

HANS-JOACHIM HÖHN

»Wir lernen das Eigene besser im Streit mit dem Fremden«

Christentum und urbane Öffentlichkeit

Große Veränderungen gehen von Städten aus. Was Großstädten zum Problem wird, ist zugleich ihre Chance: ihre Größe, das Neben- und Ineinander des Verschiedenen, des Alten und Neuen, Geordnetes und Unübersichtliches, das Cleane und das Schmutzige. Hier können auf komplizierte Fragen angemessen komplexe Antworten gefunden werden. Nur in großen Städten sind genug Talente, Köpfe und Sinne beieinander; nur hier gibt es das komplizierte und vergängliche Miteinander von Phantasie und Geld, von Avantgarde und Macht¹. Die politische »Wende« des Jahres 1989 bahnte sich in den Großstädten an: Leipzig, Dresden, Warschau, Prag, Budapest. In den Metropolen fallen die großen und wichtigen Entscheidungen. Sie sind der Maßstab; hier gilt es. Dorthin muß man kommen, um sich zu beweisen, um sich oder etwas durchzusetzen: »If I can make it there, I'm gonna make it everywhere!«

Das Religiöse macht von dieser Regel keine Ausnahme – erst recht nicht das Christentum. Ephesus, Korinth, Athen, Rom – die Frühzeit des Christentums ist bestimmt von seinem Weg in die Großstädte der Antike. Dagegen erscheinen auf den ersten Blick die Großstädte der Moderne als jene Orte, an denen am ehesten und nachdrücklichsten die »Exkulturation« des Christentums manifest wird. Der statistisch belegbare Schwund an sozialer Anerkennung, weitreichende Traditionsabbrüche innerhalb der kirchlich gebundenen Religiosität und eine allgemeine »Entchristlichung« der Religiosität legen den Schluß nahe, die moderne Stadt sei nichts als ein säkularer Ort, an dem sich nur das behaupten könne, was den Bedingungen des Säkularen entspreche. Aus dieser Vermutung wird nicht selten auf ein Konkurrenz- oder Ausschlußverhältnis von Urbanität und Religiosität geschlossen. Wer sich dieser These nicht anschließen will, muß allerdings mehr leisten, als einfachhin kontrafaktisch zu einer »Neuevangelisierung« aufzufordern. Ehe es darum gehen kann, pastorale Strategien zur Selbstbehauptung des Christlichen im Urbanen zu entwerfen, ist eine »andere« Praxisreflexion angezeigt. Hierbei gilt es, jene gegenläufigen Tendenzen der

Moderne, jenes Ineinander und Gegeneinander des Stadtlebens zu sondieren, wodurch es sowohl zu einem »religionsbedrohenden« als auch zu einem »religionsproduktiven« sozialen Ort wird.

*I. Modernität, Pluralität, Religion:
Soziologische Streiflichter*

Im urbanen Raum begegnet verdichtet und potenziert das, was die moderne Welt ausmacht: das Auseinandertreten von Privatsphäre und Öffentlichkeit, das Aufeinanderprallen der verschiedensten Charaktere, Identität in und durch Differenz. Hier läßt sich »vor Ort« studieren, wie die für die Moderne typische, grundlegende Veränderung in der überkommenen Zuordnung von Sozialstruktur, Kultur und Individuum verläuft: Die für sozio-kulturelle Ordnungsgefüge konstitutive »Verflechtung von Sozialstruktur (als »System« handlungsregulierender Instanzen), Kultur (als Weltansicht: als handlungsorientierender Sinnkonfiguration) und Einzelmensch (als lebenszeitlich handelndem Sinn- und Rollenträger)«² verliert zunehmend an Bindungs- und Integrationskraft. Die Pluralität der Weltansichten, das Auseinandertreten von System und Lebenswelt stellen das Individuum nicht mehr in eine schicksalhaft vorgegebene Sinn- und Handlungswelt. Diese Entwicklung schlägt auch durch auf die gesellschaftliche Verfassung des Christentums. Was einstmals als Leitbegriff zur Kennzeichnung eines christlichen Minderheitsstatus unter anderen religiösen Bekenntnissen und Denominationen fungierte, muß nach Meinung kritischer Beobachter längst als Kennzeichen für die gesellschaftliche Ortung des Religiösen überhaupt betrachtet werden: die Aussiedlung und Zerstreuung, die Diaspora.

Wo es Religion gibt, dort existiert sie überdies im Plural. Soziologen verzeichnen eine zunehmende Vielfalt religiöser Ausdrucksformen, aber zugleich eine abnehmende sozio-kulturelle Verankerung einer dominanten Sozialform der Religion, d.h. des Christentums. Für das Religiöse läßt sich zudem kein fester Aggregatzustand mehr ausmachen. Große Teile kirchlich gebundener Religiosität verflüssigen sich und verdunsten. Allerdings kondensiert fast ein ebenso großer Teil auch wieder in der Gesellschaft – oft jedoch in den nicht-religiösen Segmenten der Kultur und auch dort nur in erheblicher Streubreite³. Das Spektrum reicht von synkretistischen Mythologien über esoterische Lebensstilszenarios bis hin zu fundamentalistischen Kleinaktionären von Christentum und Islam.

