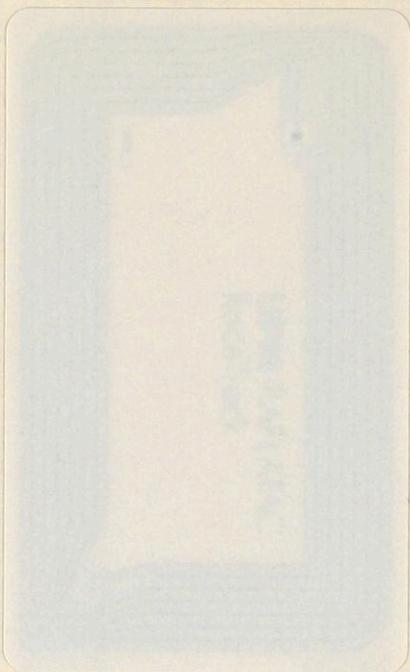


f



N12<503519072 021

UB Tübingen

2

theol

ISSN 0555-9308

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

M. 12
M. 12

Oliver TR

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

23
1/1991

**KIRCHE IN DER STADT
SOLA SCRIPTURA**

ZA 5629

1/1991

01. JUL. 1991

PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

ISSN 0555-9308

Herausgeber:

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für
Theologie

Vors.:

Prof. Dr. W. Zauner, Linz

Vors.:

Prof. Dr. K.F. Daiber, Hannover-Marburg

REDAKTION

Lic. Hartmut Heidenreich (Wiesbaden/Mainz)
PD Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Stuttgart)

Zuschriften, Beiträge bitte an

Hartmut Heidenreich
Friedrichstr. 26-28
Postfach 1941
D-6200 Wiesbaden
Telefon 0611/174-196 (d)

Bestellungen, Überweisungen etc. bitte an

Geschäftsstelle der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen
Prof. Dr. Stefan Knobloch
Universität - FB Kath. Theologie
Saarstr. 20
D-6500 Mainz
Telefon 06131/392743 (d)

Postgirokonto Frankfurt 131 69-603

Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.

Bitte beachten Sie,

daß das letzte, recht umfangliche Heft (270 S.)
als Doppelnummer 1-2 (1990) zählt.
Leider war es nicht so deklariert, pardon.

Dies ist daher Heft 1/1991, 11. Jg., Folge 26.



ZA 5629

Pastoraltheologische Informationen (PthI)

11. Jg., Heft 1, April 1991, Folge 26

ISSN 0555-9308

INHALTSVERZEICHNIS

Zu diesem Heft

1

A. KIRCHE IN DER STADT

Praktisch-theologisches Symposium in Bonn
vom 25.-28. September 1989

<i>Programm</i>	3
<i>Jürgen Reulecke</i> , Urbanisierung und Kirche	5
<i>Michael Sievernich</i> , Urbanität und Christentum. Konturen einer Theologie der Stadt	23
<i>Paul M. Zulehner</i> , Dem Leben Raum schaffen.	47
Erwartungen an die Kirche im städtischen Lebensraum (Red.) Zusammenfassungen weiterer Beiträge	50
<i>Berichte zu den Exkursionen</i>	62

B. SOLA SCRIPTURA.

Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt

VII. Europäischer Theologenkongreß in Dresden	67
<i>Johannes Hempel</i> , Bibel und Alltag (Eröffnungsvortrag)	69
<i>Jürgen Henkys</i> , Sola scriptura im gegenwärtigen Handeln der Kirche (Zusammenfassung)	73
Praktisch-theologische Themen und Thesen (Red.) <i>Christian Grethlein</i> , Umbrüche im Zuge der Vereinigung. Als Praktischer Theologe in Naumburg und Dresden	75

C. NACHRICHTEN UND INFORMATIONEN

79

Informationen der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und Informationen der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen	81
Stellungnahme der Initiative "Christliche Gemeinden gegen den Golfkrieg"	85

INHALTSVERZEICHNIS

Zu diesem Heft

A. "Stand und Perspektiven der Pastoraltheologie".

Vorgesehene und ergänzende Beiträge zu einem nicht stattgefundenen Internationalen Pastorsymposium (geplant 10.-12.5.1990 in Suwalki/ Polen)

1. *Die Pastoraltheologie nach dem II. Vaticanum: Länderberichte* 93
Markus Lehner, Pastoraltheologie in Österreich nach dem II. Vatikanum 95
Josef Bommer, Die Pastoraltheologie nach dem II. Vatikanum in der Schweiz 103
Johannes A. van der Ven, Methodologische Pluriformität in der niederländischen Praktischen Theologie 111
Mario Midali, Die Pastoraltheologie in Italien nach dem Vaticanum II 125
Marc Donzé, Zur Pastoraltheologie im französischen Sprachraum 155
Ernest Henau, Zur Lage der Pastoraltheologie in Belgien 161
2. *Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie* 165
Norbert Mette, Das Problem der Methode in der Pastoraltheologie. Methodologische Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raums 167
Edward Nieznanski, Methoden und Methodologiebegriffe in Anwendung auf die Pastoraltheologie 189
3. *Perspektiven und Einzelfragen der Pastoraltheologie* 201
Elmar Klinger, Kirchenbildung – die Aufgabe der Pastoral 203
Hermann Steinkamp, Die Bedeutung der Konstitution "Gaudium et spes" für Praxis und Theologie christlich-kirchlicher Diakonie 213
Leo Karrer, Die Frage nach dem Laien als Frage nach der Kirche. Bedeutet der Aufbruch der Laien das Ende der klerikalen Kirche? 229

B. Aus dem Beirats-Symposium zur empirischen Religionssoziologie (Salzburg 7.6.1991)

- Michael Krüggeler, Religion in der Schweiz. Eine religionssoziologische Untersuchung im europäischen Kontext 245
- Hartmut Heidenreich, Der kleine Unterschied und seine Folgen: Religions- oder kirchensoziologische Orientierung? Zur Diskussion empirischer Studien beim Beiratssymposium 259

C. Berichte, Abstracts, Informationen

- Stephanie Klein, Theologische Wissenschaftlerinnen organisieren sich international und überkonfessionell: Die "Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen" 267
- Abstracts von wiss. Abschlußarbeiten 271
- Informationen: Kongresse, Vorgänge 286
- AutorInnenverzeichnis 288

Zu diesem Heft

Dieses Heft ist ein Nachtrag: Es trägt zu einem weiter zurückliegenden, an anderer Stelle bereits teilweise protokollierten ökumenischen Gespräch eine Übersicht und einzelne Beiträge nach.

Eine spezifische Bedeutung erhält dieses Heft durch die politische Entwicklung des vergangenen Jahres, an die zu erinnern vielleicht jetzt, nach dem Golfkrieg, angebracht ist, um die Bedeutung der Verständigung zwischen Ost und West neu zu unterstreichen.

War das Bonner Symposium KIRCHE IN DER STADT im September 1989 noch geprägt von der Ungewißheit über die Entwicklung in Osteuropa, spürbar besonders an den Hoffnungen und Befürchtungen der wenigen Teilnehmer aus der DDR, so fand sich bei den Teilnehmern des VII. Europäischen Theologenkongresses in Dresden, eine Woche vor der Vereinigung der beiden deutschen Staaten im Herbst 1990, neben der Dankbarkeit über die unerwartete politische Wende und Freude, diese Entwicklung zur Freiheit miterleben zu dürfen, doch auch die Empfindung von Überraschung im Blick auf die Vielfalt neuer Entwicklungen, Anforderungen und Probleme in der Gegenwart und Ungewißheit und Unklarheit im Blick auf die Zukunft.

Das Thema dieses Heftes, KIRCHE IN DER STADT, wurde also unvermutet bereichert und neu akzentuiert, insofern die Situation in den Städten des Ostens vorerst gesonderter Aufmerksamkeit bedarf, weil diese einen anderen Weg hinter sich – und einstweilen auch noch vor sich haben. Denn für die Städte in den neuen Bundesländern gilt ja offenbar, was Bischof Hempel in seiner Eröffnungsrede zum Dresdner Kongreß über die DDR sagte: "Wir sind kein christliches, sondern ein schwer definierbares nach-christliches Land" und "Die Bibel hat keine Bedeutung für den Alltag der überwiegenden Mehrheit unseres Volkes im östlichen Deutschland." Was aber gilt für die Städte des Westens, in denen die christliche Tradition nicht mit offiziellen Besen ausgekehrt wurde?

Die nächsten Hefte der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN werden sich mit der Situation in Osteuropa weiter beschäftigen.

April 1991

Reinhard Schmidt-Rost

Zu diesem Ziel...
Dieses Heft ist ein Nachtrag...
an anderer Stelle...
sich eine...
Eine spezifische Bedeutung...
Entwicklung...
nach dem...
gung zweier...
Was das Bonner Symposium...
1988 noch geprägt von der...
europäischer...
weiligen...
des VII. Europäischen...
vor der...
Bist der...
Hilfte diese...
Einsparung von...
Kultur, Anordnungen und...
Gewalt und Unklarheit im...
Das Thema dieses Heftes...
müht...
Städten des Ostens...
diese einen...
sich haben...
land, was...
Konferenz über die...
schwer...
Bedeutung für den...
im östlichen...
denen die...
wurde?

Die nächsten Hefte der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN werden sich mit der Situation in Österreich weiter beschäftigen.

Die nächsten Hefte der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN werden sich mit der Situation in Österreich weiter beschäftigen.

Die nächsten Hefte der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN werden sich mit der Situation in Österreich weiter beschäftigen.

Die nächsten Hefte der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN werden sich mit der Situation in Österreich weiter beschäftigen.

Jürgen Reulecke

Urbanisierung und Kirche

A.

KIRCHE IN DER STADT

Ein praktisch-theologisches Symposium

Programm

Vorträge:

Jürgen Reulecke, Urbanisierung und Kirche

Karl-Fritz Daiber, Religion in der Stadt

Norbert Mette, Kirche in der Stadt

Michael Sievernich, Urbanität und Christentum

Wolfgang Grünberg, Die Idee der Stadtkirche. Ein Hamburger Lehrstück

Hermann Mittendorf, Die Evangelische Gesellschaft in Stuttgart

Hans Werner Dannowski, Kirche in der Stadt. Leitlinien aus der Sicht eines Stadtsuperintendenten

Gesprächsbeiträge, Gesprächskreise und Exkursionen:

Paul Michael Zulehner, Dem Leben Raum schaffen. Erwartungen an die Kirche im städtischen Lebensraum

Gottfried Bitter/Walter Fürst, Pastoral in der Stadt. Schwerpunkte und Prioritäten

Podiumsgespräch mit Horst Ehmke, Bruno Dechamps und Erwin Teufel

Podiumsgespräch mit Günther Krusche, Harald Schultze, Schack, über die Situation in der DDR

Exkursionen: Neue Ansätze kirchlicher Arbeit in der Stadt

A.

KIRCHE IN DER STADT

Ein praktisch-theologisches Symposium

Programm

Königs:

Jürgen Reulecke, Urbanisierung und Kirche

Karl-Fritz Dabber, Religion in der Stadt

Norbert Mattle, Kirche in der Stadt

Michael Sievecker, Liturgie und Christentum

Wolfgang Gründler, Die Idee der Stadtkirche. Ein Hamburger Fall-
stück

Hermann Mittelbach, Die Evangelische Gesellschaft in Stuttgart

Hans Werner Dannowski, Kirche in der Stadt. Leitlinien aus der Sicht
eines Stadtquartiersleitenden

Geschichtsbezüge, Gesprächskreise und Exkursionen:

Paul Michael Zuberer, Dem Leben Raum schaffen. Erwägungen an die
Kirche im städtischen Lebensraum

Gottfried Ritter/Walter Fürst, Festival in der Stadt. Schwerpunkte und
Prozesse

Podiumsgespräch mit Horst Ertke, Bruno Gehrmann und Erwin Ten-
felde

Podiumsgespräch mit Günther Kiesch, Harald Behrhorst, Schack, über
die Situation in der DDR

Exkursionen: Neue Ansätze kirchlicher Arbeit in der Stadt

Jürgen Reulecke

Urbanisierung und Kirche

Wer sich auf das Unterfangen einläßt, nach Spuren einer Auseinandersetzung der Kirchen mit dem Urbanisierungsprozeß als solchem zu suchen oder – umgekehrt – nach den Auswirkungen der Urbanisierung auf die Kirchen zu fragen, der merkt sehr bald, daß er allenfalls ein paar Mosaiksteine für ein potentielles Gesamtbild findet. Sowohl die Heterogenität des Themas als auch der beklagenswerte Forschungsstand lassen nur erste Argumentationsexperimente zu, wobei letztlich offen bleiben wird, ob die gefundenen Mosaiksteine überhaupt zu einem einzigen Bild gehören oder ob sie nicht viel mehr zu verschiedenen Bildern passen. Angesichts dieser Lage gehört schon eine Portion Mut dazu, einige Gedanken zum Verhältnis von Urbanisierung und Kirche zu formulieren, wobei ich von vorn herein ein Defizit zugebe: Umfassendere Stellungnahmen der beiden Kirchen als gesellschaftlicher Großorganisationen im 19. Jahrhundert im Sinne einer Bewertung der Verstädterung oder des Urbanisierungsprozesses, also so etwas wie eine theoretische Auseinandersetzung mit diesen Teilprozessen der allgemeinen Modernisierung, habe ich nicht gefunden. Kirche heißt also im folgenden im wesentlichen Kirchenvolk, womit in erster Linie exemplarisch einzelne Personen gemeint sind, die aus kirchlich-religiösem Denken und Handeln heraus auf spezifische Herausforderungen reagiert haben, die durch Verstädterung und Urbanisierung seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden waren.

Ich habe jetzt einige Begriffe verwendet, die zwar leicht über die Lippen gehen, aber dennoch einleitend geklärt werden müssen. Im Gegensatz zum *Städtewachstum*, das es in allen Zeiten in den Hochkulturen gegeben hat, werden mit Verstädterung das quantitative Wuchern der Menschenzahl und die sprunghaft flächenhafte Ausdehnung der Städte insbesondere infolge der Industrialisierung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gemeint. Die Herausbildung von Großstädten neuen Typs war die Folge. Die Lebensbedingungen in ihnen schufen wiederum vielfältige Herausforderungen (challenges) sozialer, mentaler, ökonomischer, hygienischer und technischer Art, auf die die Zeitgenossen reagieren mußten (response), wenn sie nicht im Chaos versinken oder den Zusammenbruch des gesamten Gesellschaftssystems riskieren wollten. Hier setzt der *Urbanisierungsbegriff* an: Das Zusammenwirken der Verstädterung mit einer Reihe weiterer, z.T. miteinander verschränkter Prozesse wie der allgemeinen Mobilisierung in vielen Lebensbereichen, mit der Entstehung einer Klassengesellschaft, mit der zunehmenden Bürokratisierung, Verrechtlichung, Partizipation, Alphabetisierung, Aus-

dehnung der Massenkommunikationsmittel usw. führte – in manchen Städten eher, in manchen später – zu einer neuartigen städtischen Lebensqualität und Lebensform: der *Urbanität*. Sie ist die wichtigste Konsequenz des Versuchs, in den ungehemmten quantitativen Verstädterungsprozeß regelnd und planend einzugreifen. Die Urbanisierung wirkte dann über die Städte hinaus auf die gesamte Gesellschaft; die zunächst städtischen Innovationen breiteten sich sukzessive auch in nichtstädtischen Bereichen aus. Urbanität war als Lebensstil des "modernen Menschen" schließlich nicht mehr an ein Leben in der Stadt gebunden.

Während die Verstädterung zunächst die Kluft zwischen Stadt und Land vertiefte, glich die Urbanisierung also auf lange Sicht dieses Spannungsverhältnis tendentiell wieder aus, ohne daß dadurch die Unterschiede der soziokulturellen Milieus des Dorfes, der Klein-, Mittel-, Provinz- und Großstädte völlig verwischt worden wären. Der Verstädterungsprozeß war in Deutschland ungefähr mit dem Ersten Weltkrieg abgeschlossen. Zu den bis dahin geschaffenen Agglomerationsräumen kamen praktisch keine neuen hinzu; die Urbanisierung der ganzen Gesellschaft setzte sich dagegen noch weiter fort; die *Suburbanisierung* – d.h. das Ausgreifen auf das umliegende Land in immer weiter sich spannenden Ringen führte allerdings in jüngster Zeit dazu – vor allem angesichts neuer Massenmedien und Kommunikationstechniken –, daß man von einer *Desurbanisierung* spricht: Die Stadt, ehemals ausstrahlendes Innovationszentrum, verliere zunehmend ihre traditionelle Funktion, heißt es; die moderne Freizeit- und Massenkommunikationsgesellschaft benötigte deren zentralörtliche Dienstleistungen in immer geringer werdendem Ausmaß: Das neue Siedlungssystem "Suburbia" entstehe auf Kosten der Kernstädte!

Wie dem auch sei: Hier geht es jetzt nicht um solche langfristigen Perspektiven, sondern zunächst einmal nur um eine Begriffsklärung und Rahmensetzung für mein Thema. Drei Herausforderungen waren es in erster Linie, die die bürgerliche Gesellschaft in den 1830er und 1840er Jahren zu beantworten hatten:

1. Die *Dekorporierung* als strukturelle Folge der Auflösung der ehemaligen ständegesellschaftlichen Ordnungsprinzipien,
2. die *Disproportionierung* als quantitative Folge der Freisetzung der Unterschichten, der Mobilisierung der – wie es damals hieß – "Kräfte und Kapitale" und des damit verbundenen gewaltigen Bevölkerungswachstums sowie
3. die *Demoralisierung* bzw. *Entsittlichung* weiter Teile der Bevölkerung als soziale und mentale Folge der allmählichen Erosion der meisten herkömmlichen Autoritäten und Werthierarchien.

I.

An diesem letzten Punkt möchte ich ansetzen, weil er die Kirchen am direktesten betraf. Zwar gehört in diesen Komplex auch die Säkularisierung der Weltauffassung und Lebensführung, doch war diese zunächst eher eine Erscheinung in den gebildeten Schichten. Das von den damaligen Kirchenmännern als sehr viel bedrohlicher empfundene Problem war die wachsende religiöse Orientierungslosigkeit in den Unterschichten, die in großer Zahl vom Land in die frühen Gewerbestädte wanderten: "Die sozialen Kontrollen durch religiöse und kirchliche Einrichtungen ließen zwangsläufig nach", wobei zunächst weniger die Stadt als solche ins Auge fiel, sondern das neue Fabrikwesen; es werde – so schrieb schon 1816 der bekannte Buchhändler Friedrich Perthes bei einem Besuch Elberfelds – zu einem "Grab unseres Charakters, unserer Sitten und unserer Kraft" werden. Schon die Kinder würden zu Krüppeln gemacht, und die sog. Frommen änderten dies ebenso wenig wie die Regierung. Dreizehn Jahre später besuchte derselbe Perthes erneut Elberfeld. Diesmal war es aber nicht mehr das Fabrikwesen, das ihm Ängste bereitete, sondern die Stadt selbst erschien ihm unheimlich: Die Gegensätze auf diesem Menschenmarke seien gar zu groß; "kaufmännische Großhänse mit Schmerbäuchen ..., ausgehungertes Lumpengesindel, abgemagerte Gestalten mit Gesichtern, bleich von innerer sektiererischer Arbeit, und dabei nachts auf den Straßen ein so roher Lärm liederlicher und betrunkenen Menschen, wie mir selten vorgekommen ist."

Mit solchen düsteren Beobachtungen beginnt die grelle Ausmalung eines Schreckbildes Stadt, die von nun an zum Repertoire aller konservativen Zeitkritiker bis hin zum krassen Antiurbanismus des Dritten Reiches gehören sollte. Friedrich Harkort sprach wenig später (1849) von der Verführung der Städte, die die Menschen zu Grunde gehen bzw. zu "Proletariern" werden lasse, denen Gesetz und Ordnung ein Greuel seien. Und für Wilhelm Heinrich Riehl, den wohl aktivsten Antiurbanisten zu Beginn der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, waren die schnell wachsenden Großstädte "Treibebeete des Lasters", "Wasserköpfe der modernen Zivilisation", Wurzelgrund eines bedrohlichen "geschichts- und traditionslosen Proletariats". Ähnliche Zitate ließen sich in beliebiger Zahl ergänzen; sie alle vermitteln uns Facetten einer Wahrnehmung, die in ihrer extremen Form die Stadt als Moloch sah, als menschenfressendes Ungeheuer, als heidnischen Gott, der in dem Gedicht von Georg Heym "Der Gott der Stadt" beschrieben wird. Die zweite Strophe lautet:

"Am Abend glänzt der rote Bauch dem Baal,
die großen Städte knien um ihn her.

