

Martina Bär

Urbane Logik und Theo-Logik

Gottesrede in (post-)modernen Stadtgesellschaften

HERDER 
FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38974-0

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83974-0

Inhalt

Vorwort	11
1. Einleitung	13
1.1 Ausgangsfrage	21
1.2 Zielrichtung der Studie	22
1.3 Methodologische Grundlage: Stadtsoziologie	26
1.4 Grundthese	34
1.5 Eingrenzung des Forschungsgegenstandes: Westeuropäische Großstädte	36
1.6 Vorgehensweise	37
2. Grundlegungen	40
2.1 Problemhorizont: Wiederkehr der Religion in der Stadt oder Säkularisierung der Stadt?	40
2.1.1 Wiederkehr der Religion in der Stadt	40
2.1.1.1 Postsäkulare Stadt	45
2.1.1.2 Fundamentalistische Stadt	46
2.1.1.3 Gründe für die Wiederkehr der Religion	46
2.1.2 Säkulare Stadt und fortschreitende Säkularisierung in (post-)modernen Großstädten	50
2.1.2.1 Allgemeine empirische Entwicklungen des Religiösen	50
2.1.2.2 Stadtspezifische empirische Entwicklungen des Religiösen	55
2.1.3 Positionierung	60
2.2 Modernisierungstheorie: Das Konzept der Multiplen Modernen (Shmuel N. Eisenstadt)	62
2.3 Periodisierung und Merkmale von Moderne und Postmoderne	68
2.4 Theologische Prämissen	74
2.5 Biblische Grundlage: Paulinische Stadttheologie	80
2.6 Das Aggiornamento der Katholischen Kirche und die Grundorientierung in der kirchlich urbanen Evangelisie- rung nach Papst Franziskus	89
2.7 Theologische und pastorale Konzepte zur Stadt	93
2.7.1 Großstadtpastoral (Pastoral Urbana)	93
2.7.2 Lebensraumorientierte Seelsorge	99

2.7.3	City-Pastoral	100
2.7.4	Theologie der Stadt	100

I
URBANE LOGIK

3.	Stadtforschung	105
3.1	Das Phänomen der Urbanisierung in der (Post-)Moderne	106
3.2	Bedeutung der Metropolen für die Soziologie: Die moderne Gesellschaft ist städtisch	109
3.3	Stadtsoziologische Konzepte	111
3.3.1	Stadt als Laboratorium der Moderne oder Spiegel der Gesellschaft	111
3.3.2	Die Grenzen des Laboratoriums- und Spiegelkonzeptes .	112
3.3.3	Historische Soziologie: Großstadt als Ort einer neuen Zeit- und Raumerfahrung, die moderne bzw. postmoderne Wahrnehmungsweise der Stadt	112
3.3.3.1	Zeit	113
3.3.3.2	Raum	118
3.3.3.3	Ästhetik und Städtearchitektur	121
3.3.3.4	Medialisierung der Großstadtwahrnehmung und Ikonographik	122
3.3.4	Stadt als Raum: Sinnverstehende Stadtsoziologie als neues Konzept	125
3.3.5	Referenzen I (Moderne): Großstadt bei den Klassikern der Stadtsoziologie	126
3.3.5.1	Stadt bei Max Weber	128
3.3.5.2	Stadt bei Georg Simmel	132
3.3.5.3	Stadt bei Emile Durkheim	139
3.3.5.4	Stadt bei Walter Benjamin	144
3.3.5.5	Stadt bei Robert E. Park / Chicago School	149
3.3.6	Stadtsoziologie in Deutschland nach 1945	154
3.3.7	Postmoderne Urbanität	156
3.3.8	Referenzen II (Postmoderne): Spatial turn als Wendepunkt in der Stadtsoziologie	162
3.3.8.1	Spatial Turn	162
3.3.8.2	Spatial Turn in der Soziologie	166
3.3.8.3	Zwei Raumkonzepte in den Sozialwissenschaften: absoluter und relativer Raum	167

3.3.8.4	Raumphilosophie und Soziologie: Soziale Räume	170
3.3.8.4.1	Raum bei Emile Durkheim und Georg Simmel	172
3.3.8.4.2	Raum bei Michel Foucault	175
3.3.8.4.3	Raum bei Henri Lefebvre	177
3.3.8.4.4	Raum bei Pierre Bourdieu	180
3.3.8.4.5	Raum bei Anthony Giddens	186
3.3.8.5	Rezeptionen in der sinnverstehenden Stadtsoziologie . .	188
3.3.9	Eigenlogik der Städte: Sinnverstehende Stadtsoziologie .	192
3.3.9.1	Eigenlogik	197
3.3.9.2	Differenz als Prämisse	212
3.3.9.3	Konnex der Städte	214
3.3.9.4	Ikonographik der Städte	216
3.3.9.5	Berlin – München: Eigenlogiken im Vergleich	222
3.3.9.5.1	Berlin	223
3.3.9.5.2	München	227
3.3.9.5.3	Ergebnis: Eigenlogiken von Berlin und München im Vergleich	230
3.3.10	Kritik am Ansatz der sinnverstehenden Stadtsoziologie .	233
3.3.11	Kritische Würdigung	240
3.4	Ertrag für die Fragestellung der Studie	244
3.4.1	Ertrag: Stadt als Ort des gesellschaftlichen Wandels . .	245
3.4.2	Ertrag: Stadt als Ort eines neuen ästhetischen Ausdrucks und einer neuen Wahrnehmungsweise von Raum und Zeit	247
3.4.3	Ertrag: Stadt als sozialer Raum und Eigenlogik der Städte	247
3.5	Zusammenfassung	250

II

THEO-LOGIK

4.	Theo-Logik unter dem Anspruch des modernen Freiheitsbewusstseins	261
4.1	Voraussetzung: Gott als Grenzbegriff der menschlichen Vernunft	261
4.2	Abgrenzung zur Theo-Logik nach Hans Urs von Balthasar	263
4.3	Freiheitstheoretische inkarnatorisch-ökonomische Theo-Logik	269
4.4	Religionsphilosophische Begründung des Gottesbegriffs als Freiheit und Liebe	273

4.5	Freiheit als Kriterium der Verkündigung des Evangeliums als frohe Botschaft	275
4.6	Eine aus Freiheit gegebene Glaubenswahrheit	277
4.7	Das Problem des fehlenden Vorverständnisses für die gegebene Glaubenswahrheit	279
4.8	Relevanz einer freiheitstheoretisch begründeten Theo-Logik für die Gottesrede in (post-)modernen Großstädten	281
5.	Göttliche Pragmatik in der Verkündigung Jesu Christi .	283
5.1	Gottesbilder und Menschenbilder in der Gleichnis- verkündigung Jesu	290
5.1.1	Barmherzigkeit Gottes	290
5.1.2	Gerechtigkeit Gottes	291
5.1.3	Gott sorgt für Recht	292
5.1.4	Gott freut sich über unkonventionell handelnde Menschen	294
5.1.5	Gott gewährt Vergebung	294
5.1.6	Gott schenkt das Reich Gottes als Lebenschance . .	295
5.1.7	Jesuanische Lebensweisheiten	296
5.2	Jesus als Selbstverbildlichung Gottes	299
6.	Pragmatik Gottes im Hl. Geist	302
6.1	Paulinische Geisttheologie	303
6.2	Hl. Geist als Immanenz Gottes in der Welt	305
7.	Ekklesio-Logik als Pragmatik Gottes in der Welt . .	310
7.1	Sakramentenpastoral für Kirchendistanzierte	312
7.2	Stärkung der Gläubigen als Subjekte der Gottes- verkündigung	314
7.3	Glaubenssubjekte als kirchliche Akteure im urbanen Raum	318
7.4	Gastfreundschaftliche, inklusive Atmosphäre schaffen .	321

III

URBANE LOGIK UND THEO-LOGIK

8.	Gottesverkündigung im (post-)modernen Stadtraum	325
8.1	Vorbemerkung	325
8.2	Kirche als Akteurin im Stadtraum	328
8.2.1	Notwendige Handlungsfelder in einer Stadtgesellschaft .	334
8.2.2	Handlungsorientierte Verantwortung der Kirche in der Stadt	343
8.2.3	Transkapitalistische Gesellschaftsbewegungen als Allianzpartner für die Kirche in der Stadt	344
8.3	Gottesrede im Stadtraum unter Berücksichtigung der Eigenlogik der Städte	357
9.	Sehnsuchtsstädte einer ‚mündig gewordenen Welt‘ (D. Bonhoeffer). Eine zusammenfassende Schlussbemerkung	363
	Literaturverzeichnis	378

Vorwort

Die vorliegende Studie ist im Sommersemester 2018 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen worden. Die Begutachtung übernahmen Prof. em. Dr. Bernd Jochen Hilberath und Prof. Dr. Michael Schüßler. Ihnen sei herzlich gedankt! Für den Druck wurde die Habilitationsschrift leicht überarbeitet.

