

Michael Sievernich S.J.

Urbanität und Christentum

Konturen einer Theologie der Stadt

In einem launigen Aphorismus seiner "Sudelbücher" bemerkte *Georg Christoph Lichtenberg* einmal: "Die Linien der Humanität und Urbanität fallen nicht zusammen."¹ Noch weniger gilt dies, wie es scheint, für die Linien von Christentum und Urbanität. Davon zeugt die verbreitete aufklärerische wie christliche Stadtklage, die von der Stadt die Beschädigung von Humanität, Moral und Gottesglauben befürchtet.

1 Das Christliche und das Urbane im Konflikt

1.1 Christliche Stadtansichten

Katholische Stadtklage. Um nur zwei Beispiele katholischen Aufbegehrens gegen die Stadt zu nennen, die sich beide am Elend der Armen entzündeten: 1888 schreibt der katholische englische Dichter *Gerard Manley Hopkins* (1844-1889) an einen Freund: "Was ich in großen Städten und besonders in London am meisten verabscheue, ist das Elend der Armen; der Dreck und Schmutz, die mißgestaltete und verkommene äußere Erscheinung (nicht zu reden von der Moral) so vieler Menschen, dazu den tief entmutigenden, kaum zu ertragenden Gedanken, daß allmählich fast unsere gesamte Bevölkerung zu einer Stadtbevölkerung wird, und zwar zu einer an Wuchs kleinen, ungesunden, feigen..." Poetisch hält er der Stadtmisere die Schönheit der Schöpfung entgegen, etwa "das Meer und die Lerche", die beide "diese seichte, sündhafte Stadt beschämen" (How these two shame this shallow and frail town!).²

1926 beklagt der Berliner Großstadtseelsorger *Carl Sonnenschein* (1876-1929) in seinen expressionistischen "Weltstadtbetrachtungen" den babylonischen Wirrwarr, "den Wahnsinn der Riesenstadt, mit diesen gehäuften Wohnungen. (...) Mit diesen Häuserwüsten, aus denen der graue Morgen das Proletariat über die Schienen der Straßenbahn,

¹ G. Chr. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, hg. von W. Promies, Bd. 1, München 1968, 917.

² G. M. Hopkins, *Gedichte, Schriften, Briefe*, hg. von H. Rinn, München 1954, 688 und 62f.

der Stadtbahn, der Hochbahn, in die Fabriken, in die Büros, in die Ateliers speit. Den inneren Defekt solcher Gemeinschaft von Menschen. Die Struktur der Stadt ist Todsünde."³ Die große Stadt ist für ihn "so dunkel. So entzündet. So rasend. So entgöttert. So heimatlos. (...) die Großstadt von heute ist Sünde am Menschen", notiert er 1926, "Zerstörer des Organischen. Entfesselung des Triebhaften. Zertrümmung der Kultur. So baut sie um! Zerschlagt sie! Durchsetzt sie! Umrundet sie mit neuem Leben!"⁴

Die Stadt mit neuem Leben umranden, sei es poetisch oder diakonisch, dem haben sich diese beiden Priester in praktischer Konsequenz ihrer Stadtkritik gewidmet. Hat sich in der Zwischenzeit das Verhältnis von Christentum und Stadt gewandelt?

Die tiefgreifenden Veränderungen, die sich neuzeitlich im Verhältnis der modernen Kultur zur Religion und insbesondere zum kirchlich verfaßten Christentum vollzogen haben und vollziehen, zeigen sich am deutlichsten in der Stadt und im Verhältnis zu ihr. Auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, nach dem großen Einschnitt des II. Weltkriegs, der so viele Städte zerstört hat, ist das nicht anders. Die große Stadt bildet den Ort, der die Wandlungen der institutionellen und experimentellen Ausdrucksgestalten der Religiosität offenbart, seien sie kirchlich formiert oder frei flottierend, an eine der großen Weltreligionen gebunden oder neopagan.

Protestantische Wandlungen. Die Wandlungen spiegeln sich exemplarisch im Werk des US-amerikanischen Theologen *Harvey Cox*, der in den 60er Jahren den Abschied der traditionellen Religion aus der säkularen Stadt diagnostizierte und in den 80er Jahren die Rückkehr der Religion in die säkulare Stadt.

Sein 1965 erschienener theologischer Bestseller hieß "Stadt ohne Gott?" (*The Secular City*); darin verknüpft er in der damaligen Umbruchssituation die Fragen der Säkularisierung und Urbanisierung. Die "Säkularisierung", das Mündigwerden des Menschen durch die Entzauberung der Natur (Schöpfung), die Entsakralisierung der Politik (Exodus), die Entheiligung der Werte (Sinaibund), und die Notwendigkeit, sich auf die weltliche Welt einzulassen, von Gott säkular zu reden (D. Bonhoeffer), vollzieht sich nach Cox in jenem Kontext, den er "Urbanisierung" nennt. Dieser Vorgang meint nicht nur den demoskopisch meßbaren Prozeß der Verstädterung, sondern meint darüberhinaus zwei Charakteristika des Zusammenlebens: die *Anonymität* (Bild

³ C. Sonnenschein, Notizen. Weltstadtbetrachtungen, Heft 3, Berlin 1926, 39.

der Schalttafel), die *Mobilität* (Autobahnklebblatt) und zwei typische Merkmale urbanen Stils: der *Pragmatismus*, der am Funktionieren interessiert ist (Symbolfigur John F. Kennedy), und die *Profanität*, die nur Innerweltliches interessiert (Symbolfigur Albert Camus). Beide Momente vereint führen zur Gesamthese des Buches: "Die Heraufkunft einer urbanen Zivilisation und der Zusammenbruch der traditionellen Religion sind die beiden bestimmenden Kennzeichen unserer Zeit und zwei eng miteinander verknüpfte Bewegungen."⁵

Das war "moderne" Theologie. Knapp 20 Jahre später hat Cox diese These zwar nicht revidiert, aber erheblich modifiziert in einer Richtung, die er als "postmoderne Theologie" versteht. In seinem 1983 erschienenen Buch spricht er von der Rückkehr der Religion in die säkularisierte Stadt: "Religion in the Secular City". Symbol dieser Rückkehr ist für Cox die Landung des 1979 gerade neu gewählten Papstes Johannes Paul II. in Mexiko-Stadt. Das Oberhaupt der größten christlichen Kirche besucht die größte Stadt, die faktisch und verfassungsmäßig säkularisiert ist; "Rom küßt die Dritte Welt". Den neuerlichen Einbruch der Religion in die Stadt sieht Cox auf dem amerikanischen Kontinent in zwei dramatischen Entwicklungen: im Einbruch des durch die elektronischen Medien gestützten religiös-politischen Fundamentalismus (in Nordamerika) und im Einbruch der Kirchlichen Basisgemeinschaften und der Befreiungstheologie (in Mittel- und Südamerika).⁶

Cox hat den amerikanischen Kontinent im Auge, der als ganzer betrachtet religiös weit expressiver ist als Europa oder gar die deutschsprachigen Länder. Dies ist ein Grund dafür, daß die Diskurse über die Stadt und die Debatten über das Verhältnis von Stadt und Christentum anders ausfallen. Dazu kommen der aufklärerische *soupçon* gegenüber der Religion und die untergründige Auffassung von ihrer kulturevolutionären Überwindung, so daß Religion hierzulande als eine "nachgeordnete kulturelle Kraft"⁷ oder als "eine Art von moderater Restrisiko-Religion"⁸ beschrieben wird. Dies prägt auch unterschwellig die Nachkriegsdiskussion über die Urbanität.

⁴ C. Sonnenschein, Notizen. Weltstadtbetrachtungen, Heft 5, Berlin 1927, 57 und 60.

⁵ Harvey Cox, Stadt ohne Gott?, Berlin 1968, 10. engl. The Secular City. Urbanization and secularization in Theological Perspective, New York 1965.

⁶ H. Cox, Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology, New York 1984, hier bes. 12 und 24.

⁷ Shell-Studie '85, Hg. A. Fischer, W. Fuchs, J. Zinnecker, Jugendliche und Erwachsene, Opladen 1985, Bd. 1, 266.

⁸ R. Döbert, "Zivilreligion". Ein religiöses Nichts religionstheoretisch betrachtet, in: Kursbuch 93 (Sept. 1988) 67-84, hier 82.

