
Glaubensleben in der Stadt. Eine deutsch-europäische Perspektive

von Bernd Lutz

„Stadtluft macht frei“

„Stadtluft macht frei“. Dieser Ausspruch geht auf die Rechtspraxis mittelalterlicher Städte zurück, dass ein Unfreier, der sich ein Jahr und einen Tag in der Stadt aufgehalten hat, Freiheit von der Leibeigenschaft erwarb und in die Stadtgesellschaft aufgenommen wurde. Heute gestatten sich die Bürger moderner Städte solche Freiheiten auch gegenüber den verfassten Religionen – hierzulande insbesondere gegenüber den christlichen Konfessionen römisch-katholischer oder protestantischer Provenienz, die über Jahrhunderte hinweg das Leben prägten. Aus der Perspektive der Kirchen wird diese Entwicklung vielfach als „Säkularisierung“ bezeichnet und nicht selten mit Glaubensverlust gleichgesetzt. Doch so linear, wie es auch die klassische Säkularisierungsthese in der Soziologie unterstellt hat, verlaufen die Entwicklungen nicht. Detlef Pollack stellt deshalb fest: „Ebenso wie es noch vor wenigen Jahrzehnten selbstverständlich war zu behaupten, dass Prozesse der Modernisierung, wie Urbanisierung, Industrialisierung, Wohlstandanhebung, Individualisierung oder kulturelle Pluralisierung zu einem Rückgang der sozialen Signifikanz religiöser Institutionen, Glaubensvorstellungen und Praktiken führen, so scheint es heute weithin akzeptiert, dass Religion auch unter modernen Bedingungen ihre Prägekraft bewahrt, mit der Moderne kompatibel ist, ja selbst zu einer Quelle von Modernität zu werden vermag.“¹

¹ Detlef Pollack, „Religiöser Wandel in Ost- und Westeuropa: Soziologische Beschreibungen und Erklärungen“, in: Kurt Appel/Isabella Guanzini/Angelika Walser (Hrsg.), Europa mit oder ohne Religion. Der Beitrag der Religion

In diesem Sinne spricht man inzwischen sogar vom „postsäkularen“ Zeitalter² und beschreibt „die gegenwärtig ablaufenden Wandlungsprozesse“ mit: Entprivatisierung des Religiösen (José Casanova), Rückkehr der Götter (Friederich Wilhelm Graf), Wiederverzauberung der Welt (Ulrich Beck), Desecularization (Peter L. Berger) oder Respiritualisierung (Matthias Horx)³. Für Detlef Pollack aber belegen die Daten der unterschiedlichen Studien, die er vergleicht⁴, weder, dass eine schwindende Bindung an die religiösen Institutionen (zum Beispiel: die Kirchen) durch eine (gegebenenfalls sogar zunehmende) individuelle Religiosität kompensiert würde (dies entspräche der Individualisierungsthese), noch führt die Pluralisierung der religiösen Angebote (wie sie insbesondere für moderne Städte⁵ typisch ist) zu einer Stärkung oder Intensivierung der Religiosität (dem persönlichen Glauben) oder der Frömmigkeit (dies entspräche der Pluralisierungsthese).

zum gegenwärtigen und künftigen Europa (Religion and Transformation in Contemporary European Society 8), Wien 2014, S. 93–120, hier: S. 94.

² Vgl. Jürgen Habermas, Glauben und Wissen (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001), Frankfurt a. M. 2001; Hans-Joachim Höhn, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007; Peter L. Berger (Hrsg.), Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Grand Rapids 1999.

³ Vgl. Detlef Pollack, Religiöser Wandel in Ost- und Westeuropa, S. 94.

⁴ Vgl. ebenda.

⁵ In den großen europäischen Städten werden je nach Verständnis von Religion und Religiosität weit mehr als 100 Religiositätsformen gezählt. Deshalb kann beispielsweise Berlin gleichermaßen als „gottlose Stadt“, als „Hauptstadt der Konfessionslosen“ und „als Mekka der Sekten“ bezeichnet werden: Vgl. Norbert Zonker, „Parallelwelten“ des (Un-)Glaubens. Die religiösen Szene in Berlin hat viele Facetten“, in: Herder Korrespondenz 60 (2006), S. 227–232.