Der Kirchenglocken ungeheure Zahl
wogt auf zu ihm aus schwarzer Türme Meer."

Wenn man die Schriften z.B. Johann Hinrich Wicherns liest, etwa seinen Aufsatz aus dem Jahre 1851 "Ein Votum über das heutige Sodom und Gomorrha", dann besteht kein Grund zu der Annahme, daß die wuchernden Groß- und Fabrikstädte von den Vertretern der beiden Kirchen wesentlich anders beurteilt worden wären. Für Wichern war es insbesondere die Sitten- und Schamlosigkeit der Stadtmenschen, die ihn geradezu zu einer Höllenbeschreibung veranlaßte. Seine Klage lief darauf hinaus, daß es an der Entrüstung kirchlicher Gewissen fehle; und seine Forderung lautete, es müsse zu einem "energischen Zusammenwirken der bürgerlichen und kirchlichen Obrigkeit" kommen, denn: "Zerstören wir nicht Sodom und Gomorrha, so zerstört Sodom und Gomorrha uns, und davor bewahre uns der gnädige Gott!"

"Das Herz der Geschichte ist überall in ihren Anfängen" (Rudolf Alexander Schröder). An zwei Beispielen will ich zeigen, wie christliche Kreise relativ früh, d.h. um die Mitte des 19. Jahrhunderts, auf solche Herausforderungen praktisch handelnd reagiert haben. Von beiden sozialen Innovationen aus christlichem Geist gingen Impulse aus, die bis heute wirken, und beide traten im Abstand von nur wenigen Jahren im frühindustriellen Elberfeld ins Leben der Stadt, von der Friedrich Engels kurz vorher (1839) böse geschrieben hatte, hier herrsche krasser Mystizismus: Die frommen Fabrikanten gingen hier am schlechtesten mit ihren Arbeitern um; sie hätten ein weites Gewissen, und die Fabrikkinder verkommen zu lassen, bringe "keine Pietistenseele in die Hölle, besonders wenn sie alle Sonntage zweimal in die Kirche geht."

Das erste Beispiel für ein auf das (Über-) Leben in den Großstädten ausgerichtetes Handeln liefert Adolf Kolping, der von 1845 bis 1849 Kaplan in der Elberfelder Sankt Laurentius-Pfarr war. Mir geht es jetzt allerdings nur um eine bestimmte Facette des Kolphingschen Wirkens. Kolping sah in der allgemeinen Entchristlichung und besonders in der seelischen Heimatlosigkeit der Handwerksgesellen die gefährlichste Krankheit seiner Zeit. Zugleich lernte er in Elberfeld die großstädtischen Elendsquartiere und die Verständnislosigkeit vieler, gerade auch christlicher Bürger für die "soziale Frage" kennen. Ein erneuertes, auf christlichem Boden stehendes Handwerk stellte in seinem Denken eine stabilisierende Mitte zwischen den sozialen Extremen dar. Er schuf deshalb auch keine religiöse Bruderschaft oder eine caritative Bewegung, sondern bediente sich des Vereinsgedankens, um möglichst viele junge Menschen zum Mitmachen bewegen zu können. Das Motto, das Kolping dieser sich nach 1850 von Köln auch rasch über das katholische Deutschland und z.T. auch im deutschsprachigen Ausland ausbreiten-

den Bewegung gab, lautete: "Religion und Tugend, Arbeitsamkeit und Fleiß, Eintracht und Liebe, Heiterkeit und Scherz".

Doch ich will hier auf das folgende, besonders bezeichnende Mittel Kolpings gegen die "Heimatlosigkeit" in den Städten hinaus: Kolping verband nämlich wie kein anderer seiner Zeit die Durchsetzung seiner im wesentlichen christlich-sozialpädagogischen Ziele mit der Gründung von "Gesellen-Hospizen". Sie waren für ihn geradezu die Voraussetzung zur Erziehung "tüchtiger Bürger" und notwendiger erster Schritt zum Aufbau einer "Volksakademie im Volkston", wie er seine Gesellen-Vereine bezeichnete. Bereits 1848, noch in Elberfeld, schrieb er: "Man richte nur in allen Städten ... einen freundlichen, geräumigen Saal ein, Sorge an Sonn- und Feiertagen wie am Montagabend für Beleuchtung und im Winter für behagliche Wärme dazu und öffne dann dieses Lokal allen jungen Arbeitern, denen es mit ihrem Leben und ihrem Stande nur immer ernst ist."

Dieses Vereinslokal sollte zugleich "nützlich" wie auch "angenehm" sein, d.h. es sollte dort sowohl ein vielfältiges Bildungsangebot – von der Auslage von Büchern und Zeitschriften bis zu Vorträgen und Fortbildungskursen – gemacht als auch eine Behaglichkeit geschaffen werden, die dem jungen Gesellenarbeiter einen Ersatz für die Geborgenheit der Familie und damit eine neue Lebensmitte bot. Kolping hatte dabei natürlich in erster Linie den von der Proletarisierung bedrohten, wandernden Handwerksgesellen vor Augen. In Elberfeld gelang es Kolping zunächst nur, stundenweise einen Schulsaal zu mieten; als er aber 1849 als Domvikar nach Köln berufen wurde, fand er dort einige reiche Stifter, die ihm das Geld für den Ankauf eines geräumigen Hauses gaben. Es wurde 1853 eingeweiht und bot nun Kolping die Möglichkeit, seine Gesellenheim-Konzeption zu verwirklichen, während gleichzeitig in immer mehr Städten weitere Gesellen-Vereine nach dem Elberfelder und Kölner Vorbild gegründet wurden.

Für die wandernden Gesellen, die hier z.T. auch Unterkunft und Verpflegung, im Krankheitsfalle auch Betreuung erhielten, und für die einheimischen Vereinsmitglieder war das Gesellenheim ein zweites "Vaterhaus", in dem ein "Hausvater" zusammen mit einem geistlichen Präses den Gesellenverein wie eine große Familie leitete. Die Übernahme des Gedankens der Familie, welche die Mitglieder auch mit einem emotionalen Band zusammenhielt, lief darauf hinaus, den Gesellen in den großen Städten nicht nur einen neuen moralischen Halt zu geben, sondern zugleich auch eine neue Lebensordnung zu stiften, aus der heraus dann später der einzelne als tüchtiger Meister und Familienvater ein zuverlässiges Glied des "Bürgerstandes" sein würde. Das Kolpingsche "Gesellenheim" war also nicht nur eine Bildungs- und

Begegnungsstätte, sondern zugleich auch eine emotionale Heimat und das Symbol einer Lebensordnung, deren Grundlage die erneuerte christliche Familie als stabilisierender Faktor in der Gesellschaft war. In den Städten wurden damit praktisch Inseln bzw. Refugien oder Exklaven geschaffen, von denen aus der Einzelne Sicherheit im Umgang mit den bedrückenden und z.T. chaotischen sozialen Verhältnissen ringsum gewinnen konnte.

Parallel dazu und von Kolpings Vorbild angestoßen, allerdings nicht von dieser starken Familienideologie getragen, gründete übrigens hier in Bonn 1854 der Sohn des zitierten Perthes, der hiesige Professor Clemens Theodor Perthes, die erste evangelische "Herberge zur Heimat", die ebenfalls die heimatlosen Wanderburschen aufnehmen und sie aus den liederlichen Wirtshäusern und heruntergekommenen Zunftherbergen herausholen sollte. Diese "Herbergen zur Heimat" wurden in der Folgezeit auch Ausgangs- und Anlaufpunkte der evangelischen "Stadtmission", weshalb Wichern diese Einrichtungen vehement unterstützte; er erreichte beim preußischen König eine beträchtliche finanzielle Hilfe.

Das zweite Beispiel einer bemerkenswerten stadtbezogenen sozialen Innovation in Elberfeld schufen protestantische Honoratiorenbürger: das sog. Elberfelder System der Armenpflege. Angesichts des gewaltigen Zustroms an Armen war hier das traditionelle Armenpflegesystem der Kirchen und kirchlichen Stiftungen praktisch zusammengebrochen. Die Stadt hätte direkt einspringen müssen, wenn nicht einige angesehenere Bürger und vor allem der Oberbürgermeister Lischke ein quasi halbstädtisches System ehrenamtlicher Armenfürsorge erfunden und durchgesetzt hätten. In einer neuen Armenordnung vom 1. Januar 1853 wurde die Stadt in Armenpflegebezirke mit vielen Unterbezirken aufgeteilt, in denen jeweils ein honorierter Bürger ehrenamtlich meist vier Unterschichtenfamilien intensiv zu betreuen hatte. D.h. er mußte die Armen beraten; er sollte ihnen bei der Arbeitsbeschaffung behilflich sein und hatte ihren Lebenswandel, besonders auch ihren Kirchenbesuch, zu kontrollieren. Tatsächlich gelang es in wenigen Jahren durch diese radikale soziale Disziplinierung – jeder Bedürftige, der sich den Anordnungen der "Provisoren" nicht fügte, erhielt keinerlei Unterstützung mehr – , den Armenetat erheblich zu senken: ein Grund dafür, das System auch in vielen anderen Städten einzuführen! Hier verband sich also rationalökonomisches Denken mit dem christlich-patriarchalischen Fürsorgeprinzip, um die wuchernde großstädtische Armenbevölkerung zu disziplinieren und die konkrete stadtbürgerliche Gesellschaft vor dem nicht zuletzt finanziellen Chaos zu schützen. Die über 250 Provisoren erfreuten sich allerdings keiner Beliebtheit; sie wurden "Potkieker" genannt, und man warf ihnen pharisäerhaftes Verhalten und

Unverständnis der Lebensbedingungen der Unterschichten vor. Unverständnis – im eigentlichen Sinn des Wortes – war auch der Grund, weshalb die sog. "Hilfe von Mensch zu Mensch" durch das Elberfelder System letztlich nicht zu wirklich brüderlicher Hilfe wurde. In einem Wuppertaler Versepos aus den 1860er Jahren wird ein Beispiel für dieses Nichtmehrverstehen gegeben. Im Konfirmandenunterricht stellte der Pastor den Kindern die Frage: Was bist du? Und die Kinder sollten antworten: Ein Mensch! Das Proletariermädchen Minna weigerte sich jedoch, diese Antwort zu geben, weil in der Unterschichtensprache "dat Mensch" so viel wie Hure bedeutet. Daraufhin verprügelte der Pastor Minna! Und 1855 erschien im Elberfelder Kreisblatt ein bezeichnendes anonymes Gedicht mit dem Titel "Die Pinte und die Agape", in dem es treffend heißt:

"Ihr tituliert den armen Mann
als Bruder noch im Gotteshaus:
Doch schließt ihr mit der Bildung dann
gleich vor der Tür ihn wieder aus
von euren Geistgenossen, euren Gästen,
von euren Tischen und von euren Festen.
Sechs Tage soll er ohne Klang
auf euren Felder sä'n und mäh'n,
doch Sonntags nach dem Morgensang,
da mag er seiner Wege geh'n...
Er geht die Bruderhallen aufzuspüren
und schleicht verstoßen hin an eure Türen ..."

Dieses Unverständnis – man kann wohl sagen – beider Kirchen gegenüber dem Großstadtproletariat bedeutete jedoch nicht, daß grundsätzlich die Kirchen den Kontakt zum Volk verloren hätten, im Gegenteil: Das 19. Jahrhundert war durchaus nicht von einer breiten Entkirchlichung des Kirchenvolks geprägt. Im Zuge einer "Organisierung der Massenreligiosität" schon vor, aber dann vor allem nach der 1848er Revolution bemühten sich die führenden kirchlichen Kreise, ihren Einfluß im Volk wieder zu vergrößern – mit Erfolg insbesondere auf dem Lande, in kleinbürgerlichen und Handwerkerkreisen, in nicht industrialisierten Klein- und Mittelstädten. Ein großflächig organisiertes Wallfahrtswesen, neue Formen der Heiligenverehrung, besonders Marias, neue Propagandisten einer Volksfrömmigkeit wie die 1841 in Deutschland sich ansiedelnden Redemptoristen auf katholischer Seite, die Wichernsche Innere Mission, die Gustav-Adolf-Vereine u.ä. bei den Protestanten – all dies sollte, wie es auf der ersten katholischen Bischofskonferenz zu Würzburg 1848 hieß, auf eine "Durchmissionierung Deutschlands" hinauslaufen. Solche Bestrebungen hatten in den noch nicht von der Industrialisierung zentral erfaßten Lebensbereichen umso

mehr Erfolg, als mit dem Fehlschlag der 1848er Revolution auch die beiden innerkirchlichen liberalen Reformbewegungen, die Deutschkatholiken und protestantischen Lichtfreunde, ausgeschaltet waren und nun als Stachel im Fleisch ausfielen.

Die Kirchen gewannen also eine neue Festigkeit gewissermaßen gegen und in Abwehr der Modernisierungsprozesse. Die Kirchen und das kirchliche Binnenleben wurden auf Dauer zur "Gegenburg" und zum "Hort" traditioneller Wert- und Ordnungsvorstellungen, die man den Herausforderungen der modernen Industrielwelt und Großstadt entgegensetzte. Hier liegen die Wurzeln für den Trend zur Kirche als "sozialem Rückzugsgebiet", das dem "Volk" als Ort neuer Beheimatung angeboten wurde. Man hat sogar behauptet, diese ideologische Festlegung mehr oder weniger beider Kirchen sei eine "unentbehrliche Lebenslüge der Institution Kirche (gewesen), um trotz des weltanschaulichen Pluralismus für die Berücksichtigung der kirchlichen Ansprüche im öffentlichen Leben weiterhin eine bevorzugte Stellung verlangen und begründen zu können." Da bis weit in die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts Deutschland noch im wesentlichen ein Agrarstaat war und die Verstädterung sich zunächst nur auf einige Zentren und Agglomerationsräume beschränkte, erreichten die Kirchen mit dieser Strategie noch den Großteil der Menschen, nicht jedoch die eigentlichen dynamischen "Kräfte der Bewegung", wie Wilhelm Heinrich Riehl sie nannte: das großstädtische liberale (Bildungs) Bürgertum und die großstädtische Industriearbeiterklasse. Dieses liberale Bürgertum verdrängte nach und nach seit den 1860er Jahren in den Städten das traditionelle, meist christlich-patriarchalische Honoratiorenbürgertum und setzte an seine Stelle eine im wesentlichen aus sozial-liberalen Motiven heraus agierende Kommunalverwaltung, auf die die Kirchen nur noch wenig Einfluß hatten: "Ein bürgerlicher Gemeindeliberalismus formierte sich gegen Pastorenorthodoxie und Kirchenregiment" – so Thomas Nipperdey. Ein Zeichen, daß nun auch ehemals stark religiös geprägte Arbeiterkreise dem Einfluß der Kirchen entglitten, liefern die Streikfolgen des bekannten großen Bergarbeiterstreiks von 1889, der die Keimzelle der IG Bergbau werden sollte. Auf die Melodie des Andreas-Hofer-Liedes ("Zu Mantua in Banden ...") sangen damals die bisher so kirchentreuen Bergleute nun:

"Nicht fürder soll uns trennen der Glaub', die Religion,
 mög' jeder selig werden nach eigener Façon.
 Was kümmert uns der Priester Schrei'n?
 Wir wollen ein'ge Brüder sein
 Zum Wohl des Bergmannsstands...".

Zurück zum Elberfelder System: Davon, daß die städtische Armenverwaltung nach Überwindung der Krise der traditionellen Armenfürsorge wieder an die Kirchengemeinden und frommen Stiftungen zurückgegeben werden sollte, wie der Elberfelder Oberbürgermeister Lischke nachdrücklich als Ziel des Elberfelder Systems bei einem viel beachteten Vortrag vor dem evangelischen Kirchentag in Hamburg 1858 angegeben hatte, davon war nun überhaupt keine Rede mehr. Die säkularisierte Armenpflege wurde zu einem integrativen Teil der kommunalen Daseinsvorsorge und Leistungsverwaltung des liberalen Stadtregiments, für das sich später der Begriff "Munizipalsozialismus" einbürgerte. Die Chance, die Wichern noch in Replik auf Lischke gesehen hatte, daß auch die städtische weltliche Obrigkeit "als Glied im Reiche Gottes" mit dem Geiste christlicher Liebe durchdrungen werden müsse, hatten die Kirchen im Grunde bereits in den 1860er Jahren verspielt. Eine Art christlicher Urbanisierung konnte es deshalb nicht geben, auch wenn in Einzelbereichen, z.B. im Krankenhausbau, im Schulwesen, in verschiedenen Fürsorgebereichen religiöse Motive eine wichtige Rolle spielten und sich hier kirchliche Kreise mit großem Eifer engagierten. Die gesamte Caritasbewegung hat hier ihre Wurzeln, wobei es zeitweise zwischen den freiwilligen kirchlichen wie auch sonstigen philanthropischen Fürsorgeeinrichtungen und den kommunalbürokratischen zu Konkurrenz und gegenseitigem Mißtrauen kam, zumal der Kulturkampf die katholische öffentliche Sozialarbeit sehr stark in den Bereich der organisierten Mildtätigkeit und Krankenpflege abdrängte. Die Kommunalbeamten empfanden die freien Wohlfahrtsträger als ineffektiven Wildwuchs; und die kirchlichen und patriotischen Wohltätigkeitsinitiativen warfen dem kommunalen Fürsorgewesen einen zu bürokratischen Umgang mit der großstädtischen Armut vor. Erst in den 1880er Jahren begannen beide Seiten, den Eigenwert der jeweils anderen Seite zu begreifen und die Aufgaben besser zu verteilen, zumal zwei preußische Ministerialverfügungen im Jahre 1887 die Kulturkampfgesetze abmilderten. Damit war der Weg frei zu einer neuen Welle christlich-religiösen Engagements, das – auf katholischer Seite – nun auch verstärkt die Ideen der katholischen Soziallehre in die Tat umsetzen wollte.

II.

In den Jahren um 1890/1900 erreichte die Binnenwanderung in die Industriestädte ihren Höhepunkt; die Verstädterung nahm rasant zu. Von 1870 bis 1910 wuchs die Zahl der in Orten über 5.000 Einwohner lebenden Menschen von 9,7 auf 31,7 Millionen; die Zahl der Großstädte

(Städte über 100.000 Einwohner) schnellte von 8 im Jahre 1870 auf 48 im Jahre 1910 hoch, wobei besonders die Industriestädte von einer auffälligen "Jugendlichkeit" geprägt waren. Große Streiks wie der schon erwähnte Bergarbeiterstreik des Jahres 1889 zeigten zudem, daß es besonders die Arbeiterjugend war, die viele der herkömmlichen Werte über Bord zu werfen drohte. Daß mit religiösen Kongregationen, wie sie schon in größerer Zahl bestanden, und auch mit Standesorganisationen wie den Kolpingsvereinen gegen "die beständig zunehmende religiöse und sittliche Verwilderung der Jugend" in den Großstädten nichts mehr auszurichten war, begriffen jetzt sowohl kirchliche als auch bürgerlich-sozialreformerische Kreise immer deutlicher nach dem Motto: "Erziehst du dir einen jungen Raben, dann wird er die die Augen ausgraben!"

Die Motive und Ziele entsprechender katholischer wie evangelischer Reaktionen auf diese spezifische Herausforderung seit den 1880/90er Jahren sollen jetzt als weitere Beispiele kirchlicher Reaktionen auf Großstadt- bzw. Urbanisierungsprobleme herangezogen werden. In Westdeutschland ging auf katholischer Seite die Initiative von Köln aus, wo 1892 bereits sieben spezielle Vereine für junge Fabrikarbeiter mit 1.200 Mitgliedern bestanden – gegründet nicht zufällig offenbar direkt nach der Verkündigung der berühmten Enzyklika Leos XIII. "rerum novarum" (15.05.1891). Der katholische Fabrikantenverein "Arbeiterwohl" nahm sich 1895 bei einer Konferenz in Dortmund der Arbeiterjugendfrage an und lud zu diesem Zweck "Präsides" schon bestehender Vereine ein. Das Kölner Vorbild wurde hier nachdrücklich propagiert. Grundsätzlich unterschied sich das Programm in diesen Vereinen bis auf die hinzukommende religiöse Unterweisung kaum von dem der Jugendabteilungen der bürgerlich-sozialreformerischen Volkswohl-Vereine, allerdings scheinen die Gründung einer eigenen Musikkapelle und die Förderung des Lientheaterspiels hier besonders intensiv betrieben worden zu sein. Hinzu kamen eine Schlafstellen- und Arbeitsplatzvermittlung sowie eine Pfennig-Sparkasse für die jugendlichen Vereinsmitglieder. Bezeichnend ist, daß die Unternehmer den Wert dieser Vereine bald zu schätzen lernten. Es gab große Kölner Firmen, die ihren Nachwuchsbedarf ausschließlich aus diesen Vereinen für junge Arbeiter deckten.

