

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

53. JAHRGANG HEFT 4

OKTOBER—DEZEMBER 2012

Wort und Antwort



Himmel über ...
Kirche für die Stadt



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 53. JAHRGANG HEFT 4 OKTOBER—DEZEMBER 2012

Himmel über ... Kirche für die Stadt

Editorial 145

Stichwort Städte (Gerd Kuhn) 146

Christian Bauer

Stadtluft macht frei? Mittelalterliche Stadtpastoral der Bettelorden 149

Henryk Anzulewicz

Die Stadt und Albertus Magnus 155

Laurentius Höhn

Wenn die Fiktion Wirklichkeiten widerspiegelt ... Kirchenbilder im Film 162

Edith Kürpick

Mönch sein in der Stadt. Die Monastischen Gemeinschaften von Jerusalem 168

Kerstin Gothe

Kirchen in der Stadt. Als Raum mitpredigen 172

Dominikanische Gestalt: Ceslaus de Robiano OP (1829–1902) (Michael Dillmann) 178

Wiedergelesen: Michel de Certeau SJ, „Gehen in der Stadt“ (Ulrich Engel) 182

Bücher (Christian Bauer, Thomas Eggensperger, Ulrich Engel) 185

Eingegangene Bücher 191

Titelbild: © Erika Grünewald

Vorschau: Heft 1 (Januar—März) 2013: Immer wieder neu: Zumutung Tradition

Das Verhältnis von Kirche und Stadt war immer eng. Im Allgemeinen bezeichnet man das Christentum als Stadtreligion, weil es von der Stadt Jerusalem ausging, sich in den Städten ausbreitete und erst nach und nach in die Provinz diffundierte. Allerdings sind auch Veränderungsprozesse jeglicher Art in Religion und religiöser Praxis zuerst in den Städten wahrnehmbar, bevor sie sich gegebenenfalls auf das Land ausbreiten.

In dieser Nummer der Zeitschrift geht es um die „Kirche für die Stadt“ – der „Himmel über ...“ wird dabei mitgedacht. Nach einer grundsätzlichen soziologischen Einführung (*Gerd Kuhn*) finden sich historisch ausgerichtete Beiträge (der Mediävist *Henryk Anzulewicz* geht auf Albertus Magnus ein, der Pastoraltheologe *Christian Bauer* auf die Mendikanten), sowie Reflexionen über Kirche und Stadt in der Gegenwart (*Kerstin Gothe* schaut mit den Augen einer Stadtplanerin auf das Sujet, der Seelsorger und Theologe *Laurentius Höhn OP* mit denen eines Cineasten). Der Dominikanerorden hatte immer einen besonderen Bezug zur Stadt, von dem das Predigtwerk des Ordensgründers ausging und so zeichnet der Kirchenhistoriker *Michael Dillmann OP* den Lebensweg eines agilen Klostergründers im ausgehenden 19. Jahrhundert – Ceslaus de Robiano. Der Fundamentaltheologe *Ulrich Engel OP* widmet sich der Relektüre des Stadtflaneurs und Jesuiten Michel de Certeau.

Die Kirche für die Stadt – die Stadt für die Kirche!

Thomas Eggensperger OP

Städte

Städte markieren den Beginn unserer Kulturgeschichte. Otto Borst schrieb in einem Essay zu einer Geistesgeschichte der Stadt: „Die ‚Stadt‘ ist nicht nur der Anfang, sondern das gar nicht mehr zu überbietende böse Ende: der Turmbau zu Babel.“ Zu Babel existiert das Gegenbild: das himmlische Jerusalem. In der Offenbarung des Johannes wird davon gesprochen, dass, wie Borst resümiert, dereinst „die reine und endgültig beruhigte, feste Stadt, in der auch eine sozial ausgeglichene Situation selbstverständlich sein wird“, wiederkehrt. In unserer Kultur denken wir Stadt stets als ein Spannungsfeld: als sündigen versus reinen Ort oder als Ort der Befreiung („Stadtluft macht frei“) versus die Menschen verschlingenden Moloch.

Wandel der Städte

Bereits Max Weber merkte an, dass eine Stadt in sehr verschiedener Art definiert werden kann. Allen Definitionen gemeinsam ist nur, dass sie eine geschlossene Siedlung, eine Ortschaft bezeichnen.² Städte hatten in vormodernen Zeiten immer eine Umfassung, eine begrenzende Stadtmauer. Die „Einfriedung“ sollte das Gefühl der Sicherheit gewähren, aber auch eine räumlich wie symbolische Einheit für das ständische Gemeinwesen herstellen. Über Jahrhunderte hinweg beruhte die vergleichsweise stabile, aber ungleiche Stadtgesellschaft auf einer festen ständischen und geistigen Ordnung. Diese Ordnung spiegelte sich auch in räumlichen Hierarchien. Im Zentrum lag der Marktplatz als Ort des materiellen Austauschs und der Kommunikation. Die wichtigsten und dominanten Gebäude waren das machtvolle Rathaus und die in den Himmel ragenden Kirchen. Mit der Industrialisierung und Urbanisierung Anfang des 19. Jahrhunderts änderte sich das soziale und räumliche Gefüge grundlegend. Mit dem Schleifen der Mauern löste sich das räumliche Kontinuum auf und es entstand Raum für bürgerliche Villengebiete und Arbeiterquartiere. Statt durchmischter Wohn- und Lebensformen („Ganzes Haus“) erfolgte eine Segregation der Klassen. Die Stadt war immer weniger der Lebensort, in dem Menschen unterschiedlicher Herkunft und Stellung eng zusammenlebten. Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts verstärkte sich im Kontext von Industrialisierung und Nationalstaatsbildung die politische und Wirtschaftskon-

kurrenz der Städte. Es wurden moderne Ikonen wie beispielsweise der Eiffelturm in Paris errichtet. Aber auch große Kirchengebäude und Kathedralen wie der Kölner Dom wurden vollendet oder, um eine größere optische Wirkung zu entfalten, wie der Ulmer Dom, Notre Dame in Paris oder der Stephansdom in Wien von angrenzenden Gebäuden befreit und freigestellt. Die neue Ästhetisierung war Ausdruck der Auflösung des früheren kompakten, städtischen Gewebes und der Entflechtung von profanen und säkularen Lebenswelten.

Heute prägen immer weniger sakrale Gebäude die Silhouette einer Stadt, sondern moderne *urban icons*, häufig als ostentative Machtgesten der Wirtschafts- und Bankenwelt, manchmal auch einzelner Potentaten, die sich gegenseitig zu überbieten suchen. Beispiele dieser immer höheren und immer banaleren Hochhäuser der Worldcities sind etwa das „The Shard“ in London oder das „Burj“ in Dubai. Für den Architekturhistoriker Lampugnani sind die heutigen *urban icons* „Gesten ohne Sinngehalt“³.

Stadtgeschichte war immer auch Religionsgeschichte. Über lange Zeit hinweg wurde dieser Aspekt in der modernen Stadtgeschichtsforschung vernachlässigt. Inzwischen werden jedoch vermehrt Symposien veranstaltet und Themenhefte publiziert, die gerade diesen Aspekt betonen. So wählte das Jahrbuch StadtRegion 2011/2012 als Schwerpunkt „Stadt und Religion“, das Forum Stadt 4/2012 „Kirchenräume neu denken“.

Die Welt wird Stadt

Der klassische Stadt-Land-Gegensatz hat sich in vielen Weltregionen in seiner charakteristischen Form aufgelöst und transformiert sich in asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Staaten in diffuse urbane Mega-Agglomerationen bzw. Mega-Cities. Anfang dieses Jahrtausends zählten die Vereinten Nationen weltweit erstmals 20 Megacities, in denen mehr als 10 Millionen Menschen leben. Eine besondere Dynamik haben, neben den bekannten Verstädterungsräumen wie Tokio mit 35 Millionen Einwohnern, Megastädte wie Mumbai mit 18 und Shanghai mit 14 Millionen Menschen. Alle Prognosen gehen davon aus, dass sich das Wachstum der Städte in den außereuropäischen Ländern künftig enorm verstärken wird und weitere soziale Polarisierungen mit sich bringen wird.⁴ Schrumpfende oder stagnierende Städte sind hingegen Erscheinungen der alten europäischen und nordamerikanischen Industrieländer.

Wie auch in den europäischen Ländern des 19. Jahrhunderts ist das zentrale Motiv, das zum Städtewachstum führt, die Not der verarmten Landbevölkerung. Diese will ihren bedrückenden Lebensbedingungen entinnen und erhofft sich bessere Chancen in den Städten. Viele Landbewohner locken zugleich städtische Freiheiten und die Verheißungen, aber auch (Bildungs-)Chancen der urbanen Kultur. Die Wanderungsbewegungen besitzen gerade in der Gegenwart eine enorme Dynamik, sodass seit 2007 erstmals mehr Menschen in Städten als auf dem Land leben. Insofern konnte das Institut für Auslandsbeziehungen in Stuttgart eine hierauf bezogene Ausstellung auch mit dem programmatischen Titel „Die Welt wird

Stadt“⁵ eröffnen. Darüber, wie die fortschreitende Urbanisierung zu bewerten ist, wird leidenschaftlich gestritten. Sehen viele Autoren die ökologischen und sozialen Grenzen des Stadtwachstums längst als erreicht oder gar als überschritten an, so gehen andere Autoren von der Unvermeidlichkeit und Unumkehrbarkeit dieser Entwicklung aus und sehen Chancen zur Bewältigung der enormen Herausforderungen. Die großen Hoffnungen der Zuwanderer haben sich oftmals nicht erfüllt. Im „Planet der Slums“⁶ kämpft die Mehrheit der Menschen ganz elementar um das nackte Überleben. Die sich weiter verschärfende Kluft zwischen Arm und Reich drückt sich in dem überbordenden Wachstum von informellen Selbsthilfesiedlungen, den *barriadas*, *barrios*, *favelas*, *bidonvilles*, *shantytowns*, *gecekondus* und *squatter*-Siedlungen auf der einen Seite und dem Boom an geschlossenen und abgeschirmten Siedlungen, an „Gated Communities“ und Luxus-Enklaven auf der anderen Seite sehr deutlich aus.⁷ Der Anteil der Slumbewohner an der gesamten Stadtbevölkerung liegt bei den ärmsten Ländern bei erschütternden 78,2 Prozent.

Zu den anregenden Stadtstudien, die in den letzten Jahren veröffentlicht wurden, zählt sicherlich das Buch über die Ankunftsstädte von Doug Saunders. Er analysiert dabei – immer mit dem Ziel, die vorhandenen Entwicklungs- und Aufstiegspotentiale zu benennen – sehr unterschiedliche Situationen in vielen Welt-Metropolen. In Boulaq al-Dakrour beispielsweise, einem von 110 Ashwaiyyat (etwa „planlos errichteter Ort“) im Westen Kairo, leben auf wenig mehr als 300 Hektar eine halbe Million Menschen in schlichten drei- bis fünfstöckigen selbst errichteten Gebäuden. Diese Viertel wurden während der Regierungszeit Mubaraks stark vernachlässigt und den Bewohnern wurden elementare städtische Dienstleistungen vorenthalten. Die Bevölkerung verharrte aber nicht länger resignativ in ihrem Quartier, sondern nahm aktiv am arabischen Frühling teil, der zum Sturz des Regimes führte und Hoffnung auf eine friedvolle und demokratische Entwicklung entstehen lässt. Der Verstädterungsprozess wird weltweit fortgesetzt. Es wird eine der zentralen Herausforderungen der nächsten Jahrzehnte sein, die Städte als arbeitsteilig und friedlich integrierten Sozial- und Kommunikationsraum zu organisieren und den Menschen würdige Lebensformen zu ermöglichen.

Dr. phil. Gerd Kuhn (gerd.kuhn@iwe.uni-stuttgart.de), geb. 1954 in Sulzbach, Akademischer Mitarbeiter für Architektur- und Wohnsoziologie am Institut Wohnen und Entwerfen der Universität Stuttgart. Anschrift: Aixerstraße 26, D-72072 Tübingen. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit H. Tilman/Wüstenrot Stiftung) (Hrsg.), *Soziale Mischung in der Stadt. Case Studies – Wohnungspolitik in Europa – historische Analysen*, Stuttgart 2012 [im Druck].

01 O. Borst, *Babel oder Jerusalem? Prolegomena zu einer Geistesgeschichte der Stadt*, Stuttgart 1984, hier 17 und 44.

02 Vgl. M. Weber, *Geschichte und Gesellschaft*, Tübingen 1985, 727.

03 V. M. Lampugnani, zit. nach: C. Kress/M. Schalenberg/S. Schürmann, *Spektakel, Allheilmittel, Forschungsfeld: Perspektiven auf „Urban Icons“*, in: Informationen

zur modernen Stadtgeschichte (IMS) 2/2011, 11.

04 Vgl. United Nations Human Settlements Programme (Ed.), *The Challenge of the Slums. Global Report on Human Settlements 2003*, London 2003.

05 E. Ribbeck, *Die Welt wird Stadt. Ausstellungskatalog*. Institut für Auslandsbeziehungen, Stuttgart 2009.

06 M. Davis, *Planet der Slums*, Berlin 2006.

07 Vgl. T. Harlander, *Spaltung der Stadtgesellschaften – sozialräumliche Polarisierungen*, in: ders./G. Kuhn/Wüstenrot Stiftung (Hrsg.), *Soziale Mischung der Stadt. Case Studies – Wohnungspolitik in Europa – historische Analysen*, Stuttgart 2012 [im Druck].

Christian Bauer

Stadtluft macht frei?

Mittelalterliche Stadtpastoral der Bettelorden

„Was für ein wunderbares mittelalterliches Ensemble!“ – häufig hört man Aussagen wie diese von Touristen, die vor der Nürnberger Kaiserburg stehen. Leider sind sie ebenso wenig wahr, wie die Überschrift dieses Beitrags aus dem Mittelalter stammt. Die Nürnberger Burg in ihrem heutigen Erscheinungsbild ist eine spätromantische Geburt des 19. Jahrhunderts. Und ebenso verhält es sich auch mit dem Wort von der freimachenden Stadtluft. Für letzteres gilt jedoch die Feststellung: Wenn es auch nicht wahr ist, so ist es doch wenigstens gut erfunden. In jedem Fall aber, besonders mit Blick auf die folgende pastoralgeschichtliche Darstellung der Stadtpräsenz der Bettelorden: Vorsicht vor einfachen, romantisierenden Übertragungen in die Gegenwart! Im Folgenden geht es daher weniger um das Bereitstellen von pastoralen Kopiervorlagen, als um eine Provokation zu Eigenem: zu eigenen Lösungen im eigenen Kontext. Und der ist in einer plural ausdifferenzierten Stadt der Spätmoderne nun einmal ein anderer als in der hochgradig sozialintegrierten Stadt des Hochmittelalters. Stadtpastorale Inspirationen können aber dennoch von den Ursprüngen der Bettelorden ausgehen – vielleicht sogar eine Erinnerung an die Zukunft, wie sie dem Autor dieses Beitrags Ende der 1990er Jahre während eines Citypastoral-Praktikums an der Offenen Kirche St. Andreas der Dominikaner in Düsseldorf begegnet war. Diese Zukunft wird im Folgenden mit der Hilfe unterschiedlicher Mediävisten erkundet: M.-Dominique Chenu, dem bedeutenden Konzilstheologen, Jörg Oberste, einem jungen Profanhistoriker, und Isnard W. Frank, dem kürzlich verstorbenen Mainzer Kirchengeschichtler.

Dominikaner im Aufbruch der Städte

Eine Citypastoral, die am Puls der Zeit ist, hat Tradition im Predigerorden. M.-Dominique Chenu schreibt: „Es ist bezeichnend, dass sich ein

Dr. theol. Christian Bauer (christian.f.bauer@uibk.ac.at), geb. 1973 in Würzburg, Professor für interkulturelle Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck. Anschrift: Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck. Veröffentlichung u. a.: Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“. 2 Bde. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 42), Berlin 2010.

Konvent im Herzen der Stadt ansiedelte. In Neapel oder in Paris. Der geographische Ortswechsel ist die institutionelle Übersetzung des spirituellen Ortswechsels. [...] Das Kloster siedelt aus den einsamen Bergen und Tälern hinüber in das Zentrum der großen Städte. Das ist mehr als nur ein Symbol.⁴¹ Kein geringerer als Thomas von Aquin ist in diesem historischen Kontext zu verorten: „Thomas [...], den die Traditionen seiner Familie für ein Leben in der mächtigsten aller Abteien vorsahen [...], betrat [...] einen Weg, der ihn an die brodelndste und repräsentativste aller Stadtschulen führen sollte, die sich mitten im Herzen der neuen Gesellschaft befand: an die Universität von Paris.“⁴² Diese neue Gesellschaft hatte ganz handfeste ökonomische Voraussetzungen: „Mit der Ausdehnung des Handels, dem Umlauf des Geldes, der Wiederaufnahme der Schifffahrt im Mittelmeer, dem Aufkommen neuer Techniken, der Spezialisierung der Arbeit und dem rasanten Wachstum der Bevölkerung bildeten sich städtische Ballungsräume, in denen sich eine neue, mündig gewordene Klasse ihre Freiheiten [...] eroberte.“⁴³ Ein neuer gesellschaftlicher Unternehmergeist erwacht: „Im Zuge dieser Passage vom Lehnen zur Kommune haben die Geister [...] die Autonomie ihrer Unternehmungen, [...] einen Geschmack der Initiative und jene Beweglichkeit errungen, die die Meisterschaft des Menschen in den [...] Problemen einer auf neue Weise offenen Welt zum Ausdruck brachte.“⁴⁴

Das intellektuelle Zentrum dieser neu entstehenden Welt war die ‚Geisteszunft‘ der Universitäten: „Die von neuen Generationen bevölkerten Stadtschulen trugen in das intellektuelle Leben [...] dieselben Sehnsüchte, die sich [...] in der Organisation der Stadtgesellschaft in Form von Zünften und städtischen Magistraten inkarnierte. [...] Es ist ein ganz entschieden anderer Menschenschlag, der an die Schulen von Paris, Bologna, Oxford und Köln drängt.“⁴⁵ Dieses Milieu ist ein idealer geistiger Nährboden für die im Zuge einer zeitgleichen Konjunktur der *vita apostolica* entstehenden Bettelorden: „Während die alten Monasterien [...] im Dienst einer etablierten Christenheit standen [...], kamen [...] neue Gemeinschaften, die evangelische Armut gelobten, mit aristokratischen Ökonomien und Spiritualitäten brachen und jenseits herrschaftlicher Burgfesten den kleinen Leuten das Wort Gottes predigten [...].“⁴⁶ Prediger- und Minderbrüder sind eine Alternative zu den alten Mönchsorden: „Keine Klöster mehr, die majestätisch und unbeweglich wie Burgfesten sind, sondern ärmliche Gelegenheitsbauten in einfachen, studentisch geprägten Vorstädten.“⁴⁷ Man mischt sich unter das Leben der neu erwachenden Städte: „Diese Männer des Evangeliums sind in der Kultur ihrer Zeit zutiefst engagiert und lassen sich darin auf alle Probleme ein, angefangen von jenen der lombardischen Städte, die ihre Charta der Freiheit unter Beratung durch die Bettelorden erringen, bis hin zu jenen Problemen, welche die berauschte Entdeckung der griechischen Vernunft bei den einzelnen Gläubigen auslöste.“⁴⁸

Integration neuer Stadteliten

„Die Stadtpastoral der Bettelorden ermöglichte die kirchliche Integration neuer städtischer Eliten“⁴⁹ – zu diesem Ergebnis kommt die von Jörg Oberste verfasste Ha-

bilitationsschrift über die Stadtpastoral im mittelalterlichen Toulouse. Seine Quellen sind Ad-status-Predigten, Sammlungen von Exempla, Beichtsummen und Epitaphe, die zusammengenommen Rückschlüsse auf den pastoralen Alltag der Bettelorden im 13. Jahrhundert erlauben. Oberste geht von einer „pastoralen Wende um 1200“¹⁰ aus, der zufolge Handel nun nicht mehr nur als gottlose Geldgier gilt, sondern die mit der Kanonisierung eines Kaufmanns mit den typologischen Namen Homobonus von Cremona („der gute Mensch von Cremona“) im Jahr 1199 sogar einen sozial engagierten Repräsentanten der Stadeliten zum christlichen Vorbild erklärt. Man kann ein guter Kaufmann, so die Botschaft, und zugleich ein guter Christ sein. Die Dominikaner von Toulouse unterstützen diese Wende mit ihrer *Regula mercatorum* (1315), die eine „vita evangelica“ innerhalb der aufstrebenden Stadtgesellschaft ermöglicht. Wie diese dominikanische ‚Laienregel‘, so dienen auch die neuen Drittorden demselben Ziel: einer Heiligung des Alltags im Berufsleben. Es entstehen religiös hybride Zwischenräume, die der Soziologe Thomas Luckmann als „Schaffung interpretativer Zwischeninstanzen“¹¹ charakterisiert, die „Kompromisse zwischen ‚Theologie‘ und ‚Volksreligion‘ ermöglichen (von verschiedenen synkretistischen Frömmigkeitsveranstaltungen bis hin zu vermittelnden ‚Dritten Orden‘ für Laien)“¹². Oberste resümiert, diese markierten eine „wichtige Entwicklungsstufe laikaler Religiosität, deren Attraktion für kaufmännisch-städtische Eliten nicht erst von der modernen Forschung erkannt wurde. [...] Ihre größte Bedeutung [...] erreichte die Lebensform der Terziaren [...] in den Bettelorden.“¹³

Jörg Oberste schildert das Mikrobeispiel einiger prominenter Kaufmannsfamilien von Toulouse, die mit der ketzerischen ‚Elitekirche‘ der Katharer sympathisierten und zugleich gute Beziehungen zur katholischen Kirche pflegten: „Für den Stellenwert religiöser Argumente im Prozess sozialen Wandels [...] ist das Nebeneinander orthodoxer und heterodoxer Patrizier in Toulouse äußerst aufschlussreich.“¹⁴ Die mittelalterliche ‚Bastelreligion‘ dieser Stadelite brachte katharisch-katholische Synkretismen hervor, die eine doppelte Absicherung des Seelenheils ermöglichten: im privaten Leben war man Katharer, im öffentlichen Leben Katholik. Oberste fasst anhand des Geschlechts der Maurandi zusammen: „Die Maurandi waren Kaufleute und Landbesitzer, Konsuln und Wucherer, Katharer und Katholiken.“¹⁵ Es gab zahlreiche Gründe für die Attraktivität, welche die Katharer damals auf die Eliten einer Stadt wie Toulouse ausübten: allen voran reduzierte Ethikstandards für die sogenannten *credentes* (im Gegensatz zu den sogenannten *perfecti*), denen eine ungleich strengere kirchliche Wirtschaftsethik gegenüberstand. Aber auch das *consolamentum*, das als katharisches Sterbesakrament den neuen Reichen eine komfortable ‚Religiosität der letzten Stunde‘ ermöglichte. Und auch den Armen der Stadt hatten die Katharer mit ihrer simplen Erklärung für Not und Elend etwas zu bieten, die alles menschlich Böse auf den ‚Schöpfergott‘ des Alten Testaments zurückführte und ihm den ‚Erlösergott‘ des Neuen Testaments gegenüberstellte. Einfache Dualismen, die von den neuen Orden bekämpft wurden. Aber auch sie machten den Städtern ein attraktives Glaubensangebot: die Versöhnung der *vita activa* der Laien mit der *vita contemplativa* der Mönche auf der Basis guter Werke. Bei den Bettelorden gab es „keinen Bruch zwischen Kontemplation und Ak-

tion⁴¹⁶: „Dominikus versucht um der Evangelisation willen zwei bis dahin eigenständige Lebensformen zu synthetisieren, und radikalisiert dadurch beider Wesenselemente.“⁴¹⁷.

