

Orte der Hoffnung in der säkularisierten Stadt

Fundamentaltheologische Erwägungen zu Säkularisierung und Urbanität

Von Hans-Gerd Janßen

Das Verhältnis von Religion und Gesellschaft hat sich seit 1945 in mehreren Schüben grundlegend gewandelt. Die gegenwärtige Subjektivierung und Individualisierung der Lebensstile scheint der institutionellen Religion, dem kirchlichen Christentum, keinen Halt in unserer Gesellschaft mehr zu lassen. Progressiv zeichnet sich diese Entwicklung in den Städten ab, deren Anonymität und Mobilität und daraus folgende Funktionalisierung der Beziehungen feste Lebenskonzepte und Bindungen auflöst und zur Pluralisierung und damit freien Wählbarkeit der Lebensstile führt.¹

Wie kann und soll Kirche auf diese Wandlungen reagieren? Was hat Theologie dazu zu sagen? Ich möchte im folgenden kirchliche und theologische Reaktionen auf die Erfahrung der säkularisierten Stadt darstellen, um so zu heute möglichen Orten christlicher Hoffnung in ihr vorzustoßen. Das tue ich in vier Schritten:

1. Ablehnung der Säkularisierung und Urbanität,
2. Die säkularisierte Stadt als Ort zeitgemäßer Theologie,
3. Kritik der Säkularisierungstheorien,
4. Orte der Hoffnung in der säkularisierten Stadt.

1. Ablehnung der Säkularisierung und Urbanität

»In Nietzsches ›Zarathustra‹ steht das Kapitel, das die Überschrift ›Vom Vorübergehen‹ trägt. Der Vorübergehende ist Zarathustra, der wahre Mensch, das, woran er vorübergeht, die große Stadt der Zivilisation. Der Weg, den er im Vorübergehen nimmt, führt in das ferne Gebirge, da der wahre Mensch den Ort der Zuflucht und Einsamkeit hat. In diesem Kapitel findet sich alles, was die Entgegensetzung von Menschsein und Zivilisation vor Nietzsche und nach ihm kennzeichnet. Auf seinem Wege kommt Zarathustra ›unversehens‹ an das Tor der großen Stadt. Dort tritt ihm der Narr, der in ihr Wohnende, entgegen; er ruft ihn zur Abkehr: ›O Zarathustra, hier ist die große Stadt; hier hast du nichts zu suchen und alles zu verlieren ... Bei allem, was licht und stark und gut in dir ist, o Zarathustra! Speie auf diese Stadt der Krämer und kehre um. Speie auf die große

¹ Vgl. hierzu: H.P.Bahrdt, Die moderne Großstadt, Hamburg 1961; H.Korte, Stadtsoziologie, Darmstadt 1986; pastoraltheologisch grundlegend: N.Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Soziologische und theologische Überlegungen zur Frage der Seelsorge in der Stadt, Mainz 1966, sowie ders., Die Großstadt, in: Handbuch der Pastoraltheologie IV, Freiburg/Basel/Wien 1969, 336-349.

Stadt, welche der Abraum ist, ... wo alles Anbrüchige, Anrühige, Lüsterne, Düstere ... zusammenschwärt: Speie auf die große Stadt und kehre um!« Wie verhält sich Zarathustra zu dieser Rede? Schiebt er den Narren beiseite? Tritt er in die große Stadt ein, so ihre Zugehörigkeit zum wahren Menschen bezeugend? »Er blickte die große Stadt an, seufzte und schwieg lange. Endlich redete er also: »Mich ekelt vor dieser großen Stadt - und ich wollte, ich sähe schon die Feuersäule, in der sie verbrennen wird!« So geht Zarathustra vorüber; in seinem Vorübergehen wird sichtbar, daß der wahre Mensch mit dem in der großen Stadt Wohnenden, dem von ihr zum Narren entwürdigten Menschen, nichts mehr gemein hat. Zarathustra läßt die Stadt hinter sich.«²

Diese Entgegensetzung von wahren Menschsein und städtischer Zivilisation, diese Ablehnung der Urbanität hat eine lange Tradition in abendländischer Theologie und Geistesgeschichte, wie **Otto Borst** in seinem Aufsatz »Babylon oder Jerusalem?« aufzeigt. Die große Stadt ist anrühig, lüstern und düster, kurz: verderblich. Denn »Verstädterung und Wohlstand« - so eine gängige Vorstellung - »gehören zusammen. Sie verweichlichen den Menschen und degenerieren ihn schließlich. Die Kraft, die gesunde und unverbrauchte Kraft, erhält sich nur »draußen«, außerhalb der verstädterten Gebiete, auf dem Land, auf dem Dorf.« Solches »Mißtrauen gegen das Städtische«, das seinen Ausdruck findet in der Entgegensetzung von »verwurzelte[m] Landmenschen« und »bodenlose[m] Städter«³, hegen auch kritisch reflektierende Theologen. Im Mai 1944 schreibt Dietrich Bonhoeffer an die befreundete Familie Bethge zur Taufe ihres Sohnes, den Täufling ansprechend: »Ich würde Dir wünschen, auf dem Lande aufwachsen zu können. Die Großstädte, von denen die Menschen sich alle Fülle des Lebens und des Genusses erwarteten und in denen sie wie zu einem Fest zusammenströmten, haben den Tod und das Sterben mit allen erdenklichen Schrecken auf sich gezogen und wie auf der Flucht haben Frauen und Kinder diese Orte des Grauens verlassen. Die Zeit der Großstädte auf unserem Kontinent scheint nun abgelaufen zu sein. Nach biblischer Aussage ist Kain der Gründer der Städte gewesen. Es mag sein, daß es noch einige Weltmetropolen geben wird, aber ihr Glanz, so verführerisch er sein mag, wird jedenfalls für die europäischen Menschen etwas Unheimliches behalten.«⁴

² J.Ritter, Die große Stadt, in: Metaphysik und Politik, Frankfurt/M 1977, 341-354, 344f - Zitat: Nietzsche, Werke (Musalion) XIII, 227ff (Schlechta II 425ff).

³ O.Borst, Babylon oder Jerusalem? Stadt im Lichte von Theologie und Geistesgeschichte, in: Loccumer Protokolle 10/1989, 11-27, 21.

⁴ D.Bonhoeffer, Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge, Mai 1944, in: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von E.Bethge, NE München 1970 u.ö., 321-328, 323. - Fälschlicherweise datiert O.Borst (a.a.O. 11) den Brief auf August '44 als Brief zur Konfirmation seines Taufpaten. - Vgl. auch die Aussage des Stadtseelsorgers Carl Sonnenschein: »Die Großstadt von heute ist Sünde am Menschen. Zerstörer des Organischen. Entfesselung des Triebhaften. Zertrümmerung der Kultur.« (Notizen aus den Weltstadtbetrachtungen I, Frankfurt 1950, 68; zit. nach: N.Greinacher, Die Großstadt, a.a.O. 349 Anm.)

Mit seinem Hinweis auf den Stadtgründer Kain hat Bonhoeffer ein entscheidendes Stichwort zur Geschichte theologischer Beurteilung der Stadt gegeben. Genesis 4,17 berichtet: *»Kain erkannte seine Frau; sie wurde schwanger und gebar Henoch. Kain wurde Gründer einer Stadt und benannte sie nach seinem Sohn Henoch.«* Nach dem Brudermord, den er begangen hatte, wurde Kain *»vom Ackerboden verbannt«* und mußte *»rastlos und ruhelos auf der Erde sein«* (V. 11f). So gründet er eine Stadt und wird *»zum Stammvater von Städtebauern«*. Eben das *»ist das Kainsmal der Stadt und des Städters«*: Ist Kain, der schuldig Verstoßene, der erste Stadtgründer, dann wird damit der Städter charakterisiert als ein Mensch *»ohne Ruhe, ohne Heimat, ohne Glaube, ohne Richtung, ohne Bindung.«*⁵