Eine Folge der erwähnten Dortmunder Konferenz war, daß sich die Präsides der Erzdiözese Köln wenige Tage später, am 26. November 1895, zu einem Verband zusammenschlossen; andere Diözesen folgten. Sein Statut wurde von dem Gründer der Kölner Jugendvereine, Drammer, und von Franz Hitze, dem bekannten Reichstagsabgeordneten des Zentrums, entworfen.

Eine einseitige Beschränkung der katholischen Jugendpflege auf ein bestimmtes Gebiet wie z.B. die Religiosität oder Bildung oder auf eine bestimmte Gruppe von Jugendlichen wurde ausdrücklich abgelehnt. D.h. obwohl sich die Jugendvereine insgesamt als "Organe und Organisationen der Seelsorge" verstanden, war die religiöse Erbauung, die bisher fast ausschließlich die kirchliche Jugendarbeit bestimmt hatte, nur ein Mittel neben verschiedenen anderen zur "Veredelung der christlichen Jugend", wie es in § 1 des Statuts hieß. "Seelsorge" wurde nun also sehr viel weiter als bisher interpretiert: Gerade mit Blick auf die anzusprechenden städtischen jungen Arbeiter sollte der Eindruck der Bevormundung vermieden werden; ein erheblicher Teil der Vereinsversammlungen müsse auch der Erholung gewidmet werden: "Dabei dürften Bier und Zigarre natürlich nicht fehlen", hieß es.

Daß die westdeutschen Bischöfe an solchen Initiativen lebhaft Anteil nahmen und den Vereinen sehr schnell die "oberhirtliche Genehmigung" erteilten, liegt angesichts der sich seit den 1890er Jahren zwischen den christlichen, liberalen und nationalen Verbänden auf der einen und den sozialistischen und freigewerkschaftlichen auf der anderen Seite zuspitzenden Konkurrenzsituation im Bemühen um die Jugend auf der Hand, zumal das in den Vereinen der katholischen Jugend vertretene Wertesystem neben "Religion, Heimat und Vaterland, Beruf und Familie, Autorität" ausdrücklich auch die "Gegnerschaft gegen den Umsturz" enthielt. Doch so recht voran kam diese Bewegung dennoch nicht! Zwar kam es am 8. Oktober 1908 in Mainz endlich zur Gründung eines Deutschen Zentralverbandes der Präsides der katholischen Jugendvereinigungen – Sitz des Generalsekretariats wurde Düsseldorf –, doch hat Adam Stegerwald noch 1911 in einer Broschüre die vorherrschende "Kräftezersplitterung" im katholischen Lager, vor allem bei den Jugendvereinigungen, scharf kritisiert und darauf hingewiesen, daß trotz des inzwischen jahrelangen Engagements vieler ehrenamtlicher Mitarbeiter nur 15,6% der in der Industrie beschäftigten männlichen katholischen Jugendlichen in katholischen Vereinen organisiert seien: "So wie seither kann es jedenfalls nicht weitergehen, wenn wir nicht innerhalb kurzer Zeit uns vor die Tatsache gestellt sehen wollen, daß die katholischen Jugendvereinigungen, anstatt daß sie weiteres Terrain gewinnen ... immer weiter zurückgedrängt werden". Er forderte eine noch straffere Zusammenfassung der katholischen Jugendarbeit, die Anstellung hauptamtlicher Kräfte und vor allem eine systematische Zusammenarbeit zwischen den Jugend- und Gesellenvereinen und den christlichen Gewerkschaften: ein Beispiel für die in dieser Zeit offen zu Tage tretenden Bemühungen, die Jugend nun auch politisch zu gewinnen!

Anders sah es bei den evangelischen Jugendvereinen aus, von denen sich bereits 1882 der überwiegende Teil zu einer Nationalvereinigung der deutschen evangelischen Jünglingsbündnisse zusammenschlossen hatte. Die Zentrale dieser Dachorganisation befand sich in Barmen und wurde von einem hauptamtlichen Nationalsekretär geleitet. Ende 1908 gehörten ihr zehn Regionalbünde mit etwa 120.000 Mitgliedern an. Während die katholischen Vereine ihre Werbetätigkeit mit dem Ziel, die Arbeiterjugend zu gewinnen, direkt bei der Volksschulentlassung begannen, rekrutierten sich die evangelischen Jünglingsvereine überwiegend aus den über 17jährigen Jugendlichen. Die einzelnen Lokalvereine waren jedoch auch hier sehr unterschiedlich ausgerichtet, ihre Ausprägungen reichten – nach einem zeitgenössischen Urteil – "von der strengsten kirchlichen Organisation der Rechten bis zur freiesten, fast "humanitären" Form der Linken", wobei mit der letztgenannten Richtung die Bestrebungen des Hamburger Pastors Clemens Schultz gemeint waren. Gemeinsam sei den evangelischen Jugendvereinen jedoch, daß sie der Persönlichkeitsentwicklung des Einzelnen ihre zentrale Aufmerksamkeit widmeten, während die katholischen Jugendvereinigungen in erster Linie die "Sammlung und Schulung der Massen sowie ihre Einfügung in den Zusammenhang der Kirche" anstrebten. Daß tatsächlich von katholischer Seite stärker eine "Breitenarbeit" betrieben wurde, belegen einige überlieferte Zahlenangaben aus dem Jahre 1908, wonach von allen in Vereinen organisierten Jugendlichen (670.000) immerhin knapp 30% in rein katholischen Vereinen, gut 50% in freien Vereinen und nur etwa 17% in evangelischen Vereinen zu finden waren.

Unter dem Gesichtspunkt der Bemühung um die städtische Arbeiterjugend ragten bei der evangelischen Jugendarbeit die "freieren Vereine nach Hamburger Art" heraus, die im wesentlichen auf die Initiative des Hamburger Pastors Clemens Schultz zurückgingen. Schultz hatte in seiner Gemeinde im Sankt Pauli zunächst traditionelle Gemeindegarbeit betrieben, dann aber mehr und mehr von einer systematischen religiösen Beeinflussung und Belehrung der Jugendlichen abgesehen, um ihnen nach der Konfirmation zunächst einmal einen "kirchlichen Schonraum" zu gewähren, in welchem der Geistliche versuchen sollte, "den jungen Leuten in den schwierigen Entwicklungsjahren als älterer Freund zur Seite zu stehen, ihnen durch ein organisiertes Vereinsleben einen festen Halt gegen die mancherlei in dieser Zeit drohenden Gefahren zu geben, sie in geistiger und gemütlicher Weise anzuregen und dazu beizutragen, daß sie sich zu festen Charakteren, zu selbständigen Persönlichkeiten entwickelten." Von Pastor Schultz stammt übrigens der zunächst keineswegs abschätzig gemeinte Ausdruck "Halbstarke" für die großstädtischen Arbeiterjugendlichen. Aus der kirchlichen Arbeit

wurde so eine zunächst "nur" soziale und "volkserzieherische", die wiederum sehr stark den Bemühungen und Zielsetzungen der bereits erwähnten Volkswohl-Vereine glich. Tatsächlich lag hier eine Wurzel der in Hamburg sich ausbreitenden, interkonfessionellen Volksheim-Jugendvereine, die der ehemalige Predigtamtskandidat Walter Classen 1901 unter Weiterführung der Ideen Clemens Schultz' und unter Aufnahme der Londoner Toynbee Hall- bzw. Settlements-Bewegung ins Leben gerufen hatte. Classen war es gelungen, in Hamburg einen reichen Stifter zu bewegen, Geld für den Ankauf eines "vorzüglichen Gebäudes mit Sälen, Turnhalle und Kegelbahn" bereitzustellen, das ähnliche Funktionen wie die Londoner Toynbee Hall erfüllen sollte. Nach der Schaffung einer solchen Basis konnte nun "die Sache ... nach einem groß angelegten Feldzugsplane ... in Szene gesetzt" werden. Lehrlingsvereine für die jüngeren und Gehilfenvereine für die älteren Jugendlichen entstanden zunächst in Hamburg-Hammerbrook, dann aber auch in fünf weiteren Stadtteilen. Insgesamt zählten diese Vereine im Jahre 1907/08 1.237 Mitglieder, die von etwa achtzig "Helfern" betreut wurden. Diese Helfer und übrigens auch Helferinnen sollten selbst wiederum nach Classen den "Kern zu neuer Lebensgemeinschaft im Großstadt-Volke" bilden. Auch er setzte sich sehr stark für "Berufsarbeiter", d.h. für hauptamtliche Jugendpfleger ein, deren Gemeinschaft geradezu den Charakter eines weltlichen Ordens haben sollte. Classen sah hierin die Chance, den verderblichen Einflüssen der Verstädterung Einhalt zu gebieten und die Großstadt als ganze für die jungen Menschen zur "Heimat" werden zu lassen. Sein Optimismus klingt aus folgenden Worten: "Wer immer einmal mit ganzer Seele hineingeht in das Leben des großstädtischen Arbeitervolkes, der sieht da zwar viele großstädtische Albernheit, Modeherrschaft, lächerliche Verzerrung, aber aus der Tiefe wächst und sprießt gesunde Kraft; mit 100.000 frischen reinen Blättern und Blüten grüßt da die ewige Natur."

Der etablierten evangelischen Wohlfahrtspflege, vor allem der Inneren Mission warf Classen antiquierte Denkweisen und völlige Unfähigkeit vor., auf die Fragen der Zeit adäquat zu antworten – ein Vorwurf, der auch in sozialreformerischen katholischen Kreisen gegenüber der Caritas erhoben wurde. Classen blieb aber letztlich ein Außenseiter, und in beiden Kirchen konnten sich die reformerischen Kräfte, die ihr Hauptaugenmerk auf die städtische Arbeiterjugend richten wollten, nur an wenigen Orten wie z.B. Hamburg durchsetzen. Sie versammelten sich in zwei zentralen Vereinigungen, um eine organisatorische Mitte zu schaffen, und zwar in dem im wesentlichen von Laien getragenen "Verband katholischer Jugendfreunde", dessen rund 250 Mitglieder für eine nicht "kirchlich-geistlich" gegängelte Jugendfürsorge eintraten, und dem "Bund deutscher Jugendvereine", der sich nach dem Vorbild

des katholischen Verbandes ein Jahr später bildete und auf evangelisch-sozialer Grundlage, ansonsten aber politisch wie kirchlich neutral wirken wollte. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß die Vorstellung, die (Arbeiter-)Jugend sei eine kollektive Bedrohung der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie zu Anfang der 1890er Jahre in bürgerlichen Kreisen weit verbreitet war, keine Rolle mehr spielte. Ausdrücklich wurde die Behauptung, die Jugend habe sich verschlechtert, sie zeige eine zunehmende Verrohung und sei verdorben, zurückgewiesen. Offenbar hatten die seit den 1890er Jahren intensivere Beobachtung von Problemen der Jugendlichen und die Beobachtungen jugendlichen Lebens durch die christlichen "Jugend- und Arbeiterfreunde" zu einer gelasseneren, selbstsichereren und realistischeren Einschätzung geführt. Der Konnex zwischen den Lebensbedingungen der Jugendlichen in den Großstädten und in der Großindustrie auf der einen und ihrem Verhalten den Erwachsenen und der Gesellschaft gegenüber auf der anderen Seite erschien nun sachgerechter und weniger dramatisch – dies aber, wie gesagt, eher nur in Randbereichen der Kirchen als in der allgemein vorherrschenden Meinung.

*

"Urbanisierung und Kirche" - ich habe zweimal jeweils zwei exemplarische Aktivitäten kirchlicher Kreise etwas näher erläutert, die darauf hinausliefen, auf Besonderheiten des sich rasch ändernden städtischen Lebens zu antworten: zwei Beispiele aus der Jahrhundertmitte, zwei vom Jahrhundertende. Daraus ein allgemeines Urteil über das Verhältnis zwischen Kirche und Urbanisierung abgeben zu wollen, wäre abenteuerlich! Dennoch ein paar abschließende Beobachtungen als Resümee! "Thesen" wäre zu viel gesagt, weil dazu noch sehr viel mehr Bereiche herangezogen werden müßten, in denen die Kirchen im städtischen Raum zum Handeln gezwungen waren und auch gehandelt haben: im großstädtischen Schulwesen etwa, in der Einrichtung ständig neuer Gemeinden mit entsprechendem Kirchenbau in den wuchernden Industriestädten, in der Prediger- bzw. Priesterausbildung für den großstädtischen Einsatz, in der Spezialfrage der seelsorgerischen Betreuung der Polen und Masuren im Ruhrgebiet, in den Fragen des sozialen Konflikts, insbesondere des Streiks, die in den Industriestädten besonders brisant waren, usw. Zum Teil liegen Detailuntersuchungen bereits vor; sie müßten gebündelt und nicht so sehr unter der Frage nach dem Verhältnis "Kirche/soziale Frage", sondern unter dem Gesichtspunkt "Kirche/Großstadtleben" abgeklopft werden! Dies konnte ich nicht leisten und wollte es auch nicht. Mein durchgehendes

Grundinteresse lief auf die Suche nach Belegen dafür hinaus, wie Kirchenkreise die Integration von Menschen aus der Unterschicht und unteren Mittelschicht, man kann auch sagen: deren Beheimatung in dem "sozialen Container Stadt" (Niethammer) betrieben haben - dies angesichts der Auflösung vieler sittlicher Haltepunkte und der Erosion traditioneller Autoritätsstrukturen insbesondere in den großen Industrie- und Handelsstädten.

Nun zu meinen Beobachtungen, die ich bewußt zugespitzt formulieren möchte:

1. Der Blick der führenden Kirchenvertreter auf die anlaufende Urbanisierung war identisch mit dem der Status quo verteidigenden restaurativen feudalen Führungsschichten und des konservativen alten bürgerlichen Mittelstandes. Großstadt wurde nicht als zu gestaltender neuer Lebensraum erlebt, als Aufgabe also, sondern als zu bekämpfender Hort des Bösen. Deshalb verbündeten sich die Kirchen auch nicht mit den neuen Kräften der Bewegung und den vorwärtsdrängenden Eliten, die die Großstädte produzierten, sondern propagierten traditionelle Werte und Normen sowie ein Gesellschaftsbild, welches aus der vorindustriellen ständischen Welt stammte. Urbanität blieb ihnen suspekt.
2. Dieses fast ausschließliche Bewahrenwollen, Sichabschotten, Sichverteidigen führte dazu, daß gerade mit Blick auf die rasanten Wandlungen der städtischen Gesellschaft der Zug der Zeit verpaßt wurde, d.h. daß nur an Symptomen nachträglich herumkuriert wurde - dies allerdings wiederum mit z.T. großem sozialen Engagement und mit großer Selbstaufopferung vieler Einzelpersonen!
3. Die Aktivitäten der Kirchen richteten sich vorwiegend auf den gefährdeten Einzelmenschen. Ihn gegen die tatsächlichen oder vermeindlichen Gefahren der Großstadtzivilisation zu schützen, ihn gegen deren Verführungen resistent zu machen und ihn ins kleine Glück der Familie oder Gemeinde einzubinden, war die wichtigste Strategie neben einer "Inneren Mission", d.h. einer seelisch-religiös-sittlichen inneren Erneuerung des Individuums. Der Tenor des seit Anfang der 1880er Jahre vom katholischen Fabrikantenverein "Arbeiterwohl" in großer Auflage verbreiteten Büchleins "Das häusliche Glück" spricht da für sich.
4. Die Chance zum Entdecken des städtischen Lebensraumes als einer human zu gestaltenden Lebensumwelt, als eines Handlungs- und Entfaltungsraums von Menschen, wurde vertan. Raumkontrolle und Raumbeherrschung wurden anderen Kräften überlassen; die Kirchen liefen geradezu atemlos hinter der Rasanz der Ent-

wicklung her und traten - was die Zerstörung der Lebensqualität von Menschen angeht - weder als Mahner oder Ankläger noch als Lieferanten von Gegenkonzepten auf.

Daß bei allen diesen Punkten einzelne Ausnahmen die Regel bestätigen, versteht sich von selbst! Aber der mündige, weltoffene, selbstbewußte, urbane Mensch war ganz sicher nicht das Menschenbild, welches die Kirchen anstrebten. Abgesehen von Einzelpersonen und einigen kleinen kirchlichen Zirkeln wie z.B. von Ketteler und von Berlepsch mit seinem evangelisch-sozialen Kongreß blieben die Kirchenführer auch noch deutlich hinter den Vorstellungen ihrer sozialreformerischen liberalen Zeitgenossen wie z.B. im Verein für Sozialpolitik und der Gesellschaft für soziale Reform zurück!

Dies alles ist nicht als arroganter Versagensvorwurf eines hundert Jahre später lebenden Besserwissers zu verstehen, sondern als Versuch, einige Elemente auf dem Weg zu nennen, der zu einer immer weiter gehenden Entfremdung von großen Teilen der modernen Gesellschaft von den Kirchen geführt hat, einem Weg, der beide Kirchen aber auch in die Situation brachte, daß sie den Niedergang der Weimarer Republik nicht aufhalten und den Nationalsozialismus nicht verhindern konnten bzw. dies auch z.T. gar nicht wollten. Doch das ist nicht mehr mein Thema ...

Wörtliche Zitate im Text sind aus folgenden Publikationen entnommen:

Giovanna Berger: Die ehrenamtliche Tätigkeit in der Sozialarbeit – Motive, Tendenzen, Probleme – dargestellt am Beispiel des Elberfelder Systems, Frankfurt u.a. 1979.

Klaus Bergmann: Agrarromantik und Großstadtfeindschaft, Meisenheim/Glan 1970.

Werner Conze: Vom "Pöbel" zum "Proletariat", in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.): Moderne deutsche Sozialgeschichte, 5. Aufl. Köln/Berlin 1976, S. 111-136.

Hubert Göbels (Hg.): Adolf Kolping. Ausgewählte pädagogische Schriften, Paderborn 1964.

Erwin Gatz: Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert, München u.a. 1971.

Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte 1800 – 1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983.

Jürgen Reulecke: Bürgerliche Sozialreformer und Arbeiterjugend, in: Archiv für Sozialgeschichte, Band XXII (1982), S. 299 – 329.

Jürgen Reulecke: Geschichte der Urbanisierung in Deutschland (= edition suhrkamp, Band 1249), Frankfurt 1985.

Jürgen Reulecke: Verstädterung und Urbanisierung als Elemente soziokommunikativer Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert, in: *Joachim Jens Hesse (Hg.)*: Kommunalwissenschaften in der Bundesrepublik, Baden-Baden 1989, S. 51 – 67.

Wolfgang Schieder: Religion in der Sozialgeschichte, in: *ders./Volker Sellin (Hg.)*: Sozialgeschichte in Deutschland, Band III, Göttingen 1987, S. 9 – 31.

Rudolf von Thadden: Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 9. Jg. (1983), S. 598 – 614.

Johann Hinrich Wichern: Sämtliche Werke, hg. von *Peter Meinhold*, Band II: Die Kirche und ihr soziales Handeln, Berlin/Hamburg 1965.

Auf weitere Literaturangaben wir hier verzichtet. Eine umfangreiche Auswahlbibliographie zur modernen Stadt- und Urbansierungsge-
schichtsforschung in der Bundesrepublik findet sich in:

Christian Engeli/Horst Matzerath (Hg.): Moderne Stadtgeschichtsforschung in Europa, USA und Japan, Stuttgart u.a. 1989, S. 247 – 266.

