

## 1. MODERNE STADTWIRKLICHKEITEN IN THEOLOGISCHER SICHT

*Es hat Zeit erfordert, die fehlerträchtige Weisheit und anarchische Gier unserer Vorfahren, die moderne Stadt der kompakten Einrichtungen zu erbauen. Sie stellt eine grandiose, historisch akkumulierte Gemeinschaftsschöpfung dar. Wenn man des Nachts über sie hinwegfliegt, ist sie ein juwelenstarrendes Wunder des Universums, ein riesiges Kreuzfahrtschiff, das auf dem Meer der Dunkelheit schwimmt. Sie ist geistreich, vollendet, raffiniert und atemberaubend schön. Und sie schimmert und funkelt, wie es alle zerbrechlichen Dinge tun. Man fragt sich, wieviel Gott damit zu tun hat, inwiefern die Pracht und Überheblichkeit der schöpferisch von Generationen von Menschen mit grundverschiedenen Absichten errichtete moderne Stadt göttlicher Inspiration entsprungen ist. Denn sie ist die Stadt des unbemerkten Gottes, des Irgendwann-Irgendwas-Gottes, des Gottes der Geschichte.<sup>1</sup>*

An der Wende zum neuen Jahrtausend stellt der amerikanische Erzähler Edgar L. Doctorow das Phänomen der modernen Großstadt in den Horizont der Gottesfrage. „City of God“ (2000) heißt der Roman, in dem er in seiner Heimatstadt New York die Katastrophen und Ängste des vergangenen 20. Jahrhunderts zu bündeln versucht.<sup>2</sup> Erinnerungen an die beiden Weltkriege stellt er neben Jazzstandards, eine Geschichte aus dem jüdischen Ghetto von Wilnius neben physikalische Gedankenspiele zur Entstehung des Universums sowie den Schrecken des Vietnamkriegs neben Wittgensteins Sprachphilosophie. Über allem liegt ein Tenor des Zweifels, denn Doctorow sieht die westliche Zivilisation als zutiefst gefährdet, die Menschheit zum ethischen Handeln unfähig und den Gesellschaftsvertrag als unentwegt gebrochen an.

Zu den Weltanschauungen, die dieser Ideenroman diskutieren will, gehört auch die Ebene der religiösen Überzeugungen. Der Titel des Werks ist von Augustinus entlehnt, wie Doctorow im kritischen

<sup>1</sup> E. Doctorow, City, 396.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Rezension von E. Finger, Willkommen, 53.

Dialog seiner Protagonisten über dessen Hauptwerk *De civitate dei* erläutert: „Aber der Titel ist gut, Gottesstaat ... Gottes Stadt. Mir gefällt die Metapher, dir nicht? Sie hat ein gewisses Etwas, das grüne Weiden dir nicht bieten.“<sup>3</sup> Doch gerade die festen religiösen Gewissheiten bezüglich Welt und Geschichte, für die Augustinus hier steht, geraten unter den Verdacht, die Katastrophen des 20. Jahrhunderts ermöglicht zu haben, während allein der Zweifel „die große zivilisierende Kraft auf Erden“<sup>4</sup> darstellt. „City of God“ orientiert sich bereits im Aufbau an der christlichen Bibel, denn der Roman beginnt mit der Erläuterung der Urknalltheorie als moderne Schöpfungserzählung und endet mit der Vision einer atemberaubend schönen Stadt. Die Perspektive hat sich jedoch entscheidend gewandelt: New York, Metropole und Symbol der westlichen Zivilisation, ist nicht die Stadt des offenbaren, sondern die des verborgenen Gottes. Und deshalb bleibt der Stadt, die zahllose Menschen fasziniert und in ihren Bann zieht, am Ende des Romans auch nur eine negative Utopie: „...die Metropole verseucht, der Mensch zum Kriminellen verkommen, die Enklaven der Wohlhabenden verbarrikadiert. Letzte Zukunftshoffnung liegt im Totalitarismus.“<sup>5</sup>

