

JENSEITS KIRCHLICHER SELBSTVERSTÄNDLICHKEIT. GROßSTÄDTE ALS ORTE DER THEOLOGIE

Gerrit Spallek

UDK 23:911.375(430)
911.375:211.5

Wer sich jenseits der Grenzen des ihm Selbstverständlichen bewegt, der übertritt die Schwelle einer Kommunikationsverwirrung. Obwohl man der dortigen Sprache durchaus mächtig ist, kann man sich *wie im falschen Film* oder *like an Englishman in New York* vorkommen. Wozu jemand zuvor wie selbstverständlich fähig war, gelingt jenseits dieser Grenze nur noch fragmentarisch oder unter großen Mühen: die Gründe zu verstehen oder verständlich zu machen, warum etwas getan, unterlassen, beklagt oder bewundert wird.¹ Das Ausmaß dieser Kommunikationsverwirrung wird dabei von der Wahrnehmung bestimmt, wie fremd sich die Interpretations — und Kommunikationszusammenhänge diesseits und jenseits der Grenze des Selbstverständlichen zu sein scheinen. Blickt man auf die beiden Größen moderne, säkulare Großstadt einerseits und Kirche andererseits, stellt sich seit längerem die sorgenvolle Frage, inwiefern sich überhaupt noch realexistierende Schnittstellen für Glaubenskommunikation und theologische Reflexion aufspüren lassen, die ein gegenseitiges Verstehen und — sicher nicht weniger entscheidend — Interesse und Neugier füreinander ermöglichen.

1. *Von Clowns, Gauklern und Narren*

Mitte der 1960er Jahre war sich der nordamerikanische Theologe Harvey Cox noch sicher, dass sich Religionen und Religiosität im Zuge der Säkularisierung gerade in urbanen Kontexten überlebt haben. Gegenüber den mündig gewordenen Stadtbewohnern, deren Lebensgrundhaltungen sich insbesondere durch Pluralität, Toleranz, Anonymität und Eigenverantwortung auszeichnen, seien die etablierten religiösen Ausdrucksformen und

* Gerrit Spallek, gerrit.spallek@uni-hamburg.de, Universität Hamburg, Institut für Katholische Theologie / University of Hamburg, Department of Catholic Theology

1 Vgl. Marc Augé, *Nicht-Orte* (München: Beck, 2010), 108. Augé greift hier auf den Begriff eines »rhetorischen Landes« von Vincent Descombes zurück.

Sprechakte nicht bloß obsolet geworden, sondern geradezu dazu verdammt, missverstanden und als irrelevant abgetan zu werden. Zur Verdeutlichung seiner Gegenwartsdiagnose greift Cox auf eine Erzählung von Sören Kierkegaard zurück:

A traveling circus once broke into flames just after it had encamped outside a Danish village. The manager turned to the performers who were already dressed for their acts and sent the clown to call the villagers to help put out the fire, which could not only destroy the circus but might race through the dry fields and envelop the town itself. Dashing pell-mell to the village square, the painted clown shouted to everyone to come to the circus and help put out the fire. The villagers laughed and applauded this novel way of tricking them into coming to the big top. The clown wept and pleaded. He insisted that he was not putting on an act but that the town really was in mortal danger. The more he implored the more the villagers howled ... until the fire leaped across the fields and spread to the town itself. Before the villagers knew it, their homes had been destroyed.²

Cox spricht sich in aller Dringlichkeit dafür aus, das theologische Clownsgewand etablierter Glaubenskommunikation auszuziehen und fortan mündig und säkularisiert von Gott zu sprechen. Für ihn gilt es, die biblische Wahrheit in das zeitgenössische Vokabular des Politischen zu übersetzen³ — notfalls auch, indem auf die Benennung Gottes gänzlich verzichtet wird.⁴ Vieles in den Ausführungen des nordamerikanischen Theologen ist für ein Nachdenken über säkularisierte Großstädte als *Orte der Theologie* ungebrochen aktuell. Neben seiner Diagnose einer grundsätzlichen Kommunikationsstörung wird anhand der von ihm rezipierten Beispielerzählung jedoch auch eine zumindest latent anvisierte Kommunikationsrichtung offenkundig. Eine naheliegende Deutung der rezipierten Erzählung macht dies deutlich: Das Christentum hat der Welt eine dringend benötigte Botschaft zu sagen, verfügt aber nicht mehr über die Mittel, diese verständlich mitzuteilen. Gelingt es nicht, diese unverzichtbare Mitteilung zu transportieren, gehen die Welt (im Bild der Stadt bzw. des Dorfes) wie auch die religiösen Institutionen (im Bild des Zirkuszeltens) zugrunde.

Die Veröffentlichung des Bestsellers *The Secular City* liegt ein halbes Jahrhundert zurück. Das bedeutet zum einen, dass sich vieles in Hinblick auf Verständnis und Bewertung der von Cox untersuchten Phänomene weiterentwickelt hat. Zum anderen besagt diese Datierung, dass der baptistische Theologe an seinem Manuskript arbeitete, während sich zeitgleich in Rom das Zweite Vatikanische Konzil versammelte. Vor diesem Hintergrund

2 Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 2013), With a New Introduction by the Author, 292.

3 Vgl. ebd., 285–303.

4 Vgl. ebd., 304–17.

sollen im Folgenden drei Bemerkungen an die von Cox rezipierte Beispiel-erzählung anschließen. Dabei sollen die von ihm diagnostizierte Kommunikationsverwirrung und Polarität von Theologie und Urbanität jeweils mit zwei Gegenbildern einer theologischen Clownsgestalt im säkularen Kontext (1.1), einem gewandelten Bild von Religiosität im urbanen Lebensraum (1.2) sowie dem regelrechten Gegenentwurf des Zweiten Vatikanischen Konzils (1.3) kontrastiert werden.

