

Glauben im bewegten Raum der Stadt

Neue Verortungen der Theologie im Gespräch der Kulturwissenschaften

von Margit Eckholt

1. Stadt-Kulturen in ein Gespräch bringen – Räume des gemeinsamen Denkens eröffnen – die Perspektive der Kulturwissenschaften

1.1 „Lokalisierung“ der Fragestellung – der Kontext der „Arrival City“

Theologie ist angesichts der massiven kulturellen Umbrüche zu Beginn eines neuen Jahrtausends, in Zeiten von Globalisierung und Migration, einer stärkeren Präsenz von Religionen in weltpolitischer Perspektive bei gleichzeitiger massiver Fortschreibung von Säkularisierungsprozessen gefordert, ihr eigenes Selbstverständnis als Wissenschaft neu zu bestimmen. Von Beginn seiner Tätigkeit an der Universität Tübingen hat Peter Hünermann die Entwicklungen dieses „Neuen“ in den Blick genommen und Perspektiven für die „Zukunft der Theologie“ erschlossen. Leitender Horizont ist dabei ein Grundverständnis von Theologie als „gläubigem Selbstverständnis“, einer Glaubenswissenschaft, die im Dienst des Evangeliums steht und diesem Evangelium zur Entwicklung je neuer Möglichkeiten in der Geschichte verhilft.¹ Die folgenden Überlegungen schreiben sich in diese Schule ein und versuchen, den Kulturwandel des gegenwärtigen Zeitmoments anhand des Kontextes einer Theologie in der Stadt zu konkretisieren.

¹ Vgl. Peter Hünermann, *Topographia Theologica*. Ein Konzept der dogmatischen Prinzipienlehre. Unveröffentlichter Vortrag vor der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen am 12. Mai 1981, vgl. in dieser Festschrift S. 561–576; ebenso: ders., *Dogmatik 1949–1997. Wandlungen einer Disziplin*, in: Gebhard Fürst (Hg.), *Generationswechsel in der katholischen Theologie*, Stuttgart 1997, 9–17, hier: 27: Im Blick auf die Entwicklungen ortskirchlicher Theologien schreibt Hünermann: „Alle diese möglichen Gefährdungen und Schwierigkeiten aber sollten den Blick dafür nicht verdunkeln, dass mit dieser Entwicklung eine ganz andere Möglichkeit des Evangeliums in der Geschichte freigegeben ist. Diesem Wort Gottes aber gilt die Verheißung, dass es nicht leer zu Gott zurückkommt (Jes 55,11).“

Bislang prägt die katholische Theologie – sicher in vielem modifiziert im Lauf der Jahrhunderte durch neue kulturelle, politische und religiöse Umbrüche – das Grundverständnis von Theologie als „scientia Dei“, als Glaubens-Wissenschaft, wie es sich in der westlichen Kultur in den Städten des Mittelalters ausgebildet hat, als sich für die Kultur der damaligen Zeit und für die Vermittlung christlichen Glaubens und die Glaubenspraxis Neues abzeichnete und durch das aufstrebende Bürgertum neue politische, kulturelle und religiöse Zentren entstanden sind. Das Konzept der Theologie als „scientia Dei“ war dabei in den Kontext einer christlichen Kultur eingebettet. Heute zeichnet sich gerade in den großen Städten – aber auch kleinere wie Erfurt oder Osnabrück sind davon nicht unbetroffen – ein neuer Kulturwandel ab, der die Präsenz christlichen Glaubens nicht unbetroffen lässt und Christen und Christinnen herausfordert, sich auf eine neue Weise in einem auf der einen Seite immer mehr säkularisierten, auf der anderen Seite aber von verschiedenen Weltanschauungen und Religionen geprägten Kontext zu positionieren. Beide Momente fordern die Theologie als Wissenschaft heraus und fragen sie an, sei es in einem immer mehr von einem – nicht nur – methodischen Atheismus geprägten Wissenschaftskontext oder in einer religionsneutralen und religionspluralen Gesellschaft, in der Theologie das Spezifikum ihres Wissenschaftsverständnisses, den Glauben, nicht unhinterfragt – auch angesichts seiner institutionellen, kirchlichen Einbindung – zu vermitteln hat.

Gerade darum tut der Blick auf den neuen Kontext der Stadt heute not. Es gibt kaum einen anderen Lebens„raum“ des Menschen, in dem alle Kulturwissenschaften gefragt sind, sich neu zu positionieren und in dem in einer wissenschaftstheoretischen Perspektive die Herausforderung durch das „Empirische“ und die Frage nach dem „Empirischen“ auf eine ähnlich dichte Weise aufbricht. Es gibt darüber hinaus wohl kaum einen vergleichbaren Raum, in dem sich, in der vielfältigen Begegnung und je neuen Konfrontation mit anderen, in der In-Anspruch-Nahme durch die sozialen, ökologischen, politischen Fragen der Zeit, Leben auf eine solch dichte Art ereignet und sich in einer immensen Dynamik der Begegnung Gestalten der Kultur ausbilden, aneinander reiben und auflösen. Wenn ich diesen Raum der Stadt als Ausgangspunkt für die Rückfrage nach einer neuen wissenschaftstheoretischen Positionierung der Theologie wähle, so erwächst dies aus einem Forschungsprojekt zur „Pastoral urbana“ – „Großstadtpastoral“ in Lateinamerika –, ein Projekt im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskon-

ferenz.² Der Bezug auf den Raum der Stadt hat auch zu tun mit der Bedeutung verschiedenster Stadt-Räume auf dem Weg der Ausbildung meines eigenen theologischen Arbeitens. Auf den Wegen in, aus und zwischen Tübingen, Paris, Poitiers, Santiago de Chile, Buenos Aires, Osnabrück, Mexiko-Stadt usw. fügt sich eine Theologie, die um ihre „Verortung“ weiß, die ihre „Kontextualität“ aber immer wieder neu „an der Grenze“ und in der Herausforderung durch die „fremden“ Orte aufbricht, die weiß, dass die eigene Gestalt der Theologie sich nur im Gespräch mit den vielen anderen ausbildet und sich stets von der Fremdheit der anderen herausfordern lassen muss.

In Urbanistik, Sozialwissenschaften und Stadtgeographie ist in den letzten Jahren immer wieder auf den weltweiten immensen Verstädterungsprozess hingewiesen worden. Das 21. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Stadt – der Metropolen, Mega-Cities und Global Cities –, wobei diese vor allem im lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Raum weiter wachsen werden. Mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung lebt bereits in urbanen Räumen, bis 2030 wird eine Steigerung auf 60 % erwartet. In den großen Zentren werden dann knapp 2/3 der 9 Milliarden Menschen leben. Vor 100 Jahren gehörten nur Kalkutta und Buenos Aires zu den Metropolen, damals gab es nur 20 Millionenstädte; 1950 waren es weltweit bereits 70, 50 Jahre später dann 300 solcher Metropolen. Die Metropolisierung ist – so *Günther Spreitzhofer*, auf dessen Statistik ich mich hier beziehe – ein „Phänomen der Dritten Welt“.³ Die Metropolen sind fragmentarisiert, von riesigen Spannungen zwischen Reich und Arm geprägt, sie befinden sich in einem Prozess steter Veränderung. Viertel, in denen Gewerbe angesiedelt war, nehmen neue Gestalt an, mischen sich mit Wohnvierteln, neue Ansiedlungen von Migrantinnen und Migranten dehnen die Stadt aus hinein in das

² Vgl. Margit Eckholt/Stefan Silber, *Pastoral Urbana – Großstadtpastoral. Die Transformationen der lateinamerikanischen Megastädte fordern eine Umkehr der Pastoral. Methodologische Notizen. Arbeitsdokument des Internationalen Forschungsprojektes*, Osnabrück 2011: <http://pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/textos/arbdoc.pdf> (letzter Zugriff: 29.10.2013); vgl. auch die Abschlusspublikation des Forschungsprojektes: Margit Eckholt/Stefan Silber (Hg.), *Glauben in Mega-Cities. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral*, Ostfildern 2014 (in Vorbereitung).

³ Vgl. Günther Spreitzhofer, *Megacities. Zwischen (Sub)urbanisierung und Globalisierung*. Friedrich Ebert-Stiftung, Online Akademie, Modul Globalisierung (2006). <http://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/50340.pdf> (letzter Zugriff: 29.10.2013); ebenso: Dirk Bronger, *Metropolen, Megastädte, Global Cities. Die Metropolisierung der Erde*, Darmstadt 2004; vgl. auch: Martina Löw, *Soziologie der Städte*, Frankfurt a. M. 2008; Hartmut Häußermann/Martin Kronauer/Walter Siebel (Hg.), *An den Rändern der Städte. Armut und Ausgrenzung*, Frankfurt a. M. 2004.

Land, Dörfer werden „verstädtert“, neue Verkehrswege führen zu Verlagerungen von Wohn- und Einkaufsvierteln. Es gibt kein Zentrum mehr, viele, stetig wechselnde und sich verändernde Zentren bilden sich aus; in kultureller Hinsicht ist die Stadt nicht mehr homogen, sie ist von einer immensen Dynamik und Spannung bestimmt. Aus der deutschen Stadt-Perspektive – der vielen Kleinstädte und noch scheinbar intakten deutschen „Provinz“ – scheinen diese Entwicklungen fern zu sein, aber der Blick täuscht. Die weltweiten Veränderungen ragen in unsere Städte hinein und die „Macht“ der Global-Cities⁴ zeigt sich – in Industrie, Technologien und vor allem elektronischen Kommunikationsmedien – Tag für Tag. „Jede Stadt der Gegenwart“, so einer der bedeutendsten gegenwärtigen Theoretiker der Urbanistik und Humangeographie, der US-Amerikaner Edward R. Soja, „ist in einem bestimmten Maß ebenso eine Weltstadt, wie sie auf gleiche Weise postmodern ist. Überall wird das Lokale globalisiert und das Globale lokalisiert“⁵. Jede Stadt – auch Erfurt oder Osnabrück – wird in gewisser Weise zur „Arrival City“, zur Ankunftsstadt, wie es die Studie des kanadischen Journalisten Doug Saunders angesichts von Globalisierung und der vielfältigen Migrationsprozesse zunächst im Blick auf die Länder Lateinamerikas, Afrikas und Asiens herausarbeitet. Jede Stadt ist eine „Weltstadt“, ist in gewisser Weise „Arrival City“.⁶ Natürlich sollen mit dieser These in keinsten Weise die Probleme einer Millionenstadt wie Nairobi mit ihren immensen – zigtausenden von Menschen fassenden – Elendsvierteln oder einer von einem ökologischen Kollaps bedrohten Mega-City wie Mexiko-Stadt nivelliert werden. Nur: Die Welt ragt in neuer Weise auch in die Kleinstädte Deutschlands hinein, sei es über die in lokalen Einkaufszentren verfügbaren „Marken“ der globalen Industrie, virtuell über die neuen Kommunikationsmedien, über die Vor- und Nachteile der Globalisierung, durch Migration, einen neuen – dynamischen, spannenden und spannungsreichen – Austausch von Kulturen und Religionen, eine Pluralisierung von Lebensstilen und Liberalisierung der

⁴ Vgl. Saskia Sassen, *Whose City is it? Globalization and the formation of new claims*: <http://www.uni-stuttgart.de/soz/avps/lopofa/ak-publikationen.sassen.pdf> [1997] (letzter Zugriff: 29.10.2013); dies., *Metropole. Grenzen eines Begriffs*, in: Gotthard Fuchs/Bernhard Moltmann/Walter Prigge (Hg.), *Mythos Metropole*, Frankfurt a. M. 1995, 165–177.