Die individualisierte und privatisierte Religiosität ist zwar lebensweltlich verankert und kann aufgrund ihrer Biographienähe normierende, sinn- und identitätsstiftende Funktionen wahrnehmen. Sie bleibt aber »weit entfernt von jedem prägenden Einfluß auf die sozialstrukturell relevanten ›großen‹ politischen und wirtschaftlichen Institutionen«⁴. Ihr stehen die Formen einer hochgradig institutionalisierten Religiosität gegenüber (»Amtskirche«), die zwar an Alltagsrelevanz verlieren, deren Vertreter aber darum wissen, daß eine sozialstrukturelle Bedeutung für Religion als »Kulturfaktor«, als politische Größe, nur über organisatorisch generalisierte Zusammenhänge der Selbstdarstellung und Einflußnahme möglich ist. Der Verzicht auf diese Sozialform des Religiösen und die Favorisierung der »Individualreligion« ist kaum ein Fortschritt. Er begibt sich vielmehr der Möglichkeit, angesichts der funktionalen Imperative sozialer Systeme und der Verwertungsinteressen moderner Marktmechanismen auf die Lösung von Problemen hinzuarbeiten, die in den funktionalen Teilsystemen Wirtschaft und Technik erzeugt werden, aber in den Lebenswelten der Individuen aufbrechen (z.B. Arbeitslosigkeit, ökologische Risiken). Eine individualisierte Gesellschaft braucht Institutionen, die sich um der Individuen willen für mehr interessieren und einsetzen als bloß für Individualinteressen. Dabei ist nach zwei Richtungen hin zu fragen: »Wie vollzieht sich unter den Bedingungen der Pluralität die Artikulation dessen, was alle angeht? Wie kommen diejenigen Ziele zur Geltung, die nicht mit den partikularen Interessen am Markt konkurrieren der Individuen, Unternehmen oder Verbände identisch sind?«⁵

II. Pluralitätskompetenz und Resonanzfähigkeit: Theologische Herausforderungen

Die Divergenz von Institution und Lebenswelt stellt ein Kernproblem für die gesellschaftliche Selbstbehauptung und kulturelle Zukunftsfähigkeit des Christentums dar. Dies gilt nicht nur für die Einlösung seines gesellschaftlich-politischen Geltungsanspruchs. Vielmehr ist davon auch seine Bedeutung für den Aufbau individueller Sinn- und Lebenswelten betroffen. Zu den »anthropogenen« Kontingenzerfahrungen, die an den Übergängen und Bruchstellen der Biographie aufbrechen (Geburt und Tod, Schuld und Leid) und traditionell religiöser »Bewältigung« überwiesen wurden, sind »soziogene« Kontingenzen hinzugekommen. Die »neuen« Sinnfragen drängen sich aus dem politisch-ökonomischen

Prozeß der Moderne, aus den Zumutungen und Härten einer technisch-industriellen Kultur auf: Was ist die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits der Möglichkeit bzw. des Zwangs, durch Leistung einen Platz in der Gesellschaft zu behaupten? Was ist der Sinn menschlichen Daseins, wenn der Mensch austauschbar geworden ist, wenn jeder andere an seine Stelle treten kann (und wenn dies nicht nur für seine Berufsrolle gilt, sondern sogar für private, intime Beziehungen)? Wie kann es der Mensch verwinden, daß seine Gedanken, Worte und Werke ihn nicht in der Welt halten können und daß der Lebenssinn, den er sich selbst gibt, ebenso vergänglich ist wie sein Stifter?

Auf viele dieser Fragen kursieren in einer weltanschaulich pluralen und individualisierten Gesellschaft Antworten, die sich die Individuen auf dem Markt der Weltanschauungen aussuchen und in eigener Regie zusammenstellen⁶. Die in vielen Großstädten seit einiger Zeit registrierte unerwartete Nachfrage nach Religion äußert sich vor allem in der ästhetisch bzw. therapeutisch orientierten Suche nach einem »Lebenswissen«, nach einer neuen »Lebenskunst«, welche die Grundkonflikte und Reifungskrisen des Menschen kreativ zu bewältigen hilft und seine Biographie sinnhaft strukturieren kann, d.h. Identität und Kontinuität gibt. Im Religiösen erhofft man Gegenmittel für den Utopieverlust, die Phantasielosigkeit und die Resignationslust einer an ihre Grenzen gelangten Moderne⁷. Religiöse Traditionen stehen für die kritische Erinnerung an das, was inmitten aller Selbstzufriedenheit mit dem Erreichten und allem Sichabfinden mit dem Verlorenen geltend macht, daß solche Einstellungen Verdrängungen und Verkümmierungen der Suche nach dem »eentlichen« Leben sind.

Gleichwohl führt dieser Trend zur Religion am Christentum weit- hin vorbei⁸. An diesem Umstand sind Theologie und Kirche nicht ganz unschuldig. Denn noch immer wird die Diffundierung des Religiösen nur sehr unscharf wahrgenommen. Nach wie vor werden die existentiell-religiösen Sinnfragen der Gegenwart im Raum der Kirche überwiegend im Sprachspiel der Moral oder des Dogmas »beantwortet«. Im ethisch-dogmatischen Sprachcode lassen sich aber kaum jene Erfahrungen erschließen oder vermitteln, die zu einer existentiellen »Beglaubigung« der Wahrheit genuin christlichen Lebenswissens führen. »Es bleibt zu oft bei dogmatischen Wahrheitsbehauptungen und ethisch-moralischen Programmentscheidungen, die nicht den Weg zu religiöser Selbstgewißheit führen, weil sich nicht im eigenen Erleben der Zugang zu ihnen öffnet«⁹. Die Diastase von Individuum und Institution in dieser Weise zu be-