Die Erarbeitung dieser Studie ist verbunden mit Reisen und Aufenthalten in verschiedenen Ländern und Städten. Die erste Etappe ist die Theologische Fakultät der Universität Luzern, von wo aus ich als Oberassistentin an der dortigen Professur für Pastoraltheologie bei Prof. Dr. Stephanie Klein meine erste Forschungsreise nach Mexico-City, Buenos Aires und Huancayo (Peru) unternahm, um die Pastoral in diesen großen Städten Lateinamerikas zu erkunden. Die Forschungsreise wurde dankenswerterweise von der Fritz Thyssen Stiftung gefördert. Eine weitere Forschungsreise, einen International Short Visit, führte mich im darauf folgenden Jahr erneut nach Mexico-City an die Universidad Católica Lumen Gentium, an dem das Institut für Pastoral Urbana angesiedelt ist und von wo aus ich die lateinamerikanische Großstadtpastoral vertieft kennen lernen konnte. Herzlich danke ich den aufschlussreichen Gesprächen mit Prof. Dr. Margit Eckholt, deren lateinamerikanische Forschungsarbeit mich zu diesem Thema inspirierte, Alfons Vietmeyer, Prof. Dr. Federico Altbach Nuñez, Prof. em. Dr. Benjamín Bravo, Lic. theol. Francisco Merlos Arroyo, Dr. Sandra Lassak, Jesús Antonio Serrano Sánchez, Mons. Jorge Eduardo Sheinig und Pbro. Benjamín Martínez Penilla. Diese Reisen und Gespräche haben mein Selbstverständnis als Theologin nachhaltig verändert. Die lateinamerikanische Theorie und Praxis der Großstadtpastoral führt eindrücklich vor Augen, wie sehr sich Theorie und Praxis gegenseitig befürchten können.

Nach Ablauf meiner Oberassistentenzzeit in Luzern hatte ich in der Schweiz die Möglichkeit, zwei weitere wichtige Orte kennenzulernen. Eine einjährige Oberassistentenz am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich bei Prof. Dr. Christiane Tietz schenkte mir nicht nur eine Innenansicht der evangelischen Theologie, sondern brachte mir auch Dietrich Bonhoeffer näher. Seine theologische Verhältnisbestimmung von moderner Welt und Verkündigung des Evangeliums gibt nach wie vor zu denken.

Eine Stelle als Bildungsreferentin an der Fachstelle für Kirche im Dialog der Gesamtkirchgemeinde Bern des Bistums Basel ermöglichte mir, engagierte Christ*innen aus verschiedenen christlichen Konfessionen der Stadt Bern kennenzulernen. Eine Manifestation ihres beeindruckenden Engagements ist das „Haus der Religionen – Dialog der Kulturen“, das in Zusammenarbeit mit anderen Religionsgemeinschaften und der Stadt Bern erbaut worden ist. Hier konnte ich die Schweizer Hauptstadt in ihrer interreligiösen und interkulturellen Vielfalt kennenlernen und erleben, dass eine gute interreligiöse und interkulturelle Zusammenarbeit die soziale Kohäsion einer Stadt stärken und eine Strahlkraft weit über die Schweizer Grenzen hinaus entfalten kann.

Eine Einladung auf eine mehrjährige Gastprofessur für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin führte mich schließlich nach Einreichung der Habilitationsschrift in die deutsche Metropole Berlin, die Stadtsoziologen immer wieder als „Anschaungsobjekt“ für Modernisierungsprozesse diente. Nun konnte ich selbst erleben, wie säkular und kreativ die Stadt ist.

All diese Eindrücke sind eingeflossen in die Studie. Zu danken habe ich verschiedenen Personen, die mich bei der Erstellung der Studie unterstützt haben, wie PD Dr. Mathias Nelle und Christian Bär. Besonders danke ich Bernd Jochen Hilberath und seinem Habilitanden- und Doktorandenkolloquium für die wertvollen Denkanstöße während der Erarbeitungsphase. Dem Verlagslektor Clemens Carl danke ich für die gute Zusammenarbeit. Reinhard Kober, dem „Hauslektor“ des Seminars für Katholische Theologie der FU Berlin, danke ich für seine gewissenhafte Arbeit und Prof. Dr. Rainer Kampling dafür, dass er diese Lektoratsarbeit unterstützt hat.

Während ich die Studie für den Druck vorbereitet habe, sind die sehr hohen Kirchenaustrittszahlen in Deutschland für das Jahr 2019 bekannt gemacht worden. So ist die Veröffentlichung mit der Hoffnung verbunden, dass sie Impulse dafür geben kann, neue Wege von Kirche-Sein zu wagen.

Berlin, im Juli 2020

Martina Bär

„Clarice, die ruhmreiche Stadt, hat eine bewegte Geschichte. Mehrere Male verfiel es und blühte wieder auf, bewahrte sich aber stets das erste Clarice als unerreichbares Vorbild allen Glanzes, an dem gemessen der gegenwärtige Zustand der Stadt nur immer neue Seufzer bei jeder Himmelsdrehung hervorufen kann. [...] Weitere Niedergangs- und weitere Blütezeiten folgten einander in Clarice. Die Bevölkerungen und die Bräuche wechselten mehrmals; es blieben der Name, der Standort und die am schwersten zu zerbrechenden Objekte. Jedes neue Clarice, kompakt wie ein lebender Körper mit seinen Gerüchen und seinem Atem, trägt wie ein Schmuckstück zur Schau, was von den alten, bruchstückhaften und toten Clarices noch übriggeblieben ist.“¹

1. Einleitung

„Städte sind ein Spiegelbild unserer Welt“², sagt der Innovations- und Metropolenforscher Harald A. Mieg. Denn Städte sind schon immer Orte der Kultur, der Wirtschaft, der Politik und Regierung, der Entwicklung von Gesellschaften, der Innovationen, der Forschung, der Kunst und Religion gewesen. In all diesen Aspekten spiegeln Städte zahlreiche Facetten unserer Welt und Weltgesellschaft wider – darin liegt ganz knapp gesagt das Besondere der Städte. Konsequenterweise spricht die Stadtforschung inzwischen davon, dass die Stadt eigentlich nur in einer multidisziplinären Perspektive³ adäquat eingeholt werden kann und dass die Stadtsoziologie ein „transdisziplinäres Projekt“⁴ ist. In struktur analoger Weise verhält es sich mit unserer Welt – auch sie kann nur multi- oder transdisziplinär erforscht werden. Wenn die Religionen ein Teil der Welt sind, sind sie ein Teil der Städte und sollten von daher in der multidisziplinären Stadtforschung präsent sein. Blickt man aber auf den Stand der gegenwärtigen multidisziplinären Stadtforschung in entsprechenden Handbüchern oder anderen Forschungsprojekten wird deutlich, dass die Religionen einer Stadt kaum Berücksichtigung finden.⁵ Auch *theologi-*

¹ Calvino, Italo, *Die unsichtbaren Städte*, München 2007, 114f.

² Mieg, Harald A., Einleitung: Perspektiven der Stadtforschung, in: Ders./Heyl, Christoph (Hrsg.), *Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart – Weimar 2013, 1–14, 1.

³ Vgl. Mieg, Harald A., Einleitung, 3.

⁴ Vgl. Eckardt, Frank, *Stadtsoziologie als transdisziplinäres Projekt*, in: Ders. (Hrsg.), *Handbuch der Stadtsoziologie*, Wiesbaden 2012, 9–27, 23f.

⁵ Vgl. dazu die Tatsache, dass prominente Handbücher zur Stadtforschung im angelsächsischen Raum wie diejenigen von Pacione, Michael (Hrsg.), *Urban Geography: A Global Perspective*, London ³2008, und Paddison, Roman (Hrsg.), *Handbook of Urban Studies*, London 2001, Religion in der Stadt nicht thematisieren. Auch bei deut-

sche Studien über das Verhältnis von Christentum und Stadt sind rar.⁶ Das verwundert. Die modernen Großstädte sind seit Beginn der Soziologie das Anschauungsobjekt, um Gesellschaftstheorien über die moderne Gesellschaft zu entwerfen. In den Großstädten vollziehen sich Modernisierungsprozesse zuerst und diese betreffen die Religiosität der Stadtbewohner*innen ebenso. Dass in der Stadtforschung kaum eine Anwendung der Ergebnisse der religionssoziologischen Forschung, die das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft reflektiert⁷, oder zumindest eine Anregung zur Debatte stattgefunden hat, ist erstaunlich, wenn Stadtforschung mit dem Anspruch einhergeht, Modernisierungsprozesse oder gesellschaftliche Veränderungen in den Großstädten zu erhellen. Immerhin

schen Handbüchern und Neuerscheinungen spielt Religion in der Stadt keine Rolle. Vgl. Eckardt, Frank (Hrsg.), Handbuch der Stadtsoziologie; Flade, Antje (Hrsg.), Stadt und Gesellschaft im Fokus aktueller Stadtforschung. Konzepte – Herausforderungen – Perspektiven, Wiesbaden 2015; Eckardt, Frank, Stadtforschung. Gegenstand und Methoden, Wiesbaden 2014. Ein Artikel des Sozialgeographen Stephan Lanz zum Verhältnis von Religion und Stadt erschien im Handbuch zur Stadtforschung von Harald Mieg und Christoph Heil: Lanz, Stephan, Stadt und Religion, in: Mieg, Harald A./Heyl, Christoph (Hrsg.), Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart – Weimar 2013, 299–317; anders jedoch der Islam in westeuropäischen Großstädten: Lauterbach, Burkhardt/Lottermoser, Stephanie, Fremdkörper Moschee? Zum Umgang mit islamischen Kulturimporten in westeuropäischen Großstädten, Würzburg 2009 und andere unter: 2.1.1.1 *Postsäkulare Stadt* dieser Arbeit.