⁵ Edward R. Soja, *Postmoderne Urbanisierung*, in: Gotthard Fuchs/Bernhard Moltmann/Walter Prigge (Hg.) *Mythos Metropole*, 143–164, hier: 153.

⁶ Vgl. Doug Saunders, *Arrival City. Über alle Grenzen hinweg ziehen Millionen Menschen vom Land in die Städte. Von ihnen hängt unsere Zukunft ab. Aus dem Englischen von Werner Roller*, München 2011.

Weltanschauungen, eine Fragmentierung alter religiöser „Hegemonien“. Und in dieser neuen „Weltstadt“ mit ihrer immensen Verdichtung, Beschleunigung und Dynamik des Lebens, in der sich kulturelle Lebensformen und -praktiken in einer immensen Vielfalt ausbilden, in einem steten neuen „Ankommen“ und der je neuen Suche nach „Verortungen“, muss sich auch christlicher Glaube neu in der Spannung zu dieser neu aufbrechenden „Kultur“ verorten.

1.2 Kulturwissenschaften und „spatial turn“: der angefragte Status des „Empirischen“

Kulturwissenschaften und „cultural studies“ haben vor allem seit der Rezeption von phänomenologischen, sprachphilosophischen und (post)strukturalistischen Ansätzen und über die neuen Blicke der „postcolonial-studies“ den „way of life“ der Kultur in all' seinen Spannungen, Gegensätzen, Veränderungen und Dynamiken zu bestimmen versucht – im Gegensatz zu essentialistischen, holistischen und totalisierenden Kulturvorstellungen, wie sie die moderne Philosophie vorgelegt hat.⁷ „Kultur“ hat mit der Ausbildung von Sinnsystemen und symbolischen Ordnungen zu tun, „mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen und einschränken“⁸. Das ist ein „poetisches“ Geschehen, das neue Praktiken zur Folge hat, das sich in der Vielfalt der Begegnungen stets verändert und das auch durch je neu auszutarierende Machtgefüge geprägt ist. Kultur, Kreativität, Macht und Identität sind zu Schlüsselbegriffen der „cultural studies“ geworden. „Dieses untrennbare Ineinander von Kulturen und ihre Konstituierung in den Differenzierungen machtdurchzogener Diskurse macht kulturelle Identität [...] zu einem hybriden Phänomen.“⁹ Die „Kultur“ der Ankunftsstadt ist eine

⁷ Vgl. dazu u. a. Margit Eckholt, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 108–171; Raúl Fornet-Betancourt, *Die Debatte um den Kulturbegriff*, in: Hamid Reza Yousefi/Klaus Fischer/Regine Kather/Peter Gerdson (Hg.), *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*, Nordhausen 2008, 67–76.

⁸ Stephan Moebius, *Kultur*, Bielefeld 2009, 19. Moebius zitiert Andreas Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist 2000, 84. Aktuelle Theorien der Kultur stellt Moebius, *Kultur*, 123–130, vor.

⁹ Moebius, *Kultur*, 195; Judith Gruber, *Kirche und Kultur. Eine spannungsvolle Identifizierung im Anschluss an Gaudium et Spes*, in: Franz Gmainer-Pranzl/Magdalena Holztrattner (Hg.),

„hybride“, von Fragmentarität, unterschiedlichsten Machtgefällen und Diversität geprägt, vom steten Wandel der im – befreienden, aber auch gewalttätigen – Austausch stehenden verschiedenen Kulturen. Die Stadt rückt ins Zentrum kulturwissenschaftlichen Arbeitens, gerade weil sie Spiegel dieses „Neuen“ gegenwärtiger Kultur ist; der „topographical“ bzw. „spatial turn“ der Kulturwissenschaften, im interdisziplinären Gespräch vor allem in der Humangeographie herausgebildet, öffnet die Kulturwissenschaften auf das Paradigma des Raumes.¹⁰ Räume und Orte, Grenzen und Brücken, Verbindungslinien, Highways und Metros wechseln die mit dem Paradigma der Zeit verbundenen Metaphern ab. In diesem Raum der Stadt konstituieren sich Kulturen immer neu, in der Begegnung, in den verschiedenen „Übersetzungen“, in den „Grenzräumen“. Es ist so ein „bewegter Raum“¹¹, in dem Kulturen nicht bloß übersetzt werden, sondern in dem sie sich in wechselseitigen Übersetzungen konstituieren.¹² „Der Kulturbegriff der Translation bricht binäre Codierungen zwischen Kulturen als fixe Entitäten auf und stellt sich gegen ein essentialistisches, holistisches, integratives Kulturverständnis. Er bedeutet Dynamisierung und doppelte Dezentrierung: Translationen finden vor allem in Grenzbereichen statt, die Grenze ist der „hottest spot“ der kulturellen Identitätskonstruktion. Hybridität als Charakteristikum der Grenze ist somit nicht bloße Vermischung, sondern Handlungsraum von Übersetzungsprozessen.“¹³

Über diese „Verortung“ der Kulturwissenschaften und das neue Paradigma des Raumes – gerade im Sinne des „bewegten Raumes“ der Arrival City – öffnet sich für das wissenschaftstheoretische Paradigma der Kulturwissenschaften und „cultural studies“ auf neue Weise eine „Lücke“, in der sich eine „lebensweltliche Rationalität“ und das „Empirische“ melden. In seinen Studien zum Raum hat *Stephan Günzel* dieses aktuelle und viel diskutierte „shifting“ der Kulturwissenschaften und „cultural studies“ skiz-

Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Innsbruck/Wien 2010, 301–322, hier: 313.

¹⁰ Vgl. Stephan Günzel (Hg.), *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2010; Nikolai Roskamm, *Dichte. Eine transdisziplinäre Dekonstruktion. Diskurse zu Stadt und Raum*, Bielefeld 2011.

¹¹ Vgl. z. B. Frank Eckardt, *Soziologie der Stadt*, Bielefeld 2004.

¹² Gruber, *Kirche und Kultur*, 318. Gruber bezieht sich auf die Überlegungen von Susan Bassnet zum „Translation Turn in Cultural Studies“.

¹³ Gruber, *Kirche und Kultur*, 318. – Zu den „cultural turns“: Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbeck bei Hamburg 2010.

ziert.¹⁴ Geprägt von strukturalistischen, poststrukturalistischen und semiotischen Methodiken, mit dem „Text“ – in aller Vielfalt – als Basis, wurde Kultur zunehmend zur „Konstruktion“. In den Studien der Humangeographie in der Folge von *Edward W. Sojas* Klassikern „Postmodern Geographies“ (1989), „Thirdspace“ (1996) und „Postmetropolis“ (2000) wird demgegenüber die „Materialisierung“ des Raums neu vor Augen geführt.¹⁵ Angesichts der zerklüfteten, über die immensen Spannungen von Arm und Reich und die steten Migrationsschübe gewaltbesetzten Realitäten der Mega-Cities in lateinamerikanischen, afrikanischen oder asiatischen Ländern müsse gerade von dieser „Materialität“ der Stadt ausgegangen werden; kulturelle Praktiken werden hier als konkret „lokalisierte“ vorgestellt, in denen sich das „Empirische“ meldet und die „Konstruktionen“ von Kultur aufsprengt. Es geht, so Günzel, um ein neues „Anerkennen einer opaken und widerständigen Wirklichkeitsebene“; eine „weit verbreitete Sehnsucht nach einem Jenseits des Diskurses und einem Zurück zur Materialität“ könne ausgemacht werden, und es greife zu kurz, dies als „empirieorientierten Neo-Positivismus abzutun“.¹⁶ Dieser Streit um den Status der Empirie auf dem Feld der Kulturwissenschaften und das Aufbrechen rein konstruktivistischer Kulturbegriffe ist mitten im Gange und noch nicht entschieden. Eine führende deutsche Theoretikerin der Kulturwissenschaften, die Germanistin *Sigrid Weigel*, greift auf den „topographical turn“ zurück, sie überträgt poststrukturalistische Semiotiken und deren Textparadigma auf den Raumbegriff¹⁷, und so wird weiterhin ein in sich zentrierter und abgeschlossener Wissenschaftsdis-

¹⁴ Vgl. auch: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2008; Markus Schroer, *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt a. M. 2006.

¹⁵ Günzel (Hg.), *Raum*, 92/93. – Die Debatte ist hier sicher sehr verkürzt dargestellt. Günzel weist auf den interessanten Rezeptionsprozess der Impulse von Soja in den Literatur- und Sozialwissenschaften der „cultural studies“ hin; hier wird gerade das Moment des Materiellen aufgegriffen, während in der Humangeographie die sozialkonstruktivistische Raumauffassung im Anschluss an Simmel und Lefebvre weitergeführt wird (vgl. auch Günzel (Hg.), *Raum*, 94).

¹⁶ Günzel (Hg.), *Raum*, 102. (Günzel zitiert Geppert u. a. 2005, 18 f.: Ortsgespräche. *Raum und Kommunikation im 19. und 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2005): Es werden erkenntnistheoretische Desiderate der konstruktivistischen Ansätze formuliert. In den aktuell diskutierten Kulturtheorien, so Moebius (*Kultur*, 126), komme es zu einer „Rehabilitierung der im Zuge des *Cultural Turn* sowie in der soziologischen Theoriebildung weitgehend vernachlässigten Aspekte von *Materialität, Medialität und Artefakten*“.

¹⁷ Sigrid Weigel, Zum topographical turn. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften, in: *KulturPoetik* Bd. 2/2 (2002), 151–165; Günzel (Hg.), *Raum*, 104; Möbius, *Kultur*, 181: Die Formulierungen bleiben oft sehr vage: So werde in den „space studies“

kurs geführt, in dem die „Trennung zwischen Materiellem und Kulturellem“¹⁸ aufgehoben wird und in der „Konstruktion“ von Kultur die Gegenüberstellung von Theorie und Empirie dekonstruiert wird.