Diese Sage hatte Überzeugungskraft in der mittelalterlichen Welt, die in den drei Ständen der Ritter, des Klerus und der Bauernschaft ihre gesellschaftliche Ordnung fand. *»Diese heilige Dreierheit ist von Gott eingesetzt, sie ist nicht nur in Ordnung, sondern sie ist die Ordnung. Der Städter, der Bürger, ist der Eindringling in diesem Ordo, und wie sehr er das geblieben ist, verrät die Tatsache, daß er es bis zur Stunde nicht zu einem entsprechenden Artbegriff gebracht hat. - Der Kriegsmann, der Gottesmann, der ›boumann‹ bezeichnen Tätigkeiten, Kriegführen, Beten, Land bebauen; ›Bürger‹ und ›Städter‹ sind lediglich Herkunftsbezeichnungen, Signets für Indifferenz von Anfang an.«*⁶ Man weiß ihn nicht einzuordnen, er hat keine ›ordentliche Identität. Das ist das Verdikt, das der Stadt bis in unser Jahrhundert hinein anhängt: sie gehört nicht zur Ordnung Gottes. *»William Cowper trifft in seinem Buch ›The task‹ den Nagel auf den Kopf: ›God made the country, and man made the town‹. Die Stadt ist verdächtiges, unzulängliches, notwendigerweise fragmentarisches Menschenwerk; das Land ist gottgeschaffen. ›Auf der Alm, da gibt's koa Sünd‹.«*⁷

Die Stadt steht gleichsam für das Eindringensein des Menschen in die göttlich gesetzte Ordnung und damit für dessen Gottferne. Einem Sprichwort gemäß soll man die Kirche im Dorf lassen, aber für die Stadt ist sie kein hervorragender Ort mehr. Die Stadt ist zum Signum geworden für die Verweltlichung der Welt, für die neuzeitliche Säkularisierung⁸: Die säkularisierte Stadt macht nicht mehr das Wirken Gottes anschaulich, sie ist das menschlich Gemachte, das - so scheint es - dem gottlosen Menschen Zugehörige.

⁵ O.Borst, a.a.O. 17f.

⁶ Ebd. 18.

⁷ Ebd. 20.

⁸ Zur bewegten Geschichte des Begriffs vgl.: H.Zabel/W.Conze/H.-W.Strätz, Säkularisation, Säkularisierung, in: Geschichtliche Grundbegriffe 5, Stuttgart 1984, 789-829; G.Marramao, Säkularisierung, in: Hist.Wb.Phil. 8, Basel 1992, 1133-1161; K.Bartl, Schwerpunkte der Säkularisierungsdebatte seit Friedrich Gogarten. Ein Literaturbericht, in: Verkündigung und Forschung 35 (1990) 41-61.

»Die alten Kirchen unserer modernen Städte sind nicht mehr die überragenden Mittelpunkte des kommunalen Lebens, sondern von Geschäftsvierteln erdrückte Fremdkörper.«⁹ Diese Feststellung Karl Löwiths über das Erscheinungsbild der modernen Stadt, in der Versicherungsbauten und Kaufhäuser den museal wirkenden Kathedralen den Rang abgelaufen haben, will die geschwundene Bedeutung des Christentums in der modernen Gesellschaft beschreiben: Die Kirche ist in der Neuzeit zu einem Randphänomen geworden - und das, obwohl die Neuzeit wesentliche Gehalte des Christentums in säkularisierter Form übernommen hat. Das ist die These Löwiths in »Weltgeschichte und Heilsgeschehen« (1953), in dem sich der oben zitierte Satz findet.

In diesem Werk sucht Löwith die moderne Welt in ihrem Selbstverständnis als Fortschrittsgeschichte abzuleiten aus der »*theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens*«: er will »zeigen, daß die moderne Geschichtsphilosophie dem biblischen Glauben an eine Erfüllung entspringt und daß sie mit der Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes endet.«¹⁰ Für Löwith ist diese Säkularisierung freilich selbst schon Ausdruck des Untergangs des Christentums: Seine Endzeithoffnung erwies sich als maßlos und ist gescheitert. Dieses Eschaton hat die Neuzeit deshalb aufgegeben, hat aber die Struktur des christlichen Geschichtsglaubens mit Anfang und Ende überführt in den »*weltliche[n] Glaube[n] an eine fortschreitende Beherrschbarkeit der Welt*«¹¹ - dem Signum der Moderne und der säkularisierten Stadt. Dadurch rückt aber - so Löwith - »*die moderne Geschichte in ein paradoxes Licht: sie ist christlich von Herkunft und antichristlich im Ergebnis*.«¹² Eben aufgrund des Säkularisationsprozesses ist die moderne Welt »*weltlich und profan und doch abhängig vom christlichen Glaubensbekenntnis, von dem sie sich emanzipiert hat*.«¹³

Diese These Löwiths hat kirchlicherseits - freilich unter Absehung seiner Diagnose vom Ende des Christentums - begierige Aufnahme gefunden: Neuzeit als Säkularisat des Christlichen konnte verstanden und gleichsam reklamiert werden als etwas, das aus dem Christlichen indirekt noch lebt, aber seinen wahren Ursprung hinter sich gelassen hat und darum in sich brüchig geworden ist; so meinte man, auf das baldige Ende dieser »säkularen« Neuzeit hoffen zu können. Noch das heutige Konzept der »Neuevangelisierung Europas« lebt davon. Doch diese Erwartung trügt: Die Moderne blieb und bleibt und mit ihr das Problem, wie Kirche zu ihr stehe. Das Modell des vorkonziliaren integralisti-

⁹ K.Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart u.a. ⁶1973, 183.

¹⁰ Ebd. 11f.

¹¹ Ebd. 182.

¹² Ebd. 184.

¹³ Ebd. 183.

schen ultramontanen Katholizismus orientierte sich nicht an der säkularisierten pluralistischen Stadt, sondern am geschlossenen Milieu des Dorfes, in dem man ja die Kirche zu lassen hat.¹⁴ Mit der dargestellten Säkularisierungsthese formulierte dieser Katholizismus seine totale Konfrontation mit der modernen Welt: Diese kann nur - wenn auch im Modus der Säkularität - als Abfall vom eigentlich Christlichen verstanden werden und also als das christlich zu Überwindende. Eine positive Beziehung auf die Moderne und damit auf die säkularisierte pluralistische Stadt seitens des Christentums ist so ausgeschlossen: beide scheinen einander zu negieren. In bezug auf die Stadt kann die Kirche nur eins tun: missionieren.

2. Die säkularisierte Stadt als Ort zeitgemäßer Theologie

Gegen diese Negation der Moderne versuchte die »Säkularisierungstheologie«¹⁵ eine positive Würdigung der Neuzeit. Sie setzt ein evangelischerseits mit **Friedrich Gogartens** »Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit« (1953). Demnach ist die Säkularisierung - trotz der Gefahr des übersteigerten neuzeitlichen »Säkularismus« - eine legitime wie notwendige Folge des christlichen Glaubens. Denn durch die in Christus allen Menschen eröffnete Sohnschaft in bezug auf den überweltlichen Gott erwuchs den Menschen die Freiheit gegenüber der Welt und allen »Mächten und Gewalten«; nicht mehr an sie, sondern einzig und allein an den transzendenten Gott sind sie gebunden. Darin gründet der neuzeitliche Anspruch des Menschen auf Autonomie gegenüber allem Weltlichen und damit auch die Ablösung der Kultur aus kirchlicher Vormundschaft.

Katholischerseits hat **Johann Baptist Metz** in seiner »Theologie der Welt« (1968) eine ähnliche These vertreten: Die »*Weltlichkeit der Welt*« ist letztlich im Schöpfungs- und Inkarnationsglauben begründet. »*Eben in ihrer Annahme durch Gott in Jesus Christus geschieht die radikale und ursprüngliche Freisetzung der Welt ins Eigene und Eigentliche, ins Unverstellte ihrer nichtgöttlichen Wirklichkeit.*«¹⁶ Die Welt also darf ›weltlich‹ sein und - so läßt sich folgern - die Stadt ›städtisch‹.

Eine solche theologisch positive Deutung der säkularisierten Stadt hat **Harvey Cox** in »The Secular City« (1965, dt. »Stadt ohne Gott?«) vorgelegt. Im Gegensatz zu ihrer

¹⁴ Vgl. *N.Greinacher*, Die Großstadt, a.a.O. 342: »Eine Folge der Entkirchlichung bestand darin, daß die Kirche, aufs Ganze gesehen, der neu entstandenen industriellen städtischen Gesellschaft mit Mißtrauen begegnete. Sie fühlte sich in ihr nicht wohl. Dagegen galt ihre Sympathie vielmehr der agrarischen Gesellschaft. [...] Sie hat sich bis heute noch nicht ganz auf die städtische Gesellschaft eingelassen.«

¹⁵ Hierzu *U.Ruh*, Säkularisierung, in: CGG 18 (21982) 59-100, 89ff.