⁶ Vgl. dazu für den deutschsprachigen Raum in Auswahl: Sievernich, Michael/Wenzel, Knut (Hrsg.), Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt (= QD; 252), Freiburg i. Br. 2013; Eckholt, Margit/Silber, Stefan (Hrsg.), Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral, Ostfildern 2014; Bravo, Benjamín/Vietmeier, Alfons (Hrsg.), Gott wohnt in der Stadt. Dokumente des Internationalen Kongresses für Großstadtpastoral in Mexiko 2007, Zürich 2008; Saviano, Brigitte, Pastoral Urbana: Herausforderungen für eine Großstadtpastoral in Metropolen und Megastädten Lateinamerikas, Berlin 2006; Purk, Erich (Hrsg.), Herausforderung Großstadt. Neue Chancen für die Christen, Frankfurt a. M. 1999; Grünberg, Wolfgang, Die Sprache der Stadt. Skizzen zur Großstadtkirche, Leipzig 2004; Günther, Hansjörg, Umwege in eine achtsame Moderne. Die Großstadt im Fokus von Soziologie, Stadtkritik und deutschem Katholizismus, Paderborn 2015.

⁷ Vgl. dazu etwa: Winkel, Heidemarie/Sammet, Kornelia (Hrsg.), Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie, Wiesbaden 2017; Pollack, Detlef/Gergely, Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. – New York 2016; Pollack, Detlef, Rückkehr des Religiösen? Tübingen 2009; Casanova, José/Joas, Hans u. a. (Hrsg.), Säkularisierung und Weltreligionen, Frankfurt a. M. 2007; Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012.

taucht die Präsenz von Religionen in modernen Großstädten in vereinzelten Forschungsprojekten aus dem religionswissenschaftlichen⁸, dem sozial-geographischen⁹ und dem musikwissenschaftlichen¹⁰ Bereich auf. Die Unterbelichtung von Religion in der Stadtforschung führt der Sozialgeograph Stephan Lanz auf die von Max Weber (1864–1920) ausgearbeitete Säkularisationsthese zurück, die in der Soziologie lange als unhinterfragte Grundannahme der Stadtforschung galt und Religion als zu berücksichtigenden Teil der Stadt obsolet oder uninteressant machte. Lanz selber wirkte an dem Forschungsprojekt „GlobalPrayers“¹¹ mit, das in einer vergleichenden Studie Religiosität in den Metropolen der Welt untersuchte. Er gehört zu den wenigen Stimmen in der Stadtforschung, die das Verhältnis von Religion und Stadt beleuchten. Die Säkularisationsthese bewirkte, so Lanz, dass „[m]oderne Urbanität [...] seither mit Säkularität gleichgesetzt [wurde, M. B.], sie galt als das Endprodukt eines langen spirituellen Niedergangs

⁸ Das Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum hat von 2013–2016 ein europäisches Forschungsprojekt mit dem Titel „Iconic Religion. How Imaginaries of Religious Encounter Structure Urban Space“ realisiert, bei dem es darum ging, die visuelle Präsenz von Religionen in den drei europäischen Großstädten Berlin, Amsterdam und London zu untersuchen. Das Projekt trug der Beobachtung Rechnung, dass religiöse Organisationen und Bewegungen eine stetig wachsende Rolle in europäischen Großstädten spielen. Das Projekt wurde von HERA (Humanities in the European Research Area) und vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unterstützt. Die Ergebnisse der Forschung wurden in Form der Ausstellung „The Urban Sacred. How Religion Makes and Takes Place in Amsterdam, Berlin, and London“ gebündelt: vgl. Lanwerp, Susanne (Hrsg.), *The Urban Sacred: städtisch-religiöse Arrangements in Amsterdam, Berlin und London*: Ausstellungskatalog, Berlin 2016; vgl. dazu die entsprechende online-Ausstellung: <http://www.urban-sacred.org> [letzter Zugriff: 19.09.2017]. Mitbeteiligt am Projekt waren: Nina Gschlößl, Daan Beekers, Steph Berns, Rolf Engelbart, Kim Knott, Volkhard Krech und Birgit Meyer.

⁹ Blattner, Anna M./Hahn, Helene u. a. (Hrsg.), *Berlin. Stadt. Religion. Einblicke in experimentelle Untersuchungen von Stadträumen*, Berlin 2012; Lanz, Stephan, *Stadt und Religion*, in: Mieg, Harald A./Heyl, Christoph (Hrsg.), *Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart – Weimar, 2013, 299–317; das sozialgeographische Forschungsprojekt GlobalPrayers, <https://globalprayers.info> [letzter Zugriff: 19.09.2017], das heute „metroZones“ heißt, <https://www.metrozones.info/kategorien/aktuell/> [letzter Zugriff: 19.09.2017]; Print-Ausgabe: Becker, Jochen/Klingan, Katrin/Lanz, Stephan/Wildner, Kathrin (Hrsg.), *Global Prayers. Contemporary Manifestation of the Religious in the City*, Zürich 2013.

¹⁰ Wie Religion in der Stadt klingt, wird akustisch über einen „Soundscape“ (Klanglandschaft) erhoben; vgl. dazu Krieger, Michael, *Soundwalk*, in: Blattner, Anna M./Hahn, Helene, u. a. (Hrsg.), *Berlin. Stadt. Religion. Einblicke in experimentelle Untersuchungen von Stadträumen*, Berlin 2012, 112–127.

¹¹ Vgl. dazu: <https://globalprayers.info> [letzter Zugriff: 19.09.2017].

der Stadt“¹². Weber nahm an, „dass die Religion in der rationalen modernen Welt, deren Inbegriff die Großstadt darstellt, nur in weltabgewandten mystischen oder brüderlichen Gemeinschaften überleben könne und dass sich eine ‚Säkularisierung als Rationalisierung der Welt‘ von Europa aus über den gesamten Globus ausbreiten werde“¹³. Der Sozialgeograph bezieht sich hier auf eine in diesem Zusammenhang oft zitierte Aussage Max Webers in der Wissenschaftslehre, wo es heißt: „Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander.“¹⁴ Der textliche Kontext dieser Aussage ist¹⁵, dass Weber seine Zeit als eine gottfremde und prophetenlose Zeit betrachtet und dass er einen zunehmenden Verlust an christlichem Glauben und Kirchlichkeit unter Intellektuellen bemerkt, d. h. jenen Intellektuellen, die die Welt und den letztgültigen Sinn des Lebens rational zu begreifen suchen, anstatt mit dem Glauben.¹⁶ Als Wissenschaftler hielt er nichts von Intellektuellen, die sich zwar vom christlichen Glauben verabschiedet haben, dann aber ihr Haus mit antiquarischen Kultgegenständen anderer Kulturen und Religionen vollstellen und damit prahlen – das sei eine Selbstdäuschung. Auch die damals neu entstehenden Jugendverbände fand der agnostische Weber nicht überzeugend. Dieser Text atmet das „tragisch depressive Gefühl von Glaubens- und Sinnverlust“ Webers, der dieses Gefühl zeitlebens „kultiviert“¹⁷ und wirksam in die soziologische Wissenschaft transportiert hat. Wenn nun diese Beobachtungen mit Max Webers Stadtstudie¹⁸ zusam-

¹² Lanz, Stephan, Stadt und Religion, 303.

¹³ Lanz, Stephan, Stadt und Religion, 303; vgl. auch Gabriel, Karl, Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 52 (2008), 9–15, 10.

¹⁴ Weber, Max, Wissenschaft als Beruf (1919), in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1922, 524–555, 554.

¹⁵ Vgl. dazu Weber, Max, Wissenschaft als Beruf, 552ff.

¹⁶ Dazu zählt er als Rationalist die Theologen nicht; vgl. Weber, Max, Wissenschaft als Beruf, 552.

