturwissenschaft. Die Beschäftigung mit Räumlichem ist zwar weiterhin fachkonstitutives Element, letztlich erweisen sich aber nur weich gedachte Abgrenzungen zu anderen Sozial- und Kulturwissenschaften als sinnvoll. Im Wechsel von der substantivischen („Raum“) zur adjektivischen Sprachform („raumbezogen“ oder „räumlich“) drückt sich die (unter Schmerzen geborene) Erkenntnis aus, dass die verdinglichende Redeweise über „Raum“ gesellschaftliche Sachverhalte und ihre Ver-

mittlungsbeziehungen eher vernebelt denn erklärt.

Dieser bewusst-reflexiven „Abrüstung“ räumlicher Referenzen ausgerechnet bei Geographen stand als Gegenbewegung die komplementäre Wiederentdeckung räumlicher Bezüge bei benachbarten Sozial- und Kulturwissenschaften gegenüber, welche zuvor häufig als „raumvergessen“ oder „raumbblind“ charakterisiert wurde. So treffen sich nun Humangeographie und die anderen Sozial- und Kulturwissenschaften im Ringen um die auch raumbezogen adäquate Analyse sozialer Gegenstände sozusagen auf Augenhöhe. Denn dass Gesellschaften (und auch spezielle soziale Phänomene wie die des religiösen Bereiches) nur mit Referenzen auf räumliche und physisch-materielle Kategorien sinnvoll beschreibbar und analysierbar sind, ist wohl in allen Sozialwissenschaften evident. Ausnahmen mögen puristische Anhänger der Luhmann'schen Systemtheorie oder solche Mikroökonomien bilden, die nur in idealisierten, unräumlichen Modellwelten denken.

Als Wegbereiterin des sozial- und kulturwissenschaftlichen *Spatial Turn* avant la lettre lässt sich die breit rezipierte Strukturations- theorie des englischen Soziologen Anthony Giddens (1988, orig. 1984) erkennen. Sie hat den Anspruch, eine sozialwissenschaftliche Basistheorie darzustellen; ihre Kerneinsicht ist die Dualität von Handeln (engl. *agency*) und Strukturen; zu Letzteren zählt Giddens sowohl soziale Institutionen als auch materiell-räumliche Gegebenheiten (wie Entfernungen und Lagebeziehungen, aber auch Sach- oder Finanzmittel).

Gemäß dieser Dialektik ermöglichen solche Strukturen erst soziales Handeln, gleichzeitig schränken sie es ein: Die universitäre Institu-

tion „Seminar“ beispielsweise ermöglicht das gemeinsame Lernen von Studierenden und greift dazu auf geläufige materiell-räumliche Arrangements (einen abgeschlossenen Raum mit Stühlen und Tischen, eine Tafel, einen Beamer) zurück (vgl. *Treibel*). Die Giddens'sche Dualität von Handeln und Struktur wird vollständig, wenn man erkennt, dass soziale Strukturen (wie das Seminar) erst durch menschliches Handeln (re-)produziert werden – etwa durch das Zusammenkommen von Dozenten und Studierenden im Seminarraum, ferner durch die untersützensen Tätigkeiten der Hausmeister und Reinigungsmitarbeiter/innen – und im Übrigen in dieser Reproduktion auch eine Veränderung erfahren können (Seminare des Jahres 2017 unterscheiden sich merklich von denen der 1950er Jahre).

Dass soziale Strukturen ohne Aufrechterhaltung der Handlungsreproduktion in sich zusammenfallen, hatten im politischen Raum bereits die Protagonisten des gewaltfreien Widerstands bzw. des zivilen Ungehorsams erkannt („Stell Dir vor, es ist Krieg, und keiner geht hin.“).

Teilweise sind Strukturen menschlichen Gesellschaften vorgegeben, etwa über die unterschiedliche Ressourcenausstattung an verschiedenen Orten, doch Menschen können diese im Rahmen gewisser Grenzen aktiv verändern. Auch eine abstrakte, scheinbar unveränderliche Eigenschaft wie die Entfernung zwischen zwei Orten lässt sich in ihrer sozialen Bedeutung dadurch relativieren, dass zum Beispiel neue Verkehrsmittel eingeführt werden (mit möglichen Nebenwirkungen für die Betroffenen und die Umwelt).

Der Mensch ist nicht nur ein geistiges oder ein soziales, sondern auch ein körperliches Wesen, und so erhalten materiell-räumliche

Sachverhalte für den einzelnen wie für Gesellschaften unmittelbare Relevanz.

