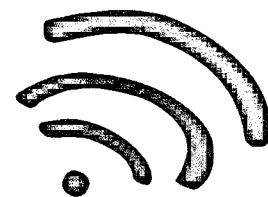


Religion in der Stadt

Sinnsuche in urbanen Lebenswelten



Hans-Joachim Höhn

Moderne Städte sind Orte des Verschwindens und der Wiederkehr des Religiösen. Auf ihren Straßen und Plätzen gelten nur die Regeln des Säkularen und zugleich werden dort existenzielle Fragen aufgeworfen, welche das Regelwerk des Säkularen aufsprengen. Das Urbane bringt religiöse Lebensentwürfe zwar in Bedrängnis, macht sie aber keineswegs belanglos. Es trifft nicht zu, dass sich Urbanität und Religiosität modernisierungsbedingt gegenseitig ausschließen. Vielmehr lässt die Moderne „postsäkulare“ Konstellationen von Religion und Kultur entstehen. Trotz anhaltender Säkularisierungsprozesse bleiben somit religiöse Sinnofferten präsent. Für Christen sind sie Herausforderung zum Dialog. Nicht das Unterscheidende, sondern das Verbindende sollte für sie im Mittelpunkt stehen.

Um sich ein erstes Bild von einer Stadt zu machen, orientieren sich viele Besucher an den Prospekten, die in den Tourismusbüros oder an den „InfoPoints“ der Flughäfen und Bahnhöfe ausliegen. Hier zeigen sich die Städte mit und von ihrer besten Seite. Sie signalisieren damit zugleich, wie sie gesehen werden wollen. Wunschbild und Realität liegen hier eng beieinander. Vor 200 Jahren hatte der Begriff „Prospekt“ zwar eine andere Definition, aber eine vergleichbare Funktion: Als „Prospekt“ galt das Bild, das sich einem Reisenden bot, wenn er sich einer Stadt näherte und sie anhand ihrer typischen Silhouette aus Mauern und Wällen, Rathaus- und Kirchtürmen identifizierte. Auch heute lässt ein solcher „Prospekt“ Identifizierungen zu – nicht allein welche Stadt man vor sich hat, sondern auch, womit man zu tun bekommt, wenn man sie betritt. Wer sich heute Großstädten aus größerer Entfernung nähert, sieht von ihnen gleichzeitig das, was weit auseinanderliegt: die Peripherie, an der sich Gewerbegebiete oder Reihenhaussiedlungen ausbreiten, und das Zentrum, dessen Vertikale die Hochhäuser der Banken und Versicherungszentralen bilden. Aus der Distanz lässt sich erahnen, um was es in der Stadt geht.

Ehe moderne Städte sind, was sie sein wollen, zeigen sie es an. Nicht selten aber wird aus den Städten etwas ganz anderes als das, was sie anzeigen. Oft werden die Glas- und Marmorfassade zur Klagemauer, der Boulevard zur Gosse, das Vergnügungsviertel zur Ausbeutzungszone. Es gehört offensichtlich zur Dialektik der Stadt, dass sich mit ihr und in ihr die Geschichte von Aufstieg und Untergang, von Armut und Reichtum stets neu realisiert. Was Großstädten zum Problem wird, ist allerdings zugleich ihre Chance: ih-

re Größe, das Neben- und Ineinander des Verschiedenen und Ungleichzeitigen, der Widerstreit des Etablierten und des Ortlosen. Oft werden in den Städten neue Impulse für soziale Utopien und Phantasien freigesetzt. Denn nur hier sind genug Talente, Köpfe und Sinne beieinander, um sich auf Neues einzulassen und Neues zu wagen. Nur hier gibt es das komplizierte Miteinander von Phantasie, Geld und Macht, von Avantgarde, Medien und Masse, das auch politischen und kulturellen Aufbrüchen zum Durchbruch verhilft.

Urbanität und Religiosität – ein Ausschlussverhältnis?

