



Frankfurter Skyline – Kirche und Kommerz.

Gott in der säkularen Stadt

Zeitgemäße Religionspräsenz in theologischer Analyse

von Knut Wenzel

Menschen in den modernen städtischen Gesellschaften sind kaum weniger religiös als zu früheren Zeiten. Sie suchen aber eher ihren eigenen Weg und wollen auch über ihre Zustimmung zu den Forderungen der Kirchen und Religionen frei entscheiden. Mit neuen religiösen und kulturellen Einflüssen wollen sie ihre eigenen Erfahrungen machen. Die Konturen der Glaubensgemeinschaften werden unschärfer; zugleich setzen sich Entwicklungen der Subjektivierung und Individualisierung nachhaltiger durch. Was kann es bedeuten, in Würdigung dieser Tendenzen die christliche Botschaft geltend zu machen: »Gott ist Mensch geworden«?

Religion ist wieder da«, heißt es: Manche freut es, andere nicht. »Religiosität war nie weg«, sagen andere. »Der Säkularisierungsprozess geht weiter«, sagen wieder andere. Mit allen Aussagen kann man Politik machen und Bestseller lancieren, für alle Aussagen lassen sich Belegdaten angeben. Bei näherem Zusehen jedenfalls zeigt sich, dass sie einander nicht zwingend ausschließen. Die so genannte »Wiederkehr der Religion« ist ein mehrschichtiges Phänomen. Sie steht sicher nicht für eine Wiederverankerung der Religion als weltanschaulich bestimmender Faktor in einer homogenen Gesellschaft. Vielmehr: Wiedergekehrt ist Religion einerseits im Fokus medialer Aufmerksamkeit,

dies jedoch zum einen unter negativen oder problematischen Vorzeichen – islamistischer Terror, Kopftuchdebatte, bischöfliche Polterpolemiken, Pädophilieskandale –, zum anderen als »Event« – Weltjugendtag 2005 in Köln, Papstbesuch 2006 in Bayern. Andererseits ist durch die weltumfassenden Migrationsströme auch die Religion in Bewegung geraten. Dort, wo Migranten hinziehen, kann dies als Rückkehr von Religion wahrgenommen werden, allerdings nur abstrakt. Tatsächlich findet mit der Ankunft von Migranten-Religionen kein Wiedererwachen des Alten, sondern ein Zuwachs des Neuen statt. Auch die von Migranten aus Osteuropa, Lateinamerika, Afrika und Asien mitgebrachten Chris-

tentümer (orthodox, evangelikal, charismatisch, ethnisch-kulturell geprägt) haben einen gewissen Fremdheitseffekt.

Religion in der Dynamik der Moderne

Mit vielfältig Fremdem und Fremden zusammenzuleben – das dürfte eine wesentliche, erfahrbare Dimension von Urbanität sein. Die Ankunft neuer und fremder Religionen gehört hierher. Urbanität ist in dieser Hinsicht nicht nur ein Zustand, sondern ein Prozess. Wenn Menschen sich neu niederlassen und neue Kulturen, neue Religionen mitbringen, ist nicht von vornherein ausgemacht, wie das Zusammenleben dieser neuen Nachbarschaften funktionieren kann. Weder die Alteingesessenen noch die Neuankömmlinge sind auf ein Zusammenleben schon passgenau vorbereitet. Das Ziel von Urbanität, verstanden als Prozess des vielfältig divergenten Zusammenlebens, kann nicht in der wechselseitigen oder asymmetrischen Assimilierung bis hin zu einem Nullpunkt erzwungener Identität liegen, sondern im Finden und Akzeptieren von Verkehrsformen, durch die alle zu ihrem Recht kommen und niemand in seinen wesentlichen Geltungsansprüchen prinzipiell missachtet wird. Steht ein solches Konzept für eine Relativierung der Werte? Können Werte in nichtrela-



Wallfahrtsort Kevelaer: Treffen von Tamielen in der katholischen Basilika.

tivierter Weise nur in der Dominanz *einer* religiösen, kulturellen, weltanschaulichen Überzeugungstradition aufrechterhalten werden? Diese Fragen weisen schon auf die Ausführungen zur Würdigung des Subjekts voraus.