1868 schreibt der satirische 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 verkommen äußere Erscheinung (nicht zu reden von der Moral) so vieler Menschen, dazu der bei anmutigenden, kaum zu ertragenden Gedanken, daß allmählich fast unsere gesamte Bevölkerung zu einer Stadtbewohnerung wird, und zwar zu einer an Miasmen reihen, ungesunden, teigen...“ Poetisch hält er der Stadtmisere die Schönheit der Schöpfung entgegen: etwa „das Meer und die Lerche“, die beide „diese östliche, schiffhafte Stadt beschämen“ (How these two shame this shallow and flat town).

1876 beklagt der Berliner Großstadtkritiker Carl Sonnenschein (1876-1929) in seinen expressionistischen „Weltstadtbetrachtungen“ den babylonischen Witz der „Wohnung der Fliesenstadt, mit diesen gelaufenen Wohnungen...“ Mit diesen Häuserwüsten, aus denen der graue Morgen des Proletariat über die Schienen der Straßeneisenbahn

¹ G. M. Hopkins, *Schriften und Briefe*, hg. von W. Priesner, Bd. 1, München 1988, 817.

² G. M. Hopkins, *Gedichte, Erzählen, Briefe*, hg. von H. Finn, München 1984, 188 und 82f.

-) In der vorliegenden Arbeit wird die Entwicklung der kirchlichen Sozialarbeit im 19. Jahrhundert in Deutschland untersucht. Dabei wird die Entwicklung der kirchlichen Sozialarbeit im 19. Jahrhundert in Deutschland untersucht. Dabei wird die Entwicklung der kirchlichen Sozialarbeit im 19. Jahrhundert in Deutschland untersucht.

Wichtige Zitate im Text sind aus folgenden Publikationen entnommen:

Giovanni Berger: Die chronische Tätigkeit in der Sozialarbeit – Motive, Tendenzen, Probleme – dargestellt am Beispiel des Elberfelder Systems, Frankfurt u.a. 1879.

Klaus Bergmann: Agrarmentalität und Großstadtkultur, München/Wien/Graz 1980.

Werner Conze: Vom "Pöbel" zum "Proletariat", in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.): Moderne deutsche Sozialgeschichte, 5. Aufl., Köln/Graz 1976, S. 111-135.

Hubert Gabels (Hg.): Adolf Kolping. Ausgewählte pädagogische Schriften, Paderborn 1964.

Erich Gatz: Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert, München u.a. 1971.

Thomas Kohler-Jay: Deutsche Geschichte 1800 – 1899. Bürgerwelt und westlicher Staat, München 1983.

Jürgen Reulecke: Bürgerliche Sozialreformer und Arbeiterbewegung, in: Archiv für Sozialgeschichte, Band XXII (1985), S. 289 – 376.

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 Stadtsichten

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. Zertrümmerung der Kultur. So baut sie um! Zerschlagt sie! Durchsetzt sie! Umrandet 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 kulturrevolutionären 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, umd 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 Knochen 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. Stuhlmacher, 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.

Paul M. Zulehner

Dem Leben Raum schaffen

Erwartungen an die Kirche im städtischen Lebensraum

1. Es gibt Christen, die die moderne Welt als verkommen und böse verurteilen. Sie gilt ihnen als gottlos und folglich permissiv. Da für sie die moderne Stadt gleichsam die Verdichtung der modernen Gesellschaft ist, verfällt auch diese ihrem vernichtenden Urteil. In der kräftigen Bildsprache der Bibel ist sie *"Babylon, die Große, die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde"* (Offb. 17,5). Daraus folgern sie, die Christen müßten aus der verdorbenen Stadt wie Lot einst aus Sodom und Gomorra ausziehen.
2. Diese Verteufelung der modernen Welt ist theologisch unhaltbar. Was nämlich die moderne Stadt prägt, ist sowohl Licht wie Schatten, ist – in der religiösen Sprache formuliert – Ergebnis sowohl göttlichen Wirkens wie dämonischer Zerstörung. *Lebens- und Todeszeichen* liegen eng beisammen. Die Stadt ist zwar nicht das vom Himmel herabgestiegene neue Jerusalem in Reinkultur (Offb. 21,10f.), aber sie ist nicht – um uralte Bilder zu beschwören – nur Babylon. Sie ist in Wahrheit beides zugleich: Segen und Fluch.
3. Die moderne Stadt ist in vielfältiger Hinsicht ein *"Segen"* für sehr viele Menschen. Lebenszeichen sind: Die Stadt hat ein zuverlässiges Gesundheitswesen. Die Bildungschancen sind beträchtlich. Menschen finden Arbeit. In der Stadt findet konzentriert kulturelles Leben statt. Zudem sind die Schaltzentralen politischer Verantwortung in ihnen angesiedelt. Nicht zuletzt deshalb sind, zumal in kritischen Zeiten, Menschen vom Land in die Stadt geflohen, um überleben zu können: im 19. Jh. bei uns, heute in den Südreigionen der Erde.
4. Allerdings gibt es auch das Bedrohliche, den *"Fluch"* der modernen Stadt. Wird Hermann Hesse recht behalten, wenn er in seinem Stadtmärchen vorhersieht, wie die moderne Stadt sich selbst zerstören wird? Das sind – gerafft aufgezählt – herausragende Todeszeichen:

– Ein einziges amerikanisches Poseidon-U-Boot mit seinen 160 atomaren Mehrfachsprengköpfen ist in der Lage, in wenigen Augenblicken alle russischen Städte mit über 200.000 Einwohnern auszulöschen.

– Immer mehr Städte hören auf, ein erträglicher Lebensraum zu sein: gute Luft, trinkbares Wasser sind auch in unseren Städten knapp ge-

worden. Die Städte ersticken in Autolawinen. Smogalarm gehört in Graz zum Alltag.

– Die Kluft zwischen Arm und Reich wird auch in unseren Städten größer. Arbeitsplatzlose und Arbeitsplatzbesitzende bilden eine neue Zweidrittelgesellschaft. Insbesondere Frauen und Ausländer kommen sozial unter die Räder.

– Angespannt ist das Beziehungssystem in den Städten. Die Individualisierung hat zur Lockerung selbst der für den Städter gegebenen "Verkehrskreise" geführt. Immer mehr Menschen wohnen allein in Kleinstwohnungen: alleinerziehende Mütter mit einem Kind, alte Menschen, deren Anteil in den Städten dank verbesserter Lebenserwartung sehr hoch geworden ist. Im Umkreis solcher unverbundener Lebensbedingungen wachsen Armut und Depressivität.

– Auffällig ist, daß immer mehr Städter den Anforderungen ihrer Freiheitsgrade nicht mehr gerecht werden. Der Therapiebedarf steigt. Präventiv versuchen zunehmend viele, die "lästige Last der Freiheit" loszuwerden. Sie machen lebensmäßige, religiöse und politische "Identitätsanleihen" bei Gurus und in Gruppen. Religiöser Fundamentalismus in Sekten, aber auch in den Großkirchen sowie politischer Neokonservatismus sind Ausprägungen dieser neuartigen Freiheitsverweigerung, mit der gut profan- wie kirchenpolitisches Geschäft gemacht werden kann.

5. Die Großkirchen wären, pastoralgeschichtlich besehen, durchaus "stadterfahren".

– So hat sowohl die Großstadtseelsorge eines Carl Sonnenschein in den 20er Jahren in Berlin als auch die Stadtseelsorge der Kirchen in der Südhälfte der Erde erkannt, daß sie sich auf die Seite der Opfer städtischer Verhältnisse stellen muß. Kirche versteht sich dann als einen Ort inmitten der Stadt unter den Augen Gottes, an dem sich jede und jeder sehen lassen kann vor jeder Leistung und trotz aller Schuld. Kirche als Asylstädte für jene, die es aus vielfältigen äußeren und inneren Verhältnissen schwer haben, in der Stadt menschenwürdig zu überleben. Caritas und Therapie zählen auch heute zu den vorrangigen Aufgaben der Kirche.

– Ein Teil der kirchlichen Tätigkeit wird die Sorge um das menschliche Beziehungsnetz sein, das an vielen Stellen zerrissen ist und durch das viel zu viele ins menschlich Bodenlose fallen. Voraussetzung dafür freilich wäre eine Kirche, die selbst ihre Koinonia-Ressourcen freisetzt. Kirche könnte dann ein Ort der Vernetzung moderner Lebens-Solisten sein. Die Tugend der Solidarität könnte wachsen, Verbindlichkeit eingeübt werden. Die kirchlichen Netze werden dabei transfamilial geknüpft werden. Das nicht nur, weil viele nicht mehr in vollständigen Familien leben, sondern weil es auch für Mitglieder von Kleinstfamilien gut wäre, könnten sie ihren Familienschließfächern entrinnen.

– Es reicht aber heute nicht mehr aus, nur die Opfer einer vorfindbaren Lebensweise zu versorgen. Es gilt daran mitzuwirken, daß es morgen weniger Opfer der modernen Stadt gibt. Christen und Kirche in der Stadt haben sich somit an den kommunalpolitischen Aktivitäten zu beteiligen: *"Bemüht euch um das Wohl (den Schalom) der Stadt ..."*

und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl" (Jer. 29,7).

6. All das werden Stadtchristen lernen, wenn sie in die Schule Gottes gehen. Ihm wird, angesichts der bedrohlichen Lage von Ninive nachgesagt: *"Mir sollte nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen leben, die nicht einmal rechts und links unterscheiden können – und außerdem noch so viel Vieh?"* (Jona 4,11) – In Ex. 3,7 wird dem Gott Israels in den Mund gelegt: *"Ich kenne ihr Leid."* Und die Kirchen in der Stadt? Kennen sie die Leidensgeschichten der Menschen? Gott wird nachgesagt, er sei *"herabgestiegen"*, um das Volk aus vielfältigen Unterdrückungssituationen zu *"entreißen"* und *"herauszuführen"* in neues Lebensland. Und wir Christen in der Stadt: Erleben uns die Städter, gerade jene, die lebensmäßig unter Druck geraten sind, daß wir mit ihrem Kampf um eine gerechtere Verteilung der Lebenschancen solidarisch sind?
7. Damit stoßen wir auf eine letzte Not unserer Kirchen in der Stadt. sind wir denn nicht deshalb so wenig Orte der Vernetzung, sind nicht deshalb viele Gemeinden eine immer kleiner werdende Ansammlung von religiösen Solisten, weil wir selbst von Gott her der Heilung bedürfen? Sind nicht die Kirchen in der Stadt spirituell weithin ausgetrocknet? Gewiß, es gibt Aufbrüche. Aber sind es nicht zu wenige? Sind wir dann auch nicht deshalb so konzentriert auf Innerkirchliches, weil wir nicht von Gott gelernt haben, "Aug' und Ohr" zu sein für die Leiden der Menschen? Stimmen diese Fragen, dann kann es nicht allein darum gehen, am Abbau schattiger Anteile moderner Städte mitzuwirken. Es geht dann nämlich um den Schatten in den städtischen Kirchen selbst.

2. Religion auf der Organisationsebene

Grundlage aller großstädtischen Lebensformen und überhaupt soziale Voraussetzung der Großstadt ist die Sozialform der Organisationen, die mittels rationaler Steuerung Programme zielgerichtet durchsetzen. Auch religiöse Praxis ist nur als organisierte Praxis möglich, wobei zwei Ausgestaltungen dominieren: Einmal kann die religiöse Praxis der zentrale Programmpunkt der Organisation sein, dies wurde in den pietistischen Zirkeln zunächst verwirklicht, gilt aber insbesondere für die freikirchlichen Organisationsformen. Die christlichen Großkirchen ha-

Zusammenfassung weiterer Vorträge und Berichte zu den Exkursionen

(Red.)

Ein Teil der kirchlichen Tätigkeit wird die Sorge um das menschliche Wohlbefinden sein, in das viele Stellen investieren und durch das viel zu viele zu menschlich bedingten Voraussetzungen dafür fehlen würde. Die Kirche, die selbst ihre kollektiven Ressourcen freisetzt, könnte dazu ein Ort der Vermittlung moderner Lebens-Solidarität sein. Die Träger der Solidarität könnten wachsen, Verbindlichkeit eingetragene werden. Die kirchlichen Netze werden dabei transnational geformt werden. Das nicht nur, weil viele nicht mehr in vollständigen Familien leben, sondern weil es auch für Mitglieder von Kleinfamilien gilt. Können sie ihren Familienschicksalen entgegen

– Es wird über heute nicht mehr nur die Opfer einer vorfindbaren Lebensweise zu versorgen. Es gilt daran mitzuwirken, daß es möglich ist, daß jeder Christen und Kirche in der Stadt haben sich somit an den kommunikativen Aktivitäten zu beteiligen. Demut auch um das Wohl (des Schicksals) der Stadt ...

Karl-Fritz Daiber

Religion in der Stadt (Zusammenfassung Red.)

K.-F. Daiber konzentriert sich bei seinen Beobachtungen und Interpretationen zur Religionssoziologie der Stadt auf das Erscheinungsbild der "mittleren westdeutschen Großstadt", in seinem Fall Hannover (1).

Vor dem Hintergrund einer knappen historischen Skizze über die zwispaltige Haltung christlicher Theologen zur Stadt und zum Prozeß der Urbanisierung – die rationale, aber restaurative Stadtutopie in der Christianopolis des Johann Valentin Andrae (1619), die Sorge vor der Entchristlichung durch Industrialisierung und Urbanisierung im 19. und 20. Jahrhundert und die positive Würdigung der Säkularisierung durch christliche Theologen (etwa durch Harvey Cox) seit den 60er Jahren des 20. Jhs. – und gestützt auf einen "traditionellen Stadtbegriff" (2) werden vier Beziehungs- und Verflechtungsebenen von Religion und Großstadt beschrieben:

1. Religion auf der Ebene städtischer Selbstdarstellung.

Unter der Voraussetzung, daß die Stadt lebensweltlich ganz selbstverständlich erfahren wird "über ihr bauliches Gesicht, über ihre Silhouette" (3), sind Stadtbilder wahrzunehmen, in denen "christliche Religion als Hintergrund, als Teil der selbstverständlichen Lebenswelt immer noch Bestandteil städtischen Lebens ist. Die säkulare Stadt Europas trägt das Gesicht des christlichen Abendlandes, sie kann aus dieser Geschichte nicht entlassen werden." (4) Indessen: "Wo heute Städte Gesichter suchen für sich selbst, wo Gruppen in den Städten darstellen, was ihr Beitrag zur Stadt ist, was die Geistigkeit einer Stadt ausmacht, ihre Kultur, sind es nicht mehr die Orte des Gottesdienstes und der Gottesanbetung, es sind andere Orte. Die Architektur der Wirtschaftsmacht, die Architektur des technischen Fortschritts, nicht zuletzt gerade die des Sports." (5)

2. Religion auf der Organisationsebene.

Grundlage aller großstädtischen Lebensformen und überhaupt soziale Voraussetzung der Großstadt ist die Sozialform der Organisationen, die mittels rationaler Steuerung Programme zielgerichtet durchsetzen. Auch religiöse Praxis ist nur als organisierte Praxis möglich, wobei zwei Ausgestaltungen dominieren: "Einmal kann die religiöse Praxis der zentrale Programmpunkt der Organisation sein, dies wurde in den pietistischen Zirkeln zunächst verwirklicht, gilt aber insbesondere für die freikirchlichen Organisationsformen. Die christlichen Großkirchen ha-

ben sich eher zu multifunktionalen Dienstleistungsorganisationen weiterentwickelt, in denen sich vielfältige Organisationszwecke dem religiösen Zweck zugruppieren. Wo Religion in der Gestalt von Großorganisationen Gestalt gewinnt, ist die Diskrepanz zwischen organisationstragenden hauptberuflichen oder ehrenamtlichen Mitgliedern und eher passiv distanzierenden Mitgliedern besonders ausgeprägt." (6) Organisierte Kirche steht dabei auch in der Gefahr, gelebte Religion völlig zu überlagern.

3. *Religion in den sozialen Netzwerken der Stadt.*

Distanzierungsnotwendigkeit und individuelle Freiheit als Elemente großstädtischen Leben geben dem Menschen in der Großstadt den schon von G.Simmel beschriebenen Charakterzug der Reserviertheit. "Räumliche Nähe" – etwa – "wird eher als Zwang empfunden, dem mit Distanzierung begegnet wird. Dies hat Bedeutung auch für alle religiösen Organisationsformen, die auf räumlicher Nähe beruhen, also etwa für die Ortskirchengemeinde. Die tatsächlich vorhandene räumliche Nähe scheint sich auf die Aktivitätsbereitschaft zwar positiv auszuwirken, jedoch bildet sie allein genommen keine zureichende Motivationsbasis für eine tatsächliche Teilnahme an der religiös-kirchlichen Praxis. Es kann vielmehr davon ausgegangen werden, daß viel eher als Nachbarschaftsgruppen sympathiegestützte, auf speziellen Interessen gegründete, auf Zeit angelegte Gruppierungen bestehen, die einzelne partiell in Anspruch nehmen und gerade so kommunikativen Bedürfnissen entgegenkommen. ... für diese eher lockeren Sozialbeziehungen, die über die einzelne Gruppierung hinaus durchaus auch untereinander verbunden sein können, wird der Begriff des Netzwerkes verwendet." (7) Diese Organisationsform großstädtischen Lebens ermöglicht eine bedürfnisorientierte, gelegentliche Teilnahme, auch an den verschiedensten religiösen Erlebnis-Angeboten, und bildet damit die soziale Grundlage eines "vielfältigen Alltagssynkretismus". Andererseits verhindert sie eine "lebensweltliche Verankerung christlicher Religion" (8).

4. *Individuelle Religion*

Die Kehrseite der Freiheit des Großstädtlers, soziale Beziehungen nach eigener Wahl aufzunehmen, ist die Einsamkeit derer, die zu solcher Wahl nicht fähig sind. Die Gestalten individueller Religion zwischen völliger Sprachlosigkeit, "enttäuschter Indifferenz" (9), Identifikation mit den Helden der Medien, anonym gelebtem christlichem Glauben oder ganz individuellen Konstruktionen einer Weltsicht sind entsprechend vielfältig.

Anmerkungen

- (1) Manuskript, Bl.9; (2) Ms., Bl.8f.; (3) Ms., Bl.10; (4) Ms., Bl.11; (5) Ms., Bl.12; (6) Ms., Bl.16 ; (7) Ms., Bl.17; (8) Ms., Bl.19; (9) Ms., Bl.19 (Abdruck in: Pth 79 (1990) 80-95).

Norbert Mette – Michael Schäfers

Kirche in der Stadt

Bestandsaufnahme und Problemanzeigen (Zusammenfassung Red.)

Die Autoren referieren zunächst zwei ältere Beiträge der katholischen Pastoraltheologie zum Verständnis der Großstadt (I.), H.Swobodas Großstadtseelsorge (1909) und W.Schwers Aufsatz über "Die alte Pfarrei in der neuen Stadt" (1924), – auf dem Hintergrund der soziologischen Analyse von G.Simmel über "Großstädte und das Geistesleben" aus dem Jahre 1903. Während Simmel in seiner durchaus nicht unkritischen Einschätzung des großstädtischen Lebens die Großstadt letztlich doch als Ort "eines viel allgemeineren Geisteswesens" (1) letztlich positiv würdig, kommentiert und kritisiert Swoboda das Phänomen Großstadt als Stätte des "oberflächlichen, religiös blasierten moralisch vereinsamten und krankhaft unruhigen Massenmenschen" und setzt dieser Entwicklung als Strategie entgegen, dem Trend zur Vermassung entgegenzuwirken und "das übernatürliche Tugendleben, und zwar aller, zu stärken". Mit dieser Bestimmung hält er zugleich an der "wesentliche(n) Gleichheit der Seelsorge für Land- und Stadtgemeinden" fest (2).

W. Schwer hingegen versteht die Großstadt als völlig neues soziologisches Gebilde in der Folge wirtschaftlicher Entwicklungen. Dieser Entwicklung habe sich die Kirche zu stellen, und ihr nicht apologetisch entgegenzutreten, auch wenn sie als Fremdkörper in der Stadt erscheine.

Unter den gegenwärtigen Konzepten für kirchlich-pastorales Handeln in der Großstadt (II.) führen die Autoren zunächst Konzepte an, die die Überlegungen Swobodas und damit das traditionelle Muster kirchlicher Arbeit fortführen, allerdings auch entscheidend transformieren:

1. Der an der Pfarrei bzw. Parochie orientierte Ansatz

Hatte Swoboda die Gesichtspunkte "Kontakt", "Intensität", "numerische Vorbedingungen" und "Geist und Leben" (3) als für eine großstädtische Seelsorge bedeutsam herausgestellt, so sind demgegenüber in N. Greinachers Arbeit "Die Kirche in der städtischen Gesellschaft" (1966) eher Aspekte des Selbstverständnisses des Menschen in der modernen Großstadt wie Mündigkeit, Freiwilligkeit, Verantwortlichkeit, Offenheit etc. für die Gestaltung der Seelsorge leitend.

