

Gott und die Stadt – ein Lernort der Kirchen

Prof. Dr. Dr. Michael N. Ebertz, Katholische Hochschule Freiburg

Unter der Formenvielfalt der ca. 16 000 Kommunen in Deutschland ragen die Städte hervor, die alle Zeichen von Modernität auf lokaler Ebene tragen. Die Stadt ist geradezu ein Verdichtungsraum der Modernität. Er bedarf deshalb einer eigenen und eigensinnigen pastoralen Gestaltung, der Grenzen gesetzt, aber auch Chancen eröffnet sind.

1. Pastoral in einer funktional differenzierten Lokalgesellschaft

1.1 Typisch für Städte, zumal für Großstädte, ist zum einen, dass sie „die Form der funktionalen Differenzierung auf der lokalen Ebene am entschiedensten zum Ausdruck bringen“ und einen „nahräumig umfassenden Zugang der Bevölkerung zu den global und national ausdifferenzierten Funktionssystemen“ anbieten.¹ Dies heißt freilich nicht, dass alle Städte diese Inklusionsfunktion in gleichem Maße erfüllen und alle sozialen Milieus in gleicher Weise an die Funktionssysteme angeschlossen sind.

Zu diesen ausdifferenzierten und zumeist in sich selbst nochmals hoch differenzierten Funktionssystemen gehört ein komplexes **Verwaltungs- und politisches Entscheidungssystem**, dessen Reichweite zwar eingeschränkt, aber durchaus eine große Spannbreite politisierbarer Themen (policies) aufweist. Sie erstreckt sich „von der lokalen Wirtschafts-, Umwelt-, Kultur-, Verkehrs-, Sport-, Wohnungs- Schul-, Ausländerpolitik bis hin zur Sozialpolitik“.² Außerdem differenziert sich in der Stadt ein lokaler Funktionsbereich der **Wirtschaft** mit seiner Vielfalt an zunehmend wissensbasierten und produktions- wie konsumorientierten Dienstleistungsorganisationen heraus. Die konsumorientierten Dienstleistungsorganisationen, die sich in den Innenstädten konzentrieren, werben nicht nur mit puren Einkaufs- und Konsumchancen, sondern zunehmend mit Chancen des Einkaufs- und Konsumer**erlebens**, wobei selbst die Kaffeebohne oder die Unterwäsche zum Kultobjekt wird. In den Erlebnisräumen der modernen Einkaufspassagen können sich Flaneure „untereinander vermischen, ohne sich wirklich nahe zu kommen“.³ Durch die inszenierte „Synthese von sozialer Nähe, allgemeiner Zugänglichkeit, Transparenz, Marktatmosphäre, ästhetisierter Architektur und importierter Natur werden [...] konsumorientierte Gefühle freigesetzt, die die Umsätze ansteigen lassen“.⁴ Die Einkaufszonen einer Stadt sind angeschlossen an einen selbst wieder ausdifferenzierten lokalen Funktionsbereich des **Verkehrs**, der mit einem hoch ausdifferenzierten Netzwerk von Schienen und Straßen die **Mobilität** von Gütern

¹ Heinz-Jürgen Hohm, Urbane soziale Brennpunkte, Exklusion und soziale Hilfe, Opladen 2003, 22, 34.

² Hohm, Brennpunkte 2003, 22; wenn nicht anders nachgewiesen, s. auch zum Folgenden Hohm, Brennpunkte, 22ff..

³ Karl-Heinrich Bette, Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit, Berlin/New York 1989, 103.

⁴ Bette, Körperspuren, 100.

und Menschen garantieren soll. Ein weiterer lokaler Funktionsbereich von Städten ist derjenige der **Massenmedien**, der sowohl durch Verlagshäuser der Printmedien, hoch diversifizierte und spezialisierte Buchläden, als auch durch diverse Stadtteilzeitungen und Werbeblätter gekennzeichnet ist. Trotz gewisser Konzentrationsprozesse ermöglicht somit die Pluralität der lokalen massenmedialen Organisationen „konkurrierende Informationsmöglichkeiten über lokale Ereignisse“ und ganz unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten über Gott und die Welt. Der lokale Funktionsbereich des **Gesundheitswesens** „beschränkt sich nicht nur auf stationäre und ambulante Organisationen der Grund- und Regelversorgung, sondern differenziert sich in vielfältiger Form auf. So reicht die medizinische Angebotspalette von Fachärzten über Spezialkrankenhäuser bis hin zu Selbsthilfegruppen für die unterschiedlichsten somatischen und psycho-sozialen Krankheiten.“ Auch das lokale Funktionssystem **sozialer Hilfe** ist durch eine Vielfalt an helfenden Organisationen bestimmt, die in Gestalt der spitzenverbandlich organisierten Wohlfahrtspflege mit öffentlichen und privaten Jugend- und Sozialdiensten konkurrieren und kooperieren und den Adressaten der Hilfe ein kaum mehr überschaubares Wahlangebot offerieren. Auch der lokale Funktionsbereich des **Erziehungs-, Bildungs- und Wissenschaftssystems** ist durch die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Schultypen mit unterschiedlichen Trägern und vielfältigen Angeboten der formellen und nicht-formellen Fort- und Weiterbildung sowie der Forschung geprägt. „Im lokalen Funktionsbereich des **Sportsystems** sind, neben den Sportarten des Spitzensports, die unterschiedlichsten vereinsförmigen Angebote für den Breitensport, vielfältige Events des Streetlife (Marathonläufe, Night-Skating, Fahrradrennen etc.) und mannigfaltige kommerzielle Angebote für immer schneller wechselnde Trendsportarten und Fitnessmöglichkeiten anzutreffen“. Die lokale **Kunst** als weiterer Funktionsbereich zeigt eine Vielfalt an hochkulturellen Kunstformen bis hin zu einer Mannigfaltigkeit sub- und gegenkultureller Kunstformen, von ‚Kleinkunst‘, ‚Straßenkunst‘ und ‚Szenekunst‘, die durch weitere Spielarten der Popular- wie Populärkunst ergänzt werden. Dies reicht bis hin zu den „Graffiti-Kommunikationen“, womit Häuser, Wände, Straßen, sowie die Unterwelten der Metros und Bahnhöfe „per Sprühdose miteinander verbunden, tätowiert und symbolisch aufgeladen“ werden.⁵ Was ehemals als kriminell galt und bestraft wurde, ist inzwischen Bestandteil der künstlerisch akzeptierten Ästhetik geworden.

1. 2 Von der Religion war bislang noch kaum die Rede. Auch die **Religion** wird in diesem funktional differenzierten Stadtensemble zu einem Funktionsbereich neben anderen und differenziert sich aus. Religion ist in der Großstadt **nicht mehr das Zentrum der Gesellschaft, sondern** So treffen wir im lokalen Funktionsbereich der Religion im Zuge der Multiethnizität der Städte nicht nur katholische und evangelische –

⁵ Bette, Körperspuren, 105ff.

landeskirchliche und freikirchliche -, sondern zunehmend auch wieder jüdische Gemeinden, aber auch Gemeinden anderer Weltreligionen wie des **Islam**, auch des Buddhismus und Hinduismus an, ergänzt durch die Pluralität christlicher und nicht-christlicher Sekten und esoterischer Kulte, die zum Beispiel in den Fußgängerzonen der City den Stadtmenschen auf sich aufmerksam machen. Zunehmend stoßen wir in den Städten auch auf Menschen, die sich entweder aus dem Religionssystem exkludiert haben, indem sie z. B. ihre konfessionelle Zugehörigkeit aufkündigten oder in der religiösen Ungebundenheit verbleiben. Sie müssen sich übriges nicht als a-religiös verstehen, können sogar hoch-spirituell sein, also an ein Geheimnis über oder hinter ihrem Leben glauben.