In den Metropolen fallen die großen und wichtigen Entscheidungen. Sie sind der Maßstab. 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!“ (F. Sinatra). Das Religiöse macht von dieser Regel keine Ausnahme – erst recht nicht das Christentum. Seine Frühzeit ist bestimmt vom Weg in die Großstädte der Antike: Ephesus, Korinth, Athen, Rom (vgl. Ebner 2012). Dagegen erscheinen auf den ersten Blick die (westeuropäischen) Großstädte der Moderne als jene Orte, an de-

nen am ehesten und nachdrücklichsten die „Exkulturation“ des Christentums manifest wird. Der statistisch belegbare Schwund an sozialer Anerkennung und weitreichende Traditionsabbrüche innerhalb der kirchlich gebundenen Religiosität legen den Schluss nahe, die moderne Stadt sei nichts als ein säkularer Ort, an dem die Moderne erfolgreich und unwiderruflich Gott los geworden ist. Aus dieser Vermutung wird nicht selten auf ein Konkurrenz- oder Ausschlussverhältnis von Urbanität und Religiosität geschlossen.

Gesetz von Angebot und Nachfrage. Neben Gütern für die breite Masse müssen sich immer auch Spezialitäten für Spezialisten finden. In der Stadt gibt es Dinge, die es nirgendwo sonst gibt. Sie lebt von ihrer Farbigkeit, man lernt hier immer wieder das Neueste kennen. Nicht zuletzt deswegen zieht sie Menschen an, deren Denk- und Verhaltensweisen sich beträchtlich von den eingeschliffenen Standards ihrer sozialen Umgebung unterscheiden. Die Stadt ist ein Ort, an dem man unbehelligt von Verwandten und Nachbarn ein eigenes Leben führen kann. Für die ausgefallenen Vorlieben und Bedürfnisse bie-



Stadtluft macht nicht nur frei, sondern auch einsam

tet sie Gelegenheiten der Erfüllung. Andererseits stößt man hier vermehrt auf soziale Brennpunkte und Problemgruppen. Denn die Stadt ist auch der Kristallisationspunkt einer auf Profit gegründeten Gesellschaft, die ständig in der Gefahr steht, Erfolglose und Gescheiterte zurückzulassen oder ins Ghetto zu treiben, weil sie den Anforderungen einer Leistungs- und Konsumgesellschaft nicht mehr gewachsen sind. Sie ist ebenso Schmelztiegel wie Zentrifuge; sie kann Menschen integrieren und ausgrenzen.

Der Zunahme von Begegnungsmöglichkeiten steht in der Stadt oft die Abnahme an Intensität gegenüber. Stadtluft macht nicht nur frei, sondern auch einsam! Städte waren und sind Niederlassungen von Menschen, die zu einem großen Teil als „ortsfremd“ gelten und es aufgrund der hohen Fluktuationsrate in der Wohnbevölkerung auch bleiben. Wer in der Stadt lebt, existiert zu einem gewissen Grad immer in der Fremde. Hier wird keinem Individuum und keiner Gemeinschaft die eigene Identität und Tradition ohne die Differenz zu anderen erfahrbar (vgl. Sennett 2009). Städte waren und sind auch aus diesem Grund immer schon „multikulturell“ geprägt. Zugleich werben die Metropolen damit, dass sie nicht mehr zwi-

schen Einheimischen und Fremden unterscheiden. Die moderne Stadt gehört allen – sofern die von ihr Angezogenen selbst und ihrerseits „pluralitätsfähig“ sind. Ohne diese Schlüsselqualifikation gelingt keine Integration.