2. Der volksmissionarische Ansatz

Die in der evangelischen Kirche verbreitete Bewegung der Inneren Mission bzw. der Stadtmissionen hatte eine weniger ausgeprägte katholische Parallele etwa in der Arbeit von C. Sonnenschein in Berlin.

3. Der diakonisch-caritative Ansatz

Mette-Schäfer unterscheiden von diesem volksmissionarischen Ansatz den diakonisch-caritativen als einen gerade in Großstädten weitgehend selbständigen, wobei die historische und auch prinzipielle Verflechtung mit anderen Ansätzen nicht übersehen wird.

4. Der politisch-gemeinwesenorientierte Ansatz wendet sich gegen eine funktionale Vereinnahmung der Pastoral, zielt vielmehr auf eine Vertretung von Betroffenen und eine Einrichtung der Stadt den Benachteiligten zugute. Es gelte die aus dem parochialen Nahbereich sich ergebenden Chancen für politische Partizipationsmöglichkeiten 'vor Ort' und "zur Initiierung emanzipatorischer Lernprozesse" konsequent zu nutzen. So könne Kirche "zu einem das Gemeinwesen humanisierenden Faktor" werden (4).

5. Während Swoboda eine kulturelle Mitwirkung von Kirche an der Entwicklung des städtischen Lebens vor allem in ihrer möglichen Beteiligung an der künstlerischen Gestaltung des Stadtbildes erwartete, spielt heute der Bildungsbereich eine wichtige Rolle.

Über die Möglichkeit einer notwendigen Vermittlung der verschiedenen Ansätze äußern sich die beiden Autoren sehr skeptisch: "Die Erfahrung zeigt, daß Suchbewegungen, die die gewohnten volkskirchlichen Bahnen verlassen, um das Evangelium für die Menschen in der Stadt relevant werden zu lassen, innerkirchlich bestenfalls solange toleriert werden, wie sie eine bestimmte Konfliktschwelle nicht überschreiten. Kommt es dann doch dazu, setzen sich spätestens machtvoll die beharrenden Kräfte durch –, sei es in Gestalt einer traditionalistisch orientierten Betreuungskirche von oben als der eher katholischen Variante, sei es in Gestalt der bürgerlich oder gar postmodern angepaßten Angebotskirche als der eher protestantischen Variante. Nicht zuletzt begünstigt wird das durch die Tatsache, daß gerade diese beiden Kirchentypen eine besondere Affinität zu bestimmten politischen Interessen aufweisen und auch – etwa als Wohlfahrtsverbände – besonders eng mit den strukturellen Gegebenheiten der gegenwärtigen Gesellschaft verflochten sind.

Je perfekter sie sich allerdings als reine Betreuungs- und Servicekirche etabliert, aber auch je sektiererischer sie sich abkapselt, desto mehr vergibt die Kirche in der Stadt die Möglichkeit, auf die Konstitution von persönlicher Identität und gesellschaftlicher Realität Einfluß nehmen zu können. Sie ließe sich letztlich auf die ihr funktional zugewiesenen Aufgaben der moralischen Stabilisierung sowie der Betreuung der der vorherrschenden strukturellen Gewalt nicht gewachsenen Opfer beschränken. Der prophetisch-messianische Überschuß des Evangeliums bliebe auf der Strecke" (5).

In einem letzten Abschnitt, "Die (Groß)stadt als Testfall für die Zukunftsfähigkeit des Christentums unter den Bedingungen entfalteter Modernität" (6), fordern die Autoren von kirchlicher Arbeit, daß sie im bunten Gewirr der "City religion" nicht die Identität des Christlichen vollends preisgebe. Genausowenig sei allerdings auch ein Rückzug auf Reservate traditionaler Lebensführung möglich. "Worum es geht, ist, die Möglichkeiten eines spannungsreichen Miteinander wahrzunehmen – >in Erinnerung an Jesu Verkündigung des menschenfreundlichen Gottes<" (7). Zu solchem Wahrnehmen gehöre auch die Berücksichtigung zweier gesellschaftlicher Entwicklungstendenzen, (1.) der von U.Beck (in seinem Buch 'Risikogesellschaft') beschriebenen Individualisierung auf der Grundlage von Standardisierung und (2.) der Ausdifferenzierung großer Städte in mindestens drei verschiedene Strukturen: Die international wettbewerbsfähige Stadt, die normale Arbeits-, Versorgungs- und Wohnstadt und die marginalisierte Stadt der Randgruppen.

Anmerkungen

(1) Manuskript, Bl.2; (2) Ms., Bl.3; (3) Ms., Bl.5; (4) Ms., Bl.11; (5) Ms., Bl.14f.; (6) Ms., Bl.15ff.; (7) Ms., Bl.16 (Abdruck in: Pth 79 (1990) 116-131)

Wolfgang Grünberg

Die Idee der Stadtkirche (Zusammenfassung Red.)

W. Grünberg illustriert an den drei Beispielen Ulm (Münster), Lübeck (St.Marien) und Hamburg (St.Nikolai) seine These, daß "bis ins 19.Jahrhundert hinein die Kirchen – in Sonderheit ihre Kirchtürme – repräsentative Selbstdarstellungen des städtischen Gemeinwesens" (1) waren.

Als Konsequenz aus seinen reichhaltigen Beobachtungen entwickelt Grünberg "Grundkategorien für die Entfaltung eines Stadtkirchenkonzepts" (2):

1. Die Arbeit am Gewissen der Stadtöffentlichkeit (oder das Profil der liberalen Kirchen);
2. Die Sorge für das Gedächtnis der Stadt und ihrer Bewohner (oder das Profil der konservativen Kirche);
3. Die Inszenierung der Hoffnung am jeweiligen Ort (oder: die ökumenische Chance).

Unter dieser dritten Kategorie formuliert Grünberg seine eigenen Erwartungen: "Stadtkirchen sind nie nur Kultstätten gewesen. Sie waren immer auch Repräsentation von Machtansprüchen und symbolische Verdichtung von Städten oder Stadtteilen. Insofern spiegelt jeder Kirchbau ganz elementar auch die Hoffnungsenergie derjenigen, die diesen Bau schufen. ... Die Auferstehung als Grund der Hoffnung der Christen ist nicht eingrenzbar. Aber der universale Hoffnungshorizont des christlichen Glaubens wird hohles Pathos, wenn er nicht auf konkrete Hoffnungen und Wünsche als deren Konkretisierung bezogen wird.

Die Hoffnung der mittelalterlichen Stadt war es, kein Babylon zu sein, sondern eine Antizipation des himmlischen Jerusalems. Von diesem Hoffnungsbild wurden Antizipationen inszeniert. Die Kirche könnte ihre Katholizität und ökumenische Verflechtung aber auch sehr konkret und zukunftsorientiert offenlegen: die eine Welt als unsere Hoffnung.

Partnerschaften und Patenschaften könnten stärker transparent gemacht werden, so daß eine ökumenische offene Kirche öffentlich jenes Netz von Verbindung sichtbar macht, in dem diese Gemeinde steht (3)."

Anmerkungen

Zitiert nach dem Abdruck in Pth H 79 (1990) 132-152: (1) S.132; (2) S.147ff.; (3) S.151

Hermann Mittendorf

Die Evangelische Gesellschaft in Stuttgart

(Die folgenden Informationen und Gedanken wurden aus H.Mittendorfs Bonner Vortrag und aus der Festschrift "160 Jahre Evangelische Gesellschaft Stuttgart. Streiflicher 1980-1990" von der Red. zusammengestellt.)

1. *Das Tätigkeitsfeld der Evangelischen Gesellschaft heute: Stuttgart 1989-1990*

Die etwa 500 Mitarbeiter der Evangelischen Gesellschaft arbeiten in einer Stadt mit ca.550 000 Einwohnern, in der Region Mittlerer Neckar leben mittlerweile ca. 2 Millionen Menschen. Über 15 000 Menschen leben von der Sozialhilfe, langzeitarbeitslos sind 2500. Im Jahr werden etwa 150 Suizidfälle und über 50 Todesfälle durch Drogen-Konsum bekannt. Im sozialpsychiatrischen Dienst der Evangelischen Gesellschaft kommt mit 28,5 Planstellen jeweils eine Fachkraft auf je 20.000 Einwohner. Die Wohnungsnot ist akut und hat sich seit Bonn 1989 durch die Aus- und Übersiedler-Welle bekanntlich dramatisch verschärft. Die Notfallkartei des Wohnungsamtes enthielt schon im Herbst 1989 über 4000 Namen von Wohnungssuchenden. In Stuttgart lebten 1989 17,9% Ausländer, 49% aller Haushalte sind Einzelhaushalte.

2. *Tätigkeiten der Evangelischen Gesellschaft heute*

Die Evangelische Gesellschaft gliedert sich in fünf Abteilungen diakonischer Arbeit: Abt.Diakonische Bezirksstelle, Abt. Dienste für seelische Gesundheit, Abt.Erwachsenenilfe, Abt.Jugendhilfe, Abt.Stadtmission. Zur Gesamtleitung gehört u.a. die Hilfsstelle für Rasseverfolgte. Beteiligt ist die Evangelische Gesellschaft am Behindertenzentrum Stuttgart e.V., am Sozialunternehmen Neue Arbeit GmbH, am Quell- und am Chr.Kaiser Verlag und einigen Buchhandlungen in Stuttgart und Umgebung und an der Evangelischen Gemeindepresse.

Die letzten Jahren zeigen eine starke Zunahme der ohnehin schon weitgefächerten Tätigkeiten: das Unternehmen Neue Arbeit GmbH wurde integriert, eine Beratungsstelle 'Alzheimer-Krankheit' eingerichtet, die Ansätze der Hospiz-Bewegung in Stuttgart gefördert, die Dienststelle 'Wohnen', eine 'Aids-Beratungsstelle' und eine Schuldnerberatungsstelle eingerichtet. Daran zeigt sich, daß die Evangelische Gesellschaft immer wieder auf der Spurensuche im Blick auf menschliche Not unterwegs ist.

Weiter gefördert aber wurde auch der Bereich der Stadtmission, die eigentliche Wurzel der kirchlichen Sozialarbeit in den Städten (City-Mission).

3. *Zur Geschichte der Evangelischen Gesellschaft: 160 Jahre im Dienst am Nächsten und an der Gesellschaft*

Am Anfang der Arbeit der Evangelischen Gesellschaft stand das Motiv der Verbreitung christlicher Schriften im Volk: 1830 wurde der 'Verein zur Verbreitung kleiner religiöser Schriften für Lausanne und Esslingen' von Chr.U.Hahn gegründet. Wicherns Programm der Inneren Mission brachte den Anstoß zur Einrichtung der Stadtmission (1849), gegen Ende des 19.Jhs. differenzierten sich dann allmählich einzelne soziale Dienste aus, z.B. Erster Marthaverein für alleinstehende Dienstmädchen (1880), Übertragung der Gefängnisseelsorge (1896). Diese Differenzierungs-Bewegung nahm zwischen den Weltkriegen und nach dem zweiten Weltkrieg immer weiter zu, immer neuen Nöten galt die diakonische Sorge der Evangelischen Gesellschaft.

4. *Grundlagen der diakonischen Arbeit: Der evangelische Auftrag und das Subsidiaritätsprinzip*

"Die Evangelische Gesellschaft hat den Zweck, Dienst und Herrschaft Jesu Christi allen Menschen und Menschengruppen durch Wort und Tat zu bezeugen" (§ 2,1 der Satzung, Festschr.S.45). Mit dieser Grundlegung aber ist für ein kirchliches Werk im Wohlfahrtsstaat eine Spannung unvermeidlich gegeben:

"Die weitere Entwicklung der sozialen Arbeit ... wird die Frage wie nicht selten auch Verdächtigung nicht verstummen lassen, was denn diese Arbeit von der einer öffentlichen Kommunalverwaltung unterschiede?!" (44) Mit dieser Fragestellung und mit Anregungen, die gesamte Arbeit möglichst in einer Hand zu zentralisieren, begegnet ein bekanntes Argument. "So konnte bereits im Jahr 1930 einer der damaligen Verantwortlichen der Evangelischen Gesellschaft, Pfarrer M.Rempis, formulieren: >Hand in Hand gehen damit Bestrebungen, die Gebiete der freien Liebesarbeit mehr und mehr in die Verwaltung des Staats und der bürgerlichen Gemeinden zu übernehmen.< Natürlich hören wir die berechnete Anfrage, ob in unserer Arbeit Anspruch und Wirklichkeit zusammenpassen; denn unsere Arbeit wird doch nach dem Subsidiaritätsprinzip überwiegend aus öffentlichen Mitteln finanziert. ... Wenn aber Hilfe nach heutiger übereinstimmender Erkenntnis ganzheitlich nach Leib, Seele und Geist zu geschehen hat, so leisten wir auf der Grundlage des biblischen Auftrags zur Nächstenliebe unverzagt unseren Beitrag. Wie bisher wird die Evangelische Gesellschaft auch in Zu-

kunft für Experimente und Modelle offen sein und ihre Mitarbeiterschaft ermutigen, zeichenhaft für "soziale Sensibilität" einzutreten."(44)

5. *Erwartungen, Ziele der Arbeit*

Seelsorge und Diakonie – Stadtmission und Sozialarbeit: Neben die Spannung zwischen kommunaler und kirchlicher Verantwortung für die sozialen Probleme der Stadt tritt als zweite – interne – Spannung die Auseinandersetzung zwischen Seelsorge und Diakonie. Die Stadtmission versucht sich dieser Spannung im besonderen zu stellen, in dem sie in dem >diakonischen Gemischtwarenladen< (Festschrift, 43) der Evangelischen Gesellschaft das ursprüngliche Anliegen durchhält, das Angebot einer nachvollziehbaren Spiritualität, die auch die bergende Annahme Außenstehender einschließt.

Hans Werner Dannowski

Kirche in der Stadt

Leitlinien kirchlichen Handelns (Zusammenfassung Red.)

H.W.Dannowski erörtert auf dem Hintergrund seiner Beobachtung einer sehr homogenen Theoriebildung über die Stadt – auch unter den Teilnehmern des Symposions – seine Erfahrungen mit der 'nachchristlichen' Großstadt (nachchristlich statt des einseitig negativen Begriffs: 'säkularisiert') Großstadt. Als Hauptfrage tritt ihm dabei die nach den Subjekten kirchlichen und christlichen Handelns in der Großstadt vor Augen.

Das Verschwinden geschlossener christlicher Milieus, der Verlust der gesellschaftlichen Verallgemeinerungsfähigkeit christlicher Lebensregeln und das Aufhören der kulturleitenden Macht des Christentums will Dannowski nicht als Grundlage der Resignation gelten lassen, die Sehnsucht nach einer christlichen Einheitskultur weist er ab; er verweist vielmehr auf die sich verstärkenden Objektivationen des Christlichen im gesellschaftlichen Bereich, wie etwa "die stärkere Inkorporierung der Wahrheit in der Personalität des Einzelnen" (1).

Die Situation der multikulturellen Gesellschaft müsse in die pastoral-theologische Theoriebildung stärker mit einbezogen werden und zwar so, daß sich Kirche in der Stadt in einer Situation der Machtlosigkeit zu begreifen beginne. Didaktisch bedeute dies "das Ernstnehmen einer lernenden, einer neugierigen Existenz der Kirche in der Stadt". "Sehen lernen, was los ist in dieser Stadt, zwischen Himmel und Hölle, und darüber reden lernen, darum geht es"(2).

Als praktische Projekte empfiehlt Dannowski zum einen die Erstellung eines kirchlichen Stadtführers mit religiös-kirchlichen Profilen wichtiger Städte, und zwar mindestens für Deutschland und möglichst in ökumenischer Zusammenarbeit und zum anderen die Ausweitung der kirchlichen Partnerarbeit: "Die Transzendenz der Heilserwartung weist uns ein ... in die Verantwortung für die Stadt. Und das heißt doch in die Verantwortung für alle Städte dieser einen Welt" (3).

Anmerkungen

Nach dem Abdruck in Pth 79/1990: (1) S.154; (2) S.156; (3) S.157

EXKURSIONEN

Das Symposium KIRCHE IN DER STADT fand im zeitlichen und z.T. auch organisatorischen Zusammenhang mit dem Europäischen Pfarrertag statt. Mit dessen Teilnehmern gemeinsam wurde ein Exkursionsnachmittag zu den folgenden Initiativen kirchlicher Arbeit im großstädtischen Raum durchgeführt:

I. Ausländische Sinti und Roma in Köln: Köln-Zollstock

Sie kamen im Winter 1986/87. Sie lebten in Wohnwagen auf freiem Feld in Morast und Schlamm, z.T. völlig verelendet, absolut rechtlos, ohne jede finanzielle Hilfe. Die einzigen Überlebensstrategien, die ihnen blieben, empörten die Bevölkerung. Pressemeldungen heizten Haß und Angst auf. Flugblätter riefen zu Bürgerwehren auf. Ungeklärte Kompetenzen lähmen die Verwaltung, Politiker halten sich zurück.

Initiativgruppen versuchen, die größte Not zu lindern bei denen,

- die den Butzweiler Hof verlassen mußten, weil die Fa. Sony sich gestört fühlte,
- die das nächste Lager räumen mußten, weil die Autos auf dem Parkplatz 5 am Fühlingersee bei sommerlichem Badebetrieb Vorrang haben,
- und die nun mitten im Grüngürtel im Kölner Süden einen Lagerplatz zugewiesen bekamen.

Die Exkursion gab Gelegenheit, das Leben der ausländischen Roma auf dem Schiffhof kennenzulernen, mit den Betreuern zu sprechen und Möglichkeiten kirchlichen Engagements aufzuzeigen.

II. Bahnhof Worringen: Zug um Zug Bahnkooperative e.V. Köln

Das Projekt "Worringer Bahnhof" ist eine Initiative des Kirchenkreises Köln-Mitte, initiiert vom Kirchlichen Dienst in der Stadt, zur Bekämpfung sozialer, psychischer und materieller Folgen der Arbeitslosigkeit von besonders benachteiligten jungen Erwachsenen ohne Berufsausbildung.

Es will Zeichen setzen für die Verantwortlichkeit aller bei der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit und exemplarisch deutlich machen, daß leistungsorientierte Arbeit auch mit dieser Personengruppe unter bestimmten Bedingungen möglich ist.

Bei der Wiedererrichtung des abgetragenen, denkmalgeschützten ehemaligen Bundesbahnhofs Köln-Worringen in Köln-Nippes, einem dreiteiligen Holzfachwerkgebäude, wurden bisher alle Arbeiten in Eigenregie durchgeführt. Die Mitarbeiter wurden in sämtliche notwendigen Baugewerke eingeführt und arbeiteten unter Anleitung eines Architekten und eines Meisters selbständig. In der Zeit ihrer Beschäftigung im Projekt erhielten sie so eine qualifizierte Grundausbildung in den verschiedenen Bautätigkeiten, unterstützt durch eine theoretische Unterweisung, die sie sowohl für den ersten Arbeitsmarkt als auch für weiterbildende Maßnahmen qualifizieren sollte.

Nach Ablauf dieser zwei Jahre ist die Situation so, daß einige auf den ersten Arbeitsmarkt vermittelt werden konnten, andere mangels fehlender Perspektive und daraus mangelnder Motivation oder persönlicher Schwierigkeiten abgesprungen sind und ein Teil aus verschiedenen Gründen in andere Stellen nicht zu vermitteln ist. Diese Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen könnten aber, bei längerer Mitarbeit in unserem Projekt, eine erfolversprechende Entwicklung nehmen. Eine Vermittlungschance haben sie jetzt noch nicht, vor dem Abfallen in die Arbeitslosen- und Sozialhilfe werden sie jedoch nur bewahrt bleiben, wenn ihnen die bisherigen Arbeits- und Betreuungsmöglichkeiten erhalten bleiben. Für diesen Personenkreis wird ein Nachfolgeprojekt organisiert, das ab 15.10.1990 mit Unterstützung öffentlicher Gelder gewinnorientiert arbeitet. Vorgesehen ist, im Auftragsverfahren Häuser im Holzständerwerk zu bauen und diesem mit Leichtleimbauweise auszufachen.