Soweit der kurze und fragmentarische Blick in die aktuellen wissenschaftstheoretischen Entwicklungen der Kulturwissenschaften und „cultural studies“.

1.3 Der Streit um den Status der Empirie in den Kulturwissenschaften und die Theologie

Eine Positionierung der Theologien auf diesem Feld der Kulturwissenschaften ist angesichts dieser wissenschaftstheoretischen Entwicklungen nicht einfach. Sicher muss der dort geführte Methodendiskurs wahrgenommen werden, und er ist auch in einzelnen Disziplinen der Theologie mehr als nur wahrgenommen worden. In Disziplinen wie der Exegese und der Kirchengeschichte mit ihren ausgefeilten wissenschaftlichen Methodiken der Textanalyse (in einem weiten Sinn) hat Theologie sogar zur Entwicklung der „cultural turns“ beigetragen. Schwierig und unmöglich wird die Positionierung dann, wenn Theologie sich kulturwissenschaftliche Methodiken aneignet, die keine „Lücke“ für das „Empirische“ lassen und im Sinne der oben genannten Dekonstruktion von Theorie und Empirie operieren.

Theologie als Glaubenswissenschaft ist keine in diesem Sinne verfahrenende Kulturwissenschaft. Als „scientia Dei“ und Glaubenswissenschaft setzt sie bei einer „Vorgabe“ an, der von ihr niemals einholbaren Wirklichkeit Gottes und der Akzeptanz der Realität Gottes, auch wenn auf dem Areopag der Stadt mit der Vielfalt an Wirklichkeitsdeutungen die Existenz Gottes eine zutiefst angefragte ist. So ist die Theologie in diesem Sinne „positive“ Wissenschaft, weil sie von diesem „positum“ – verstanden als „Sich-Gebenden“ – ausgeht: dass es Gott gibt und dass sich dieser Gott – so der Ausgangspunkt christlicher Theologie – „geoffenbart“ hat, also in die Lebensrealität des Menschen geschenkt und zu „erfahren“ gegeben hat. Dies ist genau das „Empirische“ christlichen Glaubens, an Jesus Christus zu glauben, auf den Wegen der Nachfolge Jesu Christi in die eigene Glaubenserfahrung hineinzuwachsen und von diesem offenen, sich je neu jugenden Glauben an Jesus

Raum verstanden als „einen Kultur und Natur vermischenden Effekt sozialer und kultureller Praktiken“; „kulturelle Praktiken werden [...] als verräumlichend und verräumlicht aufgefasst.“

¹⁸ Möbius, Kultur, 126.

Christus her das „Eine und Ganze“ der Theologie zu erschließen. Sicher ist die Offenbarung christlichen Glaubens nur vermittelt in den verschiedenen Gestalten der Schrift und christlicher Traditionsbildung in aller Vielfalt gegeben; aber christliche Glaubensüberzeugung ist, dass diese „Offenbarung“ in der Geschichte des Glaubens und der Ausbildung von je neuen Lebensformen des Glaubens auch ein „Offenbarwerden“ in menschlicher Geschichte und Kultur mit sich bringt und hier je neu lebendige, ursprüngliche Glaubenserfahrung freisetzt. Ein solcher theologischer Ansatz hat sich in den letzten fünfzig Jahren auf dem Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils entfaltet, vor allem im Ausgang von den neuen Impulsen der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*. Die Wahrheit christlichen Glaubens gründet allein in der – dem Menschen letztlich immer unverfügbaren – Güte und Weisheit Gottes. Schrift und Tradition sind die entscheidenden Bezeugungsinstanzen dieser Wahrheit, sie bilden zusammen die „höchste Richtschnur“ des Glaubens der Kirche (DV 21). Weil diese Wahrheit eine Wahrheit „zum Heil der Menschen“ ist und sich in Jesus Christus dem Menschen „als Mensch“ geoffenbart hat, können Menschen eine Erfahrung dieser Wirklichkeit gerade auch in den „Zeichen der Zeit“ (GS 4; 11) machen. Von der „Offenbarung“ Gottes her – von Gott, der sein Wort sagt und seinen „Namen“ nennt – und vom „Offenbarwerden“ Gottes in der Wirklichkeit des Menschen her kann so die „Empirie“ der Theologie erschlossen werden.

Diese beiden Momente bilden den Ausgangspunkt meiner Überlegungen, gerade um aus systematisch-theologischer Perspektive das Gespräch mit den wissenschaftstheoretischen Diskussionen in den Kulturwissenschaften um den Status des „Empirischen“ führen zu können und um von dort ausgehend einen Vorschlag zur Positionierung der Theologie auf dem Feld der Kulturwissenschaften zu machen. Dabei werde ich diese Positionierung in den konkreten Kontext der „Stadt“ und die sich in ihr abzeichnenden radikalen Veränderungen unserer Zeit einbetten. Theologie selbst hat diesen Kontext eher vernachlässigt; er ist aber der Ort, in dem Theologie als Wissenschaft entstanden ist, eine Wissenschafts- und Kulturkontexte übergreifende, universale Plausibilitätsstrukturen voraussetzende Gestalt der Rationalität ausgebildet hat, und die Stadt ist heute der Kontext, in dem Theologie unter den veränderten Zeichen unserer Zeit eine neue Gestalt von Rationalität ausbilden muss. Gerade in der Stadt steht die Zukunft christlichen Glaubens auf dem Spiel, angesichts der für christlichen Glauben neuen Situation eines plurireligiösen und säkularen Kontextes. Angesichts

der spannungsreichen, bedrängenden und kreativen Räume der Stadt, ist Theologie auf eine neue Weise gefragt und herausgefordert, ihr „Gegebenes“ in diese „bewegten Räume“ einzuspielen und zu einer neuen Gestalt der Gott-Rede zu finden. Das ist eine genuine Aufgabe der Fundamentaltheologie, über die sie die „Position“ von Theologie im Kontext der Kulturwissenschaften spezifizieren kann und über die der Wissenschaftscharakter der Theologie im säkularen und plurireligiösen Kontext unserer Zeit bestimmt werden kann. Theologie ist in diesem Sinne dann – was in der Durchführung des Beitrages näher erörtert wird – keine Kulturwissenschaft. Die Gottesfrage selbst und das Selbstverständnis von Theologie als „Glaubenswissenschaft“ setzen die Differenz zu den Kulturwissenschaften, ohne dass damit eine Aufeinanderbezogenheit von Theologie und Kulturwissenschaften negiert würde. Sicher können in den theologischen Disziplinen – wie es z. B. in Religionspädagogik oder Pastoraltheologie seit längerem Praxis ist – neue religiöse Praktiken und christliche Glaubensstraditionen mittels kulturwissenschaftlicher Methodiken erschlossen werden, sicher haben kulturwissenschaftliche Methodiken auch der Exegese wichtige Impulse gegeben. Das kann aber nicht das Wissenschaftsverständnis von Theologie im Gesamten ausmachen. Es steht heute für die Theologie nichts Geringeres als die Vermittlung ihres genuinen Spezifikums im Kontext der Kulturwissenschaften an. Das erwarten auch Kulturwissenschaften von der Theologie – soweit sie der Theologie gerecht werdende Erwartungen haben und sie nicht nur als „Hilfswissenschaft“ sehen, die einem Literaturwissenschaftler z. B. Antworten auf seine Fragen an die biblischen Traditionen des Josephromans gibt. Sicher ist dies in Zeiten, in denen der Glaube an Gott angefragt ist und in den Wissenschaften nicht nur ein methodischer Atheismus vertreten wird, nicht wenig und nicht gering zu schätzen. In vielen universitären Diskursen ist dies wahrscheinlich auch der erste Schritt für ein ernst zu nehmendes interdisziplinäres Gespräch. Kommt ein solches aber in Gang, dann zeigt sich gerade hier, dass Theologie sich langfristig nur dann als Theologie bewähren wird, wenn sie das ihr „Gegebene“, die „Realität“, den „Namen“ und „Begriff“ Gottes, in die pluralen Diskurse unserer Zeit einspielt. Gefragt ist darum in der „Arrival City“ in all' ihrer Vielschichtigkeit, Fragmentarität und Dynamik eine neue Qualität der Übersetzung der Gottes-Rede in die vielen Räume und bewegten Lebensrealitäten des Menschen.

Theologie wird sich angesichts der komplexen neuen Herausforderungen nur dann bewähren, wenn sie sich selbst in und aus verschiedenen Übersetzungsprozessen konstituiert, nach innen auf dem Feld der theologischen

Disziplinen mit ihrer Methodenvielfalt und nach außen in den Dialogen mit den anderen Wissenschaften der Kultur und den vielen Alltagspraktiken der Menschen, und dabei von einem lebensweltlichen Konzept von Rationalität ausgeht, das gerade aufgrund seiner Einbettung in das Moment der „Erfahrung“ und damit der „Unterbrechung“ durch die Empirie fähig ist, diese verschiedenen Übersetzungsarbeiten im pluralen Raum der Kirche und im spannungsreichen, religionsproduktiven und doch immer stärker säkularen Kontext von Kultur und Gesellschaft zu leisten. Sie kann ihrer Aufgabe – der Übersetzung der Gott-Rede in die vielen Felder der Kultur – nur dann entsprechen, wenn sie selbst sich je neu aus und in diesen inter-, intra- und transdisziplinären Diskursen vollzieht. Das entspricht einem Wissenschaftsverständnis, das nicht mehr vom Konzept einer „Einheitswissenschaft“ ausgeht. Die Einheit der Wissenschaft kann nicht durch „eine umgreifende, wissenschaftliche Systematik gewährleistet werden“, sie besteht eher „in Beziehungen“, „die zwischen den einzelnen Wissenschaften walten und ihre Differenz nicht aufheben, aber auch ihre Reduktion auf ein einziges zugrundeliegendes Prinzip verbieten“¹⁹. Dass Wissenschaften in solchen Beziehungen stehen, auch zu außerwissenschaftlichen Rationalitätsstrukturen, hat sich in wissenschaftstheoretischer Sicht in den letzten Jahren durchgesetzt. Die Rede von den verschiedenen „turns“ in den Kulturwissenschaften steht dafür. Dafür steht z. B., aus einer hermeneutischen Perspektive, die von der Konstanzer Arbeitsgruppe um Wolfgang Frühwald, Jürgen Mittelstraß und Hans Robert Jauß durchgeführte Studie zu den Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften oder auch Rüdiger Bubners Relecture der Dialektik und Topik und sein Plädoyer für eine „lebensweltliche Rationalität“.²⁰ Den-

¹⁹ Peter Hünemann, Kirche – Praxis – Institution. Zur Methode und den Aufgaben der christlichen Gesellschaftslehre, in: Peter Hünemann/Juan Carlos Scannone (Hg.), Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm, Mainz 1993, 87–142, hier: 104/105.