Im Unterschied beispielsweise zur Systemtheorie Niklas Luhmanns gelang es Giddens, materiell-körperliche bzw. räumliche Phänomene in seiner sozialwissenschaftlichen Basistheorie systematisch mit einzubeziehen. Vermittelt durch die handlungstheoretische Sozialgeographie Benno Werlens (1987) wurde die Giddens'sche Strukturations- theorie in der deutschsprachigen Humangeographie breit rezipiert. Die später formulierte „Raumsoziologie“ Martina Löws (2001) folgt, bei allen Differenzen im Detail, grundsätzlich der von Werlen eingeschlagenen handlungstheoretischen Orientierung.

Mittels des Giddens'schen Ansatzes lassen sich sehr gut materiell-räumliche Phänomene in ihrer Bedeutung für soziales Handeln sowie für gesellschaftliche Strukturen erfassen, aber auch die diskursiven Bedeutungen von Räumen, Orten und materiellen Gegenständen diskutieren. Was den Ansätzen von Giddens wie Werlen offenkundig fehlt, ist eine Antenne für die sinnlich-ästhetischen oder auch atmosphärischen Qualitäten von Räumen, Orten oder materiellen Artefakten – also für jene Qualitäten, von denen gerade sakrale Räume für den spirituell gestimmten Betrachter leben. Entsprechende Phänomene nahm im deutschsprachigen Raum, etwa mit dem Fokus auf die Atmosphären von Städten oder kirchlichen Räumen, der Philosoph Gernot Böhme feinsinnig in den Blick (vgl. *Böhme; Karstein/Schmidt-Lux*).

Der in den Sozial- und Kulturwissenschaften prominente Begriff des *Spatial Turn* geht auf den US-amerikanischen Geographen Edward Soja (1930-2015) zurück, der im verändernden Rückgriff auf den französischen marxis-

tischen Soziologen Henri Lefebvre (1901-1991) eine gleichzeitige Betrachtung von Gesellschaft in ihren zeitlichen wie räumlichen Dimensionen anregte (z.B. *Soja*). Lefebvre wiederumprägten den Begriff der gesellschaftlichen Produktion des Raumes. Damit ist gemeint, dass sich in den Formen unserer Städte und Kulturlandschaften gesellschaftliche Kräfte wirksam zeigen und in ihnen Normen eingeschrieben werden, die sich zwischen verschiedenen Gesellschaftsformen (etwa zwischen liberal-kapitalistischen und wohlfahrtsstaatlichen) erheblich unterscheiden und ihren Bewohnern oftmals als natürlich und vorgegeben erscheinen.

Die „spätfordistische“ Stadt des US-amerikanischen Industriekapitalismus setzte beispielsweise mit ihren großflächigen, nur durch das private Automobil sinnvoll erschließbaren Einfamilienhaussiedlungen und ihren dispers an peripheren Verkehrsknotenpunkten gelegenen Shopping Malls auf den motorisierten Individualverkehr als den dünnen Riemen, der die in Kernfamilien atomisierten Gesellschaften funktional ermöglicht und zusammenhält. Gemeinsame Orte sozialen Lebens wie eine klassische italienische *piazza* sind darin nicht mehr vorgesehen.

Stadt- und Kunsthistoriker wissen natürlich darum, dass Bauwerken nicht nur implizit, sondern auch explizit mit der Intention der Lesbarkeit Normen und Weltanschauungen eingeschrieben wurden. Das klassische Beispiel hierfür wäre der Verweis auf die gotische Kathedrale, welche unter anderem im Zusammenspiel von dünnen, hohen Wänden und großflächigen Fenstern eine Versinnbildlichung des himmlischen Jerusalem darstellen und offenkundig dem Besucher auch eine Atmosphäre des Aufgehobenseins vermittelte.

Bauwerke haben nicht nur rational plausible Funktionen, sondern vermitteln in ihrer Gestaltung auch symbolische Bedeutungen. Im Mittelalter dominierten in Mitteleuropa neben Burgen die Kirchtürme die Vertikale der Städte; kirchliche Gebäude mitsamt den Klosteranlagen nahmen einen erheblichen Anteil des Stadtgrundrisses ein. Heute sind es neben den historischen Kirchenbauten – als Persistenzen einer früher kollektiv geteilten Weltauffassung und Gesellschaftsordnung – die Bürotürme von Banken, Konzernen und Finanzdienstleistern, welche das Bild großer Städte zunehmend prägen und damit auch etwas über unsere Gesellschaft als ganze aussagen.

Neben die christlichen Kirchen treten wieder Synagogen, zahlenmäßig bedeutsamer auch Moscheen, vereinzelt auch hinduistische oder buddhistische Tempel im mitteleuropäischen Stadtbild auf. Yoga-Studios und Zendos oder Zentren für buddhistische Meditation ziehen sichtbar in Ladenlokale ein. Die Stadt der Gegenwart mag säkularer, zugleich aber auch multireligiöser geworden sein.

