



Amosinternational

Gesellschaft gerecht gestalten



Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik

Ethik in der Stadt

Hans-Joachim Höhn
Religion in der Stadt

Stephan Wirz
Urbane Konsumwelten

Stefan Silber
Großstadtpastoral in Lateinamerika

Walter Lesch
Städte als Orte der Integration und Exklusion

Frank Othengrafen
Über Stadtentwicklung demokratisch entscheiden?

Thijs Caspers, Christoph Hübenthal
Sozialkatholizismus in den Niederlanden

Sozialinstitut Kommende Dortmund
3/2015



Editorial	<i>Joachim Wiemeyer (Bochum)</i> Städtische Lebensräume gerecht verteilen und eigenständig umgestalten Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Walter Lesch (Louvain/Belgien)</i> Einladung zu einer Spurensuche Einführung in das Schwerpunktthema Ethik in der Stadt	3
	<i>Hans-Joachim Höhn (Köln)</i> Religion in der Stadt Sinnsuche in urbanen Lebenswelten	5
	<i>Stephan Wirz (Luzern)</i> Die Stadt als zentraler Ort des Konsumierens Aus wirtschaftsethischer Sicht	12
	<i>Stefan Silber (Osnabrück)</i> Gott auf der Straße Ein Forschungsprojekt zur Großstadt pastoral in Lateinamerika	19
	<i>Walter Lesch (Louvain/Belgien)</i> Städte als Orte der Inklusion und der Exklusion Aus dem Blickwinkel politischer Ethik	26
Arts & ethics	<i>Cornelia Suhan (Dortmund)</i> ... und hoffentlich wird morgen alles gut! Fotozyklus „Vom Menschen zum Flüchtling – vom Flüchtling zum Menschen“	28
Interview	<i>Frank Othengrafen (Hamburg)</i> „Stadtplanung reagiert auf veränderte Bedürfnisse“ Interview über städtischen Wohnraum, Stadtentwicklung und basisdemokratische Beteiligungsverfahren	34
Buchbesprechungen	Staat und Religion	39
	Religionsökonomie	43
	Sollen und Können	40
	Chancengleichheit im Liberalismus	42
	Heinrich Hahn – Vorläufergestalt der katholischen Soziallehre Die Integrationslüge	43 45
Tagungsbericht	<i>Wolfgang Kurek (Mönchengladbach)</i> Osteuropa 25 Jahre nach der Wende: Konsolidierung und Herausforderungen Mönchengladbacher Gespräche am 12. und 13. Juni 2015	46
Länderbericht	<i>Thijs Caspers, Christoph Hübenal (Nijmegen/Niederlande)</i> Sozialkatholizismus in den Niederlanden Eine Minderheit auf dem langen Weg der Emanzipation	48
Der Überblick	Summaries	54
	Résumés	55
	Bisherige Schwerpunktthemen und Vorschau	56
Impressum		U2



Joachim Wiemeyer

Vor seiner Wahl zum Oberhaupt der Katholischen Kirche war Papst Franziskus lange Jahre Erzbischof in Buenos Aires, einer der größten Städte der Welt. Die Stadt selbst hat rd. 3 Millionen Einwohner, in der Metropolregion Buenos Aires leben ca. 13 Millionen Menschen.

Diese Großstadterfahrungen des Papstes schlagen sich in seiner ersten Sozialzyklika „Laudato si“ deutlich nieder. Der Papst weist auf das ungeordnete Wachstum großer Städte hin, das auch auf eine fehlende Stadtplanung (Nr. 44) zurückgeht. Den Bewohnern der Städte fehle oft der Bezug zur Natur, weil keine hinreichenden Grünflächen in den Städten vorhanden seien; vor allem gelte das für die ärmeren Viertel. Franziskus beklagt die soziale Spaltung vieler Städte (Nr. 49), in denen einerseits prächtige Innenstädte, Stadtteile der Reichen oder Einkaufsviertel mit allen Luxusgütern zu finden sind, andererseits jedoch auch die wuchernden Elendssiedlungen der Armen.