Versöhnung von *contemplatio* und *activitas*

Um die Neuheit dieses stadtpastoralen Ansatzes zu erfassen, muss man sich zunächst einmal den mittelalterlichen Normalzustand vor Augen führen. Isnard Frank schreibt: „Nur der Mönch als Kontemplativer konnte seines Heiles einigermaßen sicher sein. Denn nur die *vita contemplativa* galt als eigentliche ‚christliche Existenz‘. Im Uneigentlichen lebten [...] die Laien mit ihrer *vita activa*, die sie [...] in das Weltliche hinein verstrickte.“⁴¹⁸ Frank identifiziert vor allem zwei Hintergründe eines neuen Zueinander beider Lebensformen: „Der angedeutete Ausgleich [...] hatte zwei ineinander verschränkte Gründe. Der eine lag in dem fast gänzlichen Mangel einer ‚Theologie des weltlichen Lebens‘, der andere im zeitgenössischen Bußverständnis. [...] Über allen Bereichen des weltlichen Lebens lag ein bleibender Schleier des Unvollkommenen und Sündigen. [...] Damit ist der zweite Grund berührt: Die Bußauffassung des Mittelalters [...] Der Strafe durch Gott sollte [...] die Selbstbestrafung des Sünders zuvorkommen. [...] Und da man in dieser [...] Sache sichergehen wollte, waren die Bußauflagen hart und langwierig.“⁴¹⁹ Der von den Mendikanten angestoßene Wandel dieser Bußpraktiken ermöglicht einen neuen Blick auf das Ablasswesen. Der Ablass ist die pastorale Reaktion auf einen kirchlichen Pressionszusammenhang, auf den die Theologen der Bettelorden mit einer ‚Theologie der Befreiung‘ *avant la lettre* reflektierten: „Das Verlangen nach Straferlass [...] führte zur raschen Verbreitung der Ablasspraxis, die [...] von den Theologen [...] als Ablasslehre systematisch entfaltet wurde. [...] Der Beitrag [...] von Thomas von Aquin ist dabei besonders hervorzuheben.“⁴²⁰ Die neue Ablasslehre ermöglichte eine Neubewertung des Eigenwerts der irdischen Wirklichkeiten: „Mit den Ablässen konnte [...] von den Menschen der Pönaldruck genommen werden. Denn was immer ein Laie [...] an guten Werken [...] vorzuweisen hatte, [...] ging auf das Konto der ‚satisfaktorischen‘ Schuld. Mit dem Ablass wurde der Tilgungsdienst vereinfacht. Der [...] Fromme konnte sich endlich auch um ein ‚meritorisches‘ Konto sorgen. Um gute Werke also, die seinem ‚himmlischen Lohn‘ zugeschrieben werden konnten.“⁴²¹

Damit werden die städtischen Eliten in ihren bislang beschränkten Möglichkeiten der Nachfolge Christi massiv aufgewertet: „Möglichkeiten zum verdienstvollen guten Werk gab es [...] nun auch für die in die weltliche *vita activa* verstrickten Laien. [...] Neben der Leistung für Kirchenbauten bonifizierte zahlreiche Ablässe [...] soziale Einrichtungen wie Spitäler und Pilgerheime. Auch für den Straßen- und Brückenbau gab es Ablässe. [...] Es gab also ‚übernatürliche Verdienstmöglichkeiten‘ im Bereich des aktiven Lebens mittels des ‚weltlichen Berufes‘; als eigene Leistung und persönliches Verdienst. [...] Das Verrechnen von Ablässen zur Tilgung des Pönale und das Zusammenrechnen der guten Werke als *meritum* war [...] so etwas wie der Preis für den Schritt [...] zu einer Art von aufrechtem Gang des Laien in seiner

[...] Weltverflechtung.“²² Frank nennt ein konkretes Beispiel dieser neuen Stadtpastoral: „Die erhalten gebliebenen Predigten des Dominikaners Giordano da Pisa, der zu Beginn des 14. Jahrhunderts [...] so etwas wie ein ‚Stadtprädikant‘ war, sind in dieser Hinsicht aufschlussreich [...]. In frappierender Umdeutung der eschatologisch konzipierten *civitas Dei* des heiligen Augustinus wird für den Prediger die Kommune am Arno zu einer heiligen Stadt. [...] Kultur- und geistesgeschichtlich ist [...] die Aufwertung des städtischen Gemeinwesens in einen größeren Zusammenhang einzuordnen. Die aristotelische Staatslehre in ihrem thomanischen Zuschnitt steht dahinter. Auf sie griff auch der erwähnte Florentiner Prediger [...] zurück. [...] Es geht in dieser Sicht der *res publica* um eine Entflechtung von *sacerdotium* und *regnum* in dem Sinne, dass ein Staatswesen nicht einfach der Sündigkeit der Menschen wegen nötig sei und deshalb nur durch die priesterliche Vermittlung [...] Heiligkeit erlange [...], sondern von vornherein im Plane der [...] Schöpfungsordnung einen positiven ‚Eigen-Sinn‘ habe.“²³

Fährten in die Gegenwart

Einige stadtpastorale Fährten in die Gegenwart, die mit diesem gottgewollten ‚Eigen-Sinn‘ des Weltlichen rechnen, seien abschließend kurz skizziert – Fährten im säkularen Raum, auf denen *in den* urbanen Lebensformen von heute so etwas wie ‚anonyme‘ Spuren der Präsenz Gottes (vgl. GS 11) in der Suche nach dem *bonum commune* zu finden sein könnten. Hans-Joachim Höhn schreibt über die neuen städtischen Leitmilieus: „Die neuen Citoyens [...] erobern Altbauquartiere zurück, [...] experimentieren mit neuen Lebensformen und versehen ihren Stadtteil mit neuen sozialen Netzen. [...] Die neuen Städter [...] führen Doppel- und Mehrfachexistenzen; sie sind Menschen aus Alt und Neu, leben mit Kreditkarte und Biorhythmus, [...] lebensbejahende Workoholics und Okokapitalisten mit dem Anspruch, Sinn und Zweck, Nutzen und Stil [...] zu vereinbaren. [...] Nachgefragt werden jedoch nicht die etablierten Kirchen und Konfessionen, sondern Mixturen und Legierungen ganz unterschiedlicher Traditionen (östliche Weisheitslehren, Theosophie, Schamanentum, christliche Mystik, humanistische Ethik) [...]“²⁴ Nicht erst im Mittelalter (mit seinem aus dem Osten eingesickerten Katharismus) gab es eine solche östlich inspirierte, synkretistisch eingefärbte säkulare Konjunktur des Religiösen, sondern auch bereits in der Antike. Ein Religionswissenschaftler schrieb zu Beginn des 20. Jahrhunderts: „Nehmen wir einmal an, [...] Europa wäre Zeuge davon gewesen, wie die Gläubigen die christlichen Kirchen verließen, um Allah oder Brahma zu verehren, die Gebote des Konfuzius oder des Buddha zu befolgen [...]; denken wir uns ein großes Durcheinander [...], in dem arabische Mullahs, [...] japanische Bonzen, tibetanische Lamas, hinduistische Pandits [...] in unseren Städten [...] Tempel erbauten [...] – dann würde das ein ziemlich genaues Bild von der religiösen Zerrissenheit ergeben, in der die alte Welt vor Konstantin verharrte.“²⁵

Nach dem „Ende der Konstantinischen Ära“ (M.-D. Chenu) ist heute unter Glaubenden wie Zweifelnden eine spatmodern fragmentierte ‚Renaissance‘ des Religi-

ösen wahrnehmbar, die nach einer Kunst der neugierigen Unterscheidung in der Pastoral verlangt. Mit einer gegenwartssensiblen Gottesvermutung könnte diese neue pastorale Kirchenkontakte sowohl ‚nach oben‘ (= die neuen Patrizier) als auch ‚nach unten‘ (= die neuen Armen) knüpfen. Urbane Sozialmilieus wie „moderne Performer“, „Experimentalisten“ oder „Konsummaterialisten“ (Sinus-Milieustudie) könnten, ressentimentfrei im Geist der Bettelorden wahrgenommen, unseren kirchlichen Möglichkeitssinn beflügeln. Anzutreten wäre ein Weg zurück in die Zukunft, der mit Paulus auf den Areopag der Stadt im 21. Jahrhundert führt. Dort sind Schlüsselhaltungen einer zukünftigen Stadtpastoral erlernbar: Präsenz („Seine Begleiter brachten Paulus nach Athen“), Aufmerksamkeit („Als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah ...“) und Kontakt („... fand ich einen Altar mit der Aufschrift Dem unbekanntem Gott“). Auch hier gibt es keine pastoralstrategische Erfolgsgarantie – selbst Paulus ist ja bekanntlich in Athen letztlich gescheitert. Aber als nicht umgehbarer Herausforderung bleibt in jedem Fall die stadtpastorale Gretchenfrage Madeleine Delbrêls: „Warum sollte nur der Gesang der Lerchen im Kornfeld, das nächtliche Knistern der Insekten und das Summen der Bienen im Thymian unser Schweigen nähren können – und nicht auch die Schritte der Menge auf den Straßen, die Stimmen der Marktfrauen, die Rufe der Männer bei der Arbeit und die Lieder, die aus der Bar dringen?“²⁶ Vielleicht sollten wir, diese Frage im Gepäck, einfach einmal mit offenen Augen durch die eigene Stadt flanieren. Wenn wir Madeleines Anfrage nicht einfach nur kirchenamtlich ruhigstellen, sondern vielmehr an vielen kleinen pastoralen Orten wachhalten, an denen sich die säkulare Bedeutung des Evangeliums erweisen kann, dann wird eintreten, was Michael Sievernich in Umformulierung eines geflügelten Wortes von Romano Guardini verheißt: „Die Kirche erwacht in den Städten.“²⁷

01 M.-D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959, 21.

02 Ders., *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1950, 15.

03 Ebd., 14.

04 Ebd.

05 Ebd., 14f.

06 Ders., *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959, 7.

07 Ebd., 11.

08 Ebd., 17.

09 J. Oberste, *Zwischen Heiligkeit und Häresie, Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters*, Bd. 2: *Städtische Eliten in Toulouse*, Köln 2003, 293.

10 Ebd., Bd. 1: *Städtische Eliten in der Kirche des hohen Mittelalters*, Köln 2003, 103.

11 Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991, 172.

12 Ebd.

13 J. Oberste, *Zwischen Heiligkeit und Häresie*, Bd. 2, a. a. O., 18f.

14 Ebd., 25.

15 Ebd., 16.

16 Frei Betto, *Dominikanische Spiritualität*. Auf den Spuren von Dominikus Jesus nachfolgen, in: U. Engel (Hrsg.), *Dominikanische Spiritualität (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 1)*, Leipzig 2002, 165–176, hier 169.

17 F. Müller, *Die Utopie des Predigerordens*. Eine Skizze zum Wesen des Dominikanischen, in: U. Engel (Hrsg.), *Dominikanische Spiritualität*, a. a. O., 70–77, hier 73.

18 I. W. Frank, *Die Präsenz der Dominikaner in den spätmittelalterlichen Städten*. Ein ungriffiger und doch wirksamer Beitrag zur Versöhnung, in: U. Engel/Th. Eggenberger/O. H. Pesch (Hrsg.), *Versöhnung*. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft (Walberberger Studien, Phil. Reihe Bd. 8), Mainz 1991, 174–188, hier 176.

19 Ebd., 176ff.

20 Ebd., 179.

21 Ebd., 180.

22 Ebd., 181 u. 186.

23 Ebd., 182f.

24 H.-J. Höhn, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (Quaestiones Disputatae Bd. 154)*, Freiburg/Br. 1995, 109f.

25 Zit. nach H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, Stuttgart 1995, 5.

26 M. Delbrêl, *Nous autres, gens des rues*, Paris 1966, 78.

27 M. Sievernich, *Christentum und bürgerliche Gesellschaft. Kirche in der säkularisierten Stadt*, in: M. Theobald/W. Simon (Hrsg.), *Zwischen Babylon und Jerusalem. Beiträge zu einer Theologie der Stadt*, Berlin – Hildesheim 1989, 79–97, hier 97.

Henryk Anzulewicz

Die Stadt und Albertus Magnus

Von den beiden Mendikantenorden, die Anfang des 13. Jh., dem Zeitalter einer rasch fortschreitenden Urbanisierung Europas gegründet wurden, den Franziskanern und den Dominikanern, gilt der Predigerorden (– dies ist die offizielle Bezeichnung der letzteren –) bis heute als ausgesprochen „stadtzentriert“. Es verwundert deshalb nicht, dass eine seiner bedeutendsten Persönlichkeiten der Anfangszeit, Albertus Magnus, ein Stadtmensch im wahrsten Sinne war. Als der Schwabe um 1200 in Lauingen zur Welt kam, hatte sein Geburtsort offenbar noch keine Stadtmauer, die ab dem 12. Jh. für eine mittelalterliche Stadt typisch war. Vielleicht deshalb bezeichnete er Lauingen in Anknüpfung an seine Erfahrungen aus der Kindheit als eine *villa*, womit ein Dorf, ein Landgut oder eine Stadt gemeint sein konnte.¹ In der Forschung nimmt man als gesichert an, dass Lauingen ein strategisch wichtiger Stützpunkt von Friedrich I. Barbarossa war und zu den Stadtgründungen der Hohenstaufen aus der zweiten Hälfte des 12. Jh. gehört. Eine Urkunde oder ein Datum der Stadtgründung oder Erhebung zur Stadt sind nicht überliefert.²

Die Ursprünge des Dominikanerordens gehen auf die Welle der charismatischen Armutsbewegungen zurück, deren Hauptgründe die sozialen Umbrüche infolge der Urbanisierung und der Verarmung städtischer Bevölkerung, millenaristisch-apokalyptische Strömungen in der Volksfrömmigkeit und die Reaktionen auf die Verweltlichung der Kirche und den Verlust ihrer Glaubwürdigkeit waren. Die Dominikaner gründeten ihre Konvente mitten in den Großstädten, um von hier aus das Evangelium in alle Richtungen und an alle Schichten und Gruppen der städtischen Bevölkerung zu verkünden und es durch ihre Lebensweise in Armut zu bezeugen. Sie waren seit ihrer Gründung aus dem Stadtbild, das sie prägten und entscheidend veränderten, nicht wegzudenken.³ Ihr Einfluss erstreckte sich vom pastoral-religiösen Sektor bis in den kommunalen Bereich und reichte bis zum Kern der städtischen Verfassung, wie am Beispiel der Stadt Köln und der Rolle des Albertus Magnus, die er in der städtischen Entwicklung spielte, sichtbar wird.

Dr. theol. Henryk Anzulewicz (anzulewicz@albertus-magnus-institut.de), geb. 1955 in Dabrowka (Polen), Wiss. Mitarbeiter am Albertus-Magnus Institut in Bonn. Anschrift: Adenaueralle 17, D-53111 Bonn. Veröffentlichungen u. a.: *Albert the Great on Void: Some Remarks*, in: J. Biard/S. Rommevaux, *La nature et le vide dans la physique médiévale. Études dédiées à Edward Grant* (Studia Artistarum vol. 32), Turnhout 2012, 167–186.

Albertus Magnus und die Theologie der Stadt

Es ist zumindest in Fachkreisen gut bekannt, dass die Frühwerke des Albertus Magnus, *De natura boni* und *De bono*, sein Kommentar zu den *Sententiae* des Petrus Lombardus (Buch IV), seine bibelexegetischen Schriften und die beiden Kommentare zur *Nikomachischen Ethik* sowie der Kommentar zur *Politik* des Aristoteles sich mit der Problematik der bürgerlichen Tugenden, des Gemeinwohls, seiner onto-theologischen Grundlegung und mit den verschiedenen Formen politischer Gewalt befassen. Bekannt ist ebenfalls, dass Albertus ein Stadtmensch aufgrund seines Wirkungsfeldes war, dessen Lebensstationen eine nicht enden wollende Reihe von Städten markiert. Der Tatsache, dass er von seiner gesellschaftspolitischen Kompetenz mehrfach und vielerorts Gebrauch machte, ist in der jüngsten Vergangenheit in der Geschichtsschreibung Kölns viel Aufmerksamkeit gewidmet worden. Weniger bekannt ist hingegen, dass er eine ganzheitliche Theorie der Stadt entwarf, in der theologische, philosophische und politische Sichtweisen wie im Brennglas zusammenlaufen. Mancher Kenner der scholastischen Theologie wird überrascht sein, zu erfahren, dass Albertus Magnus einer der ersten mittelalterlichen Denker ist, der eine theologisch fundierte Theorie der Stadt und des Gemeinwesens entfaltete, die sich an die antiken Konzepte der Stoa und die politischen Ansichten des Aristoteles anlehnt und sie adaptiert. Er tat dies in einem 1257 oder 1263 in Augsburg abgehaltenen Predigtzyklus, in dem er „nicht nur eine Lobeshymne auf die Stadt, sondern [...] gleichzeitig auch das städtische Ideal“⁴ definiert. Seine darin ausgebreitete Auffassung der *civitas* und ihre Bestimmung in Hinblick auf die Wehrhaftigkeit, gemeinschaftliche Verfassung, einheitliche Rechtsordnung und Freiheit (*propter munitionem, propter urbanitatem, propter unitatem et propter libertatem*) wurde in der neueren Städteforschung als eine sich durch „einzigartige Fülle und konzeptuelle Vollständigkeit“⁵ auszeichnende Theologie der Stadt gewürdigt. Die gelehrten Stadtforscher, Stadtökonomie und Architekten Volker Roscher, Dieter Läßle und Bernd Gundermann heben als besonders interessant und aktuell v. a. den bei Albertus anzutreffenden Gedanken hervor, dass die beste Schutzmauer der Stadt so wie auch die Stadt selbst sich nicht aus Steinen, sondern aus lebendigen Menschen, aus Bürgern zusammensetzt.⁶

Wirken des Albertus Magnus in und für die Stadt Köln

Wohl keine andere Stadt verdankt in kommunaler Hinsicht Albertus so viel wie Köln. Neben dem Bildungssektor und Wissenschaftsbereich fällt sein friedensstiftender und verfassungsrechtlicher Beitrag, der die konfliktgeladenen Verhältnisse zwischen den Erzbischöfen von Köln und der Bürgerschaft regelte, am meisten ins Gewicht. Durch die Wahrnehmung schiedsrichterlicher Funktion übte er wiederholt maßgeblichen Einfluss auf die Gestaltung der erzbischöflichen und städtischen Verfassungs- und Verwaltungsrechte in der Stadt Köln aus. Durch sein Wirken in und für Köln stärkte er das bürgerliche Selbstbewusstsein und trug wesentlich zur verfassungsrechtlichen Absicherung und kommunalen Autarkie der

Stadt bei, zu ihrer Ausstrahlung und Anziehungskraft als bedeutendem Wissenschaftsstandort. Bis auf den heutigen Tag sind zwei von ihm in Köln verfasste Werke in seiner eigenhändigen Schrift und mehrere mittelalterliche Abschriften seiner Werke sowie von ihm ausgestellte und gesiegelte Urkunden in Kölns Bibliotheken und Archiven erhalten, ein einzigartiges Weltwissenschaftserbe, das Studierende verschiedener Länder und Kontinente der Erde beschäftigt, mitunter fasziniert und nach Köln zieht. Man kann behaupten, dass die Stadt sich spätestens seit Dante mit Albertus Magnus wie Königsberg mit Kant, Wien mit Mozart, Weimar mit Goethe und Schiller, Bonn mit van Beethoven identifizieren lässt.

Die erste Hochschule Deutschlands, das *Studium Generale* der Dominikaner zu Köln, wurde im Auftrag des Generalkapitels des Predigerordens durch Albertus Magnus eingerichtet. Dieses ehrgeizige Projekt, das Köln zu einem bedeutenden Wissenschaftszentrum der abendländischen Welt beförderte, begann zum Studienjahr 1248/1249. Die Hochschule hatte zum Ziel das Studium der Theologie, aber sie erfüllte ihren Zweck erst durch die dazu vorbereitende Ausbildung in den propädeutischen Fächern wie Logik und Philosophie. Albertus gab dem *Studium generale* ein universitäres Gepräge, das im Unterschied zu den späteren Kölner Hochschulen der übrigen Mendikantenorden (Franziskaner, Augustiner-Eremiten und Karmeliter) der Philosophie und den Naturwissenschaften einen breiten Rahmen zuwies und sie als Disziplinen eigenen Rechts begründete, die der Theologie als Wissenschaft nicht mehr untergeordnet waren. Ihre Begründung leitete er aus dem aristotelischen Wissenschaftsverständnis ab. In seinen Kölner Vorlesungen zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, dessen Gesamtwerk er einer Kommentierung unterzog und dem Abendland so dieses allein in der Vernunft gründende Wissenschaftserbe der Antike erschloss, stellte er klar, dass sich Glaubens- und Vernunftwahrheit nicht widersprechen, sondern einander ergänzen, da die erstere in der Offenbarung gründet und über den Erkenntnishorizont des Verstandes hinausgeht. Er wies auf die Begrenztheit der Vernunftkenntnis in Fragen des Glaubens hin, auf welche die Offenbarung Antworten gibt. Der Glaube wendet sich nicht gegen die Vernunft, sondern er steht über der Vernunft und erhellt sie.⁷

Albertus Magnus hat sich für Kölns Gemeinwohl auch auf andere Weise als nur durch den Aufbau des *Studium Generale* und seine Lehrtätigkeit verdient gemacht. Es lohnt sich zu fragen, welchen Stellenwert die *urbanitas* und das *bonum commune* in seinem ethischen und politischen Denken einnehmen, wie sie bei ihm in der Praxis wirksam werden und wie sich seine Betätigung als Schlichter und Friedensvermittler in seinen Lebensgang und den städtischen Kontext fügt.

Schon bald nach der Rückkehr aus Paris fiel Albertus in Köln bei der Bürgerschaft und beim Klerus durch seinen guten Ruf als Gelehrter und Wissenschaftler auf, dem man eine politische Klugheit zutraute. Er war in und um Köln sowie andernorts ein gefragter Schiedsrichter, dessen Vermittlung die Stadt Köln und die Kölner Erzbischöfe in ihren Streitigkeiten mehrfach in Anspruch nahmen. Nach der bisherigen Quellenlage hat er 25 Friedensvermittlungen und Schiedsverfahren durchgeführt, bei denen in mindestens fünf Fällen die Stadt Köln als eine der Streitparteien auftrat. Von seinen politisch und rechtlich bedeutendsten Erfolgen, die er für das Gemeinwohl der Stadt Köln errungen hat, sind an erster Stelle der

sogenannte Kleine Schied und der Große Schied sowie die Sühne zwischen Erzbischof Engelbert von Falkenburg mit der Stadt Köln von 1271 zu nennen.

