

FremdeHeimatStadt

Die antike und die moderne Stadt als religiöser Lernort?

Andrea Schulte / Hildegard König

„Siehe, die Stätte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein, und Gott selbst wird bei ihnen sein...“
(Offb 21,3)

I. Fremdes und Vertrautes: Zugang zum Thema

Dieser Beitrag ist ein *Experiment*. Wir betreten Neuland, denn wir versuchen hier einen Dialog zwischen Religionspädagogik und Alter Kirchengeschichte. Unsere Absicht ist es, die monologische Struktur der Einzeldisziplinen der Theologie zu überwinden und deren Wissensbestände und Fragestellungen zu vernetzen. Dies geschieht, indem wir die jeweils vertraute Perspektive der ei-

genen Disziplin in der Konfrontation mit der anderen Disziplin aufbrechen und das Fremde der anderen Disziplin und das Vertraute der eigenen in einen neuen Verstehenshorizont bringen: Die religionspädagogischen Einsichten werden durch die kirchenhistorischen Wahrnehmungen ihrer situativen Bindung entwunden, die kirchengeschichtlichen Einsichten werden dagegen durch die religionspädagogischen Wahrnehmungen auf situativ Vorgegebenes hin reanimiert.

Die Sprachfigur unseres Themas „FremdeHeimatStadt“ verstehen wir als befremdliche Neuschöpfung: Sie bringt ins Wort, dass Stadterfahrungen in der Spannung zwischen Fremdem und Vertrautem eine Erschließungsdimension des Religiösen in der antiken wie in der modernen Welt darstellen können.

Die Erfahrung von Fremdheit und Vertrautheit in der Begegnung mit der Stadt ist ein Faktum unserer Kultur. Es wird nicht nur in der modernen Literatur oft zum Thema gemacht, sondern es ist auch in frühchristlichen Quellen zu entdecken. Wie A. Döblins Franz Biberkopf nach der Haft wie ein Fremder seine Stadt Berlin erfährt und in der heillosen Entfremdung die heile Heimat nicht mehr erkennt¹, so erleben sich Christen um 200 n. Chr. als Fremde in ihren Heimatstädten:

„Sie bewohnen zwar jeder seine Vaterstadt, aber wie Einwohner ohne Bürgerrechte und ertragen alles wie Fremde; jede Fremde ist ihnen eine Heimat, und jede Heimat Fremde. . . Auf Erden verbringen sie ihre Lebenszeit, aber im Himmel sind sie Bürger. . .“ (Brief an Diognet 5, 5-9)².

II. Fremde Heimat – STADT: Religion an städtischen Orten

Die Spannung zwischen Fremdem und Vertrautem begleitet uns zeitlebens in unserer Begegnung mit der Stadt. Schon als Kind lernt man „Zonen“ innerhalb der Stadt kennen. Neben der alltäglichen Nachbarschaft gibt es „Tabuzonen“, die sich mit zunehmendem Alter reduzieren. Zunächst ist alles in der ferneren Umgebung tabu, ausgenommen es wird gemeinsam begangen. Diese Begehungen im Kindesalter haben etwas ‚Sakrales‘, weil sie meist an Wochenenden oder in der Freizeit der Erwachsenen geschehen. Es gibt ‚Tempelbezirke‘, seien es Einkaufszonen, Rekreationsbereiche wie Krankenhäuser oder Fitnesszentren. Zu solchen quasi ‚sakralen‘ Zonen gehören auch Kultstätten, wie die Theater und Sportstätten, die nur zu bestimmten Zeiten benutzt werden.

Diese und andere Angebotsräume prägen das Verhältnis der Bewohner zu ihrer Stadt. In diesen Räumen kann man konsumieren, kommunizieren, Wege ge-

¹ „Er stieg unbeachtet wieder aus dem Wagen, war unter Menschen. Was war denn? Nichts. . . Gewimmel, welch Gewimmel. Wie sich das bewegte. . . Draußen bewegte sich alles, aber – dahinter – war nichts! Es lebte – nicht!“ (Alfred Döblin: Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf. Nachwort von Walter Muschg, München 1965, 8f.)

