

Michael Sievernich SJ

Kirche in der säkularisierten Stadt

Christentum und bürgerliche Gesellschaft

Zum 750jährigen Stadtjubiläum nach Berlin reisen, um dort über die Kirche in der säkularisierten Stadt zu sprechen¹, hieße Eulen nach Athen tragen, lebten wir noch zu Zeiten des rheinischen Spötters Heinrich Heine, der Berlin 1823 (im Gedicht „Friedrike“) ins poetische Stammbuch schrieb²: „Verlaß Berlin mit seinem dicken Sande / Und dünnen Tee und überwitzgen Leuten, / Die Gott und Welt, und was sie selbst bedeuten, / Begriffen längst mit Hegelschem Verstande.“

Genius loci: Hegel und Sonnenschein

Die Zeiten haben sich geändert, seit der Theoretiker der „bürgerlichen Gesellschaft“ in seiner Rechtsphilosophie (1821) die soziale Wirklichkeit seiner Zeit als das Vernünftige zu begreifen unternahm und der Emanzipation des Bürgertums und seiner im ökonomischen „System der Bedürfnisse“ (§ 189 ff.) zu realisierenden Freiheit den begrifflichen Weg bereitete. G. W. F. Hegel hat jene bürgerlichstädtische Prägung der modernen Gesellschaft gezeichnet, in der konfessionelle und religiöse Differenzen ebenso unerheblich sind wie nationale, insofern der Mensch als Bedürfniswesen in den Blick kommt.

Als Bedürfnissystem allein freilich wäre die bürgerliche Gesellschaft schon desorganisiert. Hegel sah eine die bürgerliche Ordnung sprengende Dialektik von Armut und Reichtum voraus, wie sie in der „sozialen Frage“ des 19. Jahrhunderts einbrechen sollte: auf der einen Seite die „Anhäufung der Reichtümer“ (§ 243) und auf der anderen Seite „das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise“ (§ 244). Zur Vorsorge und Regulation dieser, den Weg zur modernen Wirtschaftsgesellschaft begleitenden Tendenz einer individualistischen Bedürfnisbefriedigung, die in Willkür und subjektivem Belieben ihren „selbstsüchtigen Zweck“ (§ 183) verfolgt, ohne Bezugensein auf die anderen Personen, empfahl er die beiden Verfassungselemente der Polizei und der Körporation, um der Desorganisation zu wehren. Freilich kam im Lauf der Zeit nicht nur theoretisch zum Vorschein, „daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist,... dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern“ (§ 245).

Mit den Folgen solcher Desorganisation der von keiner „invisible hand“ (Adam Smith) zum allgemeinen Wohlstand geordneten bürgerlichen Gesellschaft sah sich einhundert Jahre nach den Reflexionen des idealistischen Theoretikers ein realistischer Praktiker kirchlicher Provenienz konfrontiert. An *Carl Sonnenschein* (1876–1929), den rheinischen Freund Berlins, Düsseldorfer wie Heine, ist mit großem Respekt zu erinnern. Den mit der Tradition rheinischer Sozialkritik Vertrauten und in Rom von Jesuiten Ausgebildeten nennt die Gedenktafel an seinem Düsseldorfer Geburtshaus „Freund der Studenten und Helfer der Armen“. Im Mönchengladbacher „Volksverein“ hat er die studentische Sozialarbeit begründet und wuchs schließlich in seinen elf Berliner Jahren zum journalistisch, sozialpolitisch und karitativ engagierten „Großstadtseelsorger“ par excellence empor.

Dies spiegelt sich auch in seinen Reflexionen über die säkularisierte Stadt und die Aufgabe der Kirche in ihr wider, die zwar nicht das Hegelsche Abstraktionsniveau aufweisen, wohl aber das christliche Konkretionsniveau. In expressionistischer Atemlosigkeit, nach Art eines surrealistischen Filmschnitts mit erkenntnisauslösendem Choc, montiert er seine „Weltstädtbetrachtungen“, in denen er die großstädtisch-chaotische Totalität als „strukturelle Sünde“ brandmarkt, um ihr die Ohnmacht der christlichen Caritas entgegenzusetzen. So beschreibt er in seinen Notizen am 6. Dezember 1925 aus der Erinnerung seine erste Begegnung mit der Großstadt Berlin:

„Wir fuhren durch die Nebellichter in den Bahnhof. Dieser ganze erste Tag war Traum. Wirwarr, Babylon! Alles erdrückend. Alles ins Ungeheure und Unbekannte und Ferne gehend! Alles Masse! Alles Tanz! Alles Sturm! Für den Berliner ist diese Haltung ‚Provinz‘.... Man braucht Jahre, ehe sich dieser faszinierende Wirrwarr, ehe sich der Zauber und die Drohung und die Wucht und der Schrei und das Jauchzen und die Hypnose dieses Kolosses entwirrt. ... Ich verstehe das harte Urteil gegen Berlin. Aber es sollte nicht einseitig die Menschen treffen, die dieser Stadt ihr Antlitz zuwenden. Vielmehr das Gehäuse selbst. Die Struktur. Den Bau. Wie er seit fünf Jahrzehnten gewachsen ist. Nicht eigentlich gewachsen! Wie er liniert, gebaut, geduldet wurde. Den Wahnsinn der Riesenstadt, mit diesen gehäuften Wohnungen. Vom Keller bis zum Quergebäude. Mit diesen gedrängten Türen an der Treppe. Mit diesen Häuserwüsten, aus denen der graue Morgen, das Proletariat über die Schienen der Straßenbahn, der Stadtbahn, der Hochbahn, in die Fabriken, in die Büros, in die Ateliers speit. Den inneren Defekt solcher Gemeinschaft von Menschen. Die Struktur der Stadt ist Todsünde.“³

Das ist die durchgehende Kategorie, mit der Sonnenschein die säkularisierte Stadt charakterisierte, die Großstadt, die

„heimatisches Gewebe und väterliche Art (zerreißt). Sie ist so dunkel. So entzündet. So rasend. So entgöttert. So heimatlos... Die Großstadt von heute ist Sünde am Menschen“, bemerkte er in einer Notiz vom 5. September 1926. „Zerstörer des Organischen. Entfesselung des Triebhaften. Zertrümmerung der Kultur. So baut sie um! Zerschlägt sie! Durchsetzt sie! Umrandet sie mit neuem Leben!“⁴

Die Stadt mit neuem Leben umranden, dem widmet er sich diakonisch und advokatorisch für alle drei Gruppen von Menschen, die er nach Berlin strömen sah:

„Die Tüchtigen. Die Defekten. Die Armseligen. Auch das katholische Berlin nimmt diesen dreifachen Strom in sein schwelendes Bett. Riesenaufgaben der Caritas! Riesenaufgaben der Seelsorge!