Unter den international bekannten, zeitgenössischen Sozialwissenschaftlern hat sich auch Pierre Bourdieu (1930-2002) prominent mit „Raumfragen“ auseinandergesetzt. Bourdieu reflektierte unter anderem die Frage des Verhältnisses vom sozialen zum physisch-materiellen Raum (vgl. *Bourdieu*). Dabei gilt für ihn als Regelvermutung, dass soziale Distanzen sich auch materiell-räumlich manifestieren, etwa über die Entfernungen zwischen gut situierten und einkommensschwächeren Stadtvierteln, über Markierungen wie hohe Grundstückszäune oder über körperlich-materielle Statussymbole.

Diese Regelvermutung kann aber auch gebrochen werden, wenn etwa in Form des Under-

statements Personen entsprechende Erwartungshaltungen bewusst unterlaufen, oder wenn entgegen der Segregierungsannahme in Stadtteilen Angehörige unterschiedlicher sozialer Milieus Tür an Tür als Nachbarn wohnen. Eine solche soziale Durchmischung von Stadtteilen scheint für eine gesellschaftsfähige Kohäsion am vorteilhaftesten zu sein, wenn auch umgekehrt erst Segregationseffekte kulturell produktive und gesamtgesellschaftlich ausstrahlende „Alternativviertel“ (etwa in Großstädten) als Lebensstilenklaven erst ermöglichen.

Die vielerorts drohende oder beobachtbare Nivellierung solcher Viertel durch Gentrifizierungsprozesse (also durch den Zuzug vermögenderer Bevölkerungsgruppen bei gleichzeitiger Durchgestaltung der Viertel durch Immobilienunternehmen) hat in Großstädten die Debatte um das „Recht auf Stadt“, auf urbane, aber eben selbst gestaltbare Lebensformen für alle Bevölkerungsgruppen ausgelöst – unter programmatischem Aufgriff eines Buches von Henri Lefebvre (orig. 1968, dt. Übersetzung 2016). Dieser prägte des Weiteren den Ort des „gelebten Raumes“: Räume – Häuser wie Stadtteile – werden erst, wenn Menschen in ihnen präsent sind und handeln. So merkt man z.B. Kirchräumen an, ob täglich Menschen zum Gebet vorbeikommen oder sie nur allwöchentlich für eine Stunde aufgesperrt werden.

Von den zahlreichen möglichen Anknüpfungspunkten der Schriften Michel Foucaults (1926-1984) an raumtheoretische Debatten sei an dieser Stelle nur auf seinen Begriff der „Heterotopie“ verwiesen: einen Ort, an dem in der erfahrbaren Welt Gegenentwürfe zu hegemonialen Gesellschaftsvorstellungen gelebt werden. Foucault dachte dabei unter an-

derem an Altenheime, Kinos, Gärten oder psychiatrische Kliniken – eine Pfarrgemeinde oder ein religiöses Zentrum könnte sich selbstverständlich auch als eine Heterotopie verstehen (ohne sich sämtliche Konnotationen dieses Foucault'schen Begriffs aneignen zu wollen).

Als Orte („places“) werden in Geographie, Sozial- und Kulturwissenschaften solche (normalerweise „kleinen“) Raumausschnitte bezeichnet, mit denen subjektiv oder intersubjektiv – etwa in Form von persönlichen oder kollektiven Erinnerungen – bestimmte Eigenschaften verbunden werden, die sich von anderen Orten abheben. Ein Kirchenraum wird für die betreffenden Gemeindeglieder ein Ort in diesem Sinne sein, oder das unverwechselbare Ensemble eines erhaltenen mittelalterlichen Marktzentrums. Immer wieder hört man davon, dass Menschen (möglicherweise aber nur eine Minderheit; es geht hier um sehr subjektive Erfahrungen) in solchen Kirchen, Ortskernen, Klöstern ein Gefühl von Heimat und Verwurzelung erfahren.

Der Anthropologe Marc Augé hat unter Rückgriff auf eine Wortschöpfung Michel de Certeaus herausgearbeitet, dass ein bedeutender Teil unserer alltäglichen Umgebungen wie Flughäfen, Hochgeschwindigkeitszüge (im Gegensatz zu langsamer fahrenden Zügen), Hochhaussiedlungen, U-Bahn-Stationen, Discounter oder Hotelketten durch ihre Austauschbarkeit und globale Uniformität den Charakter anthropologischer „Nicht-Orte“ annimmt – im idealtypischen Modell unfähig, soziale Beziehungen zu vermitteln oder Identität zu stiften.

Menschen können sich aber Augé zufolge auch solche Nicht-Orte aneignen und sie damit zu Orten werden lassen – manchmal auch

gegen die Intention ihrer Schöpfer, wenn sich etwa skatende Jugendliche abends an Tankstellen treffen. Marketing-Fachleute und (Innen-)Architekten versuchen seit geraumer Zeit, solchen ursprünglichen Nicht-Orten die Fassade einer Örtlichkeit zu geben – was aber nur begrenzt, letztlich immer durchschaubar gelingt.