Zunächst aber ist von der Religion die Religiosität zu unterscheiden. Steht Religion für verfasste, sichtbare Gemeinschaft mit Glaubensbekenntnis und/oder Kult sowie einer Organisationsstruktur, gehört Religiosität in den Bereich des Persönlichen. Der Grad der gesellschaftlichen Verbreitung von Religiosität ist nicht direkt an die gesellschaftliche Präsenz von Religion gekoppelt. Persönliche Religiosität kann in vormodernen Gesellschaften in den homogen präsenten Religionsformen gewissermaßen beinhaltet gewesen sein; die Vervielfältigung und das Schwinden von Religionspräsenz in modernen Gesellschaften, zumal in der Phase der reflexiv gewordenen Moderne, führt nicht mit einfacher Kausalität

zum Schwund an Religiosität. Darin besteht das Missverständnis der klassischen Säkularisierungsthese, die stillschweigend Religion und Religiosität identifizierte und aus dem Schwund der gesellschaftlichen Prägekraft der Religion in der Moderne das Bild einer zunehmend areligiösen Gesellschaft ableitete, in welcher die kleiner gewordenen Kirchen sich wie ein »heiliger Rest« zu einer verschworenen Gemeinschaft der »katharoi«, der »Reinen«, zusammenschweißen müssten [Ebertz 1998]. Manche Kirchenfürsten, und übrigens auch manche römisch-päpstlich gewendeten Feuilleton-Intellektuellen, haben daraus den Honig einer antimodernen Elite-Kirche ziehen wollen. Nur auf dem Hintergrund einer solchen Vision der Moderne als religiöse Dekadenz konnten viele davon überrascht werden, dass Religiosität als gesellschaftlich verbreitete Wirklichkeit gar nicht verschwunden ist.

Sonntagsgottesdienst: Koreanische Hanbit-Gemeinde in Köln.



Mitglied der griechisch-orthodoxen Gemeinde »Kreuzerhöhung« in Mannheim.



Innere Einkehr
im meditativen
Gebet.

Aber etwas hat sich tatsächlich geändert: Diese Religiosität ist nicht mehr selbstverständlich religionskonform. Wahrscheinlich hatte man sie deswegen auch nicht wahrgenommen. Religion hat in Neuzeit und Moderne ihrerseits eine Entwicklung der Subjektivierung, eine Verlagerung der Glaubensverantwortung in die Zuständigkeit der einzelnen Gläubigen, durchgemacht [siehe auch: »Die Modernität des Glaubens: Franziskus und die Folgen«, Seite 33]. Religionssoziologisch ist zur Erfassung dieser Entwicklung der Begriff der Modernisierung dem der Säkularisierung vorzuziehen [Gabriel 2000]. Im Rückblick fragt sich überhaupt, wie kirchenkonform frühere, vormoderne Religiosität eigentlich war. Dass sich die katholische Kirche noch im 19. Jahrhundert ländliche christliche Religionsformen erst noch einverleiben und zu einer ausdrücklich und formell kirchlichen Veranstaltung machen musste, spricht für sich. Ein Beispiel ist der Flurumgang, der zunächst wie selbstverständlich ohne kirchlich-amtliche Repräsentanz praktiziert wurde.

Nachdem schon so viele Grabesgesänge auf die Moderne angestimmt worden sind, sollte nicht vergessen werden: Es hat eine Geschichte der Emanzipation und damit der realen Selbstgewinnung des Menschen als Subjekt stattgefunden. Freilich ist diese Geschichte keineswegs unschuldig verlaufen: Sie kennt die Formulierung der Menschenrechte genauso wie die Praxis der Sklaverei; sie kennt die Erkämpfung der Religionsfreiheit genauso wie die Unterwerfung Nordamerikas als Freiraum der aus Europa flüchtenden Puritaner. Deswegen ist ein Ende dieser Geschichte nicht in Sicht. Denn die von ihr frei gesetzten Bedeutungspotenziale sind längst noch nicht aufgenommen und geschichtlich verwirklicht worden. Das befreiende Paradox dieser Subjektgeschichte besteht nun aber darin, auch noch durch ihr partielles Schiefelaufen hindurch mit den Freiheits-

und Menschenrechten die Instrumente zur Identifizierung der fehllaufenden Entwicklungen ausgebildet zu haben. Das Christentum nun steht, soweit es sich auf der Höhe seiner selbst verwirklicht, nicht für eine Blanko-Verurteilung der europäischen Subjektgeschichte, sondern für das Offenhalten der Ambivalenz dieser Geschichte. Sie ist zweideutig, weil zu ihr eben auch die Unabgegoltenheit der legitimen Lebens- und Erfüllungsansprüche ihrer Opfer gehört. Das Christentum plädiert damit für eine Moderne, die sich dieser Zweideutigkeit ihrer Verwirklichungsgeschichte bewusst wird – für eine reflexive Moderne.