¹⁶ *J.B.Metz*, Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute, in: Zur Theologie der Welt, Mainz und München 21969, 11-45, 31.

Ablehnung als das in die göttliche Ordnung Eingebrochene gibt er der Stadt eine positive Funktion, einen Sinn: »Wenn Säkularisierung der Sache nach das Mündigwerden des Menschen meint, dann beschreibt der Begriff der Urbanisierung den Kontext, in dem sich diese Mündigwerdung vollzieht.«¹⁷ Dabei müssen Säkularisierung und Urbanisierung in ihrer Unabgeschlossenheit als ein nach vorne offenes Unternehmen gesehen werden: »Die heraufkommende Stadt bezeichnet einen sinnvollen Prozeß, nicht ein erreichtes Ziel. Das Muster der säkularen Stadt ist nicht von oben her geoffenbart, sie muß vom Menschen in harter Arbeit selbst entwickelt werden. Die Vorstellung der säkularen Stadt versinnbildlicht Mündigkeit und Verantwortlichkeit. Die Säkularisierung bezeichnet das Ende kindlicher Abhängigkeit auf jeder Ebene einer Gesellschaft. Die Urbanisierung entwirft die Formen neuer Muster menschlichen Miteinanders. Im Symbol der säkularen Stadt vereinigt, kennzeichnen sie die Bemühung des Menschen, eine Grundlage des gemeinsamen Lebens aufzubauen in einer Zeit, in der alte Ordnungen und sakrale Bindungen verschwinden.«¹⁸ Und angesichts der vielen positiven Möglichkeiten, die die säkulare Stadt für ein befreites Leben der Menschen bietet, »sollten wir die Säkularisierung, statt sie zu bekämpfen und ihr zu widerstehen, lieber als das Handeln dessen erkennen, der schon einmal ein Volk aus der endlosen Mühsal eines Landes der grausamen Aufseher in ein Land geführt hat, in dem Milch und Honig flossen.«¹⁹

Dieser Rückgriff auf das eschatologische Befreiungshandeln Gottes verbindet Cox' Theologie der säkularen Stadt mit einer (gegenüber der an der Kain-Sage anknüpfenden Stadtkritik) anderen mittelalterlichen Tradition, die die Stadt zu rechtfertigen suchte als Abbild der Idealstadt Jerusalem. Damit »hatte der Städter [...] das Stichwort für seine Rehabilitation im Umfeld einer ursprünglich eben nicht städtischen, sondern ländlich feudalen Herrschaft.« - Diese »Mythe von der Stadt als dem gleichsam fortgeschriebenen Jerusalem« führte zu einem »religiös-politischen Anspruch« der Stadt: »Das Neue Jerusalem, wie es Johannes sieht, wird zum politischen Kampfruf. In der Offenbarung wird die Vollendung der Welt als eine vollkommene Stadt geschildert, als das Neue Jerusalem. Das Symbol dieser Neuschöpfung, zugleich Anfang einer nie mehr endenden Serie von utopischen Stadtentwürfen oder städtischen Utopien, ist wie kein anderes eschatologisches Sinnbild in der Geschichte der christlichen Religion zum Inbegriff der vollendeten Gestalt des Wirklichkeitsganzen geworden.«²⁰

Und um die Annäherung an die vollendete Gestalt des Wirklichkeitsganzen in der säkularisierten Stadt geht es auch Cox. Dabei beschreibt er die Situation der Stadt durchaus nicht romantisch, sondern realistisch: »Urbanisierung bezeichnet die Struktur

¹⁷ H.Cox, Stadt ohne Gott?, Stuttgart/Berlin 1969, 14.

¹⁸ Ebd. 124.

¹⁹ Ebd. 209.

²⁰ O.Borst, Babylon oder Jerusalem?, a.a.O. 17.

eines Gemeinschaftslebens, für das Widersprüchlichkeit und Unterschiedlichkeit der Traditionen wesentlich sind. Sie bezeichnet eine Unpersönlichkeit, in dem sich die funktionalen Beziehungen vervielfachen. Sie meint den Tatbestand, daß ein hohes Maß an Toleranz und Anonymität an die Stelle traditioneller, moralischer Sanktionen und langfristiger Verpflichtungen getreten ist. Zentrum des urbanen Lebens ist menschliche Kontrolle, rationale Planung, bürokratische Organisation [...]. Die Metropolis des technischen Zeitalters schafft die unabdingbaren sozialen Voraussetzungen für eine Welt, in der die Macht traditioneller Religion geschwunden ist [...].²¹ Aber genau das ist Cox zufolge Fundament für ein aus beengender Herkunft befreites menschliches Leben, wie es im Evangelium angelegt ist. Es war gerade die Universalität und radikale Offenheit des Christentums, das die Grenzen des Stammesdenkens, das auch noch die antike Polis bestimmte, sprengte; erst dadurch »konnte die Idee einer umfassenden Metropolis geboren werden«, in der »Fremde Mitbürger werden können« - wie es der neutestamentlichen Botschaft entspricht. Von daher wird verständlich, »warum die frühe Kirche von allem Anfang eine stammeszerstörende Bewegung war, in der es »nicht mehr Jude noch Grieche« gab, und warum sie sich am schnellsten in Städten und Marktplätzen ansiedelte.«²²

Im Christentum gründend ist auch die **Gestalt** der säkularen Stadt - ihre Anonymität und Mobilität - dem Christentum entsprechend. Die **Anonymität** der Stadt befreit aus der Bindung durch Gesetz und Konvention, ermöglicht frei gewählte Beziehungen, schützt die Privatheit; sie kann deshalb »theologisch als Evangelium im Gegensatz zum Gesetz verstanden werden«²³: Das Gesetz bindet uns »unkritisch an überkommene Bräuche«, während das Evangelium »uns zur selbständigen Entscheidung befreit.«²⁴ Und die **Mobilität** der Stadt, die für das »niedere Volk« Chancen des Weiterkommens eröffnet, während sie die Position der Arrivierten bedroht²⁵, findet ihre theologische Entsprechung und Rechtfertigung im ortsungebundenen, mit dem Volk ziehenden Gott Israels, der die Baalsgötter der Seßhaften überwindet.²⁶

Wie die Gestalt, so ist auch der **Stil** der säkularen Stadt - ihr Pragmatismus und ihre Profanität - nicht gegenchristlich; vielmehr »befähigen [sie] den urbanen Menschen, bestimmte Elemente des Evangeliums zu entdecken, die seinen religiösen Vorfahren verschlossen waren.«²⁷ Im Gegensatz zur ontologischen Denkweise entspricht der **Pragmatismus** dem biblischen Wahrheitsverständnis, demzufolge das »Handeln [...] der Maßstab

²¹ H.Cox, Stadt ohne Gott?, a.a.O. 14.

²² Ebd. 23, 22.

²³ Ebd. 52.

²⁴ Ebd. 59.

²⁵ Ebd. 67.

²⁶ Vgl. ebd. 72.

²⁷ Ebd. 75.

der Wahrheit [ist]«²⁸. Und die **Profanität** widerspricht einem platonischen Theismus, nicht aber dem christlichen Gottesverständnis, demzufolge der Mensch nicht in einer fertig vorgegebenen Welt lebt, sondern frei-verantwortlicher Mitarbeiter an Gottes Schöpfung ist.