Unter dem Schlagwort „relationale Geographien“ untersuchen Geograph/innen Räume und Orte nicht als abgeschlossene Entitäten, sondern in ihren vielfältigen Austauschprozessen zu anderen Orten und Regionen, etwa infolge des Flusses von Waren, kulturellen Ideen und selbstverständlich auch Menschen.

Im Zuge der Globalisierung von Wirtschaft, Politik und Kultur werden die Situationen an konkreten Orten durch Prozesse an weit entfernten Orten potentiell mitbestimmt; die scheinbare Wohlgeordnetheit in unseren mitteleuropäischen Mittelschichtvierteln mag durch das Werfen eines ökologischen oder sozialen Schattens mit Ungeordnetheiten an anderen, weit entfernten Orten verbunden sein.

Die geographische *scale*-Debatte geht u. a. der Frage nach, wie Machtbeziehungen in komplexen, hierarchischen Systemen zwischen verschiedenen Maßstabsebenen sozial-räumlich restrukturiert werden, etwa in der zunehmenden Kompetenzübertragung von den deutschen Bundesländern auf die nationale Ebene, auf die EU oder auf internationale Vertragswerke (vgl. *Wissen u. a.*). Auch die Kirchengeschichte böte für diese Debatte Anschauungsmaterial.

GEOGRAPHISCHE PERSPEKTIVEN AUF RELIGION

Das wissenschaftsinterne Netzwerk geographischer Religionsforschung hat den Anspruch, religiöse Gegenwartsphänomene mit sozial- und kulturwissenschaftlichen Methoden zu untersuchen. Zu benachbarten Disziplinen wie etwa der Religionssoziologie sind in der Forschungspraxis allenfalls weiche Grenzen ziehbar. Gemäß ihrer Kompetenzen und Erkenntnisinteressen wird sie sich vor allem mit Religion in Form ihrer räumlich differenzierten Vergesellschaftungen, Lokalisierungen und materiellen Manifestationen befassen – während sowohl die christlichen Theologien als auch die Religionswissenschaften eine starke Affinität zu philologischen Praktiken aufweisen.

In den Kulturwissenschaften markiert die, wiederum von einem Geographen, Dan Hicks (2010), eingeführte Rede vom *Material Turn* auch das wiedererwachte Interesse an materiellen Artefakten und Architekturen, welches auch der interdisziplinären Religionsforschung Stichworte geben vermag (vgl. *Karstein/Schmidt-Lux*).

RAUM-STICHWORTE FÜR EINE PASTORALE PRAXIS: RÄUME ALS KONTEXT, MEDIUM UND ZIEL PASTORALEN HANDELNS

Als Humangeograph ist der Autor sowohl in Respekt vor der eigenen disziplinären Verantwortung als auch vor den Anforderungen der Pastoraltheologie zu größter Zurückhaltung aufgefordert, wenn es um die Formulierung von Empfehlungen für eine pastorale Praxis geht. Aus den vorausgehenden Ausführungen wurde aber deutlich, dass jedes soziale Han-

Dimensionen von Religion	Exemplarische geographisch relevante Fragestellungen
(Kollektive) kognitiv-diskursive Aspekte einschl. Glaubenssysteme, Theologien, formulierte Ethiken	Räumliche Übersetzungen des Heiligen und des Profanen, Umwelt-Ethiken; Diskursive Verräumlichungen von Religionen (z.B. „christliches Abendland“)
Institutionelle Aspekte (einschl. Organisationen, Hierarchien, Gouvernance) und Vergesellschaftung von Religion	Organisierte Religion und/im Staat; Vergesellschaftung von religiösen Einrichtungen und Praktiken in lokalen, regionalen oder nationalen Kontexten; Zentren und Peripherien religiöser Organisationen; Zusammenleben in multireligiös geprägten Stadtteilen
Materialität und Religion	Gestaltung und soziale Nutzung religiös konnotierter Räume; (auch konflikthafte) Vergesellschaftung von Sakralbauten wie z.B. in Moscheekonflikten; Umnutzungen und Neunutzungen von Kirchbauten in religiösen Rückzugsgebieten
Praktiken und Religion (einschl. Ritualen, Performanzen)	Materielle Infrastrukturen und Rituale; räumliche Differenzierungen religiöser Praktiken
(Subjektive) Erfahrungen und Überzeugungen	Körperlichkeit/Materialität und Religion; räumliche Differenzierungen religiöser Überzeugungen

Tab. 1: Dimensionen von Religion und exemplarische geographisch relevante Fragestellungen

deln, und damit auch jedes pastorale Handeln in materiell-räumliche Kontexte eingebettet ist, die den intendierten Zielen förderlich oder abträglich sein können.