1.3 Was heißt da ‚Stadtpastoral‘, wenn der Ausdruck ‚Pastoral‘ -als Bezeugung des Evangeliums in der Welt von heute nicht nur durch Pastoren, sondern alle Getauften - im Sinne des Zweiten Vatikanums – nicht nur als Individual-,Seelsorge‘ zur „Rettung der menschlichen Person“, sondern auch als ‚Gesellschaftssorge‘ um den „rechten Aufbau der Gesellschaft“ (GS 3) begriffen werden muss? In keinem anderen Typ von Kommune lässt sich tagtäglich so deutlich erfahren wie in der Stadt, dass die moderne Gesellschaft sich aus autonomen irdischen Wirklichkeiten (vgl. GS 36) zusammensetzt, die sich der Mitgestaltungssorge der Kirche entziehen, andere Wege als den Weg der Kirche gehen und fremden Gesetzen unterliegen – bis in die Zeitstrukturen im Jahreslauf oder an Sonntagen. In keinem anderen Typ von Kommune lässt sich tagtäglich so deutlich erfahren wie in der Stadt, dass man auch leben kann, ohne ein Kirchengebäude zu besuchen, obwohl sie da deutlich herumstehen, häufig freilich auch geschlossen; wie man auch leben kann, ohne ein Museum mit einem Picasso zu betreten. In keinem anderen Typ von Kommunen lässt sich tagtäglich so deutlich erfahren wie in der Stadt, dass auch das vielfältig in sich differenzierte lokale Religionssystem selbst unterschiedlichen Eigengesetzlichkeiten folgt und andere Wege geht als der Weg des Sports, der Kunst, der Massenmedien, der old oder der new economy usw.. Aus der Perspektive des Religionssystems und in den Worten Max Webers gesagt: **Die moderne Gesellschaft, wie sie sich in der Stadt lokal verdichtet, ist strukturell rücksichtslos gegenüber der Religion**, orientiert an „unpersönlichen, aber eben dadurch spezifisch brüderlichkeitsfeindlichen ökonomischen Mächten“,⁶ und auch die moderne Politik muss der christlichen Brüderlichkeitsethik – so wieder Weber – „nur um so brüderlichkeitsfremder gelten, je ‚sachlicher‘ und ‚berechnender‘ ... sie ist“.⁷ Max Weber benutzt immer wieder die Kategorie der „Fremdheit“, um die Spannungen zwischen christlicher Liebes- und Erlösungsreligion und der modernen Welt zu beschreiben. „Wie das ökonomische und das politische Handeln seinen

⁶ Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I, Tübingen 1947, 4. Auflage, 545.

⁷ Weber, Aufsätze, 548.

Eigengesetzlichkeiten folgt“, so fährt er fort, „so bleibt jedes andere rationale Handeln innerhalb der Welt unentrinnbar an die brüderlichkeitsfremden Bedingungen der Welt ... gebunden“. ⁸ Und auch die Hingabe an „jene innerweltlichen Mächte des Lebens, deren Wesen von Grund aus arationalen oder antirationalen Charakters ist“, vor allem an die künstlerische und die erotische Sphäre, also „an die intensivsten Erlebnisarten des Daseins“, gerate in der Modernen zu einer Art „Kreaturvergötterung“. ⁹

1.4 (Gefahren) Muss sich da Kirche in der Fremde der modernen Großstadt nicht zurückziehen auf ihr Eigenes, auf ihren geistlichen Eigensinn, in ihre Kirchenburgen mit Türmen und Balkönchen, von wo aus das Treiben der fremden Welt in einer Mischung aus Staunen und Entsetzen allenfalls beobachtbar ist, ohne sich in ihre Händel verstricken, sich verunreinigen und verwunden lassen zu müssen?

„Die Kirche ist ihrem Wesen nach“, so der Freiburger Pastoraltheologe Hubert Windisch, „immer in der Fremde und in der unterlegenen Minderheit. Fremde sind die Christen jedoch nicht, weil sie die Welt verstoßen hätte, so dass sie nun deshalb die Welt böse nennen würden. Auch nicht, weil sie sich von einer Welt, die sie verachten, gelöst hätten, sondern weil sie als Erwählte der Welt entnommen sind“. ¹⁰ Aus diesem Erwählungsbewusstsein der „kleinen Gemeinschaft der Glaubenden“ ¹¹ und der Haltung glaubensfester leidenschaftlicher Christen heraus schöpft diese Position das Hoffnungspotential, missionarisch attraktiv für die gottentleerte Welt und für andere Konfessionen und Religionsgemeinschaften zu werden. Tendenzen zum Rückzug im Sinne einer solchen Programmatik einer elitären Minorisierung sind in der Stadtpastoral zweifellos zu beobachten. Aufgedeckt wird aber auch und gerade in der Stadt mit ihren säkular werdenden, rein weltliche Lebens- und Erlebensformen ermöglichenden Daseinsbereichen „die zahlenmäßige Begrenztheit“ kirchengemeindlicher Kerngruppen, die sich schon „aus der Tatsache religiös unterschiedlich intensiv ansprechbarer Personen ergibt“. ¹² Gerade weil kirchliches Gemeindeleben, häusliches, berufliches Leben in der Stadt nicht mehr zu einer zeitlich, sachlich und sozial einheitlichen – objektiven – Lebensform verschmelzen, sondern funktional differenziert sind, und kirchliche Lebensformen von weltlichen Bezügen und Motiven gereinigt sind, schält sich diese Begrenztheit kirchengemeindlich Motivierbarer in der Stadt besonders deutlich heraus. Hinzu kommen in den Kirchengemeinden freilich auch Tendenzen zum Rückzug im Sinne einer resignativen Kommunikation mit sich selbst, die zumindest teilweise aus einem

⁸ Weber, Aufsätze, 552; Hervorhebung MNE.

⁹ Weber, Aufsätze, 556, 563.

¹⁰ Hubert Windisch, Einfach(er)e Seelsorge. Das Pfarrprojekt Paroikia, in: Philipp Müller/Hubert Windisch (Hg.), Seelsorge in der Kraft des Heiligen Geistes. Fs. für Weihbischof Paul Wehrle, Freiburg 2005, 245-258, hier 251.

¹¹ Joseph Ratzinger, Glaube und Zukunft, 2. Auflage, München 1971, 124f.

¹² Friedrich Fürstenberg, Die Zukunft der Sozialreligion, Konstanz 1999, 74.

„Nicht-bewältigen- Können des modernen Lebens“ resultiert.¹³ Dabei zeigen sich zum einen

- **Züge der Verbehördlichung**, die zwar ein berechenbares und verlässliches „Pflichtprogramm“ kennt, aber sich darin erschöpft, hinter dem Schreibtisch zu warten, dass die Leute kommen: „Es gibt Schalterstunden, man tut sein Pflicht, das Programm läuft ab, aber ohne rechte Liebe, das heißt ohne Überlegung, wie das eigene Verhalten von anderen wahrgenommen wird und ob das, was man tut, den begründeten Erwartungen der Menschen und den Erfordernissen der Zeit entspricht“.¹⁴ Eine andere Variante der resignativen Binnenkommunikation ist

- die **„Vergroupung“ oder Verkreisung**. Gruppen und Kreise in einer Kirchengemeinde gelten zwar als Zeichen von Lebendigkeit; aber sie tendieren auch „dazu, dass sie nach außen abgeschlossen sind“¹⁵ mit der Folge, dass Außenstehende es schwer haben, hineinzukommen. Man pflegt „Geselligkeit und Harmonie im Inneren, Grillabende und Weihnachtsfeiern, bestimmte soziale Aktionen, über die man sich als Gruppe definiert und stabilisiert“, hat aber enorme Schwierigkeiten, zum Beispiel gegenüber Schulen, betrieben und Kommunen „nach außen als ein ansprechendes und ansprechbares Handlungssubjekt in Erscheinung zu treten.“¹⁶ Eine solche verkreiste oder vergrupperte Kirche „repräsentiert dann in der Lebensform ihrer aktiven Glieder nur noch eine verkürzte soziale Realität“, so Friedrich Fürstenberg. „Statt in einem solchen Fall von ‚Kerngemeinde‘ zu sprechen, sollte man besser den Ausdruck ‚Rumpfgemeinde‘ verwenden. Sie trägt vielleicht nicht im Glaubensleben, jedoch in ihrer sozialen Eigenart mehr oder weniger ausgeprägte sektenhafte Züge“.¹⁷

1.5 (Beispiele) So können wir miterleben, wie sich die Kirche in der Stadt schwer tut, auf diese Fremde einzulassen. Aber zugleich können wir auch sehen, wie sie punktuell diese Herausforderung in der strukturellen Fremdheit annimmt, wie zumindest einzelne Priester und Lientheologen in die eigengesetzlich gewordenen Daseinsbereiche Brücken zu schlagen und die ansonsten heterogenen gesellschaftlichen Teilbereiche mit der christlichen Religion zu vermitteln versuchen. Beide Kirchen ermöglichen und tun dies, indem sie sich „auch in anderen gesellschaftlichen Handlungsfeldern engagieren und (sozial)politische, rechtliche, ökonomische, therapeutische, pädagogische und zuweilen auch künstlerische Handlungen unter ihrem Dach vereinen“, oder sich in diese nicht-kirchlichen Handlungsfelder aktiv hineinbegeben¹⁸ - zum Beispiel in die Welt der Schule

¹³ Fürstenberg, Zukunft, 74.