1.1 Theologische Clownsgestalten als Konsequenz oder Dekadenz des Christentums?

Gut 20 Jahre nach der Veröffentlichung greift Michel de Certeau die Ausführungen von Harvey Cox auf. Der französische Theologe und Religionsanthropologe stimmt in der Diagnose einer massiven Kommunikationsstörung zwischen christlichen Glaubensgemeinschaften und säkularen Großstädten mit Cox überein: »Das Christentum kann nicht mehr als *Platz* gelten, von dem aus ein Sprechen möglich ist, sobald es zum Gegenstand einer Anstrengung wird, die von dem Ort ausgeht, an dem wir in der Gesellschaft von heute stehen und der fortan weder religiös noch christlich ist.«⁵ Auch in der Radikalität seiner Forderung steht er diesem in nichts nach. Interessanterweise kommt er jedoch in Bezug auf die Clownsgestalt zu einem exakt konträren Urteil. Für de Certeau ist das Narrenkostüm des Clowns gerade nicht aus- sondern anzuziehen, wollen Christinnen und Christen unter säkularen Umständen in ihren Handlungen und Kommunikationsprozessen als solche überhaupt noch erkennbar sein: »Wie soll man sich anders kennzeichnen als durch die 'Narrheit', wenn die Organisation der Praktiken nur mehr 'säkular' ist?«⁶ Entweder seien Christinnen und Christen dazu verdammt in der merkmalsfreien und alltäglichen Anonymität moderner Großstädte aufzugehen, oder die festgefügte Normalität durch närrische Exzesse zu überschreiten.⁷

Sowohl das Motiv der Merkmalsfreiheit als auch der Charakter des Närrischen lassen sich am Lebenswerk der bereits 1964 verstorbenen Madeleine Debrêl verdeutlichen. Inmitten eines hochgradig säkularisierten Vorortes von Paris machte sie es sich zur Lebensaufgabe, *Gott einen Ort zu sichern*. Zur Deutung ihrer Sendung greift sie auf das zum Clown oder Narren vergleichbare Bild eines Gauklers zurück:

5 Vgl. Michel de Certeau, *GlaubensSchwachheit*, ReligionsKulturen 2 (Stuttgart: Kohlhammer, 2009), 223 [Auszeichnungen im Original].

6 Ebd., 224.

7 Vgl. ebd., 227–29.

Denn ich glaube, du hast von den Leuten genug, die ständig davon reden, dir zu dienen — mit dem Gehabe von Professoren, zu dir zu gelangen nach den Regeln des Sports, und dich zu lieben, wie man sich nach langen Ehejahren liebt. Eines Tages, als du ein wenig Lust auf etwas anderes hattest, hast du den heiligen Franz erfunden und aus ihm deinen Gaukler gemacht. An uns ist es, uns von dir erfinden zu lassen, um fröhliche Leute zu sein, die ihr Leben mit dir tanzen.⁸

Es scheint offensichtlich zu sein, dass der von Debrêl angesprochene *Tanz des eigenen Lebens* keiner musikalischen oder gar eurythmischen Sonderqualifikation bedarf. Wie soll sich dann aber ein solcher Tanz von anderen Tänzen groß *unterscheiden*? Vermutlich gar nicht! Sie beschreibt einen Tanz, der durchaus frei von christlichen *identity markers* und dennoch unmittelbar mit dem christlichen Gott als Tanzpartner getanzt werden kann. Leben und Spiritualität von Madeleine Debrêl zeichnen sich gerade darin aus, dass sie nicht auf Abgrenzung von ihrem konkreten Lebensumfeld oder einen kontemplativen Rückzug in eine *societas perfecta* zielen. Gerade aber durch das Moment des Gauklerischen kann ihr Tanzen, je spielerischer und befreiter es sich ereignet, transparent werden auf eine Freude und eine Hoffnung, die nach christlichem Verständnis einen Grund haben. Zu ihrem Vorbild erklärt Debrêl den »Gaukler« Franziskus. Ganz gleich, ob man hier sinngemäß auf den Heiligen Franziskus zurückblicken oder diese Benennung auf den gegenwärtigen Papst beziehen möchte, wird dabei eines ersichtlich: Wirkliche Freude am Evangelium nötigt offensichtlich dazu, selbstverständliche Grenzen zu überschreiten, auf konkrete Lebensrealitäten zuzugehen und den Schritt einer wirklichen Zeitgenossenschaft zu wagen. Die Erfahrung des Nürrischen und Gauklerischen begegnet so gewendet folglich nicht als etwas, das von einer christlichen Existenz fernzuhalten wäre, sondern rückt vielmehr als eine notwendige Konsequenz ins theologische Blickfeld, wenn sich die eigene Existenz am Funken des Evangeliums entzündet hat.⁹

Es wird deutlich, dass die Wahrnehmung von Christinnen und Christen als Clowns, Gaukler oder Narren im säkularen Lebensraum nicht einseitig als Phänomen religiöser Dekadenz betrachtet werden kann. Darauf weist auch Ulrich Engel hin, der in der von de Certeau beschriebenen Grund-

8 Vgl. Madeleine Delbrêl, *Gott einen Ort sichern: Texte — Gedichte — Gebete* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2002), 76.

9 Vgl. hierzu auch Hans Urs von Balthasar: »Wer soviel verlangt, nämlich alles zu verlassen, alles auf seine Karte zu setzen, damit einer ein Menschenfischer werde, bleibt vermutlich soziologisch für alle Zeiten ein Tor. Aber er kann nicht weniger verlangen, kann den schwersten Einsatz nicht ersparen, wenn er nicht verleugnen will, daß er »es ist«: der Weg, die Wahrheit, und das Leben.« Hans U. v. Balthasar, *Warum ich noch ein Christ bin*, in *Zwei Plädoyers: Warum ich Christ bin. Warum ich noch in der Kirche bin*, hrsg. v. Hans U. v. Balthasar und Josef Ratzinger, Münchener Akademie-Schriften 57 (München: Kösel, 1971), 52.

spannung, zwischen christlicher Anonymität und Narrheit, die Möglichkeit einer »zutiefst inkarnierten christlichen Existenz«¹⁰ sieht. Gemeint ist ein zeitgenössisches Christsein, welches die Dynamik der Inkarnation in seine Bemühungen um die Nachfolge Jesu miteinschließt. Gegenüber der Gefahr, sich unterscheidungslos im säkular-humanistischen Kontext zu verlieren, überwiegt die Überzeugung, dass sich das Spezifikum des Christlichen im Letzten gar nicht anders bezeugen und realisieren lässt. Getragen wird diese Überzeugung von dem festen Glauben »an die — sicherlich oftmals verborgene — Anwesenheit Gottes in den geschichtlich konkreten, vielfach säkular gewordenen Gegebenheiten der Welt.«¹¹

Zugleich scheint die Selbstwahrnehmung von Theologinnen und Theologen als Clowns, Narren oder Gaukler einen wichtigen Anteil zu einer von Papst Franziskus angezielten »Kirche im Aufbruch« beizutragen. Diese befremdliche Selbsterfahrung nötigt offenkundig dazu, »den Schritt zu verlangsamen, die Ängstlichkeit abzulegen, um den anderen in die Augen zu sehen und zuzuhören, oder auf die Dringlichkeiten zu verzichten, um den zu begleiten, der am Straßenrand geblieben ist.«¹²