Die Moderne: Zusage und Zumutung

Modernitätsentwicklungen, die sich zur Globalisierung bündeln, ereignen sich nicht abstrakt oder stets anderswo, sondern sind hier, vor Ort, alltagsprägend erfahrbar, nämlich auch als Fortsetzung des Projekts Stadt: als Zusammenleben einer wachsenden Zahl von Menschen aus einer wachsenden Zahl verschiedener Herkunftsländer, mit einer wachsenden Zahl unterschiedlicher Kulturen und Religionen im Gepäck. Noch bevor Stadtplaner Argumentationen für eine gemischte oder segregierte Bevölkerungsstruktur entwickeln, sind die Menschen gerade wegen der immer noch zunehmenden Pluralität der hier präsenten Kulturen und Bekenntnisse nicht mehr primär aufgrund ihrer jeweiligen Zugehörigkeit wahrnehmbar, sondern als sie selbst. Es wäre der durch Subjektivierung, Pluralisierung und Mobilität geprägten reflexiven Moderne unangemessen, Alteingesessene wie Neuankömmlinge auf ihre religiös-kulturelle Zugehörigkeit festzulegen. Eine solche vormoderne Einordnung wäre nicht über die Zunft- oder Clanperspektive hinausgekommen. Der Kontext Stadt hingegen ermöglicht es, das eigene Leben von solchen Zugehörigkeiten und Festlegungen zu entkoppeln und »Clan«-Grenzen zu überschreiten. In der Stadt werden die Neukombinationen verschiedener kultureller und religiöser Bedeutungsbestände möglich. Sichtbar wird dabei, als Bürgerin und Bürger dieser Stadt, der einzelne Mensch mit seinen je unverwechselbaren Bedeutungsansprüchen, in seiner irreduziblen Würde. In einem letzten (transzendentalen) Sinn ist der Mensch deswegen durch keine der konkreten Bedingungen seines Lebens bestimmt, sondern durch seine kategoriale Unbestimmbarkeit, positiv gewendet: durch seine Subjekthaftigkeit. Die in der Stadt einer reflexiv gewordenen Moderne alltägliche, wechselseitige Zumutung der Andersheit erschöpft sich nicht in der Konfrontation mit fremden Physiognomien, Moden, Bräuchen, Sprachen, Gerüchen oder Tagesabläufen: In all dem präsentiert sich die Zumutung der Erfahrung von Subjektivität.

Religion: Erinnerung an unsere normativen Lebensressourcen

Von der Zumutung der Subjektivität zu reden, beruht nicht auf rhetorischem Kalkül, sondern gibt eine Grunderfahrung wieder: Die Not der Freiheit, von Immanuel Kant als eine intellektuell-politische diagnostiziert, wenn er von einer »selbst verschuldeten Unmündigkeit« spricht, verschärft sich noch, wenn man durch die unausweichliche Präsenz vielfältig anderen Lebens mit der Notwendigkeit konfrontiert wird, endlich ein eigenes

Die Modernität des Glaubens: Franziskus und die Folgen

Die Geschichte der Selbstgewinnung des Menschen in seiner Subjektivität, in deren Verlauf er sich zunehmend von seiner Fremdbestimmung befreit und in seiner Individualität wahrnimmt, beginnt in den europäischen Städten, wie sie ab dem 11. Jahrhundert in Italien entstehen. Die Moderne beginnt schon vor der Moderne. Zwischen Papst und Kaiser bildet die Zivilisation der Stadt einen neuen Typ Macht aus, der nicht mehr auf eine absolute Garantie- und Legitimationsautorität zurückgeführt, sondern von den Bürgern selbst verliehen wird, nämlich auf Zeit. Die Zivilisation dieser Städte entfaltet sich als ein Beziehungsgewebe von hoher Beweglichkeit: ökonomisch, politisch, kulturell, religiös. Exemplarische Biografien durchqueren und verbinden diese Sektoren zu einer neuen Lebensart: Francesco Bernardone stammt aus einem Kaufmannshaus, dessen Geschäftsbeziehungen die umbrische Heimatstadt mit Frankreich verbinden.

Als junger Kaufmannssohn transponiert er das dem Adel zugeschriebene Ideal einer höfisch-höflichen Kultur in die Welt der Stadt. In einem öffentlich-politischen Akt hat er weniger mit seinem bisherigen, weltlichen Leben gebrochen, als dass er dieses Ideal unter neue, radikal-religiöse Forderungen gestellt hat. Auch er hat dann durch seine wenigen eigenen und durch die von ihm inspirierten Schriften die Volkssprache zur allgemeinen kulturellen Verkehrssprache erhoben. Als Franz von Assisi hat er der Suche nach einer neuen Spiritualität, zu der die Armutsbewegungen im Hochmittelalter aufgebrochen waren, eine eigene, unverwechselbare und wirkmächtige Gestalt gegeben.