Urbanität steht für Pluralität, für die Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit. Dabei wird die Privatsphäre aufgewertet, aber auch neuen Zwängen ausgesetzt. Der Trend geht zu Existenzformen, die den Menschen bei seiner Lebensplanung und -führung auf sich selbst zurückwerfen. Fragen des Lebensstils, der weltanschaulichen Orientierung und des Wertebewusstseins werden tendenziell Angelegenheit der privaten Wahl. Die Biographie wird als Aufgabe in das Entscheiden und Handeln des Individuums verlagert, das damit zugleich zum Drehbuchautor, Regisseur und Hauptdarsteller seiner Lebensgeschichte wird. Die Vermehrung der Handlungsmöglichkeiten, die Angebotsexplosion auf dem Erlebnismarkt, die Ausweitung der Konsumpotentiale und der Wegfall von Zugangsbarrieren nötigen das Individuum, nahezu im Alleingang „sein Glück zu machen“. „Nichts ist unmöglich“ – aber es herrscht Wahlzwang. Darum hat auch der Einzelne das Enttäuschungsrisiko selbst und allein zu tragen.

Viele Stadtmenschen leben als gesellige Einzelgänger oder „Beziehungssingles“. Denn im rauen Wind der Individualisierung können sich zahlreiche Formen menschlichen Miteinanders, die ein fester Kodex sozialer Verbindlichkeiten auszeichnet, im-

mer weniger am Leben erhalten. Dennoch hinterlässt die Individualisierung der Gesellschaft kein soziales Vakuum, vielmehr kristallisieren sich gerade in der Stadt neue Sozialtypen heraus. Ihre Merkmale sind zeitlich und räumlich begrenzte Kontakte, revidierbare Mitgliedschaften, partielle Identifikationen. Wie erzwungene Gemeinsamkeiten eine Individualisierungstendenz erzeugen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion, ein neues Interesse an sozio-kulturellen Fixpunkten im Erlebnisstrom. Am deutlichsten wird dies in den urbanen „Szenen“, die um ein spezifisches Erlebnisangebot (Theater, Sport, Disco, Kunst) an festen Lokalitäten ein Stammpublikum und einen weiteren Kreis von Sympathisanten konstituieren. Szenen antworten auf die Frage, wie man in einer kaum überschaubaren sozialen Wirklichkeit Menschen mit ähnlichen Vorlieben und Abneigungen finden kann, ohne Abstriche an der eigenen Individualität machen zu müssen (d. h. sich vereinsmäßig organisieren zu müssen). „Szenen“ inszenieren Erlebnisse und sind Angebote, die eigene Individualität öffentlich und kollektiv zu stilisieren. Ausgestattet mit entsprechenden „lifestyle“-Angeboten scheinen sie jene Leerstellen füllen zu können, welche die ständigen Modernisierungsschübe im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft hinterlassen. So ermöglichen sie einen nicht-individuellen Umgang mit Individualisierungszumutungen. Sie gewähren die doppelte Gnade, jemand zu sein und es nicht allein, sein zu müssen.

Suchbewegungen: Urbane Religiosität

Die Entwicklungen, welche Verlaufsform und Sozialgestalt der urbanen Moderne bestimmen, schlagen auch unmittelbar durch auf den Versuch, Funktion und Ort des Religiösen in der Stadt zu bestimmen. Hierzu zählen nicht allein Prozesse der Differenzierung, Pluralisierung und Individuali-

sierung des Lebens oder die Hegemonie des Marktprinzips, sondern vor allem Prozesse der „Dekonstruktion“, d. h. des „zerlegenden Umbauens“ der überkommenen Kulturbestände. In der Wiederkehr des Religiösen in der modernen Stadt jenseits der überkommenen religiösen Traditionen und Institutionen

spiegeln sich diese Entwicklungen. Sie erklären auch die veränderten Erwartungen bestimmter Stadtbewohner an religiöse bzw. spirituelle Sinnofferten.