Vielgestaltigkeit der Religiosität

Die Zusammenhänge sind offenkundig komplex. Und sie sind differenzierter als sie aus der Perspektive der Kirchen (beziehungsweise der institutionalisierten Religionen) manchmal erscheinen. Wenn überhaupt, so ist von „multiple secularities“⁶ auszugehen, die unter anderem eine zunehmende Deinstitutionalisierung (schwindender Einfluss der Kirchen) bei wachsender Individualisierung auch bezüglich der Religiosität bezeichnen. In jedem Fall ist es unzureichend, als Belege für einen Rückgang des Glaubens auf rückläufige Kirchenbesucherzahlen oder abnehmendes Glaubenswissen zu verweisen, wie es nicht selten seitens der Kirchen mit Blick auf ihre Gottesdienste und auf die christlichen Glaubensinhalte geschieht. Seit den Forschungen von Charles Glock⁷ in den 1960er Jahren ist in der religionswissenschaftlichen Forschung anerkannt, dass neben dem religiösen Wissen und der gemeinschaftlichen (und individuellen) Praxis mindestens noch die persönliche Gottesvorstellung (einschließlich der Leugnung einer wie auch immer gedachten Gottheit), das subjektive Religionsverständnis und die gemeinschaftliche (institutionelle) Bindung zu berücksichtigen sind, um die Religiosität eines Menschen zu erfassen.⁸

Dabei können die Dimensionen je nach Person und Religion sehr unterschiedlich ausgestaltet werden. Gerade die Stadt bietet dafür vielfältige Möglichkeiten. Dem subjektiven Religionsverständnis beispielsweise kann die durchtanzte Diskonacht ebenso zugerechnet

⁶ Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015, S. 32–41, insbesondere S. 35.

⁷ Vgl. Charles Glock, „On the Study of Religious Commitment“, in: *Reserach Supplement to Religious Education* 57 (1962), S. 98–110; Rodney Stark/Charles Glock, *American piety. The nature of religious commitment*, Berkeley/Los Angeles 1968.

⁸ Jede Forschergruppe muss die grundlegenden Parameter für das eigene Forschungsdesign adaptieren. An dieser Stelle sei beispielhaft verwiesen auf: Walter Fürst/Andreas Wittrahm/Ulrich Feeser-Lichterfeld/Tobias Kläden (Hrsg.), „Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten ...“. *Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns* (TuP 17), Münster 2003, S. 56.

werden wie der Besuch eines Fußballspiels (mit den bei sportlichen Großereignissen inzwischen üblichen aufwendig gestalteten und von „Event-Priestern“ professionell zelebrierten Liturgien). Es entspricht dieser Form der Religiosität, dass in Fußballstadien Andachtsräume eingerichtet werden, in denen unter anderem mit oder ohne religiöse Zeremonie geheiratet werden kann, oder dass Fußballclubs Grabstätten anbieten, wo bei der Beerdigung die Clubhymne gesungen und die Vereinsfahne geschwenkt werden kann.⁹ Den institutionellen Religionen mag solche individualisierte Religiosität defizitär erscheinen und sie mögen darin allenfalls „Ersatzreligionen“ erkennen, den Menschen aber, die sie „zelebrieren“, erscheinen sie für eine sinnvolle Lebensgestaltung vollkommen ausreichend.

Diese und manche andere Form moderner Lebensgestaltung hat religiösen Charakter, weil sie als „Unterbrechungen des Alltags“ (nach Johann Baptist Metz die kürzeste Definition von Religion¹⁰) und – funktional betrachtet – der Sinnvergewisserung des je eigenen Lebens dienen. Diese wird in einer (post)modernen Gesellschaft nicht überflüssig. Anthropologisch bleibt sie notwendig. Auch wenn dies selten ausdrücklich reflektiert wird, muss doch jeder Mensch seinem Leben einen Sinn geben.¹¹ Gerade in einer sich ständig verändernden Gesellschaft sucht der Mensch Halt und Sinn.¹² Hans-Joa-

⁹ Vgl. Rolf Schieder/Hendrik Meyer-Magister, Neue Rollen der Religion in modernen Gesellschaften, <http://www.bpb.de/apuz/162385/neue-rollen-der-religion?p=all> (01.06.2019).