Angesichts dieser christlichen Legitimität der säkularen Stadt erhält die Kirche eine veränderte Zielrichtung. Sie hat sich ganz dem »sozialen Wandel«, in dem Gottes geschichtliches Handeln uns entgegentritt, zuzuwenden durch die Entwicklung einer »Theologie des revolutionären sozialen Wandels«²⁹. Ihr wird die »Idee der säkularen Stadt« zu einem »Leitbild [...], das uns begreifen läßt, was die Schreiber des Neuen Testaments mit dem Gottesreich meinten«³⁰. Ist Jesus Christus das »Reich Gottes in Person«, dann ist die Entgegensetzung von Gottesreich als alleiniger göttlicher Tat und säkularer Stadt als Werk des Menschen im Kern aufgehoben: In ihm »sind die Elemente göttlicher Initiative und menschlicher Verantwortung im Kommen des Reiches unlösbar miteinander verbunden.« Denn in Jesus »kam das Reich [...] so, daß Gott etwas völlig Neues tat und zugleich der Mensch frühere Werte und Loyalitäten ablegte und die neue Wirklichkeit frei übernahm. Das Leben in der heute entstehenden säkularen Stadt verlangt dieselbe Art der Umkehr.« Darin erweist sich, daß die Eschatologie noch im Prozeß ihrer Verwirklichung steht, wir also »in einer Welt [leben], in der das, was die Schreiber des Neuen Testaments als das Kommen des Reiches bezeichneten, noch immer vor sich geht. Sie konfrontiert uns mit einer objektiv neuen sozialen Situation und schafft die Gelegenheit, die uns nötigt, das Alte fallenzulassen und etwas völlig Neues aufzunehmen.«³¹

Von daher ergeben sich die Aufgaben der »Kirche als Gottes Avantgarde«³². Ihre »**kerygmatische Funktion**« besteht in der »Proklamation der Machtübernahme«, in der Botschaft der grundsätzlich bereits vollzogenen Überwindung jener »Mächte und Gewalten«, die die menschliche Freiheit knechten; will der Mensch nicht »wieder Sklave der entmenschlichenden Mächte werden«, dann muß er »in und für die Stadt des Menschen Verantwortung übernehmen.«³³ Die »**diakonische Funktion der Kirche**« zeigt sich in der »Heilung der zerbrochenen Stadt«, indem sie die vielfachen »Spaltungen des urbanen Lebens« durch eine Stärkung der heilenden Kräfte der Verständigung zu überwinden hilft.³⁴ Schließlich besteht die »**Koinonia-Funktion**« der Kirche darin, »die Stadt des

²⁸ Ebd. 79.

²⁹ Ebd. 119, 121.

³⁰ Ebd. 124.

³¹ Ebd. 126, 127, 128.

³² Ebd. 140.

³³ Ebd. 142, 147.

³⁴ Ebd. 148.

Menschen sichtbar werden [zu] lassen«: »Die Kirche ist Zeichen der heraufkommenden Stadt des Menschen, ein Vorreiter der säkularen Stadt.«³⁵

Zusammenfassend: *»Das Evangelium ruft den Menschen nicht zur Rückkehr in frühere Stadien seiner Entwicklung. Es verurteilt den Menschen nicht wieder in die Abhängigkeit, in Angst und Religiosität. Es enthält vielmehr einen Ruf zu phantasievoller Urbanität und mündiger Säkularität. [...] Es ist der Ruf, mit allen Mitteln Mensch dieses technischen Zeitalters zu sein, um es zu einer menschlichen Behausung für alle werden zu lassen, die darin leben.«³⁶* Kurz: In der säkularisierten Stadt erfüllt sich das Christliche.

3. Kritik der Säkularisierungstheorien

Allerdings: daß die Beziehung zwischen Religion und neuzeitlicher Gesellschaft durch einen christlich begründeten Prozeß der die Religion zurückdrängenden Säkularisierung zureichend beschrieben werde, ist mit guten Gründen bezweifelt worden.

Da ist zunächst **Hans Blumenberg**, der in seinem Werk *»Die Legitimität der Neuzeit«* (1966) die Säkularisierungsthese radikal in Frage gestellt hat. Er kritisiert sie als *»letztes Theologoumenon«*, das im Interesse theologischer Selbstrechtfertigung alles Neuzeitspezifische als Beerbung genuin christlicher Gehalte ausgibt und so der Neuzeit ihre Legitimität abspricht: *»Die Säkularisierungsthese«* - so Blumenberg - *»erklärt nicht nur die Neuzeit, sie erklärt sie auch zu dem Irrweg, für den sie selbst die Korrektur vorzuzeichnen vermag.«³⁷*

Demgegenüber sucht Blumenberg die Neuzeit als die Epoche zu begreifen, die - das Christentum und seine Theologie abwerfend - autonom aus sich selbst verstanden sein will. Denn sie ist die Antwort auf den *»theologischen Absolutismus«*, der im Christentum angelegt ist und in der spätmittelalterlichen potentia-absoluta-Lehre seinen Höhepunkt erreichte; die absolute Souveränität dieses Gottes ist unberechenbar und unhinterfragbar und versetzt Mensch und Welt in eine schlechthinnige Ungewißheit über Zukunft und Heil, mit der sich menschlich nicht leben läßt. Angesichts dieser völligen Entwurzelung des Menschen in der Welt blieb ihm *»nur die Alternative seiner natürlichen und rationalen Selbstbehauptung«³⁸*, die die Welt, Natur und Geschichte, nun nicht mehr von jenem trügerischen Gott her, sondern allein aus sich selbst - etsi Deus non daretur - zu begreifen verlangt. Daß dabei christliche Sprach- und Denktraditionen in der neuzeitlichen Philosophie und Literatur weiterwirken, bestreitet Blumenberg keineswegs, nur versteht er diese

³⁵ Ebd. 161, 162.

³⁶ Ebd. 98.

³⁷ *H. Blumenberg*, Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von *»Die Legitimität der Neuzeit«*, erster und zweiter Teil, Frankfurt/M 1974, 139.

³⁸ Ebd. 210.

Wirkungen »nicht als Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern als Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten« auf Fragen, die das Christentum mit sich gebracht hat, aber mit seinem Ende nicht verschwunden sind.³⁹

Blumenbergs Deutung der Neuzeitgeschichte in ihrem Verhältnis zum Christentum ist nicht weniger pauschal als die Säkularisierungsthese, gegen die er sich wendet.⁴⁰ Doch zeigt gerade die Konfrontation beider, daß sie zu wenige Differenzierungen in diesem Prozeß wahrnehmen, um die Wandlungen im Verhältnis von christlicher Religion und moderner Gesellschaft tatsächlich erklären zu können.

Diese Differenzierung hat die neuere Religions- und Kirchensoziologie vorgenommen. Auch wenn die Phänomene der Wandlung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft nicht zu bestreiten sind, so ist doch »ihre Deutung als ein globaler, sozusagen einliniger Prozeß der Säkularisierung, der mit einer gewissen Schicksalhaftigkeit abrollt und all das enthält, was für die Kirche an der Neuzeit relevant ist«⁴¹, unzureichend.

Denn diese Deutung übersieht einige Fakten, die einem global und einlinig verstandenen Säkularisierungsprozeß entgegenstehen: »In dieses Interpretament paßt z.B. weder, daß der Einfluß der Kirche auf die breiten katholischen Volksschichten wohl zu keinem Zeitpunkt der Kirchengeschichte größer war, als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, einem Zeitraum, der angeblich einen ersten Höhepunkt des Säkularisierungsprozesses erlebte. Ebenso unvereinbar mit diesem Interpretationsschema muß die Tatsache erscheinen, daß der Katholizismus im deutschsprachigen Raum nie zuvor einen so großen Einfluß auf die staatliche Entwicklung nehmen konnte, wie in der Nachkriegsphase der Bundesrepublik. Noch paßt in diese Deutung, daß heute nach wie vor unterschiedliche Formen von Religiosität in den deutschsprachigen Ländern [...] zu den soziokulturellen Selbstverständlichkeiten gehören.«⁴²

Es muß daher differenzierter und im einzelnen dargelegt werden, wo Kontinuität und wo Diskontinuität vorherrscht in dem Bewußtsein, »daß die kritisch-produktive Auseinandersetzung zwischen Christentum und [...] Moderne ein [noch durchaus] offener Prozeß

³⁹ Ebd. 77.

⁴⁰ Vgl. G.Marramao, Säkularisierung, a.a.O. 1148f sowie die Untersuchung von W.Jaeschke, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese, München 1976 (BEvTh 76).

⁴¹ F.X.Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1979, 59.