Riesenaufgaben der Volksgemeinschaft! Den dreifachen Strom, den wir nicht hemmen können, auffangen. Die Menschen, die er trägt, erfassen. Ihnen Wärme, ihnen Nähe, ihnen Gemeinde geben! Arbeit schaffen.“⁵

Kirche und Urbanisierung im 20. Jahrhundert

Wenn es stimmt, „daß zur modernen Gesellschaft in der Denunziation ihrer Zivilisation die Rettung des Menschen vor ihr gehört, während gleichzeitig die Fortschrittstheorien von ihr die Vollendung des Menschen und der Menschheit erwarten“⁶, dann gehört Friedrich Nietzsche zu den Vertretern der zivilisationskritischen Verfallstheorie. Emphatisch formuliert er seine Kritik als Plädoyer für die Stadtplatz, wenn er seinen Zarathustra aus Ekel an der großen Stadt vorüberziehen läßt, weil sie der Ort ist, „wo alles Anbrüchige, Anrüchige, Lüsterne, Düstere, Übermürbe, Geschwürige, Verschwörerische zusammenschwärmt: – Speie auf die große Stadt und kehre um!“, rät der Narr. Die Richtung der Umkehr ist die bis heute aktuelle romantische Ausflucht vor dem „Sumpfe“: „Warum gingest du nicht in den Wald? Oder pflügst die Erde? Ist das Meer nicht voll von grünen Eilanden?“⁷

Unterschwellig mag auch Sonnenschein wie viele seiner Zeitgenossen diese Stadtkritik geteilt haben, freilich eher vom apokalyptischen Stichwort „Babylon“ her und vor allem ohne das Programm der Flucht aus der Stadt und hin zu „grünen Eilanden“ zu übernehmen: Ihm ging es nicht um das „Vorübergehen“ an der großen Stadt, sondern um das Hineingehen in sie, gedrängt von der Liebe Christi und mit eschatologisch langem Atem.

In der damaligen Viermillionenstadt, die zwar nur 10 Prozent Katholiken beherbergte, gleichwohl aber die größte katholische Gemeinde des Reichs war, zog er mit Stadtplan, Telefon und seiner legendären Kartei ein diakonales Netz aus, bei dessen Verknüpfung ihm zwei Mitarbeiter zur Seite standen, die einmal deutsche Kanzler werden sollten: Heinrich Brüning (Rechtskanzler 1930 bis 1932) und Kurt Georg Kiesinger (Bundeskanzler 1966 bis 1969).

Wie ein priesterliches Pendant zum „kleinen Mann“ Franz Biberkopf, dem Protagonisten in Alfred Döblins Roman „Berlin Alexanderplatz“ (im Todesjahr Sonnenscheins 1929 erschienen), ließ er sich nicht unterkriegen und repräsentierte eine diakonal vermittelte Geltung der Kirche in der Stadt, der kaum ein Zeitgenosse, welcher Partei oder Weltanschauung auch immer, den Respekt versagte.

Der christliche Königsweg, die Herausforderung der zunehmenden Verstädterung anzunehmen, besteht offensichtlich zunächst in der praktisch tätigen Caritas. So war auch die erste kirchliche Antwort auf die Herausforderung des „Pauperismus“ und der „sozialen Frage“ im 19. Jahrhundert, die sich in den Städten zuspitzte, zunächst und zumeist eine praktische, vor allem von Frauen getragene Antwort, die sich in der Gründung von karitativen Vereinen und karitativ tätigen

Schwesternkongregationen artikulierte. Erst später wurden die Probleme als Strukturfragen erkannt, im „sozialen Katholizismus“ sozialpolitisch und in der ersten Sozialencyklika „Rerum novarum“ (1891) sozialphilosophisch umgemünzt. Dementsprechend hatte die Antwort der sich im Urbanisierungsprozeß herausbildenden Großstadtseelsorge immer ein starkes Gewicht auf die karitative Arbeit gelegt, mithin in diesem Sinn eine „vorrangige Option für die Armen“ getroffen. Diese Option bestimmte nicht nur das Wirken Sonnenscheins, sondern auch das Lebenswerk des kürzlich seliggesprochenen Münchener Paters Rupert Mayer SJ oder das des noch rüstigen Düsseldorfer Pfarrers Carl Klinkhammer.

Freilich gab es auch andere Antworten auf die Herausforderung der säkularisierten Stadt. Ein herausragender Vorkämpfer für die geistige Auseinandersetzung mit der Moderne war *Romano Guardini* (1885–1968), der in Sonnenscheins Berliner Jahrzehnt an der dortigen Universität Vorlesungen hielt und die Konturen eines geistig offenen Katholizismus zeichnete. Beide arbeiteten jedoch nicht Hand in Hand, sondern standen sich als Kontrahenten gegenüber: Guardini wollte sich nicht in die Praxis einspannen lassen und warf Sonnenschein vor, den eigentlichen Fragen auszuweichen⁸; dessen Urteil über Guardini fiel nicht gnädiger aus.

Eine mehr institutionenorientierte Antwort auf die Verstädterung und die damit einhergehenden pastoralen Probleme gab zu Anfang des Jahrhunderts der Wiener Pastoraltheologe *Heinrich Swoboda*, der angesichts der katastrophalen Lage in den Riesenpfarreien die Seelsorge in der Großstadt als epochale Frage für das kirchliche Leben erkannte und als Lösung eine Verkleinerung bzw. Neugründung von Territorialpfarreien forderte: „Hier wird es sich also wesentlich um die Einteilung der großen Menschenmasse in seelsorgliche Distrikte von zweckrichtiger Größe und entsprechender Organisierung handeln.“⁹ An Swoboda ausdrücklich anknüpfend, hat der Tübinger Pastoraltheologe *Norbert Greinacher* kurz nach dem Zweiten Vatikanum eine großangelegte Studie zum Verhältnis Kirche und Stadt vorgelegt, in der er vor allem für die „Gemeindekirche“ als Sozialform der Kirche in der städtischen Gesellschaft plädiert¹⁰.

