

Kirche ohne Gemeinde?

Auf der Suche nach neuen Formen kirchlicher Präsenz in der Großstadt

Immer wieder totgesagt, hat die Großstadt alle Prognosen ihres nahen Endes immer wieder überlebt. Im Rückblick erwies sich der Untergang des Städtischen stets als dessen Metamorphose. Dies gilt nicht nur für die Idee des Urbanen als Ausprägung einer bestimmten Lebenskultur, sondern auch für die architektonische Verortung dieser Idee.¹ Untergang und Wiederaufstieg liegen oft nur wenige Jahre auseinander. Berlin, die alt-neue Hauptstadt Deutschlands, präsentiert sich kurz vor der Jahrtausendwende als größte Baustelle Europas. Errichtet und erwartet wird nicht nur eine Kapitale des Kapitals rund um den Potsdamer Platz, vielmehr soll die Viermillionenstadt als Ganze zu einer der wichtigsten Metropolen des kommenden Jahrhunderts werden: Mittelpunkt eines neuen, nach Osten geöffneten Europas, Weltstadt, Knotenpunkt im globalen Netz des Waren-, Wissens- und Kulturtransfers.

Aber nicht allein Berlin will Metropole sein – München, Köln und Frankfurt wollen es auch. Allerdings werden sie es nur spartenspezifisch zu diesem Ehrentitel bringen: Köln als Medienstadt und Frankfurt als Banken- und Finanzmetropole. Architektonisch wird in allen Städten bereits viel für die Verdeutlichung ihres Anspruchs getan: ein neues Regierungsviertel in Berlin, ein MediaPark in Köln und ein weiterer Bankenturm in Frankfurt. Das Design geht hier dem Dasein voraus. Ehe die Städte sind, was sie sein wollen – Metropolen – zeigen sie es an. Nicht selten aber wird aus den Städten etwas ganz anderes als

¹ Vgl. hierzu St. Bollmann, Kursbuch Stadt. Stadtleben und Stadtkultur an der Jahrtausendwende, Stuttgart 1999.

das, was sie anzeigen. Oft wird der Boulevard zur Gosse, das Vergnügungsviertel zur Ausbeutzungszone, die Marmorfassade zur Klagemauer. Oft erwachsen in den Städten neue Impulse für soziale Utopien und Phantasien und oft genug wächst bei ihren Bewohnern und Besuchern die Befürchtung, daß hier auch etwas wuchert, in dem das Leben stirbt.

1. „Urban Theology“: Babylon – Rom – Jerusalem

Die Städte – auch die Theologie hat sie verflucht und verklärt. Sie hat sie mit Haßliebe überzogen, sich von ihnen mit Verachtung als babylonische Orte menschlicher Hybris distanziert und sich von ihnen als irdisches Gleichnis des himmlischen Jerusalem faszinieren lassen. Sie hat ihre Unwirtlichkeit und Kälte beklagt und ebenso ihre Extrovertiertheit und Vitalität bestaunt. Eine stadtkritische Perspektive durchzieht die ganze Bibel, wenn daran erinnert wird, daß die erste Stadt von dem Brudermörder Kain gegründet wurde (Gen 4,17), Sodom und Gomorra als Orte der Perversion beschrieben werden (Gen 18–19), Ninive als Typus der gottfeindlichen Stadt erscheint (Jona 1,2) und Rom als große Hure verurteilt wird (Offb 17,1–8). Daneben finden sich aber auch Visionen von der Stadt Gottes, sei es das „alte“ Jerusalem, die Königs- und Tempelstadt Davids, sei es das „neue“ Jerusalem (Offb 21,2f.), das zum Gleichnis wird für die unaufhebbare Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Jerusalem ist der Schauplatz, an dem „multikulturell“ die babylonische Sprachverwirrung aufgehoben und die Einheit des Verstehens der Heilstaten Gottes in der Vielheit der Sprachen möglich wird (Apg 2,1ff.). Gilt für die Christen, daß sie „hier keine bleibende Stadt haben, aber die zukünftige suchen“ (Hebr 13,14), so gilt für diese künftige Stadt, daß es in ihr keinen Tempel geben wird (Offb 29,22), da Gott selbst ihr Tempel sein will, so daß es keiner ausgegrenzten Orte des Sichbergens in Gott mehr bedarf.

Zwar ist in der Theologie bis heute das Verständnis durchaus vorhanden, daß die Sache Gottes „auf eine seltsam dialektische

Weise von Anfang an mit der ‚der Stadt‘ zu tun“² hat. Zwar ist bewußt geblieben, daß ausgerechnet die Sozialgestalt der Stadt gleichnisfähig für Inhalte des Glaubens ist und daß es darum auch umgekehrt eine religiöse Hermeneutik des Stadtlebens geben kann³. Trotz zahlreicher metaphorischer Anspielungen tut sich die Theologie jedoch noch immer schwer mit der Aufgabe, die Beziehung von Urbanität und Religiosität unter den Bedingungen der Moderne theologisch anders als ein Verhältnis der Konkurrenz und der Kritik zu begreifen.⁴ Zwar ist es unstrittig, daß die Aufgabe, „der Stadt Bestes zu suchen“ (Jer 29,7), eine genuin theologische (und pastorale) Aufgabe darstellt. Aber unter dem Eindruck der architektonischen und kulturellen Unwirtlichkeit vieler moderner Metropolen, ihrer unbestreitbaren sozialen Pathologien, der hier antreffbaren Zusammenballung von Armut und Gewalt, ihrer ungelösten ökologischen Probleme⁵ dominieren Skepsis und Abwehr angesichts der Aufforderung, eine „Theologie der Stadt“ nicht allein von den Negativ-

² N. Lohfink, In unseren Städten Gott suchen, in: GuL 58 (1985) 403 (402-414). Dieser Nexus besteht darin, daß die Stadt, in der menschliches Miteinander eine vom Menschen bestimmte Gestalt findet, zugleich der Ort sein soll für menschliches Miteinander, das eine von Gott bestimmte Form erhält.

³ Vgl. hierzu etwa H.-J. Höhn, GegenMythen, Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg/Basel/Wien ³1996, 108-138 (Lit.); M. Sievernich, Urbanität und Christentum. Konturen einer Theologie der Stadt, in: Pastoraltheologie 79 (1990) 95-115; M. Theobald / W. Simon (Hg.), Zwischen Babylon und Jerusalem. Beiträge zu einer Theologie der Stadt, Berlin/Hildesheim 1989. Nach wie vor lesenswert in diesem Kontext ist J. B. Lotz, Das religiöse Geheimnis der Stadt, München 1958.

⁴ Vgl. hierzu Th. Strohm, Die Stadt - eine theologisch unverarbeitete Realität, in: G. Grohs (Hg.), Kulturelle Identität im Wandel, Stuttgart 1980, 69-83.