Auch die ökologischen Herausforderungen schlagen sich – so Papst Franziskus – gerade im städtischen Raum nieder: Weil viele Millionenstädte der Erde an der Küste bzw. in Küstennähe liegen (Nr. 24), werden sie durch den Meeresspiegelanstieg und verstärkte Stürme, die als Folge des Klimawandels zu erwarten sind, besonders betroffen sein. Smog und andere Formen der Luftverschmutzung durch Industrie- und Verkehr, eine unzureichende Müllbeseitigung und Lärmbelastungen bestimmen schon heute vielfach das städtische Leben (vgl. Nr. 44).

Bei seiner Betrachtung humaner Lebensbedingungen unter der Überschrift „Ökologie des Alltagslebens“ widmet der Papst einen eigenen Ab-

Städtische Lebensräume gerecht verteilen und eigenständig umgestalten

schnitt (Nr. 147–155) vorwiegend den städtischen Lebenswelten. Er weist auf Probleme der Vereinsamung, der Anonymität und der Gewalt hin, aber auch auf solidarische Verbundenheit und die Gestaltung eigener Lebensräume durch Anstrengungen der Bewohner. Er fordert, die jeweils betroffenen Menschen bei der Stadtplanung miteinzubeziehen. Die Pflege privater Gebäude wie des öffentlichen Raumes könne zum Wohlbefinden der Menschen beitragen. In manchen Großstädten führten vor allem die beengten und unzureichenden Wohnbedingungen zu großen Problemen. Betroffen seien große Teile der Bevölkerung, vor allem aber die Armen. Über hinreichend großen und qualitativ ausreichenden Wohnraum zu verfügen, sei gerade für das familiäre Leben wichtig. Die Aufwertung und Sanierung von baufälligen Armensiedlungen ohne Vertreibung der angestammten Bewohner ist dem Papst ein vordringliches Anliegen. Zudem seien die vielen unterschiedlichen Personengruppen in die städtische Gesellschaft zu integrieren. Der Papst räumt dem öffentlichen Verkehr, der leider in vielen Städten nur unzureichend ausgebaut sei, Vorrang ein gegenüber dem Individualverkehr; ganz konkret beklagt er sich darüber, dass in vielen Autos nur ein oder zwei Personen sitzen. Der überbordende Autoverkehr führe dazu, dass ein beträchtlicher Teil innerstädtischer Flächen für Straßen und Parkplätze genutzt werde.

Franziskus erwartet nicht, dass allein die Politik die notwendigen Maßnahmen ergreift, um diesen Herausforderungen zu begegnen. Vielmehr lobt er das bürgerschaftliche Engagement (Nr. 232), das in der eigenverantwortlichen Gestaltung der Umwelt zum Tragen komme. Ein solches Handeln habe allerdings zur Voraussetzung, dass die Menschen sich nicht ausschließlich an einem konsumorientierten Lebensstil orientieren.

Das vorliegende Heft wendet sich ausgewählten Großstadtproblemen zu (der Integration aller städtischen Bewohner, den Städten als Zentren des Konsums, der religiösen Pluralität in den Städten, den pastoralen Herausforderungen in südamerikanischen Megastädten sowie Fragen der gerechten Stadtentwicklung).

Die Soziallehre der Kirche in Deutschland hatte sich bereits im 19. Jahrhundert der Wohnungsnot in den großen Städten angenommen. Angesichts zerbombter Städte und der Zuwanderung durch Vertriebene und Flüchtlinge wurden Großstadtprobleme nach dem zweiten Weltkrieg erneut ein vorrangiges Thema der Soziallehre. Heute kommen in Anbetracht der erneuten Wohnungsengpässe in Großstädten, der Frage der Mietgesetzgebung, des Verhältnisses von privaten, öffentlichen und gemeinnützigen Wohnungsangeboten weitere sozial-ethische Herausforderungen hinzu.