¹⁴ Michael Nüchtern, Kirche in Konkurrenz. Herausforderungen und Chancen in der religiösen Landschaft, Stuttgart 1997, 115f.

¹⁵ Nüchtern, Kirche, 116.

¹⁶ Nüchtern, Kirche, 116.

¹⁷ Fürstenberg, Zukunft, 75.

¹⁸ Volkhard Krech, Religiöse Programmatik und diakonisches Handeln. Erwägungen zur Spezifik kirchlicher Wohlfahrtsverbände, in: Karl Gabriel (Hg.), Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände, Berlin 2001, 91-105, hier 94.

oder in die Welt der sozialen Hilfe. Auch hält gerade die katholische Kirche mit einigen Ordensgemeinschaften Pastoral Experten vor, zu deren Selbstverständnis es gehört, „Agenten in der Fremde und der Mitte der Welt“ zu sein, wie Friedhelm Mennekes schreibt.¹⁹ Und Mennekes, der als Theologe wie Sozialwissenschaftler in Frankfurt und Köln lernte, zwischen gegensätzlichen Welten der Stadt zu vermitteln, ist es auch, der schreibt: **„Ich merkte sehr schnell, dass eine Pfarrei eine Parzelle ist, die den Pfarrer einsaugen will. Ich spürte, dass ich höllisch aufpassen und mich diesen Ansaugkräften widersetzen musste, wenn ich nicht zu einem dieser beamteten Sakraldiener werden wollte [...] Ein Pfarrer sollte sich nie an diesen frommen Seelen ausrichten, die es in jeder Gemeinde gibt. Denen muss man eher aus dem Weg gehen“**, wenn das Prinzip gelten soll, dass „das Hören von Gottes Wort und das Feiern seines Geheimnisses in eine gemeinsame Sendung für die Welt umgesetzt werden müssen“.²⁰ Am Beispiel von Pater Mennekes lässt sich auch sehen, dass die innovative pastorale Vermittlung nicht-kirchlicher Daseinsbereiche mit der christlichen Religion häufig nur exemplarisch erfolgt, an das Charisma von Personen gebunden ist und ohne strukturelle Verfestigung verfällt, während strukturelle Verfestigungen dort gefördert, ja präferiert werden, wo der pastorale Erfolg bereits über Jahrzehnte hinweg höchst zweifelhaft erscheint.

1.6 (Empfehlungen) Angesichts der Vielfalt und Eigengesetzlichkeit der modernen Daseinsbereiche in der Stadt gibt es für die Pastoral nur zwei Alternativen: Entweder „den Rückzug in die nur die Glaubenssphäre umschließende Kirchlichkeit, der das ‚eigengesetzliche‘ weltliche Leben schroff gegenübersteht, oder den Versuch einer mit dem Glaubensbekenntnis verbundenen umfassenden religiös zentrierten Daseinsinterpretation, einer Manifestation der Kirche in der Welt“²¹ der Stadt. **Diese zweite Alternative ist jedoch**

- weder ohne Theologie

- noch ohne Arbeitsteilung

zu haben. Denn ein Pfarrer allein oder eine Kirchengemeinde allein vermag sich weder mit der Fülle der modernen Lebensformen einer Stadt noch mit ihrer theologischen Reflexion auseinanderzusetzen.

1.6.1 Die Kategorie der Fremdheit, die Max Weber zur Diagnose der Lage der christlichen Religion in der modernen Gesellschaft gebraucht, scheint mir ein Schlüsselbegriff zu sein, der auch hilfreich ist für die Erschließung einer theologischen Deutung der derzeitigen Lage von Kirche in der modernen Stadt. Auf dem Hintergrund

¹⁹ Friedhelm Mennekes, Zwischen Freiheit und Bindung. Im Gespräch mit Brigitta Lentz über Kirche und Kunst, Köl 2008, 21.

²⁰ Mennekes, Freiheit, 29, 32.

²¹ Fürstenberg, Zukunft, 80.

einer von Rolf Zerfass inspirierten theologisch-analogischen Deutung der gegenwärtigen historischen Krise von Kirche als „Exil und Diaspora“ lässt sich – so auch die Sießener Franziskanerin Margareta Gruber für die Ordensgemeinschaften – postulieren, „sich ganz darauf einzulassen“, dass „die ‚Fremde‘ als neuer Lebensraum akzeptiert und das eigene ‚Fremdsein‘ darin positiv gestaltet (wird)“.²² „Fremde“, „Verbannung“, „Exil“ und „Diaspora“ werden dabei zu geschichtsphilosophischen Metaphern für unsere gegenwärtige kirchliche (und ordenskommunitäre) Situation. Die Antwort, die Jeremia den Verbannten ausrichtet, lässt sich so verstehen: Wir können nicht bestehen, schon gar nicht im Vertrauen auf die eigenen Kräfte. Aus dem Exil in Babel gibt es kein Zurück ins alte Jerusalem, für niemanden! „70 Jahre“ wird es dauern – eine symbolische Angabe für eine unabsehbar lange Zeit. Und: Die Zumutung der Fremde besteht nur, wer bereit ist, sich einzulassen auf die Fremde und sich dabei auf den zu verlassen, der in die Fremde geführt hat, und der weiß, welche Gedanken er dabei hegt. ‚Fremde‘, ‚Verbannung‘ und ‚Exil‘ und ‚Diaspora‘ sind Metaphern der Herausforderung und zugleich der Chance, Gott und unseren Mitmenschen neu zu begegnen, sie neu kennen zu lernen.

Naheliegender ist es deshalb auch, in einem großstädtischen Kontext der funktionalen Differenzierung Kirche nicht primär als **‚Communio‘**, sondern zugleich als **‚Ministratio‘** zu verstehen. Die Kirche als vom Hl. Geist geleitetes Volk Gottes verwirklicht sich nicht nur in der Sozialgestalt der Gemeinschaft, sondern auch der Dienstleistung: „Gemeinschaft und der Dienstleistung“: **Wörtlich heißt es in Lumen gentium 4: Der Geist „führt die Kirche in alle Wahrheit ein (vgl. Jo 16,13), eint sie in Gemeinschaft und Dienstleistung, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten (vgl. Eph 4,11-12; 1 Kor 12,4; Gal 5,22).“** Auch wenn sie unterschiedlichen Logiken folgen,²³ sind Communio und Ministratio freilich nicht gegeneinander auszuspielen, haben auch isoliert keine Berechtigung, sind sie doch im „Geist des Lebens“ (LG 4), der der Kirche auch zur Verjüngung verhilft, vereint.

1.6.2 So ermöglicht diese **Doppelstruktur der Kirche als Gemeinschaft und Dienstleistung in Seelsorge und Gesellschaftssorge** bereits im ekklesiologischen Ansatz **eine arbeitsteilige Pastoral**, ohne die eine Kommunikation der frohen Botschaft in der Stadt kaum möglich sein dürfte. So sollte eine **Strategie der Stadtpastoral** – zum einen den **Funktionsprimat der Religion**, also die geistliche Kommunikation in Liturgie und Predigt ausüben, um eine vitale christlich-religiöse Praxis (in Gemeinschaft und Dienstleistung) zu ermöglichen und zu fördern. Hierzu bedarf es nicht nur

²² Margareta Gruber, Exil und Diaspora – biblische Paradigmen von Krise und Neubeginn, in: Erneuerung oder Neugründung? Wie Orden und kirchliche Gemeinschaften lebendig bleiben können, Mainz 2002, 72-87, hier 84.

²³ Vgl. Norbert Schuster, Kirche: Korporation und Konzern ...? Die Doppelstruktur der Kirche als Herausforderung für die Leitung, in: Ders., Kursbuch Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz, hg. von Thomas Schmidt, Freiburg 2008, 263-278, bes. 269f.