»Akt humaner Selbstbehauptung«

Franziskus ist der erste Heilige der Moderne: Er lebt christliche Spiritualität als unvertretbar eigene und deswegen undelegierbar selbst zu verantwortende Glaubensbeziehung zu Gott. Mit dem franziskanischen Paradigma verwirklicht sich ein modernes Christentum in der Stadt, da jenes Paradigma ja selbst mit der Pluralisierung, Mobilisierung und Subjektivierung dieser neuen städtischen Zivilisation aufgekommen ist. Das Christentum war an der Entstehung der Moderne beteiligt und hat von Anfang an Formen der Präsenz in ihr ausgebildet. Dies gilt es angesichts des unbestreitbaren Faktums festzuhalten, dass die Neuzeit aus einem »Akt humaner Selbstbehauptung« [Blumenberg 1966] hervorgegangen ist. Es ist diese gegen eine autoritär behauptete, integrale Dominanz des Christentums sich wendende Selbstbehauptung des Subjekts, die eben diesem Christentum in einer Langfrist-Lektion erschlossen hat, was originär zu seinem Bedeutungskern gehört und mit Franziskus bereits geschichtlich wirksam zu werden begann: dass nämlich Glaube, soll er das vertrauensvolle Einstimmen in Gottes vorbehaltloses Angebot einer unbedingten Anerkennung des Menschen sein, ein personales Geschehen ist. Dieses meint und ergreift den Menschen als Ganzes; seine Glaubensbeziehung muss, wenn sie eine heilvolle sein soll, höchstpersönlich eingegangen werden. In Glaubensdingen gibt es keine Stellvertretung, auch nicht durch eine Institution oder eine Kultur oder ein soziales System.

Die neuzeitlich-moderne Entwicklung der Subjektivierung kann als Depotenzierung vorgegebener religiöser, kultureller, politischer Autoritäten und als Emanzipation des Menschen zur selbstverantworteten Verwirklichung (oder Reklamierung) der Bedeutung des eigenen Lebens bestimmt werden. Sie hat sich im Wesentlichen nicht vom Christentum entfernt, sondern ihm zu einem besseren Verständnis des eigenen Glaubensbegriffs verholfen.

»Kirche in der Welt von heute«

Diese Entwicklung spiegelt sich übrigens recht deutlich in der Differenz zwischen Erstem und Zweitem Vatikanischen Konzil hinsichtlich des Glaubensverständnisses:



ses: Mit dem Rücken zu den Emanzipationsansprüchen der Moderne hat das Erste Vatikanum (1869–1870) Glaube als das gehorsame Annehmen autoritativ mitgeteilter, in ihrem Wahrheitsanspruch nicht zu überprüfender (Offenbarungs-)Aussagen aufgefasst, während das Zweite Vatikanum (1962–1965) Glaube als personale, sich lebensgeschichtlich erfüllende Annahme der Heilszusage Gottes versteht. Besonders in seinen Dokumenten zur »Kirche in der Welt von heute« (»Gaudium et spes«) und zur Religionsfreiheit (»Dignitatis humanae«) hat das Zweite Vatikanum deutlich gemacht: Das Christentum kann – nicht aus falscher Anpassung, sondern aus der Mitte des eigenen Glaubensverständnisses heraus – den Menschen in seiner Autonomie als Subjekt anerkennen und würdigen und bewegt sich damit auf der Höhe einer reflexiv gewordenen Moderne.