⁵ Vgl. etwa die Reportage von S. Beyer, Flucht in die Stadt, in: Der Spiegel 21/1999, 139-148; vgl. vertiefend J. Breckner u. a., Die Armen und die Reichen. Soziale Gerechtigkeit in der Stadt?, Hamburg 1993; W. Schädle, Habitat: Vom Ersticken der Städte, in: P. J. Opitz (Hg.), Weltprobleme, Bonn ³1990, 117-144; G. Schweizer, Zeitbombe Stadt. Die weltweite Krise der Ballungszentren, Stuttgart 1987.

aspekten urbaner Lebensverhältnisse her anzugehen.⁶ Verstärkt wird diese Zurückhaltung seitens der Theologie durch die Wahrnehmung zahlreicher Tendenzen, an denen die fortschreitende gesellschaftliche Marginalisierung des Christentums deutlich und eine „Entkirchlichung der Stadt“⁷ absehbar wird. Der statistisch belegbare Rückgang an sozialer Anerkennung der christlichen Kirchen, beträchtliche Traditionsabbrüche innerhalb der kirchlich gebundenen Religiosität und eine allgemeine „Entchristlichung“ des Religiösen legen die Vermutung nahe, die moderne Stadt sei ein säkularer Ort, an dem sich nur das behaupten könne, was den Bedingungen des Säkularen entspreche – und das sei stets nur Säkulares.

Im Folgenden geht es darum, dem behaupteten Ausschlußverhältnis von Religiosität und moderner Urbanität entgegenzutreten und neue Möglichkeiten einer Selbstbehauptung des Christlichen im Urbanen zu erkunden. Das theoretische Layout dieser Überlegungen versucht, kultur- und religionssoziologische Perspektiven einzubringen in das Projekt einer „urban theology“⁸, die eine theologische Hermeneutik von Modernisierungsprozessen verklämmert mit der Frage, wie im Kontext urbaner Öffentlichkeit eine zeit- und sachgemäße Hermeneutik des Evangeliums entwickelt und pastoral umgesetzt werden kann. Ein solches Unternehmen ist ebenso ambitioniert wie

⁶ Zu den Schwierigkeiten, einen theologischen Ansatz zu finden, der dem soziologischen Befund moderner Stadtentwicklung gerecht wird, vgl. auch C. BÄUMLER, *Menschlich leben in der verstädterten Gesellschaft. Kirchliche Praxis zwischen Öffentlichkeit und Privatheit*, Gütersloh 1993.

⁷ Vgl. H. Punsmann, *Entkirchlichung in der Stadt? Quantitative Aspekte der gegenwärtigen Situation überlieferter Religion*, in: *WiWei* 58 (1995) 261–285.

⁸ Ein solches Unternehmen kann u.a. auf soziologisch-historische Untersuchungen zurückgreifen, wie sie in zahlreichen Arbeiten angelsächsischer Historiker zum in den sozio-kulturellen Transformationsprozessen des 19./20. Jahrhunderts neu entstandenen Phänotyp der „urban religion“ vorliegen. Vgl. dazu etwa H. McLeod, *Die Kirche in Großstädten*, in: A. Doering-Manteuffel / K. Nowak (Hg.), *Kirchliche Zeitgeschichte*, Stuttgart 1996, 210–229 (Lit.) sowie M. Northcott (Hg.), *Urban theology reader*, London 1998.

mißverständlich, zumal auf den folgenden Seiten lediglich ein „Prospekt“ jener theologischen „Stadtansichten“ und pastoralen „Straßeneinsätze“ aufgeblättert werden kann, die das Anliegen einer „urban theology“ ausmachen⁹. Wie bei vielen theologischen Projekten, die noch am Anfang stehen, ist es beträchtlich einfacher anzugeben, was dieses Unternehmen nicht sein will:

„Großstadttheologie“ zu treiben heißt nicht, eine „Civitas Dei“ (Augustinus) oder eine „Christianopolis“ (J. V. Andreä) zu beschreiben, die als schützende Festung des „wahren Lebens“ das Christentum vor Säkularisierungstendenzen bewahren soll und das „wirkliche Leben“ draußen läßt. Ebenso wenig kann von ihr erwartet werden, sich an der Produktion urbaner Neomythen zu beteiligen – weder voreilig affirmativ, indem man einen metropolitanen „genius loci“ beschwört, noch vermeintlich kritisch, indem in den himmelstürmenden Bankentürmen Frankfurts nichts anderes als die Totempfähle der Profitopolis erkannt wird. Wohl aber geht es darum, sensibel und resonanzfähig zu werden für die „religionstransformierenden“ Prozesse und Verwerfungen des Stadtlebens, die sich diesseits und jenseits der Kirchen abspielen (2.). Es gilt, Strukturen und Inhalte religiöser Kommunikation mit urbanen Interaktionsbedingungen kritisch abzugleichen und sich darauf einzustellen, daß eine Inkulturation des Christlichen ins Städtische nur auf dem Wege des widerständigen Sicheinlassens auf das Säkulare möglich ist (3.). Dabei wird sich zeigen, daß angesichts der sozialen und religiösen Pluriformität der Stadt die Antreffbarkeit des Evangeliums nicht mehr (allein) durch die Strukturen der Gemeindepastoral gewährleistet werden

⁹ Zu diesem Projekt vgl. auch H.-J. Höhn, *Fremde Heimat? Sozio-theologische Überlegungen zum Sozialprofil des Christentums*, in: G. Riße / C. A. Kathke (Hg.), *Diaspora: Zeugnis von Christen für Christen*, Paderborn 1999, 429–444; Ders., *Religion in urbaner Lebenswelt. Von Märkten und Mythen*, in: Th. Brose (Hg.), *Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft*, Berlin 1998, 133–143; Ders., *„Wir lernen das Eigene besser im Streit mit dem Fremden!“ Christentum und urbane Öffentlichkeit*, in: K. Hillenbrand / B. Nichtweiß (Hg.), *Aus der Hitze des Tages. Kirchliches Leben in Momentaufnahmen und Langzeitperspektiven*, Würzburg 1996, 193–207.

kann, sondern neue Formen kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit gefunden werden müssen, die mit typisch urbanen Interaktionsmustern (z. B. Netzwerk, Szene) korrelieren (4.).¹⁰

2. „Zerstreuungen“: Zur Dekonstruktion des Religiösen in der Stadt

Die Entwicklungen, welche Verlaufsform und Sozialgestalt der Moderne verändern, 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 Individualisierung des sozialen Lebens oder die Hegemonie des Marktprinzips, sondern vor allem Prozesse der „Dekonstruktion“, d. h. des „zerlegenden Umbauens“ der überkommenen Kulturbestände, und der „Dispersion“, d. h.