schreiben, bedeutet nicht, ihre Überwindung mit dem Verzicht auf Dogma und Moral zugunsten von Erfahrung und Erlebnis garantiert zu sehen und auf die »Selbstorganisation« des Religiösen zu setzen. Angezeigt ist vielmehr, daß die Kirche »sehr viel stärker die existentiell-religiösen Sinnerwartungen, die von den Menschen im Kontext ihrer Lebens- und Alltagswelt selber immer schon entworfen werden, aufsuchen, aufnehmen und im Auslegungszusammenhang des Evangeliums verarbeiten müßte«¹⁰. Die weiteren Strategien und Konkretisierungen solchen Bemühens sind abhängig von der Bestimmung jener Konsequenzen, die sich aus dem Auseinandertreten von institutionalisierter und individualisierter Religiosität für eine realistische Einschätzung der Vermittlungschancen und der Plausibilitätsbedingungen einer genuin christlichen Lebenskultur ergeben. Es zeichnet sich ab, daß ohne die Entwicklung einer »Pluralitätsfähigkeit« und »Resonanzfähigkeit« von Theologie und Kirche angesichts jener existentiellen Sinnerwartungen, die vorgängig zur Begegnung mit dem Evangelium in lebensweltlichen Zusammenhängen immer schon gedeutet und gelebt werden, dieses »Schisma« nur vergrößert wird¹¹. Es besteht ein dringender Bedarf an neuen Umgangsformen mit frei flottierenden religiösen Interpretamenten des Daseins, die von einer festen Matrix längst abgelöst sind und von den religiösen Subjekten je nach individueller Befindlichkeit jenseits der institutionellen Zuständigkeiten und Hierarchien selektiv aufbereitet und rekombiniert werden¹². Die entscheidende Frage ist, inwieweit es der Kirche in ihrer institutionellen Gestalt – damit sind vor allem die in ihr professionell Zuständigen gemeint – auf Dauer gelingt, sich darauf einzulassen, daß das moderne Subjekt auch in religiösen Angelegenheiten das tut, was es in anderen Fragen der Stilisierung seines Daseins schon längst praktiziert: nolens vel volens über einen Zuwachs an Entscheidungsmöglichkeiten und subjektiv wählbaren Optionen zu verfügen und dieser Pluralität eigenhändig Rechnung tragen zu müssen.

Der in der Moderne eingetretene Verlust einer kollektiv verbindlichen und plausiblen Sinn- und Identitätsmatrix im Raum des Sozialen nötigt das Individuum nicht nur zum Entwurf und zur Inszenierung der eigenen Biographie, sondern auch zu ihrer Einbindung in Beziehungen und soziale Netze. Alle notwendigen Koordinations- und Integrationsleistungen von der Berufs- und Partnerwahl, der Mitgliedschaft in Vereinen über die Auswahl der passenden Schule für die Kinder und den Verbleib in einer Religionsgemeinschaft bis hin zur Verfügung über die Art der Bestattung hat

das Subjekt zunehmend in eigener Regie vorzunehmen. »Chancen, Gefahren, Unsicherheiten der Biographie, die früher im Familienverbund, in der dörflichen Gemeinschaft, im Rückgriff auf ständische Regeln oder soziale Klassen definiert waren, müssen nun von den einzelnen selbst wahrgenommen, interpretiert, entschieden und bearbeitet werden«¹³. Vordergründig erscheint die Individualisierung des sozialen Lebens als späte Einlösung eines Versprechens, das zu Beginn der Moderne gegeben wurde: Emanzipation von allen Autoritäten, Traditionen und Institutionen, von obrigkeitlich verordneten Formen der Existenz, die der kritischen Prüfung (und Auswahl) durch die autonome Vernunft nicht standhalten können. Der moderne Mensch sollte soweit wie möglich ein »homo optio-nis« sein, der wird, was er wählt, und aus sich macht, was er auswählt¹⁴. Auch sein religiöses Verhalten wird mehr und mehr von dieser Einstellung beeinflusst. Man/frau ist »selektiv« religiös. Dabei erstreckt sich dieses Wahlhandeln sowohl auf Orte und Zeiten, die religiös unterlegt werden, als auch auf die Inhalte. Man/frau ist »auf Zeit« religiös und womit diese Zeit gefüllt wird, ist Sache eigener Entscheidung. Solche religiösen »Passanten« behalten sich auch die Wahl bzw. die Abstufung von Nähe und Distanz zur institutionalisierten Religion selbst vor. Ihre Entscheidung über Engagement und Abstinenz in Sachen Religion erfolgt immer seltener durch den Abgleich mit kirchenoffiziellen Verhaltenserwartungen. Für die Kirche ist kein widerstandsloses Sichanpassen an diesen Individualismus an der Zeit, wohl aber ein widerständiges Sicheinlassen auf die Individualisierungsprozesse der Moderne. Sie wird nicht umhin können, einen veränderten Umgang mit der persönlichen Freiheit des »homo urbanus«, mit seinen religiösen und ethischen Optionen einzuüben. Sie kann nicht mehr einfach die traditionellen Vorgaben für Glaube und Moral formal dekretieren und mit Sanktionen belegen. Sie muß sich kommunikativ verständlich machen und den einzelnen Subjekten, die meinen, sich nichts mehr bieten lassen zu dürfen, bei ihrer Suche nach Selbstfindung und Lebensgestaltung in der Weise dialogischer Präsenz kompetent beizustehen versuchen¹⁵. Damit ist mehr verbunden als ein Wechsel im pastoralen Stil der Kirche. Angezeigt ist ebenso eine Überprüfung der sozialen Orte und der Sozialform pastoralen Handelns. Nichts spricht dagegen, damit dort anzufangen, wo sich die skizzierten Modernisierungsprozesse zuerst manifestieren: im Kontext urbaner Lebenswelt, inmitten urbaner Lebensverhältnisse und Strukturen.