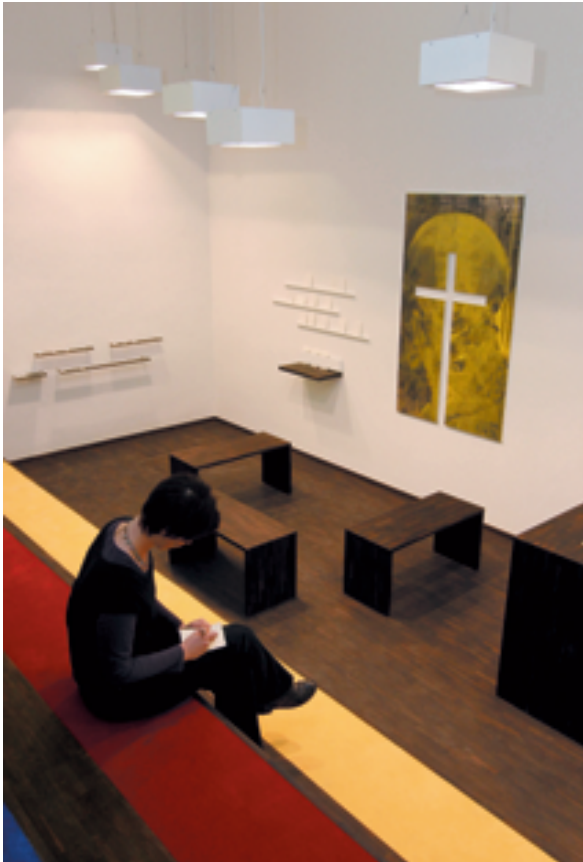
Für die Autonomie des Subjekts richtungsweisende Dokumente wurden während des Zweiten Vatikanischen Konzils verabschiedet.

Literatur

Hans Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966.

Raoul Manselli, Franziskus. Der solidarische Bruder, Freiburg-Basel-Wien 1989.

Knut Wenzel, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg 2005.



Ort der Besinnung – die neue evangelische Jugendkirche in Frankfurt am Main.

Leben zu leben und nicht noch einmal altvertraute Lebens-Stereotypen zu verteidigen oder aggressiv gegen »das Fremde« durchzusetzen. Was aber war noch einmal das Leben, das wir selbst zu führen längst vergessen oder nie gewusst haben? Kulturen sind Erinnerungsspeicher gelebter, erstrebter, verfehlter Bedeutungen. In diesen Speichern können wir lesen, während wir die Bedeutung unseres eigenen Lebens vergessen oder nie gewusst haben. Als Kulturwesen lesen wir fremde Lebensbedeutungen in unser Leben hinein und probieren sie dabei in der Hoffnung aus, dass sich so die bedeutungsvolle Textur *unseres* Lebens zeige. Religionen erinnern uns an die normativen Ressourcen unseres Lebens, indem sie unsere Suche nach der Bedeutung unseres Daseins mit einer Wirklichkeit des Absoluten und Verpflichtenden verbinden. In der Sprache der monotheistischen Religionen wird diese Wirklichkeit mit dem Wort Gott belegt. Die eigentliche Unruhe, die Judentum und Christentum in die Welt gebracht haben, ist nicht die Einführung und Universalisierung der mosaïschen Unterscheidung [Jan Assmann], sondern die Bindung der Rede von Gott an das Geschick der Menschen. Gott bindet sich in seiner Absolutheit so an den Menschen in dessen Relativität, dass diesem dadurch eine absolute Würde zukommt und die Absolutheit Gottes nur in der Relativität des Menschen konkret wird. »Die Herrlichkeit Gottes ist der lebendige Mensch«; so sagt dies Irenäus von Lyon [Gegen die Häresien IV 20,7].

Stadtpastoral: Kirchliches Handeln im städtischen Lebensraum

Stadtpastoral, also kirchliches Handeln, das auf den Lebensraum Stadt bezogen ist, entsteht eigentlich mit der Etablierung der ersten christlichen Gemeinden in den Städten des spätantiken römischen Reichs. Gleichwohl erfährt die Stadtpastoral seit einigen Jahren eine neue Aufmerksamkeit, sowohl in der Praxis als auch in der theologischen Reflexion, nämlich als Antwort auf die neuen, offenen, mobilen Lebenssituationen in den Städten des Zeitalters der Globalisierung. Als Bewohner dieser neuen, globalitätsbezogenen Urbanität leben Menschen nicht mehr in stabilen, womöglich lebenslang haltenden Sozialgefügen. Sie sind deswegen durch die Sozialform der traditionellen Pfarrei zunehmend weniger erreichbar. Die neue Urbanität stellt in bisher ungekanntem Ausmaß Freiräume zur individuellen Lebensgestaltung zur Verfügung. Je weniger allerdings die städtischen Lebensräume schon bedeutungsvoll vorgeprägt sind, desto höher werden die Ansprüche an individuelle Orientierungsleistungen. Menschen werden zunehmend gezwungen, Manager und Promoter ihrer selbst zu werden: nicht nur ihrer Arbeitsleistung, sondern ihrer Person.