1.2 Transformierte Religiosität und belustigte Theologie

Die Perspektive auf die Phänomene Urbanität und Säkularisierung ist bei Harvey Cox geprägt von dem Geist seiner Zeit. Mit seiner Skepsis gegenüber der Zukunftsfähigkeit von Glaube und Religiosität angesichts der scheinbar nicht aufzuhaltenden Säkularisierungsprozesse bildete Cox keine Ausnahme. Es gehört vermutlich zu den größten Überraschungen der Religionsgeschichte des Okzidents, dass das allgemein prognostizierte Aussterben des Religiösen ausgeblieben ist. Auch moderne Großstädte haben sich nicht zu religionslosen oder gar –feindlichen Orten entwickelt. Ganz im Gegenteil versammeln zeitgenössische Städte eine Pluralität religiöser Repräsentati-

10 Ulrich Engel, Die Stadt als Schrift Gottes: Skizzen zu einer politischen Ekklesiologie im urbanen Raum im Anschluss an Michel de Certeau SJ, in *Extra ecclesiam ... — zur Institution und Kritik von Kirche*, hrsg. v. Henning Klingen, Peter Zeillinger und Michael Hölzl, Jahrbuch Politische Theologie Bd. 6/7 (Berlin, Münster: Lit, 2013), 262–85, 281.

11 Ulrich Engel, Inkarnation als theologische Denkform: Glauben im Plural säkularer und religiöser Erfahrungen, in *Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und der Rückkehr des Religiösen*, hrsg. v. Thomas Dienberg (Münster: Aschendorff, 2010), 143–53.

12 Franziskus, Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute *Evangelii gaudium*, Nr. 46. Der »Straßenrand« als Ort weckt unmittelbar die Assoziation von Armut und Ausgrenzung. Dies ist uneingeschränkt richtig und wichtig. In diesem Zusammenhang lohnt es sich aber m.E. ebenfalls, diese Ortsangabe wortwörtlich im Sinne von *auf der Straße*, also *in der Stadt* und folglich *nicht in der Kirche*, zu verstehen.

onen.¹³ Rückblickend wundert diese Entwicklung wiederum kaum, stellen Großstädte doch einen Präsenz- und Bedingungsraum konkret menschlicher Erfahrung, Hoffnungen, Beziehungen und Sehnsüchte dar. So verdichtet sich der Verdacht, dass sich Großstädte zu Brutstätten pluraler und lebendiger Religiosität entwickelt haben — wenn auch unabhängig und unbeachtet von etablierten und institutionalisierten Formen der Gottessuche und Gottesrede.¹⁴ Aber auch aus der unmittelbaren Öffentlichkeit ist Religion nicht annähernd verschwunden. Vielmehr ist Gott gerade zu einer beinahe omnipräsenten Größe öffentlicher Machtansprüche und Gewalt geworden, die sich scheinbar völlig unabhängig von theologischen oder philosophischen Reflexionen entwickelt hat.¹⁵

Aus dieser *post-säkularen* Perspektive wäre die von Cox aufgegriffene Zirkus-Anekdote neu zu lesen. Mit Blick auf die Pluralität und Lebendigkeit religiöser Präsenzen in modernen Großstädten scheint sich die metaphorische Ausgangslage geradezu umgekehrt zu haben. Theologinnen und Theologen wären bei dieser Lesart nun nicht mehr mit der tragischen Clownsgestalt zu identifizieren, sondern mit den herumstehenden Bürgern, die belustigt missverstehen oder als belanglos ignorieren, was sie zwar unbedingt angeht, sich von ihnen jedoch unbeobachtet bis zur Unkenntlichkeit transformiert hat.

1.3 Theologische Einbahnstraßen sind Sackgassen

Die dritte Bemerkung bezieht sich auf die zumindest latent zugrundeliegende Vorstellung einer Kommunikation und Reflexion des Glaubens in Einbahnstraßen. Unter den Bedingungen zunehmend religionsunabhängiger Urbanität sucht Cox nach einer Möglichkeit, die christliche Kernbotschaft im zunehmend säkularen Umfeld gelingend zu transportieren. Damit dieses in Anbetracht der offenkundigen Kommunikationsstörungen gelingen kann, bedürfe es innovativer bzw. angepasster Sprechweisen und Strategien. Im

13 Vgl. Robert A. Orsi, Hrsg., *Gods of the City: Religion and the American Urban Landscape*, Religion in North America (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999); ebenso die Einleitung von Cox angesichts der Neuauflage seines Bestsellers: Cox, *The Secular City*, XI–XXXIX, zu der er sich insbesondere im Anschluss an das Meisterwerk *A Secular Age* von Charles Taylor herausgefordert sah.

14 Beobachtet werden kann dies beispielweise gut am Phänomen des Lifestyle-Labels *urban*. Die Bezeichnung *urban* mag vieles unter sich vereinen, jedoch keine grundsätzliche Skepsis gegenüber dem Religiösen. In urbaner Kunst, Musik und Mode finden sich vielfach religiöse Symbole, Gehalte und Ausdrücke — stehen sie auch nur selten mit Formen etablierter und institutionalisierter Religiosität in einem unmittelbaren Zusammenhang, sondern meist sogar eher in einem kritischen.

15 Vgl. beispielsweise Hans-Joachim Sander, *Der öffentliche Gott — eine prekäre Macht jenseits von Existenz und Sicherheit*, *Jahrbuch der Religionspädagogik* 25 (2009).

Rahmen seiner rezipierten Beispielerzählung stehen sich hierbei eine vermeidlich wissende aber zur Unverständlichkeit degenerierte Theologie und die unwissenden Bürger — pars pro toto für *die Welt* — dualistisch gegenüber. Vor diesem Hintergrund lautet das ausgewiesene Ziel von Cox, die eigene Botschaft mithilfe neuer Sprechweisen und Strategien jenseits der Grenzen eigener Selbstverständlichkeit zu vermitteln. Eine Theologie, die auf der Höhe der Zeit sein will, kann aber nicht auf der Grundlage solchen Einbahnstraßendenkens gelingen, sondern ist herausgefordert, den Ort außerhalb eigener Selbstverständlichkeit als Lern- und Bewährungsraum zu würdigen.¹⁶ Hinzu kommt, dass das Bild einer unbedingt benötigten Information angesichts des Paradigmenwechsels zu einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis zusätzliche Plausibilität eingebüßt hat.