III. Urbanität und Christentum: Pastorale Perspektiven

Neue Versuche, das Christliche im Urbanen zu behaupten, können nur gelingen, wenn sie eine Innovation im Verhältnis von Kirche und Stadt darstellen und Alternativen zu bisherigen Formen kirchlicher Präsenz in der Stadt entwickeln. Eine Form der herkömmlichen Antreffbarkeit bildet die *architektonische Präsenz*, die weithin zu einer Kulissenexistenz verkümmert ist. Kirchen fungieren hierbei als Zubehör zum traditionellen Stadtbild; sie stehen herum, begrenzen Plätze oder flankieren Straßen. Im besten Falle rangieren sie unter den touristischen Attraktionen, auf die das städtische Verkehrsamt hinweist. Wo und wenn sie ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß genutzt werden, gelten Regeln, die den säkularen Kirchenbesucher leicht zum »Kirchenfremden« machen, weil sie ihm plötzlich ein Verhalten untersagen, das geeignet schien, sich bislang Unvertrautes und Unbekanntes zu erschließen: »Das Umhergehen ist während des Gottesdienstes nicht gestattet!« – eine in deutschen Domen häufig aufgestellte Verbotstafel. »Nur für Beter!« – ein ebenso häufig angebrachtes Gebots- bzw. Warnschild. Gottesdienste, Meditationen und Exerzitien finden hinter verschlossenen Türen statt. Viele Zeitgenossen innerhalb und außerhalb der Kirche möchten, daß die Kirche eine geschlossene Gesellschaft bleibt, in der es nach eigenen Regeln zugeht. Für die einen ist der Umstand, daß das Religiöse seine eigenen Regeln braucht, um sein Proprium darzustellen, Grund genug, um daraus die Normen zu machen, welche die »Kirchenfernen« erst einmal erfüllen müssen, wollen sie in Kontakt treten mit dem Christlichen. Für die anderen ist derselbe Umstand Grund genug, Religion am Ende nur für eine Angelegenheit von Menschen zu halten, die mit den Regeln des Säkularen nicht zurechtkommen.

Die andere Form einer Antreffbarkeit von Kirchen in der Stadt ist ihre *caritativ-diakonische Präsenz*. Hierzu zählen die vielen Projekte der Sozialpastoral, Beratungsstellen, Sozialarbeit, Therapieeinrichtungen. Die Kirche ist hier an der Seite derer, die nicht mehr mithalten können mit der Ellbogengesellschaft; sie steht auf der Seite der Ausgegrenzten, Außenseiter und Randexistenzen. Viele Zeitgenossen möchten, daß sie dort bleibt, daß sie Sozialstationen unterhält und selbst Station macht am Rande der Gesellschaft. Auf diese Weise läßt sich politisch-soziale Glaubenspraxis leicht entpolitisieren. Eine an der sozialen Peripherie stationierte Kirche stört nicht – im Gegenteil: sie entschärft das soziale Störpotential der Randgruppen.

Für die Wahrnehmung christlicher Zeitgenossenschaft genügt es nicht, als stumme Zeugen aufzutreten. Und es reicht auch nicht, sich abseits der großen Straßen und Plätze derer anzunehmen, die ins soziale und politische Abseits geraten sind. Hier ist eine andere Form der Selbstvergegenwärtigung des Evangeliums bzw. der Korrelation von Religiosität und Urbanität angezeigt. Es geht darum, das Evangelium aus dem Halbdunkel der katedralen Seitenkapellen herauszuholen und ebenso die an die Peripherie gedrängte Armut dort sichtbar zu machen, wo man üblicherweise mit ganz anderen Dingen beschäftigt ist: im Zentrum der Städte. Nicht für eine »Vorfeldpastoral« wird hier plädiert, nicht für die Errichtung vorgeschobener Posten einer »Neuevangelisierung« der Gesellschaft wird hier geworben. Gefragt ist die Fähigkeit von seiten der Kirche, Räume und Zeiten freizuhalten, in denen sie selbst sich als resonanzfähig für die vielfältigen Suchbewegungen in der Stadt erweisen kann, die sich den ethisch-spirituellen Erblindungstendenzen des Säkularen widersetzen und seine ökonomisch-politischen Verkrustungen durchbrechen wollen.

Für das Christentum gibt es zwei Grundmotive, die nicht nur in seinen vielfältigen Sozialformen spannungsvoll koexistieren, sondern das Christentum als ganzes zugleich konstituieren: »Glauben bezeugen – Gesellschaft gestalten«¹⁶. Mit dieser Kurzformel für neue Formen einer *ästhetisch-politischen Realpräsenz* des Christentums im Kernbereich moderner Städte¹⁷ zu werben, bedeutet große Worte zu machen, in denen sich große Erwartungen anmelden. Die Erfahrung lehrt, daß nichts so rasch in die Resignation führt wie eine Idee, von der man sich zuviel erwartet und mit der man anderen zuviel verspricht. Das Gegenmittel gegen selbstverursachte Resignation besteht in einer selbstverordneten Diät der Erwartungen und Versprechungen. Eine solche Diät beginnt mit einer realistischen Einschätzung der eigenen Situation. Diese ist um so illusionsloser und wirklichkeitsnäher, je mehr sie aus der Außenperspektive kommt. Für eine theologische Deutung des Verhältnisses von Urbanität und Christentum bleibt eine soziologische Ortung des Religiösen im Urbanen daher unverzichtbar, wenngleich sie auch ernüchternd ist.