Einladung zu einer Spurensuche

Einführung in das Schwerpunktthema Ethik in der Stadt

Ethics in the City: Das klingt wie eine biedere Alternative zu *Sex in the City*. Mit dieser US-amerikanischen Seifenoper, die seit 1998 das turbulente Liebesleben von vier Frauen vor der telegen Kulisse von New York erfolgreich inszeniert hat, will dieses Themenheft aber nicht konkurrieren. Die Stadt gehört nicht unbedingt zum traditionellen Themenrepertoire der Sozialethik, obwohl die sozialwissenschaftlichen Partnerdisziplinen seit ihren Anfängen ein intensives Interesse an Phänomenen städtischen Lebens zeigen. Die Ethik in der Stadt ist ein typisches Querschnittsthema, das mit unterschiedlichen inhaltlichen und methodischen Projekten verknüpft werden kann. Diese Plastizität gibt dem Thema eine auf den ersten Blick spielerische Leichtigkeit, die jedoch den Ernstfall der Frage nach einer gerechten Gesellschaft nicht ausschließt.



Walter Lesch

Die für dieses Heft getroffene Auswahl ist notgedrungen subjektiv. Im günstigsten Fall kann sie weitere Ideen anregen, die sich an anderen Orten realisieren lassen. Als Forschungsthema ist die Stadt in Theologie und Religionswissenschaft keine Erfindung unserer Zeit. Denn die Entstehung und Ausbreitung von Religionen wäre ohne die Nutzung städtischer Versammlungsorte und Kommunikationskanäle nicht denkbar gewesen. Wenn Städte dennoch auch als Orte der Verunsicherung und des Glaubensverlustes wahrgenommen werden, dann zeigt sich in dieser Diagnose die Zwiespältigkeit einer Urbanität, die unendlich viele Chancen bietet und eine Fülle von Gefahren und destruktiven Kräften in sich birgt. Die christliche Sozialethik ist gut beraten, sich diesem Phänomen ohne moralisierenden Unterton zu nähern. Vor dem Urteilen und Handeln kommt das Sehen im Sinne einer aufmerksamen Spurensuche in der Textur moderner Städte, deren Strukturen auf vielfältige Weise lesbar und interpre-

tierbar sind. Manchmal brauchen wir einen großen Abstand, um im Chaos ordnende Linien zu erkennen. Manchmal stehen wir mitten in den konkreten Lebenswelten, in denen es zwischen den Extremen ungebremster Lebenslust und unerträglichen Elends alle



Die Wahrnehmung einer Stadt aus der Vogelperspektive braucht die Ergänzung durch Begegnung mit den Bewohnern und die Bewegung durch die Straßen

Schattierungen menschlicher Erfahrungen gibt. Wie sehr der Blick aus der Ferne zur Illusion einer Beherrschbarkeit aller Dinge verleitet, hat Michel de Certeau in seinem berühmten Text über den Blick auf New York von der Aussichtsetage des damaligen World Trade Centers (*Windows on the World*) reflektiert (de Certeau 1988). Die Ästhetik der Vogelperspektive hat gelegent-

lich ihren Reiz und vermittelt auch planerische Anregungen. Sie ersetzt aber niemals die Begegnung mit den Bewohnern und die Bewegung in den Straßen, am besten zu Fuß. Im Fall der Twin Towers und der Opfer des Terrors steht der Blick von oben außerdem für die Verletzlichkeit der stolzen Weltstadt, die nun im One World Trade Center (1 WTC) mit einer im Mai 2015 eröffneten Aussichtsplattform an die Tradition der Twin Towers anknüpft.

Das Schwerpunktthema dieses Heftes wird in vier Zugängen entfaltet, die jeweils stellvertretend für andere Aspekte stehen, die hier aus Platzgründen nicht berücksichtigt werden konnten. Eröffnet wird das Dossier mit Hans-Joachim Höhns Überlegungen zur Religion in der säkularen Stadt, die trotz aller negativen Bilanzen ein religionsproduktiver Ort geblieben ist und aus christlicher Sicht zum Einsatz für eine Kultur des Gemeinwohls einlädt. Die unumgängliche wirtschaftsethische Dimension des Stadtlebens nimmt Stephan Wirz unter dem Ge-