Wenden wir den Blick über Europa hinaus hin zur „Dritten Welt“, dann ist der dort stattfindende gigantische und ungebremste Urbanisierungsprozeß geeignet, okalyptische Stimmungen auszulösen. Gegen Ende des Jahrhunderts werden 40 Prozent der Bevölkerung in der Dritten Welt, das sind zwei Milliarden Menschen, in Städten mit zum Teil extremen Ausdehnungen wohnen. In Lateinamerika, dem katholischsten und verstädtertsten Kontinent der Welt, leben über zwei Drittel der Bewohner in städtischen Agglomerationen (zum Vergleich: in Europa ist es etwa die Hälfte), die meisten davon freilich oft ohne Grundversorgung in den Barrios, Barriadas, Favelas, die als Elendsgürtel die Städte umgeben. Für Mexiko-Stadt und das brasilianische Wirtschaftszentrum São Paulo haben die Vereinten Nationen eine Größenordnung von 25 Millionen Einwohnern in der nahen Zukunft hochgerechnet. Trotz aller Gefahren der „Megalopolis“ sollen, so Papst Paul VI. in

„Octogesima adveniens“ (1971), die Christen „vor diesen maß- und gesichtslosen Städten nicht verzagen“ (Nr. 12), sondern ihre Verantwortung wahrnehmen.

Die kirchliche Antwort, die in Lateinamerika auf die Herausforderung der säkularisierten Stadt gegeben wird, gehört einem anderen Typ an. Nicht Großstadtseelsorge mit karitativem Schwerpunkt oder Neuordnung der Pastoraldistrikte, also Anknüpfung an Konzepte einer vorbürgerlichen Betreuungs- oder bürgerlichen Servicekirche¹¹, heißt die Devise, sondern selbstorganisierter Aufbau von kirchlichen Basisgemeinden, besonders an der Peripherie der Städte, dort, wo das arme „Volk“ (pueblo, povo) wohnt. Hier ereignet sich ein neues Kirchewerden in den Städten, eine „Ekklesiogenesis“ (Leonardo Boff), bei der religiöse und soziale Motive zusammenwirken. Das Herzstück dieses für die Weltkirche bedeutsamen Prozesses findet sich in der „vorrangigen Option für die Armen“, die nicht nur im Zentrum der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ steht, sondern auch im Puebla-Beschluß (1979) des dortigen Episkopats programmatisch zum Ausdruck gebracht worden ist. Denn in den Basisgemeinden, die als „Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung“ (Nr. 96), gesehen werden, komme das „evangelische Potential der Armen“ zum Tragen (Nr. 114).

So unterschiedlich die Antworten waren, die in der ersten und zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf die Herausforderung der Stadt gegeben wurden, so kommen beide doch darin überein, daß im Blick auf die jeweils Armen die diakonale Grundfunktion der Kirche ins Spiel kommt. Dieses Moment der christlichen Liebe scheint demnach ein privilegierter Zugang zur Aufgabenbestimmung der Kirche in der säkularisierten Stadt des 20. Jahrhunderts zu sein. Ein flüchtiger Blick in die Geschichte zeigt überdies, daß sich Ausbreitung und Erneuerung von Glaube und Kirche entscheidend in den Städten vollzogen.

Christentum als Stadtreligion

Entgegen der landläufigen Vorstellung vom Christentum als Landreligion erhellt die Affinität der Kirche zur Stadt schon aus ihrer früh betonten Romanität als „ecclesia Romana“. Aus der wechselvollen Geschichte des Verhältnisses von Christentum und Stadt nur ein Schlaglicht auf eine entscheidende Epoche:

Das frühe Christentum zeigt sich in so vielfältiger Weise mit dem urbanen Leben der Spätantike verbunden, daß Adolf von Harnack es mit guten Gründen als „Städtereligion“ bezeichnet hat¹². Paulus, selbst „Bürger einer nicht unbedeutenden Stadt“ (Apg 21, 39), unternahm seine Missionsreisen durch Städte des mediterranen Raums und gelangte nach Athen und Rom. In den Städten bilden sich die ersten Christengemeinden, deren normative Schriften in Griechisch, der „lingua franca“ der Städtekultur in den östlichen römischen Provinzen, verfaßt sind. Die griechisch-römische Stadt wurde zum dominanten Kontext der christli-

chen Bewegung. Die soziale Gestalt der Polis (civitas), von der her Aristoteles den Menschen als „städtisches Wesen“ von Natur aus bestimmt hatte (Politik I, 2 1253 a), ist der für die Ausbreitung der jungen Kirche entscheidende Ort, an dem auch die Bischofssitze eingerichtet werden. Die frühen Christen sind so sehr Stadtmenschen, daß die Nichtchristen Dorfbewohner (pagani) genannt wurden, eine Bezeichnung, die später zum Synonym für Heiden werden sollte. Auf den urbanen Charakter verweist auch Max Weber, wenn er aus soziologischer Perspektive schreibt:

„Tatsächlich ist die frühchristliche Religiosität städtische Religiosität, die Bedeutung des Christentums steigt unter sonst gleichen Umständen, wie Harnack überzeugend dargetan hat, mit der Größe der Stadt... Es ist ganz unwahrscheinlich, daß eine organisierte Gemeindereligiosität, wie die frühchristliche es wurde, sich so, wie geschehen, außerhalb eines städtischen, und das heißt: eines im okzidentalnen Sinn ‚städtischen‘ Gemeindelebens hätte entwickeln können.“¹³

Freilich passen sich die frühen Christen nicht derart dem städtischen Leben an, daß sie in ihm auf- oder untergingen; vielmehr nehmen sie mit eigenem Profil teil. Als Gemeinde in der Fremde (paroikia), die ihren eschatologischen Vorbehalt darauf gründet, daß sie neutestamentlich zwar in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt (Joh 17, 14ff.) ist, leben sie als Beisassen, die ihre Heimat im Himmel haben (1 Petr 2,11; Phil 3,20). Die unterscheidenden Kontrastmomente sind neben dem durch Arkandisziplin geschützten Kult vor allem ihre neue Lebensweise und ihr karitativer Dienst.