Der Kleine Schied vom 17. April 1252

Mit dem Kleinen Schied vermittelte Albertus den Friedensschluss der Stadt Köln mit Erzbischof Konrad von Hochstaden (1238–1261). Dieser Kirchenfürst konzentrierte all seine Kraft auf den Ausbau eigener politischer und territorialer Macht mit allen, auch mit militärischen Mitteln. In seinen Bestrebungen war er außerhalb von Köln stets erfolgreich, während ihm eine vollständige Herrschaft über die Stadt lange Zeit verwehrt blieb. Er konnte sich weder bei seinen kriegerischen Auseinandersetzungen auf Kölns Unterstützung verlassen noch seine Macht uneingeschränkt und unwidersprochen seitens der Bürgerschaft, insbesondere der Patrizier, ausüben. Die Mittel für die Ausdehnung seiner Macht musste er ohne Hilfe von Papst oder König aufbringen. Sein Versuch, sich aus der Geldnot durch Münzenverruf zu befreien, gab für Kölns Bürger und den Grafen Wilhelm IV. von Jülich Anlass zu einer Fehde mit dem Erzbischof. Beide Seiten bekämpften sich mit Waffen. Da der erzbischöfliche Stadtherr keinen militärischen Erfolg erzielen konnte, stimmte er einem Frieden zu, der im Schlichtungsverfahren mit den Bürgern auszuhandeln war. Dem Grundsatz der Schlichtung entsprechend traten die Streitparteien in das Verfahren als gleichrangig ein. Beide Parteien einigten sich auf Albertus Magnus und Hugo von St. Cher, den päpstlichen Legaten und Kardinal aus dem Predigerorden, als die beiden Schiedsrichter. Der erste Entwurf für den Schlichtungsspruch, den Albert erarbeitete, wird als Beleg dafür interpretiert, dass er die verfeindeten Kontrahenten zur Einstellung der Kämpfe und Aufnahme von Verhandlungen brachte. Dieser endete mit einem Kompromiss, der den Erzbischof sein Gesicht wahren ließ, da er nicht als Gesetzesbrecher und Schuldiger befunden wurde. Die Bürger, die den Rechtsbruch hingenommen hatten, kamen aus diesem Konflikt insofern gestärkt hervor, als sie grundsätzlich Recht bekamen. Demnach blieben künftig die bislang geltenden rechtlichen Bestimmungen über die Machtbefugnisse des Erzbischofs über die Münze gültig. Diese Vereinbarung hatte zur Folge, dass die vom Erzbischof eingeführte, minderwertige Münze eingezogen und durch eine neue, fälschungssichere, wie es hieß, ersetzt werden musste.

Alberts schiedsrichterliche Kunst und sein Erfolg bestanden bereits darin, die verfeindeten Parteien an den Verhandlungstisch zu bringen und sie zu verpflichten, den auszuhandelnden Spruch anzuerkennen. Mit welcher politischen Klugheit, Umsicht und Geschicklichkeit er vorgegangen ist, zeigt der von ihm ausgearbeitete Textentwurf des Schiedsspruchs vom 29. März 1252, dem Verhandlungen mit den Gegnern vorausgegangen sein mussten. Die endgültige Formulierung der am 17. April 1252 von ihm und dem Kardinallegaten Hugo von St. Cher beurkundeten Vereinbarung ist eine eindrucksvolle Bestätigung von Alberts Leistung. Sein Entwurf ging wortwörtlich in den Schiedsspruch ein; dieser wurde von Papst Innozenz IV. am 12. Dezember 1252 bestätigt und gilt aus heutiger Sicht der Kölner

Stadtväter als „eine salomonische Lösung in der Auseinandersetzung zwischen dem Stadtherren und der Bürgerschaft“. Mit dieser Formel, die Fritz Schramma, der Oberbürgermeister der Stadt Köln, in seiner Rede anlässlich der Feier zur Erinnerung an den Kleinen Schied am 17. April 2002 aussprach, würdigten die höchsten Repräsentanten der Stadt nach 750 Jahren den Beitrag des Albertus zur Stärkung der Rechte der Bürger. Oberbürgermeister Schramma wies in diesem Zusammenhang noch auf ein weiteres Moment hin, an dem sich der Sinn und Einsatz Alberts für das Gemeinwohl manifestiert und das bis auf den heutigen Tag von großer Bedeutung ist: die Stärkung der Rechte der Bürger als des eigentlichen Souveräns der Stadt, ein nicht nur theoretisch, sondern auch handlungspolitisch vertretener Ansatz, der bruchlos an die verfassungsrechtliche Gestalt und das Selbstverständnis des modernen Köln anschließt.⁸

Zwei weitere schiedsrichterliche Beschlüsse, an denen Albertus maßgeblich beteiligt war und die von lebenswichtiger Bedeutung für die Stadt Köln und ihre Bürger waren, da sie den geistlichen Stadtherrn und die Bürger aus ihrer Zerstrittenheit und einer politisch wie militärisch kritischen Lage herausführten, dürfen nicht unerwähnt bleiben. Es sind der sogenannte Große Schied von 1258 und die Sühne von 1271 gemeint.

Der Große Schied vom 28. Juni 1258

Dieser Schiedsspruch regelte die erzbischöflichen und städtischen Verfassungs- und Verwaltungsrechte in der Stadt Köln auf der Basis von Gleichwertigkeit der städtischen wie erzbischöflichen Rechtsgrundlagen. Der Schiedsspruch sicherte dem Erzbischof vor allem finanziellen Nutzen, der Stadt hingegen langfristige Rechtsvorteile. Die Schiedsleute stellten die Hoheit des Erzbischofs über die Gerichtsbarkeit im Sinne einer Kontrollinstanz ausdrücklich fest, den Bürgern aber sprachen sie das Recht zu, ihre städtischen Verfassungsorgane und administrativen Ämter souverän in Eigenverantwortung zu besetzen. Dem Erzbischof wurden politische Macht und Rechtsansprüche, die er in seinem territorialen Einflussbereich ausüben oder wahrzunehmen pflegte, für den Kölner Stadtraum grundsätzlich abgesprochen. Er bekam dennoch das Recht, als oberster Wächter über Ordnung und Gesetz bei Notständen indirekt in die Politik eingreifen zu dürfen. Der Große Schied bedeutete für die Stadt Köln eine „Magna Charta der Unabhängigkeit und Freiheit“.⁹ Alberts Zeitgenosse Gottfried Hagen (†1299) nennt in seiner Reimchronik Albertus allein als Verfasser der Schiedsurkunde und bezeichnet den Großen Schied als „Laudum Alberti“ oder „Laudum Albertinum“ (d. h. der Schiedsspruch des Albertus). Wenn man den Inhalt des Großen Schieds analysiert und den von Albertus ausgearbeiteten, zusammen mit dem Kardinallegat Hugo von St. Cher ausgesprochenen Kleinen Schied berücksichtigt, erkennt man, dass auch jetzt die klaren Entscheidungen im Interesse der Stadt Köln und für das Gemeinwohl ihrer Bürger die Handschrift des Albertus Magnus tragen.

Die Sühne zwischen der Stadt und Erzbischof

Diese von Albertus eingeleitete Versöhnung führte die exkommunizierte und von der Außenwelt isolierte Stadt aus einer ausweglosen Lage heraus. Die Krise wurde durch den Erzbischof Engelbert von Falkenburg ausgelöst, nachdem er die im Großen Schied festgelegten Vereinbarungen brach und zuerst alle unabsetzbaren Schöffen bis auf einen durch seine Leute ersetzte und fortan mit brachialer Gewalt gegen die Aufstände der Geschlechter und mit Gefangennahme ihrer Anführer vorging. Nachdem er am 2. Juni 1262 die Stadt militärisch in die Zange nahm, ein neues Stadtr Regiment mit einem von ihm ernannten Bürgermeister installierte und von der Stadt u. a. die gesamten Einnahmen von den Rheinmühlen, aus dem Wegezoll, der Verbrauchsteuer und der Biersteuer verlangte, gingen die Kölner Geschlechter gegen die Truppen des Erzbischofs mit Waffen vor und bezwangen sie. Die Stadt erlangte ihre mit dem Großen Schied verbriefte Unabhängigkeit und die Geschlechter ihre Rechte und Ämter zurück. Sie kam dem Erzbischof entgegen mit einigen finanziellen Zugeständnissen. Dieser fand sich aber mit seiner Niederlage nicht ab und setzte mit Hinterlist und allen ihm möglichen Mitteln, auch mit geistlichen Strafen, seinen Kampf um die Vormachtstellung in der Stadt fort. Als im November 1263 der Erzbischof während einer Gerichtsverhandlung Bürger hinterhältig festzusetzen versuchte, kamen diese ihm zuvor und hielten ihn knapp einen Monat lang gefangen. Daraufhin exkommunizierte er die an der Tat Beteiligten und verhängte über die ganze Stadt ein Interdikt, das die Gottesdienste und jede Form der Seelsorge untersagte. Er verschärfte die Strafen, indem er seine Diözesanstatuten vom 10. Mai 1266 mit der Exkommunikation aller Kölner Bürger und des Grafen Wilhelm von Jülich verband. Der Konflikt eskalierte auch militärisch und erreichte am 10. Mai 1267 seinen vorläufigen Höhepunkt in der Schlacht bei Zülpich. Der Erzbischof wurde mit dem Schwert in der Hand gefangengenommen und auf dem Schloss Nideggen eingekerkert. Der herbeigeeilte päpstliche Nuntius Bernhard von Castaneto stellte sich auf die Seite des Erzbischofs und belegte am 3. August 1268 seinerseits die Stadt mit dem Interdikt. Zusätzlich verfügte er, dass alle Weltgeistlichen die Stadt zu verlassen hatten und ihr so lange fern bleiben sollten, bis der Erzbischof frei komme. Der Nuntius traf die Bürger mit dem Verbot der Einfuhr von Waren und jeden Handels mit der Stadt besonders hart. Da Papst Clemens IV., der den Nuntius entsandt hatte, inzwischen verstorben und bis Ende August 1271 kein Nachfolger gewählt war, hatten die Kölner keine Möglichkeit, gegen die Strafen in Berufung zu gehen.

In dieser für die Stadt katastrophalen Lage ging Albert nach Köln und zum eingekerkerten Erzbischof auf das Schloss Nideggen. Er hatte den Erzbischof in dessen Starrheit umstimmen und zur Aussöhnung mit den Kölnern bewegen können. Mit der am 17. April 1271 verkündeten Sühne beendete er ein dunkles Kapitel der Stadtgeschichte und der Kölner Kirche. Er erwies damit vor allem der Stadt einen unschätzbaren Dienst, die sich in allen politischen Streitfragen uneingeschränkt durchsetzte. Die von Albert herbeigeführte Sühne gilt im Urteil der Historiker als „politisches Meisterwerk“ des Kölner Universalgelehrten Albertus Magnus.

Schlussbemerkung

Albert agierte in Köln und von Köln aus für das Gemeinwohl dieser Stadt, der benachbarten und weiter entfernten Orte, für das *bonum commune* des Ordens, der Universalkirche und der deutschen Lande. Bei den Verhandlungen und Entscheidungen hielt er an demselben Grundsatz fest, den er in der Tugendlehre und der politischen Philosophie in seinen Schriften zur Ethik und Politik entfaltete und auch in seinem Predigtenzyklus über die Stadt vermittelte. Er vertrat die Auffassung, dass das Gemeinwesen und sein Wohl über dem Individuum und dessen partikulären Interessen stehen, sofern man den Menschen als Träger der bürgerlichen bzw. politischen und ökonomischen Tugenden und seine ganzheitliche Vollen- dung als Mensch im Blick hat.¹⁰

01 Albertus Magnus, *De animalibus* VII tr. 1 c. 6 n. 65, ed. H. Stadler, Münster 1916, 522, 36–523, 6. Vgl. L. Diefenbach, *Glossarium Latino-Germanicum mediae et infimae aetatis*, Frankfurt/M. 1857 (ND Darmstadt 1997), 619.

02 A. Layer, *Die Jubiläen der Stadt Lauingen*, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen* 82 (1980), 63.

03 Vgl. J. Le Goff, *Die Liebe zur Stadt*, Frankfurt/M. – New York 1998, 87.

04 Ebd.

05 U. Meier, *Mensch und Bürger*, München 1994, 24, u. 35–47. *Die Predigten liegen gedruckt vor*: J. B. Schneyer, *Alberts des Großen Augs-*

burger Predigtzyklus über den hl. Augustinus, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 36 (1969), 100–147.

06 Albertus Magnus, *Predigt I*, ed. J. B. Schneyer, *Alberts des Großen Augsburger Predigtzyklus*, 106, 81ff., 90ff. Le Goff, *Die Liebe zur Stadt*, a. a. O., 86. *Die Stellungnahmen von V. Roscher, A. Läßle und B. Gundermann liegen dem Vf. schriftlich als e-Mails vor.*

07 Albertus Magnus, *Super Ethica I lect. 13*, ed. W. Kübel (*Opera omnia XIV/1*), Münster 1968–1972, 71, 73–85.

08 *Der Redetext von F. Schramma ist im Internet unter folgender Adresse abrufbar*: <http://www.stadt-koeln.de/mediaasset/content/pdf-ob/reden/2002/04/17-muenzstreit1252.pdf> (Aufruf: 1.9.2012).

09 H. Stehkämper, *Köln contra Köln. Erzbischöfe und Bürger im Ringen um die Kölner Stadtautonomie*, in: F.-H. Hye (Hrsg.), *Stadt und Kirche, Linz – Donau 1995*, 53–85, hier 64.

10 Vgl. Albertus Magnus, *Ethica VI tr. 2 c. 14*, ed. A. Borgnet (*Opera omnia VII*), Paris 1891, 442a–b; *Politica II c. 1*, ed. A. Borgnet (*Opera omnia VIII*), Paris 1891, 92b–93a, 95a.

W. Arendt, *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Großen*, Jena 1929, 2ff.

Laurentius Höhn

Wenn die Fiktion Wirklichkeiten widerspiegelt ...

Kirchenbilder im Film

So telegen die bunte Welt des Vatikans auch wirken mag, Vergleiche von Protagonisten des Heiligen Stuhls mit Schauspielerlegenden sind in der Presselandschaft und auch unter Filmschaffenden eher selten; und die berühmte Literaturverfilmung „In den Schuhen des Fischers“¹ mit Anthony Quinn hat auch schon den Staub der Jahrzehnte angesetzt. Dennoch mag es mehr als ein verkaufsförderndes *bon mot* sein, wenn in jüngster Zeit der Privatsekretär des Papstes, Monsignore Dr. Georg Gänswein, zum gewagten außenästhetisch fixierten Vergleich mit Hollywoodstar George Clooney herhalten muss.

Wenn nun Sprache und Titulatur der Filmwelt Einzug in die Kommentierung kirchlicher realer Lebenswelt hält, scheint ein genauerer, wenn auch selektiver Blick lohnenswert, ob denn filmisch-fiktive Darstellungen christlicher Lebenswelten und Personen, gerade auch in der Thematisierung in unterschiedlichen sozialen Größen wie Dorf oder Stadt, über das Klischee hinaus profunde Wahrheiten abbilden, die religionssoziologisch und pastoraltheologisch argumentativ verstärkt werden könnten oder zumindest zum tieferen Nachdenken darüber anregen, welchen Nutzen und Schaden ein „Auftritt“ kirchlicher Realität für die jeweilige Umwelt oder auch für das Subjekt kirchlichen Handelns haben kann.

Die Kirche im Dorf (1): Zittern vor der Autorität

Michael Hanekes Meisterwerk „Das weiße Band“² besticht in seinem Porträt einer protestantisch geprägten engen Dorfgemeinschaft vor dem Ersten Weltkrieg durch die Prägnanz, Menschentypen zu zeichnen, die als Vertreter von Opfern und Tätern einer durch unmenschliche Sozial- und Moralkontrolle geprägten engen Dorfsozialisation mehr als desillusionierend auf den Betrachter wirken. Die Untertitelung des Filmes mit den Worten „eine deutsche Kindergeschichte“ gibt dabei den interessanten Fokus des Films an, heranwachsende Kinder des Dorfes und ihren fragwürdigen Umgang mit anderen Menschen als das Spiegelbild dieser engen Gesell-

schaftsform zu wählen. Der Pastor ist in diesem Film dann auch als Vertreter seines Standes einfach nur der namenlose Pastor, der als Autorität seiner Gemeinde und Familie die Moralinstanz vertritt. Einige Szenen bleiben beklemmend und mahnend in der Erinnerung des Betrachtenden. Als eines seiner Kinder zu spät am Abend nach Hause kommt und die Familie schon am gedeckten Tisch versammelt ist, predigt der gestrenge Hüter göttlicher Weisungen die Notwendigkeit des Verzichts aller Glieder der Familie auf eine Sättigung durch das Abendbrot. Zusätzlich bekommt der kindliche Verursacher dieser Kollektivstrafe eine körperliche Züchtigung, die ihren Schrecken in dem Film nicht dadurch verliert, dass der ganze Film in Schwarz-Weiß gedreht ist und mögliches Blut seiner roten Farbe entbehrt. Die enge, nicht zu hinterfragende Moral der Familie und des Dorfes entlädt sich bei den Kindern wohl in der Heimlichkeit unmoralischer Ventilhandlungen, wenngleich der Film bis zum Ende vermeidet, eine eindeutige Täterschaft herauszustellen. Neben der ritualisierten schmerzhaften Bestrafung durch Essensverzicht und Prügel bedient sich der Geistliche auch des in seiner Interpretation wohl gnadenreichen Rituals, die Kinder ein weißes Band tragen zu lassen, welches sie an ihre protestantische Tugendhaftigkeit erinnern soll. Ein Ventil bei einer Pastorentochter bekommt allerdings in dem Film eine furchtbar brutale Ausprägung. Der geliebte Kanarienvogel des Pastors liegt eines Tages geradezu gekreuzigt auf dem Schreibtisch des Pastorats und symbolisiert schreckliche Befreiung aus dem Korsett – allerdings zu Lasten anderer Existenzen in Gottes lieber Schöpfung. Der ganze Film atmet die deprimierende Last unterdrückter Freiheit und einer rigiden Moral, die keine Chance hat, durch eine Konfrontation mit Menschen und Wertvorstellungen außerhalb des elbischen Dorfes aufgebrochen zu werden. Die Kirche in Gestalt des Pastorenhauses bekommt in dieser überschaubaren Welt die omnipotente Rolle des Klägers, Richters und Bestrafenden, wobei die Willkür der Pastorenentscheidung durch Verweis auf die Heilige Schrift getarnt wird. In einer ebenfalls sehr eindringlichen Szene geht daher der Pastor mit dem Abendmahlskelch an seinen Konfirmanden vorbei und entscheidet genau, wo er gegebenenfalls das Sakrament auch verweigert. Sicher, ein Film über eine wilhelminisch-protestantische Dorfenge von vor fast 100 Jahren, aber wahrlich nicht ohne Kritik an den Vertretern kirchlicher Rigidität, die auch heute noch die Kirche im Dorf lassen wollen. Der Film ist subtil gewaltvoll und thematisiert damit auch einen herausfordernden Motivkomplex, nämlich gerade jenen der physischen und psychischen Gewalt, der nicht nur ein durch die Theologie zu bearbeitendes Phänomen in anderen Filmgenres und bezogen auf außerchristliche Umstände darstellt, sondern leider auch integrale Wirklichkeit von Religionsausübung ist – im Film wie in der Wirklichkeit.³ Das düstere Filmwerk Hanekes thematisiert daher leider auch in erschreckender Weise die Verbrechen sexuellen Missbrauchs. Es ist nicht der Pastor, sondern die Autorität des Dorfarztes, die diesen seelenzerstörenden Akt am Kind vollzogen hat. Doch der Film lässt offen, wie viele andere Menschen um die Tat wussten! Aktueller kann daher eine Fiktion kaum sein, auch wenn sie vor langer Zeit und in einem anderen Gesellschaftssystem spielt.

Laurentius Höhn OP, Dipl. Theol. (laurentius.hoehn@dominikaner.de), geb. 1968 in Berlin, Pfarrer von St. Bonifaz, Mainz. Anschrift: Gartenfeldstraße 2, D-55118 Mainz. Veröffentlichung: *Biblische Spuren im Film*, in: *Wort und Antwort* 51 (2010), 125–130.

Die Kirche im Dorf (2): Herr „Sonntag“ prügelt zur Taufe

Wie aufbauend mag doch so ein sprechender Name sein können, wenn jemand Eli Sunday heißt? Aber der Protagonist in dem preisgekrönten Drama „There will be blood“ von Paul Thomas Anderson⁴ ist alles andere als ein sonntäglicher Vertreter seiner Zunft als evangelikaler Prediger in dem kleinen Ort Little Boston, in dem der Ölbaron Daniel Plainview ohne Rücksicht auf allzu menschliche Umgangsformen sein Imperium des schwarzen Goldes entwickelt. Sein Gegenspieler in der auch durch das enge Moralkorsett einer patriarchalen Dorfgesellschaft gehaltenen Gemeinde in unwirklicher Wüstengegend ist halt jener Gemeindeleiter Sunday, der zum einen im Stile typisch amerikanischer Erweckungsprediger mit großen Gesten Dämonen aus den Menschen treibt, aber zum anderen auch über Gebühr besorgt ist, dass sich durch große Spenden die Säckel seines Kirchsprengels füllen. Drei mit hervorragender Kamera fotografierte Sequenzen des Films bleiben nachhaltig in Erinnerung und prägen auch eine bestimmte Darstellung vom Christentum als Machtfaktor in einer überschaubaren sozialen Größe. Als der Vater von Eli dem Ölbaron das Grundstück der Familie verkauft und damit die Einflussnahme des in Sundays Augen unchristlichen Daniel Plainview überhandnimmt, maßregelt der Prediger Eli Sunday in entwürdigender Form seinen alten Vater am Tisch nach dem Essen, bezichtigt ihn größter Dummheit, greift ihn körperlich an, würgt ihn und führt sich geradezu als Vollstrecker eines verkürzt interpretierten alttestamentlichen Strafergottes. Unvermittelt wird der Betrachter aus einer an sich friedlichen Abendbrotszene in eine hasserfüllte Bestrafungsszenerie überführt. Das Motiv der Peinigung als gottgegebenes Instrumentarium bleibt auch in einer weiteren, ja geradezu der Schlüsselszene des Films aufdringlich präsent. In der sogenannten Taufszene peinigt Eli Sunday den sich als reuigen Sünder verstellenden Daniel Plainview, indem er ihm laut schreiend sein Sündenbekenntnis vor der versammelten Gemeinde in immer sich wiederholenden Selbstanklagen kundtun lässt, bevor dann der Prediger mit wuchtigen Ohrfeigen den Teufel aus Plainview austreibt und ihm das erlösende Wasser Jesu Christi zuführt. Der Ölbaron lässt die Prozedur der Erniedrigung über sich ergehen, schüttelt das Wasser vom Haar wie ein sich reinigender Hund in der Regenpfütze, und nimmt am Schluss des Films in geradezu apokalyptisch anmutender Manier Rache am evangelikalen Pastor. Als dieser nämlich, in große wirtschaftliche Not geraten, um die Freundschaft des Ölbarons buhlt, ergießt sich der ganze Hass von Plainview in der Bloßstellung von Eli Sunday, der über Minuten quasi predigend artikulieren muss „Ich bin ein falscher Prophet und Gott ist nur Einbildung“, bevor ihn zwei wuchtige Schläge mit einem Kegel den Schädel zertrümmern. Dort am Ende bekommt der Film die bildschwere, geradezu unerträgliche Einlösung seines Titels im Fließen des Pastorenblutes, wengleich aber schon in der gesamten cineastischen Charakterstudie sowohl Kapitalismus wie exzentrische Kirchenfrömmigkeit in ihrer Falschheit demaskiert werden. Sicher ist ein in der Taufe prügeln der Seelsorger die hoffentlich extreme Überzeichnung in der Fiktion à la Hollywood, aber die angstbesetzte Dominanz des Hirten in seiner Dorfherde eines dem Ölrausch erliegenden Provinznestes zeichnet Bilder von falschen Machtgeharen einer frommen

Institution, die in anderen Spielarten auch manipulierende Wirklichkeit in vielen Gegenden unseres Planeten war oder ist. Evangelikale oder auch anderskonfessionelle Drohpredigten des Evangeliums haben gerade in kleinen geschlossenen Sozialsystemen die Potenz zum bestimmenden Machtfaktor, weil es dort die Kirche oder Religion nicht nötig hat, zähmende oder alternative Wertorientierungen als humane Konkurrenz zu beachten. Die *melting pots* einer städtischen Kultur zeichnen hier exemplarisch ein anderes Bild.