1.2 Urbanität im Wandel

Eine Definition der Stadt stößt immer auf die Schwierigkeit, der Mannigfaltigkeit dieses komplexen Phänomens sowohl diachronisch wie synchronisch gerecht zu werden, ohne einem bestimmten Typ der Stadt einen Vorzug einzuräumen.⁹ Historisch ist die Stadt Bedingung und Ergebnis höherer kultureller und religiöser Entfaltung; um des "Lebens willen" ist sie entstanden, sagt Aristoteles, um des "guten Lebens willen" besteht sie fortan.¹⁰ Daher gehört mindestens zur okzidentalen Bestimmung des Städtischen auch eine entsprechende am Guten orientierte Lebensart, um die öffentlich (Agora, Forum) gerungen wird. Neuere allgemeine Bestimmungen der Stadt berücksichtigen dieses Moment der Urbanität als städtischer Lebensart, ohne indes deren ethische Tragweite auszuschöpfen. So werden etwa definitorisch folgende sechs Kriterien der Stadt benannt: 1) Topographische und administrative Geschlossenheit; 2) eine Bevölkerungszahl von mehreren tausend Einwohnern; 3) ausgeprägte Arbeitsteilung und soziale Differenzierung; 4) Zentralortfunktion für ein Umland in ökonomischer, administrativer, kultureller und sozialer Hinsicht; 5) Mannigfaltigkeit der Bausubstanz; 6) urbaner Lebensstil.¹¹ Hier interessiert vor allem das letzte, auf Urbanität hinzielende Kriterium des "urbanen Lebensstils".

1960 ist das Jahr im Nachkriegsdeutschland, in dem nach der Zeit materieller Lebenssicherung und des Wiederaufbaus der Städte eine Debatte über die Urbanität einsetzt, die bis heute nicht abgeschlossen ist. Jedes der drei folgenden Jahrzehnte steuerte dabei charakteristische Züge zu einem Urbanitätskonzept bei.

Klassisch. Die 60er Jahre sind bestimmt von einem eher humanistisch-affirmativen Verständnis der Urbanität, wie es der Baseler Staatsrechtler *Edgar Salin* auf der Hauptversammlung des Deutschen Städtetages 1960 in Augsburg entwickelt hat. Er knüpfte dabei in doppelter Weise an die Antike an, an die attische Urbanität (*asteiotes*), wie sie im perikleischen Athen zur Blüte gekommen sei, und an die römische Urbani-

⁹ Vgl. R. König, Definition der Stadt, in: W. Pehnt (Hg.), Die Stadt in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 1974, 11-25.

¹⁰ Aristoteles, Politik, I,2; 1252b.

¹¹ F. Kolb, Die Stadt in der Antike, in: Spektrum der Wissenschaft H. 11 (1987) 62-74.

tät (urbanitas), wie Cicero sie eingebürgert und Caius Julius Caesar sie verkörpert hat.¹²

Inhaltlich umschreibt er diese antike Urbanität in einem doppelten Sinn: Zum einen als *politische Mitwirkung* am Gemeinwesen, als aktive "Mitwirkung einer Stadtbürgerschaft am Stadtregiment", und zum anderen als *Bildung* im umfassenden Sinn, d.h. als "Wohlgebildetheit an Leib und Seele und Geist".¹³

Diese Hochform der klassischen Urbanität, deren Bindung an die Sklaverei freilich unerwähnt bleibt, hielt Salin für einmalig und unwiederholbar; nur einige deutsche Städte hätten unter dem Einfluß des Humanismus eine "Atmosphäre von Urbanität" (21) schaffen können, doch das Jahr 1933 habe "das Ende der deutschen Urbanität" (23) markiert. Daher plädiert er für eine zeitweise Vermeidung des Begriffs und nennt als neue Aufgabe die der "Stadtformung" (24), die nötig sei, weil die Städte nicht mehr organisch wachsen, einen Gestaltwandel erfahren (Agglomeration, Stadt-Land), durch Verkehr und Umweltverschmutzung (!) beeinträchtigt werden, der Bildungstraditionen verlustig gehen und wieder "in einer Gemeinschaft von Stadtbürgern" (31) zu verwandeln seien.

Modern. Die Dekade der 70er Jahre sollte eine folgenreiche Umkehrung prägen: Urbanität wird danach weniger auf das urbane, d.h. politisch aktive und gebildete Verhalten und Handeln des Stadtbürgers bezogen, sondern auf den Zustand einer Stadt. "Urbanität als Zustand oder Qualität der Stadt, die in ihrer baulichen und funktionellen Struktur eine bestimmte Dichte stadtspezifischer Angebote hohen Ranges und weltweiter Bezüge enthält und dadurch ein charakteristisches intensivstädtisches Lebensgefühl hervorruft".¹⁴ Urbanität wird also zur Atmosphäre oder zur Erlebnisqualität des inszenierten städtischen Raums, die einen bestimmten Lebensstil bewirken.

Diese Neubestimmung von Urbanität spiegelt die Krise der Stadt wider, die sich seit Mitte der 60er Jahre auf vielfältige Weise äußerte. Der Psychoanalytiker *Alexander Mitscherlich* formulierte mit breiter Wirkungsgeschichte seine unfriedlichen Thesen zur "Unwirtlichkeit" der moder-

¹² E. Salin, Urbanität, in: Erneuerung unserer Städte. Vorträge, Aussprachen und Ergebnisse der 11. Hauptversammlung des Deutschen Städtetages, Augsburg, 1.-3. Juni 1960 (Neue Schriften des Deutschen Städtetages 6), Stuttgart Köln 1960, 9-34.

¹³ Ebd. 14; an anderer Stelle sagt er: "Adel von Bildung und Leistung und Geist, die Vornehmheit der inneren und äußeren Haltung und der sichere Takt im Umgang mit Lehrern und Freunden, mit Hoch- und Gleich- und Niedrig-Stehenden" (ebd. 11).

nen Stadt,¹⁵ der 16. Deutsche Städtetag 1971 in München stand unter dem Imperativ "Rettet unsere Städte jetzt!",¹⁶ während eine begleitende Ausstellung in ihrem Titel die Kritik an der ökonomisch fixierten Stadtplanung zusammenfaßte: "PROFITOPOLIS".¹⁷ Eine eigene, interdisziplinäre organisierte Krisenwissenschaft, die "Urbanistik" entstand, die freilich nicht von einem festgeschriebenen Menschenbild ausgehen mochte, sondern die "Offenheit des Menschen und damit seine 'Urbanität'" postulierte.¹⁸ Die Antwort auf diese Krise der Stadt war einerseits die von der Stadtpolitik zu verfolgende Zielvorstellung der "menschlichen Stadt",¹⁹ in der Urbanität als ein Moment der Humanität erscheint.

In diesem Sinn und ausgehend von der Differenzierung von Privatheit und Öffentlichkeit bestimmte das *Institut für Kommunalwissenschaften* Humanität und Urbanität als Zielvorstellungen; diese ermöglichte eine "unvollständige Integration", d.h. eine Beziehungsstiftung ohne Kontaktzwang, eine Aufhebung der Schranke zwischen Bekanntem und Fremdem.²⁰

Eine andere Antwort auf die Krise der Stadt war die Zuflucht zur Kultur als einem entscheidenden Moment der Urbanität. Damit sollte die Dominanz der wirtschaftlichen Ziele in der Stadt, die zu der als "Profitopolis" denunzierten ökonomischen Stadt geführt hatten, "dahingehend korrigiert werden, daß die soziale, geistige und kulturelle Entfaltung des Menschen nicht nur ermöglicht, sondern vor allem anderen gefördert wird".²¹

¹⁴ M. Neuffer, Urbanität als Ziel der Stadtpolitik, in: *Zeitschrift für Stadtgeschichte, Stadtsoziologie und Denkmalpflege* 3 (1976) 268-281, hier 279.

¹⁵ A. Mitscherlich, *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*, Frankfurt 1965, ¹⁵1980; ders., *Thesen zur Stadt der Zukunft*, Frankfurt 1971, 1979.

¹⁶ *Rettet unsere Städte jetzt! Vorträge, Aussprachen und Ergebnisse der 16. Hauptversammlung des Deutschen Städtetages, 25.-27. Mai 1971 in München*, Stuttgart 1971.