¹⁰ Vgl. Johann Baptist Metz, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1986.

¹¹ Die überwiegende Mehrheit der Europäer bejaht die Aussage, dass das Leben nur Sinn hat, wenn man ihm selber einen gibt (Michael Ebertz, „Funktion und Transformation von Religion aus pastoralsoziologischer Sicht“, in: Ansgar Kreuzer/Franz Gruber (Hrsg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (QD 259), Freiburg 2013, S. 125–156, hier: S. 148.).

¹² Halt und Sinn zu vermitteln sind klassische Funktionen der Religion. Über lange Zeit wurden sie für alle Menschen eines Staates oder einer Gemeinschaft durch eine Religion (Konfession) exklusiv erfüllt. In (post)mo-

chim Höhn spricht auch deshalb von den „religionsproduktiven Tendenzen der Gegenwart“¹³.

„Urbanität“ in der Stadt und auf dem Land

Unverkennbar findet der Einzelne in der Stadt weit mehr Möglichkeiten und Angebote für solche Unterbrechungen und Sinnstiftungen als auf dem Land. Doch die zugrunde liegende Lebenshaltung ist keineswegs auf das Leben in der Stadt beschränkt. Die Städte sind diesbezüglich lediglich Seismographen einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung.¹⁴ „Urbanisierung“ ist deshalb weit mehr als nur eine Bezeichnung für den wachsenden Zuzug in die Städte weltweit. Als Lebenshaltung ist sie nicht auf die Städte beschränkt, findet dort aber ein differenzierteres Gestaltungspotenzial. Denn auch wenn durch Mobilität und Kommunikationsmöglichkeiten (insbesondere Digitalisierung) die Grenzen zwischen Stadt und Land fließend werden und Zugangsmöglichkeiten sich (zumindest für bestimmte soziale Schichten) angleichen, bleibt dennoch ein Gestaltungs- und Freiheitsplus in den Städten – jedenfalls in der Theorie, vor allem aber gefühlsmäßig.

Nicht zuletzt deshalb zieht es die Menschen auch in Europa in die Städte. Immer mehr Landstriche sind in wachsendem Maße unterbevölkert, während in den Städten der Wohn- und Lebensraum knapp wird. Das führt zu einem enormen Bauboom in den europäischen Ballungszentren. Doch kann der weder den Wohnungsmangel beheben noch einen rasanten Anstieg der Mietpreise verhindern. Zu groß ist die Anziehungskraft der Städte, obwohl das Leben in der Stadt

dernen Gesellschaften gibt es Sinn jedoch nur noch im Plural. Das macht das Leben anstrengend und die Sinnsuche aufwendig.

¹³ Hans-Joachim Höhn, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart* (QD 154), Freiburg i. Br. 1994.

¹⁴ Vgl. Franz Kamphaus, „Gebunden zur Freiheit. Christlicher Glaube und Stadtkultur“, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007), S. 127–130, hier: S. 128f.

teuer ist und es sich längst nicht alle leisten können.¹⁵ So gewinnt die diakonische Dimension gläubigen Handelns gerade in den Städten wachsende Bedeutung.

Vom Ursprung her eine Stadtreligion – das Christentum

Wenn „Urbanität“ ein Lebensgefühl ist, das die Gegenwart charakterisiert, werden die Kirchen ihre über Jahrhunderte gewachsene Reserviertheit gegenüber der Stadt respektive der Stadtbevölkerung kritisch hinterfragen müssen. Zwar haben der Apostel Paulus und andere bewusst die Städte aufgesucht und sie missionarisch als Zentren materiellen (Handel), politischen und intellektuellen (Bildung) Austauschs genutzt, so dass das Christentum in seinen Anfängen eine Stadtreligion war¹⁶ und die auf dem Land lebenden Menschen als *pagani* (Heiden) galten. Doch hat sich dies in dem Maße verkehrt, wie das Christentum sich etabliert hat und zur staatstragenden Religion wurde. Doch selbst dann lässt sich eine erstaunliche Flexibilität der Kirche beobachten: Während nämlich einerseits die Auseinandersetzungen zwischen der kirchlichen Obrigkeit und dem zunehmend selbstbewusster werdenden Bürgertum in den Städten des Mittelalters zunehmen, entwickelt sich gerade dort durch die verschiedenen (Bettel-)Orden eine Pluralität religiöser, von der bischöflichen Ortskirche relativ unabhängiger spiritueller Begleitung, die sich durch die Reformation zudem noch konfessionell differenziert.

