

„Suchet der Stadt Bestes“ (Jer 29,7)

Stadt und Religion – Spuren zum Wohl der Menschen<sup>1</sup>

„Es gibt sie noch: die guten alten Dinge“, Sie kennen vermutlich diesen Werbeslogan eines inzwischen großen deutschen Versandhandelskaufhaus, mit dem auf unsere Sehnsüchte nach der guten alten Zeit gezielt wird, der Zeit, in der scheinbar alles noch etwas einfacher war, die Welt übersichtlicher, die Regeln des Lebens geklärt und die Lichtschalter noch aus Bakelit in den Farben schwarz und weiß. Ganze Industrien spielen mit unserer Nostalgie und unseren Wünschen nach dem einfachen und beschaulichen Leben, nie gab es so viele Accessoiresläden, konnte man auf so unendliche vielfache Art sein Heim und v. a. den eigenen Garten verschönern und „gemütlich“ (diesen Ausdruck gibt es nur in der deutschen Sprache) gestalten, werden im Laufe weniger Jahre Zeitschriften gegründet und äußerst erfolgreich vermarktet mit Titeln wie: „Landlust“, „Landliebe“, „Mein schönes Land“, „Liebes Land“, „Land-Idee – Land erleben und genießen“, „Land und Berge“, „Landhaus“.

Gerade, weil immer mehr Menschen in Städten leben und sich dieses in den nächsten Jahrzehnten noch in eklatanter Weise steigern wird, scheinen wir uns umso mehr nach dem Land zu sehnen und holen wir uns das Land mit „Landlust“, „Landliebe“ und „Land-Idee“ mindestens ins Haus. Dort können wir dann – gemütlich auf unserem Sofa sitzend – den Bauerngarten in der Wohnung bewundern – alles ohne einen krummen Rücken und schmutzige Hände zu bekommen.

Viele Menschen stehen der Stadt und ihrer Urbanität ambivalent gegenüber, vereint doch die Stadt mehr oder weniger alles Schlechte, was die Moderne hervorgebracht hat. Die Stadt steht für Dichte, Unübersichtlichkeit, Funktionalität, Anonymität, und Heterogenität, für Vereinzelung und Vereinsamung. Und nicht zuletzt hat auch das Christentum und haben v. a. die Kirchen gegenüber der Stadt ein ambivalentes Verhältnis entwickelt, ist doch meistens die Rede von der Stadt, wenn es um Nachlassen in der Glaubenspraxis, wenn es um Säkularität und Entkirchlichungsprozesse, wenn es um Werteverlust und um Relativismus, schlicht, wenn es um eine Gottvergesenheit und um Gottlosigkeit geht. Ist also das Verhältnis von Christentum

---

<sup>1</sup> Der Text gibt einen Vortrag wieder, der am 07. Juni 2011 im Forum St. Peter in Oldenburg/Oldb. gehalten wurde. Der Charakter der wörtlichen Rede wurde hier beibehalten.

und Stadt ein aussichtsloses? Soll sich die Kirche am besten aus der Stadt zurückziehen, weil es nichts bringt und sie ihre Schafe eher auf dem Land suchen muss und sie dort noch hüten kann, nicht aber mehr in der Stadt?

Wie alles in der Moderne, so ist auch die Stadt und das Verhältnis zur Stadt ambivalent. So sind die Städte eben nicht nur furchtbar, vereinsamend und Horte der Ruchlosigkeit, sie sind auch lebendige Orte, in denen Kultur geschaffen wird, und wir lieben sie aufgrund ihres reichen kulturellen Angebots, ihrer sozialen Kontaktmöglichkeiten, aufgrund ihrer vielfältigen Einkaufsmöglichkeiten. Man lebt gern in ihnen, weil es – im übertragenen Sinn – nicht so eng ist, weil sie von einer angenehmen Anonymität sind, weil sie mehr Privatsphäre bieten, die sonst nicht möglich sind. Und: Moderne Städte sind offenbar auch Orte neuer Religionsproduktivität. Damit stehen sie ganz in der biblischen Tradition. So lehrt uns ja bereits der Prophet Jeremia, dass wir uns um das Wohl der Stadt zu bemühen haben: *„Bemüht euch um das Wohl der Stadt, in die ich euch weggeführt habe, und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl“* (Jer 29,7) – und nicht zuletzt greift das Christentum auf das Bild von der Stadt zurück, wenn es die Vollendung beschreibt: *„Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen“* (Offb 21,1f.)

Das Verhältnis von Stadt und Religion ist ein besonderes, und wenn wir nach Spuren zum Wohle der Menschen Ausschau halten, gilt es, sich dieses Verhältnisses noch etwas mehr zu vergewissern; dieses soll in einem ersten Teil geschehen. Das Verhältnis von Stadt und Religion gestaltet sich allerdings nicht in einem kontextlosen Raum, sondern ist eingebettet in den konkreten Kontext der Moderne, die Epoche, in der wir leben, auch wenn inzwischen vielfach von der Postmoderne geredet wird oder von einer radikalisierten Moderne – diese Moderne mit ihrer modernen Lebenswelt und das Verhältnis von christlicher Religion und Moderne ist also auch zu beleuchten, bevor nach konkreten wechselseitigen Chancen von Stadt und Religion gefragt wird.