Nicht von ungefähr kristallisieren sich für E. L. Doctorow die Hoffnungen und Ängste der Epoche im Phänomen der modernen Stadt,<sup>6</sup> denn – so formuliert die „Weltkonferenz zur Zukunft der Städte – URBAN 21“, die vom 4. bis 6.7.2000 in Berlin tagte, in ihrer Abschlusserklärung – „wir treten ein in das Jahrtausend der Städte“.<sup>7</sup> Kurz nach dem Jahrtausendwechsel wird erstmals in der Geschichte der Menschheit die Mehrheit der dann ca. 6 Milliarden Menschen nicht mehr auf dem Land leben, sondern in Städten. Besonders in der Dritten Welt sind viele Städte von einem explosiven Hyperwachstum betroffen: Bombay wächst bis zum Jahr 2015 von 15 vermutlich auf 27 Mio., Lagos von 10 auf 24 Mio., São Paulo von 16 auf 20 Mio. Einwohner. Die Welt wird dann 358 Millionenstädte zählen, darunter allein 27 Megastädte mit mehr als 10 Mio. Einwohnern.<sup>8</sup> Die Herausforderungen, die sich durch diese rasante Veränderung stellen, sind von den städtischen Administrationen kaum zu bewälti-

<sup>3</sup> E. Doctorow, *City*, 323.

<sup>4</sup> Ebd., 373.

<sup>5</sup> E. Finger, *Willkommen*, 53.

<sup>6</sup> Zu Geschichte, Gestalt und Funktion des „Konzeptes Stadt“ vgl. L. Mumford, *Stadt*; E. Lichtenberger, *Stadt*.

<sup>7</sup> Vgl. Bundesministerium für Verkehr, *Bau und Wohnungswesen*, *Urban 21*, 93.

<sup>8</sup> Vgl. P. Hall/U. Pfeiffer, *Weltbericht*, 6f.

gen.<sup>9</sup> Die Armut, besonders von Kindern und Frauen, wächst in den Städten, und die Umweltqualität verschlechtert sich aufgrund ungezügelter Wachstums. Noch keine Stadt entspricht den Nachhaltigkeitskriterien, die der Weltbericht für die Zukunft der Städte unter den Leitworten Arbeit und Wohlstand, angemessener Wohnraum für alle, lebenswerte Stadt, gesellschaftliche Kohärenz und Solidarität, Rohstoff sparende Mobilität, stabile Ökosysteme und Stärkung der Bürgergesellschaft umschrieben hat.<sup>10</sup> In den Industrieländern Europas und Nordamerikas stagniert die Urbanisierung hingegen auf einem hohen Niveau; dort dominiert der Typus der von Überalterung geprägten, ausgewachsenen Stadt, in der die Umweltprobleme aufgrund politischer Trägheit nicht gelöst sind und die zunehmende soziale Teilung der Bevölkerung sich in einer geographischen Trennung von lebenswerten und unwohnlichen Stadtteilen manifestiert.<sup>11</sup>

Das Phänomen Stadt macht aber nicht nur den globalen Gegensatz von Arm und Reich auf lokaler Ebene öffentlich und sichtbar,<sup>12</sup> sondern etabliert auch eine bestimmte Lebensform:<sup>13</sup> Im täglichen Berufspendel- und Freizeitverkehr verlangt die Stadt ihren Bewohnern ein hohes Maß an Mobilität ab. Die sozialen Kontakte im städtischen Raum sind zwar zahlreich, doch meist unverbindlich und von Anonymität geprägt, denn Gemeinschaft ist in der großen Menschenmenge nur fragmentarisch möglich und das Ergebnis eines bewussten Auswahlprozesses. Als Folge der Säkularisation der zentralen öffentlichen und privaten Lebensbereiche existiert in der Stadt oft Tür an Tür ein Pluralismus ganz unterschiedlicher Sinnorientierungen und Lebensentwürfe. Durch die neuen Informationstechnologien erfährt diese Lebensform gegenwärtig noch einmal eine Dynamisierung, denn das Internet als größter globaler Marktplatz lässt die Entfernungen und Grenzen der Welt an Bedeutung verlieren.

Dennoch erweist sich gerade die Stadt als „eine auf Hoffnung gebaute Welt“.<sup>14</sup> In der Hoffnung auf bessere materielle Lebensumstände, aber auch auf größere Freiheit und ein offeneres menschliches Zusammenleben drängen die Menschen in allen Ländern in die

<sup>9</sup> Zur Urbanisierung in der Dritten Welt vgl. A. Gilbert/J. Gugler, *Cities, Poverty, and Development*. Konkrete Beispiele bietet J. Gugler, *Cities in the Developing World*.

<sup>10</sup> Vgl. P. Hall/U. Pfeiffer, *Weltbericht*, 28.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 22–27.

<sup>12</sup> Vgl. H.-J. Sander, *Gott*, 371f.

<sup>13</sup> Vgl. dazu W. Simon, *Kirche*, 27–35. Zur Beschreibung gegenwärtiger Stadtkulturen vgl. auch J. Schulz zur Wiesch, *Stadtgesellschaft*, 13ff; C. Hannemann, *Lebensstile*, 25ff; K.-G. Geiger, *Faszination*, 41ff.