¹⁷ PROFITOPOLIS oder der Mensch braucht eine andere Stadt, konz. von J. Lehmbruck und W. Fischer, *Die Neue Sammlung*, München 1971. Eine zweite Ausstellung zum Thema fand 1979 statt: *Von Profitopolis zur Stadt der Menschen*, konz. von J. Lehmbruck und W. Fischer, *Die Neue Sammlung*, München 1979.

¹⁸ *Urbanistik. Neue Aspekte der Stadtentwicklung*, hg. von H. Glaser, München 1974.

¹⁹ Vgl. *Wege zur menschlichen Stadt. Vorträge, Aussprachen und Ergebnisse der 17. Hauptversammlung des Deutschen Städtetages*, Köln 1973.

²⁰ *Stadtentwicklung. Von der Krise zur Reform (Studien zur Kommunalpolitik 1)*, Bonn 1973, hier 14 und 48f.

²¹ D. Sauberzweig, *Kultur und Urbanität. Aspekte zur Zukunft der Stadt*, in: *Archiv für Kommunalwissenschaften* 25 (1986) 1-23, hier 8.

Postmodern. Auf diesem Hintergrund zerfaserte in den 80er Jahren das Verständnis von Urbanität, es verflachte zur Beliebigkeit eines Lebensstils und rief entsprechenden Kritik hervor. So wird Urbanität bestimmt als "ein Lebensgefühl mit utopischen Gehalten (...), das sich aus Weltläufigkeit und Verwurzelungen, aus Vielfalt und Positionsnahme, aus Schnelligkeit und Traum aller Optionen, aus Erfahrung und Geschmack, aus Selbstbewußtsein und Grenzüberschreitungen, aus Unmoral und Brechungen, aus viel Öffentlichkeit und vereinzelter Intimität zusammensetzt".²²

Eine eher pessimistische Einschätzung solcher "neuen Urbanität" verweist auf eine "doppelte Spaltung" der Städte in der Bundesrepublik: auf die Polarisierung von prosperierenden und schrumpfenden Städten (München, Stuttgart, Frankfurt, Duisburg, Bremen, Wuppertal), die zur urbanen Erscheinung gesellschaftlicher Ungleichheit werde, und auf die innere Spaltung jeder einzelnen Stadt in Wohlhabende und Integrierte auf der einen und Marginalisierte und Arme auf der anderen Seite, die zur urbanen Erscheinung sozialer Segregation werde.²³ Daher kann eine "emanzipatorische" Konzeption Urbanität reduktiv definieren als "städtische Form der Kultivierung von gesellschaftlichen Widersprüchen".²⁴

Angesichts der semantischen Verschiebungen im Urbanitätsbegriff macht *Karl-Dieter Heim* den Vorschlag, diese Kategorie ganz zu verabschieden und stattdessen von "republikanischer Öffentlichkeit" oder "republikanischer Stadtkultur" zu sprechen,²⁵ was freilich neuerdings unbeabsichtigt andere Assoziationen weckt.

1.3 Urbanes Leben ohne Religion?

Fragt man, welche Rolle der Religion oder dem kirchlich verfaßten Christentum in dieser ganzen Debatte zuerkannt wird, so ist die Auskunft mager: entweder kommt die Frage gar nicht erst vor oder sie wird eher negativ beantwortet: Salin etwa meint, ein Grund für die mangelnde Ausbildung einer Urbanität in den mittelalterlichen Städten sei

²² L. Reisch, Stadt und Öffentlichkeit, in: V. Hauff (Hg.), Stadt und Lebensstil. Thema: Stadtkultur, Weinheim-Basel 1988, 38f.

²³ H. Häußermann/W. Siebel, Neue Urbanität, Frankfurt 1987, 8.

²⁴ W. Prigge, Raum und Ort, in: ders. (Hg.), Die Materialität des Städtischen. Stadtentwicklung und Urbanität im gesellschaftlichen Umbruch (Stadtforschung aktuell 17), Basel-Boston 1987, 9-27, 27.

²⁵ K.-D. Keim, Stadtkultur heute. Vom gesellschaftlichen Wandel des Urbanitätsverständnisses, in: Neue Rundschau 99, Bd. 4 (1988) 144-158, 157.

es gewesen, "daß im christlichen Raum die Wohlgebildetheit von Leib und Seele und Geist überhaupt schwer zu vereinigen war".²⁶ Oder Häußermann/Siebel reduzieren die Rolle der Kirche in der mittelalterlichen Stadt im wesentlichen auf folgendes Beispiel: "So brachte z.B. um die Jahrtausendwende der von Friedrich I. als Bischof von Köln eingesetzte Reichskanzler Knoch aus Italien mit, die dort als Gebeine der Heiligen Drei Könige verehrt wurden. Die Stadt hat Jahrhunderte lang von dem daraufhin einsetzenden Tourismus profitiert".²⁷

Von Ausnahmen wie dem *Institut für Kommunalwissenschaften* abgesehen, das den öffentlichen, symbolisch vermittelten Sinnbezug betont und daher Kultur und Kult in die Überlegungen zur Urbanität einbezieht,²⁸ kommen in der breiten Diskussion zur Stadt Religion, Christentum und Kirche höchstens als historische Reminiszenz oder Problem der Denkmalpflege vor. Solche Ingnoranz oder Negligenz kann man freilich solange nicht zum Vorwurf machen, bis seitens der Kirchen selbst die religiösen Fragen ins "Stadtgespräch" eingebracht werden. Die letzte größere theologische Arbeit war *Norbert Greinachers* "Kirche in der städtischen Gesellschaft" (1966);²⁹ erst in jüngster Zeit sind Kirche und Theologie wieder auf die Stadt und die damit zusammenhängenden Fragen aufmerksam geworden, in ökumenischer Gemeinsamkeit. Es sei nur verwiesen auf die EKD-Studie zur Frage der menschengerechten Stadt (1984), die sich als "Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung" versteht,³⁰ auf die Loccumer Tagung über neue "Wege zur menschlichen Stadt"³¹, sowie auf die Vorlesungsreihe der Berliner Freien Universität zur "Theologie der Stadt".³²

Aus dem nachlassenden Einfluß des kirchlich verfaßten Christentums in der modernen Stadt, der sich in deutlichen Zahlen abnehmender Partizipation am kirchlichen Leben widerspiegelt, kann man allerdings nicht

²⁶ E. Salin, a.a.O. 15.

²⁷ Häußermann/Siebel, a.a.O. 97.

²⁸ Stadtentwicklung a.a.O. 42-46.

²⁹ N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Soziologische und theologische Überlegungen zur Frage der Seelsorge in der Stadt, Mainz 1966.

³⁰ Menschengerechte Stadt. Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung. Ein Beitrag der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, hg. vom Kirchenamt im Auftrage des Rates der EKD, Gütersloh 1985.

³¹ Neue "Wege zur menschlichen Stadt". XVII. Loccumer kulturpolitisches Kolloquium (Loccumer Protokolle 8/1985), hg. von O. Schwencke, Rehburg-Loccum 1985.

³² Zwischen Babylon und Jerusalem. Beiträge zu einer Theologie der Stadt, hg. von M. Theobald und W. Simon, Berlin-Hildesheim 1988.

auf einen Rückgang des Religiösen in der Stadt überhaupt schließen. Vielmehr sind die Wiederkehr von Magie und Mythos festzustellen und das Entstehen einer neuen urbanen Religiosität, die *Hans-Joachim Höhn* als "City-Religion" bezeichnet hat;³³ es ist eine flottierende und hybride Mischung von Elementen esoterischer Lebensorientierung, passagerer Erlebnisformen und unverbindlicher, käufflicher Sinnfindungen.

Kommerz, Konsum und Kultur und deren planerische Inszenierung erhalten darin selbst eine religiöse Aura, wenn z.B. in Frankfurt ein Einkaufszentrum zum "Einkaufsdom", ein zum Theater umgebautes Straßenbahndepot zu "einer der schönsten technischen Basiliken" wird (FAZ 19. und 25. 10. 1988) und eine interdisziplinäre Stadtplanungsgruppe sich "Urbi et Orbi" nennt (FAZ 30. 8. 1989).

2 Das Städtische in biblischer Perspektive

Als Religion, die sich nicht auf Archetypen gründet, sondern auf geschichtliche Ereignisse, muß sich das Christentum immer wieder auf seine Geschichte besinnen, auf ihren normativen Ursprung und auf die Konfigurationen im Lauf einer ambivalenten Geschichte des Heils und der Sünde. Diese historische Vergewisserung gilt auch für das Stadtthema.