## 1. Christentum und Stadt

Das Christentum ist seit seinen Anfängen eine moderne Religion, gerade weil es eine Religion der Stadt ist. Städte sind kulturgeschichtlich schon immer etwas Modernes gewesen, in der Neuzeit – wie wir noch sehen werden – stehen sie für die Moderne. Sie entwickeln und wachsen an Orten, an denen es Lebensmöglichkeiten für viele – meistens auf relativ begrenztem Raum –

gibt. Dies gilt für die sumerischen Städte in Mesopotamien 3500 v. Chr. wie für die ägyptischen größer werdenden Ansiedlungen im Niltal um 3000 v. Chr.<sup>2</sup> Unabhängig von der spezifischen Religion bilden Religion und Stadt seit den frühesten Zeiten einen engen Konnex, Städte bilden sich um und in der Nähe religiöser Kultzentren. Dieser Konnex zwischen Religion und Stadt ist überall auch heute noch zu beobachten, jede mittelalterliche Stadt gründete sich in irgendeiner Weise um ein religiöses Zentrum.<sup>3</sup> Erst mit der Industrialisierung im 18./19. Jahrhundert wurde diese enge Verbindung aufgebrochen zugunsten anderer, v. a. „wirtschaftlicher“ Kriterien für die Ansiedlung und Gründung von Städten. Ludwigshafen ist so ein Beispiel, eine Stadt, die ihre Existenz letztlich der Chemieindustrie verdankt und keiner Kathedrale.

Mit dem Alten Testament kennen wir jedoch auch schon eine ambivalente Einschätzung der Stadt. Sie gelten einerseits als Stätte menschlicher Hybris, die prophetische Kritik und Unheilverkündigung auf sich zieht, so stellvertretend für die anderen das Buch Jona: *„Mach dich auf den Weg, und geh nach Ninive, in die große Stadt, und droh ihr (das Strafgericht) an! Denn die Kunde von ihrer Schlechtigkeit ist bis zu mir heraufgedrungen“* (Jona 1,1f.). Gleichzeitig geben die Städte Schutz, sichern die Entfaltung von Lebensmöglichkeiten und sichern den Kult. Mit der Stadt verbinden sich neutestamentlich weitreichende eschatologische Erwartungen bis dahin, dass die Stadt – wie eingangs zitiert – zum Sinnbild für die Vollendung wird, das neue Jerusalem, die Stadt des Herrn. Und auch die Evangelien bezeugen das Wirken Jesu in den Städten und Dörfern Galiläas und die besondere Beziehung, die Jesus mit der Stadt Jerusalem verbindet.

Das Christentum war in der nachjesuanischen Zeit ganz auf die Städte ausgerichtet. Der Stadt verdankt es seine schnelle Verbreitung. Paulus organisiert seine Missionstätigkeit über die Städte. So verbreitet sich das Christentum von der Stadt Jerusalem aus in die großen Städte des griechischen und römischen Mittelmeerraumes. Die „neue“ Lebensweise der christlichen Gemeinschaften mit ihrer Praxis der Caritas rief nicht nur das Staunen der sogenannten paganen Umwelt hervor, sondern führte nach und nach auch zu sozialer Integration.<sup>4</sup> So bezeichnet der *Brief an Diognet* um 250 n. Chr. die Christen als die „Seele der Städte“<sup>5</sup>, und der Historiker Christoph Marksches führt aus:

<sup>2</sup> Vgl. Michael Sievernich, Art. Stadt. I. Kulturgeschichtlich, in: LThK Bd. 9, <sup>3</sup>2000, 913f.

<sup>3</sup> Vgl. Ulrich Köpf, Art. Stadt. II. Kirchengeschichtlich, in: RGG Bd. 7, <sup>4</sup>2008, 1657–1661.

<sup>4</sup> Vgl. Christoph Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt/M. 1997, 229.

<sup>5</sup> Michael Sievernich, Art. Stadt. V. Praktisch-theologisch, in: LThK Bd. 9, <sup>3</sup>2000, 915f., hier 915.

„Gewiss faszinierte auch der innergemeindliche, ja reichsweite Zusammenhalt unter den Christen, ihre Witwen- und Waisenfürsorge, die Gastfreundschaft – das alles suchte man in der Antike seinesgleichen. Christ zu sein brachte mehr Protektion und Hilfe für das alltägliche Leben, als man als paganer *Civis Romanus* je bekommen konnte. Ein weiterer Anlass, Christ zu werden, lag höchstwahrscheinlich in der Offenheit der Bewegung für alle Schichten und für beide Geschlechter.“<sup>6</sup>

Die hohe Organisationsfähigkeit und die Schaffung eines polyzentrischen Netzwerkes um die Städte der Antike: Rom, Alexandrien, Antiochia und Karthago, macht der Religionssoziologe Franz-Xaver Kaufmann als wesentliche Gründe für die Durchsetzung und Verbreitung des Christentums in der Antike.<sup>7</sup> Dies führte dann letztlich zur Anerkennung des Christentums unter Kaiser Konstantin und zur Erhebung in den Rang einer Staatsreligion unter Kaiser Theodosius 380 n. Chr.

Die Herausbildung der mittelalterlichen Städte hatte entscheidende Auswirkungen auf die christliche Theologie. So ermöglichten erst die um die entstehenden Kathedralen gegründeten Kathedralschulen die Theologie eines Thomas von Aquin, Albertus Magnus, Duns Scotus, William von Ockham oder Bonaventura – eine Theologie, die heute in Anlehnung an eben jene Kathedralschulen Scholastik genannt wird. Aus den Kathedralschulen, mit denen Bildung über die Klöster hinaus für eine größere Bevölkerungsgruppe möglich wurde, gingen dann auch bekanntermaßen letztlich die Universitäten hervor. Nicht zuletzt stellen die Städte mit ihren Kathedralschulen den Beginn einer systematischen Bildung mindestens für bestimmte – wenn auch kleine Bevölkerungskreise – dar, aus denen sich schließlich das weitere Bildungssystem entwickelte.