Insbesondere in Bezug auf die zugrunde gelegte Vorstellung einer Einbahnstraßentheologie richtet sich auch der kritische Einwand gegenüber Cox von Josef Ratzinger in seiner *Einführung in das Christentum*. Die Anekdote vom Wanderzirkus enthalte zwar »so viel Wahres und Bedenkenswertes«¹⁷, vereinfache die Sachlage jedoch radikal. Ratzinger dekonstruiert den Stereotyp von Theologinnen und Theologen als vom Zweifel enthobene aber missverstandene Clownsgestalten. Auch die säkularen Bürger seien nicht »undialektisch als bloß Glaubenslose«¹⁸ zu verstehen. Ratzinger hat zum einen wahrgenommen, dass die Säkularität der Großstädte nicht einfach mit Unglaube oder Religionsfeindlichkeit identifiziert werden kann, und zum anderen angedeutet, dass es für Christinnen und Christen durchaus etwas zu lernen gibt, wenn man, statt auf Abgrenzung zu setzen, mit der »Ineinander-geschobenheit der menschlichen Geschicke«¹⁹ ernst macht.²⁰ Ausgangs-

16 Was innerhalb der Katholischen Theologie von Melchior Cano und seiner Einschreibung der *loci theologici alieni* in die Theologiegeschichte grundgelegt wurde, verliert mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil seine Uneindeutigkeit: Dem Äußeren des Glaubens, der Lebensrealität konkreter Menschen, kommt eine spezifisch theologische Dignität zu. Vgl. hierzu Hans-Joachim Sander, *Das Außen des Glaubens — eine Autorität der Theologie: Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano*, in *Das Volk Gottes, ein Ort der Befreiung*, hrsg. v. Hildegund Keul, Hans-Joachim Sander und Elmar Klinger (Würzburg: Echter, 1998), 240–58.

17 Josef Ratzinger, *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, 13. Aufl. (München: Kösel, 2013), 34.

18 Ebd., 38.

19 Ebd.

20 Dabei macht Ratzinger deutlich, dass dieses Lernen an den Schwellen der Kommunikationsverwirrungen und befremdender Ungeborgenheit mit Chancen einer neuen Sprach- und Vermittlungsfähigkeit einhergehen kann. Vgl. ebd., 50: »Wenn wir versuchen, in dieser Weise das Fragen des anderen als die immer währende Betrübnis unseres eigenen Seins anzunehmen, das man nicht in einen Traktat einengen und hernach beiseite legen kann, dann werden wir umgekehrt das Recht haben, festzustellen, dass hier eine Gegenfrage aufgeht.«

und Zielpunkt der Ausführung von Ratzinger ist das *Aggiornamento* des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dieses verlange von Kirche und Theologie eben wesentlich mehr als einen »Kostümwechsel, damit die Menschen freudig herbeilaufen und mithelfen, den Brand zu löschen, von dem der Theologe behauptet, dass es ihn gebe und dass er unser aller Gefahr sei«²¹. Für eine zeitgenössische Theologie, die aus dem *Aggiornamento* des Konzils lebt, gilt folglich: Theologie in Einbahnstraßen ist eine Sackgasse.

2. *Mit dem Gesicht zur Welt: Großstädte als Orte der Theologie*

Das Konzil setzt für die Katholische Theologie einen endgültigen Schlussstrich unter theologische Einbahnstraßenversuche. Fenster und Türen der Kirche wurden sinnbildlich weit geöffnet, damit die Kirche nicht allein hinauswirken und –sprechen kann, sondern ebenso, damit frischer Wind von außen hinein gelangen kann. In *Gaudium et spes* erklärt die Kirche selbstbewusst, welche Hilfe sie der *Welt von heute* leisten möchte (41–43), ohne dabei zu verschweigen, auf welche Hilfe sie von der *heutigen Welt* angewiesen ist (44). Diese offen ausgesprochene Angewiesenheit resultiert jedoch nicht aus Sorge um die Institution als solche, damit die Menschen schnellstmöglich zum Löschen der Brandherde im Inneren herbeieilen, sondern aus der Erkenntnis, auf diese Weise überhaupt erst realisieren zu können, was die Kirche auf dem Konzil über sich selbst gelernt hat: *Gottes Sakrament für die Welt und in der Welt zu sein* (LG 1). Darum kann sich die Kirche (und mit ihr die Theologie) fortan nicht mehr in Einbahnstraßen realisieren. Sie begibt sich in eine bleibende Angewiesenheit auf die Begegnung mit konkreten Lebensrealitäten jenseits ihrer eigenen Selbstverständlichkeit, um eben dort nach den »Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten« (GS 4).

Diese Lebensrealitäten spielen sich in Europa zunehmend in Metropolen oder in Relation zu diesen ab. Daher ist davon auszugehen, dass Großstädte als Gegenstand theologischer Forschung eine vielversprechende *Schlüsselrolle* einnehmen können. Gerade in diesen kulturell höchst produktiven wie sensiblen Ballungsräumen menschlicher Existenz haben sich religiöse Wahrheiten und theologische Argumente zu bewähren. Zugleich geben insbesondere die Phänomene urbaner Religiosität inmitten säkularer Metropolen Anlass zu der Intuition, dass es jenseits der Tore institutioneller Religiosität und Glaubensreflexion etwas zu entdecken gibt, das zu überraschen vermag und zu denken aufgibt. Warum sollte von vornherein

21 Ebd., 35.

ausgeschlossen werden, dass sich inmitten säkularisierter Urbanität nicht auch Repräsentationen des christlichen Gottes aufspüren lassen?²² Und gibt die Erfahrung, dass Gottes Präsenz nicht selten im theologischen wie auch kirchlichen *forum internum* vermisst wird und der Begriff Gott fortfahrend bedroht ist, zu einer leeren Hülse zu verkommen, nicht zusätzlichen Anlass dazu, die Gottes–Rede und Gottes–Suche über die etablierten Orte und Räume hinaus auszuweiten? Fragen wie diese geben einen Hinweis, warum Großstädte zunehmend auch die Aufmerksamkeit der Systematischen Theologie wecken, und sich zu einem prädestinierten Bewerber um den Status eines *locus theologicus alienus* entwickeln.