¹⁰ Für das Projekt einer „urban theology“ ergeben sich einige Übereinstimmungen mit dem Konzept einer „public theology“ (deren deutsche Übersetzung als „Öffentliche Theologie“ allerdings nicht nur sprachästhetisch verunglückt ist, sondern auch in der Sache zu Fehldeutungen führt: Welchen Wert hätte die Theologie, wenn sie im Bedenken öffentlicher Angelegenheiten selbst keine öffentliche Angelegenheit wäre?). Gemeint ist mit ‚public theology‘ „die kritische Reflexion über das Wirken und die Wirkungen des Christentums in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein wie die dialogische Teilnahme am Nachdenken über die Identität und die Krisen, die Ziele und die Aufgaben der Gesellschaft. Öffentliche Theologie reflektiert Differenz und Übereinstimmung zwischen den faktischen Wirkungen des Christentums in der Gesellschaft und dem öffentlichen Auftrag, dem eine Kirche als jeweils bekenntnisbestimmte Glaubensgemeinschaft sich verpflichtet weiß. Öffentliche Theologie nimmt die Erwartungen, Forderungen und Zumutungen wahr, die aus der Gesellschaft an die Kirchen herantreten, nimmt aber zu ihnen eigenständig im Licht der biblischen und theologischen Tradition Stellung, die sie orientierend in die öffentlichen Debatten der Gegenwart einzubringen hat. Sie verbindet also Außen- und Innenwahrnehmung des christlichen Glaubens miteinander“, W. Huber, Die Sinnfrage in der säkularisierten Gesellschaft: Transzendenz, Religion, Identität, in: W. Weidenfeld / D. Rumberg (Hg.), Orientierungsverlust – Zur Bindungskrise der modernen Gesellschaft, Gütersloh 1994, 51–52.

der Aussiedlung des Religiösen in die nicht-religiösen Segmente der modernen Kultur.¹¹ Diese „Zerstreuung“ geht so weit, daß Funktionen, die einst von einem religiösen Leitsystem gebündelt wahrgenommen wurden, heute von Instanzen, Institutionen und Akteuren erfüllt werden, die sowohl von ihrem Selbstverständnis her als auch im allgemeinen Bewußtsein nicht als „religiös“ gelten.

Besonders betroffen von diesen Tendenzen sind die kirchlich-konfessionellen Sozialformen des Christentums. Unmittelbaren Anschauungsunterricht bietet hierfür die Verschiebung in Praxis und Präsenz kirchlich gebundener Religiosität im großstädtischen Kontext. Die Erosion kirchlicher Milieus lassen das Ende der Volkskirche erwarten, nachdem weitreichende Traditionsabbrüche innerhalb weniger Jahre zum Verschwinden bislang fester Bestandteile kirchlicher Volksfrömmigkeit geführt haben. Inhalte und Formen christlicher Glaubenspraxis zerfasern; an den Rändern ihrer institutionellen Gefüge fransen sie aus.¹² Allerdings kommt es auch zu Neuarrangements religiöser Bestände – oft jedoch in den nicht-religiösen Segmenten der Kultur und auch dort nur in erheblicher Streubreite. Das Spektrum reicht von synkretistischen Mythologien zur spirituellen Innenarchitektur großstädtischer Singleexistenzen über esoterische Lebensstilszenarios bis hin zu säkularen Wallfahrten aus

¹¹ Vgl. hierzu ausführlicher M. N. Ebertz, Die Dispersion des Religiösen, in: H. Kochanek (Hg.), Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich-Düsseldorf 1999, 210–231; K. Hofmeister / L. Bauerochse (Hg.), Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Würzburg 1999; H.-J. Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

¹² Im Bistum Limburg reduzierte sich die Gesamtzahl der Katholiken von über 955.000 in 1976 auf knapp 734.000 in 1997. Der Gottesdienstbesuch verringerte sich in demselben Zeitraum auf durchschnittlich 14,2%. Gab es 1999 noch 453 Orte, an denen sonntags eine Eucharistiefeier stattfand, so werden im Jahr 2007 lediglich noch 88 Pfarrer zu Verfügung stehen, mit denen eine „flächendeckende Sonntagseucharistie“ nicht mehr möglich ist (Quelle: Pressedienst Bistum Limburg 06/1999).

Anlaß von „Kultevents“ bei Rock- und Popfestivals. Es umfaßt auf dem Gesundheitsmarkt religiös getarnte Psychokonzerne à la Scientology ebenso wie die Anhängerschaft von Geisteilern. Freischaffende „Ritendesigner“, die an den Wendepunkten einer Biographie tätig werden, finden kaum weniger Nachfrage als durchreisende Gurus mit Meditationsschnellkursen. Und bei Gelegenheit – wenn etwa Bundestag und Bundesrat von Bonn nach Berlin verlegt werden oder ein neuer Bundespräsident zu wählen ist – werden in ereignisnah veranstalteten ökumenischen Gottesdiensten auch die „zivilreligiösen“ Bestände der modernen Kultur einer größeren Öffentlichkeit wieder bewußt (gemacht). Fündig wird eine religiöse Spurensuche schließlich in nahezu allen Bereichen medialer Kommunikation – sei es, daß hier religiöse Motive „umcodiert“ und für nicht-religiöse Zwecke eingesetzt werden (z.B. in der Werbung und im Marketing)¹³, oder sei es, daß bestimmten Genres (z.B. Talkshows, Fernsehserien) religiöse Funktionen zuwachsen (z.B. Ritualisierung des Alltags, Beratung und Lebenshilfe).¹⁴ Indem auf diesem Weg religiöse Symbole und Rituale „dekontextuiert“ werden und säkulare „updates“ erhalten, geht allmählich das Bewußtsein ihrer religiösen Herkunft verloren. Religion begegnet hier anonym und inkognito.

Ein typisch großstädtisches, neues „Religionsphänomen“ in der Grauzone zum Markt der Weltanschauungen und Sinn-systeme bilden jene religiösen „Unternehmer“, die zwischen Lebenswelt und Sozialsystem operieren und einen neuen Typ der Aufbereitung und Befriedigung religiöser Bedürfnisse darstellen. Sie versuchen sich organisatorisch an die Funktionsfelder der Teilsysteme Ökonomie, Politik, Medizin, Bildung etc. anzukoppeln, und profilieren sich über tendenziell nicht „gemeinschaftsförmige“, sondern marktorientierte bzw. subjektzentrierte

¹³ Vgl. N. Bolz / D. Bosshart, KULT-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995.

¹⁴ Vgl. A. Schilson, Jenseits aller Kommunikation: Medien als Religion?, in: H. Kochanek (Hg.), Ich habe meine eigenen Religion, 130–157 (Lit.); G. Thomas, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt 1998.