*1. Teilnehmende Aufmerksamkeit – oder:
Sensibilität für »religionsproduktive« Tendenzen in der Stadt*

Aus soziologischer Sicht erscheint die Religion in der Stadt als eine Randgröße. Im alltäglichen Wettbewerb um öffentliche Aufmerksamkeit steht sie höchst selten im Mittelpunkt. Dies gilt sowohl für »neue« religiöse Bewegungen wie auch für die »etablierten« Kirchen und Konfessionen. Die Eindrücke, die kirchliche Großveranstaltungen in Großstädten (z.B. Kirchen- und Katholikentage) hinterlassen, sind nicht dauerhafter als andere kulturelle Ereignisse. Die Öffentlichkeit, die sich mit kirchlichen Themen beschäftigt, ist in der Regel eine kirchliche Öffentlichkeit. Mit den üblichen Medien und Methoden kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit und Erwachsenenbildung lassen sich nur selten Erstkontakte mit dem Evangelium herstellen. Sich um solche Kontakte zu bemühen, wird jedoch immer dringlicher, wenn man am Öffentlichkeitscharakter des Evangeliums festhalten will. Gelingen kann das wiederum nur, wenn man dabei dem Charakter der »säkularen« Öffentlichkeit gerecht wird. Christliche Zeitgenossenschaft in der Großstadt beginnt daher als teilnehmende Beobachtung der real existierenden religiösen und kulturellen Unübersichtlichkeit. Sie schlägt sich nieder in einer gewachsenen Sensibilität für die »religionsproduktiven« Tendenzen des Stadtlebens.

Das Leben in der Stadt ist temporeich. Was passiert, steht unter Zeitdruck. Wer etwas zu erledigen hat, klagt über Zeitmangel. Religiöse Institutionen können zunehmend nur noch mit punktuellen Kontakten rechnen. Urbanes Leben wird aber auch geprägt von der Dialektik des »zuviel« und »zuwenig«; nicht zuletzt in dieser Dialektik liegt eine »religionsproduktive« Dimension des Urbanen. Auch in der Stadt liegt das Glück nicht auf der Straße. Das Überangebot an Waren und Erlebnissen, das sich in der City ballt, wirft bald die Frage auf, was man davon hat, wenn man alles hat. Davon bewegt sind Menschen, die vorübergehend eine unkalkulierbare religiöse Neugier überfällt und die nach Symbolen, Erlebnissen, Zeiten und Räumen suchen, in denen mehr und anderes zur vorhandenen Wirklichkeit antreffbar wird. Es sind Menschen, denen die City bald »zuviel« wird mit all dem Aufwand, den sie betreibt, damit das Leben interessant bleibt: mit ihren Moden und Allüren, mit In- und Out-Listen. Es sind Menschen, denen die City zugleich auch »zuwenig« bietet. Sie ahnen, daß auf den »dernier cri« oft der letzte Atemzug folgt¹⁸. Sie suchen nach etwas Definitivem – nach etwas, das nicht mehr veralten kann. Sie suchen nach Gelegenhei-

ten, wo sie konzentriert, aber unaufdringlich etwas über Gott und die Welt erfahren. Eine solche Religiosität läßt sich nicht einmeinden. Ihr wird man mit dem Angebot pfarrlicher, verbandlicher oder vereinsmäßiger Zugehörigkeit nicht gerecht. Mit Menschen Kontakt aufzunehmen, die nur auf Zeit religiös sind, kann nur gelingen, wenn es ein Ambiente gibt, das solche Flaneure, Passanten und Pendler in Sachen Religion anspricht. Gesucht ist ein Ambiente, das bereits von außen erkennen läßt, was in ihm erlebt werden kann: Gelassenheit, Diskretion, voraussetzungslose Zuwendung und absichtslose Gastfreundschaft.

Ein solcher »genius loci« ist am ehesten antreffbar in Räumen, die den Charakter von Foyers, Studios, Ateliers, Galerien und Passagen haben. Ihnen ist eine Architektur gemeinsam, welche die Unterschiede von »drinnen« und »draußen« fließend macht. Wer sie betritt, ist drinnen und fühlt sich dennoch nicht vereinnahmt. Genau das ist es, was selbstbewußte Zeitgenossen wollen: selber Nähe und Distanz bestimmen, selber dosieren zwischen Engagement und Zurückhaltung und sich nicht durch ebenso hohe wie rigide Teilnahmebedingungen einbinden lassen.