Entgegen der landläufigen Vorstellung vom Christentum als Landreligion,³⁴ hat das Christentum eher eine besondere Nähe zur Stadt. Jesu Weg führt von Galilea nach Jerusalem; der Weg des Stadtbürgers Paulus (Apg 21,39) führt zu den hellenistischen Städten, in denen auch die christlichen Gemeinden entstanden und der Glaube tradiert wurde. Die frühen Christen sind vornehmlich Städter, und zwar so sehr, daß sie die Nichtchristen "pagani" (= Dörfler) nennen. Christentum ist, mit einem Wort von *Adolf von Harnack*, "Städtereligion".³⁵

Wenn man fragt, was die Bibel zur Wirklichkeit der Stadt zu sagen hat, wird man feststellen, daß es, wie *Norbert Lohfink* betont, "eine aus den Tiefen des Alten Testaments bis in unsere Zeit hineinreichende Ge-

³³ H.-J. Höhn, City-Religion. Soziologische Glossen zur "neuen" Religiosität, in: *Orientierung* 53 (1989) 102-105.

³⁴ Vgl. etwa H. Albrecht, Gemeindeaufbau in der Großstadt. Erfahrungen und Orientierungen, in: *Theologia Practica* 23 (1988) 18-33.

³⁵ *Adolf von Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902.

schichte zwischen Gott und den Städten" gibt.³⁶ Die Bibel kennt eine Tendenz zur Stadt, die zugleich deren Ambivalenz und Transzendenz offenbart.

2.1 Tendenz zur Stadt

Altes Testament. Diese Tendenz zeigt sich alttestamentlich so: Das erste Buch der Bibel beschreibt im Bild des Gartens den Ort menschlichen Wohnens als idealen, von Gott geschaffenen Ort, in dem der Mensch in Harmonie mit der ganzen Schöpfung lebt. Die nach dem Verlust des Gartens notwendige Kulturarbeit führt vom Ackerbau zur Stadtkultur; der Ackerbauer und Brudermörder Kain wird nach Gen 4,17 zum ersten Städtegründer. Darin zeigt sich die Ambivalenz der Stadt ebenso wie im Turm- und Stadtbau zu Babel (Gen 11,4), der am Ende der Urgeschichte den menschlichen Versuch darstellt, den Himmel zu stürmen (akkad. *bab ili* = Tor Gottes), aber zur Zerstreung und "Wirrsal" (hebr. *balal*),³⁷ führt, zum Kommunikationsabbruch mit Gott und unter den Völkern. Angesichts dieser Ambivalenz verwundert es nicht, daß Israels Geschichte mit dem Auszug aus der Stadt anhebt; Abraham, der Stammvater des Gottesvolks, verläßt die große mesopotamische Stadt Ur in Chaldäa. Nicht menschliches Organisationstalent schafft die Einheit des Menschengeschlechts, sondern der Abrahamssegens (Gen 12,2f.).

Das gilt auch für die bald folgende urbane Strukturierung Israels (Dt 6,10-13), die im davidischen Jerusalem kulminieren sollte.³⁸ Die Ambivalenz der Stadt, selbst der von Jahwe erwählten "Gottesstadt" (Ps 46,5) Jerusalem, spiegelt sich in der prophetischen Kritik an der Stadt als Ort der Sünde (Mi 1,13) und der Fremdgötterverehrung (Jer 2,28) einerseits und in der Zionstheologie andererseits, die Jerusalem als Ort der Gottesnähe kennzeichnet, ja als Epiphanie Gottes ("Umkreist den Zion .. Da ist Jahwe, unser Gott für immer und ewig", [Ps 48, 13-15]; vgl. auch Ps 46 und 76).

Die Ambivalenz auch der Gottesstadt führte zu ihrem Untergang, zur Zerstörung durch Nebukadnezar II. von Babylon im Jahr 587, ohne daß freilich die Idee der Gottesstadt völlig aufgegeben wurde. Das Exil ließ Visionen der neuen Gottesstadt Jerusalem entstehen, die im Kontrast

³⁶ N. Lohfink, Die Vision einer menschlichen Stadt, in: ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg-Basel-Wien 1987, 30-47, 33.

³⁷ Vgl. R. R. Wilson, The City in the Old Testament, in: *Civitas. Religious Interpretations of the City*, hg. von P. S. Hawkins, Atlanta/Ga 1986, 3-13, 7.

³⁸ Zum folgenden vgl. E. Otto, 'ir, in: ThWAT VI, 56-74, hier bes. 69-72.

zu Babylon steht und zu der alle Völker und Nationen wallfahren, wie die jesaianische Vision von der Völkerwallfahrt lautet (Jes 2,1-4).³⁹ So diesseitig die künftige Gottesstadt Jerusalem auch zunächst vorgestellt wurde, so entwickelte sie sich doch zum eschatologischen Heilssymbol, das bei Tritojesaja auch das Ursprungssymbol des Gartens ins Stadtsymbol integriert: das endzeitliche Heil eines "neuen Himmels und einer neuen Erde" verbindet den Jubel über Jerusalem mit dem Genuß der eigenen Kulturleistung, dem Verschwinden des Bösen und der Harmonie des Gartens ("Wolf und Lamm weiden zusammen", so Jes 65,16e-25).

Neues Testament. Auch das Neue Testament kennt die Tendenz zur Stadt. Jesus verkündete sein Evangelium der Basileia nicht nur in "Städten und Dörfern" (Mt 9,35), vielmehr ist sein Leben ein einziger Weg zur großen Stadt, nach Jerusalem. Vor allem das lukanische Werk, in dem über die Hälfte aller polis-Nennungen zu finden sind,⁴⁰ erweckt den Eindruck, "daß Jesus vornehmlich in den Städten lebt und wirkt",⁴¹ daß er vor allem "die Städte zu evangelisieren" habe (Lk 4,43). Insbesondere ist die ganze Geschichte Jesu der Stadt Jerusalem (und ihrem Tempel) zugeordnet.⁴²

Jerusalem ist auch die Stadt, in der die Ambivalenz kulminiert, ist es doch neutestamentlich auf der einen Seite die "heilige Stadt" (Mt 4,5; Offb 11,2), die "Stadt des lebendigen Gottes" (Hebr 11,10), und auf der anderen Seite die Stadt, die die Propheten tötet (Mt 23,37; cf. Lk 13,33) und deren Untergang gewiß ist (Mk 13,2ff. par), so daß Jesus über sie weint (Lk 19,41).

Die neutestamentliche Antwort auf die Ambivalenz ist die Übersteigerung des geschichtlichen Jerusalem in Richtung auf das "obere freie Jerusalem", apostrophiert als "unsere Mutter", das dem gegenwärtigen gegenüberübersetzt wird (Gal 4,25f.). Der Hebräerbrief verweist verstärkt auf die "von Gott gebaute Stadt" (Hebr 11,16), weil wir eben hier keine "bleibende Stadt" (Hebr 13,14) haben. Die Metamorphose der realen Stadt (Jerusalem) in ein transzendentes Stadtsymbol findet seinen ntl. Höhepunkt in der Johannesapokalypse mit ihrer Vision der "heiligen Stadt Jerusalem, wie sie von Gott her aus dem Himmel herabkam"

³⁹ Vgl. N. Lohfink, a.a.O. 41ff.

⁴⁰ H. Strathmann, Art. polis ktl., in: ThWNT VI, 516-535, hier 528.

⁴¹ P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logiequelle, Münster 1972, 278.

⁴² Vgl. P. Stuhmacher, Die Stellung Jesu und des Paulus zu Jerusalem. Versuch einer Erinnerung, in: ZThK 86 (1989) 140-156.

(Offb 21,10), die im heidnischen Babylon ihr symbolisches Gegenstück findet.