<sup>14</sup> H.-J. Sander, *Gott*, 372.

Städte. Und wenn ihre Hoffnungen enttäuscht werden – vielen Migranten gelingt nicht die Teilhabe am ersehnten Wohlstand und so mancher scheitert an der städtisch-anonymen Herausforderung, ein „Freiheitskünstler“ sein zu müssen – bleiben sie trotzdem, manchmal zerbrochen und resigniert, in der urbanen Welt. Hans-Joachim Sander beschreibt deshalb das Phänomen Stadt als eine „fragmentarisierte Realität“,<sup>15</sup> in der Hoffnung und Hoffnungslosigkeit oft dicht und unvermittelt beieinander existieren.

Bereits das Zweite Vatikanische Konzil hat die Urbanisierung der Welt als Zeichen der Zeit wahrgenommen (GS 6/DH 4306) und die Bischöfe aufgefordert, den durch die Verstädterung gegebenen sozialen Wandel genau wahrzunehmen, um das Evangelium angemessen verkündigen zu können (AG 20). Nach einer langen theologischen Tradition der Ablehnung der städtischen Moderne<sup>16</sup> ist in diesen Dokumenten aus den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts ein positiver Unterton in der Bewertung der neuen Lebenswirklichkeit zu vernehmen. Aus den neuen urbanen Lebensbedingungen wächst allmählich – so deutet die Pastoralkonstitution an – eine universale Kultur, die die Einheit der Menschheit fördert (GS 54) und auf diese Weise gar eine umrisshafte Vorstellung von der künftigen Welt ermöglicht (GS 39/DH 4339).

Über diese wenigen Hinweise des katholischen Konzils ging Harvey Cox mit seiner vielbeachteten Interpretation der „Secular City“ (1965) deutlich hinaus.<sup>17</sup> Er versteht Säkularisierung als einen geschichtlichen Prozess, der im biblischen Glauben gründet, den Menschen zu mündiger Weltverantwortung befreit und auf diese Weise eine urbane Zivilisation schafft.<sup>18</sup> Die Grundzüge städtischen Lebens sind deshalb als positive Realisierungen des Christentums zu begreifen: Anonymität befreit vom Gesetz und ermöglicht frei gewählte Beziehungen, Mobilität ist Ausdruck biblischen Exodusbewusstseins, Pragmatismus stellt den Vorrang der Orthopraxie vor einem metaphysischen Wahrheitsbegriff heraus, Profanität befreit den Menschen zur verantwortungsvollen Mitarbeit an Gottes Schöpfung.<sup>19</sup> Die säkulare Großstadt prägt und repräsentiert das neue menschliche Selbstverständnis, sie ist „Symbol unseres Weltverständnisses“;<sup>20</sup> zugleich konkretisiert sie das alte biblische Symbol vom Gottes-

<sup>15</sup> Ebd., 373.

<sup>16</sup> Vgl. dazu H.-G. Janßen, *Orte*, 273–277; O. Borst, *Babylon*, 11–27.

<sup>17</sup> Der vollständige Titel lautet: „The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective“. Ich beziehe mich im Folgenden auf die deutsche Übersetzung der zweiten Auflage dieses Werkes: „Stadt ohne Gott?“ (1967)

<sup>18</sup> Vgl. H. Cox, *Stadt*, 10–49.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 50–98.

<sup>20</sup> Ebd., 10.

reich.<sup>21</sup> Wenn Säkularisierung den christlichen Glauben in der Geschichte authentisch wirksam werden lässt, dann muss auch der Öffentlichkeitsverlust der Religion als notwendiger Bestandteil dieses Prozesses begriffen und akzeptiert werden. H. Cox charakterisiert die Welt der säkularen Stadt als „Zeitalter der völligen ‚Religionslosigkeit‘“<sup>22</sup> und fordert die Christen auf, die neue Zeit „in ihrer unaufhaltsamen Säkularisierung zu lieben“.<sup>23</sup>