Eine Theologie, die sich den Kontexten und Lebensrealitäten der Stadt als *loci theologici* widmet, ist im Sinne von Johann Baptist Metz sicherlich als Politische Theologie zu bezeichnen. Denn sie will ausdrücklich eine »Theologie mit dem Gesicht zur Welt«²³ sein. Die Qualität dieses Zugangs zu unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen des menschlichen Zusammenlebens wird dabei aber u.a. davon abhängig sein, inwiefern es gelingt, die Phänomene des urbanen Lebens in ihren Eigenheiten in den Blick zu nehmen. Vorschnelle Vorverurteilungen gilt es ebenso zu vermeiden wie den Drang nach Benennung von oberflächlichen Äquivalenzen oder moraltheologischen Konsequenzen. Dass die theologische Begegnung mit konkreten Orten der Stadt jedoch nicht folgenlos bleiben wird, deutet beispielsweise der neu ernannte Erzbischof von Hamburg, Stefan Heße, in einem Interview mit dem Kölner Stadt–Anzeiger an. Auf die Frage, ob nicht sein »Wohnviertel St. Georg mit Straßenstrich, Bordellen und Schwulenkneipen [...] bestes Anschauungsmaterial [!]« für die anstehende Familiensynode liefere, antwortet Heße:

Stimmt. Ich bin erst vor ein paar Tagen von einer Prostituierten angesprochen worden, als ich mir am Imbiss um die Ecke etwas zu essen geholt habe. Erst wünschte sie mir 'Guten Appetit', dann fragte sie, 'Schätzchen, hast du Zeit?' [...] 'Jetzt nicht', habe ich gesagt und gelacht. [...] Wer hier mit offenen Augen lebt, wird jedenfalls nicht weltblind. Dafür bin ich eigentlich ganz dankbar. [...] Ich glaube, sie [die katholische Kirche; G.S.] kann sich den Realitäten des Lebens nicht mehr verschließen.²⁴

- 22 Vgl. hierzu Marcello Neri, Im Ästhetischen verstrickt: Doch verwandelt, aber gefunden?, in *Theologie — Kunst — Ästhetik: Kommunikationschancen in Moderne und Gegenwart*, hrsg. v. Gerhard Larcher, Theologie, Kultur, Ästhetik Bd. 6 (Wien: Lit, 2015), 95–117; sowie Hans–Joachim Sander, Andere Räume sind andere Orte Gottes: Eine Heterotopologie spiritueller Präsenz, *Lebendiges Zeugnis* 86 (2013).
- 23 Johann Baptist Metz, *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, 2. Aufl. (Freiburg i. Br.: Herder, 2006), 257.
- 24 Kölner Stadt–Anzeiger, »Ich wünsche mir lebbare Formen für kirchliche Anerkennung«. Interview mit Hamburger Erzbischof. Das Gespräch führte Joachim Frank. <http://www.ksta.de/politik/interview-mit-hamburger-erzbischof-ich-wuensche-mir-lebbare-formen-fuer-kirchliche-erkennung-,15187246,31365970.html> [Abgerufen am 24.11.2015].

Diese Ausführungen treffen m.E. die Intention einer Untersuchung zeitgenössischer Großstädte als Orte der Theologie. Mit dem Gesicht zur Welt geht es darum, die Grenzen eigener Selbstverständlichkeit zu überschreiten, und sich vor den konkreten Realitäten des Lebens nicht zu verschließen.

3. *Hamburg — das Tor zur Welt*

Als säkulare und multikulturelle Großstadt eignet sich die Hafenstadt Hamburg vielleicht in besonderer Weise, um über Möglichkeiten und die Bedeutung von Großstädten als Orte jenseits der eigenen Selbstverständlichkeit zu reflektieren. Denn die Hansestadt kann angesichts mehrerer Gesichtspunkte regelrecht als *Andersort* zu den übrigen Studienorten Katholischer Theologie im deutschsprachigen Raum angesehen werden.²⁵

Das Potential der norddeutschen Metropole als *locus theologicus alienus* deutet sich bereits an, wenn man als ortsunkundiger Besucher die Hamburger Kathedralkirche (den Mariendom) besichtigen möchte und aus diesem Grund nach dem Weg zum »Dom« fragt. Wer einer auf diese Weise erhaltenen Wegbeschreibung folgt, wird sich mit hoher Wahrscheinlichkeit nach kurzer Zeit auf einem Jahrmarkt wiederfinden — für Hamburger: der »Hamburger Dom«, das dreimal im Jahr stattfindende Volksfest auf dem Heiligengeistfeld. Der historische Hintergrund ist folgender: Im Mittelalter gingen die Hamburger Händler und Gaukler (das typische Jahrmarktpersonal) ihren Geschäften auf dem Domplatz nach, um bei schlechtem Wetter im Kirchengebäude Schutz zu finden. Dort konnten sie ihre Geschäfte zumindest partiell auch bei Regen fortführen.²⁶ Zum einen begegnen uns hier die eingangs reflektierten Clownsgestalten wieder. Beim Blick in Hamburgs Geschichte handelt es sich diesmal jedoch um säkulare Fremdkörper im Inneren des christlichen Kirchengebäudes und nicht um christliche Fremdkörper innerhalb eines säkularen Kontextes. Während die mittelalterlichen Akteure die kirchlichen Autoritäten allerdings als wahrgenommene Störenfriede provozierten, wird die theologische Clownsgestalt in der Beispielerzählung von Cox lediglich verlacht oder ignoriert. Ihr fehlt jegliches provokative Potential innerhalb dieser fingierten Öffentlichkeit. Ein Blick auf die gegenwärtige

25 Im Hintergrund der Bezeichnung von Hamburg als *Andersort* steht die Konzeption der *Heterotopien* von Michel Foucault. Die Hafenstadt Hamburg beherbergt eines der populärsten Erotik- und Vergnügungsviertel (der *Kiez* um die Reeperbahn) und den weltweit größten Parkfriedhof inmitten der Stadt (Friedhof Hamburg-Ohlsdorf). Foucault zählt gerade Schiffe, Bordelle und Friedhöfe als Paradebeispiele von *Heterotopien* auf. Vgl. Michel Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits: Bd. 4: 1980–1988* (Berlin: Suhrkamp, 2005), 931–42.

26 Vgl. Holger Vogt und Elisabeth Stimming, *Hamburger Dom: Das Volksfest des Nordens im Wandel* (Hamburg: Medien-Verlag Schubert, 2000).