Die Kirche in der Stadt (1): Heilsame Beichte in New York

Ein wahrer Geheimtipp für eindrucksvolle Thematisierung des Religiösen in vielerlei Erscheinungsformen ist die Schweizer „Low-Budget“-Produktion „Broken Silence“ aus dem Jahre 1995.⁵ Der Kartäuser Fried, seit mehr als zwei Jahrzehnten in der Strenge einer Schweizer Kartause lebend, wird von seinem Prior beauftragt, die Rechte der Kartäuserabtei durch eine Asienreise hin zu der Besitzerin des verpachteten Klostergeländes zu sichern. Der schweigsame, von Flugangst geplagte hochschwellige Vertreter expliziter kirchlicher Religiosität vom Lande erlebt dabei in den Megastädten Asiens und der Metropole New York seine und die Kirchlichkeit anderer Menschen in ganz neuem Licht. Die Handlung des Films ist kreativ eingekleidet in die Rahmenhandlung einer New Yorker Großstadtbeichte dieses Kartäusers in einer Pfarrkirche an einer belebten Main Street von New York. Der dortige Pfarrer, mit Handy im Beichtstuhl, Experte des Kirchenrechts und auf dem Sprung zur Ernennung als Weihbischof, wird zu Beginn des Films am Ende der Beichtzeit und sichtlich genervt von einer vorherigen Sünderin, die sehr neugierig ist und den Priester auch als Partner für den *small talk* benutzt, von dem Kartäuser Fried aufgesucht und es entfaltet sich ein faszinierendes Gespräch über den Wert der verschiedenen Religionen, über Moralvorstellungen, über Zugänge zum Tod – alles illustriert an der Reisegeschichte des Kartäusers, der mit einer dem Tode geweihten afroamerikanischen Touristin durch Indien fährt und dabei in seinen strikten Befolgungen eines asketischen Ordenslebens hinterfragt wird. Die humoristische Extravaganz einer Hotelszene in Dehli, wo der schweigsame Mönch sich ein Zimmer mit der jungen Touristin teilen muss und sein Beten des lateinischen Credo um 3 Uhr früh von seiner Reisegefährtin neugierig, aber nicht intolerant gewürdigt wird, mag stellvertretend den aufklärenden respektvollen Geist dieses Films andeuten. Die Kirche und ihre dargestellten Vertreter werden zu sympathischen Lernenden am multikulturellen Leben von Millionenstädten, sie öffnen sich vom Ausgangspunkt dogmatischer Exklusivität hin zu einer Neugierde an alternativen Sinndeutungen, ohne dabei ihre eigene Katholizität zu negieren. Es berührt dramaturgisch sehr, wenn der Kartäuser Fried seine am Herzaneurysma verstorbene Reisegefährtin nach hinduistischem Brauch verbrennt und man das Knacken des Schädels deutlich im Kinosaal vernehmen kann. Es berührt aber im Sinne einer Lernfähigkeit der Kirche noch vielmehr, wenn der amerikanische konservative Karrierepriester am Schluss den Mönch Fried vom damals schwerwiegenden Vergehen des Kremierens freispricht und unbedingt seinerseits

die Einladung ausspricht, dass am nächsten Tag der Kartäuser die Lebensbeichte des amerikanischen Pfarrers hören soll. Die Kirche ist im Film Wolfgang Panzers in den polyglotten Metropolen Asiens und Amerikas die lernbereite Institution, die verunsichert staunend ihre eigenen Standpunkte überdenken muss und so zum geschätzten Gesprächspartner für andere Kulturen und Religionen wird. Was die Fiktion des Films hier in stark exemplarischer Form andeutet, scheint ein Weg zu sein, mit welchem Selbstverständnis eine Kirche sich in Gefilden bewegen kann, wo sie institutionell und damit auch im Sinne einer wertegestaltenden Macht nur ein Baustein unter vielen anderen im großstädtischen Kontext ist. Und es ist in „Broken Silence“ damit nicht das Hohe Lied eines alles gleichmachenden Dialogs der Religionen gesungen – der Kartäuser geht zurück in die Kartause und der Priester in New York bleibt wohl seinen karrierehaften Absichten treu, aber es scheint so, als könnten sie sich und den anderen Menschen nun mit einem theologisch offeneren Herzen begegnen.

Die Kirche in der Stadt (2): Musealer Trostort am Rande?

Ein tristes Wohnbaugebiet in Warschau im zeitlichen Dunstkreis des Kriegsrechtes. Der liebevolle, aber nicht einem metaphysischen zugewandte Vater und Hochschullehrer Krzystof schenkt seinem Sohn Pawel zu Weihnachten ein paar Schlittschuhe. Gemeinsam berechnen die beiden Computerfreaks mit dem Rechner aufgrund meteorologischer Aussagen die Tragfähigkeit des zugefrorenen Sees. Mit diesem Resultat mahnt der Vater seinen Sohn vor dem Ausprobieren der Schuhe auf dem Wasser. Aber es geschieht das Unerwartete. Das Eis bricht, der Sohn stirbt aufgrund der scheinbar falschen Berechnungen. Soweit in wenigen Federstrichen die Inhaltsangabe des eindrucksvollen ersten Teils der Dekalog-Reihe des 1996 verstorbenen polnischen Filmregisseurs Krzystof Kieslowski.⁶ Aber dieser feinsinnige, auch der Kirche und dem Glauben sehr kritisch gegenüberstehende Filmschaffende packt in diese schmale Geschichte eindrucksvolle Fußnoten zur Positionierung der Kirche in diesem grauen Warschau. Die sehr katholische Tante von Pawel zeigt in einer Szene dem geliebten Neffen Papstbilder von einer Audienz. Quasi mittels Fotopapier soll der kleine Junge behutsam die Größe der Kirche und des Glaubens schmackhaft dosiert bekommen. Und dennoch muss die fromme Frau am Schluss weinend in die Knie sinken, als ihr Pawel als kalter Körper aus dem Eiswasser gezogen wird. Und die unfertige Kirche am Rande des Wohnblocks ist ein offener Bau, behütet in der Dunkelheit von mahnenden Nachtwachen, die aber auch nicht verhindern können, dass das grausame Schicksal in ihrer Nachbarschaft einem kleinen Jungen sein Leben nimmt! Die Kirche hat eine schwere Rolle in dem intelligenten Film Kieslowskis über die zehn Gebote. Neben dem Hauptmotiv der Thematisierung eines überhaupt möglichen Glaubens an einen metaphysischen Gott, skizziert Kieslowski eher am Rande die Unscheinbarkeit einer institutionellen Kirche, die unvollendet zur stummen Zeugin der Katastrophe wird. Sicher, sie ist nicht schuldig am Tod des Jungen, aber ist sie nun Trost dem

zurückbleibenden Vater, der nach Erklärungen sucht? Am Schluss wirft der Professor im Kirchenraum den halbfertigen Altar mit seinen Backsteinen um – in der Romanadaption zu dem Film heißt es da: „Der Priester kommt aus seinem Beichtstuhl, kniet auf dem Betonboden und betet ... Krzystof murmelt undeutliche Worte; erst nach einem Augenblick versteht man: – wem ... mit wem ... mit wem spr... mit wem sprechen?... mit wem sprechen ... mit wem ...“⁷.

Vielleicht mag diese verzweifelte Frage zusammenfassen, wie Kieslowski die Kirche in seinem Auftakt zu den zehn Geboten inmitten der polnischen Hauptstadt mit ihren Herausforderungen sieht. Sie ist gewissermaßen ein Raum der Hilflosigkeit, aber auch der tolerante Ort, der Emotionen zulässt, die großen Sinnfragen aber in diesem Fall nicht beantworten kann. Auch hier scheint die fiktive Darstellung nicht fern von nüchternen Einschätzungen zu liegen, die die Kirche als blasse Institution wahrnehmen, die eher traurig wortkarg an vielen Punkten einer Stadt zwar weithin sichtbar installiert ist, aber in ihren Ritualen und Sprachversuchen die Menschen nicht erreicht. Auch hier ist das Wort der überzeichnenden Darstellung in Kieslowskis Werk kritisch möglich – es mindert aber nicht den hohen Beitrag dieser Filmreihe für eine zu Beginn angemahnte Gewissensforschung. Ob diktatorisch, gewaltsam, hilflos, lernfähig, glaubhaft, machtbesessen oder trostlos – die vier angeführten Beispiele zeigen einen Trend, der nicht überraschen mag, vielleicht selbstverständlich und trivial wirkt, aber dennoch Ausgangspunkt für die vertiefte Analyse sein kann: Je größer der soziale Kontext im Sinne vieler agierender Menschen in gesellschaftlichen Strukturen für kirchliches Leben ist, umso weniger groß ist die Gefährdung, im Sinne eines starren Wertemonopols an den Wirklichkeiten der Menschen vorbei zu beten und vorbei zu predigen. Um nicht missverstanden zu werden: Die Kirche soll auch im Dorf bleiben, aber sie kann es sich auch dort nicht mehr leisten, Tendenzen der Abschottung zu entwickeln – dafür ist die Welt des Glaubens zu global konstituiert.

01 „The shoes of the fisherman“ (USA 1968), unter der Regie von Michael Anderson, nach der Romanvorlage von M. L. West.

02 U.a mit der Goldene Palme in Cannes ausgezeichnete Spielfilm in deutsch-österreichischer Koproduktion aus dem Jahre 2009 des österreichischen Regisseurs M. Haneke.

03 Vgl. hierzu auch die lesenswerten Analysen in: I. Kirsner/M. Wermke (Hrsg.), Gewalt. Filmanalysen für

den Religionsunterricht, Göttingen 2004.

04 Filmische Adaption des 1927 verfassten Romans „Oil“ von Upton Sinclair aus dem Jahre 2007.

05 Das Drehbuch dieses spirituellen Roadmovies entstand nach Aussagen des Regisseurs erst während der Dreharbeiten im asiatischen Raum. Der Film bekam mehrere Preise, u. a. 1997 den Bayerischen Filmpreis und 1995 schon den Preis als bester

Film beim International Film Festival in Shanghai.

06 Zehnteiliger Filmzyklus von Kieslowski, der 1988–89 für das polnische Fernsehen konzipiert wurde und einen beachtlichen internationalen Erfolg feierte.

07 K. Kieslowski/K. Pisiewicz, Dekalog. Zehn Geschichte für zehn Filme, Berlin 1997, 52f.

Edith Kürpick

Mönch sein in der Stadt

Die Monastischen Gemeinschaften von Jerusalem

Die ersten Mönche gingen einst in die Wüste. Dort, wo Sandstürme schnell alle Pisten verwehen, mühten sie sich unablässig, Gott auf der Spur zu bleiben. Das hat sich bis heute nicht geändert. Geändert hat sich nur ein bisschen die äußere Gestalt der Wüste: bevölkerungsdichter ist sie geworden. Hochtechnologisiert und kulturbeladen, verarmt und verschmutzt, strotzend vor Reichtum und hochglanzpoliert. Die Faszination und das Erschrecken aber sind dieselben geblieben: der Hunger; der Durst nicht weniger. Die Sandstürme der Moderne und so mancher Tsunami der Postmoderne haben die Gottessehnsucht nicht verwehen können. So sind die Mönche immer noch da. Sie glauben unverbrüchlich an die Gottfähigkeit der Menschen und an die Menschenfreundlichkeit Gottes. Unablässig suchen sie ihn „am kostbarsten Ort seiner Gegenwart“, in der „Stadt der Menschen, die alle, verborgen in ihrem Antlitz, das Antlitz Gottes tragen“¹. Die Mönche ahnen: der Ort, wo sie stehen, ist heiliger Boden (vgl. Ex 3,5). Sie bekennen: Im Herzen der Stadt leben wir alle im Herzen Gottes.

„Jerusalem wird eine offene Stadt sein ...“ (Sach 2,8)

Jeruschalajim – unsere „Monastischen Gemeinschaften von Jerusalem“ tragen in ihrem Namen einen Plural. Damit ist nicht sofort angespielt auf die Tatsache, dass wir, parallel als Schwestern- und als Brüdergemeinschaft, auf den gleichen Gründer zurückgehen, das gleiche Charisma teilen, nach dem gleichen Lebensbuch leben und gemeinsam die Liturgie feiern, ohne zusammenzuwohnen oder die Leitungsfunktionen zu vermischen. Unser Name sagt vielmehr zunächst, woher wir kommen und wohin wir unterwegs sind: Die Ursprünge liegen verborgen in der liebenden Zuwendung Gottes, der die Stadt der Menschen in ihrem Geheimnis so sehr „erwählt, erbaut, errettet und geheiligt hat“ (128), dass sie ihm zu Herzen geht. Gott wohnt in ihrer Mitte. Das letzte Ziel aber ist die heilige Stadt, die er selbst als himmlische Heimat den Menschen bereitet hat (vgl. Offb 21,10). Gott

bleibt unerkannt ihre brennende Hoffnung. So prägt dieser Name unseren Blick auf die Stadt, in der wir heute leben und in der sich „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (vgl. *Gaudium et spes*, 1), Gleichgültigkeit und Engagement wie in einem Brennglas bündeln.

Genau an diesem Ort, der uns zum Kloster wird, glauben wir, dass der Geist Gottes nicht aufhört, in den Straßen und auf den Plätzen der Stadt und der Herzen zu wehen, und dass es, allen so modisch gewordenen Polarisierungen und Ausgrenzungen zum Trotz, seine „geheime Freude immer sein wird, Gemeinschaft zu stiften und die Ähnlichkeit wiederherzustellen, indem er mit den Unterschieden spielt“². Unvermischt und ungetrennt sind wir da, in solidarischer Nähe, aber auch als lebendiges Fragezeichen, unterwegs zur Arbeit mit vielen anderen in der morgendlichen S-Bahn, eingeklemt zwischen angemieteten Häuserwänden, die kaum einem Quadratmeter Himmel mehr Raum lassen, ansprechbar im lärmverschmutzten Trubel der Menge. „Passe dein Leben dem Rhythmus der Stadt an. Sei zuerst Mönch, aber städtischer Mönch. Einzig Mönch, Bruder oder Schwester, aber im Herzen der Stadt. Arbeite in der Stadt, bete in der Stadt. Arbeite und bete für die Stadt. Weine und singe mit der Stadt“ (132). Unser Beten ist hier nicht von Klostermauern umzäunt; die Stadt selbst wird zur „Klausur“, zum heiligen Bereich: zum Ort der Gottessuche, zur Bresche, aus der heraus unser Lobpreis in den Himmel steigt, zur Wunde einer Gottesehnsucht, die nicht heilen will.

„Ausgesandt zum Lobpreis und zur Fürbitte“ (Lebensbuch, Nr. 22)

Manch einer fragt, ob ein derart verschwendetes Leben kein unerhörter Luxus sei. In der Tat greifen hier die Kategorien der Nützlichkeit, der Erfolgs, des Profits nicht mehr, nicht in wirtschaftlicher noch in gesellschaftlicher, aber auch nicht in pastoralplanerischer Hinsicht. Inmitten der Stadt, die so dringend nach Bauleuten des Gottesreiches ruft – denn *es ist ja noch nicht da!* –, haben die Mönche entdeckt, dass der gleiche Ruf noch um eine Nuance reicher ist: es braucht ebenso Menschen, die Räume des Innehaltens, Innewerdens schaffen. Keine abgeschotteten, elitären Winkel, die eine heile Welt vorgaukeln würden, sondern offene, einladende, betende Räume, die erfahrbar machen: Diese Erde ist schon geliebt! Sie ist schon erlöst! Ostern hat schon stattgefunden! Räume des staunenden *Umsonst* und einer Stille, die sich Gott auszusetzen vermag; Räume, die *Gott* zur Sprache kommen lassen, die die Realpräsenz seines Lebens, seines Friedens und seiner Freude zu verkünden und zu feiern wagen. Ja, wo man unverdächtig und *unverschämt* ganz einfach fromm sein darf. Denn das Gottesreich *ist ja schon da*, mitten unter den Menschen.

Darum erheben wir genau hier die beiden Arme des Lobpreises und der Fürbitte. Jeden Tag. Wetter- und konjunkturunabhängig. Völlig gratis: ohne auf eindrucksvolle Erfolgsbilanzen oder Besucherzahlen zu schießen, in der Polyphonie unserer Stimmen und der Mehrstimmigkeit unserer eigenen Lebensgeschichten. Oft mit den Bruchstücken von Sorge und

Edith Kürpick, Dipl. Theol. (schwester.n.jerusalem@t-online.de), geb. 1967 in Paderborn, Priorin der Schwestern der Monastischen Gemeinschaften von Jerusalem in Köln. Anschrift: An Groß Sankt Martin 11, D-50667 Köln. Veröffentlichung u. a.: „Um es kurz zu sagen: Geh los ...“ Über das Armutsgelübde der Monastischen Gemeinschaften von Jerusalem, in: Ordenskorrespondenz 53 (2012), 195–200.

Leid, die man uns anvertraut hat oder die auf unserer eigenen Existenz leise lasten. Immer aber mit einem ausgeprägten Sinn für Zeit und Dauer und Schönheit, die himmelwärts gerichtet bleiben. Im Wissen um die jüdischen Wurzeln der Liturgie und die Anfänge, als Ost und West auch in ihrem Beten noch keine Trennungen und Schismen kannten. Dies alles aber gemeinsam mit allen, die zu uns kommen. Allein Gott und die Menschen sind das wert. Wir haben uns für eine Reihenfolge entschieden.

Wenn daher die Stadt eine Wüste ist, wie wir gerne sagen, wenn das Wunderbare der Wüste ist, dass sie irgendwo einen Brunnen birgt, wie es im Kleinen Prinzen heißt³, dann scheint es uns „wichtiger, Quellen entspringen zu lassen als Strukturen zu schaffen. Geh also, bohre den Brunnen und teile das lebendige Wasser ... Ohne Angst und ohne Lärm soll dein Leben den Weg zur Quelle weisen“ (48). Wenn die Stadt ebenso ein *Körper* ist, der Lungenflügel braucht und atmen will, wenn sie permanent unter dem Asthma ihrer Überaktivität und Hektik leidet, dann wollen wir von unserer kleinen Warte aus über ihren Sauerstoffgehalt wachen, ihr den lebenspendenden Atem des auferstandenen Christus sprichwörtlich zu-muten: „Lass ihn in dich ein, damit er die Tiefe deiner Schwachheit durchdringe und für dich in wortlosem Seufzen eintrete. Lerne, in deinem Beten auf den zu hören, der dich in die ganze Wahrheit führen und dich mit seinen Gaben erfüllen will“ (17). So hören wir immer wieder neu mit aufgeschrecktem Ohr diesen Ruf: „Ihr aber, bleibt in der Stadt, bis ihr mit der Kraft aus der Höhe erfüllt werdet“ (Apg 2,46).

„Der Himmel ist eine Stadt“ (Lebensbuch, Nr. 134)

Die Schrift erzählt uns in der Tat von der Herabkunft, nicht aber von einer Himmelfahrt des Geistes. Seine Kraft aus der Höhe bleibt mit uns auf dem Weg, hindert uns daran, zu früh stehenzubleiben und uns mit dem Vorletzten zufriedenzugeben. Vom Jerusalem unserer irdischen Städte führt er uns bis hin zur heiligen, himmlischen Stadt, die allen verheißen ist. In der Spur Jesu Christi, das heißt Gottes, „der den Menschen leidenschaftlich liebt, in einem Menschen, der Gott leidenschaftlich liebt“ (57), bleiben daher auch wir ausgespannt zwischen der Erden schwere des Hier und Jetzt und der Leichtigkeit der Himmelshoffnung. Denn ohne Zweifel „... verrät man den Himmel, wenn man die Erde nicht liebt, und man verrät die Erde, wenn man nicht an den Himmel glaubt ...“⁴. Auch städtisches Mönchtum kann nur inkarnatorisch und eschatologisch gedacht werden. Ein Mönch ist jemand, der einen Schatz im Himmel hat und der weiß, dass die Erde schon voller Himmel ist.

Weit wichtiger als den Bruch unserer Lebensform mit dieser Welt zu betonen bleibt deshalb die frohe, erinnernde Verkündigung, dass jedes Leben ein Ewigkeitsgewicht hat. „Diener der Hoffnung für die anderen“⁵ wollen wir sein. Menschen, die einladen, wachend und betend noch weiterzugehen, mit der ganzen Kirche noch weiter und tiefer zu atmen als es die Begrenztheit des Augenblicks suggerieren möchte.

Nicht als spirituelle Einzelkämpfer noch als wehleidige Restherde, sondern in gastlicher Gemeinschaft, die den Raum ihres Zeltes weit macht (vgl. Jes 54,2); schon jetzt als Gefährten für die Ewigkeit (vgl. Phlm 1,15), die gemeinsam Kurs nehmen auf den, der uns einen Platz im Himmel (vgl. Joh 14,3), eine ewige Stadt (vgl. Hebr 11,16) bereitet hat. Heute sind wir also eher Nomaden der Hoffnung als urbane Sesshafte. Denn die Verheißung ist grandios und übersteigt alle noch so weit gezogenen Stadtgrenzen: Ich werde auf euch „den Namen meines Gottes schreiben und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, das vom Himmel herabkommt, von meinem Gott“ (Offb 3,12). Auf den Wüstenpisten unserer Städte verliert Gott nicht unsere Spur. Wir machen daraus schon jetzt unser Lied.

01 Im Herzen der Städte. Lebensbuch der Monastischen Gemeinschaften von Jerusalem, Freiburg/Br. 2000, Nr. 14. Im Folgenden beziehen sich im Text die Zahlen in Klammern auf die entsprechenden Abschnitte im „Lebensbuch“.

02 Testament von Fr. Christian de Chergé OCSO, Trappist in Tibhirine/ Algerien, ermordet am 21.5.1996.

[Der Text ist auf Deutsch zugänglich in: B. Olivera, „Amen“ und „In-schallah“. Die sieben enthaupteten Zeugen für Christus im muslimischen Algerien – Kloster „Notre-Dame de l’Atlas“, Tibhirine, Mainz 2011, 13–15; Anm. d. Schriftl.]

03 A. de Saint-Exupéry, Der Kleine Prinz, Düsseldorf⁶³2006, 77.

04 A. Delp, Predigt zu Christi Himmelfahrt, 1943, in: ders., Gesammelte Schriften III: Predigten und Ansprachen, hrsg. von R. Bleistein, Frankfurt/M. 1985, 214.

05 Papst Benedikt XVI., Enzyklika „Spe Salvi“ über die christliche Hoffnung, 30. November 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 179), Bonn 2007, Nr. 34.

Kerstin Gothe

Kirchen in der Stadt

Als Raum mitpredigen

Kirchen sind oft der Mittelpunkt unserer Städte. Sie bestimmen die Silhouette, prägen die Identität und sind Zeugnis einer langen und lebendigen Vergangenheit. Ja, mehr noch: „Kirchengebäude sind Seelen, Gedächtnis und Gewissen unserer Dörfer und Städte“¹. Doch was passiert, wenn die Kirchenräume nicht mehr gebraucht werden und diese wichtigen, das Ortsbild prägenden Bauten nur noch eine finanzielle Last darstellen?