Gelegenheiten für die breite Masse der religiös Unmusikalischen, sondern auch für die religiösen Virtuosen unter den Kirchenmitgliedern. Geistliche Kommunikation muss also in sich selbst **differenziert** sein – ein Stichwort, was ich wieder aufgreifen werde. Hierzu gehört auch, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die Kirche selbst ihre geistliche Kommunikation in den letzten Jahrzehnten mehrfach verändert und damit selbst unterschiedliche Generationen von Adressaten und Verstehenskompetenzen mitgeformt hat, die gleichzeitig ungleichzeitige geistliche Kommunikationserwartungen in sich tragen. Sodann bedarf eine moderne Stadtpastoral zum anderen

- der arbeitsteiligen **Repräsentanz** (und Kooperation) des katholischen Christentums **innerhalb des religiösen Teilsystems**

- gegenüber und mit den **nicht-katholischen Kirchen** einerseits (Ökumene)

- und je nach ortsspezifischer Präsenz nicht-christlicher Religionen auch gegenüber und mit den **Fremdreligionen**. Diese arbeitsteilige Repräsentanz innerhalb des religiösen Teilsystems setzt nicht nur Amtsauctorität, sondern auch Fachautorität, also professionelle Qualifikation voraus. Dies gilt nicht zuletzt auch für die

- **Leistungen**, die seitens der Kirche in der Stadt für andere – nicht-religiöse – gesellschaftliche Teilsysteme zu erbringen sind. Hierzu gehört

- die arbeitsteilige Aufgabe, andere für die jeweilige Stadt charakteristische Daseinsbereiche mit der christlichen Religion zu vermitteln, sei es den Bildungsbereich (Schulen und Hochschulen), das Gesundheitswesen (Krankenhäuser) oder den immer wichtiger werdenden Bereich der Verbreitungsmedien. Bei zunehmender Differenzierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, wie sie im Falle der Stadt gegeben ist, können solche Leistungen von Diensten an andere gesellschaftliche Teilsysteme in Konflikt zum religiösen Selbstverständnis geraten, ist doch dabei gefordert, „sich Fremdnormierungen zu unterstellen, um ankommen zu können“.²⁴ So sieht sich z. B. die verbandliche Caritas, die zwischen den unterschiedlichen Handlungsrationitäten des Sozial- und Gesundheitswesens, aber auch den sozialstaatlichen Rahmenbedingungen der Bundes-, Landes- und Kommunalpolitik sowie – als Teil der katholischen Kirche – der christlichen Religion vermitteln muss, häufig mit der Herausforderung konfrontiert, sich nach mehreren Seiten hin legitimieren zu müssen. Zumindest „nach der Seite des Sozial- und Gesundheitssystems sowie nach der Seite der Kirchenorganisation mit eigenen theologischen Programmen“.²⁵

Die Leistungen der Kirche an andere, eigengesetzliche Teilsysteme der modernen Stadt, dürften dort am günstigsten sein, wo **personale Kommunikation** funktional bzw. durch die Dominanz der Sachorientierung – wie etwa an der Börse oder im Bankensektor – nicht ausgeschlossen ist. Gefragt dürften solche Leistungen der Kirche auch dann sein,

²⁴ Niklas Luhmann, Funktion der Religion 1977, 59.

²⁵ Krech, Religiöse Programmatik, 96.

wenn die jeweiligen Teilsysteme an **Grenzen ihrer Eigensteuerung** gekommen sind und damit auf andere Systeme angewiesen sind. Die gesellschaftlichen Teilsysteme bilden zwar auch auf der lokalen Ebene einer Stadt keine gesellschaftliche Einheit, produzieren vielmehr mehr oder weniger häufig auch „negative Externalitäten“,²⁶ aber sie stellen auch keine jeweils völlig autarken Eigenwelten dar. Denn vieles, was ein gesellschaftliches Teilsystem zur eigenen Reproduktion benötigt (z. B. Personal, Geld), kann es selbst nicht herstellen. Deshalb bleibt ein gesellschaftliches Teilsystem auf Leistungen anderer gesellschaftlicher Teilsysteme angewiesen. Lassen Sie mich die These, dass Leistungen der Kirche insbesondere dann gefragt seien, wenn die jeweiligen Teilsysteme an **Grenzen ihrer Eigensteuerung** gelangen, kurz am Beispiel eines aktuellen Problemkomplexes gerade auch unserer deutschen Städte erläutern. So stellt etwa der **demographische Wandel das politisch-administrative System der deutschen Städte** gegenwärtig vor

- ein massives Problem des Bevölkerungsrückgangs einerseits und
- erheblicher Veränderungen in der Zusammensetzung der Bevölkerung andererseits. Hierzu zählt
- nicht nur der bis 2020 zu erwartende Rückgang der Zahl der Kinder und Jugendlichen und
- die gleichzeitige Zunahme der über 75-Jährigen, zunächst in den ostdeutschen, dann aber auch in den westdeutschen Städten, sondern auch
- die „kommunale Umgangsweise mit sich weiter ethnisch und kulturell segregierenden Gruppen“ in den sich divergierend, heterogenisierend, ja sozial polarisierend entwickelnden Stadtteilen.²⁷

Dabei geraten die Städte auch in einen verstärkten Wettbewerb untereinander, den sie mit einer Verbesserung von infrastrukturellen Anreizen, etwa für die Familien, für die Bildung und Qualifizierung, bestehen wollen. Direkte Wirkungen habe der demografische Wandel nicht nur auf die „Nachfrage nach Verwaltungsleistungen“, sondern auch auf die „Nachfrage nach personenbezogenen Infrastrukturleistungen“ in den Kindergärten, Schulen, Sportbereichen, Friedhofswesen, Verkehrswesen.²⁸ „Integrationspolitik“ wird eine „Querschnittsaufgabe aller Politikbereiche“.²⁹ Dabei gehört zu den zentralen Erkenntnissen, so heißt es in einem Papier des Deutschen Städtetages weiter, „dass die künftigen Anforderungen von den Kommunen nicht allein bewältigt werden können“ und „interkommunale Kooperationen ebenso gefragt [sind] wie die Einbeziehung anderer Akteure der Stadtgesellschaft [...] Neue Kooperationsformen und neue Netzwerke sind

²⁶ Uwe Schimank, Funktionale Differenzierung und Systemintegration der modernen Gesellschaft, in: Jürgen Friedrichs/Wolfgang Jagodzinski (Hrsg.), Soziale Integration (= Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 39), Opladen 1999, 47-65, hier 52.

²⁷ Deutscher Städtetag (Hg.), Demografischer Wandel. Herausforderungen, Chancen und Handlungsmöglichkeiten für die Städte, Köln/Berlin 2006, 4.

²⁸ Deutscher Städtetag (Hg.), Wandel, 13.

²⁹ Deutscher Städtetag (Hg.), Wandel, 14.

eine Chance, bei knapper werdenden öffentlichen Ressourcen auch künftig die Gestaltungsmöglichkeiten der Kommunalpolitik aufrechtzuerhalten“.³⁰ „Ein intensiver, geduldiger und zeitaufwendiger kommunaler Diskurs mit den wichtigen Akteuren der Stadtgesellschaft und den Bürger ist zwingend“,³¹ so heißt es weiter. Auffällig ist dabei, dass die *kommunalpolitische Gesellschaftsteuerung*, die häufig seitens der Wahlbevölkerung verlangt wird, ohne Selbstüberschätzung und Selbsttäuschung des kommunalen politischen Teilsystems auftritt und ihre Chancen allenfalls in der *Kontextsteuerung* im Sinne einer Strukturierung von Intersystembeziehungen sieht: als kommunikative Rahmungen, Verfahrenformen, Anreize zur Teilnahme und Einigung. Sie zielen als strukturelle Koppelungsversuche auch auf die christlichen Kirchen einer Stadt. Wenn auch das Christentum von seinem Selbstverständnis nicht in der – integrativen – ‚politischen Religion‘ aufgeht und sich auch die Stadt- bzw. Stadtpastoral davor hüten muss, sich kommunalpolitisch instrumentalisieren zu lassen, ist angesichts solcher struktureller Koppelungssignale des politisch-administrativen Systems der deutschen Städte die Stadtpastoral herausgefordert, sich weniger in ihrer Differenz, sondern tendenziell eher durch die Verflechtung und (potentielle) Identität mit dem sozialen und politischen Gemeinwesen zu sehen. Nicht wegzudenken wäre in einem solchen Verständnis von Stadtpastoral die vom Evangelium inspirierte Reflexion auf alternative Weisen des Kommunizierens und Handelns: Zuhören, Teilen, Mitteilen, Kooperieren, Parteinehmen für die Schwachen und das konkrete Wachhalten der Hoffnung, dass sich in diesem Jesus Christus ein Gott des Lebens auch der Menschen von heute und morgen entäußert hat. Man kann auch hier vielleicht die Frage stellen, ob dabei Kirche nicht an spezifisch religiöser Identität verliert, wenn sie sich beteiligt an komplexen Verhandlungssystemen, Lenkungs- und Steuerungsgruppen, Konferenzen, round-table-Gesprächen, Arbeitsgemeinschaften, Beiräten, Modellprojekten usw. Demgegenüber gilt: Wer Identität hat, weil er weiß, woraus er lebt, muss sich nicht ständig und krampfhaft die Frage nach der religiösen Identität stellen. Identitätsverlust ist heute das geringere Problem vieler Orte der Stadtpastoral, wesentlich größer ist das ihres Resonanz- und Relevanzverlustes.