(Inter-)Aktionsmuster. Religiöse Gruppierungen treten hier zugleich als Wirtschaftsunternehmen, als Partei oder therapeutische Einrichtung in Erscheinung¹⁵, die ihre Angebote an das Individuum adressieren und ihre Inhalte dabei auf die Zielperspektiven und Rationalitäten der funktionalen Teilsysteme einer Gesellschaft hin ausrichten (z.B. ökonomischer Erfolg, politischer Einfluß, mediale Präsenz, psychisches Wohlbefinden).

Wo das Religiöse in derart unterschiedlichen Konfigurationen und Konstellationen an verschiedenen Orten kulturell antreffbar wird, kommt ihm eine jeweils unterschiedliche soziale Signifikanz zu: Die individualisierte und privatisierte Religiosität ist zwar lebensweltlich verankert und kann aufgrund ihrer Biographienähe normierende, sinn- und identitätsstiftende Funktionen wahrnehmen. Sie bleibt aber weit entfernt von jedem prägenden Einfluß auf die gesellschaftlichen Leitsysteme (Wirtschaft, Technik, Wissenschaft, Recht, Politik). Ihr stehen die Formen einer hochgradig institutionalisierten Religiosität gegenüber („Amtskirche“), die zwar an Alltagsrelevanz verlieren, deren Vertreter aber darum wissen, daß eine sozialstrukturelle Bedeutung für Religion als „Kulturfaktor“, als politische Größe, nur über organisatorisch gestützte Zusammenhänge der Selbstdarstellung und Einflußnahme möglich ist.

Die Divergenz von Institution und Lebenswelt stellt ein Kernproblem für die gesellschaftliche Selbstbehauptung und kulturelle Zukunftsfähigkeit des Christentums dar. Lösungsperspektiven sind abhängig von der Bestimmung jener Konsequenzen, die vor allem aus dem Auseinandertreten von institutionalisierter und individualisierter Religiosität für eine realistische Einschätzung der Vermittlungschancen und der Plausibilitätsbedingungen einer genuin christlichen Lebenskultur gezogen werden. Vor allem in den Großstädten wird deutlich, daß die traditionelle lebensgeschichtlich-ordnende Funktion der Religion mit ihrer sozialintegrativen Komponente hinter ihre biographisch-

¹⁵ Vgl. hierzu ausführlicher J. Eiben, Zur gesellschaftlichen Bedingtheit von alternativer Religiosität und Lebenshilfe, in: W. Gross (Hg.), Psychomarkt – Sekten – Destruktive Kulte, Bonn 1994, 127-140.

reflexive Funktion mit ihrer individualitätsverstärkenden Komponente zurücktritt. Die aktuelle Nachfrage nach Religion äußert sich 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. Religiöse Interpretamente des Daseins stoßen dann auf Interesse, wenn das Individuum sich seiner Biographie und Identität reflexiv vergewissern will. Vom Religiösen erwartet man Auskunft auf die Frage, was es mit dem Leben eigentlich auf sich hat, worauf man es gründen kann, um Stand und Stehvermögen im Dasein zu gewinnen. Im Religiösen erhofft man Antwort auf die Frage, ob es im Leben etwas gibt, das nicht wieder schlechtgemacht werden kann und bleibend vor dem Vergehen bewahrt bleibt.

Religiöse Traditionen stehen für die kritische Erinnerung an das, was inmitten aller Selbstzufriedenheit mit dem Erreichten und allem Sichabfinden mit dem Verlorenen geltend macht, daß solche Einstellungen Verdrängungen und Verkümmierungen der Suche nach dem „eigentlichen“ Leben sind. Die „alten“ Sinnfragen werden neu aufgeworfen. Sie drängen sich auf aus dem politisch-ökonomischen Prozeß der 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 und daß der Lebenssinn, den er sich selbst gibt, ebenso vergänglich ist wie sein Stifter?

Wo solche Fragen gestellt werden, geschieht dies jedoch zu-

nehmend diesseits und jenseits der etablierten religiösen Institutionen. Insofern gilt: Nicht die Religion hat an Faszination verloren, sondern die Kirchen haben Anziehungskraft und Zuständigkeit in genuin religiösen Fragen eingebüßt. An diesem Umstand sind die kirchlichen Führungseliten nicht ganz unschuldig. Denn noch immer wird die Diffundierung des Religiösen nur sehr unscharf wahrgenommen. Nach wie vor werden die existentiell-religiösen Sinnfragen der Gegenwart (vor allem in der katholischen Kirche) überwiegend im Sprachspiel der Moral oder des Dogmas „beantwortet“. Im ethisch-dogmatischen Sprachcode lassen sich aber kaum jene Erfahrungen erschließen oder vermitteln, die zu einer existentiellen „Beglaubigung“ der Wahrheit genuin christlichen Lebenswissens führen. „Es bleibt zu oft bei dogmatischen Wahrheitsbehauptungen und ethisch-moralischen Programmentscheidungen, die nicht den Weg zu religiöser Selbstgewißheit führen, weil sich nicht im eigenen Erleben der Zugang zu ihnen öffnet.“¹⁶ Zudem lassen diese vorgeplanten Sprachmuster und Sinnschablonen aufgrund ihrer Biographieferne kaum noch erkennen, daß der Auslegungszusammenhang des Evangeliums resonanzfähig geblieben ist für das authentische Fragen und Suchen des Menschen nach dem wirklichen, möglichen und eigentlichen Leben. Dieses Suchen und Fragen vollzieht sich längst in anderen Formaten, als es innerkirchlich noch vermutet wird: Es ist erlebnisorientiert, ästhetisch dimensioniert und therapeutisch interessiert. Gefragt sind Weisheit statt Dogma und Spiritualität statt Moral.¹⁷

Wenn die Kirchen nach dem Verlust des religiösen Lebensdeutungsmonopols nicht jegliche Lebensdeutungskompetenz einbüßen wollen, müssen sie „resonanzfähig“ werden für jene existentiellen Sinnfragen und -erwartungen, die vorgängig zur

¹⁶ W. Gräß, Auf den Spuren der Religion. Notizen zur Lage und Zukunft der Kirche, in: ZEE 39 (1995) 48. Vgl. auch Ders., Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theorie gelebter Religion, Gütersloh 1998.

¹⁷ Vgl. hierzu auch H.-J. Höhn, Vom Lebenssinn zum Lebensstil? Religiöse Spurensuche in modernen Erlebniswelten, in: Renovatio 55 (1999) 67–74.