In vielen Gemeinden ist das schon längst der Fall. Es steht mehr Raum zur Verfügung als benötigt wird, andererseits wächst der Erneuerungsbedarf für die Gebäude. Die Kosten für den Unterhalt und die bauliche Instandhaltung steigen und belasten die kirchlichen Haushalte. Standards und Nutzeransprüche verändern sich. Die Schere zwischen erforderlichen Investitionen und finanziellen Möglichkeiten wird sich absehbar weiter öffnen, wie z. B. Zahlen aus der Diözese Rottenburg-Stuttgart zeigen. Hier erforderte der Erhalt der ca. 5.700 kirchlichen Gebäude jährlich ca. 80 Mio. €. Derzeit leistbar ist jedoch nur eine Investitionssumme von ca. 60 Mio. €.² Sowohl die evangelische als auch die katholische Kirche werden in Zukunft Handlungsmöglichkeiten dadurch zurückgewinnen müssen, dass sie sich von Gebäuden trennen und/oder ihre Aufgaben neu strukturieren. Die Körperschaften der Evangelischen Kirchen in Deutschland besitzen nach der Statistik der Evangelischen Kirche Deutschlands etwa 75.000 Gebäude, davon 27.000 Kirchen, Kapellen sowie Gemeindezentren und Gottesdiensträume. Etwa ein Drittel des Bestandes ist denkmalgeschützt, insbesondere gilt dies für die Kirchengebäude.³

Der Umgang der Kirchen mit ihren Gebäuden

Welchen Weg haben die Kirchen bislang beschritten, um diese Probleme zu lösen?

- *Organisatorische Lösungen:* Kooperationen zwischen benachbarten Gemeinden – oft verbunden mit dem Rückzug auf ein Zentrum. Manchmal werden einzelne Kirchengebäude nur noch sporadisch genutzt;

- *Nutzungsverdichtung* bzw. die Aufgabe kirchlicher Gebäude, die keine sakrale Funktion haben und die Integration dieser kirchennahen Nutzungen in die Kirchengebäude, um diese mit Leben zu erfüllen;
- *Nutzungserweiterung*: das Teilen des Kirchenraumes für die Unterbringung neuer Nutzungen oder ihre Integration in den Kirchenraum;
- *Kirchenumnutzung*, wobei es darum geht, möglichst verträgliche Nutzungen zu finden;
- *Stilllegung*;
- sowie *als ultima ratio der Abbruch*, um imageschädigende Fremdnutzung zu vermeiden.

Bei den genannten Grundsätzen sind sich die beiden großen christlichen Religionen ziemlich einig.⁴ Lediglich zur Frage, ob es heilige Räume gibt, haben sie unterschiedliche Auffassungen. Die Verwendung eines Raumes abwechselnd für den profanen und den sakralen Gebrauch ist in der katholischen Kirche grundsätzlich nicht vorstellbar, allenfalls in der Form, dass ein Raum vom eigentlichen Sakralraum abgeteilt wird, der dann profan genutzt wird. Nach katholischem Recht sind Kirchenräume heilig und Sakralräume werden öffentlich durch die Weihe gewidmet und immer neu durch die Feier der Eucharistie geheiligt.⁵

Nach protestantischer Auffassung gibt es keinen „heiligen Raum“. Ein Raum ist diesem Verständnis zufolge nur in dem Moment geheiligt, in dem das Wort Gottes in ihm verkündet wird. „Kirchen sind Versammlungsorte der christlichen Gemeinden. Durch das, was in ihnen geschieht – Gottesdienste und Andachten hören; beten, loben und klagen – werden sie erst zu heiligen Räumen.“⁶

Noch ist die Zahl der tatsächlich einer fremden Nutzung übergebenen oder gar abgerissenen Kirchen klein und liegt eher im Promillebereich.⁷ Aber eine wachsende Zahl von Kirchengebäuden steht zur Disposition und ist ungenutzt. Alarmierend sind etwa die Zahlen aus dem Bistum Essen: Dort sollen annähernd ein Drittel aller Kirchen, etwa 120, als Gottesdienst-Orte aufgegeben werden, da sie sich finanziell nicht mehr tragen.⁸ Entscheidender scheint die Tatsache zu sein, dass zwar durchschnittlich auf ein evangelisches Kirchengebäude in Deutschland ca. 1.350 Protestanten kommen und auf ein katholisches ca. 1.060 Katholiken, dass aber nur ein kleiner Teil dieser Mitglieder die Kirchen tatsächlich nutzt: durchschnittlich 4 % der Protestanten besuchen in Deutschland den sonntäglichen Gottesdienst und 14,8 % der Katholiken die Eucharistiefeier. Häufig wird der Grund für das Aufgeben eines Kirchengebäudes in der fehlenden Auslastung angegeben.⁹

Die kirchlichen Institutionen tun sich vielerorts schwer, die Tatsache zu akzeptieren, dass sie nicht auf Dauer den kompletten Bestand an kirchlichen Gebäuden erhalten können. Erst allmählich beginnt ein Diskurs. Die innerkirchlichen Strukturen in beiden Konfessionen sind einer strategischen Planung nicht gerade förderlich. Die Diskussion innerhalb der Gemeinden entwickelt sich, verglichen mit dem Anwachsen des Problemdrucks, schleppend. Man neigt dazu, das Problem zu verdrängen und

Kerstin Gothe, Dipl.-Ing. (kerstin.gothe@kit.edu), geb. 1953 in Frankfurt/M., Stadtplanerin und Professorin am Karlsruher Institut für Technologie, Architekturfakultät (Institut Entwerfen von Stadt und Landschaft), FG Regionalplanung und Bauen im Ländlichen Raum. Anschrift: Englerstraße 11, D-76131 Karlsruhe. Veröffentlichung u. a.: Vom Sakralen zum Banalen – Heilige Räume im Wandel, Karlsruhe 2011.

aufzuschieben. Die Kirchen sind nicht auf Entscheidungen vorbereitet, wie sie ihren Gebäudebestand reduzieren oder neue Nutzungen integrieren sollen.

Kooperation mit Bürgergemeinden – Integration städtebaulicher Aspekte

Bei den anstehenden Entscheidungen müssen die Zuständigen in Gemeinden, Kirchenkreisen, Diözesen und Bauämtern Nutzungskonzepte und räumliche Konzepte für Modernisierung und Umbau miteinander verknüpfen. Sie müssen die Fragen nach der symbolischen Bedeutung der Kirchengebäude, nach der Trägerschaft sowie der Finanzierung einbeziehen. Damit ergibt sich ein komplexes Entscheidungsgeflecht. Zusätzliche Beteiligte oder Aspekte scheinen das Problem zu verkomplizieren und Lösungen zu erschweren. Trotzdem sind sie aus folgenden Gründen empfehlenswert:

Den Kirchen können *neue Aufgaben in den Quartieren* zuwachsen. In den Innenstädten, in denen die Gemeinden in den vergangenen Jahrzehnten ohnehin immer kleiner wurden, können die Kirchen zentrale Angebote übernehmen oder sich für kulturelle oder caritative Zwecke öffnen, z. B. für Konzerte, Ausstellungen oder Vesperkirchen. Dies geschieht vielerorts bereits mit den Citykirchen. In den Wohnquartieren ist neben der Schule und dem Kindergarten die Kirche oft der letzte quasi-öffentliche Ort, da die Quartierszentren in den letzten zehn bis zwanzig Jahren ihre Funktionen wie die des Gasthauses, des Ladens, des Bäckers, der Post, der Bank und des Friseurs verloren haben. Denn die sinkende Bevölkerungsdichte sowie der vom Automobil geprägte Lebensstil verringert hier die Nachfrage. Die Kirche könnte im Quartier – ähnlich wie die Schule – an Bedeutung gewinnen, gerade weil sich so viele andere Einrichtungen zurückziehen.

Der *Diskurs mit den Bürgergemeinden* ermöglicht es, weitere Sichtweisen systematisch einzubeziehen. Aus dem Gespräch mit Bürgern, Unternehmen und Vereinen können sich auch neue Perspektiven für Nutzungsmöglichkeiten der Räumlichkeiten ergeben. Oft spielen Kirchengebäude für die Stadtteil-Identität eine größere Rolle als vermutet. Häufig kommt es dort, wo die Schließung von Kirchenbauten erwogen wird, zu Protesten. Die Kirchenarchitektur entwickelt selbst in säkularen Zeiten eine erstaunliche Bindekraft. Denn Kirchen sind im doppelten Sinne Identitätsstifter. Zum einen sind sie mit ihrer unverwechselbaren Gestalt prägende Orientierungspunkte im Stadtteil und zum anderen haben sie als Orte für Schwellenrituale, so z. B. für den Einschulungsgottesdienst, die Taufe, die Hochzeit und die Beerdigung, eine wichtige Bedeutung für die persönliche Biografie der Menschen. Nicht zuletzt damit hängt vermutlich der Protest auch kirchenferner Kreise zusammen.

Wenn die strategische Planung für die Zukunft der Kirchengebäude rechtzeitig und frei von drängenden Sachzwängen diskutiert wird, erhöht das die Chance, in der Stadt Kooperationspartner zu finden. Allerdings dürften auch keine hohen Erwartungen auf materielle Unterstützung durch die Kommunen geweckt werden, denn Bibliotheken, Museen und kulturelle Einrichtungen gibt es vielerorts schon

in ausreichender Zahl sowie große Gebäude mit Denkmalwert, die neue Nutzungen suchen.

Schließlich eröffnet auch der Blick auf alle kirchlichen Immobilien der Stadt im Zusammenhang oft neue Chancen. Nutzungen können zusammengefasst werden, Gebäude können freigemacht und ggf. auch vermarktet werden, wodurch sich Maßnahmen quer finanzieren lassen. Wenig erprobt sind hier konfessionsübergreifende Konzepte.

Die *Konzeptfindung braucht Zeit*. In England wird für diese Phase zwei Jahre angesetzt. Gerade wenn man kulturelle oder sonstige gemeinschaftsorientierte Nutzungen für Kirchen sucht, brauchen tragfähige Konzepte Zeit, um zu reifen. Selbst wenn man sich dabei zukünftig Umwege ersparen kann, weil man auf gelungene Vorbilder zurückgreifen kann, wird dies kein Routinevorgang werden. Es werden individuelle, maßgeschneiderte, auf den jeweiligen Ort und seine Akteure zugeschnittene Lösungen benötigt.

Städtebauliche Aspekte sollten bei der Bewertung der Kirchen und der Diskussion über ihre Zukunft systematisch mit bedacht werden. Ihnen kommt bislang oft nicht die Bedeutung zu, die sie verdient hätten, obwohl regelmäßig der Anspruch postuliert wird, dass Kirchen eine besondere Wirkung auf die Stadt hätten: „Eine Kirche ist nicht irgendein Gebäude. ... sie ist orientierende Landmarke, architektonischer Akzent in unseren Städten und Dörfern“.¹⁰ Die Einbindung von Kirchen in den städtebaulichen Zusammenhang des Quartiers und der Gemeinde taucht zwar in Kriterienkatalogen auf, die Sichtbarkeit der Kirche, die Zugänglichkeit vom öffentlichen Raum aus, die Wirkung auf das Stadtbild oder die Anbindung an wichtige Orte im Stadtteil wird aber nur selten systematisch untersucht. Daraus können sich Kriterien für die weitere Konzeption der Kirchengebäude ergeben.

Die schiere Menge überzähliger Kirchen wird immer öfter zu Lösungen wie Umnutzung oder Verkauf zwingen. Bei einer Umnutzung von Kirchen sollten *spezifische Wege der Immobilienentwicklung* gefunden werden – nötig sind hierbei Phantasie, der Wille, neue Wege zu gehen und innovative Partnerschaften zu begründen. Erfahrungen zeigen, dass wirtschaftliche Lösungen möglich sind, d. h. dass mit der Veräußerung eines Kirchengebäudes u. U. finanzielle Spielräume für den Erhalt eines anderen hergestellt werden können. Diese Lösungen können unterstützt werden durch die Akquirierung öffentlicher Fördermittel, Selbsthilfe, Zwischenlösungen, die Begeisterung von Mäzenen und Sponsoren und das Ausfindigmachen von Liebhabern der Kirchengebäude.¹¹ Kommunen können die Kirchengebäude bei der Investorenauswahl beraten.

Das Sakrale von Kirchen-Räumen, ihr architektonischer Ausdruck, sollte bewahrt oder gar weiter ausgebaut werden. Das Bedürfnis nach sakralen Räumen, nach nicht-kommerziellen, dennoch öffentlich zugänglichen Räumen mit dem „Besonderen“ besteht in der Gesellschaft auch in Zeiten zurückgehender Konfessionszugehörigkeit. Dieses Feld der Spiritualität sollte nicht anderen gesellschaftlichen Akteuren überlassen werden. Kirchen können deshalb auch nicht jede Nutzung übernehmen. Dies ist auch der Grund, weshalb für den Umbau von Kirchengebäuden nur hervorragende Architekten beauftragt werden sollten. Diese Bauaufgabe erfordert ebenso viel Kreativität und gestalterisches Gespür wie der Neubau einer Kirche.

Nicht zuletzt deshalb wird inzwischen stärker diskutiert, Kirchengebäude nicht zu schnell abzurechen, sondern sie eher „einzumotten“, ihre Nutzung „herunter zu fahren“ und sie im Einzelfall auch in Würde „sterben zu lassen“, also den Mut zu haben, sie zur Ruine werden zu lassen.¹²

Neue Kooperationen zwischen öffentlicher Hand und Kirchen

Diese Themen wurden in den vergangenen Jahren auf zahlreichen Tagungen und Kongressen der Denkmalpflege, der Architektenkammern, der Kirchen selbst aufgegriffen und erörtert. Der Dialog mit den Kommunen ist dabei eher selten. Interessante Impulse sind von zwei neueren Initiativen zu erwarten:

- Das Land Nordrhein-Westfalen hat in einem Modellvorhaben zur Kirchenumnutzung Machbarkeitsstudien gefördert, die von der jeweiligen Kommune und der Kirchengemeinde in Auftrag gegeben wurden. Ziel war es, Erfahrungen zu sammeln über neue Nutzungs- und Gestaltungskonzepte für Kirchengebäude sowie über Voraussetzungen zu einem gelungenen Dialog.¹³ Vorläufig lässt sich resümieren: Die Prozesse und Ideen sind ebenso vielfältig wie die Gebäude, mit denen sie sich beschäftigen. Es gibt keine Standardlösungen oder Rezepte, die bauliche und die soziale Situation muss in jeder Gemeinde differenziert betrachtet werden. Im Vordergrund steht weniger die völlige Umnutzung von Kirchen, sondern eher Teilumnutzungen und Nutzungserweiterungen verbunden mit einem Erhalt der sakralen Nutzung. Die externe Moderation der Beteiligten ist wichtig, sie hilft, die unterschiedlichen Sprachen der Beteiligten zu überwinden.
- Das Projekt *Kirche findet Stadt* ist ein Projekt der Nationalen Stadtentwicklungspolitik des Bundesbauministeriums mit einer zweijährigen Laufzeit von 2011 bis 2013. Bundesweit werden die Chancen neuer Ansätze der Zusammenarbeit von Kirchen und ihren Wohlfahrtsorganisationen in lokalen Entwicklungspartnerschaften ausgelotet. Über ihre Arbeit im Gemeinwesen und als Träger von Einrichtungen der sozialen und gesundheitlichen Versorgung sind die Kirchen mit den Stadtteilen und ihrer Bewohnerschaft wie auch mit den Kommunen weit über die im engeren Sinne kirchlichen Funktionen verbunden – gerade auch in Stadtteilen mit sozialen Problemlagen. Das Projekt thematisiert die Rolle von Kirchen für die Stadtentwicklung. Es geht um die soziale Verortung der Kirchen im Quartier. Kirchen sind durch ihre konkrete soziale Arbeit und nicht zuletzt durch die vielen Freiwilligen, die sich in den Gemeinden, Diensten und Einrichtungen engagieren, Schlüsselakteure der Stadtentwicklung. Allerdings werden sie oft als solche nicht wahrgenommen oder sie sind sich zum Teil dieser Rolle selbst nicht bewusst.¹⁴ Auch aus diesem Projekt sind Ansätze für die Funktion von Kirchengebäuden zu erwarten.

Solche Initiativen können dazu beitragen, dass der Schatz der Gebäude, die in vielen Fällen „als Raum mitpredigen“, statt Last zu sein wieder zur Lust werden: Gefäß für lebendige kirchliche Arbeit und Bereicherung des Lebens in Stadt, Quartier und Dorf.

01 Maulbronner Mandat vom 1.10.2005, in: H. Adolphsen/A. Nohr (Hrsg.), *Glauben sichtbar machen. Herausforderungen an Kirche, Kunst und Kirchenbau*, Hamburg 2006, 5.

02 H. Giese, *Kirchliche Liegenschaften – Last oder Chance?*, in: K. Gothe u. a., *Vom Sakralen zum Banalen? Heilige Räume im Wandel*, Karlsruhe 2011, 145f.

03 A. Schmidt, *Immobilien der Kirche – eine Übersicht*, in: D. Reiß-Fechter, *Kirchliches Immobilienmanagement – der Leitfaden*, Berlin 2009, 26f.

04 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Umnutzung von Kirchen (Arbeitshilfen Bd. 175)*, Bonn 2003; R. Miermeister u. a., *Kirchen umbauen – neu nutzen – umwidmen*, herausgegeben von der Evangelische Kirche von Westfalen, Bielefeld 2004 = <http://www.ekvw.de/service/dokumente> (Aufruf: 1.9.2012).

05 R. Fisch, *Umnutzung von Kirchengebäuden in Deutschland. Eine kritische Bestandsaufnahme*, Bonn 2008, 35.

06 Evangelischer Kirchbautag, *Leipziger Erklärung. Nehmt eure Kirchen wahr!*, in: H. Adolphsen/A. Nohr (Hrsg.), *Sehnsucht nach heiligen Räumen – eine Messe in der Messe*, Darmstadt 2003, 5.

07 *Eigene Schätzung auf der Basis von Werten von 2008. Siehe dazu die Presseerklärung des evangelischen Kirchbautags 2008 bei B. Schürkamp, Wiederentdeckung des Raums*, in: *archithese* 2/2009, 52.

08 H. Fendrich, *Die „weiteren Kirchen“*, in: *Bauwelt* 5/2006, 11.

09 R. Fisch, *Umnutzung von Kirchengebäuden in Deutschland*, a. a. O., 17ff.

10 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Umnutzung von Kirchen*, a. a. O., 22.

11 U. Bogenstätter/J. von der Lieth, *Bestandspflege und Bestandserhal-*

tung, in: D. Reiß-Fechter, *Kirchliches Immobilienmanagement*, a. a. O., 405f.

12 Vgl. K. Gothe/T. Gürtler Berger, *Tagungsprogramm der Frühjahrstagung des Forum Stadt: Kirchenräume neu denken* = <http://www.forum-stadt.eu/servlet/PB/menu/1428297/> (Aufruf: 1.9.2012); C. Holl, *Kirchenräume neu denken* = http://www.german-architects.com/de/pages/ppp_1220_kirchen (Aufruf: 1.9.2012).

13 J. Beste, *Modellvorhaben Kirchenumnutzungen*, herausgegeben vom Ministerium für Bauen und Verkehr des Landes Nordrhein Westfalen, 2010 = <http://www.mbv.nrw.de/Staedtebau/container/Kirchenumnutzungen-Doku-4-2010l.pdf> (Aufruf: 1.9.2012).

14 www.kirche-findet-stadt.de (Aufruf: 1.9.2012).

Ceslaus de Robiano OP

(1829–1902)

„Er war ein stattlicher Mann, 1,74 m groß, breit-schulterig, blondhaarig, mit hoher, glatter Stirn, dunklen Augen, Adlernase und vorspringendem Kinn“ – so beschreibt ein Zeitgenosse das physiognomische Erscheinungsbild des belgischen Adligen Alfred Boguslaw de Robiano, der zu den einflussreichen Persönlichkeiten des Dominikanerordens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu zählen ist. Eine Biografie¹ über ihn existiert nicht, lediglich legte sein Ordensbruder Hieronymus Wilms vor fast 60 Jahren ein auf weite Strecken hagiografisches Werk als Teil einer „positio“ vor, das die Grundlage für die Eröffnung eines Seligsprechungsverfahrens bilden sollte, zu der es jedoch niemals kam. Die historische Spurensuche wird zusätzlich dadurch erschwert, dass der Nachlass de Robianos, der recht umfangreich gewesen sein muss, heute bedauerlicherweise als verloren gilt. Dennoch erlauben uns einige verstreut vorhandene Quellen, zumindest den Versuch zu unternehmen, Lebensweg und -werk des Pater Ceslaus skizzenhaft nachzuzeichnen.

Zwischen Rastlosigkeit und Beständigkeit – Stationen eines bewegten Lebens

Als zweiter Sohn des Grafen Ludwig de Robiano-Borsbeck und seiner Ehefrau Amalie, einer Tochter des bekannten Konvertiten und Gelehrten Friedrich Leopold zu Stolberg-Stolberg, wurde Alfred in Brüssel geboren. Seine Kindheit und Jugendjahre verbrachte er auf Schloss Ter-vueren, wo sich Hauslehrer um eine standesgemäße Erziehung bemühten. An der Universität Löwen nahm er 1847 das Studium der Rechtswis-

senschaften auf, das er fünf Jahre später mit der Promotion abschloss. Ein anschließender Aufenthalt in Paris zur weiteren beruflichen Qualifikation und Orientierung brachte den jungen Grafen in Kontakt mit einer Reihe von Geistesgrößen der französischen Kulturszene. Vor allem die Begegnung mit dem bekannten Dominikaner Henri-Dominique Lacordaire wurde prägend für ihn. Auf dessen Rat hin trat de Robiano, der schon länger über ein Leben in einer religiösen Gemeinschaft nachgedacht hatte, am 1. November 1856 ins Noviziat der Predigerbrüder in Flavigny ein, wobei er den Namen frater Ceslaus erhielt. Von vornherein tat er diesen Schritt in der Absicht, nach dem Abschluss der philosophisch-theologischen Studien die Wiederbegründung des Ordens in Deutschland zu verfolgen. Nicht nur seine Oberen, allen voran der bedeutende Ordensgeneral Alexandre-Vincent Jandel, unterstützten diesen Plan, vor allem de Robianos soziale Stellung und seine weitreichenden Verbindungen zum europäischen Adel weckten Hoffnungen auf eine erfolgreiche Ausführung. Noch vor dem Abschluss seiner Studien in Löwen wurde der junge Dominikaner zum Priester geweiht (22. Dezember 1860) und wenige Monate später in die erste Gründung des Ordens auf preußischem Boden nach Düsseldorf entsandt. Parallel zu seinen dortigen Tätigkeiten in der Seelsorge arbeitete er an seiner kanonistischen Dissertation, die er 1864 veröffentlichen konnte. Um die wirtschaftlich-finanzielle Basis der Neugründung zu sichern, unternahm P. de Robiano eine Vielzahl von Reisen quer durch Europa, immer auf der Suche nach Geldgebern. Dies wurde umso notwendiger, nachdem die Düsseldorfer Kommunität sich zum Neubau einer Kirche und eines Klosters entschlossen hatte, ein ehrgeiziges und gewagtes Unternehmen, das beinahe zum Ruin der wenigen deutschen Dominikaner geführt hätte. P. de Robiano, der diesen Ausbauplänen und seinen Urhebern skeptisch bis ablehnend gegenüberstand, tat in dieser Situation einen eigenwilligen Schritt: Er gelangte auf einer seiner Reisen

nach Berlin und beschloss, dort zu bleiben und die Gründung eines Konventes „auf eigene Faust“ zu betreiben. Gerade diese dynamische Metropole mit ihrer „weitgehend heidnischen“ Kultur bot für ihn das Arbeitsfeld *par excellence*. Von der kirchlichen Hierarchie wurde P. de Robiano der Arbeitervorort Moabit als Wirkungsstätte zugewiesen, wo es ihm binnen weniger Jahre gelang, eine Kirche und ein kleines Kloster zu errichten. Bereits kurze Zeit nach der Einweihung im August 1869 kam es zum von Kreisen des liberalen Bürgertums initiierten so genannten „Moabiter Klostersturm“, der beinahe zur Aufhebung der Dominikanerniederlassung geführt hätte. P. de Robianos Einsatz war es zu verdanken, dass es nicht dazu kam. Die folgenden Jahre bis zum Höhepunkt des Kulturkampfes widmete er sich neben der Seelsorge in und um Berlin vor allem der finanziellen und der internen Konsolidierung des Konventes. Als die wenigen Dominikaner im August 1875 ihr Kloster verlassen mussten und ihnen jegliche Betätigung untersagt wurde, verblieb er bei Verwandten in Berlin. Im klaren Bewusstsein, gegen die geltenden Gesetze zu verstoßen, setzte er seine Aktivitäten in der Seelsorge fort, feierte die Messe in der Dominikanerkirche, hörte Beichte, hielt Vorträge und Exerzitien, erteilte Konvertitenunterricht. So verwundert es nicht, dass einige Monate später von den zuständigen Behörden ein erster Prozess gegen den widerständigen Ordensmann angestrengt, der sich über mehrere Instanzen und Jahre hinzog und letztlich wider Erwarten mit dem Freispruch des Angeklagten endete, vermutlich durch die Intervention höherer Kreise aus dem Umkreis des deutschen Kaisers.