²⁰ Vgl. dazu: Rüdiger Bubner, Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität, Frankfurt a. M. 1990; Rüdiger Bubner, Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht, Frankfurt a. M. 1996; Wolfgang Frühwald/Hans Robert Jauß/Reinhart Koselleck/Jürgen Mittelstraß/Burkhard Steinwachs, Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift, Frankfurt a. M. ²1996. Vgl. hier auch die Anmerkungen von Karl Kardinal Lehmann in seiner Predigt im Rahmen der Frühjahrsversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Regensburg: „Aber Vernunft hat auch noch eine weitere Bedeutung, die gewiss in Spannung dazu steht. Vernehmen tut man auch, indem man etwas mit dem Gehör wahrnimmt. Dieses Vernehmen hat grundlegend etwas mit dem Hören zu tun, auch wenn dieses Hören nicht nur passivisch ist, sondern in der Annahme und Aufnahme des Gehörten durchaus

ken vollzieht sich aus dem Eingespanntsein in die konkreten Beziehungen mit dem Anderen. Die Spannung zwischen Selbst und Anderem wird auf den unterschiedlichsten Stufen der Vermittlung konkret, es sind die Geschichten, so Paul Ricoeur, in die das Selbst mit sich, mit anderen, mit der „Welt“ in Gestalt gesellschaftlicher, politischer, wirtschaftlicher und anderer Ordnungen „verstrickt“ ist, und dies bedeutet für das Verständnis von Rationalität, sich auf „lange Wege“ der Interpretation einzulassen.²¹ Dieses Moment der Einbeziehung des komplexen Gefüges von Welt, Geschichte und Kultur in den Vollzug von Denken hat Bubner in seinen Studien zur Topik und Dialektik als lebensweltliche Rationalität bezeichnet. Hier knüpfen meine Überlegungen aus fundamentaltheologischer Perspektive an.

2. Neue Wege der Theologie in der Stadt – die theologische Perspektive

2.1 „The spirit in the city“ – der neue Schauplatz von Religionen und Spiritualitäten

Die großen Städte sind zu „bewegten Räumen“ geworden, vielfältig, spannungsreich, mit wechselnden Zentren. Sicher sind noch Kirchen, Rathaus oder Marktplatz Zentren, aber sie verlieren ihre zentrale Stellung, Zentren sind die „shopping-malls“, Museen und Fußballarenen, vielleicht auch ein neu entstehendes Wissenschaftszentrum, ein kleines Erholungsgebiet in der Stadt. Der Raum der Stadt ist in einem steten Veränderungsprozess begriffen, in soziologischer Perspektive ist von der „liquiden Urbanität“ die Re-

aktiv offen ist. Aber dieses Vernehmen ist stärker ein Empfangen. Dies setzt natürlich voraus, dass wir bei diesem Vernehmen nicht alles aus uns selbst, aus unserem Verfügungkönnen wissen. Wir sind darauf angewiesen, dass wir manches ‚von außen‘ erhalten, was uns nicht einfach fremd ist, sondern uns beim eigenen Verstehen hilfreich ist. Wir sind endlich, kommen immer schon aus kulturellen Kontexten und Traditionen her, sind eingetaucht in die konkrete Sprache. Die Vernunft wird deshalb nicht verabschiedet. Aber sie wird bescheidener.“ Karl Kardinal Lehmann, *Das Geheimnis des Glaubens in der Auslegung der Theologie. Zur Vorbereitung des Studientages „Entwicklung der Katholisch-Theologischen Fakultäten und zum Wissenschaftlichen Nachwuchs in der Theologie“*, Predigt im Gottesdienst anlässlich der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Regensburg am 29.02.2012., <http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=2062&cHash=b178594be423568a0839d98752b20844> (letzter Zugriff: 02.10.2013).

²¹ Vgl. z. B. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969; ders., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique Bd. 2*, Paris 1986.

de.²² „Orte und Räume in der Stadt werden fragil und liquid erfahren. Derselbe Ort nimmt für verschiedene Bewohnerinnen oder Passanten unterschiedliche Eigenschaften an.“²³ Die großen Städte in Deutschland, die Mega-Cities in den Ländern des Südens werden dabei immer mehr von extremen Spannungen zwischen arm und reich, fremd und einheimisch geprägt, soziale Segregation ist die Folge, Gewalt, Kampf ums Überleben. „Die Fragmentierung und Heterogenität des Lebens in der Megastadt ist vielleicht eines ihrer herausragendsten Charakteristika. Diese Fragmentierung führt zu Überlastungserscheinungen in der megastädtischen Organisation bis hin zu einer häufig reduzierten Gobernabilität. Die dadurch nötig gewordene Informalität in weiten Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens geht Hand in Hand mit einer als hoch erfahrenen Kriminalitätsrate, die zu häufigen Gewalterfahrungen und zu einem permanenten Gefühl der Unsicherheit und der Bedrohung in der Megastadt führen. Diese Entwicklungen stehen im engen Zusammenhang mit der Fragmentierung des megaurbanen Lebens, illustrieren sie aber nicht nur, sondern verstärken sie wiederum.“²⁴ Die Stadt ist zur „Arrival City“, zur „Weltstadt“ geworden, auch in der deutschen Provinz wächst der Anteil der Migranten und Migrantinnen, „fremde“ Kulturen und Religionen sind in ganz neuer Weise in den Städten Europas präsent. Aus in Industrieanlagen angesiedelten Gebetsräumen werden stattliche Moscheen, die neue Zentren um sich bilden. Christlicher Glaube ist hier auf ganz andere und neue Weise herausgefordert; die kulturelle Dominanz des Christentums in den Städten des Westens wird aufgebrochen und fordert christliche Kirchen zu einer neuen religiösen Präsenz heraus. Zudem bricht der „bewegte Raum“ der Stadt christlichen Glauben auch von innen auf. Die Pluralisierung des Christentums, die in einer massiven Weise die Mega-Cities der Länder Lateinamerikas, Afrikas und Asiens prägt, kommt auch – sicher nicht in vergleichbarer Intensität – in den Städten Europas an. Die „etablierten“ Kirchen müssen ihre Verkündigung der Botschaft Jesu Christi angesichts der Präsenz von vielen kleineren und größeren Kirchen neu ausrichten.²⁵ Abgrenzung, Segregation und Machtkämpfe

²² Frank Eckardt, *Soziologie der Stadt*, Bielefeld 2004, 47; vgl. auch Frank Eckardt, *Die komplexe Stadt. Orientierungen im urbanen Labyrinth*, Wiesbaden 2009.

²³ Stefan Silber, *Sucht der Stadt Bestes! Epistemologisch-methodologische Voraussetzungen einer Theologie der Megastadt*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* (2013) 1, [im Druck].

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Margit Eckholt, *Pentekostalismus: Eine neue „Grundform“ des Christseins*, in: Tobias Keßler/Alber-Peter Rethmann (Hg.), *Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an*

reichen auch in die Religionsgemeinschaften hinein, und genau darum müssen die Kirchen des Westens ihre, aus den Religionskriegen, der Aufklärung und der Auseinandersetzung mit der Moderne gewonnenen Überzeugungen der Notwendigkeit von Dialog und Anerkennung der Anderen in die „liquiden“ Räume der Stadt und das „shifting“ von Religionen und Spiritualitäten einbringen.²⁶ Im fragilen religionspluralen und gleichzeitig säkularen Kontext der Stadt kann christlicher Glaube allein aus und in dieser Kraft der „Anerkennung der anderen“ und im Streiten um das „Bürgerrecht“ aller in der Stadt seine Stärke „beweisen“.

Die Präsenz christlichen Glaubens ist in der Stadt auf neue Weise zu einer „öffentlichen“ geworden, wobei damit auch eine Vielfalt von Optionen im Blick auf gesellschaftliches, diakonisches oder kulturelles „Engagement“ verbunden ist. Die Zeiten von Polarisierungen, wie in Zeiten der Auseinandersetzung um die Befreiungstheologien sind vorbei. Die „Arrival City“ ist ein ganz neues Feld einer Herausforderung für die katholische Kirche, den christlichen Glauben zu verkünden, und für die Theologie, diesen Glauben auf dem Areopag der Religionen und Spiritualitäten und im „bewegten Raum“ der Stadt zu erschließen. Theologien sind insofern auch herausgefordert, als die neue Präsenz von Religionen und Spiritualitäten gerade auch für Kulturwissenschaften von neuem Interesse ist und die neuen religiösen Phänomene in kultursoziologischer und religionssoziologischer Perspektive sehr intensiv erforscht werden. Es scheint fast, dass diese neuen Entwicklungen eher auf nicht-theologischen Feldern bedacht werden; Spiritualitäten und religiöse Praktiken sind zu einem neuen, attraktiven Faktor für Kulturwissenschaften geworden.²⁷ „Spiritualität‘ ist [...] ein Platzhalter für die Transformationsprozesse im ‚religiösen Feld‘ selbst, die durch die inter- und intrareligiösen Pluralisierungsprozesse forciert werden – zwischen und in den Religionen, aber auch innerhalb der je einzelnen Person in ihrer jeweiligen

Theologie und Kirche, Regensburg 2012, 202–225; Margit Eckholt, Pentekostalisierung des Christentums? Zur „Rekonfiguration“ der religiösen Landkarte in Lateinamerika, in: Stimmen der Zeit 138 (2013), 507–520.

²⁶ Vgl. z. B. metroZones (Hg.), Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt, Hamburg/Berlin 2011; Kathryn Tanner (Hg.), Spirit in the Cities. Searching for Soul in the Urban Landscape, Augsburg/Fortress, Minn. 2004.

²⁷ Vgl. z. B. Christoph Bochinger/Martin Engelbrecht/Winfried Gebhardt, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009; Wilhelm Gräßl/Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, Münster 2008.

religiositätspluralen Identität [...]“²⁸ Christliche Theologien haben gerade auf diesem Feld die Chance, im lebendigen Dialog mit den Kulturwissenschaften und in Anerkennung der Erforschung von religiösen Phänomenen durch diese das Spezifikum der Theologie neu zu bestimmen. Das wird nur dann gelingen, wenn die Theologien den „liquiden“ und „bewegten“ Raum der Stadt ernst nehmen und sich nicht aus Angst vor einem scheinbaren „Profilverlust“ abgrenzen und in neuer „exklusiver“ Kirchlichkeit ihre Verortung an der säkularen Universität verspielen. Der Raum der Stadt verlangt auch von der Theologie das Ernstnehmen einer Pluralität von Akteuren und die Fähigkeit einer Übersetzung ihres „Gegebenen“ in die „liquiden“ Räume der Kultur.