Der enge Konnex zwischen christlicher Religion und Stadt bleibt so lange bestehen, wie Religion – geistliche Macht – und weltliche Macht mehr oder weniger deckungsgleich sind; erst die Aufklärung als ideengeschichtlicher Beitrag und die Französische Revolution auf der politischen Ebene beenden diesen unmittelbaren engen Konnex zwischen diesen beiden Größen. Die Durchsetzung der Industrialisierung und das Aufkommen des frühen Kapitalismus trugen – wie bereits eingangs erwähnt – ihr Übriges zur langsamen Ausbildung eines mehr und mehr ambivalenten Verhältnisses von christlicher Religion und Stadt – wie wir es heute vielfach vorfinden – bei.

Neben dieser engen Verbindung von christlicher Religion und Stadt gibt es aber noch eine weitere enge Verbindung, die für unser Thema und für die Beziehung zwischen Stadt und Religion entscheidend ist, und das ist die

<sup>6</sup> Christoph Marksches, *Zwischen Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt/M. 1997, 229f., hier zitiert nach: Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg/Br. 2011, 34.

<sup>7</sup> Vgl. Kaufmann, *Kirchenkrise* (s. Anm. 6) 36.

Verbindung zwischen christlicher Religion und Moderne. Darauf muss an dieser Stelle noch eigens eingegangen werden.

## 2. Christentum und Moderne

Stadt und Modernität bildeten seit jeher eine Symbiose: Die Modernität braucht die Stadt, um sich durchsetzen zu können, und die Stadt gibt der Modernität den angemessenen Raum und stellt das Feld zur Verfügung, dass sich das Moderne, wir könnten auch sagen, der Fortschritt entfalten kann. Die heutige Ambivalenz des Verhältnisses von Christentum und Stadt, die eingangs angesprochen wurde, hängt nicht zuletzt mit der Ambivalenz zwischen der Kirche und der Moderne als Epoche zusammen. Zum Verständnis sind hier allerdings einige Differenzierungen notwendig. Wenn wir den Begriff Moderne verwenden, sprechen wir meistens von einer zeitlichen Epoche, deren Anfang in der Regel in der Aufklärung und in der Französischen Revolution gesehen wird und die bis heute andauert, auch wenn inzwischen vielfach von der späten Moderne oder der Postmoderne die Rede ist. Sprechen wir aber von dem, was in dieser Zeit seit der Französischen Revolution passiert ist, sprechen wir vom Prozess der Modernisierung. Modernisierungsprozesse reichen wesentlich weiter zurück. Mit Bezug auf das Christentum kann man nun sagen, an den Prozessen der Modernisierung – also am Fortschritt der Gesellschaft und damit auch an der Herausbildung der Moderne – war das Christentum seit jeher intensiv beteiligt und hat erheblichen Einfluss auf die Entwicklung der Moderne als Epoche mit ihren Grundideen genommen.<sup>8</sup> Mit Durchsetzung dieser modernen Grundideen gerät v. a. die katholische Kirche jedoch auch in eine immer stärkere Ambivalenz bzw. nimmt dann letztlich eine ablehnende Haltung gegenüber der Moderne ein. Als Grundideen oder Kernmotive der Moderne, die sich im Laufe der Zeit immer stärker durchgesetzt haben, bezeichnen wir nun den Gedanken der Subjektivität, also die Tatsache, dass jeder Mensch in irgendeiner Form ein Bewusstsein davon hat, dass er oder sie „Ich“ ist und in diesem Sinne auch einmalig ist. Des Weiteren ist die Idee der Autonomie eng verbunden mit den Ideen der Emanzipation und Freiheit, also der Befreiung von individuellen (Kant: selbstverschuldete Unmündigkeit) und strukturellen Zwängen und die Freiheit zu den Möglichkeiten einer individuellen Gestaltung des eigenen Lebens. Und nicht zuletzt gehört dazu auch der Gedanke einer Linearität, wie er im Fortschrittsgedanken zum Ausdruck kommt, die Idee einer immer weiter voranschreitenden Entwicklung.

<sup>8</sup> Vgl. dazu ausführlicher Judith Könemann, *Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich. Zugänge zu Religion und Religiosität in der späten Moderne*, Opladen 2002, 20–31.