Religion ist vor allem in jenen Kreisen wieder im Trend, die sich zum einen von jeder Form institutionalisierter Religiosität längst abgewandt haben und die sich zum anderen in einem Verhältnis der permanenten Skepsis und Kritik gegenüber den christlichen „Amtskirchen“ befinden. Den Slogan der 1970er Jahre „Jesus ja – Kirche nein“ haben sie längst ersetzt durch die Überlegung: „Religiös? Warum nicht – aber wie so christlich?“ Das Spektrum der für sie interessanten spirituellen Angebote reicht von synkretistischen Mythologien zur seelischen Innenarchitektur großstädtischer Singleexistenzen über esoterische Lebensstilszenarios bis hin zu buddhistischen Exerzitien. An diesen Phänomenen wird symptomatisch deutlich, dass die traditionelle lebensgeschichtlich-ordnende Funktion der Religion mit ihrer sozialintegrativen Komponente hinter ihre biographisch-reflexive Funktion mit ihrer Individualitätsverstärkenden Komponente zurücktritt. Die Nachfrage nach Religion äußert sich hier vor allem in der Suche nach einer neuen „Lebenskunst“,

- welche die Grundkonflikte und Reifungskrisen des Menschen kreativ zu bewältigen hilft,
- seine Lebenspraxis sinnhaft strukturieren kann und
- die Möglichkeit zur Vergewisserung der eigenen Identität gibt.

Vom Religiösen erwartet man Auskunft zu der Frage, was es mit dem Leben eigentlich auf sich hat, worauf man es gründen kann, um Stand und Stehvermögen im Dasein zu gewinnen.

Dass diese „alten“ Sinnfragen gerade in der Stadt neu aufgeworfen werden, erklärt sich nicht zuletzt aus der Dialektik des Urbanen. Die moderne Stadt ist der Ort, an dem aufgrund immer kürzerer Intervalle von Moden und des raschen Wechsels von „in/out“-Phasen das Passagere dominiert. Was

heute aktuell ist, ist morgen passé. Ebenso wie sie Bestehendes in Frage stellt, provoziert die Stadt beständig die Frage nach dem, was man nicht hinter sich bringen kann, will man vorankommen. Die moderne Stadt wird nicht wenigen Zeitgenossen bald „zu viel“, zu unübersichtlich und zu verworren. Zugleich bietet sie ihnen „zu wenig“, ist erst einmal die Trivialität dessen erkannt, was als der „letzte Schrei“ ausgegeben wird. Die moder-



Im Religiösen erhofft man sich Lebensspuren, die nicht mehr verwischen

ne Stadt bietet ständig Neues, Anderes, Besseres und hinterlässt doch häufig bei jenen, die alles haben, die Gewissheit, dass ihnen etwas fehlt, auch wenn sie über alles Habhafte im Überfluss verfügen. Hier kann die Frage aufbrechen nach dem eigentlich Definitiven der Existenz, das sie nicht in einem ständigen „weiter so“ in Atem hält, sondern zu erfüllen (und vielleicht sogar: zu vollenden) vermag. Im Religiösen erhofft man Antworten auf die Frage, ob es im Leben etwas gibt, das nicht wieder schlechtgemacht werden kann und bleibend vor dem Vergehen bewahrt bleibt. Gibt es Lebensspuren, die nicht mehr verwischen?

In der Stadt scheint das Glück auf der Straße zu liegen, aber viele Glückssucher landen und bleiben ebenfalls auf der Straße. Wer mehr Glück und Erfolg hat, mag sich in diesem Erfolg sonnen. Aber an allen, die es aus eigener Kraft im Leben zu etwas gebracht haben, nagt die Gewissheit: Wenn ich meinem Leben selbst einen Sinn geben muss, ist dieser Sinn ebenso vergänglich wie sein Stifter. Aber ist ein vergänglicher Sinn ein sinnvoller Sinn?

Natürlich lässt sich im urbanen Kontext diese Art der Nachdenklichkeit nicht in jedem Fall unmittelbar religiös anschlussfähig machen. Oft erschöpft sich diese Nachdenklichkeit in einem diffusen existenziellen Unbeha-

gen. Aber die Anlässe hierfür häufen sich. Sie drängen sich auf


- aus dem politisch-ökonomischen Prozess der späten Moderne,
- aus den Zumutungen und Härten einer technisch-industriellen Kultur,
- aus der Zurückverlagerung der Bewältigung von Daseinsrisiken in die persönliche Lebenswelt, nachdem die staatlichen Sicherungssysteme an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit gekommen sind.