Begegnung mit dem Evangelium in lebensweltlichen Zusammenhängen aufgeworfen (und auch immer schon gedeutet) werden. Wenn sie die aktuellen lebenspraktischen Konstellationen nicht verstehen, aus denen heraus sich die religiösen Selbst- und Sinnvergewisserungsnöte ihrer säkularen Zeitgenossen ergeben, werden sie weiter ins Abseits geraten.¹⁸ Aber nicht nur ein Wechsel im pastoralen Stil ist hier angezeigt. Nicht minder nötig sind Ortsveränderungen, um die kulturelle Antreffbarkeit und Biographienähe des Evangeliums zu sichern.

3. „Urbi et orbi“: Kirche in der Stadt – Kirche für die Stadt

Neue Versuche, das Christliche im Säkularen zu behaupten, können nur gelingen, wenn sie eine Innovation im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft darstellen und Alternativen zu bisherigen Formen kirchlicher Präsenz entwickeln. Am besten beginnt man damit dort, wo sich die skizzierten Modernisierungsprozesse zuerst manifestieren: im Kontext urbaner Lebens- und Erlebniswelten. Das aber setzt voraus, mit den Interaktions- und Kommunikationsbedingungen dieser Kontexte vertraut zu sein und auf kirchlicher Seite das produktiv aufzunehmen, was Großstadtleben ausmacht. „Die Metropole läßt sich von der Vielheit und Widersprüchlichkeit der Welt überwältigen. Indem sie das als Stadt aushält, wird sie selber zum Maßstab dessen, was Welt ist. Das Verhältnis kehrt sich um, was als Welt gesehen werden will, muß sich in ihrem Spiegel sehen.“¹⁹ Christentum und Kirche können von dieser Zumutung keine Dispens erlangen.

Sich im Spiegel der Stadt zu sehen bedeutet, „öffentlichkeitswirksam“ agieren zu müssen, d.h. für die eigene Sache bei einem prinzipiell unabschließbaren Publikum Aufmerksamkeit,

¹⁸ Vgl. M. Entrich, Zwischen Graffiti und Kreuz. Gottes Sprache auf der Straße, in: StZ 212 (1994) 446–452.

¹⁹ D. Hoffmann-Axthelm, Die dritte Stadt, Frankfurt/M. 1993, 219.

Betroffenheit und Identifikation zu suchen. Ein solches Agieren besteht auch im Herstellen von „Gegenöffentlichkeiten“ für Themen und Menschen, die sonst zu den übersehenen und unansehnlichen zählen. Strukturell stehen die Chancen dafür besser, als von den Kirchenaustrittsstatistiken her zu schließen ist. Chance und Aufgabe der Kirche in der Großstadt, die bereits das darstellt, was weithin noch theoretisch-abstrakt „Zivilgesellschaft“²⁰ genannt wird, ist die „intermediäre Vermittlung zwischen den Erfahrungen und Entscheidungen in der Welt privater Betroffenheit und Lebensorientierung auf der einen Seite und der veranstalteten Öffentlichkeit des demokratischen politischen Systems auf der anderen Seite“²¹. Die Vitalität einer demokratischen Stadtkultur ist angewiesen auf Medien und Foren einer nicht-vermarkteten Kommunikation, in der neue Problemlagen sensibler wahrgenommen, Selbstverständigungsdiskurse breiter und expressiver geführt, politische Ansprüche ungezwungener

²⁰ Vgl. hierzu etwa K. Michalski (Hg.), *Europa und die Civil Society*, Stuttgart 1991; B. v. d. Brink / W. v. Reijen (Hg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt 1995; H.-J. Große-Kracht, *Kirche in ziviler Gesellschaft*, Paderborn 1997; G. Frankenberg, *Die Verfassung der Republik*, Frankfurt 1997; U. Nothelle-Wildfeuer, *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft*, Paerborn 1999; H. Bedford-Strohm, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit*, Gütersloh 1999. Die Transformation komplexer Gesellschaften zur „civil society“ mit veränderten Zuordnungen von Lebenswelt, Staat und Gesellschaft macht überkommene Verhältnisbestimmungen von Kirche und Gesellschaft problematisch und erzwingt auf seiten der Kirche nicht nur neue Selbstverständigungsleistungen und Neudefinitionen ihres öffentlichen Anspruchs, sondern auch neue Verortungen des Christlichen im Sozialen. Hier macht es für die Kirchen kaum mehr Sinn, sich als „staatsanaloge“ Institutionen zu begreifen und sich eine Organisationsstruktur zu geben, die deckungsgleich mit kommunalen Körperschaften ist. Das im Bistum Limburg 1999 verabschiedete Konzept der „Pastoralen Räume“ wäre vor diesem Hintergrund kritisch daraufhin zu prüfen, ob es die für eine zeitgemäße Pastoral gleichzeitig notwendige lebensweltliche Verankerung und zivilgesellschaftliche Verortung hinreichend realisiert.

²¹ K. Gabriel, *Öffentlichkeit als Herausforderung für Theologie und Kirche*, in: *Stimmen der Zeit* 215 (1997) 819.

artikuliert werden können, als es parlamentarische Tagesordnungen und mediale Vermarktungsinteressen zulassen. Hier sind kirchliche „Stadtakademien“ gefragt, die sich rasch und kompetent in das Stadtgespräch einmischen, nicht nur „runde Tische“ anbieten, an denen die Vertreter gesellschaftlich relevanter Gruppen Platz nehmen, sondern zunehmend neben der Rolle des Diskursveranstalters auch den Part des Diskursteilnehmers übernehmen und eigene Beiträge aus kirchlich-christlicher Sicht beisteuern. Über die urbane Qualität einer Stadt und einer Stadtkirche entscheiden demokratische Prozesse, aber auch die Zivilcourage ihrer Mitglieder, soziale Alltagsprobleme öffentlich wahrnehmbar zu machen, strukturelle Ursachen für die damit verbundenen Fehlentwicklungen in den Bereichen von Politik und Ökonomie aufzuspüren und mittels kritischen Einspruchs zu überwinden.²²

Wenn es zutrifft, daß nur eine solche Stadt den Namen Metropole verdient, „die nicht mehr zwischen Fremden und Einheimischen unterscheidet“²³, dann ist sie zugleich der rechte Ort für die Entdeckung des Eigenen im Fremden. Hier kann darum auch erfahrbar werden, daß das „unterscheidend“ Christliche auch in dem besteht, was die Menschen eint und verbindet. Die Vitalität des Christentums in einer „multireligiösen“ Kultur hängt ohnehin daran, daß Christen in der Lage sind, vergessene oder unentdeckte Wahrheiten ihres Glaubens auch außerhalb der eigenen Reihen zu erkennen und umgekehrt der Welterfahrung der „Anderen“ mit dem Evangelium eine andere Tiefenschärfe geben zu können. Worin die Wahrheit des Evangeliums besteht, „wird immer wieder erst in Auseinandersetzungen und Verwandlungen offenbar. Das reine Christentum gibt es in dieser Zeit nicht. Wir lernen das Eigene besser im Streit mit dem Fremden, und so zeigt sich auch manchmal, daß das Fremde uns

²² Vgl. hierzu ausführlicher H. Bedford-Strohm, Kirche in der Zivilgesellschaft, in: R. Weth (Hg.), Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1998, 92–108.