Die Moderne ist nun die Zeitepoche, in der sich diese Ideen verdichteten, sich als prägend für die Gesellschaft und für das Lebensgefühl der Menschen durchsetzten. Vorboten dieser Prinzipien – im Sinne von Modernisierung – finden sich jedoch bereits wesentlich früher.<sup>9</sup> Am Beispiel des Gedankens der Subjektivität sei dies exemplarisch erläutert. Der Gedanke der Subjektivität begegnet uns z. B. bereits vielfach in den biblischen Schriften durch den Einmaligkeitsgedanken („*ich habe dich bei deinem Namen gerufen*“, Jes 43,1), den Gedanken der Umkehr v. a. im Neuen Testament („*kehrt um und glaubt an das Evangelium*“, Mk 1,15). Auch die *Confessiones* des Augustinus sind ein frühes Zeugnis dieser Subjektivität. Als entscheidende Vorboten der Moderne wird heute auch ein Prozess identifiziert, der seinen Ansatzpunkt in den grundlegenden Krisenerfahrungen des Mittelalters hat – ausgelöst durch die Pest im 14. Jahrhundert und das Abendländische Schisma – und letztlich mit den eben angedeuteten Entwicklungen ein verändertes, neuzeitliches Bewusstsein entstehen ließ. Diese beiden Erschütterungen sind in ihrer Radikalität nur zu verstehen, wenn man sich das hochmittelalterliche Selbstbild vor Augen führt. Charakteristisch für das mittelalterliche Bewusstsein war, so der Fundamentaltheologie Hansjürgen Verweyen, eine „magisch sakrale Objektivierung des Heiligen“ verbunden „mit dem Glauben an die Inkarnation als das letzte Ernstmachen Gottes mit seinem Engagement für die geschaffenen Dinge“<sup>10</sup>. Das bedeutet, dass für den mittelalterlichen Menschen die Chance, endgültiges Heil zu erlangen, durch zwei Instanzen verbürgt war: zum einen durch die Schöpfung, die als göttliche Schöpfungsordnung betrachtet wurde und damit in sich gut sein musste, weil sie von Gott geschaffen war, und zum anderen durch die Institution der Kirche, insbesondere verbürgt durch das Papstamt. Die Pest wurde als Naturkatastrophe wahrgenommen und erschütterte nun den Glauben in die als gut geschaffene göttliche Schöpfungsordnung, insofern die Schöpfung keine Sicherheit mehr gewährleistete, wenn solche Katastrophen möglich waren. Das Schisma der Päpste erschütterte zutiefst den Glauben in die Institution der Kirche, insbesondere des Papstamtes. Letztlich wurde der Glaube an die Instanzen, die Sicherheit und Heil bzw. die Heilsgewissheit gewährleisteten, zutiefst erschüttert. Es zerbrachen zum einen der Glaube in die schöpfungstheologisch grundgelegte Tradition und der Glaube in die bleibende Gegenwart Gottes in der Schöpfung. Zum anderen erschütterte das abendländische Schisma die ekklesial-hierarchische Tra-

<sup>9</sup> Vgl. Könemann, *Ich wünschte, ich wäre gläubig* (s. Anm. 8) 20–31.

<sup>10</sup> Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 219.

dition<sup>11</sup> durch den Verlust des Glaubens an die Objektivität des Heiligen. In dieser Situation wurde die Energie, die bisher in die Sakralisierung (Heiligmachung) bestimmter weltlicher Zusammenhänge floss, freigesetzt. Die Folge für den Menschen war die Suche nach einer von diesen äußeren Umständen unberührten Instanz, die in der Lage war, Gewissheit zu vermitteln und Identitätskonstituierung, also persönliche Identität zu ermöglichen. Diese Instanz wurde zunehmend im Innern des Menschen gefunden, in einem Prozess der Selbstvergewisserung, so dass der Akt der Selbstvergewisserung „Ort und Medium aller ursprünglichen Gewissheit“<sup>12</sup> wird. Der „neuzeitliche Mensch“ entdeckt nun unter dem Zeichen der subjektiven Freiheit in seinem Selbst eine unbedingte Instanz, die seinem Bedürfnis nach Selbstvergewisserung und Begründung standhält.<sup>13</sup> Diesen Prozess kann man auch als „Verinwendigung“, also die Wendung in der Suche nach Heilsgewissheit von äußeren Anhaltspunkten nach innen bezeichnen. Mit dieser Verinwendigung wurde ein wichtiger Schritt in Richtung Subjektivität vollzogen,<sup>14</sup> und damit ist eines der entscheidenden Charakteristika der Moderne gegeben.<sup>15</sup>

Die Moderne als Epoche ist nun, wie gesagt, die Epoche, in der sich diese Grundmotive der Moderne durchsetzen und sich gleichzeitig immer mehr von ihren religiösen Wurzeln trennen. Mit Aufklärung und Französischer Revolution entsakralisierte sich die Welt immer mehr, die endgültige Trennung von staatlicher und kirchlicher Macht verwies die Religion zudem in einen Teilbereich der Gesellschaft und raubte ihr zunehmend das Monopol auf die gesamtgesellschaftliche Zuständigkeit für Sinndeutung, Wertekonzeption und Normierungsprozesse. Die Religion respektive die Kirche wurde ihrer angestammten Rolle beraubt, so z. B. die Legitimierung des Staates zur Verfügung zu stellen. Der Soziologe Max Weber hat dies um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert bereits in das berühmte Wort von der „Entzauberung der Welt“ gefasst. Die Welt entledigt sich nach und nach ihrer sakralen Durchdringung – ein Prozess, den wir bis heute erleben und der auch bis heute aus bestimmten kirchlichen Positionen heraus auf das Schärfste kritisiert wird. Innerkirchlich führte dieser Prozess der Modernisierung, obgleich die christ-

<sup>11</sup> Vgl. Klaus Müller, *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität*, Frankfurt/M. 1994, 35.

<sup>12</sup> Max Seckler, *Die Kritik der Offenbarung*, in: Walter Kern u. a. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, Freiburg/Br. 1985, 29–59, hier 32.

<sup>13</sup> Vgl. Georg Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, in: Klaus Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie, Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 23–44, hier 24.

<sup>14</sup> Vgl. Verweyen, *Gottes letztes Wort* (s. Anm. 10) 222.