Dies gilt, auf der „untersten“ sozial-räumlichen Maßstabsebene menschlicher Interaktion, für die Kontexte des Vorhandenseins, der räumlichen Verteilung, der Ausstattung und der institutionellen Zugänglichkeit von Kirchräumen, von Räumen für Begegnungen und

gemeinschaftliche Aktivitäten oder für die Einübung spezifischer religiöser Praktiken wie der Kontemplation.

Dies gilt auch für die weiter gefasste Maßstabsebene des eigenen Stadtteils, Dorfes oder der Region mit den je spezifischen sozialen, ökonomischen, kulturellen, infrastrukturellen Potentialen, Problemlagen sowie Besonderheiten, welche sich in peripheren ländlichen Regionen anders gestalten als in multikultu-

rell geprägten gründerzeitlichen Großstadtvierteln.

Entsprechende materiell-räumliche Situationen können aber nicht nur Kontexte, sondern auch Medium und „Zielvariablen“ pastoralen Handelns darstellen, wenn dieses sich zum Beispiel darum bemüht, zunächst einmal Orte der Begegnung zu schaffen und zu erhalten oder auch sozialräumliche Problemlagen im eigenen Stadtteil zu entschärfen. Gerade die Geographie hat heute eine Sensibilität dafür, dass das Denken und Verwalten in „Raumcontainern“ – und als solche ließen sich territorial abgegrenzte Pfarreien betrachten – in einer Reihe von Zusammenhängen wenig zielführend ist und z. B. der sozialräumlichen Lebenswirklichkeit vieler Menschen kaum mehr entspricht.

Tradiertere Systeme wie das Territorialprinzip haben im öffentlichen Bereich auf der anderen Seite für die Beteiligten auch Vorteile, da sie z. B. Zuständigkeiten klar abgrenzen und potentielle organisationsinterne Konflikte minimieren helfen. Unter einer „pastoralen Geographie“ ließen sich z. B. auch Netzwerke von zugleich Orten, Institutionen und Personen verstehen, welche pastoral fruchtbar tätig sind. Ich denke hier an Orte wie Taizé oder klösterliche Gemeinschaften, die über personale Netzwerke und mit ihnen verbundene lokale Gruppen in zahlreiche Orte und Gemeinden ausstrahlen. Die religiöse Praxis ist eine, die Vorbilder und gemeinschaftliche Einübung braucht und damit auch Orte, an denen beide im Nahbereich zu finden sind.

LITERATUR

- Augé, Marc, *Nicht-Orte*, München 2010 (frz. Orig. 1992).
- Böhme, Gernot, *Architektur und Atmosphäre*, München 2006.
- Bourdieu, Pierre, *Physischer, sozialer und angelegener physischer Raum*, in: Wentz, Martin (Hg.), *Stadt-Räume*, Frankfurt 1991, 25–34.
- Döring, Jörg/Thielmann, Tristan, *Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen*, in: Dies. (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, 7–45.
- Foucault, Michel, *Von anderen Räumen*, in: Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.), *Raumtheorie*, Frankfurt 2015 (frz. Orig. 1967), 317–329.
- Giddens, Anthony, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt 1997 (orig. 1984).
- Glock, Charles, *Toward a Typology of religious Orientation*, New York 1954.
- Hard, Gerhard, *Eine »Raum«-Klärung für aufgeweckte Studenten* (1977, gemeinsam mit Dietrich Bartels), in: Ders., *Dimensionen geographischen Denkens. Aufsätze zur Theorie der Geographie*, 2 Bände, Göttingen 2003, 15–28.
- Hicks, Dan, *The material-cultural turn. Event and effect*, in: Hicks, Dan/Beaudry, Mary C. (Hg.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, Oxford 2010, 20–98.
- Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.), *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, Heidelberg 2017.
- Lefebvre, Henri, *La production de l'espace*, Paris 1974.
- Ders., *Das Recht auf Stadt*, Hamburg 2016 (frz. Orig. 1968).
- Löw, Martina, *Raumsoziologie*, Frankfurt 2001.
- Schmitt, Thomas, *Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*, Flensburg 2003.
- Ders., *Neue spirituelle Zentren – Manifestationen und Materialisationen kreativer religiöser Synthesen? Das Beispiel des Benediktushofs in Unterfranken*, in: Karstein, Uta/Schmidt-Lux, Thomas (Hg.), *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, Heidelberg 2017, 163–189.
- Soja, Ed, *Thirdspace. Die Erweiterung des Geographischen Blicks*, in: Gebhardt, Hans u. a. (Hg.), *Kulturgeographie*, Heidelberg 2003, 269–288.
- Treibel, Annette, *Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart*, Opladen 2000.
- Werlen, Benno, *Gesellschaft, Handlung und Raum. Grundlagen handlungstheoretischer Sozialgeographie*, Stuttgart 1987.
- Wissen, Markus u. a. (Hg.), *Politics of Scale. Räume der Globalisierung und Perspektiven emanzipatorischer Politik*, Münster 2008.