Diese Pluralität erleidet mit der „Säkularisation“ (Enteignung all jener Kirchengüter, die nicht unmittelbar der Pfarrseelsorge dienen) vor allem auf katholischer Seite eine erhebliche Einschränkung, denn

¹⁵ Vgl. Franz Kamphaus, „Kirche in der Stadt – Erwachsenwerden im Glauben: die Stadtkirche Frankfurt als Beispiel“, in: GuL 79 (2006), S. 297–299.

¹⁶ Vgl. Hans-Josef Klauck, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg i. Br. 1992; Martin Ebner, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (Grundrisse zum Neuen Testament I,1)*, Göttingen 2012.

sie führt zu einer gravierenden Steigerung und Dominanz der bischöflich geordneten Pfarrseelsorge.¹⁷ Das wiederum bedingt, dass der großen Migrationsbewegung (zweite Hälfte des 19./ Anfang des 20. Jahrhunderts im Gefolge der Industrialisierung) nicht mit einer Neuorientierung der Pastoral begegnet wird. Vielmehr wird versucht, die vertrauten Lebens- und Glaubensformen zu bewahren und durch Pfarrteilungen abzusichern, ohne sich (von wenigen Ausnahmen abgesehen) grundlegend den veränderten Lebens- und Glaubenssituationen der Menschen in den wachsenden Städten zu stellen. Rückblickend betrachtet entwickelte sich das Christentum über die Jahrhunderte hinweg von einer in den Anfängen innovativen, egalitären¹⁸ Stadtreligion zu einer bewahrenden, hierarchisch gestützten Institution¹⁹ und Kultureinrichtung.

¹⁷ Vgl. Franz-Peter Tebartz-van Elst, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretion* (SThPS 38), Würzburg 2001, S. 422f.

¹⁸ Signifikant in: Gal 3,27–28: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden noch Griechen, nicht mehr Sklaven noch Freien, nicht mehr männlich noch weiblich; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus.“ Vgl. auch: 1 Kor 12,13.

¹⁹ Vgl. Rainer Bucher, „Wider den sanften Institutionalismus der Gemeinde. Zur Priorität der Pastoral vor ihren sozialen Organisationsformen“, in: *Lebendige Seelsorge* 57 (2006), S. 64–70. Bucher nimmt dabei Bezug auf die Unterscheidung zwischen Pastoralgemeinschaft (Kirche für die Menschen im Dienst des Evangeliums) und Religionsgemeinschaft (auf Selbsterhalt bedachte Institution); vgl. Hans-Joachim Sander, *Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche*, Würzburg 2002, S. 11–27.

Perspektiven für die Pastoral

vision

Wilhelm Willms²⁰

am rand
 am strand
 der welt
 liegen
 große
 schöne
 bizarre
 leere
 schneckenhäuser
 kölner dome
 petersdome
 hagasofias
 karolingische
 romanische
 gotische
 byzantinische
 19.
 20. jahrhundert
 Schneckenhäuser
 darauf das leben ausgezogen
 man sieht
 schwarze ströme
 touristeninsekten
 heraus herein
 eilen
 wimmeln
 in einer unbegreiflichen
 hektik

²⁰ Wilhelm Willms, *vision*, aus: ders., *der geerdete himmel* © 1974 Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer, 7. Aufl. 1986, 2.2, www.bube.de.

europa
ist zu einem großen
christlichen museum
geworden
europa
zum rand und strand
der welt
mit schönheit aus bronze
marmor
aus sandstein backstein
beton
europa
ein kostbares grab

das grab ist leer
der held erwacht

aber anderswo

Die neue Hoffnung

Lothar Zenetti²¹

Es ist nicht zu leugnen:
Was viele Jahrhunderte galt,
schwindet dahin. Der Glaube,
höre ich sagen, verdunstet.