III. Evangelische Informationsstelle Antoniterkirche Köln

Die Info-Stelle liegt an der belebtesten Einkaufsstraße Kölns. Täglich gehen etwa 100 000 Menschen an der Kirche vorbei. Diese Stelle will eine Drehscheibe sein für Informationen über evangelisches Leben in Köln. Die Einrichtung gibt kirchlichen Gruppen und Verbänden Raum, ihre eigene Arbeit vorzustellen. Es werden Ansprechpartner für Gemeinden und kirchliche Werke vermittelt, Nachrichten und Dokumente aus der evangelischen Öffentlichkeit und den Medien angeboten, Hinweise für Hilfe- und Ratsuchende gegeben. Fragen und Anregungen an

die Kirche werden gesammelt. Für Institutionen gibt es eine Vermittlung von Referenten zu Fragen des Glaubens und zu Themen der Zeit, für Gruppen werden Besuchsprogramme zusammengestellt.

IV. Kirchenpavillon Bonn: "Kirche in der City"

Der Kirchenpavillon des Kirchenkreises Bonn ist ein seelsorgerlich-missionarisches Projekt. Der Pavillon bietet Gespräche in der City an. Jeder ist als Gast willkommen. MitarbeiterInnen stehen als GesprächspartnerInnen zur Verfügung. Vom "Klönen" bis zum seelsorgerlichen Gespräch, vom kurzen Ausruhen bis zum intensiven Nachdenken über die persönliche Situation des Gastes ist eine breite Fülle an Möglichkeiten gegeben. Die Kirche geht hier auf die Menschen zu mit einem offenen, unverbindlichen Angebot zur Begegnung. Dazu gehören auch folgende zusätzliche Möglichkeiten: Dritte-Welt-Waren kaufen, an Spinnrädern sich üben, Gemeindebriefe und Kircheninformationen erhalten, Mensch-ärgere-dich-nicht spielen usw.

V. Bonner Nordstadt St. Marien: Drei Gemeinden – viele Gruppen – unter einem Dach

Sankt Marien, Bonn, ist mit den Nachbargemeinden St. Franziskus und St. Helena durch "Personalunion" verbunden. Es sind insgesamt etwa 4900 Katholiken für die ein Pfarrer, Pastoralreferent und zahlreiche ehrenamtliche Mitarbeiter da sind. Es wird der Versuch unternommen, unter den Bedingungen traditioneller Religiosität eine den Erfordernissen der urbanen Situation entsprechende zukunftsfähige Pastoral zu fördern: >Gemeindewerdung durch Gruppen< und Erprobung neuer Lebensformen christlicher Communio.

Folgende thematische Gruppen nehmen am Gespräch teil: Kontakt und Dialog, Gemeindekatechese, Diakonie, basiskirchliche Gemeindebildung.

VI. St. Anna Köln-Ehrenfeld

4600 Katholiken. Ein Pfarrer, ein Kaplan, ein Pastoralreferent mit 50% seiner Arbeitskraft.

Schwerpunkte in der Diakonie:

- Offene Jugendarbeit in ein eigenen Offenen Tür St. Anna mit drei hauptamtlichen Mitarbeitern.
- Partnerschaftsprojekt mit einer Gemeinde in Ligunga (Tansania). Der Pfarrer aus Ligunga ist z.Zt. zu Gast in St. Anna und nimmt am Gespräch teil.
- Arbeitslosenprojekt >Möbelkeller<. Verein zur festen Anstellung eines Mitarbeiters (Schreiners), der Arbeitslose zur Mitarbeit anleitet.

Schwerpunkte in der Liturgie:

"Gebet unter dem Kreuz" am Freitagabend; Bibelgesprächskreis mit dem Schwerpunkt Kontemplation und politisch-gesellschaftliche Aktion.

Schwerpunkte in der Seelsorge:

Unter anderem: Beratung und Betreuung homophiler Menschen.

VII. Kunststation St. Peter Köln

"Kunst-Station Sankt Peter Köln" ist seit 1987 ein Programm, das zur Auseinandersetzung zwischen Moderner Kunst und Kirche herausfordert. Es ist die Realisierung einer Idee des Jesuitenpaters und Pfarrers Professor Dr. Friedhelm Mennekes, in dieser Kirche eine intensive Auseinandersetzung zwischen zeitgenössischer Kunst und Musik einerseits und der Theologie und der katholischen Kirche andererseits zu ermöglichen. Ziel dieser Arbeit ist es, die These von der Entfremdung zwischen Kunst und Kirche auf ihren sachlichen Kern hin zu befragen und neue Wege zu einer intensiveren Begegnung zwischen Religion und Kultur zu weisen:

Die in der Kunst-Station Sankt Peter Köln begonnene Arbeit vollzieht sich – in ein konzentrisches Modell geordnet – in vier verschiedenen Kreisen: Ausstellungen von Plastik vor der Kirche, Präsentationen von Malerei auf der dafür architektonisch besonders geeigneten Empore im Innenraum, durch Gast-Ateliers in einem Anbau und durch das periodisch wechselnde Aufhängen vorm Triptychon im Altarraum.

Die Kunst-Station Sankt Peter Köln versteht sich als ein kirchliches Engagement, das in einer modernen Gesellschaft ein Zeugnis von einer offenen und um Kompetenz bemühten Kirche gibt, die sich auf die Fra-

gen des Menschen und nach einer menschlicheren Gesellschaft einläßt.

VIII. St. Adelheid Köln-Neubrück

St. Adelheid ist eine Gemeinde, die 1968 in einem neuen Wohngebiet am östlichen Stadtrand von Köln gegründet wurde. Heute umfaßt sie 5500 Katholiken. Die bei der Gründung aktive junge Eltern generation kommt jetzt ins Großelternalter. Es gibt aber noch viele Kinder und Jugendliche, jährlich etwa 50 Erstkommunikanten. Gemeindekatechese, Vorbereitung auf Erstkommunion, Firmung und seit neuestem auch intensivere Vorbereitung auf die Eheschließung, bildet nach wie vor den Schwerpunkt der Pastoral. Es gibt auch mehrere Vorbereitungskreise für Zielgruppen-Gottesdienste. Ein großer ehrenamtlicher Mitarbeiterkreis unter Leitung eines Pfarrers, einer Pastoralassistentin und einer Gemeindeferentin ist stets aktiv, um auf neuer Entwicklungen und Fragen der Menschen kirchlich zu antworten.

IX. Brüser Berg Bonn: Stadtteilbüro Brüser Berg und ökumenische Arbeitsloseninitiative

Der Brüser Berg ist ein Neubaugebiet in Bonn. Eine die Bewohner integrierende Arbeit ist Schwerpunkt der sozialen Gemeinwesenarbeit. Etwa 40% der Bewohner sind Ausländer (Asylanten, Türken, Kurden, Afrikaner etc.). Unter den deutschsprachigen Bewohnern sind besonders die kinderreichen Familien und Alleinerziehende vertreten. Zu den vielen Aufgaben sozialer Hilfe und Integration gehört als Teilbereich auch die Förderung der deutschen Sprache für deutsche und ausländische Kinder durch "Spielen und Lernen" sowie Deutschkurse für ausländische Frauen.

B.

VII. Europäischer Theologenkongreß in Dresden

**SOLA SCRIPTURA. Das reformatorische Schriftprinzip
in der säkularen Welt – Praktisch-theologische
Themen und Thesen (Red.)**

Vom 24.-28. September 1990 fand in Dresden der VII. Europäische Theologenkongreß statt. Die Vorträge und Diskussionsbeiträge werden von der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie wie gewohnt in einem Band zusammengestellt. Das Programm enthielt folgende praktisch-theologisch relevanten Beiträge:

J. Hempel, Die Heilige Schrift im Alltag der Menschen (Eröffnungsvortrag)

J. Henkys, Sola scriptura im gegenwärtigen Handeln der Kirche (Hauptvortrag)

W. Gräß, Das Schriftprinzip in der Predigt der Gegenwart (Vortrag in der Sektionsveranstaltung)

In den Kolloquiumsveranstaltungen sprachen und diskutierten K.P. Hertzsch über das Thema "Sola scriptura in der pfarramtlichen Praxis" und H. Schultze über das Thema "Sola scriptura im Bereich von kirchenleitendem Handeln".

Die der Presse zugänglichen Texte zu den Vorträgen von J. Hempel und J. Henkys werden im folgenden dokumentiert.

gun des Menschen und nach einer menschlicheren Gesellschaft ein-
läßt.

VIII. St. Adalheid Köln-Neubrück

St. Adalheid ist eine Gemeinde, die 1998 in einem neuen Wohngebiet
am östlichen Stadtrand von Köln gegründet wurde. Heute umfaßt sie
5500 Katholiken. Die bei der Gründung aktive Elterngeneration
kommt heute zum Teil aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

**SOLA SCRIPTURA. Das reformatorische Schriftprinzip
in der säkularen Welt - Praktisch-theologische
Themen und Methoden (Fred)**

Das Programm enthält folgende prä-
zise Zusammenfassungen der einzelnen Beiträge.

X. Brüser Berg Bonn: Städtische ökumenische Arbeitsinitiative

J. Hempel, Die Heilige Schrift im Alltag der Menschen (Eröffnungsvor-
trag) wird als ein Modell der biblischen Theologie in der Stadt
Brüser Berg Bonn vorgestellt. Die biblische Theologie ist als
eine theologische Disziplin zu verstehen, die sich mit der
Bedeutung der Heiligen Schrift für die Menschen in der
heute lebenden Welt beschäftigt. Die biblische Theologie ist
eine theologische Disziplin, die sich mit der Bedeutung der
Heiligen Schrift für die Menschen in der heute lebenden Welt
beschäftigt. Die biblische Theologie ist eine theologische
Disziplin, die sich mit der Bedeutung der Heiligen Schrift für
die Menschen in der heute lebenden Welt beschäftigt.

Die der Presse zugänglichen Texte zu den Vorträgen von J. Hempel
und J. Henke werden im folgenden dokumentiert.

Johannes Hempel

Bibel und Alltag (Eröffnungsvortrag)

"Sola scriptura", allein die Heilige Schrift – die Bibel ist Grundlage kirchlicher Verkündigung und christlichen Lebens, dieses Thema des Europäischen Theologenkongresses, unterstreicht, daß die Grundlagen reformatorischer Theologie auch in unserer durch die Säkularisierung vieler Menschen gezeichneten Epoche lebendig erhalten werden müssen.

Ich möchte mich jetzt – in einer Voraus-Betrachtung und insbesondere für die teilnehmende Gemeinde – einige Minuten lang dem Thema "Bibel und Alltag" zuwenden. Gemeint ist: Wie nimmt sich der in dem "Sola scriptura", "allein durch die Heilige Schrift", liegende reformatorische Anspruch im Alltag der Menschen unserer Zeit aus? Was bedeutet die Bibel für das Alltagsleben der Menschen unsrer Tage?

1) Zuerst blicken wir mit dieser Frage – versuchsweise – auf die Gesamtbevölkerung, genauer gesagt, auf die als eindeutige Mehrheit anzusehende nicht-christliche und nicht-kirchliche Bevölkerung unseres Landes, für die das Wort 'Gesamtbevölkerung', wenn man biblische Maßstäbe anlegt, fast zutrifft. Denn wir sind kein christliches, sondern ein schwer definierbares nachchristliches Land. Die Bibel hat keine Bedeutung für den Alltag der überwiegenden Mehrheit unseres Volkes im östlichen Deutschland. Die zweifelsfrei meisten Menschen sind bemüht, aus eigener Einsicht, eigener Kraft und eigener Zielsetzung heraus ihr Leben zu gestalten. ... Alltag ohne Bibel, das ist die Realität. ... Diese etwas provozierend ausgedrückte Meinung bedarf sicherlich der Differenzierung. Da sind zum Beispiel die Künstler. Es ist erstaunlich, in welch spürbarem, ja wachsendem Maße Künstler verschiedener Künste biblische Themen, Passagen, Metaphern in ihrer Deutungskraft für uns wiederentdeckt und eindrucklich genutzt haben – Schriftsteller, Maler, Grafiker, überhaupt bildende Künstler. Dennoch, im Vergleich zur Gesamtbevölkerung stellen die Künstler eine zwar exemplarische, aber doch kleine Gruppe dar. Sie verändern das Gesamtbild allenfalls ein wenig und mehr indirekt.

Im Herbst vergangenen Jahres, den Monaten der 'friedlichen' Revolution kam – tatsächlich überraschend – ein in weiten Teilen unserer Bevölkerung (noch?) vorhandenes Restwissen oder Kernwissen über 'Christentum' und Kirche zutage. Viele Menschen, die mit der Kirche und dem christlichen Glauben sonst nichts zu tun hatten, wandten sich der Kirche zu, weil sie offenbar irgendwoher 'wußten', daß Christen z.B. im allgemeinen zuwendungsfähig und hörbereit sind, daß sie – trotz

mancherlei Verbindungen zu weltlicher Art und Macht – im Grunde etw. Eigenständiges und erwünscht Unabhängiges sind und daß sie aus einer langen Tradition heraus schweigen können, auch bei kritischen Belastungen.

So wertvoll diese Erfahrungen sind, mit der Bibel, mit dem 'Sola scriptura' der Reformation hat das wenig zu tun. Wir müssen feststellen, daß die Menschen der Kirche, die Pfarrer und Mitarbeiter z.B., aber ausdrücklich auch die sogenannten Laien, jedenfalls Gottes Volk in seinem Personalbestand, für sehr viele Menschen außerhalb der Kirche die einzigen, die letzten Repräsentanten der Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte darstellen.

Etwas anderes ist es, daß mit den Augen eines Christen gesehen der Alltag vieler Nicht-Christen nach dem biblischen Evangelium lautlos schreit. Die auch in unserer Zeit vollkommen unveränderte Suche und Bedürftigkeit 'moderner' Menschen nach einem Halt, nach Sinn, nach Hoffnung, nach Hilfe in der Konfliktbewältigung, nach Kraft zur Vergebung, nach Mut zum Widerstand gegen Ungerechtigkeit, Unfrieden und Schöpfungsverwahrlosung und die z.T. schweren Enttäuschungen mit menschlichen Versprechungen und zu Bruch gehenden Gesellschaftsentwürfen rechtfertigen diese Behauptung. Wir Christen nehmen wahr, daß die Ernte auch in unserer Epoche groß und das Feld weit ist, und daß unsere Bibel genau das vermittelt, was die Menschheit ewig braucht. Aber – der garstige Graben zwischen dem durstigen Alltag und der biblischen Quelle ist tief und breit. Wer hilft, ihn zu überbrücken?

2) Die Bibel und unser Alltag. Nun blicken wir auf die Christen in unserem Lande. Wie viele sind es? Wir haben Anlaß, uns darüber neu Rechenschaft zu geben. Fest steht aber, wir Christen im Osten Deutschlands repräsentieren einen Teil der Bevölkerung, eine Minderheit.

Die Heilige Schrift und der Alltag der Christen – was ist dazu zu sagen? Die erste und allgemeine Antwort kann – Gott sei Dank – positiv lauten: Bibeln waren in den Jahrzehnten der DDR im großen und ganzen nicht nur zu haben – und zwar billig, sie wurden auch gelesen, von einzelnen, in Gruppen, Gemeindegemeinschaften, bei ungezählten Bibelrüstzeiten; sie wurden gelesen und studiert. Selbstverständlich bedeutet es einen Unterschied, ob wir an die – in der Sprache marxistischer Administration ausgedrückt – 'praktizierenden Christen' bzw. die 'kirchlich Gebundenen' denken, oder an Mitläufer, die es auch bei uns immer gab und gibt. Dennoch, der dauernde leichte, aber spürbare weltanschauliche Gegenwind gegen den christlichen Glauben hat uns zur Quelle, eben zur Bibel zurückgeführt. Die Bibel hat also für den Alltag der Christen prägende Bedeutung. Hierzu gehört aber noch eine

differenzierende Weiterführung, nämlich: 'Ausgewählte Teile der Bibel' haben Bedeutung für den Alltag der Christen. Nun wissen wir wohl, daß die Heilige Schrift einem unausschöpflichen Ozean gleicht, der für niemanden ganz erforschbar ist. Dennoch sind die 'ausgewählten Teile' der Bibel, die für den christlichen Alltag maßgebend werden, mitunter 'recht kleine – ausgewählte Teile'; – und es sind für die verschiedenen Christen bzw. Christen-Gruppen unterschiedliche 'ausgewählte Teile' der Bibel. Hier entsteht ein mitunter schmerzliches Problem der Bibel-Bedeutung für den christlichen Alltag.

Zum Beispiel denke ich an viele unvergessene junge Erwachsene, die den Herbst 1989 äußerlich und innerlich durchgetragen haben. Die Bibel war wichtig für sie, jedenfalls für die meisten. Es waren Abschnitte daraus, welche die Würde des Menschen, die Gerechtigkeit in der Gesellschaft, die Unabdingbarkeit des Friedensdienstes und den kostbaren Wert der Schöpfung betrafen. Von 'Schwerter zu Pflugscharen' über 'Schalom-Texte' des Alten Testaments hin zur 'Reich-Gottes-Verkündigung Jesu', zu seinen das Reich vorwegnehmenden Zeichen bis zur Bergpredigt und dem letzten Kapitel des Neuen Testaments von der vollendeten Schöpfung. – Wie kann man sie charakterisieren? Jedenfalls hörten und beherzigten sie die Bibel in Bezug auf die Gesamtgesellschaft, ja auf die ganze Menschheit, auf die Zukunft der Generationen und die Bewahrung der Schöpfung. Sie hörten die Bibel in Gottes Verheißungen und ausdrücklich in Gottes Herausforderungen an uns Christen.

Zum Beispiel denke ich aber auch an viele, zahlenmäßig anwachsende Christen, jüngere und ältere, die mit neuer Sensibilität den biblischen Aussagen über das Sein und das Wirken des Heiligen Geistes nachgehen. Sie sind nicht ohne Grund, wie mir scheint davon überzeugt, daß die lutherische Tradition, die das Wirken des Geistes strikt an das Wort der Schrift und die Heiligen Sakramente bindet, die Fülle der biblischen Zeugnisse über den Heiligen Geist stiefmütterlich behandelt und dadurch ungewollt zur Verarmung christlichen Gemeindelebens beigetragen hat. So lenken sie unseren Blick auf die charismatische Struktur des Volkes Gottes, auf Erweckung und Bekehrung, auf die Erneuerung unseres Menschseins durch Gottes Geist, auf Sprachengebet, Weissagen, Geistheilung und auf die durch Gottes Geist erneuerte Taufe.

Schließlich denke ich an ältere und alte Christen, auch an solche, die 'am Rande der Kern-Gemeinde' leben, für die die biblischen Trost- worte, oft persönlich errungen aus Altem und Neuem Testament gleichermaßen, bleibender Zugang zur Bibel im Alltag sind. Sie sprechen nicht viel darüber; sie tragen aber solche Zeugnisse in sich, manchmal haben sie sie auch bei sich in der Brieftasche oder im Nachttisch-

Schub. Sie sehen die Vollendung ihres Lebens vor sich und möchten mit sich und mit ihren Mitmenschen ins Reine kommen. "Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken" (Jes.55,8). "Der Herr ist mein Hirte" (Ps.23). "Kommt her zu mir alle ..." (Mt.11,18). "Wir müssen durch viele Trübsale in das Reich Gottes gehen ..." (Apg.14,22). Es ist so, als ob von Luthers Rechtfertigungslehre der Glaube, daß Gott Betrübte tröstet, übriggeblieben wäre.

Wenn wir auf solchem Hintergrund das Thema dieses Europäischen Theologenkongresses, das *Sola scriptura* bedenken, dann geht mir durch den Sinn, daß der 'Inhalt' der Heiligen Schrift, das 'Sola Christus' und das 'Sola gratia', – daß diese nach reformatorischer Überzeugung 'Mitte' der Bibel, von welcher aus alles einzelne auszulegen ist, vielen Christen schwerer zugänglich ist als einzelne Passagen. Diese zentrale Überzeugung von der Rechtfertigung durch Christus als Gnade im Glauben ist schwer zu vermitteln. Sie erscheint den einen als zu bequem, den anderen als zu abstrakt.