Auf Augenhöhe

Die Replik von Ulrich Feeser-Lichterfeld auf Thomas Schmitt

Wer kennt das nicht: Eine Idee schwirrt im Kopf, ein Projekt wird skizziert, das Vorhaben bei (vermeintlich) passender Gelegenheit präsentiert. Nicht immer, aber sehr oft hängt es dann von den Reaktionen der Gesprächspartner/innen ab, ob und wie es mit dem ursprünglichen Anliegen und Plan weitergeht.

Dass es so etwas wie eine „Pastoralgeographie“ bräuchte, war ursprünglich und ist im Grunde noch immer „nur“ eine Idee. Die Resonanzen von Seiten des einen oder der anderen Kollegen bzw. Kollegin haben dafür gesorgt, dass der ursprüngliche Gedanke – der in Pastoral und Pastoraltheologie auffällig häufige Gebrauch von Raummetaphern braucht eine kritische und dabei eben auch raumwissenschaftliche Vergewisserung – nicht verworfen, sondern weiterverfolgt wurde. Die Gelegenheit, sich darüber nun (zumindest indirekt und in Form des Hin und Her unserer jeweiligen Beiträge zu diesem Themenschwerpunkt) mit einem Geographen kollegial austauschen zu können, ist nicht nur ein persönlicher Gewinn, sondern leitet aus meiner Sicht bereits eine neue Phase des pastoralgeographischen Projektes ein.

Dabei macht Thomas Schmitt es einem Pastoraltheologen mit der Idee im Kopf, Pastoral geographisch (neu) zu denken, nicht wirk-

lich leicht, wenn er statt „Pastoral“ die „Religion“ in den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellt und von daher „Grundzüge und Perspektiven geographischer Religionsforschung“ skizziert. Ähnlich wie vielleicht beim Verhältnis von Religions- und Pastoralpsychologie wird man auch hier Schnittmengen und Divergenzen identifizieren können bzw. konstatieren müssen.

Umso bedeutsamer erscheint die von Schmitt gleich zu Beginn seiner Ausführung ange-mahnte „Klärung des Verständnisses grundlegender Begriffe“. Er tut dies insbesondere im Blick auf „Religion“ sowie „Raum“ bzw. „Räumlichkeit“ – ich selbst habe versucht, mein Sprechen von „Kirche“ und „Welt“ sowie vor allem „Pastoral“ bzw. „pastoral“ nachvollziehbar zu machen und das eigene (vor Dilettantismus und Missverständnissen sicher nicht gefeite) Verständnis von „Geographie“ darzulegen. Wie in jedem interdisziplinären Miteinander wird es die Aufgabe der Beteiligten und aller weiteren am Thema Interessierten sein, die unterschiedlichen Sprachspiele darauf hin zu prüfen, ob sie miteinander hinreichend kompatibel sind.

Der markante Unterschied zwischen einer „Religionsgeographie“ bzw. „geographischer Religionsforschung“ hier und einer „Pastoralgeographie“ dort bleibt: Könnte erstere als

Teildisziplin der Geographie verstanden werden, die sich mit dem allgemeinen Phänomenbereich der Religion bzw. der Religiosität in seiner Raumbezogenheit befasst, wäre die „Pastoralgeographie“ eine praktisch-theologische Disziplin, die als solche christlich-kirchliche Praxis und ihre „Raumfragen“ unter Berücksichtigung geographischer Theorien und Methoden daraufhin reflektiert, wie sie evangeliumsgemäße(r), situationsgerechte(r) und zukunftsweisende(r) sein kann.

So oder so: Wesentlich für die angestrebte Kooperation zwischen (Schmitt macht klar, dass hier vor allem zu denken ist an die Human-)Geographie und Theologie scheint mir zu sein, was Schmitt für das gegenwärtige Verhältnis von Humangeographie einerseits und Sozial- und Kulturwissenschaften andererseits beschreibt: dass sie sich „im Ringen um die auch raumbezogen adäquate Analyse sozialer Gegenstände“ – und hier wären nun auch pastorale Fragen in ihrer mal mehr, mal weniger ausgeprägten Raumbezogenheit zu thematisieren – „auf Augenhöhe“ treffen.

Die vielfältigen Beiträge, die eine ganze Reihe von Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen im Zuge des „spatial turn“ vorgelegt haben, schaffen hierfür in meinen Augen

eine ausgesprochen günstige Ausgangslage. Exemplarisch sei an dieser Stelle nur die breite Debatte um „Heterotopien“ bzw. „Anders-Orte“ genannt; dass Schmitt in seinem Beitrag an dieser Stelle gerade die für viele Insider der Pastoral und Pastoraltheologie längst überholte Pfarrgemeinde als eine mögliche Heterotopie nennt, zeigt, welches Irritations- und damit Erkenntnispotenzial im interdisziplinären Gespräch steckt.