¹⁷ Graf, Friedrich Wilhelm, Das Gefühl, aufgerufen zu sein. Rezension zu Hans Joas Neuveröffentlichung *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* (Berlin 2017), in: Süddeutsche Zeitung, 28.12.2017, Nr. 297, 12.

¹⁸ Vgl. Weber, Max, Die Stadt, in: Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, Bd. I/22-5, hrsg. v. Wilfried Nippel, Tübingen 2000 (Original: posthume Veröffentlichung des Aufsatzes als: Die Stadt. Eine soziologische Untersuchung, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1921).

mengelesen werden, in der er anhand eines Vergleichs von antiken und mittelalterlichen Städten die Genese des okzidentalnen Rationalismus als Motor der Modernisierung zu erkunden suchte, dann wird nachvollziehbar, weswegen in der heutigen Stadtsoziologie das Bild einer säkularen Stadt vorherrscht bzw. Religion in der Stadt auf wenig Forschungsinteresse stößt. Nach Weber löste die zunehmende Rationalisierung nicht nur Modernisierungsprozesse aus, sondern auch Säkularisierungsprozesse, durch welche die Religion notwendig dem Niedergang geweiht sei. Die Erforschung von Religion in der Stadt hat folglich einen untergeordneten Stellenwert erhalten. Ganz zu schweigen von seinem Spott über die Theologen in der oben genannten Wissenschaftslehre, der sicherlich nicht zu einer Anerkennung ihrer Forschungsergebnisse in der Soziologie beitrug. Aus seinem Verständnis von Rationalität und Wissenschaft heraus kann der Glaube an Gott nicht vernunftgemäß erwiesen werden, sodass für ihn die wissenschaftliche Arbeit der Theologen in ihrer Wissenschaftlichkeit als fraglich erschien.

Bereits Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels (1820–1895) sind von einer fortschreitenden Säkularisierung der Großstadt ausgegangen. Sie führten dies aber auf die *Arbeiterklasse* zurück, die sich im Rahmen der industriell geprägten Urbanisierung säkularisierte. Der Historiker Friedrich Lenger konstatiert dagegen in seiner fundierten Studie über die Metropolen Europas in der Moderne, „dass von einer fortschreitenden Säkularisierung und Dechristianisierung großstädtischer Gesellschaften während des 19. und frühen 20. Jahrhunderts [...] kaum die Rede sein“ kann.¹⁹ Im Gegensatz zu Berlin, „das dem Bild einer weitgehend entkirchlichten Stadtgesellschaft nahekam, stieg seit den späten 1870er Jahren die Abendmahlsgemeinschaft gerade in den proletarischen Vorstädten des Nordens und des Ostens stark an“²⁰. Lenger weist darauf hin, dass es in den europäischen Großstädten eine klassenspezifische Kirchenbindung gab. Viele große deutsche Städte zeigten die Tendenz zur Kirchennähe beim Kleinbürgertum und der Arbeiterschaft, wohingegen das Bürgertum tendenziell eher kirchendistanziert und religionskritisch war. In Frankreich verhielt es sich allerdings genau umgekehrt.²¹ Natürlich sagen die diesen Aussagen zugrunde liegenden quantitativen Daten,

¹⁹ Lenger, Friedrich, Metropolen der Moderne. Eine europäische Stadtgeschichte seit 1850, München 2014 [2013], 231.

²⁰ Lenger, Friedrich, Metropolen der Moderne, 231.

²¹ Vgl. Lenger, Friedrich, Metropolen der Moderne, 232.

die in großer Zahl vorliegen, nur etwas über die Kirchenbindung aus, nichts aber über die individuelle Religiosität der Stadtbewohner*innen. Dennoch gab es äußere Umstände, die Großstädte wie Berlin als gottlos erscheinen ließen. Alle Kirchen und Religionsgemeinschaften hatten in Berlin wie in den anderen rasant wachsenden Großstädten Europas um die Jahrhundertwende mit drei Problemen zu kämpfen. Erstens erzeugte das hohe Wachstumstempo der Städte Probleme hinsichtlich der Betreuung der Gläubigen. In Berlin kam 1890 gerade ein Geistlicher auf fast 10.000 Protestanten.²² In den katholischen Großstädten Europas sah es nicht besser aus. Gerade die Arbeiterviertel litten an einem Mangel an Geistlichen. Eine stabile Beziehung zwischen Gläubigen und dem Geistlichen vor Ort aufzubauen, war demnach schwierig. Dies wurde auch dadurch erschwert, dass viele der Zugewanderten eine hohe Mobilität aufwiesen und nach kurzer Zeit wieder abwanderten. Zweitens entstanden neue Konflikte durch die religiöse und konfessionelle Heterogenität, die erst aufgrund der hohen Zuwanderung entstand. Die katholische Antwort auf diesen Kulturkampf war es, „die Gläubigen durch kirchliche Vereine und Massenbewegungen an sich zu binden oder zumindest durch eine konfessionelle Presse zu beeinflussen“²³, denn gerade die Presse, insbesondere die damals entstandenen Boulevardblätter, hatten eine große Wirkung auf die Städter*innen. Drittens sah die Kirche in der Leichtgläubigkeit der Stadtbewohner*innen, die den Mitteilungen der Massenpresse vertrauten, eine Bedrohung für den christlichen Glauben in dem Sinne, dass die Wirkung der sonntäglichen Predigt des Pfarrers an Bedeutung verlor.²⁴ Anders gesagt: Die Kirchen sahen durch die Massenmedien der Großstadt ihren Einfluss auf die Menschen, ihre Lebensführung und Bindung an die kirchliche Gemeinschaft schwinden. Was die modernen Stadtbewohner*innen tatsächlich glaubten, wenn sie in die Kirche gingen, kann heute schwer rekonstruiert werden. Sicherlich war der Kirchgang immer wieder auch mit der Befürchtung verbunden, es bringe Unglück oder Unheil, wenn man sich von der Kirche distanziert.²⁵ Der

²² Vgl. dazu: Elm, Kaspar/Loock, Hans-Dietrich (Hrsg.), *Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*, Berlin 1990.

²³ Lenger, Friedrich, *Metropolen der Moderne*, 233; vgl. zur Entstehung der kath. Pressearbeit auch: Günther, Hansjörg, *Umwege in eine achtsame Moderne*, 249–254.

²⁴ Vgl. Lenger, Friedrich, *Metropolen der Moderne*, 232f.

²⁵ Vgl. Lenger, Friedrich, *Metropolen der Moderne*, 233. Er macht dies am Beispiel eines englischen Brauches fest, wonach es Glück bringt, wenn man die ersten Minuten

religionsfeindliche Sozialismus sorgte bei den vielen Arbeiter*innen in Berlin nicht zwangsläufig für eine Abkehr von der Kirche, wie Marx und Engels es angenommen hatten. „Die Kirchenaustrittskampagne der deutschen Sozialdemokratie“, so Lenger, „war jedenfalls nicht von Erfolg gekrönt. Ohnehin wiesen ja sozialistische und christliche Heilserwartungen durchaus eine gewisse formale Verwandtschaft auf, die in der Rhetorik vieler europäischer Sozialisten auch deutlich aufgenommen wurde.“²⁶

Den konservativen und antimodernen Kreisen Deutschlands galt die industrielle Großstadt dennoch als gottlos oder als ein amoralischer Sündenpfuhl.²⁷ Für diese Annahme konnte vielleicht Berlin Pate stehen. Denn Berlin war zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine der industriellsten Städte der Welt, im Jahr 1913 nach London und Paris sogar die drittgrößte Stadt der Welt.²⁸ Vielleicht hatte Max Weber wie sein Kollege Georg Simmel (1858–1918) in seiner Großstadtstudie²⁹ die Stadt Berlin vor Augen, die genügend gesellschaftliche Phänomene aufwies, anhand derer Modernisierungsprozesse anschaulich gemacht werden konnten. Berlin

eines neuen Jahres in der Kirche verbringt. Da dieser Glaube weit verbreitet war, leer-ten sich die Kneipen um Mitternacht zugunsten der Kirchen.

²⁶ Lenger, Friedrich, Metropolen der Moderne, 233.

²⁷ Vgl. Lanz, Stephan, Stadt und Religion, 303. Diese antimoderne Sicht spiegelt aber nicht den gesamten Katholizismus jener Zeit wider, wie die kirchengeschichtliche Studie von Hansjörg Günther deutlich macht. Günther bezieht sich auf Thomas Nipperdeys Forschung zur Religionsgeschichte in Deutschland zwischen 1870–1918, in der er für die katholische, ultramontane Subkultur feststellen konnte, dass sie Modernisierungspotential besaß. Seine These von einer „ungeplanten Modernität“ in der Katholischen Kirche Deutschlands (Nipperdey, Thomas, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988) hat der Kirchenhistoriker Günther mit Quellenmaterial der katholischen Kulturzeitschriften zwischen 1848–1933 bestätigen können. Es gibt zwar Stimmen, die sich gegen die Moderne aussprechen und in der Großstadt eine Gefahr sahen. Gleichzeitig gibt es aber auch gebildete Katholiken, die sich aus dem antimodernen Konsens des deutschen Katholizismus am Ende des Kulturmordes lösen und Modernisierung nicht als Kulturverfall betrachten, sondern begrüßen, wie etwa Romano Guardini oder Carl Sonnenschein; vgl. Günther, Hansjörg, Umwege in eine achtsame Moderne, 249–410.