Gewiss, die wohlverschlossene
Flasche könnte das Wasser
bewahren. Anders die offene
Schale: sie bietet es an.

Zugegeben, nach einiger Zeit
findest du trocken die Schale,

²¹ Aus: Lothar Zenetti, *Auf Seiner Spur. Texte gläubiger Zuversicht* © Matthias Grünewald Verlag. Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern 2011. www.verlagsgruppe-patmos.de.

das Wasser schwand. Aber merke:
die Luft ist jetzt feucht.

Wenn der Glaube verdunstet,
sprechen alle bekümmert von
einem Verlust. Und wer von
uns wollte dem widersprechen!

Und doch: einige wagen es trotz
allem zu hoffen. Sie sagen:
Spürt Ihr's noch nicht?
Glaube liegt in der Luft!

Die beiden voranstehenden Gedichte²² zeigen die Folgen dieser Entwicklung für die Kirchen. Sie lassen aber auch Perspektiven für die Pastoral aufscheinen – vorausgesetzt, die Kirchen lassen sich auf die veränderte Gestalt von Glauben ein. Auch unter dieser Rücksicht erweist sich die Stadt als „ein vorzüglicher Ort für die neue Evangelisierung, [denn] eine neue Kultur pulsiert in der Stadt und wird in ihr konzipiert“²³, für die jedoch „ein Evangelisierungsprogramm und ein einheitlicher, starrer Evangelisierungsstil [...] nicht angemessen sind“.²⁴

Vielmehr sind die Pluralität und die Dynamik des Lebens und Glaubens in der Urbanität wahrzunehmen. Dazu gehört als erstes, dass die Kirchen realisieren, nicht mehr die einzigen Anbieter auf dem religiösen Markt zu sein. Bezogen auf den Glauben der Einzelnen hat sich in Europa hierbei eine Entwicklung in zwei Phasen voll-

²² Den Hinweis auf die beiden Gedichte verdanke ich: Erich Purk, „Wüstenwanderung der Kirche. Den Übergang gestalten“, in: ders., Ortswechsel. Auf neue Art Kirche sein, Stuttgart 2003, S. 9, 11.

²³ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 73; im Folgenden abgekürzt mit EG.

²⁴ Vgl. EG 71–75 (im deutschen Text sind diese fünf Abschnitte mit „Herausforderungen der Stadtkulturen“ überschrieben).

zogen: Zuerst erfolgte eine Entkirchlichung des Christlichen und dann eine Entchristlichung des Religiösen.²⁵ Die Loslösung des Christlichen von den Kirchen (erste Phase) spiegelt sich sowohl in der in den 1960er und 1970er Jahren geläufigen Parole „Jesus ja, Kirche nein“ als auch in dem immer wieder zu hörenden Ausspruch: „Ich kann Christ sein – auch ohne Kirche“. Während in dieser Phase das Christliche noch identitätsstiftend und prägend bleibt, wird dies in der zweiten Phase aufgegeben, zumindest aber deutlich relativiert, denn die Inhalte christlichen Glaubens werden bei der Entchristlichung zu Bausteinen einer allgemeiner gefassten Religiosität (beziehungsweise eines Transzendenzbezuges).

Kirchlicherseits wird diese aus Versatzstücken verschiedener Religionen, Transzendenzbezügen und Sinnsystemen zusammengesetzte Religiosität gelegentlich (abfällig) als Patchwork-Religiosität²⁶ (*cafeteria religiosity*) oder Bastelglaube bezeichnet. Aus religionssoziologischer Sicht kann sie dagegen als Beleg für eine „erstaunliche religiöse Kompetenz“²⁷ verstanden werden, drückt sich darin doch die Bereitschaft und Fähigkeit aus, sich mit unterschiedlichen Religionen und Sinnsystemen zu befassen und daraus ein für das eigene Empfinden sinnvolles Ganzes zu entwickeln. Dessen Plausibilität richtet sich nicht nach einer Theo-logik, sondern nach individuell empfundener Stimmigkeit, die theologischer Argumentation durchaus widersprechen kann. „Das entscheidende Passungskriterium besteht darin, die

²⁵ Vgl. Michael Ebertz, „Säkularisierung, Entchristlichung oder Entkirchlichung? Eine religionssoziologische Perspektive“, in: Thomas Dienberg/Thomas Eggensperger/Ulrich Engel (Hrsg.), *Woran glaubt Europa?. Zwischen Säkularisierung und der Wiederkehr des Religiösen*, Münster 2010, S. 17–42.