Stadtpastoral will in den neuen urbanen, fließenden, diffusen, anonymen Räumen Orientierungspunkte setzen, an denen Menschen die Möglichkeit eröffnet wird, »zu sich« zu kommen, an denen sie eine vorbehaltlose Anerkennung ihrer unverfügbaren Subjektivität erfahren. Freilich, diese unbedingte, also voraussetzungslose, an keine erst zu erfüllenden Bedingungen geknüpfte Anerkennung kann nicht selbst die Gestalt der Unbedingtheit annehmen. Ihre konkreten Gestalten sind begrenzt von der Endlichkeit unserer Hand-

lungs- und Einfühlungsmöglichkeiten, von der Sündigkeit auch der Kirche, aber auch von den jeweiligen Lebens- und Leidenssituationen der Menschen. Unbedingte Anerkennung erfordert konkrete Handlungsge-
 gestalten, welche die Handelnden nicht überfordern. Stadtpastoral kann also als psychosozialer Hilfsdienst in einer zentralen U-Bahnstation realisiert werden oder als Angebot eines Raums der Sammlung im permanenten Genuss- und Konsumflow einer Haupteinkaufszeile (etwa in der Liebfrauenkirche in Frankfurt), oder als prosoziale Bildungs- und Beratungsarbeit (wie im »Haus der Volksarbeit« in Frankfurt), oder als institutionell verankerte Intervention in den gesellschaftlich und kulturell prägenden Diskursen (so im »Haus am Dom«), oder auch als Raum der Begegnung in den so öffentlichkeits- und kommunikationsarmen Schlaf- und Vorstädten der urbanen Zentren.

Anders als bei ähnlich anmutenden Aktivitäten evangelikaler oder pfingstlerischer Sekten handelt es sich bei den von den seriösen Kirchen praktizierten stadtpastoralen Handlungsformen gerade nicht um neue Formen der Selbstvermarktung; Stadtpastoral steht für die Unterbrechung und nicht für die Affirmation jener Kapitalzirkulation, die den Menschen auch in seinem subjekthaften Unverfügbarkeitskern zu involvieren droht. Bestenfalls »werben« die Kirchen auf diese Weise für sich als für jene in der Gesellschaft vorkommenden (und für sie notwendigen) Orte, an denen niemand für sich »werben« muss, an denen vielmehr Jesu Botschaft des nahen Gottes als Zusage einer vorleistunglos immer schon geschenkten Wertschätzung der Menschen gegenwärtig gehalten wird.



Kindergottesdienst im Pfarrsaal.

Gedeutete und gewürdigte Subjektivität

Bei den letzten Gedanken steht der Inkarnationsgedanke im Hintergrund. Er stellt die bildkräftige Zusammenfassung dieses christlichen Kerngehalts dar: Gott wird Mensch, nimmt Fleisch an, nimmt Wohnung unter den Menschen – und der Mensch wird als jenes relative Wesen gewürdigt, durch das sich die absolute Wirklichkeit Gottes vergegenwärtigt. Ein durch die Inkarnation bestimmtes Christentum kann seinen Ort in der urbanen Gesellschaft einer reflexiv gewordenen Moderne finden als die Religion, welche die Rede von Gott als Würdigung des Menschen in seiner Subjektivität zu verstehen gibt. Die Stadt, Chiffre der Moderne und Realität in ihr, erfährt eine Bereicherung und keine Beschneidung ihrer Säkularität, wenn in ihr mit der Geschichte Jesu aus Nazareth die Geschichte der Selbstvergegenwärtigung Gottes präsent ist: nämlich als die aus einer bedeutungsvollen religiösen Tradition lebende Erzählung der Würdigung des Menschen. Denn an dieser Erzählung des Ereignisses der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen kann die absolute, das heißt unbedingte, vorbehaltlose und in sich uneingeschränkte Anerkennung des Menschen »abgelesen« werden.

Die Erzählung ist prinzipiell für jeden Menschen lesbar. Es obliegt den Kirchen, diese Lesbarkeit auch faktisch zu gewährleisten. An dieser Geschichte kann ein jeder Mensch die Bedeutung seines eigenen Lebens ablesen – gerade wenn er sich selbst dieser Bedeutung nicht mehr sicher ist, ihr keine eigene, aus dem eigenen Leben schöpfende Sprache mehr geben kann. In dieser bedeutungsvollen Zusage aus der Glaubens-Geschichte Jesu Christi verbirgt sich aber keine Entfremdung; sie ist Zusage der Bedeutung des je eigenen Lebens. Die kulturproduktive Suche nach der Bedeutung der eigenen Existenz wird von der christlichen Religion als eine nicht vergebliche, nicht in der Beliebigkeit warenförmig präsentierter Sinnangebote sich verlierende, sondern als