² Brief an Diognet: etwa um 200 verfasste christliche Werbeschrift eines anonymen Verfassers. Text und deutsche Übersetzung in: Die Apostolischen Väter. Hg. Andreas Lindemann, Henning Paulsen, Tübingen 1992, 304–323: 313. Der Verfasser nennt die Christen „Beisaßen“ (paroikoi), die wie die Stadtbürger (politai) zwar am städtischen Leben teilnehmen, aber dabei die Haltung von Fremden einnehmen: Vertrautheit und Fremdheit liegen nahe beieinander.

hen, sehen, sich unterhalten, Sport treiben und auch wohnen. Es sind Räume, in denen Erfahrungen gesammelt werden. Die hier gemachten Erfahrungen der Bedürfnisbefriedigung, der Versorgung, aber auch der Angst, der Gewalt, der Feindseligkeit vermitteln Gefühle von Heimat und Fremdheit.³

Auch die ‚sakrale Seite‘ der Stadtansicht ist vertraut. Sie wird in der Vielfalt der Sakralbauten sichtbar, ist im städtischen Bild selbstverständlich und gewohnt.

Wie aber verhalten sich die profan-säkulare und die sakral-religiöse Seite einer Stadt zueinander? Sind sie eindeutig auseinander zu halten? Oder begegnet Religion auch an Orten des säkularen Lebensvollzugs, die es zu suchen und aufzusuchen gilt, wenn die Stadt als Ort religiösen Lernens gesehen werden soll? Wie lässt sich Religion in der Öffentlichkeit städtischen Zusammenlebens auch außerhalb der sichtbaren Kultorte wahrnehmen und entziffern? Hinter diesen Fragen steht die Absicht, Religion in der Vielschichtigkeit ihrer Erscheinungsformen als in der Öffentlichkeit wirksames Phänomen zu begreifen und diese vermutlich fremde Sichtweise auf die Religion in der Stadt ins Spiel zu bringen. Dabei sind der Markt und die Öffentlichkeiten aufzusuchen, denn dort wird das Antlitz des Fremden und Befremdlichen wahrgenommen.

Traditionelle Orte des religiösen Lebens sind zu fremden Orten geworden.

Die hier angesprochene Auflösung der Grenzen ist Ausdruck des seit langem stattfindenden religiösen Heimatverlusts in Mitteleuropa. Orte, die für Jahrhunderte Heimat des religiösen Lebens waren, etwa die Kirchen einer Stadt, sind in der religiösen Pluriformität des Säkularisierungsprozesses zu fremden Orten geworden, allenfalls touristisch interessant, aufgrund dieser Fremdheit aber nicht mehr religiös relevant.

Dieser Wechsel in der Haltung zu den religiösen Orten in der Stadt, von den Heimatorten des Kultes zu den Orten kultivierter Fremdheit, lässt sich auch in frühchristlichen Zeugnissen ausmachen. So ermahnt die Syrische Didaskalie im 3. Jhdt. die Christen:

Der Herr befiehlt „... von allen Häresien... uns gänzlich fernzuhalten und wiederum weit ab von den Versammlungen der Heiden zu bleiben und nicht in fremde Zusammenkünfte hineinzugehen, und das Theater und ihre Feste, die der Idole wegen stattfinden, gänzlich zu meiden...“ (Didaskalie 13)⁴

Der Verfasser verweist hier auf Orte und Ereignisse der städtischen Öffentlichkeit: Das Theater mit seinen Schauspielen und die öffentlichen Feste. Er nennt exemplarisch Bereiche des traditionellen städtischen Kultes, der öffentlich vollzogenen städtischen Religiosität. Der „Idole wegen“ werden Feste

³ Zur weiterführenden Vertiefung vgl. *Jürgen Heumann*: Die Stadt – Symbol und Ort religiösen Lernens, in: Wolfgang Weiß (Hg.): Religion im Wandel, Oldenburg 1996; *Dirk Röller*: Religionsunterricht als Zeichenbildung. Studien zu Semiosen in Schule und städtischem Kontext, Frankfurt/M. u. a. 1998.