Ihre *neue Lebensweise*, eine Praxis des „Miteinander“, zeigt sich vor allem in dem von der heidnischen Umwelt abstechenden Ethos der Brüderlichkeit, das die antike Klassengesellschaft sprengt, die Institution der Sklaverei unterläuft (Brief an Philemon), die Marginalisierten (Kinder, [verwitwete] Frauen) gleichstellt und so nicht nur das gesamte städtische Spektrum der sozialen Schichten zuläßt, sondern auch die Anrede „Bruder“ und „Schwester“ einführt.

Den wohl stärksten Eindruck auf die heidnische Umwelt hat die Übung der *christlichen Nächstenliebe* gemacht. Dazu gehörten frühchristlich die Gastfreundschaft und die Armenfürsorge, die Krankenbetreuung und die Bestattung der Toten, die Sorge für Witwen und Waisen sowie die Ausbildung elternloser Jugendlicher. Diese Diakonie, die nach heutiger Terminologie durchaus als „Option für die Armen“ bezeichnet werden kann, beschränkte sich nicht auf die Gemeindemitglieder, sondern umfaßte nach vielen Zeugnissen auch andere Bedürftige.

Das klassische Zeugnis der Affinität und Differenz des Christentums zur Stadt dürfte die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts verfaßte *Schrift an Diognet* sein, die an zentraler Stelle die Christen als „Seele der Städte“ bezeichnet: „Genau das, was im Leib die Seele ist, das sind in der Welt die Christen. Durch alle Glieder des Leibes hin ist die Seele verteilt, und die Christen sind es über die Städte der Welt.“ Und zur Begründung heißt es:

„Denn die Christen unterscheiden sich nicht durch Land, Sprache oder Sitten von den übrigen Menschen. Denn nirgendwo bewohnen sie eigene Städte, noch bedienen sie sich irgendeiner abweichen- den Sprache, noch führen sie ein auffallendes Leben. Gewiß ist nicht durch irgendeinen Einfall und Gedanken geschäftiger Menschen diese ihre Art von Wissenschaft von ihnen erfunden, noch vertreten sie eine menschliche Lehrmeinung, wie es manche tun. Obwohl sie griechische und barbarische Städte bewohnen, wie es einen jeden traf, und die landesüblichen Sitten befolgen in Kleidung und Kost sowie im übrigen Lebensvollzug, legen sie doch eine erstaunliche und einigermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensführung an den Tag. Sie bewohnen das eigene Vaterland, aber wie Beisassen. Sie nehmen an allem teil wie Bürger, und alles ertragen sie wie Fremde. Jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde. Sie heiraten wie alle, zeugen und gebären Kinder; aber sie setzen die Neugeborenen nicht aus. Ihren Tisch bieten sie als gemeinsam an, aber nicht ihr Bett. Im Fleisch befinden sie sich, aber sie leben nicht nach dem Fleisch. Auf Erden weilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger. Sie gehorchen den erlassenen Gesetzen, und mit der ihnen eigenen Lebensweise überbieten sie die Gesetze.“¹⁴

Der knappe Blick aufs frühe Christentum zeigt zum einen die Nähe des Christentums zur Stadt als Zentrum der Kulturentwicklung, aber auch sozialer Not, und zum anderen die typisch christliche Antwort auf die städtische Herausforderung. Auch das symbolische Repertoire der jüdisch-christlichen Tradition bedient sich zur Darstellung der Heilshoffnungen des Symbols der Stadt, eines Symbols, das bis heute zu denken gibt.

Symbolisches Repertoire: Jerusalem und Babylon

Die „große Stadt“ diente in bestimmten Epochen nicht nur als städtebauliches Leitbild, sondern prägt auch biblisch-normativ die Typologie des endzeitlichen Geschicks, sei es als Vollendung oder als Untergang. Jerusalem und Babylon sind die Chiffren der „großen Stadt“, die als Bilder messianischer Zukunft und endgültigen Sturzes miteinander ringen. Die Dialektik der Urbilder zwingt in der unaufhebbar ambivalenten Situation zu einer Entscheidung. Nicht von ungefähr siedelt Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch die „ad agonem“ auferlegte Entscheidung für oder gegen Christus „in der Gegend von Jerusalem“ und „in der Gegend von Babylon“ an (Exerzitienbuch Nr. 138).

Die Typologie der „großen Stadt“ entstammt der neutestamentlichen *Johannes-apokalypse*, die ihrerseits die überschwenglichen Heilsvisionen der Propheten des Babylonischen Exils (Deuterojesaja, Daniel) aufgreift. Die Visionen des Johannes beziehen sich auf der einen Seite auf die große Stadt mit dem geheimnisvollen Namen, auf „Babylon, die Große, die Mutter der Huren und aller Abscheulichkeiten der Erde“ (Offb 17,5). Sie, deren Sünden sich zum Himmel auftürmen und durch deren Fülle an Wohlstand „die Kaufleute der Erde reich geworden sind“ (Offb 18,3), wird fallen und in ihrem Sturz nur Tod und Trauer kennen.

Dem Wehe über dieses Sündenbabel entspricht auf der anderen Seite die Vision der „heiligen Stadt Jerusalem, wie sie von Gott her aus dem Himmel herabkam,

erfüllt von der Herrlichkeit Gottes“ (Offb 21,10f.), glänzend wie ein Edelstein, mit zwölf Toren in alle Himmelsrichtungen. Diese Stadt ist „die Wohnung Gottes unter den Menschen“, der alle Tränen abwischen wird: „Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal.“ (Offb 21,3f.)

Die von Gott kommende Stadt fand eine künstlerische Darstellung in den riesigen Leuchtkronen der romanischen Dome zu Aachen und Hildesheim. Das Herabkommen vom Himmel wird durch das Hängen im Kirchenraum symbolisiert; die verheißene Stadt schwebt als fernes und doch zum Greifen nahe Ziel über der Gemeinde. An diesen Leuchtkronen lassen sich *drei typische Deutungen der christlichen Stadtsymbolik* erläutern: die erste Deutung lässt den Leuchter hängen, die zweite zieht ihn herunter, die dritte hängt ihn ganz ab.