2. *Antreffbarkeit – oder: Charismen der Extrovertiertheit*

In einem architektonisch »halboffenen« Ambiente wäre Gelegenheit für eine vielfältige Kontaktaufnahme zwischen Kirche und Stadt, was mehr besagt als die Errichtung einer Informationsbörse über das kulturelle und diakonische Angebot der Kirche. Hier wäre die Chance für eine »Inszenierung« des Evangeliums – durch Straßentheater, Talkshows, die Einrichtung »runder Tische« (an denen sich Christen zu aktuellen Fragen äußern und sich auf diese Weise in das »Stadtgespräch« einmischen)¹⁹. Hier müßte Platz sein für die Entdeckung des Eigenem im Fremden. In diesen Räumen könnte erfahrbar werden, daß das »unterscheidend« Christliche auch in dem besteht, was die Menschen eint und verbindet. Die Vitalität des Christentums in einer »multireligiösen« Stadtkultur hängt ohnehin daran, daß Christen in der Lage sind, vergessene oder unentdeckte Wahrheiten ihres Glaubens auch außerhalb der eigenen Reihen zu erkennen und umgekehrt der Welterfahrung der »Anderen« mit dem Evangelium größere Tiefenschärfe geben zu können. Worin die Wahrheit des Evangeliums besteht, »wird immer wieder erst in Auseinandersetzungen und Verwandlungen offenbar.

Das reine Christentum gibt es in dieser Zeit nicht. Wir lernen das Eigene besser im Streit mit dem Fremden, und so zeigt sich auch manchmal, daß das Fremde uns etwas sagt, was uns hilft oder mindestens uns zu uns bringt«²⁰. Resonanz finden solche Versuche des Dolmetschens nur dann, wenn die Themen solcher religiöser Workshops von der Straße kommen und die Träger ihrer Umsetzung sich durch entsprechende Eigenschaften auszeichnen. Sie müssen eher die Merkmale neugieriger Flaneure, Straßenkünstler und Grenzgänger aufweisen, als sich durch soziale und ideologische Seßhaftigkeit auszeichnen.

Die Stadt definiert Identität über Pluralität, d.h. durch Identität und Differenz: Ein »Selbst« sein heißt hier: »Anders« sein müssen. Anders zu sein gelingt jedoch nur im Miteinandersein. »Wer nur seine runde und unverwundbare Identität um ihrer selbst willen pflegt, der findet sich bald – ob er will oder nicht – im Getto. Wer nur auf die Identifikation mit anderem und anderen eingeschworen ist, verliert leicht sein eigenes Gesicht und gleicht den Kopien der gesellschaftlichen Trends, anstatt ein Original zu sein«²¹. Nötig ist daher von seiten des kirchlich sich manifestierenden Christentums die Entdeckung und Förderung von *Charismen der Extrovertiertheit*. Der Auferbauung der christlichen Gemeinde kommt es zugute, wenn die Christen im Labyrinth der Straßen der Stadt Bestes suchen, wenn sie »prophetisch«, ermutigend und in diesem Sinne »tröstend« zu den Menschen reden (vgl. 1 Kor 14, 3-5). Dazu braucht es Charismen und Charaktere von der Art der Spurensucher und Scouts, der Vor- und Querdenker, der Kundschafter und »Fremdenführer«...

3. *Enttrivialisierung – oder: Die Ästhetik des blinden Flecks*

Seit Mitte der 80er Jahre hat Ästhetik wieder Konjunktur²². Auf einer ersten, vordergründigen Ebene besteht diese »Ästhetisierung« in Verhübschungs- und Verschönerungsprozessen, in der dekorativen Ausstattung der Lebenswelt. »Am offenkundigsten ist die Ästhetisierung im urbanen Raum, wo so gut wie alles in den letzten Jahren einem Facelifting unterzogen wurde. Die Einkaufszonen wurden elegant, chic, animatorisch gestaltet. Längst sind nicht mehr nur die Innenstädte, sondern ebenso die Randzonen und ländlichen Refugien von diesem Trend betroffen. Kaum ein Pflasterstein, keine Türklinke und kein öffentlicher Platz blieb von die-

sem Trend verschont«²³. Vieles an dieser Ästhetisierung der Alltagswelt dient ökonomischen Zwecken. Wo die Verpackung wichtiger geworden ist als die Ware, läßt sich durch Verbindung mit Ästhetik leichtgängige Ware noch rascher verkaufen und auch Unverkäufliches noch absetzen.

Der Trend zur Ästhetisierung des Daseins paßt zu einer Gesellschaft, in der es für ihre Mitglieder wichtig ist, »es« den anderen zu »zeigen«. Vor allem in der Stadt kommt es darauf an, den Zeitgenossen zu zeigen, wer man ist. Selbstwahrnehmung und Selbstdarstellung dürfen nicht im Privaten verkümmern. Nur wer es den anderen zeigt, wird etwas. Wenn man es den anderen gezeigt hat und daraufhin etwas geworden ist, bekommt man wiederum etwas dafür, was man herumzeigen kann: eine Urkunde, eine Auszeichnung, ein Verdienstkreuz. Bevor es so weit ist, zeigt man, wer man sein will, indem man sich stylt. Das Design ist ebenso wichtig wie das Dasein. Das Schöne boomt, und schön ist, was sich rechnet. Solange sich Sponsoren finden, verschmelzen von Stadt zu Stadt Musikfestivals zu einer neuen Legierung von Kultur und Kommerz. Die Stadt liebt und begünstigt alles, was medial darstellbar und reproduzierbar ist. Kulturelle Ereignisse werden vielfach von vornherein auf ihre mediale Attraktivität hin konzipiert, finanziert und inszeniert. Umgekehrt wird nur das gefördert, was ein Kunst-»Ereignis« zu werden verspricht. Der »Erlebniskunst« gehört die Zukunft.