⁴ Syrische Didaskalie: Gemeindeordnung, wohl Mitte des 3. Jhts in griechischer Sprache verfasst. Der anonyme Verfasser dürfte Bischof gewesen sein. Als Ort der Abfassung vermutet man Syrien. Vollständig ist der Text in syrischer Übersetzung erhalten. Deutsche Übersetzung und Kommentar wurden von *H. Achelis* und *J. Flemming* erstellt, Leipzig 1904, hier 73.

und Theater veranstaltet. Für die religiösen Erfahrungen der Christen geben diese traditionellen Orte städtischer Religiosität nichts mehr her, ja sie sind geradezu Gefährdungen der eigenen religiösen Identität: Wenn einer von der Kirche fortgeht „zum Tempel der Heiden“ und dort eintritt, „wird er ganz fremd und kommt ab von der Kirche und von der Hoffnung auf Gott“, bemerkt Didaskalie 7.⁵

Solange die frühen Christen noch keine eigenen sichtbaren und begehbaren Orte der Religiosität in der Stadt haben, bleibt dieser Identitätskonflikt virulent. Diese Situation ändert sich nachweislich erst ab der Mitte des 3. Jhdts. und findet seinen monumentalen Ausdruck ab dem 4. Jhd., d. h. seit der Anerkennung des Christentums als staatlich anerkannter Religion.

Ein vergleichbarer Befund heute: Während heute die sichtbaren und begehbaren Orte der Religiosität in ihrer kultischen Funktion nur noch von Minderheiten wahrgenommen werden und häufig zu Museen und Veranstaltungsräumen umfunktioniert werden, entstehen im Gegenzug neue Orte quasireligiöser Erfahrung, Orte, die für Menschen Transzendenzoptionen anbieten, etwa Sportarenen oder Diskotheken.

III. Statt Heimat – FREMDE: Religiöse Sinnsuche in der Stadt

Wer in die Stadt geht, sucht nach einem Stadtzentrum, nach Kommunikationsplätzen. Wir erwarten nicht nur eine Stadtmitte, sondern auch einen Sakralbau, möglichst auf dem Markt, ohne den eine Stadt für uns kaum denkbar ist. Wege, auf denen wir zu- und abgehen können, gehören zu einer Stadt genauso wie Freizeitanlagen, Museen und Theater.

Religion in öffentlichen Zusammenhängen, in denen sich das Profane und das Sakrale vermischen, wahrnehmen zu lernen, heißt Lernwege zu beschreiten. Einen Weg zu beschreiten, heißt: sehen, staunen, denken, einordnen, werten. Wer Religion in einer Stadt entdecken will, muss sich auf den Weg, auf die Straßen und Plätze begeben, muss sehen lernen; es bedarf der Aufmerksamkeit, das Gesehene festzuhalten und auf den größeren Zusammenhang von Lebenssinn und Lebensorientierung zu bedenken und darzustellen. Wer einen Lernweg beschreitet, lässt sich auf einen Prozess der Entzifferung und Dechiffrierung ein, und das heißt: Das Gegebene eines Stadtbildes wird eben nicht als gegeben und gar vertraut hingenommen, es wird vielmehr nach der Bedeutung und dem Sinn des Wahrgenommenen gefragt.⁶

Religionspädagogisch stellt sich die Frage: Welche lebensweltlich bedeutsamen Erfahrungen und Phänomene sind in einer Stadt, die dergestalt auf die religiöse Sinnsuche hin offen ist, auffindbar? Wo wären durch Begehungen des städtischen Umfeldes Erfahrungen zu gewinnen, die es erlauben, der viel-

⁵ A.a.O., 33.

⁶ Zum Verständnis des pädagogischen und religionspädagogischen Begriffs des *Lernwegs* s. auch: Jürgen Heumann / Dirk Röller: *NRL – Neue Religiöse Lernwege braucht das Land. Eine Problem-anzeige und ein Werkstattbericht*, in: Jürgen Heumann / Andrea Schulte: *Die fremdgewordene Religion*, Oldenburg 2000, 122–136.

fältigen religiösen Erscheinungsformen und befremdlichen Glaubenszeichen ansichtig zu werden? Beanspruchen die beobachtbaren Phänomene zeitliche oder überzeitliche Gültigkeit, und wird solche Gültigkeit religiös, politisch oder anderweitig begründet? Haben die Phänomene eine mythische oder symbolische Qualität? Inwieweit ermöglichen oder be-/verhindern diese Phänomene Kommunikation und Identitätsbildung?⁷

Diese Fragen zielen auf eine behutsame Begleitung des Menschen bei seiner Sinnsuche im städtischen Raum. Letztendlich geht es bei solchen Fragen um jene Problematik, die Menschen immer zur religiösen Sinnsuche antreibt: Woher kommen wir, wohin gehen wir, wer sind wir, worauf können wir hoffen?