Die erste Deutung verbindet sich mit dem Namen *Augustinus*, für den es *zwei Bürgerschaften* (civitates) gibt: „Wie nun Jerusalem Sinnbild ist für die Bürgerschaft und die Gemeinschaft der Heiligen, so ist Babylon Sinnbild für die Bürgerschaft und die Gemeinschaft der Ungerechten.“ Entscheidend ist, daß beide Bürgerschaften „miteinander vermischt von Anfang des Menschengeschlechts bis zum Ende der Zeiten die wechselvollen Epochen durchlaufen und dann beim letzten Gericht voneinander geschieden werden müssen“¹⁵. Das gilt bei Augustinus auch für die Kirche, die nicht als Kirche der Reinen mit Jerusalem identifiziert wird, um sie zu Babylon in Kontrast setzen zu können; vielmehr betrachtet er die Kirche als Mischkörper (*corpus mixtum*), in dem Gute und Böse zusammenleben. Diese Deutung beläßt Jerusalem als endzeitliches Ziel, das jedoch die Gegenwart bestimmt; sie lässt zwar – im Bild gesprochen – den Leuchter oben hängen, sein Licht jedoch durchdringt die babylonische Gegenwart. Für die Kirche in der säkularisierten Zeit heißt dies, daß sie aufgrund und mit ihrer messianischen Botschaft mitten in der Stadt lebt, sich dort inkarniert, wo Babylon und Jerusalem miteinander ringen, aber nicht ohne das Licht von oben.

Die zweite Deutung verbindet sich mit der Theorie, daß die Kirche als „*Kontrastgesellschaft*“ zu leben habe. Diese umstrittene Konzeption will – im Bild gesprochen – den Leuchter nicht über der Gemeinde schweben lassen, sondern zieht ihn herunter und will die heilige Stadt ohne eschatologische Differenz präsentisch machen:

„Der Sturz der Stadt Babylon und das neue Jerusalem, das vom Himmel auf diese Erde kommt, meinen nicht ein Endgericht, das jetzt noch ausstehen würde, und dann ein Jenseits, das nicht mehr von dieser Welt wäre. Beide Städte gehören in unsere Geschichte. Was die beiden Visionen sagen, ist nach dem Glauben der frühen Christen seit Jesu Tod und Auferstehung auf unserer Erde im Gange. Jetzt steigt die neue Stadt vom Himmel auf die Erde herab.“¹⁶

Daher sieht diese Konzeption bei Augustinus, dessen Unterscheidung von Civitas Dei und Civitas terrena doch Gelegenheit zum Kontrastieren böte, den Sündenfall, weil er Jerusalem im Himmel lässt und nicht auf die Erde zieht, das heißt nicht mit der Kirche identifiziert. Positiv geht es *Norbert Lohfink* darum, einem bürgerlichen, auf Innerlichkeit und Jenseitshoffnung reduzierten Christen-

tum die verlorengegangene Dimension des „Jüdischen“ wiederzugewinnen, und das meint jenseits von Spiritualisierung und Eschatologisierung die diesseitige, materielle und soziale Weltdimension des Glaubens. Dazu gehöre, wie bei Abraham, der aus der Weltstadt Ur auszog (Gen 11,31), und beim Volk Israel, das seinen Ursprung als Auszug aus den Städten erzählt, zunächst die Flucht aus der Stadt und dann der Aufbau einer anderen Stadt. Das wahre, hier zu errichtende Jerusalem „ist nicht zu haben ohne den Auszug und ohne den Willen zur Gegengesellschaft“. Nach diesem Konzept kommt es für die Kirche in der säkularisierten Gesellschaft also darauf an, „mitten in der Stadt eine neue Stadt entstehen zu lassen“¹⁷.

Die dritte Deutung schließlich erklärt die christliche Stadtsymbolik für überholt; sie hängt den Jerusalem symbolisierenden Leuchter einfach ab. Nach dieser Auffassung *Dolf Sternbergers* ist das von Gott aus dem Himmel herabfahrende Jerusalem der johanneischen Vision „gleichsam ein Zauber- und Märchenschloß“. Es gehe nicht um eine göttliche oder dämonische Stadt, sondern im Rückgriff auf die antike Polis um die *menschliche Stadt*: „An der menschlichen Stadt haben wir zu arbeiten.“¹⁸ Nach dieser Konzeption hat sich der Mensch aus religiösen Bestimmungen emanzipiert und erwartet trotz der Erfahrungen mit der Zerstörung der Städte alles von sich selbst als dem autonom waltenden Bürger. Die Frage nach der Kirche in der säkularisierten Stadt verschwindet daher großzügig liberal im historischen Fundus obsoleter Urbilder.

Kirchliche Präsenz in der säkularisierten Stadt

Da letztere Deutung weder der christlichen Stadtsymbolik gerecht wird noch als Reprise der antiken Polis-Tradition dem globalen Urbanisierungsproblem des 20. Jahrhunderts, kann sie hier beiseite gelassen werden. Im Widerstreit der augustinischen Lehre von den zwei Bürgerschaften und der Kontrasttheorie kommt es darauf an, beide Intentionen so miteinander zu vermitteln, daß die christliche Verantwortung in der Stadt und für sie weder eschatologisch suspendiert noch präsentisch überfordert wird. Als biblisches Leitwort für diese christliche Verantwortung kann die in Jerusalem geschriebene Aufforderung des Propheten Jeremia an die nach Babel Verbannten gelten: „Bemüht euch um das Wohl (Schalom) der Stadt... und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl“ (Jer 29,7).