2.2 Erneuerung der Theologie aus ihrem Ursprung: „... in translation“ – Positionierung in der Pluralität der kulturellen Akteure in der Stadt

Die „Arrival City“ ist eine ganz andere Stadt als die, in der ein Albertus Magnus oder Thomas von Aquin das Konzept einer Theologie als „scientia Dei“ entworfen haben. Sicher kann von den pluralen spirituellen Aufbrüchen der damaligen Zeit, den Emanzipationsprozessen des Bürgertums und dem neuen Kontext der Freiheit der Stadt eine Brücke zur Gegenwart gezogen werden, doch waren diese ganz selbstverständlich in einem christlichen „Ordo“ eingebettet und wurden – so die Entwicklungen im Franziskanerorden und in den neuen Frauengemeinschaften wie den Beginen – von der Kirche „reguliert“. Entworfen wurde in den neuen städtischen Studienzentren das Konzept einer Wissenschaft des Glaubens im Kontext der anderen Wissenschaften, einer „universitas“ des Wissens, in dem der Theologie die Leitfunktion zukam.²⁹ Zu einer wesentlichen Ausdifferenzierung der Theologie kam es in der Moderne, auf dem Hintergrund der Anfrage an diese christliche Ordnung und den selbstverständlichen Referenzrahmen der Kirche durch den „Bruch“ der Reformation. In diesem Zusammenhang ist die Lehre von den „theologischen Orten“ entstanden. Melchior Cano, einer der bedeutenden Vertreter der Barockscholastik, hat die „loci“ – die „loci proprii“ wie

²⁸ Regina Polak, *Spiritualität – neuere Transformationen im religiösen Feld*, in: Gräß/Charbonnier (Hg.), *Individualisierung*, 89–109, hier: 94.

²⁹ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1927; Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir. Avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière, J.-P. Jossua*, Paris 1985.

Schrift, Tradition, Dogmen oder Lehramt und die „loci alieni“ wie Geschichte, Recht und natürliche Vernunft – als Orte bestimmt, aus und in denen Erkenntnis geschöpft wird und die Wahrheit christlichen Glaubens im lebendigen Miteinander dieser „lieux théologiques en acte“ bestimmt werden kann.³⁰ Neu und „modern“ – bis heute – ist die Einbeziehung der „fremden“ Orte als ein „Außen“ der Kirche, dem auch erkenntnistheoretische Qualität zukommt. Geschichte, Recht und „ratio naturalis“ werden hier von Cano genannt.³¹ Die „loci-Lehre“ fungiert als theologisches, aber auch ekklesiologisches Erkenntnisprinzip. Sie dient der Vergewisserung einer Kirche und der Wahrheit des durch sie repräsentierten Glaubens im Gegenüber zur Welt. Theologie stand so zunehmend im Dienst der Kirche, sicher wurde sie aus dem Ort der Universität in der Stadt entfaltet, doch für diese Stadt gewährleistete die Kirche Ordnung in religiösen Dingen, im Gegenüber zum Staat, dem ordnenden Prinzip in weltlichen, politischen Dingen. In den weiteren Entwicklungen der Moderne, vorbereitet durch die Emanzipationsprozesse des 19. Jahrhunderts, wird durch das Zweite Vatikanische Konzil eine neue Positionierung der Theologie vorbereitet und den „loci theologici“ ein neues Feld bereitet. Theologie hat sich nicht mehr in dem ordnenden Gegenüber von Kirche und Staat zu verorten, der ekklesiologische Referenzrahmen bricht über die neue Selbstvergewisserung der Kirche in der Moderne auf. Anerkennung der Anderen, die Autonomie der Kultursachbereiche, Gewissens- und Religionsfreiheit werden zum Ausgangspunkt einer neuen Positionierung der Theologie in der „bewegten“ Stadt der Gegenwart. Das bedeutet eine Dezentrierung der ekklesiologischen Perspektive und eine neue Präsenz christlichen Glaubens „unter den Völkern“. Christen bilden das „messianische Volk“ unter den Völkern, sie sind Akteure unter vielen in der Kultur, die der „civitas“ der Bürger und Bürgerinnen einen von der befreienden Botschaft des Evangeliums geprägten Sinnhorizont

³⁰ Vgl. dazu: Christian Bauer, *Ortswechsel der Theologie. Marie-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“*, Bde. 1 und 2, Berlin 2010, 723ff: Bauer bezieht sich auf eine Formulierung von Marie-Dominique Chenu. Mit Chenu kann er aufzeigen, dass die „theologischen Praxisorte des Alltags eine diskurskonstitutive Größe“ (726) sind und sich von dorthin Dogma und Pastoral wechselseitig erschließen.

³¹ Vgl. Margit Eckholt, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg/Basel/Wien 2002; dies., *Lo propio y lo ajeno – traspasar límites. Una actualización creativa de Melchior Cano para el diálogo entre las culturas*, in: Aníbal Fornari/Carlos Pérez Zavala/Jutta H. Wester (Hg.), *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a Dorando J. Michelini*, Río Cuarto (Ediciones del ICALA) 2010, 447–468.

eröffnen können; an der Ansage des Evangeliums „in der Stadt“ entscheidet sich ihr „Profil“.

Das bedeutet ein neues Verständnis von „Mission“, wie es auch in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils grundgelegt worden ist. Mission ist nicht mehr die „Bekehrung der anderen“ hin zum Evangelium, sondern die Einsicht, dass die „Ansaage“ des Evangeliums im Dialog mit den vielen anderen wächst, auch bei den anderen „präsent“ ist, gerade weil Der, den Christen „ansagen“, bereits schon dort ist. Gerade auch durch die „Bekehrung durch die anderen“ kann Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden wachsen. Die „Arrival City“ wird zum neuen Ort der Referenz für die Universalität christlichen Glaubens. Wenn Papst Franziskus in verschiedenen seiner ersten Ansprachen und Predigten vom Weg der Kirche an die „Peripherien menschlicher Existenz“ spricht, entspricht dies dem neuen Verständnis von Mission und missionarischem Christ-Sein.³²

Dieser neue Kontext der Stadt fordert die Theologie zu einer wissenschaftstheoretischen Neuorientierung heraus; er ermöglicht der Theologie eine Positionierung auf dem Feld der Kultur und im Gespräch mit den Kulturwissenschaften in aller Pluralität. Theologie ist hier „lokal“ und „global“ zugleich, sie erwächst aus den verschiedenen Orten in dieser Stadt, an denen der Theologe und die Theologin tätig sind. In der Nachkonzilszeit sind „local theologies“ in den Kirchen des Südens, vor allem den ehemaligen Missionsländern entstanden. Der interkulturelle Dialog und das neue missionarische Bewusstsein in den Kirchen des Nordens haben zu der Erkenntnis geführt, dass gerade auch die „klassische“ europäische Theologie sich ihres eigenen „Kontextes“ und „lokalen“ Charakters bewusst werden muss.³³ Als

³² Dazu: die Predigt Papst Franziskus vom 24. März 2013, in: *Osservatore Romano* 13 (2013), 2; ebenso die Predigten vom 27. und 28. März 2013, in: *Osservatore Romano* 13 (2013), 2;7. Franziskus bezieht sich vor allem auf die Neuorientierung missionarischer Existenz, die die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer Generalversammlung in Aparecida gegeben haben: Dokument von Aparecida: Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.-31. Mai 2007, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007; vgl. dazu das neu abgedruckte Interview mit Kardinal Bergoglio: Was ich beim Konsistorium gesagt hätte, in: *ThQ* 193 (2013), 175–180, hier: 179: „Gott brach wie ein Wirbelsturm in sein Leben ein. Er schickte ihn (d. h. Jona, M.A.) nach Ninive. Ninive ist das Symbol für alle Getrennten und Verlorenen, für alle Peripherien der Menschheit. Für alle, die außerhalb, die fern stehen.“

³³ Vgl. dazu: Robert Schreiter, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theorien*, Salzburg 1992; ders., *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt a. M. 1997.

„lokale“ Theologie ist sie plural, „bewegt“, wie die Stadt bewegt ist; der Theologe und die Theologin wechseln stetig zwischen verschiedenen Orten der Stadt, ihre Theologie erwächst „in translation“, ist „inter-kulturell“. Lebensformen des Glaubens bilden sich im „bewegten Raum“ der Stadt in einer spannungsreichen und kreativen Pluralität aus. Das sind ekklesiale Orte, aus denen heraus die Theologin die neue Ansage des Glaubens reflektiert; sie erwachsen mitten in der Dynamik und Fluidität des Lebens in der Stadt. Angesagt ist ein immer neues „Übersetzen“, und in den vielfältigen Übersetzungsprozessen, in denen sich die Verbindungen in der fragilen, pluralen, spannungsreichen Arrival City ausbilden, steht Theologie im Dienst der „Stadt der Zukunft“ und einer Kirche als „Sakrament der Völker“. Im Raum der „Arrival City“ formiert Theologie sich „in translation“.