Die genannte Fragereihe findet sich ganz ähnlich bei Clemens von Alexandrien überliefert und wird damit als Frage antiker Menschen bezeugt.⁸ Die Frage nach dem Herkommen, dem Wesen und dem Ziel des Menschen war in der Tat damals der zentrale Diskussionspunkt zwischen den einzelnen Richtungen christlicher wie nichtchristlicher Theologie. Clemens verhandelt diese Frage mit dem Verweis darauf, dass alles Gute von Gott kommt, dass die mannigfaltige Welt, wie pervertiert sie durch dämonisches und menschliches Treiben auch immer erscheinen mag, in der Gutheit ihres Schöpfers gründet, und dass der Mensch Teil dieser guten Schöpfung ist und bleibt: „Fremd‘ nennen aber wir die Dinge dieser Welt. . . nicht, weil sie nicht Gottes, des Herrn aller Dinge wären, sondern weil wir in ihnen nicht alle Zeit bleiben, da sie dem dauernden Besitz nach fremd sind und zu dem gehören, was aus der Hand des einen in die des anderen übergeht, und (da sie) jedem einzelnen von uns zu vorübergehendem Gebrauch zu eigen sind. . .“ (Teppiche IV 94, 2-4f).⁹

Der Mensch ist und bleibt Teil der guten Schöpfung Gottes.

Diese weltbejahende, gelegentlich als bürgerlich kritisierte Haltung des Clemens zur Stadt ist also theologisch fundiert: Gegen die Weltabscheu und Schöpfungsverachtung auch in den eigenen Reihen setzt er sein bewusstes Ja, seine Teilnahme und Beteiligung an dieser Welt und ihren Phänomenen, den natürlichen wie den kulturellen, weil alles Gute, was darin erfahrbar ist, zuletzt aus der Güte Gottes resultiert, und ein freier, dankbarer und verantwortungsbewusster Umgang damit die angemessene Antwort des gläubigen Menschen auf Gottes Gaben ist.

Aus dem Wissen um die lebensbejahende Güte Gottes, die an keiner natürli-

⁷ Vgl. a.a.O., 124.

⁸ Titus Flavius Clemens, ca. 150 bis 220 n. Chr., vielseitig gebildeter Christ, der in Alexandrien als Lehrer und Literat wirkte. In seinen Exzerpten aus dem Gnostiker Theodotos ist ein solcher Fragenkatalog überliefert.

⁹ Deutsche Übersetzung von Ch. Stählin, BKV² 19, 65f. Die Teppiche (Stromateis) sind eines der drei Hauptwerke des Clemens. Darin stellt er das Christentum als die wahre Gnosis dar und kritisiert von diesem Standpunkt aus die fälschlich so genannte Gnosis, d. h. christlich-gnostische Gruppen, die eine deutlich andere Theologie vertreten: Sie nehmen neben dem einen guten Gott einen zweiten minderen Schöpfergott an und betrachten die materielle Welt als dessen Produkt. Erlösung ist für sie die Befreiung aus der Gewalt des minderen Schöpfergottes und seiner materiellen Welt. Dementsprechend eignet diesen Gruppen häufig ein weltverachtender und leibfeindlicher Zug, gegen den Clemens die Schönheit und Gutheit der Schöpfung hervorhebt.

Thema: Orte religiösen Lernens

chen und kulturellen Grenze Halt macht, kann auch der moderne Mensch den Impuls erhalten, an neuen, scheinbar gott-losen Orten in der Stadt für sich Sinn und Transzendenzerfahrung zu gewinnen.

IV. Fremde Stadt – HEIMAT: Stadt-Erfahrungen als Erschließungsdimension des Religiösen

Wenn wir also Religion als Projekt der Sinnorientierung und Transzendenz-erfahrung verstehen, als Projekt, in dem die Kernfragen des Lebens thematisiert werden, können wir von Stadt-Erfahrungen als Erschließungsdimension des Religiösen sprechen.