1. Akzeptanz

Zur Vergegenwärtigung des Christlichen gehört zunächst die Annahme der säkularisierten Stadt als jenes „moderne Territorium der Lebenswelt“¹⁹, in dem in der Bundesrepublik rund 75 Prozent der Bevölkerung leben, davon zwei Drittel in

großen und mittleren Ballungsräumen wie etwa Ruhrgebiet, Rhein-Main, Berlin. In diesen Regionen kuscheln sich die Städte längst nicht mehr in den Schatten der Dome oder Stadtkirchen, vielmehr „stehen die Kirchen kreuz und quer in der Stadt scheinbar sinnlos herum“, wie ein Stadthistoriker beklagt: „Einen so wichtigen Bau wie die Berliner Gedächtniskirche stellte man auf einen Verkehrsplatz mitten in den würdelosen Radau des großstädtischen Verkehrs.“²⁰ Gegen die faktische Situation die überschaubare mittelalterliche Stadt zu beschwören oder den Mythos der Landpfarrei, in der die Kirche noch im Dorf steht, wäre gewiß illusionäre Wunschträumerei.

Vielmehr geht es um eine ungeschminkte Wahrnehmung und Annahme des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses, wie er sich in der Stadt durch einen enormen Schwund christlicher Praxis und kirchlicher Bindungen auszeichnet. Ob der Prozeß, der mit dem ideenpolitischen Begriff der Säkularisierung umschrieben wird, als Abfall vom Christentum oder als seine legitime Konsequenz anzusehen ist, braucht hier nicht entschieden zu werden; auch nicht die Frage, ob dieser Vorgang irreversibel ist oder inzwischen postmodern umgepolt wird. Jedenfalls meint Annahme der Situation auch die Wahrnehmung ihrer spezifischen Chancen. Dazu gehört es, Größe und Elend der bürgerlichen Gesellschaft zu sehen und in ihr kritisch und produktiv den christlichen Glauben zu inkulturieren, der einmal das religiöse Rechenschaftsforum bürgerlicher Verantwortlichkeit abgegeben hat.

Das Plädoyer für die Akzeptanz bedeutet aber nicht, daß sich die Kirche auf die ihr in der ausdifferenzierten Gesellschaft zugewiesene Nische beschränken lassen sollte; auch geht es nicht um das Einstimmen in jene „bürgerliche Religion“, die die wesentlichen Gehalte der christlichen Tradition entschärft oder als „civil religion“ zur politischen Ideologie degeneriert.

2. Inkarnation

Ohne also an der großen Stadt vorüberzugehen oder sich sektenhaft zurückzuziehen, hat Kirche im Bewußtsein des Risikos ihre unverwechselbare Botschaft einzubringen. Hier sind es vor allem lateinamerikanische Bischöfe und Theologen, die nachdrücklich auf die prophetische Funktion der Kirche und auf die Notwendigkeit ihrer Inkarnation in den gegebenen Verhältnissen verweisen. Davon sprach etwa Oscar Romero, als er kurz vor seiner Ermordung bei der Rede zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Löwen sagte, „daß der christliche Glaube uns nicht von der Welt trennt, sondern daß er uns in sie einfügt, daß die Kirche kein schwer zugänglicher, von der Stadt getrennter Ort ist, sondern Nachfolgerin des Jesus, der in der Stadt, in der Polis lebte, arbeitete, kämpfte und starb“²¹.

Diese Inkarnation in die säkularisierte Stadt kann sich auf verschiedenen Ebenen abspielen: auf der Ebene des einzelnen, der sich als Christ durchs „Dickicht der Städte“ (Bert Brecht) schlägt und offensiv ein Lebenszeugnis von der Hoffnung gibt, die in ihm ist (1 Petr 3,15), oder auf der Ebene der christlichen Gemeinde oder

einzelner Gruppen und Gemeinschaften. Eine Vielzahl von Experimenten in den europäischen Großstädten²², aber auch die kirchlichen Basisgemeinschaften in Lateinamerika belegen die Möglichkeiten der hier angesprochenen Inkarnation in die Stadt.

Darüber hinaus ist aber auch auf die Formen institutioneller Präsenz der Kirche in der Stadt zu verweisen, angefangen von der territorialen Pfarreiorganisation bis zum Netz der vielfältigen karitativen Dienste, von den kirchlichen Schulen und Akademien bis zu Kindergärten und Altenheimen. Überdies bedarf es gerade in der „Unwirtlichkeit unserer Städte“ (Alexander Mitscherlich) auch architektonischer Markierungspunkte, die vertraut wirken, und, mit den Lebensvollzügen des Städters verknüpft, so etwas wie „Heimat“ vermitteln.

Die Zeit kirchlicher Repräsentativbauten scheint allerdings vorüber zu sein, seit diese im 19. Jahrhundert von den Stadtbahnhöfen als „Kathedralen des Verkehrs“ abgelöst wurden und im 20. Jahrhundert von politischen Monumentalbauten und „Lichtdomen“ und schließlich von „Kathedralen des Geldes“, vom Bank- und Versicherungsgewerbe errichtet. Damit sollte Kirche heute gewiß nicht konkurrieren wollen, allein schon aus ästhetischen Gründen nicht. Gleichwohl aber bleibt die Frage, wie sich Kirche heute im Stadtbild architektonisch darstellt, welche Rolle nicht polyfunktional verzweckte Sakralräume spielen, welche gestalterischen und künstlerischen Kräfte das Christentum freizusetzen vermag, wie es sich repräsentiert und kultisch realisiert.

Hier muß die Auseinandersetzung beginnen mit jener doppelten Entwicklung, die über die Sicherung der vielbeschworenen Daseinsgrundfunktionen (Wohnen, Arbeiten, Erholung, Verkehr) hinaus den Wandel der Kultorte in modernen Großstädten bestimmt: die Musealisierung der alten Kirchen und die quasisakrale Stilisierung der Museen zu Kulturtempeln.