²⁶ Auch für Mitglieder der katholischen Kirche gilt: „Viele stellen sich ein individuelles Glaubens-Patchwork zusammen und bedienen sich dabei aus vielfältigen (häufig fernöstlichen) Quellen“ (MDG-Medien-Dienstleistung GmbH [Hrsg.], *MDG-Milieuhandbuch: Religiöse und kirchliche Orientierungen*, Heidelberg/München 2013, Blatt 16).

²⁷ Armin Nassehi, „Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors“, in: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007, S. 113–132.

Versatzstücke in der eigenen Erzählung beziehungsweise in der eigenen Perspektive unterzubringen.“²⁸

Glaube jedweder Form ist damit zur persönlichen Entscheidung geworden und zwar bis in die einzelnen Inhalte hinein (also sowohl bezogen auf die *fides qua* als auch auf die *fides quae*).²⁹ Dementsprechend verlaufen die Zustimmungslinien zu einzelnen Glaubensinhalten längst nicht mehr entlang der Kirchenmitgliedschaft oder der Konfessionen. Bei vielen Mitgliedern der katholischen Kirche „ist der Glaube individualisiert – und nicht an die katholische Religion und Kirche gebunden. [...] Kernelemente des katholischen Bekenntnisses (zum Beispiel Auferstehung von den Toten, Erbsünde, unbefleckte Empfängnis) werden nur noch von wenigen wörtlich genommen“³⁰.

Selbstverständlich bleibt auch eine Totalidentifikation mit den Vorgaben der Kirche möglich. Doch als solche ist auch sie eine persönliche Entscheidung – allerdings eine, die unter den gegebenen Bedingungen höchst unwahrscheinlich ist und nur von einem sehr kleinen, allerdings hoch identifizierten Personenkreis geteilt wird.

Glaubenskommunikation

Weil aber auch in Zeiten einer individualisierten Entscheidungsreligiosität für jeden gläubigen Menschen der Austausch mit Gleichgesinnten wichtig bleibt, wird es kein durchgängiges „believing without belonging“ oder „believing without commitment“³¹ geben, wohl aber

²⁸ Ebenda, S. 117.

²⁹ Vgl. Peter L. Berger, *Zwang zur Häresie*, Frankfurt a. M. 1980.

³⁰ MDG-Medien-Dienstleistung GmbH (Hrsg.), a. a. O.

³¹ Vgl. Winfried Gebhardt, „Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung“, in: Ansgar Kreuzer/Franz Gruber (Hrsg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (QD 258), Freiburg 2013, S. 297–317, hier: S. 309; ausführlich: Bernd Lutz, *Gemeinsamer Glaube in Zeiten der Individualisierung* (Jahrbuch der Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin, Vol. 2), St. Augustin 2014, S. 37–51. Beispielphaft dafür: Statt aufwendig in einem Lexikon nachzuschlagen,

ein „believing without long lasting commitment“, denn – anders als früher – wird der soziale Bezug kaum mehr als Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft gesucht, sondern als zeitlich befristeter Access.³² Je weniger religiöse Sozialisation und Initiation in die Inhalte selbstverständlich sind, umso bedeutsamer werden (niederschwellig zugängliche) institutionelle Räume, in denen eine Kommunikation über religiöse Themen erwartbar und erlaubt ist. Diese Räume anzubieten und damit die persönliche Auseinandersetzung der Einzelnen mit dem Glauben zu fördern, ohne ihn restriktiv zu dominieren, ist eine der grundlegenden Aufgaben der Kirchen heute.