eine erfüllte Suche zu verstehen gegeben. Erfüllt allerdings im Modus des Glaubens und der Hoffnung. Was aber bedeutet: im Modus des Glaubens und der Hoffnung erfüllt? Es bedeutet, dass die Bedeutungslosigkeit und -angewiesenheit des Menschen nicht prinzipiell unerfüllbar und der Mensch deswegen kein absurd strukturiertes Wesen ist. Es bedeutet, dass die Bedeutungserfüllung, als Erfüllung der eigenen Existenz, nicht erst noch zu leisten ist, denn sie ist von Gott schon im Vorhinein gegeben. Es bedeutet schließlich, dass diese in der Erzählung von der Menschwerdung Gottes zugesagte Würdigung des Menschen stets erst noch ergriffen und je persönlich verwirklicht werden muss.

Die christlich-religiöse Erzählung lebt von Bildern und Mythen, und das heißt zunächst: Sie ist eminent bedeutungsaufgeladen. Der gesellschaftliche Wert solcher Rede, auch unter den Bedingungen einer reflexiv gewordenen Moderne, liegt in dieser bedeutungsver-

Gespräch mit dem Seelsorger.





Auf dem Weg zum Andachtsraum im Klinikum Gießen.

dichteten Stofflichkeit. Während die Lebensverhältnisse immer differenzierter, vermittelter, abstrakter werden, ist mit der biblisch-christlichen Erzählung eine anschauliche, vielfach anknüpfungsfähige, übersetzbare, unverwandelbare Geschichte der Anerkennung der Menschen »mitten unter ihnen« [Lukas 17,20f.] gegenwärtig, ein Erzählstoff, mit dem man lebensgeschichtlich arbeiten kann.

Bejahung und Kritik

Diese Erzählung führt ihr Thema – Gott macht sich unter den Menschen als deren letztgültige Bedeutungserfüllung identifizier- und erreichbar – durch vielgestaltige Episoden des Scheiterns, der Bedrängung, der Verirrung, der Verlorenheit, der Deformation, aber auch des Beistehens, des Sich-Bekümmerns, des Wieder-neu-leben-Könnens, der Umkehr, der Vergebung und der Rettung hindurch: Sie präsentiert nicht nur die Botschaft des zur Freiheit befreiten Menschen – der deswegen frei sein *kann* –, sie hat in diese Botschaft das Wissen um das Versagen vor und das Abgehaltenwer-

den von dieser Freiheit mit integriert; sie präsentiert nicht den blanken Imperativ eines unbedingten Sollens, sie entfaltet eine Kultur des helfenden Beistehens, der Solidarität im Scheitern vor dem Humanum. Mit der Erzählung vom Hirten, der seine Professionalität darin erweist, dass er 99 Schafe zurücklässt, um das eine verirrt Schaf zu retten [Lukas 15,3–7], erhebt die Jesus-Geschichte nicht nur Einspruch gegen die Welt-Bild-Dominanz eines effizienzfixierten Ökonomismus. Sie macht auch deutlich, dass Fortschritt, Prosperität, Wohlergehen und Glück unter Zurücklassung oder Ausschließung auch nur eines einzigen Menschen nichts ist. Die christliche Rede von der Anerkennung des Menschen in seiner Subjekthaftigkeit sperrt sich in ihrer Grundintention gegen jede verdinglichende Ausbeutung. Leitspruch der biblisch-christlichen Überlieferung ist nicht: Jeder ist seines Glückes Schmied, sondern: Jede und jeder ist unbedingt anerkennenswert, weil von Gott in jener einschränkungslosen, schöpferischen Weise gewollt, die unter Menschen Liebe heißt. Diese Leitidee wird an der »real existierenden« Wirklichkeit normativ: zum Maßstab, der an deren Deformationen abliest und zur Sprache bringt, was fehlt, was fehlt geht.