²³ D. Hoffmann-Axthelm, Die dritte Stadt, 218.

etwas sagt, was uns hilft oder mindestens uns zu uns bringt“²⁴. Resonanz finden solche Versuche des Dolmetschens nur dann, wenn die Themen solcher religiöser Workshops von der Straße kommen und die Träger ihrer Umsetzung sich durch entsprechende Eigenschaften auszeichnen. Sie müssen eher die Merkmale neugieriger Flaneure, Straßenkünstler und Grenzgänger aufweisen, als sich durch soziale und ideologische Selbsthaftigkeit auszeichnen. Kaum anders läßt sich eine falsche Ekklesiozentrik aufsprengen, als daß man im Zentrum der Städte selbst „exzentrisch“ wird. Solche Offenheit ist nicht Ausdruck erodierter Identität, sondern Ausweis christlicher Beziehungsfähigkeit, ohne die das Christliche im Säkularen verkümmern muß.

Sich im Spiegel der Stadt zu sehen bedeutet, um der eigenen Identität willen pluralitätsfähig zu sein. In der Großstadt wird Identität über Pluralität definiert, d. h. durch Identität und Differenz: Ein „Selbst“ sein heißt hier: „anders“ sein müssen. Anders zu sein gelingt jedoch nur im Miteinandersein. „Wer nur seine runde und unverwundbare Identität um ihrer selbst willen pflegt, der findet sich bald – ob er will oder nicht – im Getto. Wer nur auf die Identifikation mit anderem und anderen eingeschworen ist, verliert leicht sein eigenes Gesicht und gleicht den Kopien der gesellschaftlichen Trends, anstatt ein Original zu sein.“²⁵ Christlicher Glaube, der nicht gesellschaftlich unsichtbar werden will, muß sich in der Zeit exponieren und in sein soziales Umfeld inkulturieren. Zugleich muß er in seiner kulturellen Antreffbarkeit unterscheidbar bleiben von anderen Deutungen und Stilisierungen personaler und sozialer Existenz. Für Christen kommt es aber entscheidend darauf an, das Vermögen zur Selbstunterscheidung zugleich als Ausdruck ihrer Beziehungsfähigkeit zu verstehen. Die Unterschiede, um die es hier geht, lassen sich nämlich nur als Unterschiede innerhalb einer Beziehung ausmachen. Identität, Differenz und Beziehung ste-

²⁴ K. Lehmann, Signale der Zeit – Spuren des Heils, Freiburg–Basel–Wien 1983, 81 f.

²⁵ Ders., Kirche wozu – Enttäuschung oder Hoffnung?, in: P. Gordan (Hg.), Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung, Graz–Wien–Köln 1982, 60.

hen somit nicht in einem Ausschlußverhältnis, sondern bedingen sich. Darum ist der katholische kategorische Imperativ „Jede/r macht immer alles ganz!“ hier fehl am Platze. Nicht im Alleingang, sondern in Allianzen der Solidarität, in „joint ventures“ der Humanität muß sich die kulturelle und soziale Diakonie einer Stadtkirche vollziehen.

Kirche in der Stadt zu sein, nötigt zur Präsenz in pluralen Kontexten. Die Unterstellung, daß die Pfarrei als lokale (Stadtteil-)Kirchengemeinde die optimale Organisationsstruktur einer Stadtkirche sei, ist weder historisch noch soziologisch zwingend. Das Frankfurter „Kirchensystem“ besteht um 1450 aus den parochialen Pfarr- und Stiftskirchen (St. Leonhard, Dom, Liebfrauen) und weiteren Kapellen mit der Aufgabe der Seelsorge an ca. 12.000 Kommunikanten aus Altstadt, Neustadt, Sachsenhausen, Bockenheim, Fechenheim, Oberrad, aus den Niederlassungen der Karmeliter-, Franziskaner- und Dominikanerorden. Hinzu kommen Klöster und Hospitäler von Frauen- und Ritterorden, mehr als 50 Beginenkonvente und 20 weitere Bruderschaften – alles in allem eine erstaunlich dichte und vielgestaltige Präsenz seelsorglicher und diakonischer Aktivitäten mit einem recht unterschiedlichen Angebot religiöser Identifikationsorte und Partizipationsmöglichkeiten am kirchlichen Leben.²⁶ In gewisser Weise ist hier eine Forderung eingelöst, die in ihrer Schärfe erst die Moderne bewußt macht, daß nämlich der Stadt nicht nur eine komplexe und multifforme Struktur eigentümlich ist, sondern sie diese auch von der (Stadt-)Kirche verlangt, sollen auf Dauer differenzierte Zugänglichkeit, öffentliche Repräsentanz und diakonische Präsenz des Evangeliums möglich bleiben.²⁷

Sich im Spiegel der Stadt zu sehen, bedeutet schließlich auf seiten der Kirche nicht nur die Pflege von Charismen, welche die Kirchengemeinden „aufzubauen“, sondern ebenso die Entdeckung und Förderung von Charismen „evangelischer“ Extrover-

²⁶ Vgl. K. Greef (Hg.), *Das katholische Frankfurt einst und jetzt*, Frankfurt/M. 1989, 22 ff.; M. Benad (Hg.), *Gott in Frankfurt*, Frankfurt/M. 1989.

²⁷ Vgl. hierzu auch W. Bechinger u. a. (Hg.), *Stadtkultur leben*, Frankfurt 1997.

tiertheit. Dazu braucht es Charismen und Charaktere von der Art der Spurensucher und Scouts, der Vor- und Querdenker, der Kundschafter und „Fremdenführer“, die zu den religiösen Ressourcen des Lebens in der Stadt führen. Gesucht sind spirituelle Vernetzungstalente und dogmatische Nestflüchter, die den Glauben so verkünden, daß sie keinen Glaubenssatz aussprechen, den sie nicht zuvor der kalten Luft des Unglaubens ausgesetzt haben.