sichtspunkt des Konsums unter die Lupe. Denn wenn auch nicht alle Stadtbewohner Produzenten und Händler sind, so sind doch alle Konsumenten und folgen damit diesseits einer pauschalen Verteufelung des Konsumismus grundlegenden menschlichen Bedürfnissen, die am Beispiel des Städters und der von ihm bevorzugten Lebensstile besonders offenkundig werden. Eine Erweiterung des geographischen und fachlichen Horizonts erfolgt im Beitrag von Stefan Silber, der uns in die Wirklichkeit lateinamerikanischer Megastädte führt, deren Ausmaße die strukturellen Probleme europäischer Großstädte als beinahe idyllisch erscheinen lassen. Im Anschluss an Arbeiten aus einem internationalen Forschungsprojekt wird die Großstadt als Ort der Pastoral reflektiert, die sich den Herausforderungen von Armut, Exklusion und ökologischen Katastrophen stellt. Abschließend fragt Walter Lesch aus dem Blickwinkel politischer Ethik nach der Plausibilität von Normen, deren Anwendung mit darüber



Die Zugangsmöglichkeiten zum Stadtbürgerstatus werden zum Abbild von Gerechtigkeitslücken im globalen Maßstab

entscheidet, ob jemand ein vollwertiger Bürger einer Stadt ist oder in einer mehr oder weniger prekären Randposition bleibt. Die Zugangsmöglichkeiten zum Stadtbürgerstatus erweisen sich letztlich als Abbild der Gerechtigkeitslücken im globalen Maßstab. Diese vier Essays verstehen sich insgesamt als Anregungen zu weiteren Entdeckungen und zur kritischen Auseinandersetzung mit den Beziehungen von Ethik, Gesellschaft und Religion im Fokus von Städten, deren jeweiliger Charakter sehr viel über sozialetische Präferenzen sagt (vgl. Bell/de-Shalit 2011). Inwieweit wir in den heutigen Städten Anzeichen eines postsäkularen Zeitalters finden, bleibt eine offene Frage, deren Beantwortung sehr viele regio-



Foto: Walter Lesch (März 2013)

nale Unterschiede und kulturelle Sensibilitäten berücksichtigen muss (vgl. Beaumont/Baker 2011).

Zu den populärsten Skulpturen im öffentlichen Raum einer westlichen Metropole gehört das von Anish Kapoor entworfene *Cloud Gate*, das seit 2006 ein Publikumsmagnet im Millennium Park von Chicago ist. In den blankpolierten Edelstahlplatten, die die Form einer gigantischen Bohne ergeben (daher der Spitzname *The Bean*), spiegeln sich Hochhausfassaden und Passanten und erscheinen je nach Standort in verzerrten Perspektiven.

Dieses „Wolkentor“ ist ein unübersehbares Beispiel einer Wiederverzauerung der Stadt, die sich selbstverliebt und dennoch verfremdet in Szene setzt. Mit optischen Effekten und im ständigen Wechselspiel von Natur und Kultur wird die Skyline einer City eingefangen, deren Türme sich in den Himmel strecken und deren sterile Hochglanzfassaden die Schattenseiten des Großstadtlebens für einen Moment vergessen lassen. Das Kunstwerk wird zum Treffpunkt von Bewohnern und Touristen, die hier einfach einen urbanen Faszinationsraum genießen und die Fragen nach Herkunft,

Zugehörigkeit und religiöser Sinngebung einklammern. Als Projektionsfläche für unterschiedliche Assoziationen bleibt das Kunstwerk deutungs offen. Das Projekt einer „Ethik in der Stadt“ freut sich uneingeschränkt an solchen Momenten ästhetischen Gelingens, die zur Lebensqualität beitragen, und erinnert daran, dass in der Regel schon die Oberflächen rauer sind und dass sich dahinter oft menschliche Schicksale verbergen, die zum klugen Urteilen und zum entschiedenen Handeln auffordern.