Eine solch positive Würdigung der urbanen Realität scheint heute schwer vertretbar, denn die Stadt wird am Anfang des 21. Jahrhunderts zutiefst ambivalent wahrgenommen. Überbevölkerung und Anonymität, Umweltkatastrophen und Hungersnot, Arbeitslosigkeit und Kriminalität – in der Stadt manifestieren sich auf engstem Raum und noch vollkommen ungelöst die Bedrohungen unserer Zeit. Die Zukunft der Stadt erscheint deshalb nicht mehr als „Hoffnungsraum des Utopischen“.<sup>24</sup> Auch H. Cox hat dies später erkannt und seinen säkularisationstheologischen Ansatz modernitätskritisch korrigiert: „An die Stelle der Traumstadt Utopia ist eine ‚Dystopia‘ getreten, in der die Reichen auf Kosten der Armen immer reicher werden. Die Tatsache, daß die Welt eine Stadt geworden ist, bedeutet nicht, daß die Welt dem Reich Gottes nähergerückt ist. Es bedeutet lediglich, daß wir in eine neue Lage, notwendigerweise nicht einmal in eine bessere, versetzt sind.“<sup>25</sup>

H. Cox' uneingeschränkt positive Säkularisationstheologie der 60er Jahre und E. L. Doctorows urbane Negativutopie an der Schwelle zum 21. Jahrhundert stehen stellvertretend für einen Bewusstseinswandel, der sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzogen hat. Gleichzeitig schließt Doctorow an die Wahrnehmungen zahlreicher Künstler an, die durch das 20. Jahrhundert hindurch städtische Realität als bedrohlich und bedroht beschrieben haben.

Bereits am Vorabend des Ersten Weltkriegs beschwört der früh-expressionistische Dichter Georg Heym die Brüchigkeit der urbanen Welt. In seiner Gedichtsammlung „Umbra vitae“ (1912) wird die

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 128.

<sup>22</sup> Ebd., 13.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> F. Gruber, Gott, 420f.

<sup>25</sup> H. Cox, Orte, 7f. Diese Einsicht veröffentlichte H. Cox bereits 1976, elf Jahre nach Erscheinen von „The Secular City“. Später erhielt sein Denken durch eine neue Adressatenorientierung eine befreiungstheologische Wendung: Die befreiende Kraft des Evangeliums für die säkularisierte und urbanisierte Welt sei von denjenigen Menschen her zu entwickeln, die als Modernisierungsverlierer am Rande der Gesellschaft stehen – Arme, Frauen, Farbige und Migrant\*innen, vgl. H. Cox, Theologien; H.-G. Janßen, Orte, 277–289.

Großstadt zum Alptraum, ihre Industrielandschaft wirkt fremd und bedrohlich, die Menschen fristen in der Masse ein dumpfes, sinnentleertes Dasein, durch die Straßen geistern Siechtum, Verfall, Chaos und Tod.<sup>26</sup> Durch düstere Metaphern verdichtet Heym sein Stadterleben zur apokalyptischen Endzeitvision:

*Die Menschen stehen vorwärts in den Straßen  
Und sehen auf die großen Himmelszeichen,  
Wo die Kometen mit den Feuernasen  
Um die gezackten Türme drohend schleichen.*<sup>27</sup>

Im gleichen Jahr malt Ludwig Meidner eine nächtliche Stadt als durch Feuersbrünste berstende „Apokalyptische Landschaft“,<sup>28</sup> aus der Menschen in panischem Schrecken vergeblich zu entkommen versuchen. In kontrastreichen Flächen und dynamischen Formen hebt Meidner konsequent alle statischen Regeln auf, denn – so kommentiert er selbst – „ein schmerzlicher Drang gab mir ein, alles Geradlinig-Vertikale zu zertreten“.<sup>29</sup>

Nach den Schrecken der Weltkriege und aus der Erfahrung atomarer, ökologischer und biologisch-chemischer Bedrohung erhält die negative Stadt-Apokalyptik eine neue Dimension: „Was für den expressionistischen Autor noch Vision war, Ausgeburt einer mit den Stilmitteln von Grotteske und Surrealismus arbeitenden produktiven Phantasie, nimmt für Autoren unserer Epoche den Charakter des Möglichen an: die Sintflut ist machbar, der globale Holocaust herstellbar, die Apokalypse geschichtlich planbar geworden. Weltuntergang ist kein gottgesetzter Gerichtsakt mehr, auch kein anonymer Schicksalsschlag, sondern das mögliche Resultat menschlicher Politik.“<sup>30</sup>

Kann dieser zerstörerische Prozess noch umgekehrt werden, oder ist – wie I. Calvino in „Die unsichtbaren Städte“ (1972) fragen lässt – alles vergebens, „wenn der letzte Anlegeplatz nur die Höllenstadt sein kann und die Strömung uns in einer sich stets verengenden Spirale dort hinunterzieht?“<sup>31</sup> Als Antwort fordert der italienische Schriftsteller auf, zu suchen, „wer und was inmitten der Hölle nicht

<sup>26</sup> Vgl. M. Kluge, Georg Heym, 813f. Auch andere Frühexpressionisten, wie etwa J. van Hoddis, beschwören eine irrationale Bedrohung der städtischen Welt. Die bedeutendsten Werke der frühexpressionistischen Lyrik zwischen 1910 und 1920 sind in K. Pinthus' Anthologie „Menschheitsdämmerung“ zusammengestellt.