Verhältnisbestimmung von Religiosität und Öffentlichkeit erinnert wieder stärker an die Situation in Hamburgs Mittelalter, jedoch in spiegelverkehrter Weise. Religion als Thema und Phänomen der zivilen Öffentlichkeit provoziert beinahe wie kein Zweites. Als Beleg genügt vielleicht der Verweis auf den Eifer der neuen, aggressiven Atheisten. Zum anderen veranschaulicht diese reale existierende Verwechslungsgefahr eines Kirchengebäudes mit einem Jahrmarkt auf einfache Weise den Plausibilitätsverlust religiöser Begriffe und Bedeutungen im Angesicht säkularer Großstädte. Hier macht sich die eingangs benannte Sprachverwirrung jenseits der Grenzen eigener Selbstverständlichkeit bemerkbar. Diese gestaltet sich angesichts des konkreten Beispiels durchaus noch als verkraftbar. Es verdichten sich jedoch die Anzeichen, dass sich hier kein Einzelfall bemerkbar macht, sondern insbesondere konstitutive Kernbegriffe der Theologie im säkular-kulturellen Umfeld ganz anders verstanden und verwendet werden, als es in theologischer Reflexion und Kommunikation stillschweigend vorausgesetzt wird. Zugleich kann dieses konkrete Beispiel als weiteres Anzeichen dafür angesehen werden, inwiefern die kirchliche Glaubensverkündigung ihre faktische kulturelle Orientierungskraft eingebüßt hat, die sich nicht primär aber eben auch durch geographische Orts- und Positionsangaben manifestiert.

Einige weitere Herausforderungen und Überlegungen angesichts der Untersuchung einer zeitgenössischen Stadt als *locus theologicus* sollen im Folgenden anhand eines Fußwegs vom Hamburger Hauptbahnhof zum weit entfernten Mariendom veranschaulicht werden. Da die Kathedrale ohnehin nur wenige Gehminuten vom Hauptbahnhof entfernt ist, werden den Weg auch ortsunkundige Besucher ohne größere Probleme finden, wenn sie sich zuvor eine entsprechende Route herausgesucht haben. Die Wahl der jeweiligen Route kann dabei allerdings einen entscheidenden Einfluss darauf nehmen, welche Fragen und Themenfeldern einem durch den Kopf gehen — gerade wenn man über das Beziehungsgeflecht von Theologie und säkularer Großstadt nachsinnt.

3.1 Startpunkt: Hauptbahnhof — ein Nicht-Ort

Vor dem Aufbruch weckt der Hauptbahnhof selbst noch unsere Aufmerksamkeit. Denn Bahnhöfe sind Paradebeispiele für Orte, die Marc Augé als *Nicht-Orte* beschreibt.²⁷ Diese breiten sich in der gegenwärtigen Übermoderne (in der es alles überall und zu jeder Zeit gibt) auf stetige Weise aus, und werden von Augé als Orte beschrieben, die real existieren, jedoch keine organische Gesellschaft beherbergen. An diesen Orten sind u.a. weder Sinnprinzipien, Identitäten, Beziehungsgeflechte (im Inneren oder nach außen)

27 Vgl. Augé, *Nicht-Orte*.

noch Geschichte vorzufinden. Als Folge ist man in einem Bahnhofsgebäude u.a. stets umringt von unzähligen Menschen und erfährt sich doch zugleich einsam und für sich alleine. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass der Bahnhof größtenteils aus dem zweckbestimmten Grund aufgesucht wird, diesen Ort als *Zwischenstation* möglichst rasch in Richtung eines eigentlichen Ziels wieder zu verlassen.²⁸ Was aber können die Beobachtungen von Augé für eine zeitgenössische Rede von Gott bedeuten, der sich nach christlicher Überzeugung als diametraler Kontrast zur Beschreibung der Nicht-Orte offenbart hat — als personale Identität und Beziehung (nach innen und außen) und alles entscheidendes Sinn- und Ordnungsprinzip, der eine Geschichte mit seiner Schöpfung hat? Auf den ersten Blick scheint vieles dafür zu sprechen, einen Nicht-Ort als gänzlich ungeeigneten Ausgangspunkt adäquater Gottesrede und -suche zu verstehen. Zugleich warnen insbesondere die Traditionen der Mystik vor einer vorschnellen kategorialen und intentionalen Erfassung des christlichen Gottes. Und so könnte die faktische Begegnung des Bahnhofs den Anstoß liefern, Gott und die Gott-Mensch-Beziehung anhand der Kategorie des Nicht-Ortes zu reflektieren. Von Gott als Nicht-Ort zu sprechen vermag beispielsweise zum einen die omnipräsente Versuchung in den Blick zu nehmen, den Gottesbegriff einzig als Zwischenstation zu verwenden, um ein ganz anderes und selbstgewähltes Ziel zu erreichen. Zum anderen verweist die Rede von Gott als Nicht-Ort auf die Art und Weise, wie gläubige Männer und Frauen diesen Gott in der Moderne und Übermoderne alltäglich erfahren: Einerseits wissen sie im Modus des Glaubens um die omnipräsente Gegenwart Gottes; andererseits erfahren sie sich selbst vor der existentiellen Gottesfrage einsam und alleine. Die Alltagserfahrung zeitgenössischer Christinnen und Christen ist die Erfahrung der augenscheinlichen Ferne und Abwesenheit Gottes.

3.2 Entlang der Außenalster — eine *top-down-Perspektive*

Ein kleiner Umweg zum Mariendom führt an teuren Grundstücken, Hotels und Bürokomplexen vorbei. Dieser Weg hat etwas für sich, denn entlang der Außenalster tut sich ein fantastischer Überblick über die Stadt auf. Eignet sich dieser Blickfang nicht als ausgezeichnete Ausgangspunkt, um über die Stadt als Ort der Theologie nachzusinnen? Michel de Certeau spricht diesbezüglich eine eindeutige Warnung aus.²⁹ Denn was über diesen Ausblick

28 Dass Fernreisen und der öffentliche Nahverkehr nicht die einzigen Gründe sind, sich in einem Bahnhofsgebäude aufzuhalten, hat die Pastoral sensibel erkannt. So stellt die Bahnhofsmission vielleicht den entscheidenden Motor moderner City-Pastoral dar. Der hier in den Blick genommene mehrheitliche Umgang mit Bahnhöfen hat bisher dagegen kaum die Aufmerksamkeit der Theologie geweckt.