²⁸ Vgl. Lenger, Friedrich, Metropolen der Moderne, 53; Berlin zählte im Jahr 1913 rund 4 Mio. Einwohner.

²⁹ Vgl. Simmel, Georg, Die Großstädte und das Geistesleben, Frankfurt a. M. 2006 [1903]. Für Georg Simmel ist es belegt, dass er sich als Berliner auf Berlin bezog, wenn er von der ‚Stadt‘ redete, da für ihn Berlin ein geeignetes Beispiel war, anhand der Lebensstile von Städtern typische Phänomene der Moderne aufzuzeigen und Grundzüge einer modernen Gesellschaftstheorie daraus abzuleiten; vgl. Junge, Matthias, Georg Simmel, in: Eckardt, Frank (Hrsg.), Handbuch Stadtsoziologie, Wiesbaden 2012, 83–93, 83.

galt zu ihren Lebzeiten als die heidnischste Stadt der Welt.³⁰ Es wurde in der Weimarer Republik (1918–1933) sogar mit der biblischen Metapher der Hure Babylon belegt.³¹ Babylon war im Neuen Testament der Code-name für das antike Rom, das römische Götter und Kaiser verehrte, dem Reichtum, der Gier und anderen Lastern frönte, die der jüdisch-christlichen Ethik und dem Gottesbild diametral entgegenstanden.

Diese negative Konnotation kann sicherlich auch damit zusammenhängen, dass die moderne Großstadt, wie Georg Simmel bemerkte, die persönliche Freiheit im Lebensstil um ein Maß vergrößerte, das manchen gesellschaftlichen Kreisen nicht geheuer war. Denn bei der Charakterisierung der Großstädte als amoralischer Sündenpfuhl darf natürlich nicht vergessen werden, dass die europäischen Großstädte auch eine neue Freizügigkeit in Sachen Sexualität und Nachtleben ermöglichten. Hinzu kommt aber auch, dass die Kriminalität in den Metropolen aufgrund der Armut der Arbeiter*innen zunahm. Vor diesem Hintergrund entstanden beispielsweise etliche Detektiv-Romane, die sehr beliebt waren.³²

Wenn auch die Modernisierungsprozesse in den großen Städten nicht eine solche Säkularisierungswelle hervorgebracht haben, wie Weber sie einst prognostiziert hatte, was in die Stadtsoziologie insofern einging, als dass die Religion darin bis heute eine marginale Rolle spielt, so ist Säkularisierung in Westeuropa angesichts der Entkirchlichung und Entchristianisierung der Großstädte in den letzten Jahrzehnten doch eine empirisch nachweisbare Tatsache geworden. Im Blick auf das Christentum in west-europäischen Großstädten haben also die ersten Gesellschaftstheoretiker, einige kirchliche und theologische Kreise, aber auch die allgemeine Politik und Gesellschaft jener Zeit Recht, wenn sie „die Großstadt als Antipoden des Religiösen“³³ angesehen haben. Diese Situation stellt die Kirche vor die Herausforderung, inmitten dieser urbanen Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse so von Gott zu reden, dass die Gottesrede in heutigen (post-)modernen Großstädten auf Resonanz stößt. Zur Bewältigung

³⁰ Lanz, Stephan, Neue Götter und Gläubige in der Stadt. Thesen und Fragen zum veränderten Verhältnis zwischen dem Städtischen und dem Religiösen, in: *dérive. Zeitschrift für Stadtforschung*, No.40/41 (2010), 32–37, 32.

³¹ Vgl. Lanz, Stephan, Stadt und Religion, 303. Das Erste Deutsche Fernsehen hat zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Studie eine Fernsehserie über das Berlin der 20er Jahre produziert und ihr in Anspielung auf die biblische Metapher den Titel „Babylon Berlin“ gegeben.

³² Vgl. dazu: Lenger, Friedrich, Metropolen der Moderne, 230f.

³³ Lanz, Stephan, Stadt und Religion, 303.

dieser Herausforderung will die vorliegende Studie einen Beitrag leisten. Die Charakterisierung der Großstadt als (post-)modern spielt mit der Klammer-Schreibweise auf die multiplen Modernisierungsprozesse an, womit gemeint ist, dass typisch moderne und postmoderne Phänomene in einer Großstadt vorhanden sind und parallel zueinander existieren. Weiter unten wird noch näher dargelegt, inwiefern die Postmoderne nicht automatisch und auf allen Ebenen die Moderne ablöst.

1.1 Ausgangsfrage

Schon vor über vierzig Jahren hat der Fundamentaltheologe Heinrich Fries die Gottesfrage als das „drängendste[s] Problem“ der Christen und Theologen der heutigen Zeit betrachtet.³⁴ Dabei geht es nicht nur um ein Vermittlungsproblem *ad extra*, bei der Theologie und Kirche einer „stets wachsenden Welt ohne Gott“ gegenübersteht, sondern auch um die Plausibilisierung Gottes *ad intra*. Fries konstatierte schon damals: „Das Thema: Wie heute von Gott reden? ist deshalb keineswegs nur eine Frage der Mission und Evangelisation, eine Frage nach außen, eine Frage des „Wie“ für andere von seiten derer, die ihrer Sache selbst und für sich selbst ganz und problemlos sicher sind und sich nur überlegen: Wie sag ichs meinem Kinde? wobei das Was völlig klar wäre. Wie heute von Gott reden? das ist ein Problem auch für den Binnen- und Innenbereich des Glaubens selbst. Das macht das Eigentümliche unserer gegenwärtigen Lage aus“³⁵. Die Frage nach einer angemessenen Gottesrede unter heutigen Bedingungen behandelt daher nicht nur das *Wie* der Verkündigung *ad extra* und *ad intra*, sondern auch den Inhalt der Gottesrede: Welchen Gott glauben und verkündigen wir? Hält diese Gottesrede den vielfältigen Anfragen und Infragestellungen aus Naturwissenschaft und philosophischer Religionskritik stand? Wie kann das Evangelium in eine bestimmte gesellschaftlich-kulturelle Situation kommuniziert werden? Dazu ist eine Reflexion auf die Theo-Logik nötig.

Die Ausgangsfrage vorliegender Arbeit lautet daher: *Wie ist im Kontext einer (post-)modernen Großstadt von Gott zu sprechen? Welche Theo-Logik ist für die urbane Logik einer (post-)modernen Großstadt angemessen,*

³⁴ Fries, Heinrich, *Wie heute von Gott reden?*, in: Möglichkeiten des Redens über Gott, Düsseldorf 1978, 9–30, 9.

³⁵ Fries, Heinrich, *Wie heute von Gott reden?*, 9.

die sich gemäß empirischen Studien in einem Prozess der zunehmenden Entkirchlichung und Entchristianisierung befindet? Um diese Fragen zu beantworten, ist das Phänomen der Urbanisierung zu beleuchten, gerade im Hinblick darauf, welche Konsequenzen der urbane Lebensstil für die Menschen, ihre zwischenmenschlichen Beziehungen und ihre Religiosität bedeutet. Konkret wird gefragt: Vor welche Herausforderungen stellt die urbane Situation die Kirche und die Christ*innen als Subjekte des Glaubens? Wie kann heute das Evangelium als frohe Botschaft in einer (post-)modernen, säkularen Großstadtkultur kommuniziert werden, so dass der sinnstiftende Inhalt der Verkündigung Jesu – seine Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes, seine Lebensethik und schließlich seine Offenbarung Gottes als menschenfreundlicher Gott – ansprechend vermittelt wird? Welche konkreten Maßnahmen können die Großkirchen ergreifen, um mit Menschen in Dialog zu kommen, die nach einem „Mehr“ im Leben suchen? Was ist in praktischer Hinsicht eine adäquate christlich-urbane Ethik in einer (post-)modernen Großstadt, um humanes Handeln zu fördern? Welche Allianzen kann die Kirche mit säkularen Institutionen und Vereinen in der Stadt eingehen, um ihre Verantwortung für die gesellschaftliche Praxis der Stadt im Sinne des konziliaren Prozesses „Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung“ sozialethisch umzusetzen?