LITERATUR

- Beaumont, Justin/Baker, Christopher (Hg.) (2011), *Postsecular Cities. Space, Theory and Practice*, London/New York.
- Bell, Daniel A./de-Shalit, Avner (2011), *The Spirit of Cities. Why the Identity of a City Matters in a Global Age*, Princeton.
- Certeau, Michel de (1988): *Gehen in der Stadt*, in: Ders., *Kunst des Handelns*, Berlin, S. 179–208.

Religion in der Stadt

Sinnsuche in urbanen Lebenswelten



Hans-Joachim Höhn

Moderne Städte sind Orte des Verschwindens und der Wiederkehr des Religiösen. Auf ihren Straßen und Plätzen gelten nur die Regeln des Säkularen und zugleich werden dort existenzielle Fragen aufgeworfen, welche das Regelwerk des Säkularen aufsprengen. Das Urbane bringt religiöse Lebensentwürfe zwar in Bedrängnis, macht sie aber keineswegs belanglos. Es trifft nicht zu, dass sich Urbanität und Religiosität modernisierungsbedingt gegenseitig ausschließen. Vielmehr lässt die Moderne „postsäkulare“ Konstellationen von Religion und Kultur entstehen. Trotz anhaltender Säkularisierungsprozesse bleiben somit religiöse Sinnofferten präsent. Für Christen sind sie Herausforderung zum Dialog. Nicht das Unterscheidende, sondern das Verbindende sollte für sie im Mittelpunkt stehen.

Um sich ein erstes Bild von einer Stadt zu machen, orientieren sich viele Besucher an den Prospekten, die in den Tourismusbüros oder an den „InfoPoints“ der Flughäfen und Bahnhöfe ausliegen. Hier zeigen sich die Städte mit und von ihrer besten Seite. Sie signalisieren damit zugleich, wie sie gesehen werden wollen. Wunschbild und Realität liegen hier eng beieinander. Vor 200 Jahren hatte der Begriff „Prospekt“ zwar eine andere Definition, aber eine vergleichbare Funktion: Als „Prospekt“ galt das Bild, das sich einem Reisenden bot, wenn er sich einer Stadt näherte und sie anhand ihrer typischen Silhouette aus Mauern und Wällen, Rathaus- und Kirchtürmen identifizierte. Auch heute lässt ein solcher „Prospekt“ Identifizierungen zu – nicht allein welche Stadt man vor sich hat, sondern auch, womit man zu tun bekommt, wenn man sie betritt. Wer sich heute Großstädten aus größerer Entfernung nähert, sieht von ihnen gleichzeitig das, was weit auseinanderliegt: die Peripherie, an der sich Gewerbegebiete oder Reihenhaussiedlungen ausbreiten, und das Zentrum, dessen Vertikale die Hochhäuser der Banken und Versicherungszentralen bilden. Aus der Distanz lässt sich erahnen, um was es in der Stadt geht.

Ehe moderne Städte sind, was sie sein wollen, zeigen sie es an. Nicht selten aber wird aus den Städten etwas ganz anderes als das, was sie anzeigen. Oft werden die Glas- und Marmorfassade zur Klagemauer, der Boulevard zur Gosse, das Vergnügungsviertel zur Ausbeutzungszone. Es gehört offensichtlich zur Dialektik der Stadt, dass sich mit ihr und in ihr die Geschichte von Aufstieg und Untergang, von Armut und Reichtum stets neu realisiert. Was Großstädten zum Problem wird, ist allerdings zugleich ihre Chance: ih-

re Größe, das Neben- und Ineinander des Verschiedenen und Ungleichzeitigen, der Widerstreit des Etablierten und des Ortlosen. Oft werden in den Städten neue Impulse für soziale Utopien und Phantasien freigesetzt. Denn nur hier sind genug Talente, Köpfe und Sinne beieinander, um sich auf Neues einzulassen und Neues zu wagen. Nur hier gibt es das komplizierte Miteinander von Phantasie, Geld und Macht, von Avantgarde, Medien und Masse, das auch politischen und kulturellen Aufbrüchen zum Durchbruch verhilft.

Urbanität und Religiosität – ein Ausschlussverhältnis?