<sup>27</sup> G. Heym, *Umbra vitae*, 1.

<sup>28</sup> Das Gemälde ist abgebildet bei R. Gassen, *Landschaft*, 201.

<sup>29</sup> L. Meidner, *Septemberschrei*, 8.

<sup>30</sup> K.-J. Kuschel, *Sintflut*, 246f.

<sup>31</sup> I. Calvino, *Städte*, 192.

Hölle ist, und ihm Bestand zu geben“.<sup>32</sup> Die Wienerin I. Merkel lässt in ihrem apokalyptischen Roman „Die letzte Posaune“ (1985) ein Requiem auf die christliche Kultur des Abendlandes lesen. In ihrer Heimatstadt sieht sie eine abgründige Bedrohung in düsteren und morbiden Bildern aufleben: „Seid voll Unruhe und Angst und jeder horcht auf das große Tremendum, das umgeht in der Stadt heut nacht in schrecklichen Trugbildern, die aus euren schuldbewußten, überfressenen Bäuchen kriechen: Rabengeflatter im Dom, Posaunen in den Gassen und das Blut des Lamms rieselt über das Pflaster. Totenschiffe tauchen in den Nebel und ihnen nach wälzen sich die Ratten [...]; diese Welt, in der ihr wohnt, dieses Leben, an dem ihr hängt mit allen Fasern: Ihr selbst habt sie zur lehmigen Finsternis gemacht, durchflackert von den Folterbränden der Hölle, weil Liebe bei euch immer zum Habenwollen und zur fressenden Einverleibung wird.“<sup>33</sup> Drastisch charakterisiert die Protagonistin dieses Romans das Lebensgefühl ihrer Zeit: „Sehr ungeborgen und mit ausgekühlten Sohlen stehen wir im Ruinenfeld unserer Civitas Dei und kämpfen um ein wenig Haltung, um nicht zu schreien vor Angst.“<sup>34</sup>

Kunst nimmt Signale aus der Tiefenschicht der Wirklichkeit auf und formuliert die „untergründigen, langfristigen Kontinentalverschiebungen“<sup>35</sup> oft lange, bevor sie offenkundig werden. Die Reaktionen auf den Terroranschlag auf New York am 11. September 2001 sind geradezu symptomatisch für die untergründigen Weltuntergangssängste der Gegenwart.<sup>36</sup> Gleichzeitig überschreiten die Stadtsymbolisierungen der zeitgenössischen Künstler solche virulenten Empfindungen. Indem sie die apokalyptische Bilderwelt der Bibel aufnehmen und diese bewusst auf ihre destruktiven Motive reduzieren, charakterisieren sie die Gegenwart als eine „Zwischenzeit nach der Prognose des Schlimmsten und vor der Verifikation der Progno-

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> I. Merkel, Posaune, 391.

<sup>34</sup> Ebd., 32.

<sup>35</sup> Vgl. K.-J. Kuschel, Sintflut, 233.

<sup>36</sup> Exemplarische Belege für das Aufkeimen apokalyptischer Befürchtungen: In der Mainzer Allgemeinen Zeitung kommentiert K. Beck am 12. September 2001, 2: „Als sollte die Apokalypse im Jahr 2001 Wirklichkeit werden...“ Im Feuilleton der Süddeutschen Zeitung vom 14. September 2001, 18, berichtet S. Zekri über eine plötzliche Konjunktur von Nostradamus-Visionen im Internet. Am 15. September 2001, 4, berichtet die Mainzer Allgemeine Zeitung von einem Graffiti in New York, das den für Menschen noch zugänglichen Teil Manhattans zynisch als „North of the Apocalypse“ bezeichnet. Vgl. dazu auch M. Grimm, Visio, 382f. Auch Hollywoods Traumfabrik spielt mit apokalyptischen Weltuntergangssängsten. In Filmspektakeln wie ‚Armageddon‘ oder ‚Independence Day‘ sind die Metropolen der Welt durch kosmische Katastrophen oder Außerirdische bedroht. Zur Apokalypik im Kino der Gegenwart vgl. R. Flick, Tage, 184ff.