2.3 Theologie in der Stadt des Menschen im Dienst der „Civitas Dei“: Kultivierung des Wortes Gottes

Erstes Moment: Das Wort Gott – Übersetzung der Gottesrede

Im Konzert der vielen Akteure der Stadt ist christliche Theologie in besonderer Weise gefragt, ihre genuine Aufgabe der Frage nach Gott und der Frage nach dem Menschen im Angesicht Gottes in den pluralen und spannungsreichen Kontext der Stadt zu übersetzen. Das sind auch die Erwartungen der anderen Akteure und Akteurinnen, das ist die Anforderung eines plurireligiösen Kontextes, in dem Religion und Spiritualität eine neue Rolle zu spielen begonnen haben. Theologie muss sich so viel mehr als in Zeiten einer selbstverständlichen „Gegebenheit“ ihres „Gegebenen“ aus der Unverfügbarkeit und Gratuität dieses ihres „Gegebenen“ vollziehen, d. h. „Theo-Logie“ sein, Logos des je größeren und unverfügbaren Gottes. Dieses Wort „Gott“ ist „da“, daran hat Karl Rahner in seiner beeindruckenden Meditation im „Grundkurs des Glaubens“ erinnert und im Ausgang von dieser Gegebenheit seinen theologischen Weg entfaltet.³⁴ Das Wort Gott ist da, auch wenn es „antlitzlos“ geworden ist in der „Arrival City“ unserer Zeit. Aufgabe der christlichen Theologie in den verschiedenen Disziplinen ist es, dieses „Antlitz“ neu zu erschließen, die Gottesfrage zu stellen, neue Wege des Sprechens

³⁴ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien ¹¹1980, 54–61: Meditation über das Wort „Gott“; vgl. dazu Margit Eckholt, Die ambivalente „Rückkehr der Religion“. Zur Bedeutung einer verantworteten Gottesrede im Gespräch der Kultur und im Dialog der Wissenschaften heute, in: ThQ 189 (2010), 238–257.

von Gott zu bedenken in der Spur Jesu Christi. Das ist zunächst ein hoch komplexer Prozess der „Übersetzung“ zwischen den einzelnen theologischen Disziplinen. Gerade angesichts der Aufgabe des je neuen Klärens des „Gegebenen“ ist interdisziplinäres Arbeiten in der Theologie mehr als notwendig. Die Frage nach ihrem „Gegebenen“ zu klären, ist nicht allein Aufgabe einer Fundamentaltheologie oder dogmatischen Theologie. Dabei läuft gleichzeitig innerhalb der einzelnen theologischen Disziplinen ein vielfältiger „Übersetzungsprozess“ ab hinein in das weite Feld der Kulturwissenschaften und gleichzeitig aus ihm heraus. Exegese oder Kirchengeschichte sind in hoch differenzierter Weise mit kulturwissenschaftlichen Methodiken im Dialog. Systematische Theologie muss im Blick auf die Frage der Gott-Rede und die Frage nach religiöser Erfahrung neu zurückgreifen auf kulturwissenschaftliche und empirische Arbeiten zum Phänomen von Spiritualität und zu religiösen Praktiken in der Dynamik der Stadt der Gegenwart.³⁵ In diesen vielfältigen Übersetzungsprozessen nach innen und außen und vom Außen ins Innere wird dann ein Raum für das „Eine und Ganze“ der Theologie eröffnet, ein Raum, in dem sich das „Gegebene“ – das Offenbarungswort, das Wort Gott – selbst neu melden kann.

Sicher ist dieses Offenhalten bzw. Öffnen des Raumes für das Wort Gottes in besonderer Weise Aufgabe von Fundamentaltheologie und dogmatischer Theologie. In dieser Vielfalt von Übersetzungen nach innen und außen ergibt sich aber auch eine „Relativierung“ dieser fundamentaltheologischen Aufgabe auf das Gesamt der theologischen Disziplinen hin und ein neues Verhältnis zu den anderen Disziplinen. Jede theologische Disziplin ist hier gefragt; angesichts der sehr differenzierten Diskurse und hoch entwickelten theologischen Methodiken der Einzeldisziplinen besteht die Gefahr einer gewissen Autoreferentialität und Fragmentierung der Theologie; darum ist „Übersetzung“, ist interdisziplinäres Arbeiten angesagt. Die Frage nach dem „Einen und Ganzen der Theologie“ ist jedoch nicht nur eine „abstrakte“ theoretische Frage; Theologie als „scientia Dei“, die das Wort Gott je neu in die vielfältigen Diskurs einspielt, ist Glaubenswissenschaft im Sinne einer kulturellen Praxis und Lebensform. Die wissenschaftliche Reflexion ist in eine Praxis des Glaubens, gerade auch eine gemeinschaftliche Praxis eingebettet. Die „Praxis“ der Theologie bzw. des Theologen und der Theologin ist

³⁵ Vgl. z. B. Friedo Ricken (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004; Gerd Haeffner (Hg.), *Religiöse Erfahrung II, Interkulturelle Perspektiven*, Stuttgart 2007.

in der Unübersichtlichkeit der „Arrival City“ je mehr gefragt, in ihr bricht das „Empirische“ der Theologie, das Wort Gott, die Autoreferentialität, Verengungen und kulturelle Fundamentalismen auf. Und genau sie macht den Theologen und die Theologin selbst zu Akteuren in der Stadt.

Durch die je eigene Verortung in der Praxis des Glaubens, an sehr unterschiedlichen Orten der Stadt, sei es im konkreten Engagement an der Seite von Frauen in Notsituationen, in der Arbeit mit Migranten, oder im wissenschaftlichen Gespräch mit den Naturwissenschaften usw., meldet sich die Gottesfrage in und aus der Vielfalt der Lebensfelder des Menschen und lässt Theologie gerade zur kulturellen Praxis werden.

Theologie, die auf der einen Seite intra-, inter- und transdisziplinär in einer Vielfalt von Übersetzungsprozessen entfaltet wird, die auf der anderen Seite aus einer Vielfalt von Orten „in der Stadt“ heraus entwickelt wird, ist so lokal, plural, fragmentiert, aber kreativ und dynamisch aus dem je neuen Aufgebrochenwerden auf ihr „Gegebenes“ hin. Gerade in der Vielfalt der Übersetzungen und der neuen Räume, die sich hier auf tun und in die sich auch Gott hinein „übersetzt“ und je neu „gibt“, wird Theologie selbst immer wieder „evangelisiert“, läuft sie unterschiedliche Prozesse der „Bekehrung“ durch. Das Glaubens-Denken der Theologie wird von ihrem sich je neu „gebenden Gegebenen“ immer wieder neu „bekehrt“, und dies ereignet sich gerade in der Vielfalt der Übersetzungen. Der vielschichtige, fragile und bewegte Raum der Stadt ermöglicht es der Theologie so, in der Herausforderung durch ihr „Gegebenes“, aufgebrochen zu werden und der Bewegung des Raumes der Stadt entsprechend sich zu verändern und je neu zu konstituieren. Von diesem „Gegebenen“ her versteht Theologie sich als Dienst der Übersetzung der Gottesrede nach innen und außen und als ein Öffnen von Räumen – im „off“ der „translation“ –, in denen sich „Gott gibt“, d. h. es zu einem je neuen Ereignen der Gottesrede, einem Offenbarwerden Gottes, kommen kann. In der Vielfalt der „Übersetzungen“ des Wortes Gott kann dann auch die „apologetische“ Aufgabe der Theologie auf dem Areopag der Stadt neu verstanden werden. Die wissenschaftliche Erkenntnis der einzelnen theologischen Disziplinen, nach je unterschiedlichen Methodiken erarbeitet, muss in den Dialog mit den anderen Disziplinen der Theologie und den Kulturwissenschaften gebracht werden; im Übersetzen und in und aus der Vielfalt der Dialoge in der Stadt – mit anderen Religionen, mit der säkularen Kultur usw. – können dann je neu Räume eröffnet werden, in denen sich Gott „gibt“ und das „Empirische“ der Theologie durchbricht. Das kann sich gerade auch in der Perspektive der „Anderen“ und ihrer Anfragen an die Theo-

logie ereignen. „Evangelisierung“ betrifft darum in gleicher Weise das Eigene wie das Fremde. Dann steht Theologie, um das Wort von Papst Franziskus aufzugreifen, im Dienst einer Kirche, die aus sich herausgeht und sich an den vielen Peripherien menschlicher Existenz neu konstituiert.

Zweites Moment: „Zeichen der Zeit“ – Übersetzung aus der Vielfalt der Lebenswelten des Menschen

Mit der Übersetzung des Wortes Gott nach innen und nach außen ist ein zweites Moment verbunden. Das Wort Gott ist – in christlicher Perspektive – immer auch ein Wort und eine Aussage über den Menschen. Das Wort Gottes hat sich in die Wirklichkeit des Menschen gegeben, zum Heil des Menschen und zur – herausfordernden und kritischen – Ansage über die Wahrheit des Menschen. Die „Übersetzung“ kann darum auch im Ausgang von der Wirklichkeit des Menschen erfolgen, und gerade hier hat das Zweite Vatikanische Konzil neue Horizonte eröffnet. In der Rede von den „Zeichen der Zeit“, den Zeichen, in denen sich Gottes Geist in und aus der Wirklichkeit des Menschen meldet, in allem, wo Menschen leben und nach Gerechtigkeit schreien, in Armutskontexten, angesichts der Diskriminierung auf Grund von Geschlecht, ethnischer, religiöser oder sozialer Zugehörigkeit, dort, wo Schöpfung bedroht ist und wo Menschen in der Spannung und Komplexität der Stadt kein Bürgerrecht finden, da meldet sich das Wort Gottes. In der nachkonziliaren Theologie in Lateinamerika sind – um ein Beispiel zu nennen – die Armen als „Ort“ der Theologie bestimmt worden.³⁶ Ihr Schrei nach Gerechtigkeit und Befreiung legt, so Jon Sobrino, das „mysterium iniquitatis“ frei, Gewalt, Böses, Not, und in den verschiedenen Praktiken der „Befreiung“ wird der Weg der Kenose Jesu Christi – bis hinein in das Martyrium – beschritten und ein Raum für das Durchbrechen der Erlösung eröffnet.³⁷

Gerade um das Wort Gott aus und in der konkreten Wirklichkeit der Menschen und angesichts der „Zeichen der Zeit“ zu übersetzen, kann Theo-

³⁶ Vgl. Gustavo Gutiérrez, Die Armen und die Grundoption, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung* Bd. 1, Luzern 1995, 293–311; Gustavo Gutiérrez, *Nachfolge und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, hg. v. Mariano Delgado, Stuttgart 2009.

³⁷ Jon Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992; Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Ostfildern ²2008, Kapitel 7–9; Jon Sobrino, *Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie*, in: Hans-Ludwig Ollig/Oliver Wiertz (Hg.), *Reflektierter Glaube. FS Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1999, 199–215.

logie dabei gar nicht anders als im steten interdisziplinären Gespräch mit den Kulturwissenschaften zu stehen. Sie muss die Erkenntnisse der Kulturwissenschaften rezipieren, die z. B. die Armutskontexte des Menschen mit einer Fülle von Methodiken, vor allem auch über empirische Methodiken, z. B. quantitative und qualitative Sozialforschung erschließen.³⁸ Die „Option für die Armen“, wie sie in befreiungstheologischen Ansätzen erschlossen worden ist, ist unter Rückgriff auf sozialwissenschaftliche Methodiken in kreativer Weise weiter entwickelt worden. Die Studie von Magdalena Holztrattner zur partizipativen Armutsforschung ist eines der kreativen Beispiele. Sie macht auf der einen Seite deutlich, wie eine „methodisch-empirische Partizipation der Armen in theologischer Forschung“³⁹ möglich ist: „Als Kontaktpersonen für zukünftige GesprächspartnerInnen, als InformantInnen über das geographische, geschichtliche, soziale und religiöse Umfeld, als ExpertInnen für die Interpretation der in ihrem Lebensraum erhobenen Daten, als BeraterInnen für die Konkretisierung geplanter Forschungsschritte, als ÜbersetzerInnen kultureller und religiöser Phänomene etc.“⁴⁰ Auf der anderen Seite wird in ihrer Untersuchung deutlich, dass sich die Theologie ihrer „Verortung“ neu bewusst wird; auch der Theologe und die Theologin müssen sich selbst „so weit wie möglich in die Welt der Armen“ hineinbegeben, er oder sie muss diese kennenlernen und „eine Sicht von innen“ erhalten.⁴¹ Auf diesem Weg wird es dann möglich sein, die theologische Qualität der Option für die Armen zu benennen und aus der Wirklichkeit des Menschen das „Gegebene“ der Theologie zu erschließen.