<sup>15</sup> Vgl. Könemann, *Ich wünschte, ich wäre gläubig* (s. Anm. 8) 124–131.

liche Religion zutiefst zur Durchsetzung dieser Moderne beigetragen hat, zu einer rigorosen Gegenüberstellung von Kirche und Welt, die dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt fand.<sup>16</sup> Sie zeigt sich in der Ausbildung der sogenannten katholischen Milieus, die – als geschlossene katholische Welten in der Welt – den Kontakt mit derselben auf ein Minimum reduzierten und sich erst mit den Modernisierungsschüben der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts allmählich aufzulösen beginnen. Die antimoderne Haltung zeigt sich aber auch in der Zentralisierung und Sakralisierung des kirchlichen Apparates und dem theologisch mit der Neuscholastik begründeten Abweis jeglicher subjektiver eigenständiger Auseinandersetzung mit dem Glauben.<sup>17</sup> Dem Subjektivitätsgedanken wurde eine deutliche Abfuhr erteilt, in dem das sogenannte *depositum fidei* als letztgültige und nicht zu hinterfragende Glaubenswahrheit vom Gläubigen anzueignen war. Es handelt sich hierbei um Prozesse, die letztlich in der Verkündigung des sogenannten *Syllabus* 1864, dem Unfehlbarkeitsdogma des I. Vatikanums 1870, dem von Pius X. 1910 eingeführten Antimodernisteneid oder aber auch der Verurteilung der Menschenrechte ihre Höhepunkte fanden. Erst mit dem II. Vatikanum (1962–1965) wurde ja bekanntermaßen diese Gegenüberstellung von Moderne und Christentum aufgehoben und die sogenannte „Verheutigung“ von Johannes dem XXIII. verkündet, wurden zudem die Menschenrechte anerkannt und die Religionsfreiheit erklärt. Dass diesen Prozessen wiederum eine eigene Ambivalenz und Dynamik innewohnt, zeigt sich an den kontroversen Interpretationen der Dokumente des II. Vatikanums und an den verschiedenen Richtungen innerhalb der katholischen Kirche. Mehr denn je scheint aktuell die Kirche um ihr Verhältnis zur säkularen Welt zu ringen, und mehr denn je wird die Ambivalenz der lehramtlichen Kirche zum Problem der Kirchen in Westeuropa.

Die Moderne ist eine Geschichte der Emanzipation und der Selbstgewinnung des Menschen als Subjekt, diese Geschichte ist aber nicht unschuldig verlaufen, sie hat die Formulierung der Menschenrechte ermöglicht, aber sie kennt auch die Praxis der Sklaverei. Spätestens seit Beginn des letzten Jahrhunderts wissen definitiv auch um die Schattenseiten der Moderne. So war es erneut Max Weber, der Ende des 19. Jahrhunderts als Erster das Risikopotential des Fortschrittsgedankens sah, und das 20. Jahrhundert führte uns das Risikopotential einer scheinbar ins unermessliche gesteigerten Machbarkeit deutlich vor Augen. So trifft die Moderne auf ihre eigenen risikogesellschaftlichen Folgen, wie Ulrich Beck bereits 1986 in seinem Buch

<sup>16</sup> Vgl. Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg/Br. 2000.

<sup>17</sup> Vgl. Gabriel, *Christentum* (s. Anm. 16).

*Risikogesellschaft*<sup>18</sup> schrieb. Noch verschärfter werfen die sogenannten Ererungenschaften der Moderne unter den Vorzeichen einer Globalisierung ihre Schatten.

Beides, gestiegene Freiheitsgrade, die uns die Moderne schenkt, und ihre risikogesellschaftlichen Folgen zeigen sich in der Stadt am deutlichsten: Urbanität, Lifestyle, die Möglichkeit extravagant und höchst individuell zu leben, das bietet uns die Stadt, sie zeigt uns aber auch die andere Seite, Armut, Vereinsamung, Verwahrlosung – die Stadt als Kulminationspunkt der Moderne, als Ort schlechthinniger Modernität. Ist dies ein Ort für Religion? Hat Religion unter diesen spätmodernen Bedingungen noch einen Platz in der Stadt? Verträgt sich Religion mit Urbanität? Ist nicht Urbanität modern und Religion auch ein wenig etwas Altbackenes? Um diesen Fragen näherzukommen, gilt es, noch einmal auf die moderne Stadt zu schauen, um dann der Frage nachzugehen, was Religion, v. a. christliche Religion, auf die es mir hier ankommt, und Stadt miteinander zu tun haben können und inwieweit sie wechselseitig evtl. sogar aufeinander verwiesen sind.

### 3. Religion und Stadt

Stadt steht für Urbanität, Lebendigkeit, Schnelligkeit, Veränderbarkeit, Vielfalt, Fremdes. In der Stadt beruhen Bindungen weniger auf Traditionen und/oder Verwandtschaftsbeziehungen, sondern auf frei geschlossenen Beziehungen. Die Modernitätsentwicklungen, die sich zu Globalisierungsprozessen bündeln, ereignen sich nicht abstrakt, sondern werden greifbar in der Stadt, hier werden sie alltagsprägend erfahrbar, z. B. als Zusammenleben einer wachsenden Zahl von Menschen verschiedener Herkunftsländer, mit unterschiedlichen kulturellen wie religiösen Hintergründen, durch die sie geprägt sind.

Städte sind „melting pots“, hier zeigen sich die Pluralisierungsprozesse am deutlichsten: in der Pluralisierung der Lebensweisen, der Herkunft und Herkunftsländer, der kulturellen und religiösen Traditionen. Die Stadt ermöglicht es, Grenzen zu überschreiten, Traditionen – oft genug auch einengende – zu überwinden; neue Kombinationen verschiedener kultureller und religiöser Bedeutungsbestände werden möglich. In der Stadt wird der Mensch nicht in erster Linie aufgrund seiner Familienzugehörigkeit oder Herkunft wahrgenommen, sondern v. a. als er selbst. Der Dogmatiker Knut Wenzel schreibt:

<sup>18</sup> Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986.