Ästhetik und Religion kommen darin überein, Sehhilfen für die Wahrnehmung von Sein und Schein, Wirklichkeit und Wahrheit zu sein²⁴. Auch die Kirche kommt daher nicht aus ohne symbolische Übersetzungen, Verdeutlichungen und Dramatisierungen dessen, was in ihr Sache ist. Die Kirche muß ihre eigene Existenz, ihren Grund und ihre Ziele ebenso unverwechselbar wie unübersehbar in Szene setzen. Wenn es darum geht, die Gehalte des Evangeliums öffentlich zugänglich zu machen, muß sich die Kirche darum auch auf die Interaktionsebene des Ästhetischen begeben. Aber eines kann vom Christentum in der Großstadt nicht erwartet werden, soll es nicht seine Identität verlieren: Religion zur schnell konsumierbaren Ware zu machen oder den Banalitäten des städtischen Unterhaltungs- und Zerstreuungsmilieus eine religiöse Variante an die Seite zu stellen. Es kann auch nicht darum gehen, sich an jener Oberflächenästhetisierung zu beteiligen, die sich im Dekorativen, Ornamentalen, Kompensatorischen erschöpft oder als pure Wirklichkeitskosmetik auftritt.

Ästhetik ist – recht verstanden – weder eine Kommerzstrategie, ein Lifestyle-Emblem oder ein Erlebnissurrogat²⁵, noch eine Sache

elitären Bildungsgehabes oder vergeistigter Weltfremdheit. Sie ist eine Schule der Wahrnehmung und zuweilen auch der öffentlichen Demaskierung des vermeintlich Erhabenen. Der christliche Glaube, der ohne Ästhetik und Symbolik kulturell unsichtbar wird, muß um seiner Sache willen daran interessiert sein, von frommem Gehabe unterscheidbar zu sein. Als Ausdruck und Medium der Enttrivialisierung menschlicher Existenz darf er sich »nicht in eine weltlose Innerlichkeit flüchten, sei es des eigenen Herzens oder des Binnenraums der Gemeinde; es ist ihm aber nicht minder verwehrt, die ureigene Kraft dadurch zu verraten, daß er sich anpaßt an das, was jeweils ist«²⁶.

Die Kirche muß Reibungsfläche bieten, sie muß widerständig bleiben und provozieren. Sie darf sich nicht zum Agenten einer Ästhetisierung machen lassen, die letztlich in die Anästhesie führt, d.h. Unempfindlichkeit erzeugt, die Sinne betäubt durch ständige ästhetische Überdrehtheit. Es gilt, den urbanen Ästhetisierungsstrudel zur rechten Zeit zu durchbrechen und für das zu sensibilisieren, was in den Städten an Sinnressourcen verloren zu gehen droht oder übersehen wird. Ein eindrucksvolles Beispiel solcher Ästhetik »von unten« ist die sogenannte »Klagemauer« am Kölner Dom. Entstanden zur Zeit des Golfkrieges (1991) und mißtrauisch beäugt von der kirchlichen ebenso wie von der kommunalen Obrigkeit ist die Klagemauer ein Ort der Provokation, der Kritik und des Gebetes geworden. Auf Blättern im Format DIN A4, befestigt an Wäscheleinen, sind hier die großen Sorgen, Hoffnungen und Träume der kleinen Leute zu lesen: der Protest der Wohnsitzlosen gegen ihre Vertreibung aus U-Bahnschächten ebenso wie die Zukunftshoffnungen junger Touristen, Zeitungsausschnitte, selbstgemachte Collagen, Notrufe und Appelle, Poesie und Polemik, nie künstlerisch ambitioniert, dafür authentischer Ausdruck des »Unbeholfenen«. Hier ereignet sich keine ästhetische Hochkultur, sondern die Ästhetik des Rinnsteins und des Boulevards; hier vergegenwärtigt sich die Szene der Gutwilligen und der Störenfriede, der Träumer und der Spielverderber.

Einer solchen urbanen »Szene« sollte sich die Kirche öffnen. Auch für sie gilt es, aufmerksam zu machen auf die vielen »blinden Flecke« einer Gesellschaft, in der es darauf ankommt, es den anderen zu »zeigen«. Das Christentum stellt die Frage, was Menschen fehlt, die alles haben, und die Kirche muß auf seiten derer stehen, die nichts vorzeigen können. Die politische Ästhetik, welche die Kirche in der Stadt hervorzubringen hat, ist die Ästhetik der Übersehenen und nach bürgerlichen Maßstäben Unansehnlichen.