Ein solcher Weg ist „lang“, er erfordert verschiedenste „Übersetzungen“ und interdisziplinäre Forschungen, ebenso wie einen kontinuierlichen inter-

³⁸ „Empirische Theologie“ ist ein jüngeres Forschungsfeld, das zunächst vor allem in der praktischen Theologie erschlossen wurde: Johannes A. van der Ven, Entwurf einer empirischen Theologie, Kampen 1990; Hubert Knoblauch, Grundlagen der qualitativen Religionsforschung. Bemerkungen zur Ethnographie der Religion in der eigenen Gesellschaft, in: Theologische Literaturzeitung 9 (2006), 967–978; Joaquín Silva Soler, El aporte de la teología empírica para la comprensión de la religión en la cultura actual, in: Sociedad Argentina de Teología (Hg.), Buenos Aires 2012, 171–201.

³⁹ Magdalena Holztrattner, Partizipative theologische Armutsforschung, in: Virginia Azcuy/Margit Eckholt (Hg.), Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft, Münster 2009, 229–244, hier: 241; vgl. auch Clemens Sedmak (Hg.), Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften, Freiburg/Basel/Wien 2005.

⁴⁰ Holztrattner, Partizipative Armutsforschung, 241.

⁴¹ Ebd.

kulturellen und globalen Austausch der Theologien. In den Ländern Lateinamerikas, Afrikas oder Asiens haben sich in den letzten fünfzig Jahren neue Formen von „kontextuellen Theologien“ ausgebildet, es ist um eine wahrhaftige „Inkulturation“ christlichen Glaubens gerungen worden. Von „Gott in Ayacucho sprechen“ oder „wie als Afrikaner auch Christ sein“,⁴² das waren – und sind – Fragen, die auch in die Theologien des Nordens zurück gespiegelt haben, dass eine neue, in die konkreten Erfahrungs- und Lebenskontexte von Menschen eingebettete Gottesrede not tut, dass auch unsere Theologie „lokal“ ist. Dieser „lange Weg“ bzw. diese Wege an die „Peripherien“ stellen eine Chance für die Theologie in doppelter Hinsicht dar: Sie wird auf eine neue Weise eine – den „Zeichen der Zeit“ und den vielfältigen Lebenswirklichkeiten in der Arrival City entsprechende – Sprachfähigkeit gewinnen können. Dabei gibt das Evangelium der Barmherzigkeit und der Seligpreisungen, vor allem der Armen, eine wichtige Orientierung. „Als geschichtliches Außen der Theologie stellen Arme einen sozialen Ort dar, der Theologie in ihrer Sprachfähigkeit herausfordert. Im Umgang mit Armen als Subjekt der Theologie und mit ihren Lebensfragen erweist sich die Glaubwürdigkeit von Theologie in der Welt von heute.“⁴³ Auf der anderen Seite ermöglicht dieser Weg eine am Evangelium orientierte und von ihm ihre Glaubwürdigkeit erhaltende Kritik an der „Stadt des Menschen“ – in all’ ihrer Gewalt, ihren sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Spannungen. Kritisiert werden können so alle Götzen, die Menschen sich in dieser Stadt zusammenbasteln, in Gestalt des Kapitalismus, der Machtorientierung, des Gewinnstrebens, der Götzen der Medien usw. An den Orten, wo die Bedrohtheit des Lebens und die existenziellen Fragen des Menschen aufbrechen, kann Theologie eine „Differenz“ markieren und darin der Gottesfrage einen Raum eröffnen.

Not tun darum „Übersetzungsprozesse“ von beiden Seiten: Es geht darum, das Wort Gott im bewegten Raum der Stadt aus dem großen Schatz der biblischen und kirchlichen Traditionen immer wieder neu einzuspielen und es selbst bewegt zu halten, ihm in den verschiedenen Prozessen der Übersetzung in und aus den Lebenswelten der Menschen einen Raum zu eröffnen. Es geht aber genauso darum, das „mysterium iniquitatis“ zu benennen, das sich in der Wirklichkeit des Menschen auftut, vor allem an den viel-

⁴² Vgl. dazu: Eckholt, Poetik der Kultur, Kapitel 4, 211–235. – Es sind Fragen, die am Ursprung der afrikanischen bzw. lateinamerikanischen Theologie standen.

⁴³ Holztrattner, Partizipative theologische Armutsforschung, 235.

fältigen Peripherien menschlicher Existenz, am Ort des und der Armen. In diesen Übersetzungsprozessen kann sich die Sprachfähigkeit des Menschen im Blick auf die Gottesrede neu ausbilden und dem Wort Gott ein „Antlitz“ gegeben werden. Dann kommt es zu einer neuen „Kultivierung“ des Wortes Gott und die Theologie wächst in der Stadt unserer Zeit neu in ihre genuine Aufgabe – der „scientia Dei“ – hinein.

2.4 Theologie und die Vermessung der Stadt

Auf dem Weg der „Kultivierung“ des Wortes Gott wird Theologie zum „guten Leben“ in der Stadt beitragen, einem Miteinander, das allen – unabhängig von geschlechtlicher, ethnischer, sozialer und religiöser Zugehörigkeit – „citizenship“ ermöglicht. So kann dann in der „Stadt des Menschen“ die „Stadt Gottes“ wachsen. Die Zukunftsvision des „himmlischen Jerusalem“ hält die Stadt „in Bewegung“. Eine Theologie in der Stadt ist darum auf der einen Seite „verortet“, sie muss sich als öffentliche, lokale Theologie verstehen. Im „bewegten Raum“ der Stadt ist dabei aber auch Theologie in ihrer „Verortung“ „bewegt“: Aus dem „Empirischen“ der Theologie, dem Wort Gott selbst, aus der Kraft des Wirkens von Gottes Geist in der Geschichte und der Zukunft der Ankunftsstadt wächst ihr die Fähigkeit der „Übersetzung“ zu, kann sie je neu aus Orten aufbrechen, die nicht mehr tragen, und kann sie zur Vermessung von neuen „bewegten Räumen“ in der Stadt beitragen. Zusammen mit den anderen Akteuren in der Stadt trägt Theologie als kulturelle Praxis dazu bei, dass der Raum der Stadt bewegt bleibt und die Stadt darin „Ankunftsstadt“ wird. Theologie trägt an den Orten, aus denen sie selbst erwächst, in der Vielfalt ihrer Übersetzungsprozesse dazu bei, dass sich Räume eröffnen, in denen sich das Wort Gott in der Stadt sagen kann. Es ist Wort „zum Heil“ und zur Wahrheit des Menschen, aber auch prophetisches Wort, das Unheil und Mächte des Bösen anklagt. Das Wort Gott ist ein Maß, das die Stadt vermisst und dabei – in der Kritik an allen Spannungen, an Gewalt, an allem Lebensbedrohenden in der Stadt – das „mysterium iniquitatis“ aufdeckt: „gescheitert gestorben, damit wir unsere Zerbrechlichkeit leben können“ (Andreas Knapp),⁴⁴ das ist das Maß, damit die Stadt angesichts aller Abgrundhaftigkeit des Bösen, angesichts

⁴⁴ Andreas Knapp, *Höher als der Himmel. Göttliche Gedichte*, Würzburg 2010, 37: Es handelt sich um ein Zitat aus dem Gedicht „karfreitag“: „... er unser notnagel /damit wir nicht abstürzen/er gescheitert gestorben/damit wir unsere Zerbrechlichkeit leben können.“

von Fragilität, Gewalt und Spannungen „in Bewegung bleibt“ und Leben in der Stadt möglich ist. Bereits die Römer haben ihre Städte in Kreuzform vermessen, „Cardo“ und „Decumanus“ sind die Masse. Christen und Christinnen spielen ihr Kreuz – das auf die Auferstehung hin durchbrochene Kreuz – in die Vermessung der Stadt ein, eine Vermessung der Stadt um des Lebens des Menschen willen. Dieses Maß stellt die letzte Tiefe und Vergewisserung dar, dass Leben – auch angesichts aller Abgründe und in aller Gebrochenheit – möglich ist, gerade weil dieses Leben letztlich nicht machbar ist. Aus der letzten Unverfügbarkeit und „Differenz“ Gottes – der Schöpfungs- und Auferstehungskraft – schenkt sich diese Zusage von Leben, die Zusage an den Menschen ist, so dass die Stadt des Menschen weiter wachsen kann, weil sich in ihr die Stadt Gottes schenkt.

3. Zum Schluss: Kultur als „locus theologicus“ – Theologie und Kulturwissenschaften

Theologie als Wissenschaft, wie sie sich in der Stadt des Mittelalters – vor allem durch die Impulse von Thomas von Aquin – geformt hat, ist als „scientia Dei“ nicht nur spekulative Wissenschaft, sondern auch – darauf hat Wolfhart Pannenberg in seiner auch heute noch lesenswerten Studie „Wissenschaftstheorie und Theologie“ hingewiesen – „praktische Wissenschaft“.⁴⁵ Wenn Melchior Cano die Lehre von den zehn theologischen Orten vorgelegt hat, als Referenzgrößen, aus denen die Kirche Erkenntnis über den Glauben schöpfen kann, so geht er von einem solchen Konzept einer „praktischen Wissenschaft“ im Dienst der Kirche aus. Die „loci theologici“ sind auch für eine Theologie in der „Arrival City“, die christlichen Glauben in der Pluralität des Areopags der Stadt unserer Zeit verantworten und sich hier der Wahrheit des Glaubens vergewissern will, entscheidende Referenzgrößen. In der Stadt unserer Zeit verändert sich die Qualität des Dienstes für die Kirche. In Zeiten Canos und bis in die jüngere Vergangenheit hat sich Kirche als eigene „Ordnungsgröße“ im Gegenüber zur Welt verstanden; durch den Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils ist diese Ordnung in Bewegung gekommen, die Kirche beginnt, sich im pluri-religiösen und säkularen Kontext der „Arrival City“ unserer Zeit neu zu positionieren und von der bewegenden Kraft des Evangeliums neu in Bewegung zu bringen.