„[D]ie in der Stadt einer reflexiv gewordenen Moderne alltägliche, wechselseitige Zumutung der Andersheit erschöpft sich nicht in der Konfrontation mit fremden Physiognomien, Moden, Bräuchen, Sprachen, Gerüchen oder Tagesabläufen: In all dem präsentiert sich die Zumutung der Erfahrung von Subjektivität.“<sup>19</sup>

Die Stadt realisiert die Leitidee der Moderne, die Subjektivität in aller Radikalität, mit allen Freiheitsgraden, aber eben auch mit allen Zumutungen, die diese enthält. Die Stadt ist in diesem Sinne Kulminationspunkt der Moderne, sie ist Chiffre und Realität der Moderne zugleich.<sup>20</sup>

Von Sartre stammt der berühmte Satz „Der Mensch ist zur Freiheit verdammt“, Kant spricht von der „Not der Freiheit“. Diese Freiheit, die gleichzeitig genuiner Bestandteil von Subjektivität und Autonomie ist, kann zur Not werden, wenn es – wie wir das immer wieder erleben – schier zur Überforderung wird, das eigene Leben

„als wirklich eigenes zu leben, ohne darauf zurückzugreifen, was andere einem sagen, was gut sei, ohne den Ausweg in klaren Handlungsanweisungen angebotlicher, auch religiöser Führer zu suchen“<sup>21</sup>.

Die Subjektivität und Freiheit wird zum Hohn, wenn die individuellen Lebensumstände kaum Freiheit lassen, weil sie z. B. einschneidenden finanziellen Beschränkungen unterliegen oder die Gesellschaft kulturelle und oder religiöse Grenzen setzt. Die Freiheit der Stadt wird zur Bedrohung, wenn Traditionen nur wegbrechen, keine neuen Beziehungen jedoch an die Stelle treten und das Individuum in der Stadt heimatlos wird.

Vielleicht ist das entscheidende Charakteristikum der Urbanität heute die Begegnung mit dem Fremden und die Notwendigkeit, mit Fremden und mit Fremdem zusammenzuleben. Auch in Jer 29,7 wird ja eine Exilsituation aufgenommen: Die Stadt ist ja gerade „der/die Andere“, der Feind, zu dem man exiliert wurde, um den man sich aber trotzdem kümmern soll, denn: Geht es ihm gut, geht es auch einem selbst gut. Die Sorge um den Fremden ist also Ausdruck der Sorge um das Wohl des Anderen, aber eben auch des eigenen Wohls. Zurzeit ist bei uns angesichts wachsender kultureller und religiöser Pluralität noch nicht klar, wie das Zusammenleben funktioniert oder überhaupt gehen kann. Noch ist nicht klar, welche Regeln und Gebräuche verändert werden, welche neu entstehen, welche auch verschwinden werden, welche vielleicht auch neu entwickelt werden müssen. Versteht man Urbanität als Prozess eines vielfältigen, divergenten Zusammenlebens, dann besteht das Ziel von Urbanität darin, Verfahrensweisen zu finden, in denen alle zu

<sup>19</sup> Knut Wenzel, Gott in der säkularen Stadt. Zeitgemäße Religionspräsenz in theologischer Analyse, in: *Forschung Frankfurt* 26 (2008) 1, 30–36, hier 32.

<sup>20</sup> Vgl. Wenzel, Gott in der säkularen Stadt (s. Anm. 19).

<sup>21</sup> Wenzel, Gott in der säkularen Stadt (s. Anm. 19) 32f.

ihrem Recht kommen, in denen unterschiedliche Geltungsansprüche respektiert werden und in denen niemand in seiner Subjektivität missachtet wird.<sup>22</sup> Dass es unter pluralen Bedingungen nicht mehr möglich ist, diese Regeln von einer sogenannten Leitkultur vorzugeben, versteht sich unter diesen Bedingungen m. E. von selbst, würde dies doch zutiefst der Anerkennung anderer Lebensformen und Lebensweisen widersprechen und damit letztlich auch einer grundlegend notwendigen Anerkennung des Anderen. Es gilt also, unter dem letztgültigen Kriterium der unbedingten Anerkennung des Anderen, seiner unhintergehbaren Würde und Subjektivität, diese Regeln miteinander auszuhandeln, und es bedarf vor allen Aushandlungsprozessen der Bestimmung von Verfahrensregeln, wie diese Prozesse vor sich gehen können.

Betrachtet man nun die Stadt mit ihren Charakteristika und ihren Herausforderungen und gleichzeitig die christliche Religion und die ihr eigene aufgezeigte Beziehung zur Stadt und zur Moderne, liegen die engen Beziehungen zwischen christlicher Religion und Stadt m. E. auf der Hand, und gleichzeitig zeigt sich das, worauf sich beide gegenseitig aufmerksam machen. Das soll abschließend noch ein wenig erläutert werden. Christliche Religion kann unmittelbar an ihre Geschichte mit der Stadt, wie ich sie anfangs angedeutet habe, anknüpfen. Die Stadt stellt m. E. für das Christentum, aber eigentlich für die Kirche die Chance für Erneuerung dar: So wie die Stadt in den Anfängen dem Christentum zum Durchbruch als „Mainstreamreligion“ verhalf und immer wieder Ort von Neuerungen und Erneuerung war, so ermöglichte z. B. erst die Stadt das Aufkommen der Bettelorden der Franziskaner, Kapuziner und Dominikaner und damit eine Reformbewegung innerhalb der mittelalterlichen Kirche.