Gerade im Blick auf den kommunalpolitisch erwarteten Beitrag der Kirche zur **Integrationspolitik** gehört die römisch-katholische Kirche heute zu denjenigen – globalen – Kräften, die politisch auf Integration von Bevölkerungsminderheiten hinzuwirken suchen. Eines der Zeugnisse hierfür ist – neben dem Wort der deutschen Bischöfe vom 22.9. 2004 „Integration fördern – Zusammenleben gestalten“ – die vom „Päpstlichen Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs“ am 3. 5. 2004 herausgegebene Instruktion „Erga migrantes caritas Christi“ (Die Liebe Christi zu

³⁰ Deutscher Städtetag (Hg.), Wandel, 5.

³¹ Deutscher Städtetag (Hg.), Wandel, 18.

den Migranten). Sie plädiert dafür, „den Übergang von monokulturellen zu multikulturellen Gesellschaften ... als Zeichen der lebendigen Gegenwart Gottes in der Geschichte“ zu sehen, „da er eine günstige Gelegenheit bietet, den Plan Gottes einer universalen Gemeinschaft zu verwirklichen“ (Erga migrantes Nr. 9). Die katholische Kirche erklärt sich zum Anwalt der Interessen von Minderheiten, nicht zuletzt der „Förderung der bürgerlichen Rechte“ (Erga migrantes Nr. 43) von Migranten bzw. der „verschiedenen Formen der Teilnahme der Immigranten in der Aufnahmegesellschaft“ (Erga migrantes Nr. 43). Die Katholiken werden darin „aufgerufen, zusätzlich zum Geist der Toleranz – die außer einer großartigen politischen und kulturellen auch eine religiöse Errungenschaft darstellt – die Achtung vor der Identität des Anderen zu bezeugen und zu praktizieren“, nicht zuletzt durch eine „Kultur der Solidarität“ (Erga migrantes Nr. 9). Der „Schutz und die Wertschätzung der Minderheiten“ werden explizit unter den „wichtigen theologischen und pastoralen Errungenschaften“ genannt (Erga migrantes Nr. 27).

Mit dem II. Vatikanischen Konzil, das im Bruch mit der eigenen Tradition mit der Erklärung „Dignitatis humanae“ (7. 12. 1965) die Religionsfreiheit anerkannte und damit Abschied nahm von der Jahrhunderte lang gepflegten dogmatischen Intoleranz im Zuge des Anspruchs, die allein wahre Religion zu vertreten und dem Irrtum kein Recht zu lassen, hat sich der Umgang der verfassten Kirche mit den nicht-christlichen religiösen Minderheiten erheblich gewandelt. Seit diesem Konzil und seiner „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (Nostra aetate) gilt die – freilich auch bei vielen Kirchenmitgliedern eine Orientierungskrise auslösende - Leitlinie: Katholiken können sich der Zusammenarbeit mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen öffnen, weil das Reich Gottes auch jenseits kirchlicher Grenzen Wirklichkeit wird. Jedenfalls ist „das Gedächtnis von der Verständnislosigkeit der Vergangenheit zu läutern“ (Erga migrantes Nr. 65), und Kampf ist Dialog, Diskreditierung Anerkennung bis hin zur „Hochachtung“ gewichen, mit der die Kirche nicht nur die Juden (als „Wurzelgrund des Christentums“), sondern z. B. „auch die Muslim betrachtet, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat“ (Nostra aetate, Nr. 3). Seit dieser zivilisatorischen Wende, die strukturellen Koppelungen innerhalb des Religionssystems Raum gibt und negativen Externalitäten vorbeugt, gehen verschiedene lehramtliche Postulate an die Katholiken dahin, die Minderheiten anderer Religionen so gut wie möglich zu unterstützen, „damit sie die transzendente Dimension des Lebens bewahren“, wenn dabei auch von der Überzeugung nicht abgelassen wird, dass „Jesus Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist“ (Erga migrantes Nr. 69). Als besondere Aufgabe der Christen wird gesehen, als „Verteidiger der Rechte der Minderheiten“ für deren Religionsfreiheit einzutreten, insbesondere den religiösen Einwanderungsminderheiten Zugang zur sozialen und kulturellen Teilhabe zu

erschließen, auch zu kirchlichen „Räumlichkeiten sozialer Funktion“ (Erga migrantes Nr. 64).

Freilich bedürfen solche arbeitsteilig zu erbringenden Funktionen und Leistungen der Kirche innerhalb des religiösen Teilsystems und an die lokalen gesellschaftlichen Teilsysteme im Rahmen einer professionellen Strategie der Stadtpastoral nicht nur der intensiven **theologischen Reflexion**, die selbst wieder strukturell durch eine spezielles theologisches Expertenteam abgesichert sein müsste, sondern auch einer **permanenten Koordination, ja Steuerung und Konzertierung**, welche die Stadtpastoral vor einer Fragmentierung und Zersplitterung zu bewahren hätte.

2. Seelsorge in der Selbsttranszendenz

Eine Konsequenz der auch und gerade in Stadt am entschiedensten zum Ausdruck kommenden strukturellen Pluralisierung und Spezialisierung der Daseinsbereiche ist darin zu sehen, dass Kirche in den meisten Lebensbereichen nicht mehr den Ton angibt und die überlieferte kirchliche Religiosität im Alltagsleben nicht mehr gesellschaftlich gestützt wird, ja in ihrer Verbindlichkeit privatisiert wird. Sie ist jedenfalls nichts mehr, was die funktional differenzierten Daseinsbereiche integriert und Menschen im Alltagsleben verbindlich verbindet, und sie wird schon von daher in ihrer Geltung geschwächt. Im Alltagsleben wird das religiöse Gesicht also von einer jeweiligen ‚Rollenmaske‘ überzogen und verdeckt. Religion wird also zu einer Privatangelegenheit, was nicht heißt, dass sie im Alltagsleben des Privatlebens, etwa der eigenen Familie erkennbar praktiziert wird. Auch dort könnte Religion inzwischen irritieren, folgen doch auch unsere Familien – ähnlich wie das Wirtschaftsleben – einer weitgehend autonomen, nicht-religiösen Eigenlogik und sind manchmal – auch und gerade in der Stadt – beinahe ebenso multireligiös zusammengesetzt wie andere Daseinsbereiche. Die Frage stellt sich, **bei welchen Gelegenheiten die Menschen in der modernen Stadt ihr religiöses Gesicht zeigen**, wenn sie es im Alltagsleben als Bus- oder Straßenbahnfahrer, als Polizist oder Bankangestellter oder KassiererIn im Supermarkt durch ihre jeweilige Rollenmaske verbergen müssen. Die These lautet, dass das religiöse Gesicht in den Unterbrechungen des Alltags sichtbar wird, dann, wenn alltägliche Beziehungen und Handlungsgitter brüchig bzw. unterbrochen werden. Es geht dabei um Erfahrungen, die nicht selber schon Gotteserfahrungen sind, ohne die wir aber wohl kaum verstehen können, was wir als Religion bezeichnen. Mit Hans Joas lassen sich diese Erfahrungen als „Erfahrungen der Selbsttranszendenz“ bezeichnen.³² Es geht dabei um „Erfahrungen, in

³² Hans Joas, Braucht der Mensch Religion? Freiburg/Basel/Wien 2004, 17. Dieser Ausdruck ist offensichtlich stillschweigend einem Essay Aldous Huxley's von 1954 entnommen; s. Aldous Huxley, Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle. Erfahrungen mit Drogen. 29. Auflage, München/Zürich 2009, 54: „Zahllose Menschen sehnen sich nach Selbsttranszendenz und wäre froh, mit Hilfe der Kirche zu ihr zu gelangen. Aber – ‚die hungrigen Schafe blicken auf und erhalten kein Futter‘. Sie nehmen teil an Ritualen, lauschen Predigten, sie sprechen Gebete nach; doch ihr Durst bleibt ungestillt“.

denen eine Person sich selbst übersteigt, nicht aber, zumindest zunächst nicht, im Sinne einer moralischen Überwindung ihrer selbst, sondern im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt [...] Diese Selbsttranszendenz ist zunächst also nur bestimmt als eine Richtung weg von sich selbst ...“, eine Erfahrung, die wir alle machen. Sie ist noch nicht identisch mit dem Glauben, aber ein möglicher Weg dahin.