1.2 Zielrichtung der Studie

Das *Ziel* der Arbeit ist es, Bausteine einer Gottesrede für (post-)moderne Großstädte im westeuropäischen Raum zu entwickeln. Dabei ist hauptsächlich der deutschsprachige Kontext im Blick. Vorausgesetzt wird bei einer solchen Gottesrede der Gott, der in Jesus Christus offenbar geworden ist und den Jesus in Wort und Tat verkündet hat – und das ist ein beziehungswilliger, menschenfreundlicher Gott, der sich den Menschen heilvoll zuwendet, sie zuvorkommend liebt und „Gewissheit über ihr Selbst stiftet“³⁶. Das Ziel der Gottesrede in (post-)modernen Stadtgesellschaften ist daher, in Rekurs auf den Pastoraltheologen Stefan Gärtner, die Subjektwerdung des Menschen zu fördern, so dass sich der Mensch, trotz aller postmodernen Fragmentierung und trotz aller subjektfeindlichen Strukturen in Kirche und Welt, als Subjekt seiner Lebensgeschichte

³⁶ Gärtner, Stefan, Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre, Paderborn – München – Wien – Zürich 2000, 151.

begreift.³⁷ Subjektwerdung meint hier aber nicht die für die Moderne und Postmoderne typischen Individualisierungs- und Singularisierungsprozesse, die den sozialen Aspekt vernachlässigen.³⁸ Der hier zugrunde gelegte Subjektbegriff ist der im Sinne Gärtners: „Subjekt ist, wer die Vielgestalt seiner Erfahrung mit den Ansprüchen seiner Umwelt auf der Basis einer grundlegenden Selbstgewissheit immer wieder neu zu einem vorläufigen, aber trotzdem konsistenten und sinnhaften Selbstkonzept vermittelt. Subjektsein befähigt zu Selbststand in aktionaler Praxis und sozialer Interaktion.“³⁹ Subjektwerdung geschieht daher in moralischer Rücksichtnahme in „sozialer, *qualifizierter* Interaktion“ nach der Devise „Am Du werde ich“ (H. Cohen).⁴⁰ Diese Korrelation bezieht sich nicht nur auf zwischenmenschliche Beziehungen, sondern auch auf die Gott-Mensch-Beziehung, denn der jüdisch-christliche Glaube hält daran fest, dass jeder Mensch in den Augen Gottes ein unverwechselbares, einzigartiges Subjekt ist.⁴¹ Seine Würde verdichtet sich in der theologisch-anthropologischen Spitzenaussage des Alten Testaments, ein Ebenbild Gottes zu sein (Gen 1,26f.). Diese beinhaltet zugleich den ethischen Auftrag, an Stelle Gottes auf Erden verantwortungsvoll und sozial gerecht zu handeln. Neutestamentarisch ist von der Gotteskindschaft die Rede, die mithilfe des Bildes von der Familie Gottes das Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch und den Mitmenschen sowie die (Liebens-)Würdigkeit einer Person noch deutlicher zum Ausdruck bringt.

³⁷ Gärtner, Stefan, Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft, 151.

³⁸ Vgl. Reckwitz, Andreas, Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017. Die Selbstverwirklichung ist bei postmodernen Milieus zur sozialen Norm avanciert, wie es der Soziologe Andreas Reckwitz jüngst herausgearbeitet hat. Seit den 1970er Jahren ist ein Wandel der sozialen Logik im Gange, die sich von einer Logik des Allgemeinen hin zur Logik des Besonderen vollzieht, die durch die systematische Hervorbringung von Einzigartigkeiten gekennzeichnet ist. Anstatt von Individualisierung spricht der Soziologe daher von Singularisierung und meint damit, dass der Lebensstil nach dem Kriterium bewertet wird, ob die Person einzigartig und besonders ist. Die Singularisierung vermindert das Denken in Beziehung und Solidarität, da die wichtigste Frage nun lautet „Wie geht es mir?“ anstatt „Wie geht es uns?“. Die Folge davon ist Vereinsamung und Leistungsdruck bei der Selbstoptimierung. Durchschnittlich zu sein bedeutet für postmoderne Menschen defizitär zu sein, zu wenig aus sich und seinem Potential gemacht zu haben – womit die Grundidee der Moderne, nämlich die selbstbestimmte Freiheit, überstrapaziert worden ist.

³⁹ Gärtner, Stefan, Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft, 152.

⁴⁰ Gärtner, Stefan, Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft, 153.

⁴¹ Gärtner, Stefan, Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft, 152.

Eine gelungene Gottesrede ist folglich eine solche, die den Menschen aufbaut und zu einem solchen Subjektsein ermächtigt. Dieses ‚empowerment‘ kann bewirken, dass der Mensch erkennt, selbst wirkmächtig zu sein, und ein Bewusstsein dafür entwickelt, ein Subjekt des Glaubens und der Verkündigung zu sein; anders ausgedrückt: selbst ein fröhlicher Bote des Evangeliums Jesu zu sein und das Lebensumfeld menschenfreundlich mitgestalten zu können. Nur so kann die Nähe Gottes, die Jesus in seiner Reich-Gottes-Botschaft verkündigt hat (Mk 1,14f.), Fuß fassen und nur so können viele am „Fest des göttlichen Erbarmens“⁴² partizipieren. Aus der Verkündigung Jesu – d. h. aus seiner Praxis und seiner Lehre – leitet sich eine Handlungspraxis ab, die auch für eine urbane Ethik handlungsorientierend ist und Impulse für eine kirchlich urbane Gottesrede gibt. Die kirchlich urbane Gottesrede sollte die Adressat*innen dazu befähigen, in einem Akt freier Selbstbestimmung sich von dieser Liebe Gottes bestimmen zu lassen und das Ethos der Nächstenliebe in die Tat umzusetzen.

Was aber bedeuten diese Zusammenhänge für eine Gottesrede im urbanen Kontext, so dass diese mit den Erfahrungen von modernen und postmodernen Stadtbewohner*innen in Resonanz gehen kann? Da für säkulare Gesellschaften die autonome Vernunft eine zentrale Rolle spielt, kann auf eine rational nachvollziehbare Gottesrede und die Darlegung der existentiellen Bedeutung und Heilsrelevanz der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus nicht verzichtet werden. Von einem Offenbarungspositivismus oder einer Indoktrination in der kirchlich urbanen Gottesrede sollte abgesehen werden. Vielmehr sind aus der Theo-Logik, die in dieser Studie die Gottesrede unter den Voraussetzungen des modernen Freiheitsbewusstseins expliziert, Impulse für eine kirchlich urbane Gottesrede zu eruieren, die Großstadtmenschen in einer heilsamen Art und Weise in ihrem Subjektwerdungsprozess unterstützen und Beziehungsfähigkeit sowie humanes, solidarisches Handeln in der Stadt fördern. Ausgehend von einem kommunikationstheoretischen Verständnis von Offenbarung und einer freiheitstheoretischen Theo-Logik sind der Dialog und die Kommunikation zentrale Bausteine einer Gottesrede im urbanen Kontext.

Als Adressat*innen der urbanen Gottesrede sind einerseits Kirchendistanzierte und Konfessionslose im Blick, andererseits aber auch praktizierende Christ*innen, denn sie sind im Sinne der Selbstevangeliierung

⁴² März, Claus-Peter, Jesus. Sein Weg, seine Botschaft, seine Zeit, Leipzig 2010, 42.

der Kirche, wie es das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) darlegte, Erstadressat*innen der Evangelisierung.⁴³

Um in diesem dargelegten Sinne eine angemessene urbane Gottesrede zu entwickeln, ist das Verstehen des Kontextes wichtig, also die Großstadt. Denn vorausgesetzt wird, dass der Kontext – oder auch Raum, wie sogleich erläutert werden wird – von einer bestimmten Logik geprägt ist, der auf die Stadtmenschen wirkt und ihren Lebensstil und ihre Alltagsroutinen beeinflusst. Um diese die Stadtbewohner*innen prägende urbane Logik von (post-)modernen Großstädten zu verstehen, sind daher zum einen die Einsichten der Stadtsoziologie relevant, und zum anderen die Ergebnisse der quantitativ-empirischen Religionsforschung, da letztere Säkularisierungsprozesse in der heutigen Gesellschaft nachweisen. Empiriker der erweiterten Säkularisierungstheorie gehen davon aus, dass (post-)moderne Großstädte in Westeuropa zunehmend säkulare Städte sein werden, wozu sich die Großkirchen und die Christ*innen zu verhalten haben. Gemäß den Prognosen der Säkularisierungstheoretiker wird die christliche Religion aber nicht aussterben, sondern weiterhin einen Platz in der säkularen Gesellschaft haben. Allerdings werden die Christ*innen keine gesellschaftliche Mehrheit mehr bilden, sondern voraussichtlich zwischen 20 und 30 Prozent der westeuropäischen Bevölkerung ausmachen.⁴⁴

⁴³ Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ Seiner Heiligkeit Papst Paul VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975, 10.