Die Stadt kann zur Erneuerung der Kirche werden, weil sie diese in aller Radikalität auf sich selbst zurückwirft. In der modernen Stadt zählt nicht Tradition, sondern ist das Individuum, wie gezeigt, auf seine Subjektivität verwiesen und gleichzeitig zurückgeworfen. Das erinnert und verweist die Kirche zum einen an ihre eigentliche Botschaft, an die unbedingte Anerkennung des Anderen, an die Einmaligkeit der Person und ihre unverwechselbare Würde, an die unbedingte Zusage von Heil und Befreiung, die allen Menschen zugesagt ist. Zum anderen fragt auch der auf seine Subjektivität verwiesene Mensch in der Stadt kaum nach der Kirche der Tradition, sondern er fragt nach der unmittelbar existenziellen Botschaft der christlichen Religion, fragt nach dem, was Paul Tillich als das, was uns unbedingt angeht, bezeichnet hat. Das haben die verschiedenen Konzepte der Citypastoral erkannt, sie alle leben von einer bestechenden Einfachheit, die darin besteht, einfach nur da

<sup>22</sup> Vgl. Wenzel, Gott in der säkularen Stadt (s. Anm. 19) 31.

zu sein! Sie leben von der Präsenz von Christen und Christinnen und deren unmittelbarer Subjektivität, sie leben von der unaufgeregten Präsenz und der Zusage, dass jeder willkommen ist, unabhängig von seiner Lebensform, Religion und Kultur. In eher basiskirchlichen Kreisen der französischen Kirche wird diese Haltung der unmittelbaren Präsenz mit dem Stichwort *accueil*<sup>23</sup> bezeichnet. Mit *accueil* ist der Empfang, die Aufnahme für diejenigen gemeint, die interessiert sind und nach Möglichkeiten der mehr oder weniger intensiven Begegnung fragen. *Accueil* richtet sich auf den Anderen, den zu Empfangenden, auf den, der Empfang und Aufnahme sucht, und will ihm vorbehaltlos gegenüberstehen, will ihm Erfahrungen ermöglichen – ohne mehr oder weniger verschämte Rekrutierungsabsichten, will den Anderen in seiner Andersartigkeit anerkennen und ihm mit einer Präsenz des Hörens und der Offenheit begegnen. Darin liegt der Erfolg vieler sogenannter Citykirchen, in ihrer Präsenz, die zunächst anspruchslos den Anderen anders sein lässt, ihn überhaupt sein lässt. Nicht umsonst besuchen in Zürich fast eine Millionen Menschen in einem Jahr die Bahnhofskirche, kommen mehrere tausend Menschen am Tag einfach nur vorbei für einen kurzen Augenblick der Ruhe, ein kurzes Gespräch oder auch für ein längeres Beratungsgespräch.

Die Stadt verweist die Kirche auch auf ihre vorrangig diakonische Dimension. Unsere moderne Lebenswelt ist gekennzeichnet von Kontingenz und Ambivalenz, das heißt, es gibt keine Eindeutigkeiten mehr, und wenn etwas so ist, dann kann es auch anderes sein und jeden Moment werden. So steht die Stadt eben nicht nur für die Verwiesenheit und Ermöglichung von Subjektivität, sondern sie steht auch für das Zerschneiden, für Fragmentarität von Subjektivität, letztlich auch von Existenz. Damit verweist die Stadt die Kirche zutiefst auf ihre diakonische Dimension und ermöglicht ihr zugleich das Wirkliche dieser Dimension in der unbedingten Anerkennung des Anderen. Dies war der frühen Kirche sehr bewusst, fand und hatte sie doch ihre Anhänger gerade in den armen und marginalisierteren Kreisen der Städte und nicht unter den Reichen. Die französische Kirche nennt diese Haltung *partage*<sup>24</sup>. Mit *partage* ist eine Haltung des Teilens, des Teilgebens und des Teilnehmens angesprochen, und alle drei Aspekte von *partage* entsprechen dem Grundauftrag des Evangeliums und verweisen unmittelbar auf diesen. Es geht um Teilen im Sinne von Anteilnehmen am Schicksal des Anderen; damit ist kein Mitleid gemeint, im Wissen darum, dass es einem selbst doch so viel besser geht, und auch jeder moralische Impetus ist hier verfehlt. Es geht zu-

<sup>23</sup> Michael Gmelch, Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basisgemeindlicher Lebensgemeinschaften, Würzburg 1988, hier zitiert nach: Norbert Mette, Einführung in die katholische praktische Theologie, Darmstadt 2005, 108f.