Ebenso anschlussfähig erscheint mir das, was Schmitt unter der richtungsweisenden Überschrift „Räume als Kontext, Medium und Ziel pastoralen Handelns“ zur Mikro- und Mesoebene pastoraler Praxis und seiner materiell-räumlichen Kontexte schreibt, wenn man beispielsweise an die Debatten und Projekte einer sozialraumorientierten Pastoral denkt.

Sicherlich ließen sich darüber hinaus auch Makrothemen wie Umwelt- und Klimaschutz, Migration und Integration oder der demographische Wandel und seine „relationalen Geographien“ kollegial bearbeiten. Die Pastoral im Schnittfeld von Evangelium und Existenz (und vielleicht ja auch die humangeographische Diskussion selbst) kann davon nur profitieren.

An die Grenzen der menschlichen Existenz

Die Replik von Thomas Schmitt auf Ulrich Feeser-Lichterfeld

Ulrich Feeser-Lichterfeld hat sich von der Theologie herkommend intensiv und gewinnbringend in aktuelle Debatten der Humangeographie eingearbeitet, und so kann ich seinen Ausführungen, soweit sie die Geographie betreffen, über weite Teile zustimmen. Er greift dabei auch Themen auf, welche die Geographie als Ganze umtreibt, etwa die Frage nach Ausmaß, Folgen und Auswegen aus dem Klimawandel. Wenn ich seinen Beitrag zutreffend verstehe, kann ich den für Geographen wie Theologen sicher ungewöhnlichen Begriff der „Pastoralgeographie“ übersetzen bzw. als Kurzform ansehen für eine geographisch informierte Reflexion pastoraler Praxis.

Die Humangeographie beschreibt sich heute selbst als eine multiparadigmatische Sozial- und Kulturwissenschaft, d.h. eine Wissenschaft, in welcher eine Reihe sehr unterschiedlicher Ansätze und Herangehensweisen gleichzeitig ko-existieren und von Fachvertretern prinzipiell als legitim erachtet werden. Im Sinne einer solchen multiparadigmatischen Betrachtung könnten auf ein und dasselbe Problem, welches sich Praktiker/innen der Pastoral stellt, durchaus unterschiedliche Antworten gegeben werden.

Auf die Frage der Neuorganisation von Pfarreien infolge des Priestermangels und sinken-

der Mitgliedszahlen mögen etwa raumwissenschaftliche Ansätze (wie sie in den 1970er Jahren en vogue waren, gerade in angewandten Zusammenhängen der Planungspraxis jedoch weiterhin respektiert und tradiert werden) Hilfestellung leisten bei der bestmöglichen territorialen Abgrenzung neuer größerer Pfarreiverbünde, etwa unter Berücksichtigung von Pendlerbeziehungen.

Die Sozialraumanalyse wiederum kann aufzeigen, aus welchen vergleichsweise sozial und baulich homogenen Gebieten eine Stadt sich zusammensetzt. Pastorale Praktiker können dann für solche Quartiere, welche sich durch bestimmte soziale, ökonomische oder kulturelle Probleme oder Besonderheiten auszeichnen, spezifisch angepasste pastorale Ansätze entwickeln und verfolgen. Neuere Kulturgeographen könnten im Gegensatz zur oben erwähnten raumwissenschaftlichen Optimierungstrategie fragen, ob territorial definierte pastorale Einheiten gerade für Großstädte mit ihren unterschiedlichen sozialen Milieus überhaupt Sinn machen und nicht andere Organisationsansätze kirchlicher Pastoral eingeführt werden sollten – man denke hier etwa an die City-Kirchen-Projekte.

Die großen Kirchen waren es gewohnt, dass die Menschen quasi automatisch zu ihnen kommen – zumindest zur Feier der großen

Übergänge des Lebens. Vergleichbar zu (anderen) sozialen Einrichtungen kann es sie beschäftigen, wie heute Menschen zu ihnen finden: etwa durch „Schwellensenkungen“ beim Betreten der eigenen Räume; oder durch die gehaltvolle Präsenz in den Räumen des Internets.

Vielleicht könnten die Kirchen sich vornehmen, – und nicht nur zu ausgewählten Festtagen wie an Fronleichnam – die eigenen Räume zu verlassen und zum Beispiel samstags im öffentlichen Raum, in den Fußgängerzonen zum Dialog präsent zu sein? Oder überwiegt dann die Angst, mit anderen gesellschaftlichen Gruppen – Parteien im Wahlkampf, den Zeugen Jehovas oder einer Naturschutzgruppe – in einen Topf geworfen zu werden?