Alle Menschen kennen solche Erfahrungen der Selbsttranszendenz mehr oder weniger:

- bei einer Erfahrung ekstatischer Vereinigung mit der Natur
- bei einer Erfahrung intuitiven Verstandenwerdens, so dass man Vertrauen und den Mut entwickelt, sich zu öffnen, z.B. über prägende Ereignisse des eigenen Lebens zu sprechen
- natürlich in der Liebe im Sinne von amor
- natürlich in der Leidenschaft für eine Idee oder Sache im Sinne von eros und
- auch in der Erfahrung von Liebe im Sinne von agape und caritas, also der Erfahrung von Selbstlosigkeit und Selbstüberwindung im Zeichen der Nächstenliebe.
- Auch „in einer Vielzahl moralischer Gefühle, etwa der Scham oder der Empörung, steckt gewiss“, so Hans Joas,³³ „eine intensive Erfahrung der Selbsttranszendenz“.
- Schließlich ist auch an kollektive Erfahrungen der Ekstase zu denken, „wenn Versammlungen von Menschen sich erhitzen, ... wenn die Selbstkontrolle des einzelnen so abnimmt, dass er sich Dinge zutraut, die er sonst als jenseits seiner Möglichkeiten empfunden hätte“.

Freilich sind nicht alle solche Erfahrungen der Selbsttranszendenz als moralisch gut zu bezeichnen. Und nicht nur moralisch als zweifelhaft zu bewertende soziale Formen, in denen Selbsttranszendenz stattfindet, trüben das Bild, das vielleicht wie eine kitschig-harmonistische Lobrede auf die Wunder der Natur, der Liebe und Nächstenliebe erscheinen mag. Es gibt nicht nur enthusiastisierende Erfahrungen der Selbsttranszendenz. „Auch die Erschütterungen durch das eigene Leid kann eine solche Erfahrung sein. Jeder ... enthusiastierten Erfahrung steht eine ‚Schreckensversion‘ gegenüber“, die aus der Verletzbarkeit, Endlichkeit, aus dem „Problem der Weltunvollkommenheit“ (Max Weber) und der Angst i. S. der Bedrohung unseres Existenzgefühls resultiert: der Angst in Schicksalsschlägen, der Angst vor Sinnlosigkeit, der Angst in Schuldgefühlen (Paul Tillich). In solchen schrecklichen und schönen alltagsunterbrechenden Erfahrungen der Selbsttranszendenz von Einzelpersonen und Kollektiven werden alle alltäglichen Rollenmasken brüchig, bricht das religiöse Gesicht

³³ Joas, Religion, 20; die folgenden Zitate bis zum nächsten Nachweis ebenfalls dort und auf den folgenden Seiten.

hervor. In die außeralltäglichen Erfahrungen der Selbsttranszendenz haben sich in der modernen Gesellschaft die religiösen Gelegenheiten verschoben. Hier ist die Wahrscheinlichkeit am größten, dem religiösen Gesicht zu begegnen.

[Christlicher Glaube also als Opium des Volkes? Ich denke, so einfach ist die Sache nicht, zum einen deshalb nicht, weil wir ja auch die enthusiastisierenden Erfahrungen der Selbsttranszendenz nicht außer Acht lassen dürfen; zum anderen ist zu beachten, dass „ja weder aus den Erfahrungen des Enthusiasmus noch aus denen der Angst der Glaube einfach folgt“. Solche schrecklichen und schönen Erfahrungen der alltagsunterbrechenden Selbsttranszendenz können auch – z.B. von nicht-religiösen Menschen – „als rein psychologische Phänomene“ betrachtet werden; und „um psychologische Phänomene handelt es sich ja gewiss. Aber die Frage ist, ob es berechtigt ist, diesen Satz so auszusprechen, als handele es sich deshalb um nichts weiter als ein psychologische Phänomen, als erübrige sich die Frage nach der Herkunft dieser Erfahrung mit dieser Klassifizierung. Doch ebenso wenig wie der Gläubige dem Nicht-Gläubigen seine religiöse Deutung seiner Erfahrungen als logisch zwingend aufnötigen kann, kann der Nicht-Gläubige seine nichtreligiöse Deutung als einzig rational möglich verfechten“. Hier öffnet sich somit „ein Raum zwischen Erfahren und Deuten“.

Wenn religiöse, christliche und kirchliche Deutungen von Erfahrungen – einschließlich der Erfahrungen der Selbsttranszendenz – nicht logisch zwingend gemacht werden können, dann können solche Deutungen nur angeboten werden und als Einladungen ausgesprochen werden, die Dinge in einem anderen Licht zu sehen und aus einem anderen Licht heraus zu leben – kirchlich gesprochen, als Angebot und Einladung, Christus nachzufolgen.]

Eine entscheidende Frage scheint mir zu sein, ob es der Stadtpastoral gelingt, solche außeralltäglichen Transzendenerfahrungen des Glücks und des Leids

- **wahrzunehmen,**
- **ernst zu nehmen und**
- **zu ‚lernen‘ (um darin die Botschaft neu zu lernen, die sie zu kommunizieren haben), christlich und plausibel auszulegen.**

Es kommt meines Erachtens nicht von ungefähr, dass in den neueren Studien für die Mehrheit der Befragten Religion und Christentum insbesondere als Ressource zur Bewältigung schwieriger Situationen auf individueller und kollektiver Ebene gilt. Die Frage stellt sich freilich, ob die Kirchen im Prozess der Artikulation nicht nur der Erfahrung vielfältigen Leids, sondern auch des Glücks hinreichend präsent, also dann zur Stelle und deutungsfähig sind, wenn die heutigen Menschen selbsttranszendente ‚religiöse‘ Erfahrungen machen. Sind die pastoralen Strukturen in der Stadt beweglich, niederschwellig und differenziert, auch komplex genug, um den neuen religiösen Gelegenheiten gerecht zu werden? Hat die Pastoral einer Stadt Seismographen und Sensorien für die Situationen, in denen die Menschen ihr religiöses Gesicht zeigen? Ist nicht die Thematisierung zentraler Erfahrungen der Selbsttranszendenz schon längst aus den Kirchen ausgewandert – denken wir an das Thema der Schuldkommunikation, der Versöhnung, des Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer?

Eine weitere entscheidende Frage ist darin zu sehen, ob es der Stadtpastoral gelingt, solche außeralltäglichen Transzendenzerfahrungen selbst durch ihre eigenen (diakonischen und rituellen) Angebote zu ermöglichen; dass sie ihre Deutungen als Voraussetzung dafür bereitstellen, bestimmte Erfahrungen überhaupt erst zu machen. Religiöse Traditionen und Institutionen enthalten ein „Wissen gewissermaßen körperlicher Art“, die Menschen bereit machen können zu Erfahrungen der Selbsttranszendenz: Askesetechiken, das Knien, gemeinsame Singen, Musik. Auf diesem Hintergrund wäre einmal wieder Romano Guardinis Büchlein „Von heiligen Zeichen“ zu lesen, das vor einiger Zeit neu aufgelegt wurde. Wichtig ist ebenfalls, „dass das Glaubenswissen anzuleiten vermag, „die Zentrierung unserer Erfahrungen auf uns selbst tatsächlich zu überwinden. Erfahrungen der Selbsttranszendenz müssen ja wirklich Erfahrungen der Überschreitung des Selbst sein und nicht bloß Versuche eines Selbst, das bei sich selbst bleiben will, auch noch den Kitzel außeralltäglicher Erfahrungen zu genießen“. Hierzu gehören in der kirchlich-christlichen Tradition ganz gewiss auch die diakonischen Erfahrungen der Compassion (Johann B. Metz).