⁴⁴ Außer vielleicht, es gelingt den Großkirchen, zusammen mit der transkapitalistischen Bewegung, die das Ziel einer nachhaltigen Gesellschaft verfolgt, weil die Versprechen des Hyperkapitalismus, Konsumdenkens oder des Individualismus keine zukunftsfähigen Perspektiven bieten, auf die Lücken des Kapitalismus und seiner Gesellschaftsform hinzuweisen und Menschen für eine neue Art des Zusammenlebens und Wirtschaftens zu begeistern. Denn zunehmend werden die Schattenseiten deutlich, sei es im Klimawandel, in der Ressourcenverknappung, in der Verschärfung des Armutproblems, in unsolidarischen Gesellschaften, die Minderheiten ausgrenzen und das Problem der sozialen Ungleichheit verstärken, in Erschöpfung und Sinnentleerung.

1.3 Methodologische Grundlage: Stadtsoziologie

Im Blick auf die theologischen Fragen, die sich auf eine adäquate Gottesverkündigung im Kontext einer (post-)modernen Großstadt beziehen, sind die Ergebnisse der soziologischen Stadtforschung relevant und stellen die methodologische Grundlage dieser Studie dar. Dies deshalb, da die Stadtsoziologie zum einen den gesellschaftlichen Wandel in den großen Städten reflektiert. Großstädte sind der Ort und das Laboratorium der Modernisierungsprozesse. In Großstädten entstehen typisch (post-)moderne Phänomene am frühesten. Für die Soziologie ist die Großstadt auch deswegen ein so hilfreiches Forschungsfeld für die Erforschung der Veränderungen, weil sich in der Großstadt alle sozialen Milieus moderner, postmoderner oder traditioneller (oder: vormoderner) Provenienz vorfinden. In den Großstädten haben sich postmoderne Milieus als erstes gebildet und hier werden sich neue Milieus entfalten, z. B. durch Migrationsbewegungen. Auch sind in den Großstädten alle sozialen Schichten angesiedelt, wodurch die Konflikte und soziale Ungleichheiten besonders zutage treten. Großstädte sind deshalb das vorzügliche Forschungsfeld der Soziologie – und infolgedessen auch für die Theologie von Bedeutung. Die Anforderungen der Moderne an die christliche Religion lassen sich am besten in westeuropäischen Großstädten veranschaulichen, denn hier kumulieren die verschiedenen Subprozesse des Modernisierungsprozesses, die eine starke Wirkung auf die Religiosität der Stadtbewohner*innen und deren religiöse Praxis haben und in der Folge zu einer ‚verschärften Säkularisierung‘ führen können. Denn die zunehmende Urbanisierung fördert aus der Perspektive der Säkularisierungstheoretiker „Brüche in der Bindung an gewohnte religiöse Gemeinschaften und die wachsende Mobilität der Menschen führt zu einem allmählichen Abbruch religiöser Bindungen. [...] In Städten, womit hier weitgehend Großstädte gemeint sind, breiten sich Selbstverwirklichung und Gottvergessenheit in stärkerem Maße aus als in anderen Gebieten und Räumen.“⁴⁵ Daher wird die Urbanisierung als „ein Element von verschärften Säkularisierungsprozessen, zumindest aber Entkirchlichungsprozessen gedeutet“⁴⁶. Hinzu kommt, dass die „Großstadt der fast natür-

⁴⁵ Vgl. Pickel, Gert, Religiosität in den Städten. Formierungen zwischen religiösem Pluralismus und Säkularisierung (im Erscheinen: Vortrag im Rahmen der Fachtagung „Kirche, Kippa, Kiez und Koran: Wie verortet sich Religion in der Stadt“ der Guardini-Stiftung am 30.11.2018 in Berlin).

⁴⁶ Vgl. Pickel, Gert, Religiosität in den Städten, (im Erscheinen).

liche Ort individualisierter Bastelreligiosität wie neuer Religionsausbildung“ ist.⁴⁷ In Großstädten zeigt sich der Bedeutungsverlust von Religion als sinnstiftender und sozialer Instanz am deutlichsten.⁴⁸ Urbanität verändert folglich auch das Kirche-Sein. Wenn Theologie und die Kirche einen Dialog mit heutigen Stadtmenschen führen und von einem Gott sprechen will, der existentielle Bedeutung haben soll, dann müssen diese Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse aus theologischer Sicht kontextuell, also urban, reflexiv eingeholt werden. Methodologisch grundlegend dafür ist die Stadtsoziologie, da sie die Erfahrungen, die die (post-)modernen Großstädte evozieren, empirisch beschreiben. Stadtsoziologische Forschungen tragen dazu bei, die gesellschaftlichen und religiösen Veränderungen in einer Großstadt zu verstehen. Ihre Einsichten zeitigen Relevanz für die theologische Gottesrede in der Stadt, die urbane Verkündigung und städtische Pastoral.

Auf der Basis der empirisch gewonnenen Einsichten kann die Großstadt auch als ein *locus theologicus* – ein Ort der theologischen Erkenntnis – begriffen werden⁴⁹, der umgekehrt der Theologie und Kirche etwas über Gott verdeutlicht, was diese bisher nicht im Blick hatten. Was könnte es beispielsweise für die Gottesrede und Verkündigung bedeuten, wenn die urbane Lebensweise für freie Selbstbestimmung, Weltoffenheit, für Toleranz gegenüber Andersartigkeit oder für Begegnung mit Fremden steht? Oder was bedeutet es für die Gottesrede, dass einerseits Rationalität und andererseits Kreativität und Kunst einen hohen Stellenwert in (post-)modernen Großstädten haben?

Zum anderen nimmt der Ansatz der *sinnverstehenden Stadtsoziologie*, der unter den Vorzeichen des *spatial turn* in den Geistes- und Kulturwissenschaften arbeitet und der von der Eigenlogik einer jedweden Stadt ausgeht, eine wichtige methodologische Rolle in dieser Studie ein. Die *sinnverstehende Stadtsoziologie* ist ein Ansatz, der von den deutschen So-

⁴⁷ Pickel, Gert, Religiosität in den Städten, (im Erscheinen).

⁴⁸ Vgl. Pickel, Gert, Religiosität in den Städten, (im Erscheinen).

⁴⁹ Herbert Vorgrimler hat dies schon vor einigen Jahren vorgeschlagen: „Der Ort der selbstbestimmten Freiheit, der *locus theologicus*, an dem diese Selbstverwirklichung, auch die Selbstverwirklichung vor Gott, in freier Entscheidung möglich ist, ist die modern geprägte Stadt (auch wenn sie im Zeichen der Mobilität ihre Arme weit in das Umland hinein ausstreckt). Sie ist frei vom Zwang zur Konformität, vom Druck der Konventionen.“; Vorgrimler, Herbert, *La città come categoria teologica*, (dt.: Die Stadt als theologische Kategorie), in: Autiero, Antonio (Hrsg.), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche*, Bologna 2005, 149–160, 152.

ziologen Helmuth Berking und Martina Löw entwickelt worden ist.⁵⁰ Darin wird die Stadt als ein zu interpretierender Raum begriffen, der über eigenlogische Strukturen verfügt. Der Raum dient als hermeneutische Kategorie, was zur Folge hat, dass nicht mehr nur analysiert wird, welche gesellschaftlichen Veränderungen *in* diesem Raum vonstatten gehen. Vielmehr wird die Stadt als eigenständige Größe (distinktes „Wissensobjekt“⁵¹) wahrgenommen, die durch die in ihr eingeschriebenen Sinnstrukturen auf die Stadtmenschen wirkt. Sinn meint hier die Erfassung der Bedeutung (engl. ‚meaning‘), wie sie im *cultural turn* der Sozial- und Kulturwissenschaften an analytischer Bedeutung gewann. Die eigenlogischen Strukturen einer Stadt konkretisieren sich im Denken, Handeln und Fühlen einer Stadtbevölkerung. In der *sinnverstehenden Stadtsoziologie* wird das Alltagswissen über Städte empirisch analysiert und systematisiert, so dass sozialwissenschaftlich begründet gesagt werden kann, dass jede Stadt anders ist und dass sich Städte signifikant voneinander unterscheiden. Die sinnverstehende Stadtsoziologie arbeitet also unter der Voraussetzung der Differenz zwischen Städten. Durch das Pluralitätsdenken der Postmoderne ist entgegen der wirtschaftlichen und kulturellen Globalisierung, in welche Großstädte fest eingebunden sind, gar die lokale Spezifik einer Stadt in den Fokus der Stadtforschung, des Städtemarketings oder der Stadtplanung gerückt. Die Differenz zwischen den Städten beruht auf der spezifischen Eigenheit der Städte, die lokal und aufgrund der Einbindung in verschiedene regionale und überregionale Gegebenheiten begründet ist.⁵² Im Blick auf die ‚Eigenheit‘ einer Stadt sprechen manche Stadtsoziologen auch vom „Charakter einer Stadt“ oder sogar von der „Stadtpersönlichkeit“⁵³. Dies

⁵⁰ Vgl. Löw, Martina, Soziologie der Städte, Frankfurt a. M. 2012 (Erstauflage: 2010); Berking, Helmuth/Löw, Martina (Hrsg.), Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung, Frankfurt a. M. – New York 2008.