Um im Rahmen der eingeschränkten Möglichkeiten ihren Fortbestand und ihren Wirkungskreis zu sichern, riefen die deutschen Dominikaner zunächst 1877 die Herausgabe der Zeitschrift „Der Marienpsalter“ ins Leben, so dann gründeten sie im deutsch-niederländischen Grenzgebiet in Venlo einen Konvent samt Jungenschule, um von dort aus ihre Rückkehr

nach Preußen vorzubereiten. An beiden zukunftsweisenden Unternehmungen hatte P. de Robiano sowohl in finanzieller wie auch konzeptioneller Hinsicht maßgeblichen Anteil. Neben vielen notwendigen Reisen blieb sein Platz in Berlin, dort nicht nur bei der St. Paulus-Kirche in Moabit, sondern ab 1885 auch in der im Zusammenwirken mit den Dominikanerinnen der Arenberger Kongregation neugegründeten Niederlassung in der Karlstraße. Nach den Friedensgesetzen konnten die Berliner Dominikaner 1889 wieder in ihren Konvent zurückkehren und begannen sogleich mit dem Aufbau einer neuen Kirche. Zum ersten Prior seit der Reformation wurde P. Ceslaus de Robiano erwählt, der wie zuvor unermüdlich in der Seelsorge wirkte und die schwierigen Verhandlungen mit der Fürstbischöflichen Delegatur zur Übertragung der Kuratirechte an die Dominikanerniederlassung weit vorantrieb. Aufgrund ordensinterner Spannungen wurde er im März 1893 seines Amtes als Prior enthoben, zwei Jahre später nahm er als Vertreter von Berlin am ersten Provinzkapitel der neugegründeten Ordensprovinz Teutonia in Düsseldorf teil. Ebenso entsandten ihn seine Mitbrüder im selben Jahr als ihren Delegierten zum Generalkapitel des Ordens nach Ávila. Im Herbst 1895 wurde er von seinem Provinzialoberen gezwungen, Berlin zu verlassen. Im Hintergrund stand die Verleumdung durch eine Dame, die behauptete, P. de Robiano habe sich ihr unsittlich im Sprechzimmer genähert. Als Hintermänner der Affäre dürften einige Mitglieder des Weltklerus zu vermuten sein, mit denen die Dominikaner im Laufe der Jahre in Konflikt geraten waren, und die auf dem Weg der Abberufung de Robianos aus Berlin die Schwächung des Konventes zu bewerkstelligen suchten. Im Gehorsam zog sich der Beschuldigte in den Konvent nach Venlo zurück, wo er u. a. als Stellvertreter des Priors an der Leitung der großen Kommunität beteiligt war. Auf Anfrage der belgischen Dominikaner ging er im Jahr 1900 für einige Monate zur Neugründung eines Klosters nach Brüssel, um dann in den

Studienkonvent der deutschen Provinz nach Düsseldorf überzusiedeln. Trotz seiner mittlerweile angeschlagenen Gesundheit unternahm er von dort aus noch viele Predigt- und Vortragsreisen. Unmittelbar nach der Rückkehr von einer solchen Fahrt verstarb er überraschend am 2. März 1902.

„Berlin – Das Feld für den guten Samen“

Wie aus dieser bloßen Aufzählung von Stationen deutlich geworden ist, lag der Lebensschwerpunkt de Robianos in Berlin, wo er die längste Zeit seines Ordenslebens zubrachte. Das Profil der dortigen dominikanischen Präsenz trägt zweifelsohne seine Handschrift. Dazu sind von ihm zwei umfangreiche Memoranden – 1877 und 1893 verfasst – zum Kloster St. Paulus in Moabit und seiner Bestimmung überliefert. Für de Robiano stellte die Metropole in mehrfacher Hinsicht eine Herausforderung dar. Zum einen war es aus katholischer Perspektive ein Missionsgebiet, arm an kirchlichen Strukturen, mit einer geringen Anzahl an Gläubigen und Geistlichen, zum anderen ließ der unverminderte Strom katholischer Zuwanderer diesbezüglich Hoffnung auf Besserung der Situation aufkommen. Nicht zu unterschätzen waren die Widerstände, die aus verschiedenen Kreisen der Ordensniederlassung entgegen gebracht wurden. Von liberaler Seite, sekundiert von einer ganzen Reihe protestantischer Prediger, kam es vermehrt zu verbalen Angriffen, nicht zuletzt in den Medien, bis hin zu dem Versuch, das Kloster mit Hilfe einer aufgebracht Menge dem Erdboden gleich zu machen. Für de Robiano Grund genug, diesem „antikatholischen Treiben“ sowohl durch ein ausgedehntes und profiliertes Apostolat als auch mit dem (nicht realisierten) Plan zur Gründung eines von Dominikanern getragenen philosophisch-theologischen Institutes thomistischen Zuschnitts kämpferisch entgegen zu treten. Gleichwohl wissenschaftlich qualifiziert und interessiert, lag sein persönlicher

Schwerpunkt auf der Seelsorge, die den Arbeitern der Borsig-Werke und den Dienstboten in Moabit, den Mitgliedern der katholischen Vereine oder den Angehörigen höher gestellter Kreise galt. Vor allem widmete er sich einer Vielzahl von Konvertiten, die unter seiner Leitung den Weg zur katholischen Kirche fanden. Ein eigen von ihm verfasster Leitfaden für den Unterricht ist leider verloren gegangen. Ganz im Sinne der Ordensidee der Dominikaner war nach seiner Ansicht das Kloster in Moabit der geeignete und notwendige Stützpunkt, von dem aus die Verkündigung und die Verteidigung des Glaubens unter Glaubenden und Nichtglaubenden durch Predigt, Unterricht, das gedruckte Wort und die Feier der Liturgie realisiert werden sollte. Dieses Konzept verteidigte er oftmals unter großen Schwierigkeiten gegenüber Kritikern, kamen sie nun von außen aus der Politik und der Gesellschaft oder von innerhalb der Kirche, seitens des Pfarrklerus oder gar der eigenen Ordensbrüder.

Facetten einer markanten Persönlichkeit

P. de Robiano war fest davon überzeugt, von der Vorsehung dazu bestimmt zu sein, den Dominikanerorden in Deutschland wieder zu begründen. Dieser Überzeugung entstammte sein mutiges Selbstbewusstsein, mit dem er agierte, seine Beharrlichkeit, seine oftmals überraschende Verwegenheit. „Seinen“ Arbeitern in Berlin galt er immer als der „heilige Mann von Moabit“, das Urteil eines seiner Vorgesetzten aus dem Jahr 1899 war negativer: „Er ist eine gute, leichtgläubige Seele, verzehrt vom Eifer für das Heil der Seelen, aber ohne jede Menschenkenntnis ... Zum Predigen unverwendbar, weil man ihn nicht versteht. Er ist ferner ein ständiger Projektmacher, insbesondere neuer Gründungen ... Als Oberer taugt er absolut nichts.“ Sicherlich mangelte es de Robiano an Klarheit, nicht nur in dem, was er vortrug, sondern auch in der Formulierung seiner Absich-

ten, ohne Frage war ihm auch ein Überfluss an schönen, nicht immer zu realisierenden Plänen zu eigen und letztlich entbehrte er oftmals kluger Besonnenheit, aber trotz dieser Mängel war er derjenige, der maßgeblich zum Aufbau der Dominikanerprovinz Teutonia im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts beigetragen hat. Vielleicht schaffen die Worte aus einem Nachruf von 1902 einen Ausgleich zwischen den beiden oben angeführten Zitaten: „Wer zur Ehre Gottes etwas unternehmen will, muss gefasst sein, dass gegen sein Werk und gegen ihn selbst mancherlei Stürme sich erheben. Das erfuhr auch P. Ceslaus ... Wer für Gott arbeitet und auf Gott

vertraut und dabei nicht bloß kühn voranzugehen, sondern auch mutig standzuhalten versteht, der darf des Erfolges gewiss sein. Dreißig Jahre hindurch hatte P. Ceslaus für die Verwirklichung seines Planes geeifert, viel gewagt, viel gearbeitet, viel geopfert, geduldet und gebetet. Dafür durfte er die Vollendung seines Werkes sehen“.

Michael Dillmann OP, Dipl. Theol. (pater.dillmann@web.de), geb. 1964 in Köln, Pfarradministrator von St. Paulus in Berlin-Moabit. Anschrift: Oldenburger Straße 46, D-10551 Berlin. Veröffentlichung: P. Paulus von Loë OP, Geschichtliches über das Dominikanerkloster zu Düsseldorf, hrsg., bearb. u. mit Anm. vers. v. M. Dillmann, Bonn 2012.

01 H. Wilms, Alfred Graf Robiano – P. Ceslaus. Der Erneuerer des Dominikanerordens in Deutschland (Für

Glauben und Leben Bde, 8, 9 u. 10.), Düsseldorf 1957; H. Iweins, Le T. R.

Père de Robiano, dominicain, o. O. 1903.

Michel de Certeau SJ

„Gehen in der Stadt“

„Von der 110. Etage des World Trade Centers sehe man auf Manhattan. Unter dem vom Wind aufgewirbelten Dunst liegt die Stadt-Insel. Dieses Meer inmitten des Meeres erhebt sich in der Wall Street zu Wolkenkratzern und vertieft sich dann bei Greenwich; bei Midtown ragen die Wellenkämme wieder empor, am Central Park glätten sie sich und jenseits von Harlem wogen sie leicht dahin.“¹

Der französische Theologe, Historiker und Religionsanthropologe Michel de Certeau SJ (1925–1986)² hat als 7. Kapitel seines Buches *Kunst des Handelns* (1980) einen Text veröffentlicht, der die Überschrift „Gehen in der Stadt“ (KH 179–208) trägt und so etwas wie eine Ethnographie des urbanen Raums darstellt.³ Der Abschnitt hebt an mit der oben zitierten visuell wahrnehmenden und zugleich kartographierenden Betrachtung quasi ganz New Yorks aus einer *Top-down*-Perspektive. Das World Trade Center ist hier als das „monumentalste Beispiel für den westlichen Urbanismus“ (KH 183) angeführt. Die geschilderte Aufsicht auf die Stadt macht dem Betrachter, so Certeau, zum „Voyeur“ (KH 180). Er wähnt in diesem Moment, mit dem „Blick eines Gottes“ (ebd.) zu sehen. Stadt und Welt insgesamt wandeln sich im „Auge des Betrachters in einen lesbaren Text.“⁴ Geschaut mit dem göttlichen Auge kann die Stadt als „Schrift Gottes“⁵ entziffert werden. Damit ist eine zentrale Denkfigur Certeaus markiert.

Einen Satz weiter nimmt Certeau seine These von der allumfassenden Lesbarkeit des urbanen Raums jedoch schon wieder zurück, durchschaut er doch die Erkenntnis, die aus dem alles sehenden und infolge dessen allwissenden Blick aus

der *Top-down*-„Distanz“ (ebd.) resultiert, als bloße „Fiktion des Wissens“ (ebd.). Einerseits sind also Welt und Stadt als Schrift Gottes zu dechiffrieren; andererseits aber ist gerade diese „Lesbarkeit des Kosmos als von Gott gesprochener Sprache“⁶ in der Post/Moderne nicht mehr gegeben. Als Wurzelgrund dieses Verlustes markiert Certeau „eine frühe Gotteskrise, ein Ende der Metaphysik“⁷. In seiner Untersuchung über die Besessenen von Loudun schreibt er: „(...) eine Wahrheit wird zweifelhaft.“⁸ Die Wahrheit steht heute vor allem deshalb in Zweifel, weil dem neuzeitlichen Denken die Figur des direkten Verweises im Modus der Repräsentation fraglich geworden ist. Die Metapher von der Stadt als Schrift Gottes ist also nur unter der einschränkenden Bedingung des von Certeau stark gemachten „radikale[n] Erstnehmen[s] der Abwesenheit Gottes im Bewusstsein der Moderne“⁹ anwendbar!

Voyeur-Götter

Die dem göttlichen Blick auf die Stadt inhärente Fiktionalität verdeutlicht Certeau in einem Vergleich mit dem fiktiven Standpunkt, von dem die Künstler des Mittelalters und vor allem der Renaissance die städtischen Panoramen zeigten: „Die Maler erfanden gleichzeitig das Überfliegen der Stadt und den Panoramablick, der dadurch möglich wurde.“ (KH 181) Fiktiv war der Standpunkt der Künstler zu jener Zeit insofern, als dass sie kein Gebäude hatten, von dem aus der Panoramablick real hätte getätigt werden können. „Bereits diese Fiktion“, so das Zwischenfazit Certeaus, „verwandelte den mittelalterlichen Betrachter in ein himmlisches Auge.“ (Ebd.) Und mehr noch: Die Fiktion des allsehenden, allwissenden und ergo allmächtigen Betrachters „schuf Götter“ (ebd.). Diese Götter der alten Meister – ein jeder ein „Voyeur-Gott“ (ebd.), ausgestattet mit dem himmlischen, d. h. „alles überschauenden Auge“ (ebd.) – feiern in den architektonischen Schöpfungen der *skyscrapers* (und heute mehr noch: in den technischen

Möglichkeiten der Überwachung des realen wie des virtuellen Raumes) ihre post/moderne Auferstehung. Der göttliche Blick, der früher nur als nicht-realexistierender Ort, d. h. als „Utopie“ (ebd.) gedacht werden konnte, ist in der modernen Stadt zu einer konkret immer wieder neu zu verwirklichenden Realutopie mutiert.

Stadt-Benutzer

Man muss nicht die Zerstörung der *Twin towers* in Folge der Terroranschläge von 2001 bemühen, um die Hybris des skizzierten Blicks theoretisch zu fassen. Certeau veröffentlichte seinen Text über das *Gehen in der Stadt* schon 1980 – mehr als zwei Jahrzehnte vor 9/11. Darin demaskiert er den allsehenden Über-Blick als trügerisch, insofern dieser insinuiert, „die Komplexität der Stadt lesbar“ (ebd.) machen zu können: „Die Panorama-Stadt ist ein ‚theoretisches‘ (das heißt visuelles) Trugbild, also ein Bild, das nur durch ein Vergessen und Verkennen der praktischen Vorgänge zustandekommt.“ (Ebd.) Denn vergessen und verkannt werden bei der alles überblickenden Betrachtung von oben vor allem „die gewöhnlichen Benutzer der Stadt“ (ebd.), denn sie „leben ‚unten‘ (*down*)“ (ebd.). Und schärfer zugespitzt noch wirft Certeau den allsehenden Göttern mit ihren übersichtlich und fix geordneten Panoramaansichten vor, sich den realen Erfahrungen der Menschen zu entfremden und damit letztendlich nichts anderes als Götzen des Todes zu sein: „Der Voyeur-Gott, der diese Fiktion schafft und der (...) nur Leichen kennt, muß sich aus den undurchschaubaren Verflechtungen des alltäglichen Tuns heraushalten und ihm fremd werden.“ (Ebd.)

Die in Certeaus Textpassage deutlich zu Tage tretende Dualität von ‚oben‘ und ‚unten‘ wird ergänzt durch weitere Gegensatzpaare, die da sind: übersichtliche Ordnung versus verwirrende Komplexität, Praxis des Sehens/Lesens (der Stadt) versus Praktiken des Lebens (in der Stadt), göttlicher Standpunkt versus menschliche Erfah-

rung, isolierter „Ikarus“ (KH 180) versus Masse im „finsternen Raum“ (ebd.), panoramabildliche Totale versus Perspektivitäten im Plural, Idee versus Körperlichkeit, Utopie versus Geschichtlichkeit, Hoffnung versus Resignation usw.

Raum-Konzepte

Nun wäre es allerdings zu kurz gegriffen das Anliegen Certeaus auf das bloße Konstatieren der genannten Dualität beschränkt sehen zu wollen. Im Anschluss an den französischen Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) markiert der im walisischen Cardiff lehrende Kulturwissenschaftler Ian Buchanan (*1969) eine weitere, Certeaus Ethnographie der Stadt betreffende Differenz: nämlich die zwischen dem „anthropologischen“¹⁰ und dem „geometrischen Raum“¹¹. In Certeaus Begrifflichkeit ist diese Unterscheidung als Gegensatz zwischen der „Tatsache Stadt“ (KH 183) (die der anthropologischen Räumlichkeit bei Merleau-Ponty entspricht¹²) und dem „Konzept Stadt“ (ebd.) zu fassen. Die Stadt kann hinsichtlich ihres Begriffs als geometrisches Raum-„Konzept“ (ebd.) nur deshalb wahrgenommen werden, weil sie in anthropologischer Hinsicht immer schon eine räumliche „Tatsache“ (ebd.) darstellt.

Die somit grundgelegte somatische Raumkonzeption unterscheidet mittels des Prozesses der Wahrnehmung deutlich zwischen Subjekt und Objekt: „Raum ist das, was es uns ermöglicht, eine Unterscheidung zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenen zu formulieren; es ist der räumliche Abstand zwischen Subjekt und Objekt, der es erlaubt, dass sie durch Wahrnehmung voneinander unterschieden werden können. Jedoch bewahrt dieser Abstand auch die Nichtunterscheidbarkeit, eben deshalb, weil er genau das ist, was zwischen Objekt und Subjekt geschoben werden muss.“ (KH 184)

Gegen den von oben alles sehenden, sprich: allwissenden Beobachter setzt Certeau konsequenterweise die unten gehenden „Fußgänger“

(KH 182). Ihre „Art, mit dem Raum umzugehen“, so Certeau, „verweist auf eine spezifische Form der *Tätigkeiten*“ (ebd.). Die Praktiken der Fußgänger nutzen dabei jedoch nicht bloß einen in irgendeiner Weise schon vorgegebenen „geometrischen‘ oder ‚geographischen‘ Raum“ (ebd.). Vielmehr gilt: Die „Stadtbenutzer“ (KH 183) erzeugen erst den urbanen Raum.

Sozial-Praktiken

Städte, so kann nun in soziologischer Hinsicht festgehalten werden, „sind strategische Orte der Gesellschaft. Sie bilden Zentren der Produktion und Konsumtion. Die Strukturen des Arbeitsmarktes oder der Kulturproduktion (...) werden im Handeln am konkreten Ort der Stadt realisiert. Städte sind durch dieses Erfahrenwerden des Ortes immer auch gedeutete und wahrgenommene Formen. Als solche können sie je nach Perspektive und Kontext als abgegrenzte eigene Formationen oder als heterogene, widersprüchliche Anordnungen erlebt und gelebt werden.“¹³ Im

Zuge der sozialen Produktion des Stadtraumes verwandeln nun Certeaus Fußgänger mittels ihrer mobilen Körper und ihren in Folge dessen umherwandernden „Handlungsweisen“ (KH 182) das rationale Konzept Stadt in einen anderen, „den sichtbaren Raum durchdringenden zweite[n] Raum“¹⁴. Certeau definiert diesen Anders-Raum als „eine ‚anthropologische‘, poetische (...) Erfahrung des Raumes“ (ebd.). Geprägt sind diese Erfahrungen von einer „Fremdheit des Alltäglichen“ (ebd.). Genau in diesem *space between* zwischen dem ersten (soziologisch beschreibbaren) und zweiten (anthropologisch-poetischen) Stadtraum haben die sozialen Praktiken ihren genuinen Ort. Zu diesen – das ist aber ein anderes Thema¹⁵ – gehören auch die sozialen Praktiken einer Kirche in der resp. für die Stadt.

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Streit um Kirche und Welt. Plädoyer für eine dialektische Relativitätstheorie des Katholischen, in: Wort und Antwort 53 (2012), 65–70.

01 M. de Certeau, *Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen von R. Voullié, Berlin 1988 [= KH], 179.

02 Zu Person und Werk siehe einfühlend L. Giard, Michel de Certeau. Ein biographisches Porträt, in: M. Füssel (Hrsg.), *Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion*, Konstanz 2007, 21–32.

03 Eine ausführlichere Fassung der hier vorgestellten Thematik bietet mein Beitrag im nächsten „Jahrbuch Politische Theologie“: U. Engel, *Die Stadt als Schrift Gottes*. Skizzen zu einer politischen Ekklesiologie im urbanen Raum im Anschluss an Michel de Certeau SJ, in: M. Hölzl/H. Kligen/P. Zeillinger (Hrsg.), *Extra ecclesiam ... – Zur Institution und Kritik von Kirche*, Berlin 2012 [im Druck].

04 G. Eickhoff, *Mystik im 110. Stock*: Michel de Certeau und das World Trade Center. Eine politische Be-

trachtung nach dem 11. September 2001: www.certeau.de/eickhoff.htm [Aufruf: 1.9.2012].

05 Ebd.

06 M. de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*. Aus dem Französischen von S. M. Schomburg-Scherff, Frankfurt/M. 1991, 197.

07 J. Valentin, *Der Schmerz der gespaltenen Seelen. Bemerkungen zum Verhältnis von Einheit und Differenz im Werk Michel de Certeaus*: www.certeau.de/valentin.htm [Aufruf: 1.9.2012].

08 M. de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, a. a. O., 197. Vgl. dazu auch D. Bogner, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz 2002, bes. 12–18.

09 St. Orth, *Glauben nach dem Traditionsbruch. Einblicke in das Werk von Michel de Certeau*, in: *Herder Korrespondenz* 56 (2002), 303–307, hier 306.

10 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von R. Boehm (Phänomenologisch-psychologische Forschungen Bd. 7), Berlin 1966, photomechanischer Nachdruck 1974, 334.