Auch hier stellt sich nicht nur die zu **diskutierende Frage**, ob die Angebote der Stadtpastoral präsent sind, wenn die heutigen Menschen ‚religiös‘ sind und sein können, sondern auch ob sie ihr christliches Repertoire zur Deutung der Selbsttranszendenz überhaupt zugänglich machen. Wo ist etwa die Kultur des Klage-Gebets geblieben, gehört es doch zu jenen Gebeten, die erlauben, grundlegende religiöse Überzeugungen zu bezweifeln und an ihnen zu verzweifeln, ohne diese Überzeugungen deshalb abzulehnen oder zu verwerfen. Gleichen viele Kirchengemeinden nicht geschäftigen Gesellschaften, die an der Lebenswirklichkeit der meisten Stadtmenschen vorbei gehen und sich gar nicht mehr bemühen, sich in einen innovativen Prozess zu stellen, um dem religiös hungrigen Menschen von heute gerecht zu werden und ihnen Zugang zu den geistlichen Lebensmitteln zu verschaffen? Lassen sich die modernen Stadtmenschen überhaupt noch „als Gemeinde vereinnahmen“?³⁴ ist auch hier nicht eher ‚Ministratio‘ statt ‚Communio‘ - Communio zwecks Ministratio angesagt?

3. Pastoral in einer funktional zergliederten Stadtlandschaft

Eine weitere Konsequenz der Ausdifferenzierung der Städte in lokale Funktionsbereiche ist ihre Ausdifferenzierung in unterschiedliche Zonen: die City, die um die Innenstadt gelagerten, dicht von Arbeitern, kleinen Angestellten und Kleinrentnern und mit hohen Ausländeranteilen besiedelten Viertel mit Geschäfts- und Industrieinsprengeln, und drittens die Villenviertel

³⁴ Schleiermacher, zit. n. Nüchtern, Kirche, 123.

in dem Umlandregionen.³⁵ Die Stadt erhält immer stärker den Charakter eines regional stark ausdifferenzierten Leistungsgefüges, dem ein ebenso differenziertes Netz pastoraler Orte entsprechen sollte. Im Stadtkern, der Stadtmitte und Innenstadt, auf den ich mich im folgenden konzentrieren möchte, dominieren häufig die zentralen Bürobauten des Handels, der Banken und Versicherungen, der Hotels sowie der Verwaltung während der Arbeitszeit, die Bildungs-, Vergnügungs- und Unterhaltungsstätten nach Arbeitsschluss – einschließlich der Inseln von erlebnisorientierten Warenhäusern und Einkaufszentren. Während die Wohnbevölkerung sehr gering ist, ist der Teil der Bevölkerung, der an Arbeitstagen Arbeit und Freizeit in dieser Zone verbringt, relativ hoch. Die sozialen Rollen, der der einzelne in der City wahrnimmt, werden von deren Eigenschaft als Dienstleistungs- und Repräsentationszentrum geprägt. Hier treffen wir eine Mischung aus Flaneuren und Wohnungslosen, Touristen und nicht zuletzt Pendlern an, die durch die Trennung von Wohnort und Arbeitsplatz, die auf eine Frühform der funktionalen Differenzierung der gesellschaftlichen Teilbereiche zurückgeht, die in einem nicht unerheblichen Ausmaß dafür sorgen, dass sich die Stadtbevölkerung nicht nur aus Ortsansässigen zusammensetzt. Mit der Herausbildung multifunktionaler Einkaufs- und Freizeitzentren setzt sich das Pendeln zunehmend auch außerhalb der Erwerbssphäre fort. Die pastoralen Aktivitäten in der Stadt werden nicht zuletzt diesen unterschiedlichen Typen von Pendlern besonders beachten müssen, unter denen sich auch viele junge Menschen befinden, die sich hierzulande ohnehin einer dauerhaften Kirchenvergemeindlichung verweigern.

Pastoral in der Stadt-City-Zone braucht deshalb ein ganz anderes Gepräge als die herkömmlichen Pfarrgemeinden. Die zahlreichen Versuche der City-Pastoral weisen in die richtige Richtung, bedürften freilich gerade im Blick auf die Frage, ob und inwiefern sie in der Lage sind, die unterschiedlichen Sozialfiguren der Stadt-City zu erreichen, einer eigenen Evaluation. Stadtpastoral wird in der City auch **repräsentative Funktionen** übernehmen, nicht nur städtebaulicher Sicht, sondern vor allem im Hinblick auf zentrale Kirchenveranstaltungen, etwa zu den Hauptfesttagen und im Hinblick auf die zentrale Koordinierung und Konzertierung der gesamten Dienste und Einrichtungen der Stadtpastoral. Demgegenüber hat das eigentliche Pfarrgemeindeleben zurückzutreten, da ohnehin die Wohnbevölkerung keine zahlenmäßig große Rolle spielt. Wichtiger ist es, der Bevölkerung, die sich im Rahmen von Arbeitszeit- und Freizeitaktivitäten in der City aufhält, zeitlich, sachlich, sozial und räumlich Möglichkeiten zu geben, mit der frohen Botschaft kommunikativ in Berührung zu kommen. Hierzu gehören nicht nur erkennbar **offene Kirchengebäude** mit transparenten geistlichen Angeboten (Andachten, Anbetungen), mit Konzerten, Ausstellungen und anderen künstlerischen Darbietungen, sondern auch zielgruppendifferenzierte **Angebotskirchen**, die zugleich für mobile

³⁵ Ich folge im Folgenden, wenn nicht anders angegeben, weitgehend und teilweise wortwörtlich den Ausführungen von Fürstenberg, Zukunft, 83ff.

Menschen aus anderen Stadtzonen anziehend wirken (z. B. romanische Kirchen in Köln). Von entscheidender Bedeutung sind sodann professionell inszenierte **Diskussionsforen, die kirchlicherseits die Belange des kommunalen Gemeinwesens** aufgreifen und die gesellschaftliche Mitverantwortung der Kirche für das lokale Gemeinwesen, kirchliche Gesellschaftssorge, zum Ausdruck bringen. Freilich sind auch solche Fragen aufzugreifen, die an der Schnittstelle zwischen Leben und Tod angesiedelt sind, wofür in den Augen der Mehrheit der deutschen Bevölkerung die Kirchen hochgradig legitimiert sind. In der Bevölkerung wird eine solche öffentliche kirchliche Stellungnahme am stärksten postuliert im Blick auf die Menschenrechte (92%), auf die Fragen von Krieg und Frieden (87%), auf die Themen Sterbehilfe (85%), Schutz von Ehe und Familie durch den Staat (72%), Zusammenleben mit (67%) und Zuwanderung von (52%) Ausländern, im Blick auf die Abtreibung (61%) und die Embryonenforschung (61%).³⁶ Natürlich erfordern diese besonderen Leistungen der Stadtpastoral auch ein hierfür besonders qualifiziertes Personal.

Es geht mit anderen Worten um Veranstaltungen, die der Kirche entwöhnte Personen, die sich nicht als Gemeinde vereinnahmen lassen, „als Publikum“³⁷ anzusprechen vermag. Auch die Tradition der Prozessionen, wofür die katholische Kirche steht, wird hier in manchen Städten – sogar von Akteuren außerhalb der Kirche - neu entdeckt und könnte phantasievoll weiterentwickelt werden. Aber auch an diakonische Projekte, die ein handlungspraktisches Begegnungsgefüge auf Zeit mit denjenigen Menschen aufzubauen vermögen, die zwar außerhalb von Kirche, aber im Sinne ihrer Reich-Gottes-Botschaft handeln, wäre zu denken.

Entscheidend ist die gezielte öffentliche Präsenz von Kirche in der Stadt – ‚öffentlich‘ hier verstanden als ‚amtlich‘, als ‚diskursiv‘ und als ‚sichtbar‘. In der Stadt hat die Kirche ihr öffentliches, d.h.