⁴⁵ Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1987, 232.

Die Verkündigung des Evangeliums, in dessen Dienst Kirche zuallererst steht (vgl. LG 1 u.v.a.), vollzieht sich heute auf vielfältige Weise. Die Spannung und Dynamik der Stadt verlangt eine Pluralität von Akteuren und Orten, durch die und an denen christlicher Glaube verkündet, gelebt und wissenschaftlich reflektiert wird. Kirche und Theologie stehen im Dienst des Werdens der Stadt auf das Reich Gottes hin. So sind die „loci“ nicht primär ekklesiale Erkenntnisorte, sondern auf diesen Horizont der „Stadt Gottes“ bezogen, sie stehen im Dienst der Evangelisierung. Das möchte ich zum Ausdruck bringen, wenn ich Kultur als „theologischen Ort“ bestimme. In diesem Ort ist all' das gesammelt, was die Dynamik, Spannung, Kreativität, aber auch Gewalt und Mächtigkeit der „Stadt des Menschen“ betrifft und was aus unterschiedlichen kultur-, sozial- und religionswissenschaftlichen Perspektiven reflektiert wird. Dazu gehört der Schrei aller Armen, der geplagten Schöpfung, von Frauen und Kindern, dazu gehören die Veränderungen auf dem Feld des Religiösen, neue Gestalten von Spiritualität, die Präsenz anderer Religionen usw. Auf diesem dynamischen Feld formulieren sich „Zeichen der Zeit“, an denen Gottes Gegenwart in der Geschichte durchbricht. In der Aufeinanderbezogenheit der verschiedenen theologischen Orte, der „eigentlichen“ wie Schrift und Glaubenstraditionen der Kirche und der „fremden“, den Lebensformen und kulturellen und religiösen Praktiken in aller Vielfalt, und in den „Übersetzungsprozessen“ zwischen diesen Orten formiert sich die Gott-Rede in der Zeit. Gerade aus der Erkenntnis, die aus dem komplexen und bewegten Ort der Kultur aufbricht – und dazu gehört gerade das Fremde, Neue, das in der Stadt in aller Vielfalt gelebt wird: die neuen dynamischen religiösen Praktiken, die Begegnung mit anderen Religionen, alle kreativen kulturellen Ausdrucksformen, in denen Menschen über sich hinausgehen und schöpferisch tätig sind –, kann es zu einem „aggiornamento“ der Erkenntnis kommen, die aus den „loci proprii“ gewonnen wird, und damit zu einer neuen „Übersetzung“ der Gott-Rede in die jeweilige Zeit. Der theologische Ort „Kultur“ zeigt die Notwendigkeit an, dass Theologie eine „praktische“ Wissenschaft ist, eine „öffentliche Theologie“ und darin auch eine eigene kulturelle Praxis. Theologie trägt in Zeiten der „Arrival City“ gerade dazu bei, Menschen zu befähigen, ihre „citizenship“ in der Stadt auszuüben unabhängig von sozialer, kultureller, religiöser usw. Zugehörigkeit; sie erhebt Einspruch, wenn Menschen Bürger zweiter oder dritter Ordnung werden. Aber Theologie ist mehr als „politische“ oder „Gesellschaftstheorie“. Ihr Maß ist die Verkündigung des Evangeliums, so dass Menschen in der Stadt die ihrer Würde ent-

sprechende „citizenship“ leben können, so dass darin dann das Reich Gottes in der Stadt wachsen kann. Gerade darum ist Theologie als Glaubenswissenschaft nicht mit einer Kulturwissenschaft gleichzusetzen. Sicher arbeiten die verschiedenen theologischen Disziplinen mit kulturwissenschaftlichen Methodiken, wobei das Übersetzen, Lernen und Sich-Austauschen sicher noch weiter intensiviert werden kann, aber Theologie ist nicht Kulturwissenschaft. Gleichzeitig steht sie einer Kulturwissenschaft auch nicht bloß gegenüber. Es gibt gegenseitige Lernprozesse, gerade auch in der Entwicklung des Kulturbegriffs und in der weiteren Entfaltung der kulturwissenschaftlichen Methodiken. Wenn ich von Kultur als „locus theologicus“ im Sinne der „loci alieni“ spreche⁴⁶, so ist dieses Lernen vom Fremden im Blick. An den vielen Orten des Menschen kann die Präsenz Gottes aufbrechen, gerade auch an neuen, herausfordernden und befremdenden Orten der großen Stadt, hier kann es – im Lernen vom und Herausgefordertwerden durch den anderen und im neuen Entdecken des Eigenen in der Begegnung mit den anderen – zu einem „aggiornamento“ der Gott-Rede kommen.

Es ist insofern gerade die „Empirie der Theologie“ – ihr „Gegebenes“, das Wort Gott, das sich in die Erfahrung des Menschen schenkt –, das die Theologie nicht als Kulturwissenschaft bestimmen lässt. Dieses Wort Gott wird in den einzelnen Disziplinen der Theologie auf eine vielfältige Weise „übersetzt“, wobei dies gerade auch im und aus dem Dialog mit den Kulturwissenschaften geschieht. Hier können neue Räume eröffnet werden für dieses Wort, so dass es sich „einspielen“ kann in die vielfältigen Diskussionen der Kulturwissenschaften. Das ereignet sich im Miteinander der verschiedenen theologischen Orte und vor allem in Referenz auf die Glaubenstraditionen der Kirche und die Schriften des Alten und Testaments. Gerade weil sich auf diesen Wegen der „Übersetzung“ das Wort Gott je neu „einspielt“ und an den verschiedenen Lebensorten der Stadt Räume für dieses Wort und für religiöse Erfahrung eröffnet werden, hat theologisches Arbeiten immer ekklesiale Bedeutung im Sinne der Evangelisierung, in deren Dienst Kirche

⁴⁶ Vgl. dazu: Margit Eckholt, Kultur – Zwischen Universalität und Partikularität. Annäherung an eine kulturphilosophische Interpretation Paul Ricoeurs, in: Andris Breiðling/Stefan Orth/Birgit Schaaff (Hg.), Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik, Würzburg 1999, 95–115; Margit Eckholt, Kultur als neuer „locus theologicus“: Perspektiven für theologisches Denken auf dem Weg in die „neue Ökumene“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben, Frankfurt a. M. 2000, 416–433.

steht. Theologie leistet in einer Vielfalt von „Übersetzungsprozessen“ so ihren spezifischen Beitrag zur Evangelisierung der Kultur.

Dazu wird es auch gehören, Räume für das Empirische in den Kulturwissenschaften öffnen zu helfen und darin einen Beitrag zur „Dekonstruktion“ der Kulturwissenschaften zu leisten, wenn diese solche Methodiken entwickeln, die in wissenschaftstheoretischer Perspektive autoreferentiell sind und Kulturwissenschaften dann abschneiden von den eigentlichen Fragen des Menschen. Gerade weil Theologie das „Empirische“ hochhält, ist ihr theoretischer Anspruch hoch.⁴⁷ Wenn in den Kulturwissenschaften das Verhältnis von Theorie und Empirie „dekonstruiert“ wird, dann geraten die „Wissenschaften“ der Kultur in Gefahr, ihrem Anspruch der Wissenschaftlichkeit nicht mehr gerecht zu werden. So kann dann die Theologie ihre öffentliche Aufgabe in der Stadt in zwei Richtungen wahrnehmen: Sie erinnert die Kulturwissenschaften an ihren wissenschaftlichen Anspruch, wenn sie in der Stadt des Menschen überhaupt von Relevanz sein wollen. Beide, Theologie und Kulturwissenschaften begegnen sich im Dienst an der Stadt des Menschen. Der Dienst der Theologie gründet aber in einer „anderen“ Stadt, der „Stadt Gottes“, die wächst in den aufbrechenden Räumen, wenn das Wort Gott sich in den vielfältigen, fragilen und gewalttätigen, aber auch schönen und befreienden Räumen der Ankunftsstadt Menschen „gibt“.

Peter Hünemann hat in seiner theologischen Arbeit diese Zukunft der Theologie immer wieder in den Blick genommen. In seiner „Topographia Theologica“, dem Vortrag an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen im Mai 1981, hat er verschiedene Räume vermessen und Türen für Neues geöffnet. Seine Schüler und Schülerinnen haben begonnen, in neue Räume einzutreten und sie zu bewohnen. Was Altes und Neues verbindet, über die Grenzen von Kontinenten, Kulturen und Geschlechtern hin-

⁴⁷ Kardinal Lehmann, Das Geheimnis des Glaubens in der Auslegung der Theologie: „Der denkende Glaube muss dafür Sorge tragen, dass der konkrete Mensch in der Geschichte bis in alle Lebensbereiche und faktischen Aufenthalte hinein die eigene Mächtigkeit und daseinsverwandelnde Kraft des Glaubens erfahren kann. Die Theologie wird dadurch zum Anwalt des Menschen im Verstehen der Offenbarung. Gerade weil hier Gott spricht, darf mehr und radikaler, gründlicher und kritischer gefragt werden als anderswo.“ Vgl. Pressemeldung vom 29.02.2012, Nr. 035: 29.02.2012: Predigt von Karl Kardinal Lehmann, Bischof von Mainz, im Gottesdienst anlässlich der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Regensburg. Das Geheimnis des Glaubens in der Auslegung der Theologie. Zur Vorbereitung des Studientages „Entwicklung der Katholisch-Theologischen Fakultäten und zum Wissenschaftlichen Nachwuchs in der Theologie“, <http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=2062&cHash=b178594be423568a0839d98752b20844> (letzter Zugriff: 02.10.2013).

weg, ist Peter Hünemanns immer wieder eingeforderter Impuls, dass Theologie sich „in der Form des gläubigen Selbstverständnisses“ vollziehen muss. So wird es auch in Zukunft noch mehr darum gehen, dass Theologie sich als dem Evangelium der Barmherzigkeit verpflichtete „kulturelle Praxis“ versteht und die Plausibilität christlichen Glaubens in lebendiger Auseinandersetzung mit den anderen kulturellen Akteuren erschließt. „Theologie“, so hat Peter Hünemann es in seinem Tübinger Vortrag benannt, „vollzieht sich als gläubiges Selbstverständnis vielmehr so, dass sie im unableitbaren fremden Wort Wink und Weisung des Geistes im Licht des durchlaufenen Weges zu entziffern vermag. Gerade in solchem Hören auf das Fremde vollzieht die Theologie auf ihre Weise die Kenosis ihres Herrn mit und ist so en pneumatized bei sich.“⁴⁸

⁴⁸ Vgl. Hünemann, *Topographia Theologica*, in dieser Festschrift, 576.