⁵¹ Berking, Helmuth/Löw, Martina, Wenn New York nicht Wanne-Eickel ist. Über Städte als Wissensobjekt der Soziologie, in: Berking, Helmuth/Löw, Martina (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Städte. Soziale Welt, Sonderband 16, Baden-Baden 2005, 9–22.

⁵² Vgl. Löw, Martina, Soziologie der Städte, 18f.

⁵³ Vgl. dazu Göschel, Albrecht, Der Forschungsverbund „Stadt 2030“, in: Bundeszentrale für politische Bildung, B 28, 01.07.2003, <http://www.bpb.de/apuz/27517/der-forschungsverbund-stadt-2030?p=all> [letzter Zugriff: 20.03.2018]; zum Themenfeld Identität vgl.: Deutsches Institut für Urbanistik (Hrsg.), Zukunft von Stadt und Region, Wiesbaden 2006, 265–302; John, Peter/Cole, Alistair, When do Institutions, Policy Sectors, and Cities Matter? Comparing Networks of Local Policy Makers in Britain and France, in: Comparative Political Studies 33 (2000), 248–268; Molotoch, Harvey/Freudenberg, William P./Paulsen, Krista, History Repeats Itself, but How? City Character, Urban Tradition, and the Accomplishment of Place, in: American Sociologi-

hat in metaphorischer Form auch Eingang ins Alltagswissen gefunden, wie an drei Beispielen aus Philosophie, Literatur und Feuilleton veranschaulicht werden soll: Der Philosoph Michel de Certeau charakterisierte New York so: „Im Gegensatz zu Rom hat New York niemals die Kunst des Alterns und des spielerischen Umgangs mit Vergangenheiten erlernt. Seine Gegenwart wird von Stunde zu Stunde erfunden, indem das Vorhandene verworfen und das Zukünftige herausfordert wird.“⁵⁴ In der Süddeutschen Zeitung war in der Wochenendausgabe am 17./18. März 2007 zu lesen: „München zu bussibussi, Hamburg zu kühl, Köln zu schwul, also Leipzig“. Oder bei Spiegel Online (13. Juli 2017): „Städte sind wie Menschen. Köln ist der joviale Saufkumpan, Berlin der unrasierte Szenendichter, Amsterdam die hennahaarige Haschischbraut.“⁵⁵

Die sinnverstehende Stadtsoziologie versteht nun unter Charakter oder Eigenheit die „Strukturlogik einer Stadt“⁵⁶, welche die Stadt wie eine „Hintergrundmelodie“⁵⁷ durchzieht. Städte werden in dieser neuen Lesart der sinnverstehenden Stadtsoziologie als „ein sehr spezifisches räumliches Strukturprinzip“⁵⁸ verstanden. Die Stadt als räumliches Strukturprinzip wirkt nun vergesellschaftend in dem Sinne, dass die Strukturlogik einer Stadt „kollektiv im praktischen Bewusstsein [der Stadtbewohner*innen, M. B.] immer wieder reproduziert oder nur in Facetten nivelliert wird“⁵⁹. Diese Theorie von der vergesellschaftend wirkenden Strukturlogik einer Stadt konnte inzwischen mittels einiger empirischen Studien weiter belegt werden.⁶⁰ Diese reichen aus, „um

cal Review, 65 (2000), 791–823; Schiffauer, Werner, Zur Logik von kulturellen Strömungen in den Großstädten, in: Schiffauer, Werner (Hrsg.), Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz, Frankfurt a. M. 1997, 92–127; zit. n. Löw, Martina, Soziologie der Städte 17.

⁵⁴ Certeau, Michel de, Kunst des Handelns, Berlin 1988, 179; zit. n. Löw, Martina, Soziologie der Städte, 17.

⁵⁵ Die Zitate sind entnommen aus: Löw, Martina, Soziologie der Städte, 10.

⁵⁶ Löw, Martina, Soziologie der Städte, 17.

⁵⁷ Berking, Helmuth, Städte lassen sich an ihrem Gang erkennen wie Menschen. Skizzen zur Erforschung der Stadt und der Städte, in: Berking, Helmuth/Löw, Martina (Hrsg.), Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforchung, Frankfurt a. M. – New York 2008, 15–31, 27.

⁵⁸ Berking, Helmuth, Städte lassen sich an ihrem Gang erkennen, 18.

⁵⁹ Löw, Martina, Soziologie der Städte, 17.

⁶⁰ Das sind empirische Studien zu Darmstadt: Löw, Martina/Noller, Peter/Süß, Sabine (Hrsg.), Typisch Darmstadt. Eine Stadt beschreibt sich selbst, Frankfurt a. M. – New York 2010; zu Rostock und Bremerhaven im Vergleich: Berking, Helmuth/Schwenk, Jochen (Hrsg.), Hafenstädte. Bremerhaven und Rostock im Wandel Frankfurt a. M. 2011;

empirisch begründet die Annahme zu formulieren, dass Praktiken und Strukturen sich stadtspezifisch herausbilden und reproduzieren⁶¹. Wenn die Forschungsarbeiten zeigen, dass der Stadtraum als Strukturprinzip „aktiv“ ist, dann verfügt er über eine Eigenlogik, die das soziale Handeln und Denken der Menschen in einer Stadt beeinflusst.⁶² Die Eigenlogik meint die stadtsoziologische „Einsicht, dass sich eine un hinterfragbare Gewissheit über diese Stadt in unterschiedlichen Ausdrucksgestalten im Handeln finden und insofern rekonstruieren lässt“⁶³. Diese Eigenlogik darf aber nicht mit bewusst-selbstreflexiven Gesetzmäßigkeiten im Handeln der Stadtbewohner*innen verwechselt werden, vielmehr macht sich die Eigenlogik einer Stadt bemerkbar „als vor Ort eingespielte, zumeist stillschweigend wirksame präreflexive Prozesse der Sinnkonstitution (Doxa) und ihrer körperlich-kognitiven Einschreibung (Habitus)“⁶⁴. Der Nutzen einer solchen Rekonstruktion der Eigenlogik besteht beispielsweise darin, die Erforschung von sozialer Ungleichheit um eine weitere Perspektive zu ergänzen: Die unterschiedliche Verteilung von Lebenschancen in den einzelnen Städten kann auf die jeweils geltenden Praxisformen zurückgeführt werden, an welche die Stadtgesellschaften gebunden sind.⁶⁵

zur brasilianischen Stadt Salvador da Bahia: Löw, Martina, Schwarzsein als kollektive Praxis in Salvador da Bahia. Stadtsoziologie aus kulturtheoretischer Perspektive, in: Frank, Sybille/Schwenk, Jochen (Hrsg.), Turn Over. Cultural Turns in der Soziologie, Frankfurt a. M. – New York 2010, 137–157; zu Basel und Köln: Vinken, Gerhard, Zone Heimat. Altstadt im modernen Städtebau, Berlin 2010; zu Frankfurt am Main, Hannover, München und Stuttgart: Heinelt, Hubert/Zimmermann, Karsten, How can we explain diversity in metropolitan governance within a country? Some considerations against the German background, in: International Journal of Urban and Regional Research, im online first status erschienen: Preprint Server DOI:10.1111/j.1468-2427.2010.00989.x sowie Haifa und Tel Aviv: Heinelt, Hubert/Razin, Erat/Zimmermann, Karsten (Hrsg.), Metropolitan Governance. Different path in contrasting contexts: Germany and Israel, Frankfurt a. M. – New York 2011; Löw, Martina, Die Seele Mannheims – Eine Studie zur Eigenlogik der Stadt, Ostfildern 2012.

⁶¹ Löw, Martina, Städte als sich unterscheidende Erfahrungsräume. Grundlagen der sinnverstehenden Stadtsoziologie, in: Herrmann, Heike/Keller, Carsten/Neef, Rainer/Ruhne, Renate (Hrsg.), Die Besonderheit des Städtischen. Entwicklungslinien der Stadt (soziologie), Wiesbaden 2011, 49–67, 52.

⁶² Vgl. dazu besonders: Löw, Martina, Eigenlogische Strukturen – Differenzen zwischen Städten als konzeptuelle Herausforderung, in: Berking, Helmuth/Löw, Martina, Eigenlogik der Städte. Neue Wege für die Stadtforschung, Frankfurt a. M. – New York 2008, 33–53, 40f.

⁶³ Löw, Martina, Städte als sich unterscheidende Erfahrungsräume, 64.

⁶⁴ Löw, Martina, Eigenlogische Strukturen, 42.

⁶⁵ Vgl. Löw, Martina, Städte als sich unterscheidende Erfahrungsräume, 64; vgl. dazu