⁴² K.Gabriel/F.X.Kaufmann, Der Katholizismus in den deutschsprachigen Ländern, in: F.X.Kaufmann/B.Schäfers (Hg.), Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland, Opladen 1988 (Gegenwartskunde Sonderheft 5) 31-57, 54.

ist, der vom jeweiligen Stand der wiederum miteinander verflochtenen Selbstreflexion der beiden Partner abhängt und immer wieder neu ausgetragen werden muß.«⁴³

Darum stellt diese Soziologie die Frage nach den spezifischen Reaktionen des Christentums auf die neuzeitlichen Wandlungsprozesse - und danach, warum kirchlicherseits die Säkularisierungsthese als so plausibel aufgenommen wurde und welches Selbstverständnis von Kirche darin zum Ausdruck kommt.

Was die Reaktion des Christentums bzw. genauer der katholischen Kirche anbelangt, ist darauf zu verweisen, »daß gerade die spezifische organisatorisch strukturelle Gestalt des Christentums als Kirche in der Neuzeit im Zusammenhang der Ausdifferenzierung und des zunehmenden Autonomwerdens der großen Lebensbereiche gesehen werden kann. Auf die neuzeitliche Ausdifferenzierung z.B. von Staat, Wissenschaft und Wirtschaft ›reagiert‹ das Christentum gleichsam durch die eigene Ausdifferenzierung zur Kirche als klar umrissener Organisation.«⁴⁴ Mit **Franz-Xaver Kaufmann** kann daher gesagt werden: »Was in der Neuzeit geschieht und was als Säkularisierung oder Verweltlichung thematisiert wird, ist also nicht primär ein Bedeutungs- und Machtverlust der Religion, sondern eine Ausdifferenzierung der Religion im gleichen Zuge mit der Ausdifferenzierung anderer, relativ autonomer Lebensbereiche.« - »Für den Katholizismus fällt es somit nicht schwer, die Verkirklichung, welche gleichzeitig organisatorische Zentralisierung bedeutet, als die Antwort, und zwar die durchaus strukturkonforme Antwort auf die gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen der Neuzeit zu bezeichnen.«⁴⁵

Im Gegensatz zur mittelalterlichen Einheitskultur zeichnet dieser Prozeß sich aus durch die Spezialisierung der verschiedenen Systeme auf ihren je spezifischen Bereich: »In dem Maße, als die traditionelle Allianz von offizieller Kirche und politischer Macht sich lockert oder durch äußere Ereignisse gelockert wird, beginnen sich die religiösen Bezüge in spezialisierter Form auf die Kirche zu richten, während sie aus den übrigen gesellschaftlichen Bereichen zunehmend verdrängt werden.« - »Die Freisetzung weiterer Bereiche des gesellschaftlichen Lebens von explizit christlichen Deutungen läßt sich am ehesten als eine Entkoppelung von Religion und sonstigen Gesellschaftsbereichen beschreiben, wie sie im Postulat nach ›Trennung von Kirche und Staat‹ auch begrifflich auftritt. Mit den Begriffen ›Entkoppelung‹ und ›Trennung‹ ist gleichzeitig ausgesagt, daß ›Religion‹ [...] gesellschaftlich nicht ortlos geworden ist, sondern daß ihr vielmehr ein spezifischer Ort, nämlich in den ›Kirchen‹ zugewiesen wurde. Religion wird damit sozusagen ›entvergesellschaftet‹ und den Kirchen als hierfür spezialisierten Instanzen

⁴³ U.Ruh, Säkularisierung, a.a.O. 96.

⁴⁴ Ebd. 87.

⁴⁵ F.X.Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O. 67, 68.

zugewiesen.«⁴⁶ »Verkirchlichung des Christentums« heißt dann: »*Im Namen Jesu* wird ausdrücklich meist nur noch dort gehandelt, wo dazu ein kirchlicher Auftrag gesellschaftlich anerkannt ist.«⁴⁷

Kaufmann vertritt aufgrund dieser Analysen die These, »daß mit den zumeist als ›Säkularisierung‹ bezeichneten Entwicklungsprozessen der Moderne nicht das nur durch Zufälligkeiten noch verhinderte historische Ende des Christentums gekommen ist, sondern daß vielmehr eine Art Entkoppelung des spezifisch religiösen Bereichs von den übrigen gesellschaftlichen Bereichen stattgefunden hat, daß dieser spezifisch religiöse Bereich nach wie vor von christlichen Sinngehalten dominiert wird und daß er seinen institutionellen Ort in den religiösen Organisationen, den Kirchen, gefunden hat.«⁴⁸ Das Christentum suchte sozusagen seine Identität unter den Bedingungen der neuzeitlichen Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Systeme zu wahren durch die eigene Ausdifferenzierung zur Kirche, die nun streng durchorganisiert und zentralisiert wird, alle religiösen Bezüge an sich zieht und auf die eindeutige Zuständigkeit für alles pocht, was mit Religion und Christentum zu tun hat. In diesem Prozeß wurde Kirche zur hierarchisch strukturierten Amtskirche, die eindeutig definiert, was christlich ist und was nicht: Christlichkeit wurde zur Kirchlichkeit.⁴⁹

Mit dieser als »Sozialphänomen Katholizismus« beschreibbaren Organisationsform hatte die katholische Kirche bis in unser Jahrhundert hinein Erfolg. Ihr Zerfall nach dem Zweiten Weltkrieg⁵⁰ brachte dann die Konjunktur der Säkularisierungsthese mit sich. Denn angesichts der zuvor eindeutig definierten Christlichkeit als Zustimmung zu dem von der Kirche Gelehrten und Geforderten schien deren Schwund nur als Säkularisierung im Sinne von Abkehr, Verlust und Negierung von Religion schlechthin deutbar.⁵¹ Zugleich ermöglichte die Kategorie der Säkularisierung im Sinne der Umsetzung und Verweltlichung ursprünglich religiöser Gehalte die christlich-kirchliche Reklamierung all dessen, was sich der Kirche und dem Christentum nun entzog, als eigentlich und ursprünglich dem Christentum zugehörig und ihm geraubt. Die Deutung des sogenannten Säkularisierungsprozesses als Verlust und Negierung von Religion ist plausibel also nur auf dem Hinter-

⁴⁶ Ebd. 100, 101.

⁴⁷ Ebd. 128.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Zu den Problemen dieser »Verkirchlichung« vgl. *F.X.Kaufmann*, Kirche für die Gesellschaft von morgen, in: ders./J.B.Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg u.a. 1987, 11-54, 39ff; *K.Gabriel*, Gesellschaftliche Bedingungen und Folgen des Zentralismus in der katholischen Kirche, in: *Diakonia* 19 (1989) 366-373.

⁵⁰ Dazu: *F.X.Kaufmann*, Kirche begreifen, a.a.O. 74ff

⁵¹ Vgl. *H.J.Pottmeyer*, Die Zeichen der Zeit - Grund zur Zuversicht?, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück* 45 (1993) 166-176, 167f.

grund einer Eingrenzung des Verständnisses von Religiös- und Christlich-Sein »auf ein sehr spezifisches kirchlich gebundenes und vermitteltes Verständnis vom persönlichen Bezug zu Gott«, also auf dem Hintergrund der Verkirchlichung des Christentums; »mit dieser Sichtweise aber« blendet man »alles aus dem Feld des ›Religiösen‹ aus, was jenseits eines so personalen Gottesverhältnisses sonst noch an Sinn- und Zielentwürfen, an Deutungsmustern für die Bewältigung des Alltagslebens mit« Transzendenzbezug »in unserer modernen Welt vorkommt.«⁵²

Die frühere Eindeutigkeit in der Bestimmung dessen, wer christlich ist und wer nicht, anhand seiner praktizierten Kirchlichkeit ist problematisch, zumindest problematisch geworden. Ist denn ein unter der Sozialform Katholizismus aufgewachsener, von diesem kollektiven Fundament sozialer Fraglosigkeit getragener Katholik so eindeutig christlich? Der so fraglos und ohne Begründung, weil als selbstverständlich angenommene Glaube wird doch problematisch, wenn er - wie heute - nach einer Begründung verlangt.⁵³

So wie Religiosität und auch Christlichkeit sich nicht einfach mit Kirchlichkeit identifizieren lassen, so ist es auch »nicht zulässig, einfach zwischen einer ganz und gar christlich-religiös geprägten, vergangenen Welt des Mittelalters oder auch noch der frühen Neuzeit und einer ganz und gar durch den Schwund religiöser Praxis und kirchlichen Einflusses bestimmten modernen Gesellschaft zu trennen.«⁵⁴ Die Säkularisierungsthese ist zu allgemein und grobmaschig und nur plausibel auf dem Hintergrund der Verkirchlichung des Christentums.