Anstatt den enorm geschrumpften Kirchengemeinden immer mehr Funktionen zuzuweisen und mit dieser Überforderung ihr Versagen zu programmieren, muß es darum gehen, die Gelegenheit zur Bekanntschaft mit dem Evangelium dort zu sichern, wo ein größeres Kommen und Gehen herrscht. Statistisch gesehen gibt es nicht nur mehr Menschen, sondern längst auch mehr Christen, die heute vor den Gemeinden leben als innerhalb. Die Kirche kann die hiermit verbundenen Chancen nur nutzen, wenn sie sich der Herausforderung stellt, neue Formen ihrer sozio-kulturellen Antreffbarkeit zu schaffen. Die bislang dominante Form der herkömmlichen Antreffbarkeit der Kirche bildet ihre karitativ-diakonische Präsenz in vielen Projekten der Sozialpastoral und die gemeindlich-parochiale Präsenz, die jedoch weithin zu einer Kulissenexistenz verkümmert ist. Für die Wahrnehmung christlicher Zeitgenossenschaft genügt es aber heute nicht mehr, institutionelle Residenzen des Glaubens zu schaffen. Und es reicht auch nicht, sich abseits der großen Straßen und Plätze derer anzunehmen, die ins soziale und politische Abseits geraten sind. Hier ist eine andere Form der Selbstvergegenwärtigung des Evangeliums bzw. der Korrelation von Glaube und Gesellschaft angezeigt. Gefragt ist die Fähigkeit von seiten der Kirche, neue Räume zu schaffen, in denen sie selbst sich als resonanzfähig für die vielfältigen Suchbewegungen erweisen kann, die sich den ethisch-spirituellen Erblindungstendenzen des Säkularen widersetzen und seine ökonomisch-politischen Verkrustungen durchbrechen wollen. Nötig sind neue Formen einer ästhetisch-politischen Realpräsenz des Christlichen in der Stadt.²⁸

²⁸ Die folgende Passage deckt sich weitgehend mit H.-J. Höhn, *Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf

4. Zwischen Szene und Gemeinde: Öffentlichkeitsarbeit für das Evangelium

Ein aussichtsreiches Experiment, wie die Vergegenwärtigung des Evangeliums und die Selbsteinmischung der Christen in den Diskurs der „Öffentlichkeit“ gelingen kann, stellt das 1995 in Köln eröffnete DOM-FORUM dar. In zentraler Innenstadtlage zwischen Bahnhof, Banken und Versicherungszentralen, gegenüber dem Dom und dem Römisch-Germanischen Museum, zwischen McDonald's und WDR gelegen, ist ein ehemaliges Bankgebäude zu einem Informations- und Veranstaltungszentrum umgestaltet worden, das vielfältige Gelegenheiten für eine Begegnung der Kirche mit den unterschiedlichsten „Szenen“ einer Großstadt bietet und inzwischen zum Focus einer eigenen Szene geworden ist. Um ein festes Programmangebot sammelt sich ein „Stammpublikum“, das immer weitere Kreise von „Sympathisanten“ anzieht. 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 entstehen an der Schnittlinie zwischen Privatheit und Öffentlichkeit; sie ermöglichen einen nicht-individuellen Umgang mit den Individualisierungszumutungen des Stadtlebens und überlassen dem Individuum dennoch, Nähe und Distanz bzw. die Intensität der Partizipation selbst zu dosieren. Szenen offerieren der großen Zahl anlehnsbedürftiger Einzelgänger in der Stadt die doppelte Gnade, jemand zu sein und es nicht allein zu müssen.²⁹

Szenen bilden sich nicht in geschlossenen Räumen. Sie brauchen Straßen und Plätze, den freien Himmel. Sie leben davon, daß die Unterschiede zwischen „draußen“ und „drinnen“ flie-

dorf 1998, 134–140. Zum Ganzen vgl. auch U. Engel, City-Seelsorge. Perspektiven für Kirche und Stadt am Ende des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1998.

²⁹ Zur Soziologie der Szene vgl. ausführlicher G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt – New York 1992, 459–494.

ßende Übergänge haben. Das Kölner Dom-Forum entspricht bereits in seiner „Bausprache“ diesen Anforderungen. Man sieht von draußen durch die große Fensterfront, was sich drinnen abspielt, und wer sich drinnen aufhält, fühlt sich eher wie auf einem großen Boulevard (auf dem man die Beobachter beobachten kann) als in einem geschlossenen Raum. Auf diese Architektur abgestimmt sind auch die Primärfunktionen, die das „Dom-Forum“ erbringen will: Es ist zunächst Informationszentrum für die in Spitzenzeiten 20.000 täglichen Besucher des Domes und der romanischen Kirchen Kölns. Es bietet neben kunstgeschichtlichen Führungen auch meditative Einstimmungen in die religiöse Aussage eines Gotteshauses. Gleichwohl ist ihm alles Museale, bildungsbürgerlich Angestrebte und missionarisch Aufdringliche fremd. Die Atmosphäre ist geprägt von freundlicher Gelassenheit. Die ehemalige Schalterhalle der Bank wurde zudem so umgestaltet, daß sie auch genügend „geschützte“ Ecken hat, in denen Ratsuchende kompetente Gesprächspartner/innen finden. Es gibt in diesem 300 m² großen Raum Ruhezonen, in denen Passanten vom großstädtischen Trubel eine „Auszeit“ nehmen können. Man trifft hier Menschen, die keinen anderen Wunsch haben, als nur einmal „unter Menschen“ zu sein, und andere, die das Religiöse im Säkularen suchen und hier einen Ort gefunden haben, an dem entsprechende Übersetzungen versucht werden.

Der zweite Schwerpunkt des „Dom-Forums“ umfaßt daher Beratungs- und Seelsorgsgespräche (vorzugsweise auf Erstkontakte und Kriseninterventionen beschränkt), bei denen Lebensprobleme und religiöse Fragen an der Spitze stehen. In den Kontext religiöser Angebote gehören auch die Veranstaltungsreihe „Glaubensversuche“, in der Buchstabierübungen zu den Grundthemen des christlichen Glaubens unternommen werden, oder Projektstage kirchlicher Verbände, Institutionen und Organisationen. Die gesellschaftlichen Probleme der City ragen in das „Dom-Forum“ hinein – und nicht nur in der Theorie, wenn in nachmittäglichen und abendlichen Veranstaltungen die Probleme einer Großstadt mit sozial Engagierten und politisch Verantwortlichen diskutiert werden. Es besteht eine ausdrückliche

Verabredung, daß sich „Problemgruppen“ und „Etablierte“ einander zumuten dürfen und sollen. Die nahe Szene der Obdachlosen stößt darum keineswegs auf eine bloß aufgesetzte, in Wahrheit aber unwillige Toleranz, wenn sie sich bisweilen spektakulär in das laufende Programm einmischt. Zu diesem Programm zählt ein weitgefächertes kulturelles Angebot, das Gastspiele der Kölner Kleinkunstszene umfaßt, Hearings und Diskussionen zu tagesaktuellen Fragen und zu Themen der Stadtgeschichte organisiert, Prominente aus Kirche und Kultur an „runden Tischen“ zur Rede stellt („Talk am Dom“), an Sonntagen spezielle Angebote für Familien bereithält („Spielplatz Domforum“) und am Freitagabend eine eigene Programmschiene für Jugendliche unterhält. Den in den oberen Etagen des Hauses untergebrachten Dienststellen der Kölner Kirche (u. a. Bildungswerk, Stadtdekanat, Kath. Glaubensinformation, „Radiowerkstatt“) ermöglicht das „Dom-Forum“ nicht nur, Öffentlichkeitsarbeit in eigener Sache zu machen. Sie erhalten auch unmittelbare Rückmeldungen darüber, wie es um das Bild der Kirche in einer ihr gegenüber kritisch eingestellten Öffentlichkeit steht.