In den Metropolen fallen die großen und wichtigen Entscheidungen. Sie sind der Maßstab. Dorthin muss man kommen, um sich zu beweisen, um sich oder etwas durchzusetzen: „If I can make it there, I'm gonna make it everywhere!“ (F. Sinatra). Das Religiöse macht von dieser Regel keine Ausnahme – erst recht nicht das Christentum. Seine Frühzeit ist bestimmt vom Weg in die Großstädte der Antike: Ephesus, Korinth, Athen, Rom (vgl. Ebner 2012). Dagegen erscheinen auf den ersten Blick die (westeuropäischen) Großstädte der Moderne als jene Orte, an de-

nen am ehesten und nachdrücklichsten die „Exkulturation“ des Christentums manifest wird. Der statistisch belegbare Schwund an sozialer Anerkennung und weitreichende Traditionsabbrüche innerhalb der kirchlich gebundenen Religiosität legen den Schluss nahe, die moderne Stadt sei nichts als ein säkularer Ort, an dem die Moderne erfolgreich und unwiderruflich Gott los geworden ist. Aus dieser Vermutung wird nicht selten auf ein Konkurrenz- oder Ausschlussverhältnis von Urbanität und Religiosität geschlossen.



Die folgenden Überlegungen wollen als Einspruch und Widerspruch zu der These gelesen werden, das Urbane mache das Religiöse ortlos und funktionslos. Vielmehr soll die Gegenthese stark gemacht werden: Die Stadt ist ein religionsproduktiver Ort, d. h. sie produziert Fragen, auf die Religion die Antwort sein kann. Eine solche Auffassung findet nicht auf Anhieb Zustimmung. Der Augenschein spricht offensichtlich dagegen. Dass etwa das Christentum eigentlich eine Stadtreigion ist, lässt sich höchstens noch anlässlich von Katholiken- und Kirchenfesten feststellen. Bei diesen Anlässen



Die Stadt produziert Fragen, auf die Religion die Antwort sein kann

bewegt es sich wie zu seinen Anfangsjahren auf Einkaufsstraßen und Marktplätzen. Aber schon nach wenigen Tagen ist fast alles vorbei. Das Stadtbild wird dann zwar immer noch von „Gotteshäusern“ geprägt. Aber das Leben in der Stadt spielt sich vor diesen Gebäuden ab, vor ihren leeren Räumen und vor ihren verschlossenen Türen. Religion zählt dann wieder zu den Privatsachen.

In der Tat ist Religion in der Stadt heute eine marginale Größe. Sie wird selten wahrgenommen und die Eindrücke, die sie hinterlässt, sind flüchtig. Die Stadt ist eben ein säkularer Ort. Wo sie dem Religiösen Raum gibt, gelten weiterhin die Bedingungen der Säkularität. Naheliegender scheint daher eher eine religionskritische Vermutung zu sein: Die Stadt ist ein Spiegel des modernen säkularen Bewusstseins und lässt zunehmend nur noch ein religiöses Bewusstsein zu, das den Merkmalen des Säkularen entspricht. Ist aber das noch ein religiöses Bewusstsein? Befördert die urbane Moderne nicht viel eher eine „postreligiöse“ Kultur, als dass sie „postsäkulare“ Tendenzen freisetzt?

Eine Antwort auf diese Fragen kann nicht gegeben werden ohne eine präzi-

se Erörterung, inwiefern sich wirklich Modernität, Urbanität und Religiosität ineinander spiegeln oder einander ausschließen. Eine solche Reflexion soll im Folgenden im Stile einer kleinen soziologischen Phänomenologie des Stadtlebens (vgl. Löw 2010, Löw/Terizakis 2012, Gleixner 2015) und des urbanen Vorkommens religiöser Sinnofferten und Suchbewegungen versucht werden. Denn dass die moderne Stadt keineswegs „religionslos“ geworden ist, wird jedem aufmerksamen Beobachter klar, der vor allem diesseits und jenseits der christlichen Kirchen und Konfessionen auf Phänomene der Wiederansiedlung des Religiösen stößt (vgl. Höhn 2014/2011).