Deshalb ist diese Verkirchlichung selbst problematisch geworden. Denn durch sie kommt im öffentlichen Bewußtsein nur noch das als christlich in den Blick, was von der Amtskirche und ihren Institutionen bis hin zum Pfarrer offiziell getätigt wird.⁵⁵ Gerade das aber wird unter heutigen Bedingungen die Präsenz des Christlichen in unserer Gesellschaft weiter ausdünnen. Eben deshalb ist darauf zu insistieren, daß die im Kontext der Modernisierungsprozesse durchgesetzte Verkirchlichung und damit verbundene organisatorische Zentralisierung des Christentums nur *eine* kirchliche Gestalt unter anderen im Verlauf ihrer Geschichte war und ist. Von daher kann in bezug auf den religiösen Wandel mit Hermann Josef Pottmeyer gesagt werden: »Die Religion ist zwar vom Trend der Entinstitutionalisierung erfaßt, sie löst sich aber nicht auf, sondern verwandelt sich in eine neue Gestalt hinein.«⁵⁶

⁵² H.W.Eichelberger, Ganz mit Religion auf keinen Fall?, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 42 (1990) 310-314, 311f.

⁵³ Vgl. K.Rahner, Theologische Deutung der Gegenwartssituation als Situation der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg/Basel/Wien 1966, 233-256, 247.

⁵⁴ U.Ruh, Säkularisierung, a.a.O. 82.

⁵⁵ Vgl. F.X.Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O. 102f.

⁵⁶ H.J.Pottmeyer, Die Zeichen der Zeit, a.a.O. 174.

4. Orte der Hoffnung in der säkularisierten Stadt

Die Säkularisierungsthese also ist unzureichend - und damit auch ihre positive theologische Auslegung bei Gogarten, Metz und Cox. Angesichts der Tatsache, daß alle säkularen Errungenschaften der Neuzeit sich »faktisch weitgehend in Form einer Absetzbewegung vom Christentum durchgesetzt haben«, erscheint »die ›Herleitung‹ der Neuzeit vom Christentum« doch eher »als Versuch einer nachträglichen Legitimation eines ursprünglich von Theologie und Kirche überwiegend negierten Prozesses«. ⁵⁷

Metz selbst hat in »Glaube in Geschichte und Gesellschaft« (1977) die Säkularisierungstheologie einer Kritik unterzogen. Denn eine »Schwachstelle war die zu abstrakt-formale Vermittlung der vom Glauben freigesetzten und geforderten Weltlichkeit und dem faktischen Säkularisierungsprozeß der Neuzeit«, deren Lösung aus kirchlicher Vormundschaft weder einfachhin als christlich initiiert noch als bloß antichristliche Absetzbewegung zureichend verstanden werden kann. »Ein zweites Defizit der Säkularisierungstheologie war ihre strikte Trennung zwischen Glauben und Weltverhältnis, die die ›säkularisierte Welt‹ letztlich zwar noch in ihrer Ambivalenz erkennen, aber nicht mehr eigentlich sich kritisch vom Glauben her auf sie beziehen konnte«⁵⁸. Denn wenn christlicher Glaube die Welt nur freigibt und »entläßt [...] aus den unmittelbaren normativen Ansprüchen der religiösen Traditionen«, dann - so argumentiert Metz - »bezahlt [er] dies mit einer eigentümlichen Weltlosigkeit. Verbunden bleibt er mit diesen Prozessen der Weltwerdung nämlich nur dadurch, daß er sie wirkungsgeschichtlich mitkonstituiert hat.« Dann aber bleibt der Glaube der »weltlich« gewordenen Welt rein äußerlich und kann in diese Prozesse nicht mehr wirklich kritisch eingreifen, sanktioniert sie vielmehr und reduziert sich selbst auf eine privatistische Innerlichkeit ohne gesellschaftlich relevante Bezüge. Dem so verstandenen Glauben aber fehlt »zwangsläufig die bestimmte, kritisch-befreiende Kraft des Christentums im Verhältnis zu Geschichte und Gesellschaft«.

Deshalb findet Metz in seiner Kritik der Säkularisierungstheologie und der damit verbundenen Wendung zur »politischen Theologie« zur These, »daß ein [derart] rigoros weltlos konzipierter Glaube in den Verdacht gerät, durch seine privatistische Isolierung zur ideologischen Überhöhung oder zur symbolischen Paraphrase jedes geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesses der Welt werden zu können; daß er eine ad-hoc-Konstruktion zur Bewältigung der Gegenwart sei, ohne auch nur das Geringste zu ihrer wirklichen Veränderung beitragen zu können; daß seine mutige Weltlichkeit im Grunde nichts anderes als eine neuerliche Form der Immunisierung des Christlichen darstelle, d.h. schlechte

⁵⁷ J.Figl, Säkularisierung, in: NHthG/4 (1985) 84-94, 91.

⁵⁸ U.Ruh, Säkularisierung, a.a.O. 94.

*Apologetik im sublimsten Sinne des Wortes*⁵⁹, die den christlichen Glauben nicht einer kritischen Auseinandersetzung mit der Gegenwart auszusetzen wagt.

Ob nun im Blick auf die Konstantinische Wende oder auf das neuzeitliche Fortschrittspathos: das Christentum mit seiner Verkündigung des von Staats wegen Gekreuzigten und des noch ausstehenden Reiches Gottes wird sich kaum mit gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen und Tendenzen undifferenziert identifizieren können.

Auch die Säkularisierungstheologie mit ihrer generalisierenden Salvierung der Neuzeitprozesse erweist sich also als zu allgemein und zu grobmaschig, um den tatsächlichen Wandlungsprozeß des Verhältnisses von christlicher Religion und moderner Gesellschaft beschreiben und die nötige kritische Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit der Moderne darlegen zu können. Tatsächlich ist nämlich weder die Gesellschaft einfachhin religionslos geworden, noch kann Theologie die gesellschaftlichen Prozesse der Neuzeit undifferenziert sich selbst überlassen. Die Moderne und mit ihr die säkularisierte Stadt sind theologisch differenzierter wahrzunehmen: in ihren Chancen und ihren Gefährdungen. Anzuerkennen bleiben die Errungenschaften der Moderne, primär die Ermöglichung bisher ungekannter individueller Freiheit. Das gilt *expressis verbis* auch - wie insbesondere Harvey Cox gezeigt hat - für die säkularisierte Stadt als »überbordender Freiheitshort«⁶⁰. Nur gilt es jetzt, auch die damit verbundenen Verluste und Defizienzen wahrzunehmen und ihnen entgegenzuwirken.

Damit sind wir wieder bei dem Theologen, der die Säkularisierungstheologie mit dem Prozeß der Urbanisierung verbunden hatte: bei **Harvey Cox**. Nach »The Secular City« veröffentlichte er 1984 das Buch »Religion in the Secular City«, in dem er sich mit dem Wiederaufleben der Religion in der »postmodernen« Welt auseinandersetzt. Rückblickend konstatiert er das Ende jener »*modernen Theologie*«, die Urbanisierung und

⁵⁹ *J.B.Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie, Mainz 1977, 23f.