Dabei ist im Grunde zweifelsfrei deutlich, daß für die ohne Bibel lebenden Menschen und für die mit Teilen der Bibel lebenden das Geachtet-, Geliebt- und Angenommensein ohne Leistung und ohne Wertnachweis nach wie vor und ohne jeden Abstrich – inmitten ihrer Überforderungen, ihrer Ohnmachtserfahrungen und gelegentlichen Tragik – das Allerwichtigste in ihrem Leben ist. Es ist, als würden sie wenige Meter vor der Quelle verdursten – wenn da nicht einige Gesegnete die kleine Riesenentfernung überbrückten.

Jürgen Henkys

Sola scriptura im gegenwärtigen Handeln der Kirche

(Zusammenfassung des Vortrags, Presseinformation Nr.11)

Was besagt das reformatorische Schriftprinzip für den kirchlichen Dienst in einer Gegenwart, die durch weltlichen Pluralismus oder (wie jüngst noch in der DDR) durch säkularistischen Singularismus gekennzeichnet ist? Es wird dargestellt, daß das Sola scriptura keine totalitäre Formel ist, sondern das Bekenntnis zur freien und heilvollen Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi in dem einen Evangelium, mit dem der Heilige Geist das verheißene Reich Gottes wachsen läßt. Dieses Bekenntnis rechnet mit der belebenden und insofern auch kritischen Schöpfungskraft des Gotteswortes in der gottesdienstlichen Predigt wie im offenen Dialog mit der Bibel. Auch im ethischen Diskurs mit Andersdenkenden über verantwortliches Handeln angesichts der gegenwärtigen Menschheitskrise bleibt die durch das Sola scriptura geleitete Erkenntnis belangreich.

Der Vortrag setzt mit dem reformatorischen Verständnis des Sola scriptura ein, wie es in Cranachs Weimarer Altarbild von 1555 symbolisch (I) und in der Formula Concordiae von 1577 thetisch ausgedrückt ist (II). In zwei späteren Abschnitten werden Formen heutigen Bibelumgangs gewürdigt, die von der Hauptlinie eines kirchlich allgemein akzeptierten Schriftverständnisses abweichen können – so in der Bibelbewegung der lateinamerikanischen Basisgemeinden (III) oder im Dialog, den Künstler, beispielsweise Franz Fühmann, mit der Bibel führen, ohne (noch) an ein Bekenntnis gebunden zu sein (V).

Rang und Rolle der Schrift im Handeln der Kirche werden zunächst an Verantwortlichkeiten erörtert, die es explizit mit den Grundlagen der biblischen Verkündigung zu tun haben (IV). Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts wurden die Mittelpunktstellung der Bibel im Religionsunterricht, der Vorrang der Bibeltextexegese bei der Predigtvorbereitung, das Monopol der textauslegenden Kanzelpredigt im Gottesdienst problematisiert – nicht um die Bibel zu marginalisieren, sondern um das Verstehen der Bibel und das Verstehen des Lebens füreinander fruchtbar zu mache. Ein durch Tradition sanktionierter Bibelgebrauch geriet unter Rechtfertigungsdruck, manchmal der Bibelgebrauch überhaupt.- Das Sola scriptura wäre preisgegeben, wenn jeweilige Sachthemen die Bemühung um biblische Texte ganz an den Rand drängen dürften – oder wenn die biblische Botschaft nur aus dem Blickwinkel und durch den Mund von Theologen zur Geltung käme,

unter Umgehung des Laienbeitrags und Laienurteils, die für das reformatorische Schriftprinzip unverzichtbar sind.

Die Bedeutung der Bibel für das politische Handeln der Kirche wird am sog. Konziliaren Prozeß gezeigt, insbesondere an Papieren der Ökumenischen Versammlung Dresden 1989 (VI). Mit der Option für den gewaltlosen Friedensdienst einschließlich der Absage der einzelnen Wehrpflichtigen an den bewaffneten wie unbewaffneten Militärdienst hat die Versammlung die biblische Botschaft nicht nur legitimatorisch (als Nachweis der Berechtigung), sondern auch judikatorisch (zur Entscheidung einer Streitfrage) ins Spiel gebracht. Dabei verzichtet sie keinesfalls auf eine situationsanalytische Argumentation. Vielmehr begründet sie ihre Überzeugung, daß das Handeln, das sich aus dieser Glaubensentscheidung ergibt, auch der politischen Vernunft einsichtig sein werde und von ihr nicht für unvertretbar gehalten werden müsse.

Christian Grethlein

Umbrüche im Zuge der Vereinigung

Als praktischer Theologe in Naumburg und Dresden

Eine Woche vielfältiger, widersprüchlicher Eindrücke liegt hinter mir. Vom 22.-24.9. besuchte ich die Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft für Religionspädagogik in Naumburg, vom 24.-28.9. den VII. Kongreß der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie in Dresden. Wie meist bei solchen Treffen waren – trotz z.T. sehr interessanter Vorträge – Gespräche am Rande der offiziellen Veranstaltungen am ertragreichsten.

Ich möchte im folgenden zwei Begegnungen nachdenken, die grundlegende, durch den staatlichen Vereinigungsprozeß verschärfte Probleme für einen an kirchlicher und gemeindlicher Praxis interessierten praktischen Theologen aufwerfen.

In Naumburg stand die Frage nach dem künftigen Religionsunterricht in Ostdeutschland im Vordergrund. Auch ein Gespräch mit einer jungen, gerade examinierten DDR-Theologin, die aus der Familie eines politisch engagierten und entsprechend angefeindeten Pfarrers stammt, kreiste hierum. Vehement lehnte sie die sich abzeichnende Übernahme des Artikels 7,3 des Grundgesetzes ab. In ihrer Gegend seien die meisten als Religionslehrer(innen) Vorgesehenen ehemalige Lehrer(innen) in Staatsbürgerkunde. Die von ihnen vermittelten Inhalte seien völlig unglaubwürdig, sie seien ohne jede Verbindung zur Gemeinde. Dagegen fehle Menschen, die in schwierigen Situationen ihre Verbundenheit zur Gemeinde bewahrten, die formale Qualifikation zur Tätigkeit als Religionslehrer(in). Zudem gefährde die Einführung des Religionsunterrichts an den Schulen die Christenlehre. Gewiß erledigen diese Anfragen nicht die grundsätzliche, auch von ostdeutschen Kollegen geteilte Einsicht in die Chancen, die ein im Rahmen von Art.7,3 GG erteilter Religionsunterricht bietet. Doch markiert die Kritik der jungen Frau deutlich schmerzliche Schwachstellen unserer westdeutschen Situation. Die Frage nach der kirchlichen und gemeindlichen Verbundenheit von Religionslehrer(inne)n ist lange zu wenig beachtet worden. Jüngst vorgetragene Rundumschläge (1), deren Ausgangspunkt sowohl in der empirischen Methodik als auch in der Ekklesiologie unzureichend ist, helfen da nicht weiter. Es muß ernsthafter als bisher überlegt werden, wie Religionslehrer(innen) in einen engeren Kontakt zu Gemeinde und Kirche kommen können. Denn es gilt als wissenssoziologisch begründete Einsicht: "Für sich allein und 'gemeindelos' kann man auf Dauer eigentlich nur in einer religiös geprägten Welt fromm

bleiben. Die aber ist vergangen!" (2). Eine stärkere kirchliche und gemeindliche Verankerung der Religionslehrer(innen) liegt nicht nur in kirchlichem Interesse. Vielmehr bedürfen die Schüler(innen) inmitten des "Relativierungshexenkessels" (3) der modernen Gesellschaft einer Daseins- und Wertorientierung, die nicht nur auf der eher zufälligen Einsicht eines Einzelnen beruht. Und schulpädagogisch gilt: Das Thema des Religionsunterrichts erfordert – durchaus in Analogie zu anderen Schulfächern – eine Beteiligung seiner Lehrer(innen) am religiösen Leben und eine einladende Hinführung der Schüler(innen), hieran teilzunehmen. Auch eine(e) Musiklehrer(in) sollte am musikalischen Leben teilnehmen und so die Fähigkeiten der Schüler(innen) zum Musizieren bzw. Musikhören fördern. Ähnliches ließe sich für viele andere Fächer zeigen. Die neuere pädagogische Diskussion um das Konzept des Schullebens (4) legt eine daraus resultierende Überschreitung des engen unterrichtlichen Rahmens und den Kontakt zu außerschulischen Gemeinschaften und deren Veranstaltungen nahe. Auch die besorgte Frage nach dem Verhältnis von Religionsunterricht und Christenlehre markiert ein in der westdeutschen Religionspädagogik lange Zeit vernachlässigtes Problem. Das Verhältnis des Religionsunterrichts zu gemeindlichen Angeboten ist weitgehend ungeklärt. Am krassesten tritt das verbreitete, letztlich dysfunktionale Nebeneinander am Verhältnis von Konfirmandenarbeit und Religionsunterricht zu Tage. Es ist eine dringende Aufgabe, die religionspädagogischen Veranstaltungen so zu profilieren, daß deren Zusammenhang nicht verlorengeht.

Einen Tag später begegnete ich beim Empfang anlässlich der Eröffnung des Dresdner Kongresses in der noch immer vom Feuersturm gezeichneten Kreuzkirche einer enttäuschten und wütenden Frau, die in der Familien- und Eheberatung tätig ist. Sie erzählte, daß ihre Arbeit von westdeutschen Kolleg(inn)en als niveaulos abqualifiziert werde (mit entsprechenden Konsequenzen für die künftige Besetzung von Stellen). Denn die ostdeutschen Mitarbeiter(innen) könnten durchweg nicht die Qualifikationen aufweisen, die im Westen vorausgesetzt würden. Die Standesvertretungen der westdeutschen Berater(innen) übertrügen ihre Standards direkt auf die ostdeutsche Situation. Die Erfahrung der ostdeutschen Berater(innen), ihre Bewährung in schwerer Zeit gelte nichts gegenüber den westdeutschen Aus- und Fortbildungszertifikaten. Auch hier stellt sich ein den eben behandelten religionspädagogischen Fragen ähnliches Problem, das nicht vorschnell übergangen werden darf. Die in den letzten zwanzig Jahren zunehmende Fixierung und Standardisierung der westdeutschen kirchlichen Beratungsarbeit führt zu einer Schwierigkeit, die durch die andere Entwicklung in Ostdeutschland scharf hervortritt: Die geringe, ja oft völlig fehlende Verbindung von Beratungsarbeit zu Kirche und Gemeinde. Auch hier ist

eine Korrektur notwendig. Die Nöte der Ratsuchenden erfordern – ohne daß psychologische Hilfe gering geschätzt werden dürfte – oft mehr als eine psychologische Beratung. Schuld verlangt Vergebung, Orientierungslosigkeit das Angebot eines durch Gott befreiten Lebens. Berater(innen), die selbst einen festen Ort und Rückhalt in der christlichen Gemeinde gefunden haben, können manchmal weiterhelfen. Man darf zwar nicht psychologische Qualifikation gegen Engagement und Erfahrung in der Gemeinde ausspielen. Doch besteht die Gefahr, daß die Orientierung an den einseitig von westlicher Seite fixierten Ausbildungsstandards das Übergewicht gewinnt. Sie sind ja unschwer überprüfbar, im Gegensatz zu den nur in jahrelangem Zusammenleben erfahrbaren Qualitäten, die aus einem intensiven Leben in Gemeinde und Kirche resultieren. Die wenig diskutierten Anfragen an die Dominanz einer psychologischen Schulung in der Ausbildung kirchlicher Berater(innen) und an das theologische Defizit mancher Beratungsformen müssen sorgfältiger als bisher bedacht werden.

In den beiden kurz skizzierten und auch in anderen Gesprächen mit Mitarbeiter(inne)n ostdeutscher Kirchen war ein bitterer, verzweifelter Ton unüberhörbar. Sowohl in politischer als auch ökonomischer Hinsicht kam es zu einem bloßen Anschluß der DDR an die Bundesrepublik. Der marode Zustand des SED-Staates, der auf vielfacher Mißachtung von Menschen und Mitwelt beruhte, ließ wohl keinen anderen Weg zu. Aber kann dies ein Modell der kirchlichen Vereinigung sein? Gewiß bildet die moderne westliche, pluralistische Gesellschaft den Rahmen für die Gestaltung von Kirche und Gemeinde, die Erfahrungen einer 'Kirche im Sozialismus' können nicht direkt übernommen werden. Doch lenken – wie die zwei Gespräche zeigen – die Anfragen ostdeutscher Mitchristen sehr schnell den Blick auf Schwachstellen der westdeutschen Kirchen. Die Konturlosigkeit und mangelnde Identifizierbarkeit vieler kirchlicher und gemeindlicher Angebote als christlich treten im Vereinigungsprozeß schonungslos an den Tag. Es ist zwar vordergründig der bequemste und schnellste Weg, die westlichen Strukturen auf die ostdeutschen Kirchen zu übertragen. Auch abgesehen von Fragen der Akzeptanz durch die Gemeindeglieder wird dadurch aber die Chance verspielt, das Evangelium deutlicher als befreiende Macht in der modernen deutschen Gesellschaft zur Sprache zu bringen und erfahrbar zu machen. Entgegen kurzfristigen Standesinteressen eröffnet der Einigungsprozeß für die ost- und westdeutschen Kirchen die Möglichkeit, sich jeweils aus dem Blickwinkel der anderen kritisch befragen zu lassen und so gemeinsam eine angemessenere Gestalt von Kirche und Gemeinde zu gewinnen.

Literatur

- (1) S.K.Langer, Warum noch Religionsunterricht?, Gütersloh 1989.
- (2) J.B.Metz, Suchbewegungen nach einem neuen Gemeindebild, in: ZGP 5/1987 (3), 23.
- (3) P.L.Berger, Der Zwang zur Häresie, Frankfurt 1980
- (4) S. allgemein schulpädagogisch z. B.E.Weber, Das Schulleben und seine erzieherische Bedeutung, Donauwörth 1979; speziell religionsdidaktisch C.Grethlein, Schulleben und Religionsunterricht, in: BThZ 6/1989,193ff.

Aus dem Protokoll der Sitzung der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie am 27. September 1990 in Dresden

* Jahrestagung 1991

Für das Jahr 1991 ist keine Fachkonsultation in Berlin vorgesehen. Dafür sollten an der Jahrestagung möglichst viele Kollegen aus den neuen Bundesländern teilnehmen.

C.

Nachrichten und Informationen

Der Termin der Jahrestagung für nächste Woche fallen. Ein zentraler Tagungsort (z.B. Boulogne, Philadelphia) ist vorzusehen.

Es wird angeregt, das Thema im Umkreis der Frage "Kirche und Religion – Religiosität und Sozialität" anzustellen.

* Eine neue Projektgruppe der Gesellschaft mit dem Titel "THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK" (Antragsteller H. Schroer) ist genehmigt worden. Nähere Informationen im nächsten Rundbrief.

* Eine Aufnahme von Kollegen aus den neuen Bundesländern ist nach dem üblichen Verfahren möglich (Vorschlag durch zwei Mitglieder, Habilitation oder gleichwertige wissenschaftliche Leistungen sind erforderlich).

* Als neuer Vorsitzender der Fachgruppe wird K.F. Daiber, als sein Stellvertreter R. Preitz gewählt. Als Schwerpunkte seiner künftigen Arbeit nennt der neue Vorsitzende eine gedeihliche Zusammenarbeit mit den Kollegen aus den neuen Bundesländern sowie das Problem Praktischer Theologie in unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten.

* Aus der Kongreß-Nachlese:

- Stärkere Berücksichtigung der Religionspädagogik
- Zusammenarbeit mit einer anderen Fachgruppe weiterhin wünschenswert.

Nächster Pastoraltheologenkongreß 23.-27.9.91 in Freising: "Wenn Mauern fallen ... - Kirche im Europa der neunziger Jahre"

Der im zweijährigen Turnus abgehaltene Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen beschäftigt sich dieses Jahr vom 23.-27.9.91 in Freising bei München mit den Veränderungen in Europa, insbesondere bei unseren östlichen Nachbarn und ihren Konsequenzen für die Pastoraltheologie.

Als Referentinnen sind u.a. angefragt: der Philosoph und Theologe Nierl (Prof. in Budapest/Pecs) zur gesellschaftlichen und kirchlichen

Literatur

- (1) S.K. Langer, Warum noch Religionsunterricht?, Göttingen 1990.
- (2) U.B. Meier, Suchbewegungen nach einem neuen Gemeindebild, in: ZGP 6/1997 (3), 22.
- (3) H. Siegel, Der Beitrag zur Kirche, Frankfurt 1990.
- (4) B. Schwanitz, erziehungswissenschaftl. u. S.E. Weber, Das Schulleben und seine erzieherische Bedeutung, Dornauwörth 1979; speziell religionsdidaktisch: C. Grethlein, Schulleben und Religionsunterricht, in: BTfZ 6/1995, 193ff.

Nachrichten und Informationen

Aus dem Protokoll der Sitzung der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie am 27. September 1990 in Dresden

*** Jahrestagung 1991**

Für das Jahr 1991 ist keine Fachkonsultation in Berlin vorgesehen. Dafür sollten an der Jahrestagung möglichst viele Kollegen aus den neuen Bundesländern teilnehmen.

Der Termin der Jahrestagung wird in die erste Oktoberwoche fallen. Ein zentraler Tagungsort (z.B. Göttingen, Hildesheim) ist vorzusehen.

Es wird angeregt, das Thema im Umkreis der Frage "Kirche und Religion – Religiosität und Sozialität" anzusiedeln.

* Eine neue Projektgruppe der Gesellschaft mit dem Titel "THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK" (Antragsteller H.Schroer) ist genehmigt worden. Nähere Informationen im nächsten Rundbrief.

* Eine Aufnahme von Kollegen aus den neuen Bundesländern ist nach dem üblichen Verfahren möglich (Vorschlag durch zwei Mitglieder, Habilitation oder gleichwertige wissenschaftliche Leistungen sind erforderlich).

* Als neuer Vorsitzender der Fachgruppe wird K.F.Daiber, als sein Stellvertreter R.Preul gewählt. Als Schwerpunkte seiner künftigen Arbeit nennt der neue Vorsitzende eine gedeihliche Zusammenarbeit mit den Kollegen aus den neuen Bundesländern sowie das Problem Praktischer Theologie in unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten.

*** Aus der Kongreß-Nachlese:**

- Stärkere Berücksichtigung der Religionspädagogik
- Zusammenarbeit mit einer anderen Fachgruppe weiterhin wünschenswert.

Nächster Pastoraltheologenkongreß 23.-27.9.91 in Freising: "Wenn Mauern fallen ... – Kirche im Europa der neunziger Jahre"

Der im zweijährigen Turnus abgehaltene Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen beschäftigt sich dieses Jahr vom 23.-27.9.91 in Freising bei München mit den Veränderungen in Europa, insbesondere bei unseren östlichen Nachbarn und ihren Konsequenzen für die Pastoraltheologie.

Als ReferentInnen sind u.a. angefragt: der Philosoph und Theologe Nieri (Prof. in Budapest/Pecs) zur gesellschaftlichen und kirchlichen

Diagnose der neuen Situation an einem osteuropäischen Beispiel, zur Ambivalenz der Freiheit (kulturphilosophisch, auch unter spezieller Berücksichtigung der Frauen) die Politikerin Hanna-Renate Laurien (Berlin), der systematische Theologe Dietrich Wiederkehr (Prof. in Luzern) zu einer theologischen Kriteriologie auf dem Hintergrund des II. Vaticanums (spez. Lumen Gentium), der praktische Theologe Leo Karrer (Prof. in Fribourg) zu pastoraltheologischen Optionen daraus. Arbeitskreise werden sich u.a. beschäftigen mit der Rolle der Medien, dem Verhältnis von Kirche und Staat, Volksreligiosität und Nationalbewußtsein, den Konsequenzen der ökonomischen Veränderungen, innovatorischen und restaurativen Tendenzen.

Der Tagungsbeitrag beträgt für Nichtmitglieder 150,-, für Mitglieder 100,-, für Studenten 50,- (zzgl. Unterkunft und Verpflegung). Unterlagen und Anmeldung über die Geschäftsstelle in Mainz (siehe Innentitel dieses Hefts). Die e.V.-Mitgliederversammlung findet gleichfalls in diesen Tagen statt; die Mitglieder erhalten eine Einladung.