Die Städte sind auch die Ziele der urchristlichen Missionare, die, wie etwa Philippus, "durch alle Städte wandern und das Evangelium verkünden" (Apg 8,40), oder wie Paulus, der selbst "Bürger einer nicht unbedeutenden Stadt" (Apg 21,39) war und die mittelmeerische Städtewelt einschließlich der Kapitale Rom missionierte. *Wayne Meeks* nennt ihn daher mit Recht "Saint Paul of the Cities".⁴³

Obwohl also die Jesusbewegung ursprünglich in der ländlichen Welt verwurzelt war und die Bilderwelt der Gleichnisse davon geprägt wurde, kam es zum "Übergang des Christentums von der ländlich strukturierten Welt Palästinas in die städtisch-hellenistische Kultur des Mittelmeerraumes".⁴⁴

Die Tendenz zur Stadt im Alten wie im Neuen Testament zeigt sich auch im großen, AT und NT übergreifenden Bogen: Die Bibel beginnt mit dem Garten Gottes und endet in der apokalyptischen Vision der Stadt Gottes, in die freilich die lebenspendende Natur, das "Wasser des Lebens" und die "Bäume des Lebens" integriert sind (Offb 22,1f.).

2.2 Verantwortung für die Stadt

Die biblische Tendenz zur Stadt hin zeigt sich, wie deutlich wurde, sowohl historisch als auch symbolisch. Historisch ist diese Tendenz nicht weiter verwunderlich, weil sie der Urbanisierung als Kulturleistung folgt und weil die ersten Stadtkulturen der Welt im Alten Orient entstanden, im fruchtbaren Schwemmland um Euphrat und Tigris und an dessen Rand (Jericho um 8000 v. Chr.!) sowie in Ägypten.⁴⁵

Interpretatorisch folgt die Bibel einem Muster, das göttliches und menschliches Handeln zugleich kontrastiert und verbindet. Sie verweist auf die Sünde, die immer wieder einbricht, vom Verlust des Gartens angefangen bis zu den Versuchen, die Stadt ohne oder gar gegen Gott zu bauen. Es ist diese grundlegende Ambivalenz, die biblisch regelmäßig zu einer Stadtkritik führt, von der auch Jerusalem nicht ausgenom-

⁴³ W. A. Meeks, *Saint Paul of the Cities*, in: *Civitas. Religious Interpretations of the City*, hg. von P. S. Hawkins, Atlanta/Ga 1986, 15-23.

⁴⁴ G. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen 1983, 268.

⁴⁵ Vgl. W. von Soden, *Tempelstadt und Metropolis im Alten Orient*, in: *Die Stadt. Gestalt und Wandel bis zum industriellen Zeitalter*, hg. von H. Stooß, Köln-Wien 1985, 37-79.

men ist. Die Kritik wird aber nie grundsätzlich, verbindet sich vielmehr allmählich mit dem Entwurf der idealen, von Gott erbauten Stadt, die, wie die Leuchtkronen in den Domen von Aachen und Hildesheim, von oben herabkommt. Diese Steigerung des Stadtideals in ein geschichts-transzendentes eschatologisches Symbol könnte man leicht als Flucht aus den sehr diesseitigen Städten deuten, wenn man nicht die Funktion der endzeitlichen Erwartung einer "himmlischen Stadt" berücksichtigt.

Das Heilssymbol der Stadt weist ein in die Verantwortung in der und für die Stadt, ohne diese zu dämonisieren oder von ihr das Heil zu erwarten. Dabei sollen die kreativen Momente der Stadt gefördert, ihre destruktiven Elemente dagegen verringert werden. So flüchtet etwa die christliche Urgemeinde nicht in die Wüste, sondern wählt das für sie gefährliche Jerusalem als ihre Stadt, eben weil von dieser Stadt aus das Evangelium an alle Völker ergangen war (Lk 24,47).

Die Erwartung der Stadt Gottes führte bei den frühen Christen zu einer neuen Identität, zum Selbstverständnis als "Mitbürger der Heiligen" (*sympolitai ton hagion*); damit wurde gewissermaßen die Recht- und Heimatlosigkeit kompensiert, die viele Christen als Fremde und Paröken (*xenoi, paroikoi*; Eph 2,19) in der irdischen Polis zu ertragen hatten. Die neue himmlische Bürgerschaft war schon in der irdischen Stadt antizipativ erfahrbar, und zwar in der neuen Lebensweise der christlichen Gemeinde (*ekklesia*), in ihrer Praxis des "Miteinander".⁴⁶ Denn diese relativierte sowohl die soziale Schichtung als auch die ethnische Zugehörigkeit, suspensierte die damit verbundene Rechtlosigkeit oder Unterprivilegierung und gewährte allen den gleichen Status: "Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau"; freilich nicht per Gesetz, sondern spirituell: "Ihr seid alle einer in Christus Jesus" (Gal 3,28). Andererseits führte das neue Bürgerrecht auch zur Paroikiesituation, jener Fremde und Heimatlosigkeit des Christen in der Welt, die durch die Bezeugung des Evangeliums auch zum Leiden, ja zum Martyrium führen kann (cf. 1 Petr).⁴⁷

Die Verheißung der eschatologischen Stadt verlieh den Christen nicht nur eine neue Identität, die auf die Stadt ausstrahlte und deren Schichtungen und Marginalisierungen zwar nicht direkt bekämpfte, wohl aber durch das "Gerücht" unterlief: "Seht, sagt man, wie sie ein-

⁴⁶ Vgl. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur Gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg 1982, 116-124.

⁴⁷ Vgl. hierzu E. Plümacher, *Identitätsgewinn und Identitätsverlust. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum* (BThS 11), Neukirchen-Vluyn 1987, 31-48.

ander lieben".⁴⁸ Sie veränderte die Stadt auf eine weitere Weise von innen heraus: durch die praktische Diakonie. Als Stadtreigion mit den Konflikten und Problemen der Stadt konfrontiert, hat die christliche Gemeinde ihre Verantwortung für die Stadt damals wahrgenommen; "man denke nur an ihre die pagane *liberalitas* weit überbietende *caritas*, mit der sie die in den Poleis auch der frühen und mittleren Kaiserzeit endemische Armut der *plebs urbana* zu lindern suchte".⁴⁹ Die geschwisterliche Lebensführung und die freigebige, nicht auf die eigene Gruppe beschränkte Liebestätigkeit und Armenfürsorge erregten große Aufmerksamkeit und wurden auch in der heidnischen Welt anerkannt. *Gerd Theißen* hat darauf hingewiesen, wie die neue Lebensweise und Liebestätigkeit der Christen in den Städten zum Muster sozialer Integration geworden ist; suchte die griechisch-römische Antike die soziale Integration durch Erweiterung der bürgerlichen Gleichberechtigung voranzutreiben, ohne indes die Sklaven, Fremden und Metöken zu berücksichtigen, so verwirklichten die Christen eine soziale und ethnische Gleichberechtigung für alle, verbanden sie mit der christlichen Brüderlichkeit und verankerten sie "in Christus". Auf diese Weise kam es zu einer christlichen "Vertiefung der antiken demokratischen Traditionen"⁵⁰, oder anders gesagt: zu einer Verschmelzung der kompatiblen Momente von Christentum und antiker Urbanität.⁵¹ Ein Beispiel aus der frühen Christenheit möge die Kreativität christlicher Verantwortung für die Stadt etwas weiter ausleuchten.

2.3 Exkurs: Exemplarisches Leben in der Stadt (Pastor Hermae)

Zu den ältesten Schriften außerhalb des Neuen Testaments gehört das zu den "Apostolischen Vätern" zählende Hermasbuch, das um 150 nach Chr. verfaßt wurde. Es handelt sich um eine apokalyptische Bußpredigt, die in Visionen, Geboten und Gleichnissen zum Glauben und zur neuerlichen Bekehrung, vor allem der Reichen in der Gemeinde mahnt. Zugleich gibt der "Hirt des Hermas", wie *Peter Lampe* herausgearbeitet hat, Auskunft über die soziale Schichtung der frühen stadtrömischen Gemeinde. Die Schrift ist ein Zeugnis für die christlichen Lösungen typischer Stadtprobleme, die sich in der Gemeinde in materieller

⁴⁸ Tertullian, Apol. 39, 7.

⁴⁹ E. Plümacher, a.a.O. 8.

⁵⁰ G. Theißen, a.a.O. 271

⁵¹ Ein Plädoyer für die Verbindung beider Traditionenströme bei J. Ernst, Die griechische Polis – das himmlische Jerusalem – die christliche Stadt, in: ThGl 67 (1977) 240-258.

Segregation und spiritueller Verwilderung niederschlagen und die der Autor über eine kreative Fortentwicklung der Sündenlehre und Bußpraxis zu bewältigen versucht.