⁶⁰ *O.Fuchs*, Pastoral in der Mitte der Stadt, in: *Bibel und Kirche* 47 (1992) 30-37, 31; vgl. *N.Greinacher*, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, a.a.O. 162: »Noch nie in der Geschichte der Menschheit war dem Menschen ein so großer Raum an Entfaltungsmöglichkeiten, an Wahlmöglichkeiten und Entscheidungsfreiheiten gegeben wie in der städtischen Gesellschaft. Noch nie konnte der Mensch so bewußt sein Schicksal erleben und gestalten. Noch nie waren ihm solche Möglichkeiten gegeben, sein personales Dasein sinnvoll zu leben. Noch nie waren so viele materielle Voraussetzungen für sein physisches Wohlergehen gegeben, so daß er die Möglichkeit hat, seine Spannkraft und seine schöpferischen Fähigkeiten auf ideelle Bereiche zu lenken. Ungeheure Möglichkeiten erwachsen dem Menschen in der Stadt.«

Säkularisierung theologisch aufgewertet hatte. Sie sei »aus einem kulturellen Milieu entstanden, in dem sich Religion auf dem Rückzug und Skepsis scheinbar überall auf dem Vormarsch befanden. Das Unternehmen der modernen Theologie bestand darin, den Glauben für die intellektuelle Elite, die ihn hinter sich zu lassen anschnitt, nochmals glaubhaft zu machen. [...] Aber heute ist es vielmehr so, daß sich das kulturelle Milieu, aus dem die moderne Theologie herauswuchs, auf dem Rückzug und in Auflösung befindet. Und wenn nun wirklich eine, wie man es genannt hat, »postmoderne« Zeit beginnt, so ist es nicht die Religion, sondern die moderne Welt selber, welche mit Vergessen bedroht ist.«⁶²

Auch wenn Cox nun für eine »postmoderne Theologie« (ein m.E. nicht sehr glücklicher Begriff für das, was er intendiert) plädiert⁶³, so ist er doch davon überzeugt, »daß eine solche Theologie nichts erreichen wird, wenn sie sich nicht das moderne, liberale Vermächtnis aneignet und es einbaut. Nur eine Theologie, welche die Neuzeit ernst genommen hat, wird fähig sein, das ernst zu nehmen, was danach kommt. Niemand kann über die »Secular City« hinausgehen, der nicht durch sie hindurchgegangen ist.«⁶⁴ Der Grund dafür besteht in den Gefahren, die in der Wiederkehr der Religion auch liegen, dann nämlich, wenn man meint, »daß die alten, schlechten Tage, wo das Heilige mißbraucht werden konnte, vorbei sind«. Deshalb brauchen wir weiterhin »Elemente einer sehr kritischen Theologie (und vielleicht auch da und dort Elemente der Säkularisierung) [...], um sie [die Religion] ehrlich und wahrhaftig zu erhalten.«⁶⁵

Die veränderten Bedingungen, die eine »postmoderne Theologie« nach Cox notwendig machen, zeigen sich in drei Faktoren: Zunächst ließen Auschwitz und Hiroshima den »Logos« der Moderne, das Rationalitätskonzept der säkularisierten Welt fragwürdig werden; zweitens wurde die von der bisherigen Theologie beanspruchte Universalität der Gottesrede von den Rändern der Gesellschaft her in Frage gestellt: »Schwarze und Frauen, Arme und Leute, die nicht zum westlichen Kulturbereich gehörten, - sie alle betonten, daß diese vorgeblich allumfassenden Theologien in Tat und Wahrheit eng und provinziell - weiß, männlich, westlich, »bürgerlich« - waren«; und schließlich als wichtigster Faktor die Neudefinition der Adressaten der Theologie, die nun nicht mehr bei den kritischen Intellektuellen gesucht werden, sondern »im Umgang mit den Verachteten, mit den zornigen Armen und mit denjenigen Bereichen der Gesellschaft, die kulturell abhängig und dominiert waren«⁶⁶.

⁶² H.Cox, Theologien für eine postmoderne Welt, in: Reformatio 35 (1986) 183-190, 183. - In diesem kleinen Artikel faßt Cox die Gründe für seine Wendung von »The Secular City« zu »Religion in the Secular City« zusammen.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd. 190.

⁶⁵ Ebd. 186.

⁶⁶ Ebd. 185.

In seinem Artikel »Orte der Hoffnung« - schon vor »Religion in the Secular City« - hatte Cox die moderne »Metropolis« aufgrund ihrer Zerrissenheit bereits als »ein höchst zweideutiges Phänomen« beschrieben: »Wenn wir die Welt-Stadt betrachten, so ist sie grundverschieden von der gerechten und friedlichen Stadt der utopischen Denker. Die einzelnen Teile der Stadt sind so miteinander verbunden, daß nicht wechselseitiger Austausch, sondern Ausbeutung bestimmend sind. Die wirkliche Einheit der Welt wird durch Rassenschranken, Hautfarbe und Religion verhindert. Es ist nicht eine Weltgemeinschaft entstanden. An die Stelle der Traumstadt Utopia ist eine ›Dystopia‹ getreten, in der die Reichen auf Kosten der Armen immer reicher werden. Die Tatsache, daß die Welt eine Stadt geworden ist, bedeutet nicht, daß die Welt dem Reich Gottes nähergerückt ist. Es bedeutet lediglich, daß wir in eine neue Lage, notwendigerweise nicht einmal in eine bessere versetzt sind.«⁶⁷ Angesichts dieser Situation findet Cox »Orte der Hoffnung« in den Slums und Gettos, deren Bewohner der Theologie ihr Angewiesensein auf die Armen und die Anderen deutlich machen.

Im Ausgang von der sich hier andeutenden und oben beschriebenen modernitätskritischen Wendung der Theologie sieht Cox nun die Grundlage für ihre Erneuerung: »Wir können den befreienden Kern des Christentums aus seiner Allianz mit der modernen Welt heraus wieder gewinnen, indem wir den Gesichtspunkt derer einnehmen, die Christen, aber in gewisser Weise nicht ›modern‹ sind. Das bedeutet, daß wir das Evangelium im Licht der Erfahrung jener, die von der modernen Welt ausgeschlossen sind oder von ihr überfahren werden, neu überdenken müssen. Nur sie, die ›anderen‹ und ›Außenseiter‹, die ja nie volle Partner in jenem Bündnis gewesen sind, sind in der Lage, das Christentum [...] zu transformieren, denn sie haben die Synthese zwischen Modernität und Christentum, die der Inhalt moderner liberaler Theologie ist, nie internalisiert.«⁶⁸ Insbesondere in den befreiungstheologisch orientierten Basisgemeinden auf allen Kontinenten sieht Cox die Speerspitze dieser den Modernisierungsprozessen gegenüber kritischen, daher »post-modernen« Theologie. Gegenüber den etablierten christlichen Kirchen, die in der Neuzeit »zu einem Konglomerat von Individuen geworden« sind, betont diese Bewegung Gemeinschaftlichkeit und insbesondere eine Solidarität, die die Grenzen des Individualismus sprengt und uns wieder entdecken läßt, was »die frühen Christen mit dem Ausdruck ›Glieder an einem Leib sein‹ bezeichnet hatten.«⁶⁹

⁶⁷ H.Cox, Orte der Hoffnung, in: R.Lindner (Hg.), Hoffnung für die Stadt, Gladbeck 1976 (Studienreihe für Verkündigung und Gemeindeaufbau, Heft 8), 7-12, 7f.

⁶⁸ H.Cox, Theologien für eine postmoderne Welt, a.a.O. 187.

⁶⁹ Ebd. 190.

Ich denke, daß mit dem Begriff der Solidarität in der Tat eine Kategorie gegeben ist, die uns direkt zu unserer Frage nach Orten der Hoffnung in der säkularisierten Stadt zurückführt. Denn Solidarität geht nicht in einer eher ›dörflich‹ orientierten Nahbeziehung auf, widersteht aber doch der ›städtischen‹ Anonymität. In diesem Sinne identifiziert **J.B.Metz** in der privatisierten Theologie der Ich-Du-Beziehung »*die anhaltende Vorherrschaft eines dörflich-romantischen Bewußtseins, in dem Solidarität (falls sie gedacht wird) entweder nur als naturhafter Sympathiezusammenhang gedacht werden kann oder als ein Leben von Angesicht zu Angesicht, das die komplexen Kommunikations- und vor allem Isolationsverhältnisse der städtischen Gesellschaft kaum erreicht.*«⁷⁰ Zugleich identifiziert er »*in der Vorherrschaft des Privaten vor allem jene theologisch reproduzierte Privatheit, wie sie die spätbürgerliche Tauschgesellschaft kennzeichnet und die den Gedanken christlicher Solidarität von vornherein halbiert: Innerhalb einer durch Tauschprozesse geprägten Gesellschaft ist Solidarität - falls sie überhaupt thematisch wird - nur als Bündnissolidarität gleichwertiger Partner [...] denkbar: ›ich unterstütze deine Belange, du die meinen. [...] daß Solidarität [...] qualitativ mehr ist als ein Zweckbündnis gleicher Partner und Humanismus allemal mehr als Zweckhumanismus, unkalkulierter Einsatz nämlich im beschädigten Leben: dieser christliche Gedanke tritt hier immer mehr zurück.*«⁷⁰ Ihn gilt es aber angesichts der fortschreitenden Entsolidarisierung sowohl im städtischen Bereich wie im Weltmaßstab nicht nur einzufordern, sondern vor allem auch vorzuleben.