sen durch das Wirkliche“.<sup>37</sup> Sie verweigern auf der ästhetischen Ebene jedes Alibi, das angesichts der gegebenen Bedrohungspotentiale Haltungen wie Nekrophilie, Blindheit oder Zynismus rechtfertigen könnte, und verweisen so über sich selbst hinaus auf den Raum solidarischer Praxis.<sup>38</sup> Zeugen deshalb nicht gerade diese düsteren Texten – so fragt F.-J. Kuschel – von einem Vertrauen auf den Schöpfer, das sie selber nicht begründen können, und sind sie nicht „gerade als nicht-religiöse Texte [...] in höchstem Maße religiös relevant“?<sup>39</sup>

Wenn sich im Phänomen der Stadt menschliche Geschichte und Gegenwart, Angst und Hoffnung auf symbolische Weise kristallisieren,<sup>40</sup> wenn Schriftsteller und Künstler immer wieder urbane Negativutopien formulieren, wenn die weltweite Urbanisierung als eine der größten Herausforderungen des neuen Jahrtausends gelten muss<sup>41</sup> und wenn die Lebensform Stadt durch die neuen Informationstechnologien bald allgegenwärtig ist, dann stellt sich die Frage, in welcher Form die Theologie mit diesem Zeichen der Zeit umzugehen hat. H.-J. Sander verlangt ein Umdenken in der Verkündigungsperspektive: „Die Stadt ist nicht als bloße Empfängerin der Botschaft zu fassen, sondern als konstitutiver Faktor für die Sprache, in der diese Botschaft öffentliche Repräsentanz gewinnt. Sie ist ein Außen des Glaubens, das für das Innen des Evangeliums konstitutive Bedeutung besitzt.“<sup>42</sup> Es kann deshalb nicht nur um neue und bessere pastorale Konzepte in der säkularen und zugleich religionsproduktiven urbanen Landschaft gehen. Vielmehr kommt eine Theologie, die den Anspruch hat, die Situation, in die sie gesprochen wird, in ihren Logos eingehen zu lassen und von daher seine Verantwortungsfähigkeit zu prüfen<sup>43</sup>, nicht umhin, den Lebensraum Stadt auch systematisch zu analysieren.

Wie ist es angesichts der Sehnsüchte, die sich mit der Stadt verbinden, aber auch angesichts der Ängste, die durch Stadtgefährdungen und Zerstörungen hervorgerufen werden, möglich, „jedem Rede

<sup>37</sup> P. Sloterdijk, *Geschichte*, 266f.

<sup>38</sup> Vgl. K.-J. Kuschel, *Sintflut*, 257.

<sup>39</sup> Ebd., 259.

<sup>40</sup> Die Stadtgeographin E. Lichtenberger, *Stadt*, 7, stellt heraus: „Städte sind wie menschliche Bilderbücher über vergangene und gegenwärtige Gesellschaftssysteme, man muß sie aufschlagen und die Symbolik zu entschlüsseln versuchen.“

<sup>41</sup> Vgl. P. Hall/U. Pfeiffer, *Weltbericht*, 7.

<sup>42</sup> H.-J. Sander, *Gott*, 374.

<sup>43</sup> Eine Kontextualisierung gegenwärtiger Theologie fordert etwa J. B. Metz, *Glaube*, 10. Sie gründet in der engen Verbundenheit der Kirche mit „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1/DH 4301).

und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15b)? Theologische Hoffnungslehre aber ist, wie sich im Diskurs des 20. Jahrhunderts gezeigt hat, Eschatologie als Versuch der Vermittlung von geschichtlicher Zukunft und Erlösung. Die Aufgabe eschatologischer Rede besteht darin, so hat G. Greshake umrissen, das Zukommen Gottes und seiner Verheißungen auf die ganze Schöpfung und das Leben jedes einzelnen Menschen anzusagen.<sup>44</sup> Eschatologie thematisiert das letzte Woraufhin von Menschheit und Schöpfung. Wenn sie die Verstädterung der Welt als Zeichen der Zeit wahrnimmt, dann formuliert sie christliche Hoffnung nicht nur in Solidarität mit den Menschen unserer Zeit und ihren überaus ambivalenten Stadterfahrungen, sondern beschreibt zugleich das letzte Ziel kirchlichen Handelns im urbanen Kontext.