Es gibt in der städtischen Gemeinde viele schlecht versorgte Arme: Witwen, Waisen, Alte, Bettelarme und solche am Rand des Existenzminimums. Es gibt aber auch viele Reiche mit Grundbesitz, Häusern und Geldmitteln, deren Frömmigkeit aber durch unlautere Geschäftspraktiken und ein verweltlichtes Leben verflacht. Die zwei gravierenden Probleme der Gemeinde sind die schlechte Versorgung der Armen und die Verweltlichung der Reichen. Der "Hirt des Hermas" will die reichen Christen zu einem ihrem Glauben entsprechenden verantwortlichen Handeln gegenüber den Bedürftigen bewegen. "Denn wer darbt und am Nötigsten des täglichen Lebens Mangel leidet, erduldet große Pein ... Wer von der Not eines solchen Menschen weiß und ihm nicht herausschafft, begeht eine große Sünde".⁵²

Da nun aber nach dem urchristlichen Rigorismus nur *eine* Buße (in der Taufe) möglich war, der Reiche aber durch sein Verhalten wieder in Sünde fiel, konnte er keine neuerliche Vergebung mehr erlangen, war also vom aktiven Gemeindeleben ausgeschlossen; er fand mithin auch für die Wohltätigkeit in der Gemeinde keine Anreize, dafür umso mehr fürs eigene Wohlergehen.

In dieser Situation verknüpft das Hermasbuch das soziale Problem der Armenversorgung und das theologische Problem der mangelnden Bußmöglichkeit, um beide dergestalt zu lösen, daß es die Möglichkeit einer *zweiten* Buße eröffnete, die es ermöglichte, sich wieder in der Gemeinde zu integrieren und durch Almosen die Armenversorgung zu sichern. Die Bußpraxis wurde hier also auf die konkrete Situation der Stadt so zugeschnitten, daß beiden Gruppen geholfen ist, den Wohlhabenden durch eine neuerliche, mit Almosengeben verbundene Buße, den Armen durch eine Sicherung ihrer Grundversorgung, die ihrerseits den Reichen ihren spirituellen Reichtum, ihr Gebet, zur Verfügung zu stellen hatten. Auch der "Hirt des Hermas" (III,1) greift dabei auf den klassischen Topos der Paroikia, des "fremden Bürgers" zurück,⁵³ der in der Stadt wohnt, aber eine andere Heimat-Stadt (Himmel) kennt, die in dieser Stadt den diakonischen Einsatz motiviert.

Von den Ursprüngen her gibt es mithin keinen Grund zur Annahme, daß das Christentum an die Agrarkultur gebunden sei und in der städti-

⁵² P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen 1987, 71-78, hier 74.

⁵³ R. Creer, Alien Citizens: A Marvelous Paradox, in: Civitas. Religious Interpretations of the City, hg. von P. S. Hawkins, Atlanta/Ga 1986, 39-56.

schen Zivilisation daher absterbe. Die frühe Tradition verweist im Gegenteil auf die besondere Nähe des Christentums zur Stadt als Zentrum kultureller Entwicklung, aber auch als Ort sozialer Not. Zudem belegen auch Geschichte und Gegenwart des Christentums, daß die Armen in den urbanen Zentren von der Kirche stets als Herausforderung und als Motor ihrer Erneuerung begriffen wurden.

3 Der christliche Beitrag zur Urbanität

Der Beitrag des Christentums zur Urbanität wird sich zunächst am klassischen Verständnis des partizipativen und verantwortlichen Mitwirkens an den Angelegenheiten des Gemeinwesens orientieren, ohne dabei stehenzubleiben. Wenn die Stadt nach Aristoteles den Sinn hat, das "gute Leben" (eu zen), eine ethisch orientierte Lebensart zu sichern, dann geht es darum, diese urbane Lebensart mit der Gottesfrage christlicher Provenienz zu verknüpfen, also Gott in den Städten zur Sprache zu bringen.

Damit folgt das Christentum dem, was *Max Müller* einmal den "historischen Imperativ" genannt hat: diesem zufolge braucht die Kirche nicht das zu sein und zu tun, was alle sein und tun können, wohl aber das, was nur sie selbst sein und tun kann.⁵⁴ Ziel ist ein Hineingang in die Stadt, Begegnung mit ihr und Gestaltung ihres Lebensraums. Solche Inständigkeit des Christlichen in der städtischen Welt läßt sich ausdrücken in den drei Funktionen von "Repräsentation" des Christlichen in der Stadt, "Inkarnation" in die Stadt und "Animation" der Stadt. In etwa sind damit die unabdingbaren Grundfunktionen von Martyria, Diakonia und Leiturgia angesprochen, die nicht aufeinander reduzierbar sind.

3.1 "Repräsentation" in der Stadt (Martyria)

Richard Sennett hat darauf hingewiesen, daß seit der hochmittelalterlichen Urbanisierung in den Städten des Abendlands "die Kirchen dazu [dienten], dem urbanen Raum ein Zentrum zu geben", also die Gegenwart des Heiligen in der Mitte der Stadt spürbar zu machen.⁵⁵ Dies sei geschehen durch Repräsentation des Leidens (Christi), die sich archi-

⁵⁴ M. Müller, *Philosophische Anthropologie*, hg. von W. Vossenkuhl, Freiburg/München 1974, 112.

⁵⁵ R. Sennett, *Civitas: Den Steinen Leben abringen*, in: *Neue Rundschau* 99, Bd. 4 (1988) 127-143, 136.

tektonisch im kreuzförmigen Grundriß der Kirchen niedergeschlagen habe. Da aber die massenmediale Publizität des Leidens heute zur Abstumpfung und Passivität diesem gegenüber führe, sei die symbolische Repräsentation des Leidens obsolet und bedürfe anderer Ausdrucksgestalten.

Sicherlich wird das Christentum angesichts des Leidens in den Städten heute den Weg der diakonalen "Inkarnation" gehen; dies darf aber die "Repräsentation" als erinnernde Vergegenwärtigung nicht ausschließen. Die gotischen Kathedralen waren nicht nur Repräsentation von Kreuz, sondern auch von himmlischem Jerusalem, wie Sennett zu ergänzen ist; welche Ausdrucksgestalten diese eschatologische Hoffnung in den heutigen Städten annehmen kann und soll, ist die Frage. Wie kann die Erinnerung an Gott wachgehalten und vergegenwärtigt, "re-präsentiert" werden? Sicher wird an erster Stelle das attraktive "Miteinander" christlicher Gemeinschaften und Gemeinden verlangt sein, also jene "lebendigen Steine" (1 Petr 2,5), aus denen sich Kirche aufbaut.

Wenn "die Stadt eine Siedlungsform [ist], die Begegnung einander fremder Menschen wahrscheinlich macht",⁵⁶ dann ist christliche Gemeinschaft die Verwirklichung der Begegnung fremder Menschen, die "in Christus" zu Brüdern und Schwestern werden. Das konfessionell invariante, flächendeckende Pfarr- oder Parochieprinzip kann institutionell gewährleisten, daß vor Ort, in den jeweiligen Stadtquartieren lebendige "Repräsentation" stattfindet. Die Ortsbindung der Gemeinde schließt freilich mobile Gruppierungen, Basisgemeinschaften, freie Vereinigungen und Verbände, ein "Netzwerk" usw. nicht aus, sondern erfordert dieses geradezu.

Darüberhinaus ist aber auch das personale Zeugnis einzelner in der Stadt verlangt; man denke etwa an *Giorgio La Pira* (1904-1977), den ehemaligen christdemokratischen Bürgermeister von Florenz (1951-1957, 1961-1965). Er entwickelte eine Philosophie des urbanen Lebensraums, förderte die Verschwisterung der Städte, die Entwicklung eines transmunizipalen Rechts. La Pira setzte angesichts der globalen und atomaren Bedrohung auf eine Föderation der Städte und brachte 1955 die Bürgermeister von Moskau und Rom, Paris und Budapest, Bonn und Jerusalem, Washington und Peking zusammen, um zu einer urbanen Solidarität (*pactum unionis*) zu gelangen.⁵⁷

Über das unabdingbare personengebundene Zeugnis hinaus bedarf es aber auch des stadtöffentlichen Forums, in dem das Gottesthema zur

⁵⁶ R. Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt 1986 (engl. *The Fall of Public Man*, New York 1974).

⁵⁷ Vgl. E. Balducci, *Giorgio La Pira*, Firenze 1986.