Was ist die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits der Möglichkeit bzw. des Zwangs, durch Leistung oder Geld 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?

Wo solche Fragen gestellt werden, geschieht dies zwar oft diesseits und jenseits der etablierten religiösen Institutionen. Aber dies besagt nicht, dass die Religion an Faszination verloren hat, sondern dass die Kirchen an Anziehungskraft und Zuständigkeit in genuin religiösen Fragen eingebüßt haben. Hohe Aufmerksamkeitszuwächse verzeichnet die Esoterik. In den Buchhandlungen ist die Literatur aus dieser Sparte stärker vertreten als christliches Schrifttum. Die Nachfrage nach esoterischer „wellness“ kommt weniger aus dem von apokalyptischen Ängsten geplagten Kleinbürgertum (das eher zu Sekten à la Zeugen Jehovas tendiert) als aus der von Midlifekrisen bedrohte Mittelschicht, deren oberster Wert die Erhaltung ihres Leistungsvermögens und ihrer Selbstbehauptungsenergien ist. Der Typ des gebildeten und gut verdienenden Stadtbewohners sucht neben Kommerz und Karriere auch Kultur; er braucht ein spirituelles Sinnsystem, das seinem sozialen Status und

Kontext entspricht. Erfolgverwöhnte Karrieristen, denen ihr beruflicher Aufstieg einiges an humaner Substanz gekostet hat, erfahren hier von der letzten großen Harmonie, welche den Kosmos durchwaltet und auch ihren Stress erträglich macht. Sie hören von unentdeckten Tiefenkräften, die in ihnen stecken und mit denen sie noch mehr aus sich machen können.

Auf dem städtischen Markt der Daseins- und Sinntherapeutika herrscht seit geraumer Zeit Gedränge und Konkurrenz. Auch Religion existiert in der Stadt nur noch im Plural – nach innen wie nach außen. Feste Zugehörigkeiten in autoritären Gemeinschaften gibt es zwar auch. Häufiger aber ist die Organisationsform der Szene, deren Angehörige auf eher unverbindliche Weise miteinander in Beziehung bleiben. Für beide Verhaltensmuster gibt es eine gemeinsame Erklärung: Der weltanschauliche Pluralismus ermöglicht dem Individuum, endlich auch zum Souverän in Fragen der Religion zu

 Auch Religion existiert in der Stadt nur noch im Plural – nach innen wie nach außen

werden. Nicht mehr Berufung und Bekehrung weisen den Weg zu einer religiösen Identität, sondern Entscheidung und Auswahl bzw. der Abgleich religiöser Angebote mit subjektiven Bedürfnislagen. Selbst eine weitgehende Abhängigkeit, wie sie etwa in fundamentalistischen Zirkeln nachweisbar ist, wird als Fremdkontrolle vom Individuum gesucht und gewollt. Auch die Unterwerfung unter Uniformität, selbst das Nicht-mehr-wählen-können, wird gewählt.

Stadtmenschen dehnen den in säkularen Angelegenheiten von ihnen geschätzten Plural an Entscheidungsmöglichkeiten und subjektiv wählbaren Optionen auch auf das Religiöse aus und wollen dieser Pluralität eigenhändig Rechnung tragen. Man/frau ist „selektiv“ religiös. Dabei erstreckt sich die

ses Wahlhandeln sowohl auf Orte und Zeiten, die religiös unterlegt werden, als auch auf die Inhalte. Man/frau ist meist nur „auf Zeit“ religiös und womit diese Zeit gefüllt wird, ist Sache eigener Entscheidung. Den Passanten in Sachen Religion kommt entgegen, dass die Differenzierung und Pluralisierung religiöser Sinnsysteme, d. h. die weltanschauliche und religiöse Multikulturalität der Städte, das Entstehen spiritueller Mischkulturen begünstigt. Sie binden sich nicht an Dogmen und fixe Lehrinhalte mit dem in ihren Augen obsoleten Unterscheidungscode „gläubig/ungläubig“. Vielmehr wählen sie aus

Perspektiven: Auf dem Weg in eine „postsäkulare“ Urbanität?