Die Gottesstadt, auf die E. L. Doctorow im Titel seines Romans und in der Beschreibung der modernen Metropole als „juwelenstarreres Wunder des Universums“ anspielt, hat in der jüdisch-christlichen Tradition einen Namen: Es ist Jerusalem (Ps 46,5; 48,2.9; 87,3). Mit der Hoffnung auf ein atemberaubend schönes neues Jerusalem vom Himmel (Offb 21,1–22,5) endet die christliche Bibel. Dieser Signaltext liegt nach Auffassung des Journalisten P. Badde seit fast zweitausend Jahren als verborgener Code der europäischen Geschichte, Staatslehre, Kultur und Kunst zugrunde.<sup>45</sup> In der Bibel begegnet die Gottesstadt Jerusalem immer wieder als ein Symbol der Hoffnung und des Heils und ist kontrastiert durch das Bild Babylons als Gleichnis für Gewalt und Schrecken. Eine Denkschrift der EKD zur humanen und ökologischen Stadterneuerung stellt bereits 1984 das biblische Theologumenon Jerusalem in engen Bezug zur heutigen urbanen Lebenswelt: „Die christliche Gemeinde nimmt ihre Verantwortung gegenüber der Stadt zuerst so wahr, daß sie diese auf ihre Gleichnisfähigkeit für die zukünftige Stadt hin anspricht und ihr zumutet, Entsprechung der kommenden Stadt Gottes zu sein.“<sup>46</sup> Hier erhält die biblische Rede von Jerusalem eschatologische Relevanz in einer Situation fortschreitender Urbanisierung. Die biblische Botschaft löst sich jedoch nicht wie in H. Cox' Säkularisationstheologie in der Moderne auf, sondern wird als Profil der zukünftigen Gottesstadt im Zeichen des schalom hinter der zutiefst ambivalenten menschlichen Stadt sowohl kritisch als auch hoffnungsvoll sichtbar.

Da die Denkschrift der EKD sozialetisch ausgerichtet ist, belässt sie es leider bei diesen knappen Andeutungen zur eschatologischen Relevanz der biblischen Rede von Jerusalem. Damit kann es aber

<sup>44</sup> Vgl. G. Greshake, *Eschatologie*, 874.

<sup>45</sup> Vgl. P. Badde, *Stadt*, 17.

<sup>46</sup> Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Menschengerechte Stadt*, 31.

nicht getan sein. Wenn die Urbanisierung ein derart drängendes Zeitzeichen und damit einen relevanten Faktor theologischer Sprache darstellt, dann bedarf biblische Jerusalemrede einer grundlegenden Einbindung in den Problemhorizont der systematisch-theologischen Eschatologie. Dass in anderen theologischen Disziplinen, besonders in der Exegese, in den letzten Jahren ein neues Interesse an Jerusalem erwacht ist,<sup>47</sup> unterstreicht dieses Anliegen.

Wenn die neuere exegetische Diskussion in den Bereich der systematischen Reflexion überführt wird, dann gilt es zu berücksichtigen, dass sich die biblische Rede von Jerusalem in all ihren symbolischen und sicher auch mythologischen Dimensionen auf eine reale Stadt bezieht, die im Gegensatz zu allen anderen bedeutsamen altorientalischen Königsstädten eine bis heute ununterbrochene Geschichte aufweist.<sup>48</sup> Aber gerade das heutige Jerusalem ist kein Abbild des Friedens, sondern hat als eine der zentralen ungelösten Fragen des Nahostkonflikts<sup>49</sup> vollen Anteil an der zuvor beschriebenen Ambivalenz der urbanen Realität. Nirgendwo sonst wird politisches Handeln mehr religiös motiviert und legitimiert als in Jerusalem.<sup>50</sup> Dies wird etwa deutlich, wenn der polnische Katholik Krzysztof Penderecki zur 1997 begangenen 3000-Jahr-Feier Jerusalems, welche die Stadtgeschichte erst seit der Eroberung der Stadt durch David zählt,<sup>51</sup> ein symphonisches Werk komponiert und aufführen lässt, dessen Höhepunkt die hebräische Rezitation von Ezechiels Vision der Wiedergeburt Israels (Ez 37) bildet.<sup>52</sup> Andererseits betont Abdallah Frangi, langjähriger Vertreter der Palästinenser in Deutschland, dauerhafter Frieden sei nur möglich, wenn Israel anerkennt, „daß wir Palästinenser eine historische und gegenwärtige Beziehung zu Jerusalem haben. Der Tempelberg mit dem Felsendom und der Al-Aqsa-Moschee ist das drittgrößte Heiligtum des Islam. Diese Verantwortung wahrzunehmen, ist unsere Verpflichtung gegenüber allen Muslimen auf der Welt – und diese Verantwortung können wir nicht preisgeben“.<sup>53</sup> Jerusalem besitzt für die Anhänger

<sup>47</sup> Seit 1996 sind mehrere exegetische Studien erschienen, die Offb 21,1–22,5 ausführlich behandeln. Ich verweise dazu näher auf die forschungsgeschichtlichen Vorbemerkungen im exegetischen Teil meiner Studie: Abschnitt C.2.1.