Sprache kommen kann, wie etwa in den Akademien oder in einem wöchentlichen "Mittwochsgespräch" (in Düsseldorf). Auch steinerne Zeugen können Orte christlicher Repräsentation sein. Die alten Kirchen der Städte sind nicht nur kunsthistorische Denkmäler; die Schriftstellerin *Eva Demski* charakterisierte einmal die alten Frankfurter Kirchen als "Rasthaus Gottes mit stiller Bedienung" und lobte diese kostbaren Räume der Stille, die "beeindrucken und trösten, an Vergänglichkeit erinnern und Ewigkeit verheißen".⁵⁸

Über die Pflege der alten städtischen Kirchenräume hinaus stellt sich die Frage der Sakralarchitektur spätestens seit dem Zeitpunkt neu, an dem Frankreich wieder eine Kathedrale baut; in Evry, einer Reißbrettstadt mit 70.000 Einwohnern südlich von Paris, die zum neuen Sitz eines Bischofs bestimmt wurde.⁵⁹

3.2 "Inkarnation" in die Stadt (Diakonia)

Im Sinn der biblischen Verantwortung für die Stadt ist über das "repräsentative", d.h. erinnernd vergegenwärtigende Zeugnis des Christlichen hinaus auch das karitative Zeugnis unabdingbar erforderlich, wenn Kirche ihrer Sendung treu bleiben will. Dieses karitative oder diakonische Zeugnis in der Stadt meint das Eingehen auf die Nöte der Stadtbewohner, insbesondere auf diejenigen, die lädiert oder versehrt, vertrieben oder verarmt ihr Leben am Rande der großen Stadt fristen oder ihr Überleben dort zu organisieren versuchen.

Diese "Inkarnation" der Kirche in die Stadt meint keine Anpassung an die städtischen Üblichkeiten, sondern ein durchaus kontrastreiches Einbringen der sozialplanerisch nicht erschwinglichen christlichen Diakonie, wie sie schon in den frühen christlichen Gemeinden Aufsehen erregt hatte. Dieses diakonale Eingehen auf die Stadt begründet sich für die Kirche darin, daß sie, mit den Worten des II. Vatikanischen Konzils, "in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, der sie begründet hat und selbst ein Armer und Leidender war" (*Lumen gentium* 8).

Die nur in Ansätzen beschriebene Geschichte der christlichen Nächstenliebe (in der Stadt) zeigt, daß die Kirche in aller Regel die Herausforderungen, die sich mit den Urbanisierungsschüben jeweils neu stellten, mit pastoraler Kreativität wahrgenommen und angenommen hat. Der weltweite Prozeß der Ver(groß)städterung führt dazu, daß vor

⁵⁸ E. Demski, *Rasthaus*, in: dies., *Unterwegs*, Frankfurt 1988, 156-168.

allein in den Ländern der sog. Dritten Welt wachsende Armengürtel die Städte umgeben und in vielen Fällen zu gigantischen Megalopolen anwachsen lassen. Eine christlichen Antwort auf diese Situation sind etwa in Lateinamerika die "kirchlichen Basisgemeinden".⁶⁰ Aus sozialem und religiösem Impetus entstehen sie, von Brasilien ausgegangen, meistens an der Peripherie der großen Städte, dort wo das arme Volk wohnt. Die Sehnsucht nach Glaube und Gerechtigkeit, die diesen Prozeß auszeichnet, spiegelt sich auch in der doppelten Bewertung seitens der Bischöfe, die – dem Dokument von Puebla zufolge – in den kirchlichen Basisgemeinden "Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung" sehen (Nr. 96). Eine solche praktisch-gemeinschaftliche Antwort auf die Nöte der Stadt gilt freilich auch für die Städte und wachsenden Agglomerationen großer Ballung oder mittlerer Verdichtung im europäischen Raum; vielfältige Formen von christlichen Vergemeinschaftungen in europäischen Großstädten⁶¹ geben davon Zeugnis, auch wenn sie numerisch eine verschwindende Minderheit bilden.

Zur praktischen Realisierung der christlichen Diakonie in den Städten muß freilich hinzutreten, was man "strukturelle Diakonie" nennen könnte. Damit ist die kirchlichen Sorge um die institutionell vermittelten Beziehungen gemeint, die der Einsicht folgt, daß auch den Institutionen städtischen Lebens gegenüber eine "normative Gestaltungsverantwortung"⁶² besteht. In diesem Sinn wird das Mitwirkungsideal der antiken Polis auf alle ausgedehnt und um den eschatologischen Horizont der "himmlischen Stadt" erweitert, deren Konturen schon der irdischen inchoativ einzuprägen sind. Inkarnation in die Stadt erfordert sowohl ein praktisches Eingehen auf die sozialen Probleme der Stadt, als auch Initiative und Kooperation im institutionellen Bereich, bei dem auch – eingedenk der Ambivalenz der Stadt – das prophetische Moment der Kritik nicht ausgeschlossen ist.

Die Gemeinsamkeit (koinonia) in der Sprache und in der Ethik, sagt Aristoteles, "macht das Hauswesen (oikia) und die Stadt (polis)".⁶³ Die

⁵⁹ Vgl. H. Tincq, Evry va se donner la première cathédrale construite en France depuis un siècle, in: *Le Monde* vom 16. Dez. 1988, 14.

⁶⁰ Vgl. das Standardwerk: M. de C. Azevedo, *Basic Ecclesial Communities in Brazil. The Challenge of a New Way of Being Church*, Washington 1987.

⁶¹ Vgl. etwa M. Göpfert und Chr. Modehn (Hg.), *Kirche in der Stadt. Erfahrungen, Experimente, Modelle in europäischen Großstädten*, Stuttgart-Berlin 1981. H. Frankemölle (Hg.), *Kirchen von unten. Alternative Gemeinden*, München-Mainz 1981.

⁶² Vgl. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973, 73.

⁶³ *Politik* I,2; 1253a.

Entwicklung der Kommunikation zwischen den unterschiedlichen ethnischen Gruppen der Stadtbewohner, die Entwicklung eines solidarischen, die Pluralität der Lebensformen respektierenden Ethos der Großstadt dürfte ebenso zum diakonalen Dienst der Kirchen gehören.⁶⁴ Dieses Ethos müßte sich über die Versöhnung der Welten in den städtischen Quartieren weiten hin zu solidarischen Partnerschaften von Städten in der Ersten und Dritten Welt.

3.3 "Animation" der Stadt (Leiturgia)

Die frühchristliche *Schrift an Diognet* (Ende des 2. Jh.) bezeichnet die Christen einmal als "Seele der Städte": Was für den Leib die Seele sei, das seien in der Welt die Christen; durch alle Glieder des Leibes sei die Seele verteilt, und die Christen seien es über die Städte der Welt.⁶⁵

Eine solche "Beseelung" der Städte geschieht sicherlich schon durch die komunitäre und diakonale Präsenz in der Stadt. Aber darüber hinaus auch durch andere Weisen der Vergegenwärtigung des Christlichen. Eine wesentliche Weise ist die der unverzweckbaren Gottesverehrung, des Gottesdienstes. Bei diesem liturgischen Kult, zu dessen Pflege auch die Verteidigung des Wochenrhythmus und die Gestaltung des Sonntags als Herrentag gehören, geht es um die öffentliche Feier der christlichen Heilsmysterien, aber auch um ihre expressive Ausgestaltung in Formen der Volksfrömmigkeit; darin manifestieren sich mystagogische Wege in einer Lebenswelt, die immer geheimnisloser wird.

Die Intimisierung der Gesellschaft durch Psychologisierung und der Verlust des öffentlichen Raums führte nach *Richard Sennet* zum passiven, dem Selbstschutz dienenden Schweigen als dominanter Form der Teilnahme am öffentlichen Leben. Dieser Tendenz gegenüber ist sowohl der öffentliche Gottesdienst in der Stadt zu bewahren und zu stärken (gegen die Intimisierung und Subjektivierung des Kultes und der Gemeinde) als auch der Raum des anbetenden Schweigens im Sinn originär "mystischen" Lebensform. Die Stadt bedarf der Orte öffentlichen Sprechens von Gott und gemeinsamen Gottfeierns ebenso wie der Orte einsamen Schweigens (myein) vor Gott.