Zwispältig und gegenläufig sind die Impressionen, die sich bei einem Blick auf das religiöse Feld der urbanen Moderne einstellen. Zwar sind die Tendenzen einer Entkirchlichung des Christentums und einer Entchristlichung des Religiösen nach wie vor ungebrochen. Bei näherem Hinsehen erscheinen aber viele Vorgänge der Erosion religiöser Kulturbestände auch als Prozesse des individuellen Neuarrangements bzw. der privaten Neukomposition. Dass auf diesen empirischen Befund religionssoziologische Theorien und Prognosen entsprechend reagieren müssen und an die Stelle des „klassischen“ Säkularisierungsparadigmas neue Erklärungsmuster zu setzen sind, bedarf keiner langen Begründung.

Die urbane Moderne hat offenkundig nicht die Religion hinter sich, sondern eine lange Phase der Säkularisierung der Religion, und kann sich nun aber ihrer eigenen Säkularität nicht mehr sicher sein. Jedoch wird man vorsichtig sein müssen, wenn die Phänomene einer urbanen „Wiederkehr“ des Religiösen bereits als Eintritt in eine neue „postsäkulare“ Phase der Moderne bezeichnet wird. Es ist zweifelhaft, dass seine Wiederkehr auch eine Rückkehr in die ehemaligen Funktionen der Religion bedeutet.

der Vielfalt von moralischen Orientierungen und religiösen Symbolen das für sich aus bzw. arrangieren es neu, was ihren jeweils aktuellen psychischen und ästhetischen Dispositionen entspricht. Viele setzen auch auf die spirituelle Selbstmedikation. Sie wollen Weisheit statt Dogma, Spiritualität statt Moral und suchen Sinn ohne doktrinaire Sinnsysteme. Ihre Nachfrage richtet sich auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Religiöse Passanten lassen sich nicht in bestimmte religiöse Gemeinschaften „eingemeinden“.

Wenn es Religion nur noch im Plural gibt, wird sie in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft nicht mehr als soziales Bindemittel oder moralische Letztinstanz auftreten können. Diese Phase einer religiösen Imprägnierung der Gesellschaft ist vorbei. Offensichtlich wird dies in den neuen Formen einer urbanen Religiosität auch gar nicht erstrebt. Es ist erkennbar, dass es sich hierbei überwiegend um die „light-Versionen“ eines religiösen Ethos handelt. Ihre Protagonisten knüpfen bei der unerfüllten Innerlichkeit des Subjekts und seinem Bewusstsein defizitärer Authentizität an. Sie bieten diesem eine Projektionsfläche, in der sich das Subjekt wiedererkennt, statt ihm mit einer Umkehrforderung eine Änderung der Lebenspraxis zuzumuten oder auf einer politischen Handlungsebene für strukturelle Reformen einzutreten.

Eine solche Form von „Religion“ hat gute Zukunftschancen in einer komplexen, funktional differenzierten Gesellschaft, die sich ansonsten von religiösen Imperativen unbeeindruckt zeigt. Denn sie ist bezogen auf ein Folgeproblem funktionaler Differenzierung, das von keinem der gesellschaftlichen Teilsysteme bewältigt werden kann: Moderne Gesellschaften sind

darauf angewiesen, dass die Individuen nicht mit ihrer Individualität und dem Ganzen ihrer Persönlichkeit in ihre Teilsysteme eingebunden werden, sondern nur partiell und zeitweise – in der Politik als Wähler/in, in der Wirtschaft als Produzent/in oder Konsument/in. Was vom Individuum aus betrachtet zunächst als Erweiterung seines Handlungsraumes erscheinen mag, erweist sich aus der Perspektive der Gesell-



In einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist das mobile und flexible Subjekt gefragt

schaft als funktionale Voraussetzung ihres Bestehens. Gefragt in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist das mobile und flexible Subjekt, das nur „auf Zeit“ ihren Teilsystemen angehört und für das diese passagere Partizipation die moderne Weise der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft geworden ist.