Individualisierung des Glaubens bedeutet nicht, dass religiöse Institutionen überflüssig werden, wohl aber verändert sich ihre Funktion. Die Religionen werden in diesem Kontext zu Materialgebern individueller Glaubenskonstruktion. Sie werden als Gesprächspartner ernst genommen, wenn sie sich auf diese Form der Religiosität einlassen. Dabei wird durchaus erwartet, dass die Kirchen ihre je eigene Position und Überzeugung einbringen. Erwartet wird aber auch, dass Diskussion und Widerspruch möglich sind.

Für die Kirchen bedeutet dies, Personen als Gesprächspartner anzubieten, die den Glauben und seine Inhalte kommunizieren und nicht nur einfordern oder demonstrieren können. Als im Glauben Erfahrene³³ müssen sie fähig sein, andere darin zu unterstützen, die Inhalte christlichen Glaubens mit den je eigenen Lebenserfahrungen

suchen Menschen heute Antworten und Informationen im Internet, wo sie ihnen sofort und unabhängig vom Aufenthaltsort zur Verfügung stehen.

³² Vgl. Markus Hero, „Das Prinzip ‚Access‘. Zur institutionellen Infrastruktur zeitgenössischer Spiritualität“, in: ZfR 17 (2009), S. 189–211.

³³ „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung stimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann“ (Karl Rahner, „Frömmigkeit früher und heute“, in: ders., Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1970, S. 11–31, hier: S. 22f.).

zu verbinden.³⁴ Dies gilt sowohl für die Kommunikation nach innen (also mit Kirchenmitgliedern) als auch für die nach außen. Mit überzeugten Atheisten wird man dabei über den Glauben diskutieren, kaum aber in ein biografieorientiertes Glaubensgespräch eintreten können.³⁵ Das ist möglich mit Glaubenden, aber auch mit religionsaffinen Konfessionslosen und Agnostikern – vorausgesetzt die Kommunikation wird offen gestaltet und man verzichtet auf eine nur Insidern verständliche Binnensprache.³⁶

Hohe Erwartungen an die Kirchen

Das Spektrum der Erwartungen an die Kirchen geht jedoch über die direkte Glaubenskommunikation hinaus. Bezogen auf die Mitglieder der katholischen Kirche kommt die sogenannte Sinus-Milieu-Studie zu dem Ergebnis: „Trotz aller Kritik wird viel von der Kirche erwartet. Die Kirche und ihre Dienste werden nach wie vor gebraucht. Quer durch alle Milieus wünschen sich gläubige Katholiken:

- Spirituelle Orientierung, Sicherheit, Sinn
- Seelsorgerische Begleitung in schwierigen Lebenslagen, Kasualien
- Gemeinschaft mit Gleichgesinnten, Fröhlichkeit und Lebendigkeit
- Aussicht auf ein wohlgeordnetes, tröstliches Ende (kirchliche Be-stattung).“³⁷

³⁴ Das ist das Anliegen einer biografieorientierten Katechese: vgl. Bernd Lutz, „Perspektiven einer lebensbegleitenden Katechese“, in: Gottfried Bitter/Albert Gerhards (Hrsg.), *Glauben lernen – Glauben feiern*, Stuttgart 1998, S. 235–252.

³⁵ Dies entspricht der Unterscheidung zwischen religiöser Bildungsarbeit und Katechese. Letztere intendiert Glaubensvertiefung und -stärkung.

³⁶ Ansätze, wie Christinnen und Christen mit religionsaffinen Agnostikern oder Konfessionslosen in sinnvolle Gespräche eintreten können, bietet: Hans-Martin Barth, „Zum Dialog mit Konfessionslosen als Herausforderung für kirchliches Handeln“, in: Reinhard Hempelmann (Hrsg.), *Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen. Kirche im Gespräch mit Religionsdistanzierten und Indifferenten* (EZW 226), Berlin 2013, S. 65–78.

³⁷ MDG-Medien-Dienstleistung GmbH (Hrsg.), a. a. O., Blatt 31.

Auch über den Kreis ihrer Mitglieder hinaus werden die Kirchen angefragt und gesucht, wenn es um das Ganze des Lebens geht. Noch gelten sie den Menschen in diesen Fragen als kompetent und sinnstiftend.