- **ihr amtlich-seriöses (theologia civilis)**
- **ihr diskursiv-vernünftiges (theologia naturalis) und**
- **ihr sichtbar-schönes (theologia fabulosa)**

Potential präsent zu machen. Kirche in der Stadt hat die Chance, das Christentum als theologia civilis, als theologia naturalis und als theologia fabulosa zum Ausdruck kommen zu lassen.

Die wichtigste Funktion einer solchen auf die City konzentrierten Pastoral innerhalb einer differenzierten Stadtpastoral sehe ich, so lässt sich hier zusammenfassend sagen, darin,

³⁶ Die schwächste Akzeptanz findet ein kirchliches Engagement in der Öffentlichkeit in der Tat in denjenigen Bereichen, die durch eine besonders ausgeprägte Verunpersönlichung und Versachlichung bestimmt erscheinen, nämlich hinsichtlich von Stellungnahmen zu Fragen der Wirtschaftsordnung (34%) und der Gestaltung der Sozialgesetzgebung (42%).

³⁷ Schleiermacher, zit. n. Nüchtern, Kirche, 123.

dass sie den Menschen nicht nur zugestehen, sondern ihm auch aktiv signalisieren, ihren eigenen Zugang zur christlichen Wahrheit zu suchen, zu finden und zu leben.³⁸ Eine solche Position fordert sicher das traditionelle Grundverständnis katholischer Pastoral heraus, ist aber andererseits eine enorme Chance gerade der Stadtpastoral.

4. Pastoral in einer pluralisierten Milieulandschaft

Eine weitere Konsequenz der Ausdifferenzierung der Städte in lokale Funktionsbereiche ist die Pluralisierung der sozialen Zugehörigkeiten und „zusätzliche Ausdifferenzierung in plurale sozialräumliche Lagen und Lebensstile“.³⁹ Anders als im überschaubaren Sozialraum des vormodernen Dorfes ist die Lebenswirklichkeit für alle Einwohner einer Stadt nicht mehr mit annähernd gleichen Kategorien zu erfassen. Trotz unterschiedlicher sozialer Stellung waren die Menschen im vormodernen Dorf miteinander durch eine homogene soziale Umwelt verbunden, ein Sachverhalt, der in der funktional differenzierten modernen Stadtgesellschaft nicht mehr gegeben ist: „Die Bezugspunkte für das Erleben und Erfassen der Welt sind unübersehbar und teilweise zusammenhanglos geworden. Es fehlt immer häufiger der gemeinsame Nenner des Wirklichkeitserlebens“, so dass die partikulären Erlebnishorizonte „durch das Aufzeigen gemeinsamer Bezugspunkte integriert werden“ müssen.⁴⁰ Es genügt also „nicht, Menschen verschiedener Herkunft, Berufsstellung und Bildung an einen Tisch zu setzen“, sondern zunächst einmal ist die Wahrnehmung und „Anerkennung der Differenzierung modernen Lebensformen und ihrer Aufspaltung in verschiedene soziale Kreise“ erforderlich.⁴¹

Nicht zuletzt die auch von kirchlichen Einrichtungen in Auftrag gegebenen **Sinus-Milieu-**Forschungen, aber auch analoge Untersuchungen im Auftrag der EKD, können die pastoralen Verantwortungsträger für den Eigensinn von Lebenszielen und Lebensstilen bzw. den Habitus „als differenz- bzw. identitätsstiftendes Kriterium von Personengruppen“⁴² sensibilisieren und für die elektrisierende Tatsache aufschließen, dass nicht wenige dieser soziale Milieus einander fremde soziokulturelle Welten sind, die kaum etwas miteinander teilen, wenn sie nicht Schranken, ja Ekelschranken gegeneinander aufrichten. Obwohl eine Stadt auch Zonen und Orte kennt, in denen sich Fremde begegnen und soziale Milieus vermischen, lassen sich auch in Deutschland deutliche Trends von Milieusegregationen erkennen. So zeigt sich, dass einige Milieus wie z. B. die ‚Modernen Performer‘ oder die ‚Experimentalisten‘ die Innenstädte als attraktive Wohnquartiere wiederentdecken und andere Milieus wie die ‚Bürgerliche Mitte‘ gern in die

³⁸ Vgl. Nüchtern, Kirche 123.

³⁹ Hohm, Brennpunkte, 24.

⁴⁰ Fürstenberg, Zukunft, 80.

⁴¹ Fürstenberg, Zukunft, 80.

⁴² Hohm, Brennpunkte, 25.

familienfreundlichen Umlandgemeinden abwandern oder – wie die Milieus der ‚Konservativen‘ oder der ‚Etablierten‘ – die Villenviertel bevorzugen, während sich die Milieus der ‚Hedonisten‘ und der ‚Konsummaterialisten‘ in sozialen Brennpunkten mit seinen hohen Exklusionsmerkmalen konzentrieren. Dennoch wohnen in den Territorien der Pfarreien, deren Grenzen kaum mehr jemand kennt, keine homogenen sozialen Milieus, was Gemeindebildung erheblich erschwert. Das soziologische Problem einer Gemeindebildung in der modernen Stadt wird also durch eine weitgehende Milieudifferenzierung hervorgerufen, die eine integrierte Daseinsinterpretation allein schon ästhetisch erschwert.⁴³ „Wie Konsumflaneure unbewusst bestimmte Passagen und Geschäfte bevorzugen, so lassen sich auch die religiös Musikalischen wie Unmusikalischen nur von denjenigen pastoralen Angeboten gefangen nehmen, „die diese Codes des eigenen Milieus zeigen“.⁴⁴ Es gilt also gerade in der Stadtpastoral zu realisieren, dass das kirchliche Handeln „in jedem Fall“⁴⁵ mit bestimmten Milieu-Codes verbunden ist, die bestimmte Gruppen von Menschen ansprechen und andere abstoßen bzw. ausgrenzen – sicherlich häufig nicht-intendiert, aber faktisch. Es wird also in der Stadtpastoral entschieden darum gehen müssen, die Menschen milieusensibel und milieudifferenziert anzusprechen, was Spezialisierungen und Schwerpunktbildungen der kirchlichen Orte, aber auch konzertierte Absprachen und Verweisungen zwischen ihnen voraussetzt. So wird es in der Stadtpastoral zu **geplanten profilierten Milieuspezialisierungen** kommen müssen, will man die Menschen in ihrer Milieueigenheit und Milieufremdheit ernstnehmen, sie erreichen und ihnen den Anschluss an die christliche Botschaft ermöglichen. Entscheidend für die Stadtpastoral erscheint mir jedoch, dass die Gesamtheit kirchlichen Handelns nicht milieuverengt ist und jedem Milieu im Stadtbereich tatsächliche Zugangswege zur Diakonie, Liturgie und Verkündigung der Kirche erschlossen werden.

Eine hinreichende Aufarbeitung dieser Herausforderungen und Chancen, die eine Stadtpastoral bieten, wird nicht theoretisch, sondern lernend erfolgen. Eine Standardpastoral wird den Herausforderungen und Chancen der Stadt nicht gerecht, die Stadtpastoral muss sich in ein Verhältnis der Entsprechung mit dem Verhältnissen der Stadt bringen. Kommt es nicht zu einer Entsprechung zwischen ihr und den Lebensformen des modernen Menschen in den Profanbereichen des Lebens, dann wird die weithin schon zur Tatsache gewordene Entfremdung zwischen Kirche und moderner Welt nicht zu überwinden sein. Stadtpastoral setzt nicht nur die Kenntnis des theologisch zu Vermittelnden, sondern die Kenntnis der unterschiedlichen sozialen Situationen und der unterschiedlichen sozialen Grundhaltungen der Angesprochenen sowie die Kenntnis des Mediums bzw. der Situation, in der vermittelt wird, voraus. Sie setzt Solidarität mit

⁴³ Fürstenberg, Zukunft, 81.

⁴⁴ Nüchtern, Kirche, 86.

⁴⁵ Nüchtern, Kirche, 86.

der Vielfalt und den Eigenarten mit den handelnden Menschen in der modernen Stadt voraus und die Unterstellung, dass Gott auch für sie Mensch geworden ist. Die Stadt wird damit zu einem wichtigen Laboratorium der Pastoral der Gegenwartsgesellschaft, zu einem Lernfeld für eine lernende Kirche:

„Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe“ (Klaus Hemmerle).