11 Ebd.

12 Vgl. KH 182: „Diese Art, mit dem Raum umzugehen, verweist auf [...] ‚eine andere Räumlichkeit‘ (eine ‚anthropologische‘ [...] Erfahrung des Raumes) und auf eine undurchschaubare und blinde Beweglichkeit der bewohnten Stadt.“

13 M. Löw/S. Steets/S. Stoetzer, *Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie*, Opladen – Farmington Hills 2008, 12.

14 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., 334.

15 Vgl. dazu demnächst U. Engel, *Die Stadt als Schrift Gottes*, a. a. O.

Hans Joas, **Glaube als Option**. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Verlag Herder Freiburg/Br. 2012, 257 S., € 19,99.

Anders als der Untertitel suggeriert, hantiert der Soziologe *Hans Joas* in dem kleinen, aber äußerst luziden Buch keineswegs mit Zukunftsspekulationen, sondern verwahrt sich vielmehr vor unseriösen Prognosen in Sachen Religion und Gesellschaft. Er fasst seine empirisch-soziologischen Bemerkungen in drei Stichworten zusammen. Erstens verweist Joas auf die Milieuauflösung, die eher einen Milieuwandel darstellt („Es gibt also durchaus Anzeichen für ein weiterbestehendes, kleiner gewordenes, aber vitales und in Hinsicht auf Überkonfessionalität im Entstehen begriffenes Milieu in Deutschland.“, 188). Dies hat zur Folge, dass zunehmend derjenige begründungspflichtig ist, der sich der ökumenischen Zusammenarbeit entzieht als derjenige, der sie praktiziert (in Anlehnung eines Diktums des Journalisten Daniel Deckers). Zweitens rekurriert Joas auf eine „implizite Religion“ (191), was sich auf all das bezieht, was man als Religion bezeichnen kann, was sich aber selbst so nicht bezeichnet resp. auf das, was man nicht als Religion charakterisieren würde, sich selbst aber doch als solche tituliert – wobei sich in Europa die kirchlichen Verluste am Ende nicht durch Zugewinne andernorts ausgleichen werden (was in den USA eher der Fall ist). Implizite Religion muss aber nicht nur Simplifizierung bedeuten, sondern kann auch eine Bereicherung für die Kirchen darstellen. Drittens betont Joas die Globalisierung des Christentums, was bedeutet, keine europazentrische Perspektive einzunehmen. Damit wird schon der Begriff der Säkularisierung problematisch, weil er nur für Europa Gültigkeit hat und hier nur partiell. Für die Kirche bedeutet dies vor allem eine Kräfteverlagerung von Europa in die anderen Kontinente, aber auch die zunehmende Notwendigkeit der Kooperation mit nicht-christlichen Religionsgemeinschaften und des interreligiösen Dialogs.

Bevor Hans Joas aber zu dieser Zusammenfassung am Ende des Buches kommt, setzt er sich in kurzen, aber teilweise ungeheuer dichten Kapiteln mit zentralen Themen der (Religions-)Soziologie auseinander und stellt in vielen Bereichen eine sehr eigenständige Posi-

tion dar. So distanziert sich von vielen Theorien zur Säkularisierung, um dagegen eigene Entwürfe zu skizzieren: Modernisierung führt seiner Meinung nach nicht automatisch zur Säkularisierung. Säkularisierung leitet nicht automatisch zum Moralverfall über, sondern schwächt möglicherweise nur einen der Pfeiler des moralischen und rechtlichen Universalismus. Säkularisierung vollzog sich in der Geschichte in „Wellen“ (66), wobei Joas in der europäischen Geschichte drei ausmacht: die Französische Revolution (wenngleich keineswegs gezielt und ursprünglich), die Industrialisierungs- und Urbanisierungsprozesse des 19. Jahrhunderts sowie die Debatten der 1970er Jahre.

Modernisierung betrachtet der Autor als „kulturprotestantische Metaerzählung“ (86), innerhalb derer er der Meinung zuneigt, dass der Ursprung der Menschenrechte nicht in der Französischen Revolution und der Aufklärung liegt, sondern im Kampf bestimmter nord-amerikanischer Protestanten. Joas entwickelt dahingehend eine eigenständige These und spricht von einem „Zeitalter der Kontingenz“ (106). Er weist die klassischen monothematischen Diagnosen („Risikogesellschaft“, „Erlebnisgesellschaft“, „Wissensgesellschaft“) sowie Erklärungen eines Epochenumbruchs („Postmoderne“, „post-säkulare Gesellschaft“) als zu einfach zurück, um eine Neubestimmung des Verständnisses von Moderne und Modernisierung mit einer Sensibilität für „Kontingenz“ zu wagen. Kontingenz wird dabei zum Gegenbegriff zu funktionalistischen Ganzheitsunterstellungen und so wird „eine Theorie der Kontingenz das makrosoziologische Gegenstück zu einer kreativitätsorientierten Handlungstheorie“ (113). Vorgebliche Subprozesse der Modernisierung sind nicht aus einer einzig verursachenden Dimension heraus zu erklären (z. B. Ökonomisierung), sondern aus einer funktionalen Differenzierung. Der Kontingenz-Begriff sensibilisiert für die Zunahme der Handlungsoptionen, aber auch die Zufälligkeit der Widerfahrnisse im Leben, die sich u. a. auch aus der Steigerung individueller Handlungsmöglichkeiten ergibt, die wiederum neue Formen und Erfordernisse des sozialen Lebens evozieren. So stellt für den Autor „der Glaube keine Kontingenzbewältigungstechnik dar, sondern die Voraussetzung für einen spezifischen Umgang mit Kontingenz“ (126).

Andere Abschnitte des Buches – einige sind Überarbeitungen älterer Beiträge des Autors – beschäftigen sich mit dem Wechselverhältnis von Religion und Gewalt, mit Wertbindungen und mit religiösen Pluralismus, die ebenfalls konzise und sehr instruktiv Sachverhalte darstellen.

Die Studien von Hans Joas sind Reflexionen eines Soziologen, der keinen Hehl daraus macht, dass er selbst

gläubig ist. Dennoch verweigert er sich bewusst jeglicher Form religiöser Apologetik, sondern versucht, „zur Eröffnung eines Raumes des Sprechens beizutragen, in dem sowohl spezifische religiöse wie eben auch spezifische säkularistische Annahmen artikuliert und aufeinander bezogen, aber auch in Frage gestellt werden können.“ (22)

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Münster

[1] Arnolf Bartetzky, **Nation – Staat – Stadt**. Architektur, Denkmalpflege und visuelle Geschichtskultur vom 19. bis 21. Jahrhundert (Visuelle Geschichtskultur Bd. 9), Böhlau Verlag Wien – Köln – Weimar 2012, 276 S. € 39,90.

[2] Clemens Zimmermann (Hrsg.), **Stadt und Medien**. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Städteforschungen Reihe A: Darstellungen Bd. 85), Böhlau Verlag Wien – Köln – Weimar 2012, 296 S., € 37,90.

Im Aufsatzband [1] von A. Bartetzky, Fachkoordinator für Kunstgeschichte am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig, versammeln sich sowohl dessen neue als auch bereits publizierte Beiträge, die sich vor allem mit der visuellen Dimension der Geschichtskultur auseinandersetzen. Die „Stein gewordene Geschichte“ (7) ist ein Reservoir historischer Zeugnisse und gleichzeitig eindrückliches Mittel zur Konstruktion von Geschichtsbildern. In der Rekonstruktion von symbolträchtigen Bauten versucht man, vermutete Höhepunkte eigener Geschichte wiederaufleben zu lassen, um sich den Wunsch nach nationaler Selbstbehauptung zu erfüllen. Der Autor legt seinen Schwerpunkt auf Osteuropa (z. B. Polen, Tschechische Republik, Georgien), aber auch Länder wie Nord-Irland oder Jamaika. Ein Aufsatz setzt sich mit der Denkmalpflege in Kubas Hauptstadt Havanna auseinander (255–259) und zeigt die Herausforderung eines Stadtkonservators für die wunderschöne, aber zunehmend verfallende Metropole, der die Chance einer starken und politisch gestützten Position nutzt, die Stadt wieder herzurichten (obgleich der Name des „Historiador de la Ciudad de La Habana“ – Eusebio Leal Spengler – merkwürdigerweise im Beitrag kein einziges Mal genannt wird). Im Gegensatz zu dieser staatlichen Initiative steht das zivilgesellschaftliche Engagement auf Jamaika. Beiden gemeinsam ist die Hoffnung auf zunehmende Renditen durch den Tourismus. Die Betrachtung der Situation vom Mittelalter bis in die Gegenwart hinsichtlich des Verhältnisses von Stadt und Medien findet sich in den Beiträgen der Autoren im Sammelband [2] von C. Zimmermann (Lehrstuhl für Kultur- und Mediengeschichte an der Universität Saar-

brücken), der aus einer interdisziplinären Tagung (Architekten und Designer, Historiker, Mediengeschichtler) hervorging. Städte werden zu wichtigen Standorten von Medieninstitutionen und -unternehmen, wobei sich die medienspezifischen Repräsentationen von Stadträumen unterschiedlich darstellen. Vor allem der Blick auf die Vormoderne ist das Verdienst dieser Untersuchungen. Anliegen des Projekts ist, „dass Grundbegriffe heutiger gegenwartsorientierter Medienwissenschaft, die sich wiederum als Sammlung verschiedener Fächer darstellt, wie Konnektivität, Netz und Ort in hohem Grade historisierbar sind und historisiert werden sollten“ (so der Herausgeber in seiner Einleitung, 17). Eine gelungene Initiative, die ermuntert, den Diskurs über Stadt und Medien auszuweiten!

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Münster

Martin Ebner, **Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen**. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (Grundrisse zum Neuen Testament Bd. 1), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2012, 391 S., € 79,95.

M. Ebner ist einer der renommiertesten deutschsprachigen NT-Exegeten der Gegenwart. Der Rezensent hatte das Glück, ihn noch als Würzburger Assistent kennenzulernen. Seither hat er Ebners Veröffentlichungen zum historischen Jesus, zur Spruchquelle Q, zum Markusevangelium oder zu theologischen Methodenfragen immer wieder mit großem Interesse verfolgt. Nun hat der inzwischen in Bonn lehrende Exeget ein neues Buch vorgelegt, das in den *Grundrissen zum Neuen Testament* erschienen ist und hervorragend zum Themenschwerpunkt dieser Ausgabe von „Wort und Antwort“ passt: *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen*. Der eilige Leser, die eilige Leserin kann sich entlang der einzelnen Kapitelzusammenfassungen („Und die Christen?“) informieren – allerdings bringt er/sie sich dann um wertvolle Einsichten in den historischen Kontext des Christentums in *statu nascendi* und damit um die eigentliche Pointe dieses an Schaubildern, Grafiken und Grundrissen reichen Buches.

Die Jesusbewegung kam vom Land, aus den galiläischen Dörfern. Zur Weltreligion wurde das daraus hervorgehende Christentum erst in der Stadt – genauer: in den hervorragend vernetzten Großstädten des römischen Weltreiches. Martin Ebners Buch bietet eine spannende Zeitreise in den Alltag dieser Städte, voller mikrohistorischer Einsichten einer sozialgeschichtlich orientierten ‚Geschichte von unten‘. Als Reiseführer fungiert dabei Pausanias, der griechisch-römische „Baedeker der Antike“ (22). Mit ihm betritt der Leser die Stadt Korinth, wird ‚virtuell‘ zum Zeitgenossen der ers-

ten Christen in ihrem Kontext. Man erlebt zum Beispiel den Alltag eines römischen *pater familias* (179f.) und lernt von der *oikonomia* des entsprechenden Hausordnung her die paternalismuskritische Ausrichtung der *familia christiana* (177–179) in den ersten Generationen des Christentums zu verstehen. Das Urchristentum wird in seinem städtischen Kontext wieder lebendig. Man taucht ein in eine fremde Welt, in dem manches Vertraute in neuem, erhellendem Licht erscheint. Zum Beispiel das Herrenmahl in seinem historischen Kontext des antiken Vereinswesens (228–230) oder auch die christlichen „Basisrituale“ (268) von Taufe und Eucharistie in ihrem Kontext der Mysterienkulte – bis hin zu der in säkularer Gegenwart brisanten Frage, ob das in seinen Ursprüngen kultukritische Christentum überhaupt „eine Religion“ (131) im sazerdotalen Sinne der Antike sei.

Das Buch ist voll von überraschenden Analogien, die zu theologischem Weiterdenken herausfordern. Man hat fast den Eindruck, dass manches Grundwort des Christentums erst jetzt, in seinem historischen Kontext wieder zum Sprechen gebracht, seinen Sinn entfaltet – und somit zu neuen Inkulturationen des Christentums in einer radikal anderskontextuellen Umwelt auffordert. Das werdende Christentum steht zu seiner städtischen Umwelt in einem Verhältnis von Anknüpfung und Widerspruch, von Analogie und Differenz – oder vielleicht besser: von Analogie *in* Differenz: „Die ersten christlichen Gemeinden sind (...) ‚aus der Stadt ausgezogen‘ (vgl. Offb 18,4) (...). Was (...) selbstverständliche Praxis war, wurde (...) kritisch hinterfragt. Die neutestamentlichen Schriften sind ein Niederschlag dieses (...) Gestaltwerdungsprozesses. Wollen heutige Leser etwas von der Konkretionswucht dieser Schriften spüren, müssen sie zunächst den umgekehrten Weg gehen: hinein in die antiken Städte (...). Das war das Hauptziel dieses Buches: (...) die Augen zu öffnen für das alltägliche Lebensumfeld der ersten Christen. Anders gesagt: Die einzelnen Kapitel wollten so etwas wie eine Grundfolie zeichnen, um die Konturen der Gegenfolie (...) besser zum Leuchten zu bringen. Denn die Besonderheiten des Urchristentums können nur dann erkannt werden, wenn das Normale erkannt ist.“ (365f.).

Gerade in Zeiten, in denen im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanum heftig um das rechte Verhältnis von Kirche und Welt, von Christentum und seiner Umwelt gerungen wird (Stichwort: „Entweltlichung“) ist ein genauer, historisch informierter Blick auf die christlichen Anfänge unersetzbar. Er gibt heutigen Menschen die Freiheit, sich in der Spur Jesu und der ersten Christen ohne Gegenwartsscheu und Weltangst auf den eigenen Kontext einzulassen. Ebner hat eine den pastoral interessierten Nichtexegeten in vielerlei Hinsicht überzeugende kontextuelle Theologie des Ur-

christentums vorgelegt, die nicht nur faszinierende Impulse für die Stadtpastoral im 21. Jahrhundert freisetzt, sondern auch einen Beitrag zu den grundsätzlichen Konstitutionsbedingungen von Theologie und Kirche darstellt: immer nah am biblisch-historischen Material, aber nie ohne aktuell-pastorale Relevanz. Das Buch ist für alle Leserinnen und Leser uneingeschränkt zu empfehlen, die sich nicht nur für die konkrete historische Herkunft des Christentums interessieren, sondern auch für dessen mögliche Zukunft. Ohne eine den eigenen Ursprüngen angemessene „Rekontextualisierung“ (L. Boeve) hat es keine Zukunft!

Christian Bauer, Innsbruck

Richard Rohr, **Pure Präsenz**. Sehen lernen wie Mystiker. Aus dem Amerikanischen von Andreas Ebert, Claudius Verlag München 2012, 223 S., € 14,80.

Der US-amerikanische Franziskaner R. Rohr (*1943) darf wohl als einer der einflussreichsten Wegbereiter postmoderner Spiritualität gelten. Seine Bücher zum *Enneagramm* und zur Männerspiritualität haben weltweit und millionenfach ihr Publikum gefunden. Sein nun in deutscher Übersetzung vorliegendes Buch „The Naked Now“ erschien im amerikanischen Original 2009 und lädt zu Gottesbegegnungen an auf den ersten Blick ungewöhnlichen Orten ein. Im Hintergrund steht Rohrs Versuch (der alle seine Publikationen durchzieht), ein „Zusammenfallen der Gegensätze“ (10) zu denken. Man mag ein solches Unterfangen als unkritisch abtun. Dennoch eignet ihm zugleich auch ein subversives Potential, insofern eine theologische Haltung des „Sowohl-als-auch“ vermeintliche Eindeutigkeiten (nicht zuletzt innerkirchlich) hinterfragt, dogmatische Uniformierungen aufbricht und einer universal-katholischen Identität im Plural das Wort redet. Dass dies auch schon für die Scholastik galt, zeigt Rohr am „Debattierklub“ (53) der frühen Franziskaner und Dominikaner auf. Systematisch zugespitzt heißt das: Eine dominikanische Theologie der Inkarnation und eine franziskanische Spiritualität der Präsenz fallen hier in eins! In diesem Sinne legt Rohr mit „Pure Präsenz“ ein gutes Stück Mendikantentheologie vor!

Ulrich Engel OP, Berlin

Gerald Raunig, **Fabriken des Wissens**. Streifen und Glätten 1, Diaphanes Verlag Zürich 2012, 96 S., € 10,-.

Für den Zürcher Philosophen G. Raunig sind Universitäten „Fabriken des Wissens“. Mit dieser Formulierung kritisiert er die zunehmende Ökonomisierung der Ins-

titution: „Wissen wird zur Ware“ (16). Die Universität „als komplexer Raum der Überschneidung verschiedenster Formen von kognitiver, affektiver, dienstbarer Arbeit“ (23) kann dabei zweifach markiert werden: entweder als „Anstalt zur Einübung in Unterwerfung“ (24) oder als strategischer Ort des Widerstands (vgl. 26). Vor dem Hintergrund solcher Ambivalenzen (Raunig beschäftigt sich ausführlich mit der Modularisierung des Studienbetriebs; vgl. 41–54) sucht der Verf. nach neuen „Zwischenräumen des allgemeinen gesellschaftlichen Wissens“ (68). Fruchtbringend und weiterführend erscheinen mir dabei die von Raunig in die Debatte eingebrachten, althergebrachten Stichworte „Haltung geben“ (56; im Bezug auf Lehrende und Lernende), *parresia* (61; d. i. Wahrsprechen), „Selbstsorge“ (62; im Sinne des Austausches zwischen Befragung und Selbstbefragung), sowie „transversale Intellektualität“ (72). Mit den hier aufgezählten Kategorien zielt Raunig auf eine alternative Form der Wissensproduktion, die ihren Raum sowohl innerhalb als auch außerhalb der Universität findet. Eine notwendige Möglichkeit!

Ulrich Engel OP, Berlin

[1] Daniel Hornuff, **Bildwissenschaft im Widerstreit**. Beltzing, Boehm, Bredekamp, Burda, Wilhelm Fink Verlag München 2012, 130 S., € 19,90.

[2] Ulrike Feist/Markus Rath (Hrsg.), **Et in imagine ego**. Facetten von Bildakt und Verkörperung (FS Horst Bredekamp), Akademie Verlag Berlin 2012, 494 S., € 128,-.

Zwei wichtige neue Bücher würdigen in besonderer Weise den bekannten und umtriebigen Berliner Kunsthistoriker Horst Bredekamp. Das Werk [1] des an der Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe tätigen Kunsttheoretikers D. Hornuff greift die aktuellen Auseinandersetzungen um die Bildwissenschaft auf, indem er die theoretischen Positionen Hans Beltings, Gottfried Boehms, Hubert Burdas und eben Bredekamps vor allem in ihren „Unvereinbarkeiten“ (1, 15) nachzeichnet und so zur Überzeugung gelangt, dass aufgrund der divergierenden theoretischen Ansätze nicht von einer Bildwissenschaft geredet werden kann/muss. Bredekamps These von der Kunstgeschichte als eigentlicher Bildwissenschaft impliziert einen Bildzugang über den äußeren, geschichtlich bedingten Bezugsrahmen. Von diesem nimmt er an, „dass er einen bedeutungsstiftenden Einfluss auf das Artefakt ausübe und es semantisch codiere.“ (1, 87) Zweifelsohne ist es Bredekamps Verdienst, dass „bisher vernachlässigte Bildphänomene durch einen raffinierten ‚Zusammenhangsblick‘ mit anderen Bild- oder Wissensgütern einer Deutung zugeführt werden“ (1, 126), wovon sich der Rezensent

bei zwei Führungen durch Berliner Ausstellungen persönlich überzeugen konnte. – Wie die hier in ihrem theoretischen Ansatz skizzierte Arbeitsweise Bredekamps konkret aussieht, macht das 2008 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) eingerichtete und seitdem von Bredekamp mitgeleitete Kollegprojekt „Bildakt und Verkörperung“ deutlich. Alle Autor/-innen des voluminösen, vom Akademie Verlag hervorragend ausgestatteten Bandes [2] gehören der Forschergruppe des Kollegs an. In fünf Abteilungen („Bild“, „Form“, „Körper“, „Wissen“ und „Raum“) suchen die 25 Beiträge die Beziehung zwischen Bild und Betrachter/-in als eine für die Bedeutung des Bildaktes relevante Beziehung aufzuweisen. „Die grundsätzlich sowohl kunstwissenschaftlich als auch philosophisch getragene Bildakt-Theorie beruht auf der Überzeugung, dass bildliche Wirkmechanismen insbesondere durch die im Bild angelegten Verkörperungsprinzipien zur Entfaltung gelangen.“ (U. Feist/M. Rath, 2, X.). Letztlich – so zeigt der uneingeschränkt empfehlenswerte wissenschaftliche Sammelband – zielen Bredekamp und seine Mitstreiter/-innen auf nicht weniger als auf die Ausarbeitung einer „Anthropologie der Bilder“ (Jörg Trempeler, 2, 3).

Ulrich Engel OP, Berlin

Gregor Maria Hoff (Hrsg.), **Sicher unsicher**. Salzburger Hochschulwochen 2011, Tyrolia-Verlag Innsbruck – Wien 2012, 256 S., € 21,-.

Die Salzburger Hochschulwochen sind eine altehrwürdige Einrichtung. 1931 gegründet, hat das theologische Treffen Höhen und Tiefen europäischer Geschichte erlebt – und auch überlebt. Der vorliegende Sammelband, herausgegeben vom Obmann der Hochschulwochen, dem Salzburger Fundamentaltheologen G. M. Hoff, dokumentiert die letztjährige Veranstaltung, die sich dem ambivalenten Bedürfnis des Menschen nach Sicherheit widmete. Ein Zuviel an Sicherheit produziert neue Unsicherheiten, so die These. Umgekehrt gilt: Kunst, Wissenschaft und Religion erlauben in hochgradig unsicheren Lebenswelten Risikokoordination und dadurch Lebensgewinn. Diverse Beiträger/-innen arbeiten sich an diesem „Sicher unsicher“-Paradox ab, so u. a. Alois Glück, Bruno Forte, Elmar Salmann OSB und Regina Ammicht Quinn. Hervorgehoben sei der Beitrag des im belgischen Leuven lehrenden Fundamentaltheologen Lieven Boeve. Unter der Überschrift „Christlicher Glaube in einer Zeit der Verunsicherung: Theologie, Kirche und die Angst vor dem Risiko“ (49–91) plädiert er für eine neue, kontextuelle Verortung der Religionsdiskurse in Europa. Als Antwort auf die derzeit beobacht-

baren Detraditionalisierungs- und Pluralisierungstendenzen, die eine kulturelle Unterbrechung des christlichen Glaubens markieren, fordert der flämische Theologe – m. E. sehr zu Recht – eine gesellschafts-sensible „Theologie der Unterbrechung“ (91) ein.