Der Warenprospekt einer großen Kaufhauskette trug zum vergangenen Weihnachten den Titel »Die Stadt ist voller Wünsche« – Wünsche, die sich naturgemäß aufs Wunderbarste in den angepriesenen Waren erfüllen sollten. Pastorales Handeln im Sinn jenes Hirtengleichnisses geschieht, wenn die Kirchen das Licht ihrer Weihnachtsgeschichte in die »backstreets of desire« [Willy DeVille] werfen, wenn sie denen Ort, Sichtbarkeit und Stimme verleihen, die aus den glamourösen Inszenierungen urbaner Warenästhetik wegretouchiert und von deren hysterischer Frohsinnsakustik übertönt werden. Die Travestien des Erfolgs, die in den Kulissen unserer innen- und vorstädtischen Einkaufs-Erlebnis-Welten zur Aufführung kommen, sind genau das, was sie zu sein beanspruchen: exklusiv. Sie schließen aus – die, welche schon das Eintrittsbillet nicht aufbringen können, viele derer, die in den Kulissen dieser Inszenierungen arbeiten müssen, ohne in ihren Genuss kommen zu können, aber auch etliche der »shiny happy people« [Michael Stipe], denen der käufliche Glanz fahl geworden ist und die sich in der Glitzerwelt der kreditkartenintensiven Glücks-Bringer neu fragen, was es heißt, glücklich zu sein.

Es ist Auftrag der Kirchen, durch die gesamte Bandbreite der kulturell-religiösen, sozialen und ökonomisch-materiellen Dynamiken von Integration und Exklusion hindurch geltend zu machen, dass Menschen weder ausgeschlossen noch vereinnahmt werden dürfen. In dieser diakonischen Sorge formuliert die christliche Botschaft ihre universale Geltung, ohne deswegen hegemonial zu sein. Sie kann sich vielmehr im Vertrauen darauf in der Vielstimmigkeit urbaner Prozesse ins Spiel bringen, dass Menschen in ihrer Resonanzen ihrer je eigenen Geltungsansprüche wahrnehmen. ♦

Der Autor



Prof. Dr. Knut Wenzel, 45, lehrt seit 2006 Systematische Theologie, Dogmatik und Fundamentaltheologie am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität. Seine Forschungsschwerpunkte sind theologische Hermeneutik, theologische Anthropologie, Theologie der Säkularität, Theologie und Literatur sowie die theologische Analyse moderner Popularkultur. Wenzel studierte zunächst Germanistik und Katholische Theologie für das Lehramt an Gymnasien an der Universität Regensburg; nach seiner Promotion setzte er seine wissenschaftliche Arbeit in Regensburg fort: Thema seiner Habilitation war »Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils«. Als Privatdozent übernahm er ab 2003 verschiedene Lehrstuhlvertretungen in Bonn, Innsbruck, Augsburg und Osnabrück. K.Wenzel@em.uni-frankfurt.de

Literatur

- | | | |
|--|--|--|
| Michael N. Ebertz, <i>Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche</i> , Frankfurt 1998. | Karl Gabriel, <i>Christentum zwischen Tradition und Postmoderne</i> , Freiburg 72000 (= QD 141). | Knut Wenzel, <i>Die Endlichkeit würdigen</i> , in: <i>zur debatte</i> 35 (2005), S. 14–16. |
|--|--|--|

Die Universität Frankfurt auf dem Weg zur Spitze:

„Wir sind Sherpas für die Uni. Werden Sie es auch!“



Hilmar Kopper
Vorsitzender des Vorstandes der Freunde
der Universität



Petra Roth
Oberbürgermeisterin von Frankfurt am Main
Vorstandsmitglied der Freunde



Claus Wissler
WISAG Service Holding
Vorstandsmitglied der Freunde

Werden Sie Mitglied bei den Freunden der Universität Frankfurt

Name: _____

Vorname: _____

Straße: _____

PLZ: _____

Ort: _____

Staat: _____

Die folgenden Angaben helfen, unsere Angebote auf Ihre Interessen abzustimmen.

Tätigkeitsfeld: _____

Studium/Ausbildung: _____

an der Uni Fankfurt ja nein

Ich bin Mitglied der Alumnivereinigng des Fachbereiches _____

Telefon: _____

Telefax: _____

E-Mail: _____

Geburtstag: _____

Ich möchte der Vereinigung von Freunden und Förderern der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main e.V. beitreten als

Einzelmitglied (Jahresbeitrag 50,- EURO)

Firma oder Organisation (Jahresbeitrag 500,- EURO)

Ich bin bereit, über den Mindestbeitrag hinaus jährlich _____ EURO zu zahlen.

Bitte buchen Sie den Jahresbeitrag und darüber hinausgehende jährliche Zuwendungen von meinem Konto ab.

Kontonummer: _____

Bankinstitut: _____

BLZ: _____

Datum: _____ Unterschrift: _____

Bitte senden Sie den ausgefüllten Coupon an folgende Adresse:
Vereinigung von Freunden und Förderern der
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main e.V.,
Postfach 11 19 32, 60054 Frankfurt am Main