IFOTES-Tagung 1991 in den Niederlanden

Der Kongreß der Internationalen Vereinigung für Telefonseelsorge IFOTES (International Federation of Telephone Emergency Services) findet vom 12.-17.7.91 in Noordwijkerhout/NL zum Thema "Encounter/Begegnung" statt.

ArkiF-Jahrestagung 1991 zum mitteleuropäischen Umbruch

Die 16. Jahresfachtagung des 'Arbeitskreises religions- und kirchensoziologischer Forschungsinstitute (ArkiF)' vom 8.-10.4.91 in Rummelsberg bei Nürnberg steht unter dem Thema "Chancen von Religiosität und organisierten Religionssystemen in mitteleuropäischen Gesellschaften des Umbruchs". Es referieren aus ihrem jeweiligen Kontext heraus über Religiosität und ihre Institutionalisierungsformen, speziell ihre Sozialisations- und Organisationschancen: Miklos Tomka (Budapest), Marko Kersevan (Ljublijana), O. A. Funda (Prag), Detlef Pollack (Leipzig) und Andreas Feige (Braunschweig).

DGfP-Tagung 1991 zur Seelsorge-Theologie

In Bad Herrenalb tagt vom 29.4. bis 4.5.91 unter dem Thema "Theologie der Seelsorge – seelsorgerliche Theologie" die Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie e.V. (DGfP-Geschäftsstelle, Im Mainfeld 8, 6000 Frankfurt 71). Vorträge, Fortbildungsgruppen und workshops gibt es in einem Themenspektrum vom gesellschaftspolitischen Kontext von Seelsorge über feministische Hermeneutik bis zu verschiedenen Formen psychologisch orientierter Bibelarbeit.

Berufung in Saarbrücken

Die ehem. Saarbrücker Professur 'Katholische Theologie und ihre Didaktik' (des verstorbenen Pastoraltheologen H. Schuster – vgl. Nachruf und Publikationsverzeichnis in: Pthl 6 (1986) 188. 457ff.) war umakzentuiert worden zur 'Praktischen Theologie und Sozialethik'. Seit kurzem hat Dr. Konrad Hilpert, fr. PD Uni-GH Duisburg, zwischenzeitlich auch Lehrstuhlvertreter für Caritaswissenschaft in Freiburg, die Stelle inne.

Treffen der pastoraltheologischen Planer, Aus- und Fortbildner am 11./12.12.91 in Mainz

Seit der Pastoraltheologenkonzferenz in Freiburg 1989 treffen sich jährlich einmal die Pastoraltheologen, die nicht an der Hochschule tätig sind. Sie sind vor allem in der zweiten und dritten Bildungsphase tätig oder im Bereich seelsorglicher Konzeption in den Ordinariaten. Das nächste Treffen wird im Bildungszentrum Erbacher Hof in Mainz an o.g. Datum zum Thema "Gemeindeberatung – Supervision – Geistliche Begleitung" stattfinden. (Kontaktadresse für InteressentInnen: Karl-Josef Ludwig, TPI, Rheinstr. 105-107, 6500 Mainz.)

Kollmann neuer AKK-Vorsitzender – Projekt 1992

Der Religionspädagoge Roland Kollmann (Prof. in Dortmund) ist zum neuen Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK), zum Stellvertreter Kurt Zisler (Prof. in Graz) gewählt worden. Weitere Vorstandsmitglieder sind Martina Blasberg-Kuhnke (Dortmund) und Alfred Gleißner (Prof. in München). Die AKK-Zeitschrift 'Religionspädagogische Beiträge' (RpB) redigiert weiterhin Herbert Zwergel (Prof. in Kassel).

Zur kritischen Überprüfung des Themas 'Entdeckung' Amerikas 1492 in der Religionspädagogik (in Unterrichtsmaterialien etc.) und zur Sammlung von Alternativprojekten läuft das 'Projekt 1992' der AKK an (Koordination: Zwergel/Mette).

Hildesheim: PastoralreferentInnen zu Beruf und Ausbildung. Dokument zur Diözesansynode erschienen

Die Berufsgruppe der PastoralassistentInnen und PastoralreferentInnen im Bistum Hildesheim hat ein Heft mit 'Überlegungen zu Beruf und Ausbildung' herausgegeben (Bestellungen: U. Domdey, PF 100 263, 3200 Hildesheim).

Die Beschlüsse der Hildesheimer Diözesansynode 89/90 sind nun als Broschüre 'Kirche und Gemeinde. Gemeinschaft mit Gott, miteinander, für die Welt' erhältlich beim Generalvikariat (gleiches Postfach).

Graz: Abt. Pastoralpsychologie und Pastoralmedizin eingerichtet

In Anbindung an das Institut für Pastoraltheologie der Universität Graz wurde dort eine Abteilung Pastoralpsychologie und Pastoralmedizin gegründet und zum Abteilungsleiter Ass.-Prof. Dr. Karl Heinz Ladenhauf bestellt.

Fakultätentag zu 'Nihil obstat'-Verfahren

Der Katholisch-Theologische Fakultätentag hat am 29.1.91 in Stuttgart-Hohenheim eine Erklärung zum 'Nihil obstat'-Verfahren verabschiedet. Darin verweist er auf die Feststellung der Deutschen Bischöfe, daß der Ortsordinarius nur bei der ersten Berufung auf Lebenszeit das 'Nihil obstat' aus Rom einzuholen hat (vgl. Nr. 7 Akkomodationsdekret vom 1.1.83), drängt er auf zügigere Entscheidung (binnen sechs Monaten), erinnert an die rechtlich festgesetzten Prüfungskriterien beim Verfahren und an die Pflicht der Anhörung der Betroffenen durch den Ortsbischof bei Hindernissen (vgl. Art. 19 §2 der Ordinationes zur Konstitution 'Sapientia Christiana'), fordert Transparenz der Verfahren und die Begründung ablehnender Entscheidungen, sowie eine Klarstellung im Sinne einer Ehrenerklärung des Ortsbischofs an die Betroffenen bei erwiesener Gegenstandslosigkeit von Einwendungen.

Initiative

"Christliche Gemeinden gegen den Golfkrieg!"**Eine Standortbestimmung¹**

1. Als ChristInnen beider Konfessionen erleben wir bei uns und anderen angesichts des Golfkrieges Angst und Orientierungslosigkeit, die sich teilweise in offen aggressiv-feindselige Auseinandersetzungen über die Frage nach Sinn und Rechtmäßigkeit dieses Krieges entladen. Als PastorInnen, SeelsorgerInnen und praktische TheologInnen treffen wir auch auf viele Erwartungen und Hoffnungen, die sich auf die Kirchen und ihre Gemeinden richten. Wir sind überzeugt, daß in der jetzigen Situation die christlichen Gemeinden aufgefordert und verpflichtet sind, ihren Beitrag zum Friedenstiften zu leisten. Ihre besonderen Aufgaben und Chancen sehen wir darin, daß sie Orte sind und zu Orten werden,

- wo Menschen ihre Ängste und Befürchtungen offen aussprechen und miteinander kommunizieren können,
- die sich nicht von der zunehmenden propagandistischen Beeinflussung der öffentlichen Meinung für die Kriegs-"Politik" vereinnahmen lassen,
- die sich der Tendenz, unsere Gesellschaft in Freunde und Feinde zu spalten, widersetzen,
- wo nicht einseitig Schuldzuweisungen getroffen, sondern offen die individuellen und strukturellen Verstrickungen in diesen Krieg aufgeklärt und als Schuld vor Gott und voreinander bekannt werden,
- an denen die Beteiligten alle Möglichkeiten mobilisieren, auf eine friedliche Lösung dieser Auseinandersetzung und aller anderen Konflikte in der Welt hinzuwirken.

2. Mehrfach waren im Verlauf dieses Jahrhunderts unsere Kirchen und Gemeinden auf verhängnisvolle und schuldhaftige Weise in die verschiedenen weltweiten und regionalen Kriege verstrickt. Nicht zuletzt diese schrecklichen historischen Erfahrungen waren es, die auch unter Chri-

¹ Auch wenn beim Druck dieses Textes die aktiven Kriegshandlungen eingestellt sind, wird die passive Phase des Kriegs (passiv im Wortsinn) noch lange anhalten und die Anfrage an Kirche und Gemeinden bleibt. Daher dokumentieren wir die Stellungnahme (vgl. im übrigen auch Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz, von Bischof Kamphaus (Limburg), Pax Christi und anderen kirchlichen Gruppen) - Anm. Red.

stInnen und Kirchen zu einem Lern- und Umkehrprozeß geführt haben. Die Schalom-Botschaft der Bibel wurde mehr und mehr in ihrem politischen Gewicht erkannt. Die Gemeinden und Kirchen machten sich erneut schuldig, würden sie hinter diese epochalen Einsichten zurückfallen.

Wir rufen darum aus den gemeinsam erarbeiteten Dokumenten der ökumenischen Versammlungen in Stuttgart (1988), Dresden (1989) und Basel (1989) als verbindliche Orientierungspunkte für eine Bewußtseinsbildung unter ChristInnen gerade in einer Zeit militärischer Gewaltanwendung in Erinnerung:

"Krieg darf nach Gottes Willen nicht sein." (Stuttgart 3.31)

Die eskalierende Grausamkeit des Golfkrieges zeigt erneut, daß die Vorstellung, ein Krieg könne politisch gerechtfertigt und insofern moralisch gerecht sein, der Realität auch nicht im entferntesten standzuhalten vermag. Neben der großen Schuld Husseins stehen auch wir als einzelne mit unserer Unfähigkeit und Schwerfälligkeit zur Umkehr nicht schuldlos da, trifft Politiker und Regierungen des "Westens" Schuld, weil sie nach dem Giftgas auf die Kurden Hussein weiter aufgerüstet und vor allem Deutsche daran verdient haben und weil in realitätsfremdem Vertrauen auf High-Tech-Waffen die Möglichkeiten der Politik vernachlässigt wurden. Diese Verstrickungen haben mehr und mehr die beste aller Lösungen verhindert; die in der Vergangenheit vertanen Chancen tragen jetzt böse Frucht. Die Logik des Krieges beinhaltet eine zwangsläufige Steigerung der Spirale der Gewalt, die sich unterschiedslos gegen Soldaten und Zivilbevölkerung und obendrein gegen die Natur richtet. Wir sind auch der Überzeugung, daß die berechtigten Sicherheitsinteressen Israels durch diesen Krieg nicht gestärkt, sondern geschwächt werden. Die Kette von Gewalt und Gegengewalt führt immer weiter in schuldige Verstrickungen. In allen Kirchen hat sich darum die Überzeugung durchgesetzt, daß spätestens angesichts der heutigen Massenvernichtungsmittel jeder Krieg ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen und darum entschieden zu verwerfen ist.

"Wir verpflichten uns zu einer gewaltfreien Beilegung von Konflikten in der ganzen Welt." (Basel 75)

Ein weiteres Mal bewahrheitet sich auf verhängnisvolle Weise die Regel: "Krieg selbst schafft nie Frieden" (Erklärung der Vorsitzenden der Bischofskonferenzen von Deutschland, Frankreich und der Schweiz zum Krieg am Golf vom 17.1.1991). Es gilt, was die deutschen Bischöfe in ihrem Text "Gerechtigkeit schafft Frieden" vom 18.4.1983 geschrieben haben. "Wer mögliche und damit notwendige Schritte zum Frieden

nicht geht, wer die Chancen zur Zusammenarbeit nicht auslotet und anderen Regierungen und Völkern grundsätzlich jede Lernfähigkeit in Richtung auf gewaltfreie Konfliktregulierung abspricht, der macht sich außerdem angesichts unserer bedrohlichen Weltlage schuldig an der Zukunft der Lebenden und der künftigen Generationen." (4.4.2)

"Ihm, unserem Gott sind wir zur vorrangigen Treue verpflichtet. Alle anderen Loyalitäten (gegenüber Staat, Kultur oder sozialer Gruppe usw.) sind demgegenüber zweitrangig." (Basel 77)

ChristInnen ist es aufgetragen, für das Evangelium des Friedens vor aller Welt Zeugnis abzulegen. In der Nachfolge Jesu gebührt ihre vorrangige Loyalität allen Opfern der Gewalt – über alle Grenzen hinweg. Auch dieser Krieg fordert sinnlos Menschenleben, und zwar nicht nur im Nahen Osten. Es zeigt sich bereits jetzt, wie sehr er auf Kosten der Armen in aller Welt geführt wird.

Die Solidarität der ChristInnen und ihrer Gemeinden gebührt allen, die sich zur "vorrangigen Option für die Gewaltfreiheit" (Dresden) verpflichten. In diesem Sinne sind sie auch zum Schutz für alle, die in der jetzigen Situation die Anwendung von Gewalt ablehnen (Wehrdienstverweigerer, Deserteure), aufgefordert.

Gemeinden hier dürfen sich mit vielen Menschen und Gruppen in allen Teilen der Welt, auch in den USA und Israel, verbunden wissen, die sich aus einer ähnlichen religiösen und humanen Einstellung gegen eine Fortsetzung der derzeitigen auf den Krieg setzenden Politik ihrer Regierungen engagieren.

3. Angeregt durch die Praxis christlicher Gruppen und Gemeinden stellen wir im folgenden eine Reihe von Vorschlägen und Ideen für das konkrete Engagement von Gemeinden vor:

- Vielerorts wird kontinuierlich um Frieden gebetet. Dabei wird in einer Situation, in der beide Kriegsgegner Gott auf ihrer Seite behaupten, für uns die Frage wichtig, zu welchem Gott wir beten. Jesus Christus ist für uns alle gestorben. Wer über Leichen geht, kann sich für seine Weltordnung nicht auf den Gott Jesu – und auch nicht, so meinen wir, auf Allah – berufen. Wir beten, um unsere Seele der Logik des Krieges zu entziehen: "Gott des Lebens, Dein Wille geschehe – durch uns, die Du brauchst." Wir beten, daß unsere Seele gestärkt werde im Einsatz für das Projekt des Lebens – und gegen das Projekt des Todes.
- Gemeinden praktizieren neben dem Gebet auch andere Ausdrucksformen des Protests und des zeichenhaften Widerstandes,

z.B. Demonstrationen, Mahnwachen, Schweigekreise, Fasten für den Frieden ...

- Sie widerstehen damit der Gewöhnung an den Krieg und den Versuchen, unser Bewußtsein für das schreckliche Unrecht zu betäuben. Solange dieser Krieg dauert, setzen ChristInnen kontinuierliche Zeichen gegen alle Stimmen und Tendenzen, die uns Krieg als notwendig einreden und uns an ihn gewöhnen wollen. Ihre Kraft dazu schenkt ihnen das Weitererzählen jener hoffnungs- und heilstiftenden Bilder, die die Bibel (z.B. Jesaja) für uns aufbewahrt und die die Resignation angesichts des Grauens zu überwinden helfen.
- Gemeinden sind Orte der Erinnerung an die Opfer aufgrund von Friedlosigkeit und Ungerechtigkeit in Geschichte und Gegenwart. Sie lassen nicht zu, daß diese Opfer verschwiegen oder vergessen werden und damit ein zweites Mal sterben. Solche Erinnerung mahnt zur Buße und Umkehr.
- Im Kampf für den Frieden versichern sich die Gemeinden ihrer unterschiedlichen Charismen (Geistbegabungen):
 - + des Charismas der Alten, die ihre leidvollen Kriegserfahrungen nicht vergessen haben und sie mitteilen;
 - + des Charismas der Jungen, die sich gegen die Bedrohung und Vernichtung ihrer Zukunft wehren;
 - + des Charismas derjenigen, die ihre Ängste als Signale gegen das Sterben ernstnehmen und
 - + des Charismas der Gewaltlosen, die sich weigern, für die Maschinerie des Todes zu arbeiten.
- Gemeinden werden wachsam gegenüber einer Kriegspropaganda, die die Grauen des Krieges verschweigt, die den Krieg als sauberes technologisches Spektakel ins Bild setzt, die schrecklichen Bilder der tötenden und sterbenden Menschen der Zensur unterwirft und nicht von ihnen, sondern von Nummern und Verlusten spricht.
- Gemeinden werden zu Orten, wo junge Männer Verständnis und Solidarität finden, die ihrem Gewissen folgend den Kriegsdienst verweigern und damit das deutlichere Zeichen der Nachfolge setzen.
- Sie sind besonders in dieser Situation Orte, wo Menschen über die Gräben von Nationen, Rasse und Konfessionen hinweg miteinander sprechen, ihre Ängste teilen und einander zu verstehen suchen. Gerade Menschen aus den vom Krieg betroffenen Regionen sind angesichts wachsender rassistischer Tendenzen auf Solidarität angewiesen. Juden, Christen und Muslime sind neu heraus-

gefordert, ihren Glauben an den einen Gott zu formulieren und als ihnen geschenkten und sie verbindenden Bund zu leben.

- Gemeinden müssen jetzt verstärkt Orte sein, wo wir uns der Verflechtung in die Entstehungsbedingungen dieses Krieges bewußt werden – die Abhängigkeit unseres überhöhten Lebensstandards vom Öl – und uns gemeinsam in einen anderen Lebensstil einüben.
- Auch dieser Krieg schädigt unerträglich die Armen. Seine Kosten von täglich mindestens 500 Millionen US-Dollar sind weit mehr, als "Misereor" oder "Brot für die Welt" in ihrer über 30jährigen Geschichte für die Armen in dieser Welt aufbringen konnten. In den Gemeinden wird darum die Problematik von Steuern für den Krieg thematisiert und überlegt, wie stattdessen diese Mittel als Beitrag zum solidarischen Teilen verwendet werden können.
- Als ChristInnen in Deutschland kennen wir unsere Verstrickung in die deutsche Beteiligung an der Produktion und dem Export von Waffen und Massenvernichtungsmitteln und beklagen und verurteilen, daß chemische Waffen deutscher Herkunft wiederum vor allem das jüdische Volk bedrohen.
- Als Gemeinden nehmen wir auf allen Ebenen und mit allen unseren Möglichkeiten entschiedenen Einfluß auf die Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft, den Krieg umgehend zu beenden und andere Möglichkeiten der Konfliktlösung zu suchen.

4. Wir laden Presbyterien, Kirchenvorstände, Pfarrgemeinderäte, Gruppen und Verbände ein, diese Standortbestimmung zu diskutieren, zu ergänzen und in Aktionen vor Ort konkret werden zu lassen. An Rückmeldungen sind wir interessiert.

Diese Initiative wird getragen von:

Norbert Arntz, Greven
 Prof. Dr. Christoph Bäuml, München
 Prof. Dr. Christoph Bizer, Göttingen
 Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Essen
 Pfarrer Reinhard Bürger, Paderborn
 Pfarrerin Regine Burg, Bielefeld
 Prof. Dr. Giancarlo Collet, Münster
 Dr. Rainer Dinger, Paderborn
 Pfarrer Carl Drepper, Dortmund
 Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Bamberg
 Prof. Dr. Norbert Greinacher, Tübingen
 Prof. Dr. Klaus-Peter Jörns, Berlin
 Prof. Dr. Manfred Josuttis, Göttingen

Prof. Dr. Manfred Josuttis, Göttingen
 Pfarrer Dr. Ferdinand Kerstiens, Marl
 Pfarrer Dieter Kock, Dortmund
 Prof. Dr. Roland Kollmann, Dortmund
 Pfarrer Bernhard Lübbering, Recklinghausen
 Pfarrer Hans Malterer, Dornwang
 Prof. Dr. Norbert Mette, Paderborn
 Prof. Dr. Heinz Missalla, Essen
 Pfarrer Andreas Schlagenhauer, Kohlberg
 Pfarrer Dr. Gerd Schneider, Warstein-Suttrop
 Prof. Dr. Wolfgang Steck, München
 Prof. DDR. Hermann Steinkamp, Münster
 Prof. Dr. Dietrich Stollberg, Marburg
 Pfarrer Reinhold Waltermann, Münster
 Prof. Dr. Michael Weinrich, Paderborn
 Pfarrer em. Dr. Hans Werners, Münster
 Prof. Dr. Herbert A. Zwergel, Kassel

für die Schweiz entsprechend modifiziert:

Pfarrer Winfried Baechler, Freiburg
 Pfarrer Willi Hofstetter, Hitzkirch
 Prof. Dr. Leo Karrer, Freiburg
 Pfarrer Franz Kuhn, Bern
 Pfarrer Dr. Hansjörg Vogel, Bern
 Pfarrer Paul Weckstein, Baden

(Kontaktadresse: Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11, D-4400 Münster)