3. Kooperation

Inkarnation in der Stadt verbietet auch den defensiven Rückzug in den „Pferch“ der „kleinen Herde“, selbst dann, wenn sich die christliche Gemeinde in einer Minderheitenposition befindet. Geboten erscheint vielmehr die offene, kritische und offensive Kooperation. Dabei geht es nicht allein um die kommunale Zusammenarbeit etwa im Wohlfahrts- und Bildungsbereich, sondern auch um die kirchliche Einmischung etwa ins Stadtplanerische, wenn es zum Beispiel um das Problem der Trabantenstädte geht oder um die Forderung, die Stadt in überschaubare Gemeinwesen zu gliedern, das Wohnumfeld, die Quartiere (Radius des Fußgängers) und die Stadtteile zu gestalten. Diese Form der Kooperation realisiert exemplarisch eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur Frage der menschengerechten Stadt, die sich als „Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung“ versteht und mit Sachverstand die kirchliche Perspektive ins Spiel bringt²³. Es geht mithin weder um die Errichtung einer

„Gegenstadt“, wenngleich die christliche Gemeinde durchaus im Kontrast zu ihrer Umwelt leben wird, noch um eine Privatisierung des Christentums oder seine Reduzierung auf eine ornamentale Funktion in der bürgerlichen Öffentlichkeit. Vielmehr erfordert der öffentliche Charakter des christlichen Heils, das in der Kirche strukturelle Gestalt angenommen hat, sich um das umfassende Wohl (Schalom) der Stadt zu bemühen.

In der reichen Literatur zum Thema „Stadt“ fällt auf, daß der Bereich der Religion allgemein, der Kirche und des Christentums insbesondere zwar in der historischen Rückschau auf die (europäische) Stadtgeschichte unvermeidbar ist, bei Fragen der aktuellen Stadtproblematik jedoch in der Regel ausgeblendet wird oder höchstens im Bereich Denkmalpflege vorkommt. Grünplanung, Bioklima und Stadthygiene, Verkehr und Freizeit, städtebauliche Infrastruktur und kommunale Finanzpolitik, Baurecht und Bodenpolitik etc.: all diese und ähnliche Fragen brauchen neben dem Sachverstand auch die funktional nicht verrechenbare humane und religiöse Perspektive jener Voraussetzungen urbanen Zusammenlebens, die die Stadt nicht selbst garantieren kann.

4. Transzendenz

Bleibt im Sinn eines „historischen Imperativs“ der Kirche, demzufolge sie nicht zu sein braucht, was alle sein können, wohl aber das sein soll, was nur sie selbst sein kann, der abschließende Blick auf das der Kirche Eigentümliche, das sie kritisch in die Verhältnisse der säkularisierten Stadt einzubringen hat, will sie ihrem Auftrag treu bleiben und von der Geistesgegenwart nicht nur reden. Wir erläutern diese mit einem Optativ versehenen Aufgabenfelder exemplarisch anhand der Aporien, welche sich aus den Metamorphosen der Säkularisierung ergeben.

Religion. Nachdem sich zu Beginn des neuzeitlichen Säkularisationsprozesses die europäische Christenheit in Religionskriegen zerfleischt hatte und nicht mehr in der Lage war, einen politisch wirksamen Frieden zu bewerkstelligen, erhob sich die Frage, wie das Miteinander der verschiedenen Konfessionen in einer gemeinsamen politischen Ordnung möglich sei. Da das konfessionell gespaltene Christentum keine Einheit mehr zu stiften vermochte, rückte an seine Stelle die Politik, der nun die Aufgabe zukam, jenseits religiöser Wahrheitsfragen Frieden zu stiften. Diese Aporie der bis heute währenden *konfessionellen Spaltung* erfordert als Antwort der Kirchen in der Stadt eine interkonfessionelle *Ökumene*, weil die christliche Wahrheit ihrem eigenen Anspruch nach auf Einheit und Frieden aus ist und daher nur von den geeinten Christen öffentlich zur Geltung gebracht werden kann. Darüber hinaus bedarf es einer Wahrnehmung und Verschränkung kulturell unterschiedlich geprägter „Christentümer“, wie sie gerade in den großen Städten zu finden sind. Schließlich geht es auch um die „große Ökumene“ der Religionen, besonders der drei monotheistischen Religionen, deren Lebensräume in vielen Städten eher voneinander abgeschottet sind.

Zur kleinen und großen Ökumene tritt die Aufgabe, im mikrosozialen Bereich, die Kleinfamilie stützend, „kleine Lebenswelten“ (Paul Michael Zulehner) in den Quartieren zu schaffen, die nicht nur beispielhaft christliche Gemeinschaft vorleben, sondern auch die gefährdete Tradierung des Christentums garantieren. All das könnte zum Zeichen jener *Koinonia* (*communio*) werden, die wesentlich zur Kirche gehört und schon in der Frühzeit eine Attraktion war.

Politik. Auch die aufgeklärte politische Vernunft vermochte keine Ordnung zu schaffen, die von Dauer und zum Wohl aller gewesen wäre. Die mit vielen Kriegen verbundene Bildung der Nationalstaaten, aber auch die globalen Blockbildungen nach dem städtezerstörenden Zweiten Weltkrieg (beispielhaft Guernica, Coventry, Dresden, Hiroshima) zeigen die Aporie der bis heute währenden *politischen Spaltung*, die eine Stadt wie Berlin wohl am härtesten getroffen hat: mit einer Mauer mitten durch ihr Herz! Diese Aporie erfordert als typische kirchliche Antwort jenen Dienst der Versöhnung, der weder politisch erzwungen noch ethisch gefordert werden kann.

Hannah Arendt, die jüdische Philosophin, hat darauf hingewiesen, daß die von Jesus verkündete Vergebung als Entbindung von der bösen Vergangenheit auch im Politischen ernst genommen werden müsse. Denn wie dem Risiko der unabsehbaren Folgen menschlichen Handelns durch Versprechen oder Verträge begegnet werde, so müsse auch dem anderen Risiko menschlichen Handelns, der Unwideruflichkeit des Getanen, begegnet werden: eben durch Verzeihen und Vergeben²⁴. Angesichts der kleinen Spaltungen im Privaten und der großen im Politischen hätte die Kirche als ihr Proprium die Vergebung (von Gott her und) unter den Menschen, Gruppen, Parteiungen, Staaten, Völkern und Blöcken einzubringen, freilich in der Schwachheit ihres Zeugnisses, als *Martyria*.