Die sozio-strukturell bedingte Freisetzung des Individuums konfrontiert die Menschen in steigendem Maß mit zuvor unbekanntem Problemen der Daseinsgestaltung. Wo in einer Gesellschaft mit verteilten Zuständigkeiten übergreifende Sinnzusammenhänge nicht mehr bestehen, kann die Sinnhaftigkeit des Lebens nur noch in einem eigenverantwortlichen und selbstdefinierten Umgang mit dem Leben erfahren werden. Aufgrund der Nötigung

und des Bedürfnisses der Individuen, wenigstens über die Gestaltung der eigenen, engeren Lebenswelt zu verfügen, kommt es zur Ausdifferenzierung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von „Lebenssinn“ sind. Das Religiöse begegnet hier als Impulsgeber und Katalysator solcher Prozesse und ist insofern „modernitätskompatibel“.

Dass diese Prozesse mit Inhalt gefüllt werden, liegt nämlich sowohl im Daseinsinteresse des Individuums als auch im Bestands- und Stabilitätsinteresse der Gesellschaft. Insofern ist diese Form der sozialen Präsenz des Religiösen kompatibel mit einer Gesellschaft, die für religiöse Institutionen tendenziell keinen strukturellen Außenhalt mehr vorsieht. Sie erweist sich auf den ersten Blick auch als säkularisierungsresistent, da nicht absehbar ist, ob und wann die Nachfrage nach „bestimmungsoffenen“ und biographienahen Sinnofferten zum Erliegen kommt.

Andererseits ist zu bezweifeln, ob eine solche „Individualreligion“ auf Dauer Bestand hat, wenn sie – ökonomisch gesprochen – nur konsumtiv vom Erbe der großen spirituellen Traditionen der Weltreligionen lebt und keinen Beitrag leistet, dass diese Ressourcen auf regenerativem Niveau bleiben. Wenn sie selbst nicht spirituell „produktiv“ wird, nützt ihr der Vorteil

der strukturellen Kompatibilität mit einer säkularisierten Gesellschaft gegenüber den einstmaligen „etablierten“ Kirchen und Konfessionen nur wenig (vgl. Höhn 2015).

Einen wirkungsvollen Beitrag zur Sicherung „zukunftsfähiger“ Urbanität ist vielmehr gerade von den Gestalten institutionalisierter Religiosität zu erwarten. Ihnen kommt jenes Maß an Beständigkeit und Repräsentanz zu, welche das Religiöse kulturell antreffbar und auf Dauer identifizierbar macht. An ihnen muss sich erweisen, ob das Religiöse Hemmnis oder Motor für die Lösung eines sozio-kulturellen Problems ist, das die moderne Stadt im Großen und fürs Ganze zu lösen hat: die Zuordnung von Differenz und Identität bzw. die Herausbildung einer pluralitätsfähigen Identität. Lässt sich Identität nur durch Betonung und Schärfung von Differenzen sichern? Welche Rechte (und Pflichten) schließt das Recht auf Anderssein ein und welche Ansprüche deckt es nicht? Interreligiöse Begegnungen bieten die Möglichkeit, hier zu exemplarischen Antworten zu kommen.