Anmerkungen

- ¹ Zu einer aktuellen kulturosoziologischen Reflexion des Urbanen vgl. etwa G. Fuchs u.a. (Hrsg.), *Mythos Metropole*, Frankfurt 1995.
- ² Th. Luckmann, Die »massenkulturelle« Sozialform der Religion, in: H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Kultur und Alltag*, Göttingen 1988, 38.
- ³ Vgl. H.-J. Höhn, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Moderne*, Freiburg/Basel/Wien 1994.
- ⁴ W. Gräb, Institution und Individuum. Überlegungen zur Diagnose der modernen Religionskultur, in: *Pastoraltheologie* 79 (1990) 258.
- ⁵ W. Huber, Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, in: *Evangelische Theologie* 54 (1994) 170.
- ⁶ Vgl. H. Barz, Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Forschung, Leverkusen ³1995; A. Dubach/R. J. Campiche (Hrsg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich/Basel ²1993; P. M. Zulehner/H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, 231–264; P. M. Zulehner (Hrsg.), *Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchung »Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990« – »Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990«*, Freiburg/Basel/ Wien 1991.
- ⁷ Vgl. H.-J. Höhn (Hrsg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt 1996.
- ⁸ Vgl. M. Widl, *Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderungen für die Praxis der Kirchen*, Frankfurt 1994; dies., *Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung*, Graz/Wien/Köln 1995.
- ⁹ W. Gräb, Auf den Spuren der Religion. Notizen zur Lage und Zukunft der Kirche, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 39 (1995) 48.
- ¹⁰ Ebd. 49.
- ¹¹ Vgl. hierzu auch V. Drehsen, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christenumspraxis*, Gütersloh 1994.
- ¹² Zur kritischen Evaluierung religiöser Bewegungen außerhalb der Kirche und ihrer Bedeutung für Theologie und Praxis der Kirche vgl. K. Lehmann, *Signale der Zeit – Spuren des Heils*, Freiburg/Basel/Wien 1983, 58–82.
- ¹³ U. Beck/E. Beck-Gernsheim (Hrsg.), *Risikante Freiheiten*, Frankfurt 1994, 15.
- ¹⁴ Allerdings wird dabei oft übersehen, daß der tatsächliche Lauf der Dinge nicht überall zur umfassenden Selbstermächtigung des Subjekts geführt hat. Der gewonnenen Selbstverantwortlichkeit, Freiheit und Entscheidungskompetenz steht in komplexen Gesellschaften eine Abhängigkeit von ökonomisch, technisch und politisch definierten Lebensbedingungen gegenüber, die sich dem individuellen Zugriff entziehen. Diese »Außenleitung« gilt auch für den Bereich der privaten Lebenswelt. Manche individualistischen Verhaltensweisen geben sich bei näherem Hinsehen als Übernahme gesellschaftlich vorgestanzter Verhaltensschablonen zu erkennen. Der weltanschauliche Maßanzug ist dann letztlich nichts anderes als ideologische Konfektionsware.

- ¹⁵ Vgl. hierzu auch K. Lehmann, Gesellschaftlicher Wandel und Weitergabe des Glaubens (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1989; ders., Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1994.
- ¹⁶ Vgl. K. Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen, Freiburg/Basel/Wien 1993.
- ¹⁷ Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. Höhn, Gegen Mythen, a.a.O. 127–138; ders., Religion in der City – oder: Den Glauben zu Markte tragen?!, in: Lebendige Seelsorge 43 (1992) 1–6; ders., Sinnsuche und Erlebnismarkt, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 143 (1995) 361–371.
- ¹⁸ Natürlich ist nicht zu leugnen, daß die »neue« Aufgeschlossenheit für Religion in einer individualisierten Gesellschaft auch und nur ein Kompensationsphänomen sein kann: Der Anspruch auf Autonomie und religiöse Selbstvergewisserung kommt hier um so mehr zum Vorschein, als in den anderen Lebensbereichen eine wachsende Vergleichsgültigung und Nivellierung von Individualität erfahren wird. Religiöse Lebenswelten degenerieren unter diesen Umständen zu kulturellen Ersatz- oder Gegenwelten, wenn sie unkritisch auf die rasche Befriedigung religiöser Bedürfnisse abzielen.
- ¹⁹ Hinsichtlich der Interaktionsformen und der »Besetzung« von Themen ließe sich viel von den »freien« und öffentlich geförderten Initiativen der städtischen Kulturszenen lernen. Vgl. dazu B. Brandner u.a. (Hrsg.), Kulturerlebnis Stadt. Theoretische und praktische Aspekte der Stadtkultur, Wien 1994; H. Glaser, Die Kulturstadt und die Zukunft der Industriegesellschaft, Wien 1991.
- ²⁰ K. Lehmann, Signale der Zeit – Spuren des Heils, a.a.O. 81 f.
- ²¹ Ders., Kirche wozu – Enttäuschung oder Hoffnung?, in: P. Gordan (Hrsg.), Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung, Graz/Wien/Köln 1982, 60.
- ²² Vgl. hierzu W. Welsch, Ästhetisierungsprozesse. Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (1993) 7–29; ders., Ästhetisches Denken, Stuttgart 1991.
- ²³ Ders., Ästhetisierungsprozesse, a.a.O. 8.
- ²⁴ Vgl. hierzu W. Lesch (Hrsg.), Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994.
- ²⁵ Beim kommerziellen »Erlebnisdesign« wird nicht mehr ein Artikel besonders gestylt; vielmehr dient dieser nur noch als Medium für den Erwerb eines Erlebnisses, einer Selbsterfahrung, die mit der Aura des Produkts in Beziehung steht. »Gelingt es der Werbung, ein Produkt mit einer für den Konsumenten interessanten Ästhetik zu verbinden, so wird das Produkt, was immer seine realen Eigenschaften sein mögen, gekauft. Man erwirbt nicht eigentlich den Artikel, sondern kauft sich mittels seiner in den Lifestyle ein, den die Werbung mit ihm assoziiert hat. Und da die Lifestyles heute vornehmlich ästhetisch bestimmt sind, gilt: Man erwirbt primär das Gut Ästhetik – für das der Artikel bloß noch ein Vehikel ist«. W. Welsch, Ästhetisierungsprozesse, a.a.O. 10.
- ²⁶ K. Lehmann, Signale der Zeit – Spuren des Heils, a.a.O. 5.