Ökonomie. Kann die Ökonomie, die bestimmende Instanz der bürgerlichen Gesellschaft, auf dem Weg der Bedürfnisbefriedigung symmetrische Verhältnisse stiften? Trotz ihres hohen Organisationsgrads auf nationaler und internationaler Ebene hat es die Wirtschaft bislang nicht vermocht, die ökonomische Spaltung zu verhindern oder wenigstens abzubauen. Der Graben zwischen Reich und Arm wird im Gegenteil immer tiefer. Diese Aporie der zur politischen Ost-West-Spaltung hinzutretenden Nord-Süd-Spaltung springt vor allem in den großen Metropolen in die Augen, sowohl in den Großstädten der Ersten Welt, auch wenn sie sozial temperiert erscheinen, als auch in den urbanen Zentren der Dritten Welt, wo sich die „Welten“ schon lokal so kraß stoßen wie im globalen Vergleich. Angesichts dieser *ökonomischen Spaltung* ist die Kirche aufgefordert, ihr Verständnis von brüderlicher Solidarität ins Spiel zu bringen, das aus der eigentümlichen Zusammengehörigkeit von Glauben und Gerechtigkeit stammt und systemübergreifend sowohl die immer notwendige *Caritas* umfaßt, aber auch eine strukturell wirksame *Diakonie*.

Kultur. Wenn die Bemühungen von (christenheitlicher) Religion, Politik und

Ökonomie als gescheitert oder nur partikulär wirksam einzustufen sind, ist womöglich die Kultur imstande, Einheit zu stiften? Ihre europäische Herkunfts-einheit ist längst zerbrochen, und zur Säkularisierung gehört auch kulturelle Pluralität. Doch zeigt sich in der Kulturszene der modernen Großstädte nicht nur eine postmoderne Buntheit des Lebens, sondern auch eine wachsende Vielfalt von subkulturellen „Ersatztranszendenzen“ und Formen regressiver Religiosität, die sich in der Tat als „ein neues Heidentum (darstellen), das sich in einem Pluralismus von Götzenanbetungen und Lokalmythologien Ausdruck verschafft“, wie Jürgen Habermas schon zu Beginn der 70er Jahre diagnostizierte²⁵. Solch neureligiöse Bewegung, die eine Umpolung des Säkularisierungsprozesses zu signalisieren scheint, breitet sich inzwischen im Bewußtsein aus, ein neues, naturmythisches Zeitalter (New Age) heraufzuführen, welches das alte, dem Christentum zugeordnete, ablöst.

Angesichts dieser *kulturellen Diffusion oder Spaltung* kann und muß die Kirche nicht nur auf die Kraft ihrer theologischen Rationalität setzen, sondern auch und besonders auf die Kraft ihrer mit allen sinnlichen Medien angereicherten *liturgischen* Feier der heilsgeschichtlichen Mysterien, vor allem der Eucharistie im wöchentlichen Rhythmus, die dem unverzweckbaren Kult, dem Dank an Gott und seiner Anbetung Raum gewährt. Dazu gehört auch der Schutz und die Ausgestaltung einer Sonntagskultur, die auf das Grundbedürfnis des Sakralen eingeht und die Menschen mit dem Göttlichen mystagogisch in Begegnung zu bringen versteht.

Mit ihren Grundfunktionen von Gemeinschaft, Glaubenszeugnis, Diakonie und Liturgie vermag die Kirche ihr Eigenes zum Wohl der Stadt ins Spiel zu bringen und die Aporien der Säkularisierung in der bürgerlichen Gesellschaft zu unterlaufen. So können die Christen zur „Seele der Städte“ (Diognet) werden. Damit aber würde, in Abwandlung eines geflügelten Wortes von Romano Guardini, ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite einsetzen: die Kirche erwacht in den Städten.

ANMERKUNGEN

¹ Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der im Rahmen einer Vortragsreihe zur „Theologie der Stadt“ an der Freien Universität Berlin gehalten wurde.

² H. Heine, Sämtl. Schriften, Bd. 4, hrsg. v. K. Briegleb (München 1978) 360.

³ C. Sonnenschein, Notizen, Weltstadt-Betrachtungen, H. 3 (Berlin 1926) 39.

⁴ Ebd. H. 5 (Berlin 1927) 57, 60. ⁵ Ebd. H. 3, 43.

⁶ J. Ritter, Die große Stadt (1960), in: ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel (Frankfurt 1969) 341–354, hier 345.

⁷ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: Werke, hrsg. v. K. Schlechta, Bd. 2 (München 1966) 427.

⁸ R. Guardini, Bericht über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen, aus dem Nachlaß hrsg. v. F. Henrich (Düsseldorf 1984) 111 f.

⁹ H. Swoboda, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie (Regensburg 1911) 10.

- ¹⁰ N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Soziologische und theologische Überlegungen zur Frage der Seelsorge in der Stadt (Mainz 1966).
- ¹¹ Gegenüber einer „Basiskirche“; vgl. vor allem J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (München 1980) 111–127.
- ¹² A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1902).
- ¹³ M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (Tübingen ⁵1980) 287.
- ¹⁴ An Diognet 6,1; 5, 1–9, in: Schriften des Urchristentums, Bd. 2, hrsg. v. K. Wengst (Darmstadt 1984) 321, 319f.
- ¹⁵ Augustinus, Vom ersten katechetischen Unterricht 37, bearb. v. O. Wermlinger (München 1985) 71.
- ¹⁶ N. Lohfink, Die Vision einer menschlichen Stadt, in: ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension (Freiburg 1987) 30–47, hier 41. ¹⁷ Ebd. 45f.
- ¹⁸ D. Sternberger, Die Stadt als Urbild. Sieben politische Beiträge (Frankfurt 1985) 15, 20.
- ¹⁹ P. Kiwitz, Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens (München 1986) 135–156.
- ²⁰ K. Gruber, Die Gestalt der deutschen Stadt. Ihr Wandel aus der geistigen Ordnung der Zeiten (München ⁴1983) 189f.
- ²¹ Zit. bei G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (München 1986) 41.
- ²² Berichte darüber finden sich in: Kirche in der Stadt. Erfahrungen, Experimente, Modelle in europäischen Großstädten, hrsg. v. M. Göpfert und Chr. Modehn (Stuttgart 1981).
- ²³ Menschengerechte Stadt. Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung. Ein Beitrag der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung (Gütersloh ³1985) 128ff.
- ²⁴ M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (Frankfurt ²1983) 198–202.
- ²⁵ J. Habermas, Wozu noch Philosophie, in: ders., Philosophisch-politische Profile (Frankfurt 1971) 36.