Allerdings ist in jüngster Zeit zu beobachten, dass die hierzu notwendige Dialogbereitschaft unter prekären Prämissen gestellt wird. So wird etwa immer häufiger von Christen gefordert, sie sollten im Kontext religiöser Pluralität etwas Eigenes, d. h. von den Vertretern anderer Religionen Verschiede-

LITERATUR

- Ebner, M. (2012): Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, Göttingen.
- Flade, A. (Hg.) (2015): Stadt und Gesellschaft im Fokus aktueller Stadtforschung, Wiesbaden.
- Gleixner, W. (2015): Lebenswelt Großstadt. Eine phänomenologische Studie, Freiburg/München.
- Höhn, H.-J. (2015): Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn.
- Ders. (2014): Postsäkulare Gesellschaft?, in: Th.M. Schmidt/A. Pitschmann (Hg.), Religion und Säkularisierung, Stuttgart/Weimar, 151–163.
- Ders. (2011): Postsäkulare Moderne? Beobachtungen zur Dispersion religiöser Traditionen, in: WestEnd 8 (2011) 80–89.
- Löw, M. (2010): Soziologie der Städte, Frankfurt.
- Löw, M./Terizakis, G. (Hg.) (2012): Städte und ihre Eigenlogik, Frankfurt/New York.
- Mies, H. A./Heyl, Ch. (Hg.) (2013): Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart.
- Sennett, R. (2009): Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds, Berlin.



nes sein und sagen. Diese Forderung wird nicht nur von Kirchenoberen erhoben, sondern wird auch von Repräsentanten anderer Religionen an ihre Mitglieder adressiert. Auf den ersten Blick scheint dies eine selbstverständliche Dialogbedingung zu sein. Ein Gespräch lebt davon, dass alle Beteiligten etwas Eigenes einbringen und dieses Eigene soll gegenüber Anderen etwas Verschiedenes sein. Diese Auffassung ist allerdings im interreligiösen Kontext doppelt problematisch:

- zum einen hinsichtlich der jeweiligen Verschiedenheit und Andersheit, an der sich die Vertreter der Religionen orientieren sollen. Sie kann der geschickt getarnte Versuch sein, in diesem Verschiedenen einen Grund zu sehen, sich nicht mit dem Eigenen im Anderen zu identifizieren. Das Verschiedene ist dasjenige, worin der Andere mir nicht gleicht, d.h. worin er mir nicht gleich ist. Das Verschiedene wird dann rasch zum Vorwand, um Ungleichheiten zu betonen und zu pflegen.

- Prekär ist dieser Ansatz auch unter einer zweiten Rücksicht, denn er kann z. B. auf seiten der Christen ein Selbstmissverständnis implizieren: Etwas Eigenes und Unverwechselbares sein und sagen zu sollen, wird hier so gedeutet, dass es sich um etwas „unterscheidend“ Christliches handelt. Wer unterscheidet, muss ausscheiden und ausschließen. Wer aber in und durch den Vorgang des Ausschließens seine Identität wahren will, erweist sich als Vertreter einer Ideologie. „Ideologien schließen sich in ihrer Lehre und Absicht gegenseitig aus und sind nichts als das, wodurch sie sich gegenseitig bekämpfen“ (K. Rahner).

Der Ideologiefalle können Christen am ehesten dadurch entgehen, dass sie das „unterscheidend“ Christliche als dasjenige identifizieren, das alle Menschen verbindet und sie einander gleich macht. Aus christlicher Sicht ist dies der universale Heilswille Gottes, die Geschöpflichkeit und Gottebenbild-

KURZBIOGRAPHIE

Hans-Joachim Höhn (* 1957), Dr. theol., seit 1991 Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität zu Köln; Forschungsschwerpunkt: Religion und Gesellschaft in postsäkularen Konstellationen; jüngste Veröffentlichungen: Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis, Würzburg 2015; Gewinnwarnung – Religion nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015; weiteres unter: www.kath-theol.uni-koeln.de/171.html?&L=0.

lichkeit aller Menschen. Es ist die Orientierung am alle Menschen Verbindenden, das die Kirche zum Einsatz für Menschenrechte und das (soziale und religiöse) Gemeinwohl motiviert. Erst diese Orientierung macht sie unterscheidbar von sozialen und religiösen Bewegungen, die nur partikuläre Eigeninteressen vertreten oder sich der Lobbyarbeit hingeben.