Für solche innerstädtischen Erschließungssituationen finden sich Indizien auch in frühchristlichen Texten. Als Beispiel kann Apg 17,16-32 genannt werden: Paulus steht in Athen auf dem Areopag den Athenern Rede und Antwort und eröffnet dabei seine Verkündigung mit dem Hinweis auf ein Standbild „für einen unbekanntem Gott“. Der öffentliche Platz mit seinen vertrauten und befremdlichen Einrichtungen wird vom Verfasser dieses Textes als Erschließungssituation für das Religiöse wahrgenommen. Er ist für ihn ein Ort, der Anlass bietet, die Frage nach Gott zum Gegenstand öffentlicher Debatte zu machen.

Ein weiteres eindrückliches Bild bietet Ignatius von Antiochien¹⁰ etwa Mitte des 2. Jhdts. in seinem Epheserbrief. Eine öffentliche Baustelle dient ihm zur Beschreibung des göttlichen Heilsplans an den Menschen: „... denn ihr seid Steine für den Tempel des Vaters, zubereitet für den Bau Gott Vaters, hinaufgeführt in die Höhe durch die Hebemaschine Jesu Christi, das Kreuz, wobei der Heilige Geist als Seil diente. Euer Glaube ist euer Geleiter nach oben, die Liebe der Weg, der zu Gott hinaufführt“. (Eph 9,1).¹¹ Für Ignatius ist solche Begegnung mit Bauwesen und Technik in der antiken Stadt eine Erschließungssituation für die Dimension des Religiösen, mithin des Glaubens.

V. FremdeHeimatStadt: Ein Fazit

Der Austausch zwischen religionspädagogischer und kirchengeschichtlicher Perspektive zeigt, dass die Fragen der Religiosität, Sinn- und Lebensorientierung und Identitätsbildung auf einer Erfahrungsebene angesiedelt sind, die den Menschen grundsätzlich betrifft, sei er Bewohner einer modernen oder antiken Stadt. Deren Orte und Lebensformen sind Ausdrucksweisen mensch-

¹⁰ Ignatius: nach Eusebs Kirchengeschichte III 36, 3–15 zur Zeit Trajans Bischof von Antiochien (Syrien). Er verfasste auf seinem Weg nach Rom zum Martyrium sieben Briefe an christliche Gemeinden, darunter den an die Gemeinde von Ephesus. Datierung, Umfang und Echtheit dieser Briefsammlung, die wesentliche Kenntnisse über das Leben und die Struktur christlicher Gemeinden im 2. Jh. vermittelt, sind bis heute Diskussionsgegenstand.

¹¹ Text und deutsche Übersetzung in: Die Apostolischen Väter. Hg. Andreas Lindemann, Henning Paulsen, 176–191: 185.

licher Sinnsuche. Sie können damit als religiöse Erschließungssituationen verstanden werden.

Diese Sicht setzt allerdings ein offenes Verständnis von Religion voraus. Ein konfessionell und kulturell eng geführter Religionsbegriff wird sich an solchen Wahrnehmungen städtischen Lebens und Erlebens reiben. Wird Religion aber als eine Suchbewegung betrachtet, die aus der existenziellen religiösen Kompetenz des Menschen resultiert, schärft sich der Blick für die religiöse Potenz städtischer Orte.

Dieser Gedanke ist religionspädagogisch anschlussfähig, weil die Auseinandersetzung um Sinn- und Lebensorientierung nicht allein auf das private Leben verwiesen bleibt: Die Stadt ermöglicht religiöses Erleben und Erfahren in der eigenen öffentlichen Lebensumwelt. Als öffentlicher Erfahrungsraum erweist sie sich so als ein religiöser Lernort, an dem die Bedeutsamkeit der Religion als einer grundlegenden Existenzermöglichung oder -verhinderung auffindbar ist.

Die religionspädagogische Herausforderung besteht weiterführend darin, diesem wahrnehmenden Blick einen Interpretationsschlüssel bereit zu stellen, mit dessen Hilfe die persönliche Antwort auf die angesprochene religiöse Potenz erschlossen und gedeutet werden kann.

Ein solcher Interpretationsschlüssel war für die antiken Christen und sollte es für die der Moderne sein, was in Offb 21,1 verheißen ist: *„Siehe, die Stätte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein und Gott selbst wird bei ihnen sein.“*