29 Michel de Certeau, *Kunst des Handelns* (Berlin: Merve Verlag, 1988), 179–208.

über die Stadt erfahrbar werde, sei nichts weiter als ein imaginiertes Bild, lediglich eine Fiktion von Wissen. Von diesem Standpunkt aus komme jedes Wissen über die Stadt einzig über eine Abstraktion und Entfremdung von den unzähligen Singularitäten konkreten Lebens zustande. Es handle sich hier um eine angemäße *gottgleiche* Perspektive, in der es einem irrtümlicherweise vorkomme, als könne man die Stadt und die dort verorteten Realitäten lesen und entschlüsseln, wie einen unkomplizierten Text. Treffend bezeichnet Michel de Certeau daher auch diese *top-down-Perspektive* (veranschaulicht an einem Blick vom World-Trade-Center herab) als *Voyeurismus*. Für ihn lassen sich das, worum es im Letzten bei der Untersuchung einer Großstadt als Ort der Theologie geht, die Komplexität und der Beziehungsreichtum des urbanen Lebens, weder panoptisch noch in statischen Momentaufnahmen angemessen erfassen, sondern alleine *im Gehen* — als tatsächlichen Umgang mit den je singulären Orten der Stadt.

Hiermit benennt Michel de Certeau nicht alleine eine virulente Gefahr eines theologischen Blicks auf die Stadt, sondern auch die Notwendigkeit einer Suche geeigneter Methoden und Zugänge, konkrete Orte gerade in ihrer Eigenheit, Komplexität und Ambivalenz wahrzunehmen. Wie kann aber ein *theologisches Gehen in der Stadt*, also eine teilnehmende theologische Beobachtung, gelingen? Und worauf müssen Theologinnen und Theologen bei Untersuchungen der Stadt achten, dass sie am Ende nicht als *Voyeure in Clownsgestalt* dastehen?

3.3 Die Lange Reihe — eine selbstverständliche Nachbarschaft

Der beliebteste Weg führt entlang interessanter Läden, gut besuchter Restaurants und Cafés in der Langen Reihe. Als Tourist staunt man vielleicht nicht schlecht, aber der Mariendom steht im Herzen von St. Georg, dem Schwulen- und Lesbenviertel Hamburgs. Wenn man sich dem Dom nähert, fällt einem vielleicht auch auf, dass sich das »Haus der kirchlichen Dienste« eine Mauer mit »Brunos Sex Shop« teilt. Berührungspunkte gibt es dennoch so gut wie keine. Es scheint, als habe die Selbstverständlichkeit, mit welcher der Bischofssitz mitten in der *Szene* verortet ist, zu einer sonderbaren Form von Nichtbeachtung und Parallelexistenz geführt.³⁰ Sollte sich auf dieser Route ein Mitglied der katholisch-theologischen Zunft dennoch als Clown

30 Dies gilt für beide Seiten. Bei der Lagebeschreibung des Ladens auf der Homepage erwähnt auch »Bruno« den Mariendom in unmittelbarer Nachbarschaft mit keinem Wort. Auch auf der abgebildeten Karte fehlt jeder Verweis. Dort heißt es schlicht: »Der Brunos Store ist die größte Shopping- und Erlebniswelt für den schwulen Lebensstil. Mitten in der schwulen Szene in der Langen Reihe nahe des Hauptbahnhofs gelegen, bietet Brunos auf 210 qm eine vielfältige und aktuelle Auswahl [...]«. http://shop.brunos.de/brunos-store-hamburg/?__store=de/ [Zuletzt abgerufen: 24.11.2015].

oder Narr vorkommen, ist es nicht unwahrscheinlich, dass diese Gemütslage auf die Art und Weise zurückzuführen ist, wie eine Lebens- und Liebesweise, die an diesem Ort völlig regulär und unbedenklich anzutreffen ist, in den eigenen Reihen diskutiert wird.

3.4 Am Hansaplatz — der ganz andere Ort

Der kürzeste Weg konfrontiert uns mit einer weiteren, völlig anderen Dimension der Urbanität. Auf dem Hansaplatz und den anliegenden Straßen begegnen illegale Straßenprostitution, Drogenhandel und Armut auf engstem Raum konzentriert und nach eigenen Regeln funktionierend. Zwei Dinge können an diesem Ort veranschaulicht werden. Erstens darf die Zeitkoordinate bei der Betrachtung von Orten nicht vernachlässigt werden, denn die Raum-Zeit-Relativität existiert in gewisser Weise auch bei sozialwissenschaftlichen Betrachtungen.³¹ Wer den Hansaplatz beispielsweise ausschließlich zur Zeit des Wochenmarktes oder zur Mittagszeit kennengelernt hat, wird ihn vielleicht — abhängig von seiner persönlichen Erfahrung und Disposition — als *urig* o.ä. bezeichnen. Wer diesen Platz einmal zu abendlichen oder nächtlichen Stunden erfahren hat, wird vielleicht wiederum mit Unverständnis reagieren, wie man diesen Ort derart verharmlosen könne.

Zweitens kann anhand dieses Ortes die Raumdeutungskategorie von Michel Foucault veranschaulicht werden, welche im deutschsprachigen Diskurs insbesondere durch Hans-Joachim Sander als Möglichkeitsraum von Gottes Präsenz stark gemacht wird.³² Die Rede ist von *Heterotopien (Andersorte)*, womit Orte bezeichnet werden, die etwas zum Vorschein bringen, das unterschwellig zwar vielleicht von großer Bedeutung ist, jedoch als marginalisierte und verschämte Wirklichkeit unterhalb der Oberfläche des Allgemeinen und Omnipräsenten verbleibt. Heterotopien konterkarieren die Normalität, verkehren Prioritäten und konfrontieren in ihrer Begegnung unausweichlich mit einer alternativen Ordnung der Dinge, wodurch sie Verbindungen schaffen, die zuvor ungeahnt oder außerhalb des Blickfelds waren.³³ Mit Sicherheit kommen der Suche und Reflexion urbaner Heterotopien bei

31 Vgl. beispielsweise Gunter Weidenhaus, *Soziale Raumzeit*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2138 (Berlin: Suhrkamp, 2015).

32 Vgl. Sander, *Andere Räume sind andere Orte Gottes*.

33 Vgl. Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, 931–42. Es bleibt jedoch zu überlegen, ob sich am Hansaplatz wirklich eine Heterotopie finden lässt, welche die reguläre Ordnung konterkariert, oder nicht vielmehr ihr Gegenteil: die Utopie im foucaultschen Sinne, als Fortführung und Übersteigerung der gegenwärtigen Ordnung. Schließlich bleiben beispielsweise ungewollte Stadtbewohner isoliert, wenn auch nicht am Rande der Stadt, sondern auf einem ghettoähnlichen Platz (unmittelbar zwischen Alster und Sze-neviertel) und Frauen werden zu Sexarbeit — i.d.R. von Männern und nicht selten in Verbindung mit Menschenhandel — gezwungen.