<sup>48</sup> Vgl. V. Fritz, Jerusalem, 343.

<sup>49</sup> Die Literatur dazu ist fast unüberschaubar. Einen ersten Überblick bis 2001 gibt die Bibliographie bei G. Rotter/S. Fathi, Nahostlexikon, 424–431.

<sup>50</sup> Zu diesem Komplex verweise ich auf die schriftliche Edition zweier Symposien: S. Fritsch-Oppermann, Jerusalem – Stadt des Friedens – Stadt der Religionen (1997); M. Konkel/O. Schuegraf, Provokation Jerusalem. Eine Stadt im Schnittpunkt von Religion und Politik (2000).

<sup>51</sup> Tatsächlich ist Jerusalem aber mehr als 800 Jahre älter, vgl. Abschnitt C.2.2.2.2.

<sup>52</sup> Der vollständige Titel lautet: „Seven Gates of Jerusalem. Symphony No. 7.“

<sup>53</sup> A. Frangi, in: G. Rotter/S. Fathi, Nahostlexikon, 7f.

der drei monotheistischen Weltreligionen eine gewaltige emotionale, nahezu magische Macht,<sup>54</sup> die in ihrer pathologischen Form bei Christen zum „Jerusalem-Syndrom“, einem anerkannten psychiatrischen Krankheitsbild, degeneriert und zum Jahrtausendwechsel in vielen Sekten und Sondergruppen ein regelrechtes Endzeitfieber auslösen konnte.<sup>55</sup>

Eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit der eschatologischen Relevanz Jerusalems darf deshalb – so gerne sie dies aufgrund der brisanten politischen Problematik vielleicht täte – nicht einfach über den Befund hinweggehen, dass die auf Jerusalem bezogenen Verheißungen der Bibel bis heute im Judentum sehr konkret verstanden werden<sup>56</sup> und einen entscheidenden Faktor des Konflikts um die ‚Heilige Stadt‘ darstellen. Die Rückfrage der Eschatologie nach Jerusalem steht deshalb in einer unaufgebbaren Beziehung zur ebenfalls als Zeichen der Zeit erkannten Rückbesinnung des Christentums auf die Wurzel, von der es getragen wird (Röm 11,18). Es gilt, die symbolische Relevanz Jerusalems als Gottes neue Stadt angesichts der bleibenden Bindung des jüdischen Gottesvolks an Jerusalem und die Jerusalemverheißungen für christliche Eschatologie fruchtbar zu machen.

Kann aber heutige Eschatologie überhaupt sinnvoll und verantwortbar in Bildern und somit symbolisch reden, ohne in Ideologieverdacht zu geraten? Die Gegenwartsliteratur bedient sich zwar, wie gezeigt wurde, der destruktiven apokalyptischen Bilder, rezipiert aber kaum die biblischen Heilsvisionen, um der Gefahr einer lähmenden Vertröstung zu entgehen. Hier sei an Bert Brechts Kritik erinnert: „Laßt euch nicht verführen/ Zu Fron und Ausgezehr!/  
Was kann euch Angst noch rühren?/ Ihr sterbt mit allen Tieren/  
Und es kommt nichts nachher.“<sup>57</sup> Wie kann die Theologie die bedeutsamen eschatologischen Sprachbilder ihrer Tradition, zu denen Jerusalem zählt, befreiend und konstruktiv aussagen? In einer hermeneutischen Grundlegung müssen diese Fragen zunächst geklärt werden.

<sup>54</sup> Vgl. G. Dachs, Stachel, 2.

<sup>55</sup> Vgl. dazu etwa den Artikel „Mein Name sei David“. In: Focus 1/2000, 54–59. Zum Überblick über die zum Jahrtausendwechsel virulente Endzeitstimmung in Sekten sowie evangelischen und katholischen Randgruppen vgl. H. Gasper/F. Valentin, Endzeitfieber.

<sup>56</sup> M. Wolffsohn, Israel, 17: „Die wichtigste Grundlage der normativen, politischen Geographie des Zionismus ist das Alte Testament.“

<sup>57</sup> Gegen Verführung. In: B. Brecht, Haifisch, 47.