Ulrich Engel OP, Berlin

[1] Safaa Fathy, **Derrida, anderswo**. Mit Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy (Frankreich 1999), Filmedition Suhrkamp Berlin 2012, DVD 68 Min., € 19,90.

[2] Stefan Blank, **Verständigung und Versprechen**. Sozialität bei Habermas und Derrida (Edition Moderne Postmoderne), Transcript Verlag Bielefeld 2006, 229 S., € 26,80.

In seinem autobiographisch konnotierten Text „Zeugnis, Gabe“ (in: E. Weber [Hrsg.], Jüdisches Denken in Frankreich, Frankfurt/M. 1994) hat Derrida einmal formuliert: „(...) meine Identität besteht darin, nicht mit mir selbst identisch zu sein, fremd zu sein, nicht mit mir übereinzustimmen.“ Das empfehlenswerte, schon 1999 gedrehte Filmportrait der ägyptischen Regisseurin S. Fathy [1] eröffnet den Leser/-innen Jacques Derridas die Möglichkeit, den Philosophen auch jenseits seiner Texte kennenzulernen; Fathy begleitet ihn in seine algerische Heimat, nach Spanien und in sein Pariser Domizil. Derrida spricht über zentrale Gedanken seiner Philosophie, so beispielsweise über Gastfreundschaft. Das Booklet zur DVD enthält ein lesenswertes Interview mit Derrida über das „Kino und seine Gespenster“ aus den *Cahiers du cinéma* (556 [April 2001], 75–85).

Oftmals wird Derrida als Antagonist zu J. Habermas gelesen; dennoch teilen beide auch zentrale Grundüberzeugungen, denn Sprachlichkeit und Sozialität stellen für Habermas wie für Derrida irreduzible Dimensionen des menschlichen Weltverhältnisses dar. Die Studie des Berliner Sozialphilosophen St. Blank [2] erläutert, wie die beiden Denker diesen Ausgangspunkt im Rückgriff auf das Konzept der Normativität entfalten. Die Differenz zwischen beiden Konzepten wird in der Gegenüberstellung der Kategorien „Verständigung“ (Habermas) und „Versprechen“ (Derrida) deutlich. M. E. könnte genau in dieser Differenz auch ein neuer, fruchtbarer theologischer Dialog mit *beiden* Protagonisten ansetzen.

Ulrich Engel OP, Berlin

[1] Isolde Charim/Gertraud Auer Borea (Hrsg.), **Lebensmodell Diaspora**. Über moderne Nomaden (Kultur und soziale Praxis) Transcript Verlag Bielefeld 2012, 272 S., € 24,80.

[2] Gerald Lamprecht/Ursula Mindler/Heidrun Zettelbauer (Hrsg.), **Zonen der Begrenzung**. Aspekte kultureller und

räumlicher Grenzen in der Moderne (Edition Kulturwissenschaft Bd. 18), Transcript Verlag Bielefeld 2012, 299 S., € 29,80.

Globale Gesellschaften sind in Bewegung. Das erzeugt positive Dynamiken und schafft zugleich neue Begrenzungen. Die beiden hier anzuzeigenden kulturwissenschaftlichen Sammelbände thematisieren in raumtheoretischer Perspektive Chancen und Gefahren, Herausforderungen und Widersprüchlichkeiten, die dem Globalisierungsprozess und den mit diesem verbundenen Mobilitätspraktiken innewohnen. I. Charim und G. Auer Borea (beide Wien) sowie die Beiträger/-innen ihres Buches [1] (u. a. Zygmunt Bauman, Homi K. Bhabha und Tony Judt) fragen angesichts der ökonomischen Flexibilisierungen nach mentalen Ressourcen, mit denen Menschen in diesen Situationen postnationale Identitätskonzepte zu entwickeln in der Lage sind. Das theoretische Konzept der Diaspora wird dabei nicht als Synonym für Leid und Vertreibung, sondern als reicher Erfahrungsschatz verstanden. Faktisch jedoch scheitern viele Menschen an Grenzen. Der von G. Lamprecht (Graz), U. Mindler (Budapest) und H. Zettelbauer (Graz) verantwortete Sammelband [2] rückt das Spannungsfeld von klar definierten Raum- und Grenzkonzepten sowie brüchigen, fragmentierten und widersprüchlichen sozialen Praktiken ins Blickfeld und fokussiert zugleich Konflikte, Reibungsflächen und Übergangszonen in ‚Grenzbereichen‘. Deutlich zeigen die Autor/-innen, wie sehr Identitätssuche mit religiösen Identitätskonzepten verknüpft sind. Von Interesse ist auch der kurze, das Buch abschließende Beitrag von Helmut Konrad (Graz) zu „Grenzen und Durchlässigkeiten im Hochschulwesen“ (287–294).

Ulrich Engel OP, Berlin

[1] Richard Klein/Johann Kreuzer/Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), **Adorno-Handbuch**. Leben-Werk-Wirkung, Verlag J. B. Metzler Stuttgart 2011, 568 S., € 64,95.

[2] Rolf Wiggershaus, **Wittgenstein und Adorno**. Zwei Spielarten modernen Philosophierens (Schwabe Reflexe Bd. 20), Schwabe Verlag Basel 2012, 144 S., € 16,50.

Gibt es noch Neues zu Theodor W. Adorno zu vermelden? Ein Blick in die einschlägigen Bibliotheksregale lässt zweifeln; alles scheint gesagt zu sein. Der genauere Blick in das hier anzuzeigende Adorno-Handbuch widerlegt die Skepsis allerdings [1]. Die drei Macher stehen für drei Aspekte des Œuvres Adornos: R. Klein als Herausgeber der Zeitschrift „Musik & Ästhetik“ für den musikwissenschaftlichen Aspekt, J. Kreuzer, der Leiter der Adorno-Forschungsstelle, für die Philosophie, und

St. Müller-Doohm, Leiter der Forschungsstelle Intellektuellensoziologie, für die Sozialwissenschaften. Mehr als 40 Autor/-innen zeigen in ihren Beiträgen, wie vital das Denken des „Klassikers“ Adornos auch heute noch ist. Ein Schwerpunkt der Gesamtdarstellung liegt im Bereich der Musik und lässt Spannendes zu Schönberg (*Ludwig Holtmeier/Cosima Linke*) oder Beethoven (*Hans-Joachim Hinrichsen*) entdecken. Erfreulich ist, dass in diesem Handbuch – anders als in den beiden diesbzgl. von mir kritisierten Bänden zu Benjamin (vgl. WuA 49 [2008], 191) und Habermas (vgl. WuA 53 [2012], 94) – auch der Aspekt der theologischen Rezeption nicht fehlt. Zweifellohnt der Text von *Micha Brumlik* (Frankfurt/M.) über „Theologie und Messianismus“ (295–309) die Lektüre; insofern er jedoch dessen Viert(!)abdruck ist (ursprünglich 1986), wäre m. E. ein aktuellerer Beitrag angebracht gewesen. Ich denke z. B. an Christopher Brittain (Aberdeen), der 2010 eine gut informierte Arbeit zu „Adorno and Theology“ vorgelegt hat (vgl. WuA 52 [2011], 91).

Auch die zweite, hier anzuzeigende Publikation ist nicht mehr taufrisch (Erstveröffentlichung 2000) [2]. Insofern jedoch R. *Wiggershaus* (Frankfurt/M.) mit seinem Vergleich zweier in vielerlei Hinsicht ungleicher Philosophen einen spannenden Brückenschlag zwischen Wittgensteins Sprachspiel- und Lebensweltkonzept und Adornos Kulturkritik unternommen hat, sei die kleine Studie auch zum wiederholten Studium empfohlen. Vor allem die Fokussierung auf die Wahrheitsfrage und die bei beiden Denkern anzutreffende, je unterschiedlich begründete Depotenzenierung von Wahrheit, macht das Büchlein nicht zuletzt für domikanisch interessierte Denker/-innen relevant.

Ulrich Engel OP, Berlin

Jean Grondin, **Die Philosophie der Religion**. Eine Skizze. Aus dem Französischen übersetzt von Verena Heisen, Verlag Mohr Siebeck Tübingen 2012, 153 S., € 24,-.

Der kanadische Religionsphilosoph J. *Grondin*, bekannt als Gadamer-Spezialist und Vertreter der hermeneutischen Schule, legt mit diesem schmalen Büchlein, dass mit dem Untertitel „Skizze“ sehr bescheiden daherkommt, eine gut lesbare und spannende Einführung in die philosophische Betrachtung von Religion vor. Grondin macht keinen Hehl daraus, dass ihm Religion innerhalb der philosophischen Disziplin eminent wichtig ist: „Gott, als das höchste Objekt der meisten Religionen, repräsentiert eine der besten Antworten auf die philosophische Frage danach, warum es Sein gibt und nicht vielmehr Nichts.“ (1) Die Existenzfrage kann nach Meinung von Grondin in dreierlei Weise be-

antwortet werden – als religiös-spirituelle, als humanistische bzw. hedonistische (die letztlich beide aber doch religiöse) und die sinn-freie (weil das Leben *per se* keinen Sinn habe). Aufgabe einer Philosophie der Religion ist es, über den Sinn dieser Antworten nachzudenken und über ihren Platz in der individuellen und kollektiven Existenz.

In sieben Kapiteln arbeitet sich Grondin an dieser Thematik ab. Zunächst fragt er nach der Beziehung von Religion und moderner Wissenschaft und vertieft im Anschluss daran das weite Feld der Philosophie der Religion. Religion eignen zwei wesentliche Aspekte, zum einen das Ritual (die Praxis) und zum anderen der Glaube. Dabei ist evident, dass die westliche Vorstellung von Religion und Religiösem auf der griechischen Tradition beruht, selbst wenn die Griechen keinen speziellen Begriff für Religion angeboten haben (eher „Frömmigkeit“, „heilige Dinge“, „Gottesfurcht“). Dafür spricht die lateinische Tradition von *religio*, die aber ein sehr komplexes Gebilde ist. Die mittelalterliche Welt schließlich spezifiziert die zwei Quellen des Wissens, nämlich die Offenbarung und die Vernunft. In der modernen Welt werden die beiden Quellen zunehmend zu Antipoden.

Welche Schlussfolgerungen zieht Grondin nach seinem Überblick? Zunächst anerkennt seiner Meinung nach die Religionsphilosophie, dass die Philosophie aus der Religion hervorgegangen ist und nicht umgekehrt. Das als höhere Macht empfundene Göttliche ist verantwortlich für die Ordnung der Welt und die Tugend. Dennoch besteht von Anfang an auch das Moment der philosophischen Kritik an der mythischen Tradition, sei sie partiell, sei sie total. Dies ist allerdings – so Grondin – insofern erstaunlich, da die Philosophie doch eben in dieser kritisierten Tradition erst grundgelegt wurde.

Das Buch gibt einen guten und intelligent beschriebenen Überblick zum Verhältnis von Religion und Philosophie und sei jedem – auch dem interessierten Anfänger im Philosophie-, Religionswissenschafts- oder Theologiestudium – sehr empfohlen!

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Münster

Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

BÉATRICE ACKLIN ZIMMERMANN/Franz Annen (Hrsg.), *Verwöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühneopfertheologie auf der Anklagebank*, TVZ Zürich 2009, 198 S., € 24,-.

GIORGIO AGAMBEN u. a., *Demokratie?*, Suhrkamp Berlin 2012, 137 S., € 14,-.

ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT (Hrsg.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, Aschendorff Münster 2011, 539 S., € 29,80.

PEDRO ÁLVARES CABRAL, *Die Entdeckung Brasiliens. Auf der Atlantikfahrt nach Indien zur Terra da Vera Cruz*, Marix Wiesbaden 2012, 303 S., € 24,-.

AUGUSTINUS, *Predigten zum Johannesevangelium*, Grünkreuz Dotzigen 2012, 303 S., € 17,-.

WOLFGANG BEINERT/BERTRAM STUBENRAUCH (Hrsg.), *Neues Lexikon der theologischen Dogmatik*, Herder Freiburg/Br. 2012, 752 S., € 49,99.

NORBERT BISCHOF, *Moral. Ihre Natur, ihre Dynamik und ihr Schatten*, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 524 S., € 29,90.

NORBERT BOLZ (Hrsg.), *Wer hat Angst vor der Philosophie?*, Fink München 2012, 239 S., € 29,90.

FRIEDEL DOÉRT, *Carl Sonnenschein. Seelsorger, theologischer Publizist und sozialpolitischer Aktivist*, Aschendorff Münster 2012, 788 S., € 69,-.

MICHAEL ERLER/WOLFGANG ROTHER (Hrsg.), *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, Schwabe Basel 2012, 343 S., € 55,-.

JÖRG ERNESTI, *Paul VI. Der vergessene Papst*, Herder Freiburg/Br. 2012, 374 S., € 29,99.

RICHARD FABER (Hrsg.), *Was ist ein Intellektueller? Rückblicke und Vorblicke*, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 238 S., € 36,-.

ULRIKE FEIST/MARKUS RATH (Hrsg.), *Et in imagine ego. Facetten von Bildakt und Verkörperung*, Akademie Berlin 2012, 494 S., € 128,-.

HELMUT FISCHER, *Der Auferstehungsglaube. Herkunft, Ausdrucksformen, Lebenswirklichkeit*, TVZ Zürich 2012, 142 S., € 13,80.

CLAUDIO FRANZIUS/ULRICH K. PREUSS, *Die Zukunft der europäischen Demokratie, Nomos Baden-Baden* 2012, 182 S., € 48,-.

JÖRG FREY/JENS SCHRÖTER (Hrsg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 707 S., € 29,99.

HUBERTUS HALBFAS, *Religiöse Sprachlehre. Theorie und Praxis*, Patmos Ostfildern 2012, 393 S., € 29,99.

PETER HENRICI, *Philosophie aus Glaubenserfahrung. Studien zum Frühwerk Maurice Blondels*, Alber Freiburg/Br. – München 2012, 444 S., € 49,-.

DANIEL HORNUFF, *Bildwissenschaft im Widerstreit*, Beltz, Boehm, Bredekamp, Burda, Fink München 2012, 130 S., € 19,90.

ELISABETH HURTH, *„Das Ende aller Dinge“. Apokalypse heute*, Paulinus Trier 2012, 96 S., € 5,-.

ERIC L. JONES, *Das Wunder Europa*, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 331 S., € 34,-.

FLAVIUS JOSEPHUS, *Der jüdische Krieg und kleinere Schriften*, Marix Wiesbaden 2005, 688 S., € 20,-.

KURT KOCH, *Dass Alle Eins seien. Ökumenische Perspektiven*, St. Ulrich Augsburg 2006, 176 S., € 16,90.

---, *Die Kirche Gottes*, St. Ulrich Augsburg 2007, 288 S., € 19,90.

BERNHARD KÖRNER, *Gute Gründe für ein Leben in der Kirche*, Tyrolia Innsbruck – Wien 2012, 176 S., € 12,95.

KLAUS KOZIOL, *Gottvertrauen und Menschenliebe. Johannes XXIII. Seine Spiritualität für heute*, Patmos Ostfildern 2012, 144 S., € 14,90.

GISBERT KRANZ, *Thomas von Kempen. Der stille Reformator vom Niederrhein*, Topos Kevelaer 2012, 94 S., € 8,90.

DOMINIKUS KRASCHL, *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentalthologie Peter Knauers*, Pustet Regensburg 2009, 229 S., € 47,-.

GEORG KRAUS, *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Pustet Regensburg 2012, 464 S., € 34,95.

MARTINA KREIDLER-KOS (Hrsg.), *Von wegen gestern! Der Lebenskunst großer Frauen begegnen*, Topos Kevelaer 2012, 144 S., € 8,90.

GEORG KREIS (Hrsg.), *Anti-amerikanismus. Zum europäisch-amerikanischen Verhältnis zwischen Ablehnung und Faszination*, Schwabe Basel 2007, 126 S., € 17,-.

GERHARD KRIEGER (Hrsg.), *Herausforderung durch Religion? Begegnungen der Philosophie mit Religionen im Mittelalter und Renaissance*, Königshausen & Neumann Würzburg 2011, 395 S., € 49,80.

JULIAN KRÜGER, *Der römische Kaiser und seine Zeit*, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 654 S., € 49,90.

HEINZ KRUMPEL, *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Lang Frankfurt/M. 2011, 390 S., € 59,80.

NICOLE KURNAP/MARCO STOFFELLA (Hrsg.), *Kontinuität und Diskontinuität in der Ordenslandschaft des Mittelalters*, Fink München 2011, 165 S., € 22,90.

JÜRGEN LAMBRECHT, *Transzendenz. Eine systemanalytische Studie*, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 279 S., € 39,80.

GERALD LAMPRECHT u. a. (Hrsg.), *Zonen der Begrenzung. Aspekte kultureller und räumlicher Grenzen in der Moderne*, Transcript Bielefeld 2012, 299 S., € 29,80.

GERHARD LOHFINK/LUDWIG WEIMER, Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Herder Freiburg/Br. 2008, 443 S., € 29,99.

MARIA-SYBILLA LOTTER, Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Suhrkamp Berlin 2012, 344 S., € 15,-.

NIKLAS LUHMANN, Macht im System, Suhrkamp Berlin 2012, 155 S., € 24,95.

NORBERT LÜDECKE/GEORG BIER, Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung, Kohlhammer Stuttgart 2012, 280 S., € 29,90.

CHRISTIAN MACHEK, Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie, Schöningh Paderborn 2012, 257 S., € 29,90.

ALBERTUS MAGNUS, Über Logik und Universalienlehre. Lateinisch-Deutsch, Meiner Hamburg 2012, 244 S., € 48,-.

RICHARD MAILÄNDER (Hrsg.), Aus meines Herzens Grunde, Carus Stuttgart 2012, 123 S., € 24,95.

GIANFRANCO MALAFARINA, Die Kirche San Francesco in Assisi, Hirmer München 2011, 321 S., € 49,90.

KARL-HEINZ MENKE, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Pustet Regensburg 2012, 360 S., € 34,95.

ALIA MENSCHING-ESTAKHR/MICHAEL STÄDTLER (Hrsg.), Wahrheit und Geschichte. Die gebrochenen Tradition des metaphysischen Denkens, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 429 S., € 49,80.

BRUCE M. METZGER, Der Kanon des Neuen Testaments, Patmos Ostfildern 2012, 304 S., € 29,90.

DIETMAR MIETH/BRITTA MÜLLER-SCHAUENBURG (Hrsg.), Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter, Kohlhammer Stuttgart 2012, € 34, 90.

KLAUS MILITZER, Die Geschichte des Deutschen Ordens, Kohlhammer Stuttgart 2005, 350 S., € 24,90.

MARKUS MITTMANNGRUBER, Das Gespenst und seine Apokalypse. Von Jaques Derridas Körper, Passagen Wien 2012, 262 S., € 18,45.

GERHARD LUDWIG MÜLLER, Gott und seine Geschichte. Der Präfekt der Glaubenskongregation über Bibel und Glaube, Herder Freiburg/Br. 2012, 237 S., € 19,99.

KLAUS MÜLLER, In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem, Lit Berlin 2012, 264 S., € 29,90.

WOLFGANG W. MÜLLER (Hrsg.), Musikalische und theologische Etüden. Zum Verhältnis von Musik und Theologie, TVZ Zürich 2012, 262 S., € 28,-.

WUNIBALD MÜLLER, Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann, Topos Kevelaer 2012, 167 S., € 9,90.

HERFRIED MÜNKLER, Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie, Velbrück Wissenschaft Weilerswist 2006, 395 S., € 25,-.

JEAN-LUC NANCY, Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, Diaphanes Zürich 2012, 160 S., € 19,90.

THOMAS NISTERS, Dankbarkeit, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 228 S., € 38,-.

ULRICH NONN, Mönche, Schreiber und Gelehrte. Bildung und Wissenschaft im Mittelalter, WBG Darmstadt 2012, 200 S., € 29,90.

JOHANNES OELDEMANN u. a. (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bonifatius Paderborn 2012, 1357 S., € 84,-.

GERD OVERBECK, Stigmata. Geschichte und Psychosomatik eines religiösen Phänomens, WBG Darmstadt 2012, 108 S., € 24,90.

OTTO HERMANN PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte, Topos Kevelaer 2011, 450 S., € 12,90.

ERIK PETERSON/CHRISTOPH MARKSCHIES, Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation, Echter Würzburg 2012, 650 S., € 68,-.

GERT PICKEL/KORNELIA SAMMET (Hrsg.), Transformations of Religiosity. Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989–2010, Springer VS Wiesbaden 2012, 216 S., € 34,95.

ANDREA POLASCHEGG/DANIEL WEIDNER (Hrsg.), Das Buch in den Büchern, Fink München 2012, 397 S., € 49,90.

ARND POLLMANN/GEORG LOHMANN (Hrsg.), Menschenrechte, Metzler Stuttgart 2012, 466 S., € 49,95.

EVAGRIUS PONTICUS, Die große Widerrede. Antirrhethikos, Vier-Türme Münsterschwarzach 2010, 176 S., € 19,90.

---, Über das Gebet. Tractatus de oratione, Vier-Türme Münsterschwarzach 2011, 80 S., € 14,90.

SUSANNE PREGLAU (Hrsg.), Katholische Reformbewegungen weltweit, Tyrolia Innsbruck – Wien 2012, 152 S., € 17,95.

BENEDIKT XVI. – JOSEPH RATZINGER, Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Pustet Regensburg 2007, 230 S., € 22,-.

GERALD RAUNIG, Industrien der Kreativität. Streifen und Glätten II, Diaphanes Zürich 2012, 96 S., € 10,-.

JULIANE REBENTISCH, Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz, Suhrkamp Berlin 2012, 396 S., € 16,-.

ANDREAS RENZ u. a. (Hrsg.), „Der stets größere Gott“. Gottesvorstellungen im Christentum, Pustet Regensburg 2012, 264 S., € 19,90.

HEINRICH ROMBACH, Strukturanthropologie. „Der menschliche Verstand“, Alber/Br. Freiburg – München 2012, 439 S., € 39,-.

HARTMUT ROSENAU, Vom Warten. Grundriss einer sapientialen Dogmatik, Lit Berlin 2012, 220 S., € 19,90.

53. Jahrgang Heft 4 Oktober—Dezember 2012:

Himmel über ... Kirche für die Stadt

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft (korrespondierend), Richard Nennstiel, Frano Prcela, Horst Wieshuber.

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“, Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 23,40;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung; € 17,20. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind

schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Herder (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien; in der Schweiz an Verlagsauslieferung Herder AG Basel (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags), Muttenerstr. 109, CH-4133 Pratteln 1.

Jesus – Gottes Sühnopfer?



Meinrad Limbeck
Abschied vom Opfertod
Das Christentum neu denken

Format 12 x 19 cm
160 Seiten
Klappenbroschur
€ 14,99 [D] / sfr 21,90
ISBN 978-3-7867-2945-7

Jesus ist am Kreuz zur Sühne unserer Sünden gestorben – seit Jahrhunderten bestimmt diese Überzeugung den Glauben vieler Christen wie auch Lehre und Liturgie der Kirche. Kann das Christentum als Religion der Liebe wirklich auf solch einem Opfer gründen und darin seinen Sinn haben? Nach dem Neuen Testament jedenfalls kam Jesus nicht, um zu sterben, sondern um die frohe Botschaft vom Reich Gottes zu verkünden.

Meinrad Limbeck erschließt überraschend und biblisch fundiert, dass nicht ein von Gott gewollter Opfertod Jesu den Sinn des Christentums ausmachen kann. Er entwickelt Grundlinien eines christlichen Glaubens, der konsequent die Botschaft vom liebenden und befreienden Gott ins Zentrum stellt.