Ulrich Feeser-Lichterfeld öffnet in seinem Beitrag die Perspektiven auf globale Zusammenhänge wie den Klimawandel oder globale Ungerechtigkeiten, wie sie Geograph/innen mit anderen Wissenschaftler/innen erforschen. Zugleich sind diese Themen über die Arbeit der großen kirchlichen Hilfswerke und ihre Aktionsangebote auch in den Ortskirchen präsent. Materialien zu den Misereor-

Fastenaktionen oder der GEPA stellen die Ungerechtigkeiten im globalen Kaffee- und Kakaohandel dar, noch bevor die Wirtschaftsgeographie mit dem Konzept der Globalen Warenkette Anfang der 1990er Jahre Instrumente zu deren sozialwissenschaftlicher Analyse entwickelte.

Das von Ulrich Feeser-Lichterfeld wiedergegebene Zitat von Kardinal Bergoglio/Papst Franziskus, „nicht nur an die geographischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz zu gehen“, ist nicht nur für die Kirche, sie kann auch für die Wissenschaften eine Herausforderung ausdrücken.

Aus dem von Feeser-Lichterfeld angeregten Gespräch zwischen Geographie und kirchlichen Mitarbeitenden können also potentiell beide Seiten Nutzen ziehen. Den Beitrag von Ulrich Feeser-Lichterfeld erachte ich somit insgesamt als sehr instruktiv. Ich möchte jedoch dazu anregen, zwischen verschiedenen Bedeutungsebenen von „Raum“ (und von verwandten Begriffen wie etwa „Platz“) deutlicher zu unterscheiden, auch wenn dabei die Sprache etwas von ihrem suggestiven Charakter verliert.

Passt Gott überhaupt in den menschlichen Lebensraum?

Pastoral im *thirdspace* aus Ent- und Ermächtigung

Wer sich auf Gott bezieht, folgt zweierlei: sich selbst zu ermächtigen und andere oder anderes zu entmächtigen. Das eine vollzieht sich im Inneren, das andere ereignet sich im Außen. Das erste ist zeitlich bestimmt, weil es ein Kairos ist. Das zweite ist vom Raum bestimmt, weil es sich öffentlich zwischen Menschen einstellt. Während es im Inneren um Selbstpräsenz geht, spannt sich im Außen ein sog. *thirdspace* auf. Der ewige Gott hat in diesem *thirdspace* seinen Raum. Hans-Joachim Sander

Von ihm her öffnet sich die Ermächtigung und nicht umgekehrt. Darum ist es in der Pastoral wichtig, auch die Entmächtigung im Blick zu haben, sonst scheitern ihre gut gemeinten Absichten, andere zu ermächtigen, an unterkomplexen Aktionen.

Die Polarität ist unvermeidlich, weil sie bereits mit dem Hinweis auf Gott verbunden ist. In der Regel agieren gläubige Menschen heute jedoch nicht auf die Entmächtigung anderer. Das ist auch gut so. Schließlich lösen Anathematisieren, Exkommunikationen sowie der traditionalistische Habitus, Todsünden immer bei unliebsamen anderen am Werk zu sehen, keine Probleme, sondern verdunkeln nur, was im Evangelium mit Gott ins Wort kommt. Und doch tritt Entmächtigung unabhängig von den Subjekten auf, die den Bezug zu Gott herstellen. Sie gehört wie die Ermächtigung einfach zum Zeichen ‚Gott‘. Und das Zeichen muss man verwenden, wenn man sich auf Gott bezieht.

Die Polarität gilt für jeden Bezug auf Gott, den positiven wie den negativen. Bei Religionskritik und Atheismus sind es eben die Gläubigen, die vom Gottesbezug entmächtigt werden sollen. Die Polarität entsteht aus dem

Zeichen ‚Gott‘, weil es mit der Macht aufgeladen werden kann. „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ verlangt schon das Erste Gebot. Und die imperialen Strategien mit dem christlichen Gott nach der Konstantinischen Wende sind Legion. Es geht offenbar nicht, mit Gott zu hantieren, ohne Entmächtigungen Raum zu geben.

Man kann Selbstermächtigung bei gleichzeitiger Entmächtigung anderer wie die zwei Brennpunkte einer Ellipse verstehen, so dass der jeweilige Gottesbezug dann dem Raum entspricht, der in dieser Ellipse abgesteckt wird. Er variiert danach, wie die Anteile von Er- und Entmächtigung sich wechselseitig aufeinander beziehen. Auf einen schön einfachen Kreis, in dem jede Ent- völlig in Ermäch-

Hans-Joachim Sander

geb. 1959, Dr. Dr. habil., Professor für Dogmatik an der Universität Salzburg; Mitglied im Theologischen Beirat des Berufsverbandes der Pastoralreferent/innen, beteiligt am Forschungsverband NORDHOST der Universität Oslo; neuere Veröffentlichung: „Glaubensräumen nachgehen. Topologische Dogmatik I“.