⁶⁴ Vgl. W. Korff, Identität und Lebensform. Zum Ethos der Stadt, in: Zwischen Babylon und Jerusalem. Beiträge zu einer Theologie der Stadt, hg. von M. Theobald und W. Simon, Berlin-Hildesheim 1988, 54-71.

⁶⁵ Schrift an Diognet 6,1, in: K. Wengst (Hg.), *Didache* (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (Schriften des Urchristentums 2. Teil), Darmstadt 1984, zu Diognet: 281-348, hier 321.

Ein hervorragendes Beispiel solcher Stadtanimation ist die kontemplative *Jerusalemgemeinschaft* in Paris, Stadtmönche, die bewußt als Stadtbewohner im Rhythmus der Stadt leben, als Lohnempfänger und Mieter wohnen, Zeiten und Orte der Stille gestalten und in Verbindung mit der Ortskirche leben. Diese Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft vielfältiger Fraternitäten, die das Gebet in die Stadt bringen und die Stadt ins Gebet nehmen wollen, um sie so zu "beseelen".⁶⁶

Auf eine weitere Dimension bei der christlichen "Animation" der Stadt ist zu verweisen: auf das Verhältnis von Kirche und Kunst. Die seit der Neuzeit anhebende Spaltung von christlicher Religion und bildender Kunst, die sich nachbarock in der Tendenz zur Glaubensverwaltung statt Glaubensgestaltung niederschlägt, hat zu einem Schisma von Kunst und Kirche geführt. Dieses spiegelt sich in einer doppelten Entwicklung, die man als Wandel der Kultorte bezeichnen könnte: "die Verwandlung der Stadtkirchen zu Architekturmuseen und die Krönung der Stadtzentren durch opulente Museumsneubauten".⁶⁷ Dieser Doppeltrend der Musealisierung der alten Kirchen und der Sakralisierung der Museen⁶⁸ läßt sich ablesen etwa an der architektonischen Konkurrenz, wie etwa in Frankfurt (Dom – Schirn), Köln (Dom – Wallraf Richartz Museum/Museum Ludwig) oder Mönchengladbach (Abteikirche – Museum Abteiberg), aber auch an Besucherzahlen: Während die Zahlen der Kirchenbesucher fallen, steigen die Besucherzahlen für Museen enorm an; von 14 Mio. Museumsbesuchen im Jahr 1969 auf 22 Mio. [1975] und 66 Mio. im Jahr 1987.⁶⁹ Heute besuchen etwa 10% der Einwohner einer Stadt regelmäßig Museen. Werden christliche Religion und moderne Kunst auseinanderdriften oder zur glaubensgestaltenden gemeinsamen Beseelung der Stadt zusammenfinden?

Alle konkreten Gestalten von "Repräsentation", "Inkarnation" und "Animation" des Christlichen in der Stadt variieren nach Ort, Zeit und Umständen; und sie bedürfen – eingedenk der schon biblisch zutage tretenden Ambivalenz – immer wieder der Kritik im Licht des biblischen Glaubens. Dieser Glaube bringt die Vollendungsgestalt der Kirche, der Menschheit und der Welt ins Bild der Gottesstadt, deren Grundstein

⁶⁶ Vgl. Geht ihm entgegen. Geistliche Lebensregel, hg. von der Jerusalem-Gemeinschaft durch Bruder Pierre-Marie, Freiburg-Basel-Wien 1984 (Frz. Fraternités monastiques de Jérusalem, Livre de vie, Paris 1981).

⁶⁷ M. Schreiber, Die leere Mitte einer Sehnsucht. Über das Museum als Zentrum der Stadt und eines neuen Lebensgefühls, in: FAZ Nr. 113 vom 16. Mai 1987 (Bilder und Zeiten).

⁶⁸ E. Mai, Kultort Museum – zu seiner Geschichte, in: Kunst und Kirche H.1 (1987) 7-11.

⁶⁹ Nach Th. von Freymann, Kirchliche Museen, in: StZ 207 (1989), 59-63.

Gott in Jesus Christus schon gelegt hat und an deren irdischen Vorab-schattungen mitzubauen der Gottesgeist alle einlädt.

3.4 Ökumenischer Schluß: Luther und Loyola

Zum Schluß sei auf eine bemerkenswerte städtische "Allianz" von Martin Luther (1483-1546) und Ignatius von Loyola (1491-1556) verwiesen. Die lebens- und lehrmäßigen Unterschiede beider Zeitgenossen, des deutschen Kleinbürgers und des baskischen Adligen, die beide die Kirche reformieren wollten und beide unter Häresieverdacht gerieten, sind bekannt. Für beide wird 1521 zum Schicksalsjahr, in dem ihnen die Bewegungsfreiheit genommen wird: dem einen durch Bann und Reichsacht, dem anderen durch eine Kanonenkugel, die ihm das Bein zerschmettert. 1522 verlassen beide ihre Burg, die Wartburg der eine und die Wohnburg Loyola der andere, um in die Städte zu gehen.

Eine ihrer gemeinsamen Intuitionen ist ihr Verhältnis zur Stadt. Beide sind Städter und kommen in Städten herum: Luther eher deutschräumig und kleinstädtisch in Eisleben, Erfurt, Rom, Wittenberg, Leipzig, Worms, Augsburg, Eisleben; Ignatius, nach höfischer Erziehung, eher europäisch und großstädtisch in Pamplona, Barcelona, Alcalá, Paris, Brügge, London, Venedig, Jerusalem, Rom. Die Liebe zum Herrn und zur Heiligen Schrift treibt beide: jenen zur Bibelübersetzung und -kommentierung, diesen zur Meditation des Lebens Jesu in den Evangelien (Exerzitien) und im Heiligen Land. Beide verfechten die Gottunmittelbarkeit des religiösen Subjekts mit Blick auf den Gekreuzigten, doch mit unterschiedlicher Kirchlichkeit; der eine gegen Rom und den Papst polemisierend, der andere in Bindung an Rom und durch Indienstnahme durch den Papst.⁷⁰ Daher bleibt die eine Reformation eher europäisch beschränkt, während die andere Reform eher missionarisch auf alle Erdteile ausgreift (Indien, Japan, Brasilien, Kongo).

Luther erkennt die Bedeutung der Städte für die Verbreitung und Durchsetzung der Reformation; nicht weniger als ein Viertel seiner Korrespondenz von 3599 Briefen, die bisweilen Paulusbriefe stilistisch nachahmen,⁷¹ richtet sich an Städte.⁷² Oftmals betont er in seinem

⁷⁰ Vgl. P. Leturia, A las fuentes de la "romanidad" de la Compañía de Jesús 1534-1541, sowie ders., Jerusalén y Roma en los designios de San Ignacio de Loyola, in: ders., Estudios Ignacionos I (Bibliotheca Instituti Historici S.I. X), Rom 1957, 239-256 und 181-200.

⁷¹ G. Müller, Reformation und Stadt. Zur Rezeption der evangelischen Verkündigung (AAWLM.G 11 [1981]), Wiesbaden 1981, 11.

Briefwechsel den Wert der Bildung und des Schulwesens für die Jugend.

Ignatius mißt den Städten in ähnlicher Weise große Bedeutung für die kirchliche Erneuerung oder Missionierung zu; er verfaßt allerdings keine Sendschreiben an die Städte, sondern schreibt in einer Korrespondenz von 6742 Briefen vornehmlich an die Ordensmitglieder, denen er oftmals die "Auferbauung und den geistlichen Gewinn der Städte" ans Herz legt. Damit ist oft die Einrichtung eines Jesuitenkollegs zur Bildung der Jugend verbunden.⁷³

Die geistliche Sorge um die Städte und um die Jugend in ihnen, verbindet Luther und Loyola; sie könnte auch in Zukunft zu einer großen ökumenischen Allianz und Kooperation anregen, zum Wohl und zum Heil der Stadt.

⁷² Vgl. W. Reinhard, Luther und die Städte, in: Luther und die politische Welt. Wissenschaftliches Symposium in Worms vom 27. bis 29. Oktober 1983 (HiFo 9), hg. von E. Iserloh und G. Müller, Stuttgart 1984, 87-112. Hier weitere Literatur.

⁷³ Vgl. etwa die Instruktion zur Vorgehensweise der Gesellschaft Jesu, die Ignatius am 13. Juni 1551 an P. Juan Pelletier sendet, in: Ignacio de Loyola, Obras completas, edición manual, hg. von I. Iparraguirre, Rom 1963, 771-775.