Untersuchungen von Städten als Orte der Theologie Schlüsselrollen zu. Neben der spezifischen theologischen Dignität als Präsenz- und Repräsentationsraum innerhalb und außerhalb der christlichen Tradition und Institution, die Sander herausgearbeitet hat, können Heterotopien dabei helfen, selbstreferentielle Dynamiken und Selbstverständlichkeiten innerhalb der Theologie aufzudecken. Denn Heterotopien bewirken nicht allein, dass marginalisierte Wirklichkeiten innerhalb gesellschaftlicher Öffentlichkeit an die Oberfläche gelangen können. Auch verborgene oder unterdrückte Realitäten innerhalb der theologischen Diskurse können über das Phänomen der Heterotopien Aufmerksamkeiten wecken und zu Wort kommen. Zu Erinnern ist hier beispielsweise an die heute in Europa weitestgehend etablierte Feministische Theologie. Der sozial benachteiligte Status der Frau, aber auch die weibliche Leiblichkeit selbst, wurden zu einem Andersort einer Theologie, die von gutbürgerlichen Männern dominiert wurde. Hierdurch wurde der theologische Diskurs nicht allein um frauen- und genderspezifische Themen und Perspektiven reicher. Der Andersort der Feministischen Theologie brachte zugleich weitere verschämte und unterdrückte Themenfelder an die theologische Oberfläche, die sich einer spezifisch geschlechtlichen Zuordnung entziehen: Leiblichkeit und Sexualität als allgemein menschliche Phänomene, die Würdigung des Diesseits und der Lebensfülle oder auch ein neu akzentuierter Blick auf die Schöpfung, um nur einige Beispiele zu nennen. Innerhalb der neueren Theologiegeschichte ist die Feministische Theologie ein Ort geworden, von dem aus nicht allein Vorurteile und Scheinplausibilitäten entlarvt werden, sondern zugleich Problemfelder und Themenkomplexe an die Oberfläche gelangen können, die für die gesamte Theologie von entscheidender Bedeutung sind.

In einer Zeit, die der Theologie vermutlich neue Weichenstellungen abverlangen wird, ist ein besonderes Augenmerk darauf zu legen, selbstreferentielle Dynamiken aufzusprenge und sich zu vergewissern, welche Fragestellungen und Themenkomplexe in der gegenwärtigen Gesellschaft — vorder- oder hintergründig — von entscheidender Relevanz sind, innerhalb der theologischen Diskurse jedoch keine adäquate Beachtung finden. Wie in der Theologiegeschichte nicht unüblich, würde so auch die anstehende Weichenstellung davon profitieren, dass die Theologie ihr selbstverständlich Eigenes von konkreten Lebensrealitäten und Weltdeutungskonzepten mitbestimmen und neuformulieren lässt.³⁴ Beides wird entscheidend vom urbanen Lebens- und Kulturraum bestimmt. Dieser Aufsatz plädiert dafür,

34 Vgl. Christian Bauer, Gotteszeugnis und Zeitgenossenschaft: Praktisch-theologische Erkundungen im Plural religiöser Differenzen in Europa, in *Heil in Differenz: Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa/Salvation in diversity. Dominican Contributions to a Contextual Theology in Europe*, hrsg. v. Christian Bauer und Stephan van Erp, Kultur und Religion in Europa 2 (Münster: Lit, 2004), 17–41, 38–9.

zeitgenössische Großstädte als Orte der Theologie in den Blick zu nehmen. Die Theologie wird nicht auf die Chancen und Möglichkeiten verzichten dürfen, zeitgenössische Großstädte als Ausgangspunkte, Bewährungsfelder und Erkenntnisräume in ihr Denken zu integrieren, will sie sich nicht mit der Rolle eines unverstandenen Clowns zufrieden geben. Die Untersuchung von Städten als Orte der Theologie kann darüber hinaus entschieden zur Aufgabe zeitgenössischer Fundamentaltheologie beitragen, »die zentralen Kategorien der Glaubens–Selbstreflexion in der kritisch–argumentativen Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Welt– und Selbstverständigungen zu klären und als belangvoll zu erweisen«³⁵.

Abstract

JENSEITS KIRCHLICHER SELBSTVERSTÄNDLICHKEIT. GROSSSTÄDTE ALS ORTE DER THEOLOGIE

Vor 50 Jahren war sich Harvey Cox noch sicher: (Christlicher) Glaube und Religion haben sich in säkularen Großstädten überlebt. Heute richtet sich der Blick auf säkulare Großstädte als lebendiger Präsenzraum pluraler Religiosität. Ausgehend von der Diagnose von Cox und im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil plädiert der Aufsatz dafür, zeitgenössische Großstädte als Orte der Theologie in den Blick zu nehmen. Im urbanen Raum gibt es für Theologie und Kirche vieles zu lernen und zu entdecken. Darum stellen theologische Einbahnstraßen im Umgang mit Urbanität und Säkularität eine Sackgasse dar. Einige Möglichkeiten und Herausforderungen, Großstädte als *loci theologici* zu untersuchen, werden am Beispiel konkreter Orte der norddeutschen Metropole Hamburg veranschaulicht. Hierbei werden eine *Heterotopie* (M. Foucault), ein *Nicht–Ort* (M. Augé) sowie die Gefahr einer voyeuristischen *top–down–Perspektive* (M. de Certeau) thematisiert.

KEY WORDS: Clown; Diaspora; Großstadt; Hamburg; Kontextuelle Theologie; Loci theologici; Narrheit; Stadtpastoral; Säkularisierung; Urbanität;

35 Jürgen Werbick, *Theologische Methodenlehre* (Freiburg i. Br.: Herder, 2015), 393.

Abstract

**BEYOND SELF-EVIDENCE. CONTEMPORARY CITIES AS
*LOCI THEOLOGICI***

Half a century ago, Harvey Cox was certain that (Christian) faith and religion are in danger of extinction in the space of a secular city. From today's point of view, cities become a setting of a special religious creativity. On the basis of Cox's diagnosis and the theology of the Second Vatican Council, this paper argues for a closer look at contemporary cities as *loci theologici*. The urban space offers a lot to learn and to discover for theology and the church. In relation to contemporary cities as an object of research, every one-way theology is a dead-end theology. The second part of the article delivers insight into the city of Hamburg's potential as a challenging *locus theologicus alienus* and broaches a *heterotopia* (M. Foucault), a *non-place*, (M. Augé) and the danger of a voyeuristic *top-down-perspective* (M. de Certeau).

Key words: Clown; contextual theology; Diaspora; Hamburg; Loci theologici; Northern Germany; Secularization; Urbanization;