Hermann Josef Pottmeyer hat Umfrageergebnisse im deutschsprachigen Raum zum Thema Religion und Kirche theologisch befragt und bewertet, woraus ich einen Aspekt als in unserem Zusammenhang besonders wichtig herausheben möchte. Danach zeigt sich, daß »*Freiheit, Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung [...] für die Menschen heute absolute Priorität*« haben ebenso wie »*die ›kleine Lebenswelt, also Familie, Partnerschaft, Kinder und Freundeskreis*«. Nun treten diese beiden Werte Freiheit und Geborgenheit freilich miteinander in einen gewissen Konflikt. Der »*Freiheitsanspruch [...] verbindet sich heute nämlich mit einem zunehmenden Individualismus, der auch egoistische Züge trägt.*« Mit einer österreichischen Untersuchung spricht Pottmeyer von »*unbezogener Selbstverwirklichung*«. *Diese hat einen Mangel an belastbarer Solidarität zur Folge. Es handelt sich also um eine ›halbierte Freiheit*«. *Freiheit und Selbstverwirklichung für mich, für uns, weniger für die anderen. Die heutige Gesellschaft ist erkennbar ›postsolidarisch*.«⁷¹

⁷⁰ *J.B.Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a.a.O. 205f.

⁷¹ *H.J.Pottmeyer*, Die Zeichen der Zeit, a.a.O. 169; wesentliche Ergebnisse der Umfrage finden sich zusammengefaßt in: *P.M.Zulehner*, Die Lage des Christentums in Europa: Konsequenzen für die neue Evangelisierung, in: Katechetische Blätter 118 (1993) 533-556.

Dadurch aber werden die gesellschaftlichen Grundlagen selbst zerstört. »So ist es die Kernfrage für die Entwicklung der modernen Gesellschaft und ihrer Kultur, ob das Konzept der unbezogenen Selbstverwirklichung umgewandelt werden kann in jenes der bezogenen Selbstverwirklichung. Anders: Die Abspaltung der Solidarität von der Freiheit muß überwunden werden. Solidaritätslose Freiheit hat keine Zukunft.«⁷² Hierin liegen Aufgabe und Chance für das Christentum in der Moderne. Denn: »Religiöse Gemeinschaften sind in der modernen Gesellschaft eine wichtige Quelle für belastbare Solidarität. Sie sind eine der wenigen gesellschaftlichen Wirklichkeiten, die Solidarität nicht nur verbrauchen, sondern auch schaffen.«⁷³ Deshalb stimmt Pottmeyer Walter Kaspers These zu: »Die Religion gehört heute zu den Überlebensbedingungen unserer freiheitlichen Kultur.«⁷⁴

Um aber diese Chance »wahrzunehmen, bedarf es seitens der Kirche und ihrer Glieder außer dem glaubwürdigen Leben und Bezeugen des unverkürzten Glaubens auch einer Inkulturation in die freiheitliche Kultur. Nur so kann diese das Evangelium als Heilung der »halbierten Freiheit« und ihrer Folgen und als ihre Überlebensbedingung erkennen und akzeptieren.«⁷⁵ Zu dieser Inkulturation gehört die Durchbrechung jener bereits zuvor angesprochenen Verkirchlichung des Christentums, durch die es sich zur Kirche ausdifferenzierte und Kirche selbst zu einem staatsähnlichen bürokratischen Apparat werden ließ, der kaum mehr christliche Alternativen zu seinem eigenen Handeln zuließ. Das impliziert insbesondere auch - abgekürzt gesagt - die Stärkung von Eigeninitiativen an der »Basis«, also die Förderung basisgemeindlicher Strukturen.⁷⁶

Hierzu möchte ich zuletzt noch eine Überlegung von **J.B.Metz** vorstellen, die noch einmal die Nähe des Konzepts solidarischer Basisgemeinden zu unserem Thema unterstreicht. Metz unterscheidet das »volkskirchliche Gemeindebild, das vorrangig am Betreuungsmodell orientiert ist« von einem »bürgerkirchlich[en]«, in dem »das Gemeindeverhältnis [immer mehr] nach Angebot und Nachfrage [sich regelt]: die Kirche wird zur Angebots-, zur Servicekirche.«⁷⁷ Diese beiden Gemeindemodelle lassen sich nach Metz

⁷² P.M.Zulehner, in: ders./H.Denz/M.Bekam/C.Friesl, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen »Religion im Leben der Österreicher 1970-1990«, Freiburg u.a. 1991, 264. - Zit.nach: Pottmeyer, a.a.O. 174.

⁷³ H.J.Pottmeyer, ebd. - Zitat: P.M.Zulehner, a.a.O. 236.

⁷⁴ W.Kasper, Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse, in: J.Rohls/G.Wenz (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, Göttingen 1988, 607. - Zit.nach: Pottmeyer, a.a.O. 174.

⁷⁵ H.J.Pottmeyer, a.a.O. 174; vgl. P.M.Zulehner, Die Lage des Christentums in Europa, a.a.O. 551ff.

⁷⁶ Vgl. F.-X.Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O. 141-146

⁷⁷ J.B.Metz, Suchbewegungen nach einem neuen Gemeindebild, in: F.-X.Kaufmann/J.B.Metz, Zukunftsfähigkeit, a.a.O. 148-165, 159f.

auch beschreiben als der »institutionalisiert[e] Reflex zweier Religionstypen [...], nämlich einer typischen Dorfreigion (Landreligion) einerseits und einer typischen Stadtreigion andererseits. Die Dorfreigion ist bisher noch eingebettet in relativ ungebrochene Traditionen und in Erfahrungszusammenhänge wie Heimat, Kindheit, Großfamilie, Nachbarschaftlichkeit, und unser deutscher Katholizismus ist ja bis in die Gegenwart vor allem eine solche Landreligion geblieben. [...] Die Stadtreigion ihrerseits scheint immer mehr infiziert von der Traditions- und Geschichtslosigkeit, von der Beziehungslosigkeit und Anonymität, von der hohen Mobilität unseres modernen Stadtlebens mit seinen zahllosen vereinsamten Menschen, für die, da sie der Religion längst entwöhnt sind, der Gang in die hell erleuchteten Kaufhäuser nicht selten zum heimlichen Liturgieersatz wird. Inzwischen freilich sind [...] die Grenzen zwischen Stadt und Land fließend geworden. Und entsprechend scheint sich auch die Dorfreigion, die in ihr verwurzelte Volksfrömmigkeit und das volkskirchlich geprägte Gemeindeglied, an dem sich auch das bürgerkirchliche unbewußt orientierte, immer mehr aufzulösen.«⁷⁸ Als Orte der Hoffnung in der säkularisierten Stadt sieht Metz daher basismündliche Strukturen als »Lebens- und Lernraum«, in dem die Glaubenden »zu Subjekten ihrer Glaubenswelt« werden mit einer »sozialen und gesellschaftskritischen Sensibilität, wie sie sich aus den Optionen der einen und ungeteilten Nachfolge ergeben«.⁷⁹

Solidarische Gemeinschaften, die Kommunikation stiften zwischen dem Auseinandergetretenen, dem Getrennten, den sich gegenseitig nicht Wahrnehmenden in der Stadt, in jenem brodelnden etwas, das zugleich »als molochische Zwangswelt und als überbordender Freiheitshort«⁸⁰ sich darstellt, - solche Gemeinschaften wären als Orte wirklicher **Hoffnung** zugleich wahrnehmbar als Orte der Präsenz des Christlichen in der säkularisierten Stadt.

⁷⁸ Ebd. 160f.

⁷⁹ Ebd. 161, 163.

⁸⁰ O.Fuchs, Pastoral in der Mitte der Stadt, a.a.O. 31; dieser Artikel ist insgesamt ein gutes Beispiel für eine pastoraltheologische Vermittlung des hier intendierten Kirchenverständnisses unter den Bedingungen der Stadt: vgl. auch das Stadtseelsorge-Projekt der Dominikaner in Düsseldorf: U.Engel, Stadt-Religion. Überlegungen zum City-Pastoral-Konzept der Düsseldorfer Dominikaner, in: Ordenskorrespondenz 4/1993, 447-458.