Das DOM-FORUM ist ein Haus der Kirche *in* der Stadt *für* die Stadt. Als ein Raum der Kirche ist es ein „Stellenangebot“ für kirchenferne Zeitgenossen, an Veranstaltungen teilzunehmen, die das Leben in der Stadt spirituell dechiffrieren, enttrivialisieren wollen. Hier kann auch an Ort und Stelle die Welt ins Gebet genommen werden. Das DOM-FORUM ist ebenso ein „Platzhalter“ für die Begegnung mit der Sache Gottes, deren Antreffbarkeit von vielen Zeitgenossen in den traditionellen kirchlichen Sozialformen nicht mehr vermutet wird. Es bietet Konzentration in einem Umfeld, das auf unterhaltsame Zerstreuung abzielt und alle Lebensinhalte auf ihre Marktgängigkeit, ästhetischen Reiz oder Erlebnisintensität testet. Hier können diejenigen Station machen, die spirituell entwurzelt sind, sich zur Konfession der Skeptiker rechnen und sich dennoch religiöse Neugier bewahrt haben. Das DOM-FORUM widerlegt Tag für Tag den Verdacht, daß die Adressaten einer „Passantenpastoral“ seine Angebote wie alle übrigen städtischen Erlebnisofferten wahrnehmen und

in einer Weise konsumieren, die der Intention ihrer Anbieter zuwiderläuft. Keineswegs wird hier das Anspruchsvolle anspruchslos behandelt. Darum ist es auch kein Ort der Beliebigkeit, sondern der unaufdringlichen Konzentration.

Projekte wie das DOM-FORUM sind ein hoffnungsvoller Versuch, die Pluralitätsfähigkeit kirchlicher Sozialformen zu steigern und damit der kirchlichen Milieuerengung entgegenzuwirken, die daraus entstanden ist, daß in (Pastoral-)Theologie und Praxis der ideale Christ ein Gemeindechrist sein muß und die ideale Gemeinde sich über kommunitär verfaßte Zugehörigkeit konstituiert. Eine solche Gleichsetzung bedeutet aber im Kontext einer zunehmenden Zerstreuung des Religiösen und einer wachsenden Pluralisierung bzw. Individualisierung des sozialen Lebens eine Selbstbehinderung bei dem Bemühen um kirchliche Selbstvergegenwärtigung. Durch die Bindung an einen kleinen, aber sehr überschaubaren intensiven Gemeindebetrieb erschwert die Kirche den Zugang zu sich, da dieser von allen Beteiligten einen Homogenitätsgrad verlangt, wie er vorzugsweise in den geschlossenen Sozialmilieus der bürgerlichen Mittelschicht antreffbar ist.³⁰ Nach urchristlichem Vorbild aber ist es zu wenig, nur mit den „Gottesfürchtigen“ Gespräche zu führen. Zu reden ist auch „täglich auf dem Markt mit denen, die gerade zugegen“ sind (Apg 17, 17).

Der Ansatz einer Passantenpastoral im Stile des Dom-Forums wäre gründlich mißverstanden, wollte man ihn in Konkurrenz zur Gemeindepastoral setzen. Kirchengemeinden bleiben unverzichtbar für die religiöse Beheimatung der Christen. Sie bilden christliche Sozialstationen in einer zuweilen unsozialen Gesellschaft. Sie dienen der Selbstentfaltung des Subjekts in seinen sozialen Primärbezügen und schaffen damit zugleich die Rahmenbedingungen für die „Sozialisierung“ des Evangeliums. Die sozialen, politischen und kulturellen Besonderheiten urbanen Lebens blieben jedoch ebenso gründlich verkannt, wenn jenes bipolare Lebensgefühl ignoriert würde, das sich auf die Verwur-

³⁰ Vgl. H. Wulf, Unverträgliche Fremdheit. Von den Christen, die nicht in unsere Gemeinden passen, in: LM 32 (1993) 9–11.

zelung der Städter in einem bestimmten Viertel oder Stadtteil gründet, aber neben dieser lokalen Dimension stets auch die Großstadtdatmosphäre schätzt und sucht. Demonstriert wird in Frankfurt auf dem Römer und auf dem Paulsplatz, Weltstadtflair vermitteln Messe und Flughafen, aber ihren „Ebbelwoi“ trinken die Frankfurter/innen woanders. Sollte der Glaube nur auf die kleinräumigen Refugien beschränkt bleiben?

Die Notwendigkeit einer Pastoral „zwischen“ diesen Welten ergibt sich nicht zuletzt aus strukturellen Veränderungen der Lebensführung, die kirchlich unbeeinflussbar sind. „Die Einheit von Wohnen, Arbeit, Versorgung und Freizeit hat sich räumlich aufgesplittert, der Lebens- und Aktionsraum – sogar von Kindern und Jugendlichen bereits – ist immer weniger auf das Quartier beschränkt. Den sozialen Nahraum bewohnen häufig unterschiedliche Bevölkerungsgruppen, sozial (nicht schon: ethnisch) Fremde, d.h. Menschen, mit denen man kaum etwas anderes teilt, als benachbarte Territorien zu bewohnen, während die Verwandten und Freunde in der Ferne leben. Unter den Bedingungen individueller Wahlmöglichkeiten, mobiler Vergesellschaftung und massenmedialer Kommunikation entstehen soziale Netzwerke und Milieus, die von festen räumlichen Bezügen entkoppelt sind“³¹. Will die Kirche für solche Pendler und Passanten ansprechbar sein, muß sie verstärkt diesseits und jenseits der Pfarrgemeinden präsent sein in eben jenen pluralen Lebensräumen und Lebenswelten, in denen sich die Menschen heute bewegen. Es geht dabei nicht um den Abbau kirchlicher Gemeinschaftsformen, sondern um neue Chancen religiöser Interaktion und Kommunikation abseits des Pfarrprinzips. Daß dabei neue Gemeinschaftsformen entstehen können, läßt sich an den religiösen Großstadtszenen bereits erkennen.

³¹ M. N. Ebertz, Kommunikationspastoral der Zwischenräume. Ein pastoralsoziologischer Zwischenruf, in: *Renovatio* 55 (1999) 76.