<sup>24</sup> Gmelch, Gott in Frankreich, hier zitiert nach Mette, Einführung (s. Anm. 23) 108f.

dem auch um Teilgeben, hier ist die Solidarität mit dem Anderen angesprochen, und zwar eine Solidarität im Denken und Fühlen sowie auch in einer konkreten Solidarität des Handelns. *Partage* bedeutet aber auch, den Anderen teilhaben lassen an der eigenen Person, sich nicht vor ihm verschließen, sondern die Doppelbewegung aufnehmen, den Anderen berühren und sich berühren lassen. Zur *partage* gehört nicht zuletzt auch, die eigenen individuellen wie institutionellen Anteile und Verwicklungen in Unrechtssituationen und -strukturen wahrzunehmen. Damit ist der Einzelne wie die Kirche in einer doppelten Perspektive gefragt, zum einen als Anwältin derer, die kaum oder keine Stimme haben, und zum anderen in der kritischen Haltung sich selbst gegenüber, die auch bereit ist, die eigenen Verwicklungen einzugestehen, und die auch bereit ist, eigene Schuld, auch institutionelle, anzuerkennen. *Partage* ist die Haltung, die dem/der Anderen seinen/ihren Raum lässt, die sie/ihn nicht kleiner macht – auch nicht subtil – um selber größer zu sein, und ihn/sie mit ihren Fähigkeiten und seinem/i ihrem Beitrag für das Ganze anerkennt.

Die Stadt als Chiffre der Moderne macht die Kirche darauf aufmerksam, dass es die Kirche als institutionelle Ausformung der christlichen Religion nicht zwingend braucht, das es für die Menschen viele Alternativen gibt, mit denen sie die jedem Menschen aufgegebene Notwendigkeit, sein eigenes Selbst und die Welt zu deuten, vornehmen kann. Dies verweist die Kirche darauf, dass sie mit ihrer Botschaft überzeugen muss; nicht die Strukturen sind es, die Menschen in der Moderne überzeugen – das Verhältnis zwischen Mensch und seiner Religion hat sich spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dahingehend verschoben, dass der Mensch darüber entscheidet, wie viel und welche Religion Raum in seinem Leben hat. Und spätestens mit der Religionsfreiheit sind auch die Sanktionen weggebrochen, die der Kirche über lange Zeit Zugehörigkeit sicherten. In der späten Moderne, und das zeigt die Stadt in aller Deutlichkeit, steht die Kirche sozusagen „nackt“ dar; Menschen fühlen sich nicht durch ihren Reichtum, nicht durch verbrämte Demut oder ihre Dogmatik angesprochen, sondern von dem glaubwürdigen Zeugnis von Christinnen und Christen, die für die Überzeugung stehen, dass Gott die für uns unbedingt entschiedene Liebe ist, wie der Dogmatiker Thomas Pröpper es formuliert,<sup>25</sup> und die diese Liebe im Angesicht des Anderen aufscheinen sehen. Das Evangelium macht uns darauf aufmerksam, dass man die Menschen mögen muss, wenn man etwas mit ihnen will.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. Thomas Pröpper, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg/Br. u. a. 2001.

Die Stadt verweist die Kirche in diesem Kontext jedoch noch auf ein weiteres Moment: auf ihre eigene Nicht-Machbarkeit, darauf, dass die Kirche nicht aus sich selbst heraus da ist, sondern sich zuallererst der grundlegenden Initiative Gottes und seiner Zuwendung zu den Menschen verdankt, dass Kirche also ein Geschenk ist, das im Glauben angenommen werden kann. Auch wenn der Glaube persönlich, individuell ist und in freier Entscheidung vollzogen wird, ist er allein angesichts des jesuanischen Handelns niemals Privatangelegenheit, sondern verweist immer auf Beziehung und das Leben von und in Beziehungen, deren Form und Qualität sich am Umgang Jesu mit den Menschen misst. Glaube impliziert damit in der kommunikativen Praxis Jesu ein soziales Miteinander, eine Gemeinschaft. Letztlich impliziert christlicher Glaube das Auftreten von Kirche und Gemeinde, wo diese Praxis des Glaubens – bei aller Fragmentarität – gemeinsam gelebt und wo der Glaube gemeinsam bezeugt wird.<sup>26</sup> Kirche und Gemeinde sind somit – so beschreibt es die Kirchenkonstitution des Konzils – „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1), die sich letztlich der Gnade Gottes verdankt. Dies ist die Haltung der *gratuité*, die Haltung der Ungeschuldetheit, des sich Verdankt-Fühlens gegenüber dem, der das eigene Leben geschaffen hat. Es ist das nicht rationale Wissen darum, nicht alles in der Hand zu haben und Leben, sowohl das eigene als auch das der/des Anderen, als Geschenkt und Unwiederbringliches zu begreifen. Diese Haltung durchbricht alle Zweckrationalität und macht aufmerksam für heilvolles Miteinander, macht sensibel für die eigene Lebenskultur und die Kultur der nahen und fernen Umkreise.

Diese drei genannten Dimensionen christlicher Praxis verdeutlichen, was Christentum in der Stadt bedeutet, unter welchen Bedingungen Christentum in der Stadt gelebt werden kann und was christliche Praxis und christliche Gemeinden als Gemeinden der Bürgerinnen und Bürger einer Stadt für diese bewirken können. Umgekehrt gibt ein urbanes Umfeld dem Christentum bzw. den Kirchen die Möglichkeit, den Sinn und die Aufgabe ihrer Praxis im Blick auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen neu zu bestimmen. Und so können sich beide Perspektiven der Stadt ergänzen und in diesem Sinne gilt nach wie vor: „*Bemüht euch um das Wohl der Stadt, [...] und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl*“ (Jer 29,7).

<sup>26</sup> Vgl. Mette, Einführung (s. Anm. 23) 107.

Prof. Dr. Judith Könemann  
 Katholisch-Theologische Fakultät  
 Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik  
 Hüfferstraße 27  
 D-49149 Münster  
 Fon: +49 (0)251 83-32357  
 Fax: +49 (0)251 83-30038  
 eMail: j.koenemann(at)uni-muenster(dot)de  
 Web: <http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/kthd/paeda/koenemann.html>