Darüber hinaus werden Religion und Glaube als wohltuende Unterbrechung des Alltags gesucht. Kirchenräume werden von Menschen unabhängig von ihrer Bindung an eine Religionsgemeinschaft als Orte der Stille geschätzt, weil sie sich in der Hektik und Geschäftigkeit des Alltags (insbesondere, aber nicht nur in den Städten) als Andersorte (Gegenentwürfe) bewähren.³⁸ Eine andere Form der Unterbrechung sind die klassischen Exerzitien an ruhigen Orten (zum Beispiel in Klöstern außerhalb der Städte), für die sich sowohl Kirchenmitglieder als auch Distanzierte und Menschen anmelden, die bisher keinen Kontakt zu Kirche oder Glaube hatten. Eine neue Form stellen die sogenannten „Straßenexerzitien“³⁹ dar, bei denen Gott nicht in der Stille, sondern ganz bewusst mitten im Leben der Stadt gesucht wird. Denn eine „gottlose Stadt“ gibt es nicht. Gott ist überall.

Glaubensleben im Plural

So plural wie die Stadt ist, so plural ist auch das Glaubensleben in ihr. Es gestaltet sich in den Stadtzentren eher *passager*⁴⁰, während es in den Wohnvierteln der Städte oftmals noch relativ stabil (pfarr-

³⁸ Vgl. Patrick Fries, „Wir leben nicht in einem luftleeren Raum‘. Kirche in der Stadt als Heterotopie und ‚urban player‘“, in: ThGl 97 (2007), S. 209–225, hier: S. 214–217.

³⁹ Michael Johannes Schindler, Gott auf der Straße. Studie zu theologischen Entdeckungen bei den Straßenexerzitien (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 54), Münster 2016. – Straßenexerzitien können dabei inspiriert sein durch die klassischen Exerzitienformen: vgl. Christian Herwartz, Brennende Gegenwart – Exerzitien auf der Straße (Ignatianische Impulse 51), Würzburg 2011.

⁴⁰ Vgl. Wolfgang Grünberg, „Die Citykirche als Ernstfall der Volkskirche“, in: Bernd-Michael Haese/Uta Pohl-Patalong (Hrsg.), Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft,

gemeindlich) verläuft. Glauben in den Städten vollzieht sich in Szenen, in geistlichen Gemeinschaften, in konfessionell und religiös differenzierten Gemeinden – gegebenenfalls aber auch punktuell, dann nämlich wenn sich eine (interessante) Gelegenheit bietet. Manche wandern als Flaneure⁴¹ an den verschiedenen Angeboten vorbei, andere verweilen mal hier und mal dort, wieder andere haben ihren Ort gefunden und leben dort ihren Glauben – zumindest vorerst.

Glaube ist zum Weg und zum Wagnis geworden, haltgebend und verunsichernd, orthoft-stabil und ortlos-mobil und in all dem auf einen Gott verweisend, der für Christinnen und Christen konkreter Mensch wird und doch immer Geheimnis bleibt, der zu einem Prozess ständigen Neu-Werdens⁴² ruft und einlädt als Heimat eine Stadt – das himmlische Jerusalem – zu suchen. Eschatologisch betrachtet existiert diese zukünftige Stadt bereits und wird hier und jetzt von allen mitgestaltet. Vollendet aber wird sie von Gott. Deshalb haben Christinnen und Christen „hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige“ (Hebr 13,14), ohne jedoch das Hier und Jetzt des Irdischen zu fliehen. Diese christlichen Glauben prägende Spannung von Verheißung und Geworfensein in die Konkretheit ist gegenwärtig wohl kaum irgendwo so spürbar wie in der Stadt.

Stuttgart 2010, S. 93–107; Bernd Lutz, „Passager und doch verlässlich“, in: euangel. Magazin für missionarische Pastoral 1 (2016), <https://www.euangel.de/ausgabe-1-2016/passagere-pastoral/passager-und-doch-verlaesslich/> (13.08.2019).

⁴¹ Vgl. Zygmunt Baumann, Flaneure, Spieler und Touristen. Essay zu post-modernen Lebensformen, Hamburg 2007.

⁴² Bernd Lutz, Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens. Praktisch-theologische Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen christlich motivierter Erneuerung (SThPS 3), Würzburg 1989.