Das Spektrum dieses Trends reicht von einem von der Esoterik und der „Psychozene“ über fernöstliche Meditations- und Erleuchtungsangebote bis hin zum spirituellen Gesundheitswesen und zur Etablierung der Berufe „Ritendesigner“ oder „Rebirthingtherapeut“,

Soziologische Streiflichter: Urbanität als Lebenswelt und Lebensstil

Wer das Urbane definieren will, braucht mehr als nur einen Nenner, denn die moderne Stadt erfüllt auf engstem Raum höchst unterschiedliche Funktionen (vgl. u. a. Flade 2015; Mies/Heyl 2013):

- Sie bildet das kulturelle, administrative und wirtschaftliche Zentrum einer Region.
- Sie ist Verkehrsknotenpunkt und Umschlagplatz von Waren und Weltanschauungen.
- Sie bietet Raum für das Experimentieren mit neuen Lebensstilen und -formen.
- Sie ist Drehscheibe für Produktion und Konsum, Unterhaltung und Information, Reklame und Selbstdarstellung.

Als typisch für die moderne Großstadt erweist sich die Dominanz von Sach- und Zweckbeziehungen auf Seiten de-

die sich für die helfende Begleitung in biographischen Grenz- und Übergangssituationen empfehlen. Zum anderen gewinnt vor allem in Migrantenkreisen ihre religiöse Herkunftsreligion zunehmend an Bedeutung, was zuweilen öffentlich kontrovers ausgetragen wird, wenn es um den Bau von Moscheen (mit und ohne Minarett) geht. Hier hat sich die Erwartung nicht erfüllt, dass spätestens die dritte Generation der Zuwanderer unter dem Druck eines säkularen Umfeldes ihre religiösen Traditionen relativieren und vielleicht sogar selbst säkularisieren wird. Immer wieder totgesagt hat offensichtlich auch das Religiöse alle Prognosen seines modernisierungs- und säkularisierungsbedingten Endes überlebt – und dies ausgerechnet in der modernen Stadt, dem säkularen Ort „par excellence“. Liegen die Gründe dafür in den Strukturen und Prozessen, welche das Urbane definieren?

rer, die in ihr leben und arbeiten, sowie eine ungeheure Dynamik im Hervorbringen von Gütern und Leistungen. Es dominieren Individualismus und Pluralismus, wenn es um Werte und Überzeugungen geht. Offenheit und Unverbindlichkeit bestimmen die Kommunikationsabläufe. Nirgendwo trifft man so viele Menschen, mit denen man so wenig zu tun hat, wie in der Fußgängerzone. Die Vielzahl der täglichen Kontakte mit meist unbekanntem Menschen stellt alle Beteiligten vor eine doppelte Aufgabe: die Distanz gegenüber Fremden zu überwinden und zugleich nur soviel von sich mitzuteilen, das es ausreicht, um sich nicht von der Öffentlichkeit auszuschließen. Nähe und Distanz sind stets neu auszutarieren.

Die Großstadt wird bevölkert von Pendlern und Passanten. Das soziale Band, das sie eint, ist der Markt, das

Gesetz von Angebot und Nachfrage. Neben Gütern für die breite Masse müssen sich immer auch Spezialitäten für Spezialisten finden. In der Stadt gibt es Dinge, die es nirgendwo sonst gibt. Sie lebt von ihrer Farbigkeit, man lernt hier immer wieder das Neueste kennen. Nicht zuletzt deswegen zieht sie Menschen an, deren Denk- und Verhaltensweisen sich beträchtlich von den eingeschliffenen Standards ihrer sozialen Umgebung unterscheiden. Die Stadt ist ein Ort, an dem man unbehelligt von Verwandten und Nachbarn ein eigenes Leben führen kann. Für die ausgefallensten Vorlieben und Bedürfnisse bie-

Stadtluft macht nicht nur frei, sondern auch einsam

tet sie Gelegenheiten der Erfüllung. Andererseits stößt man hier vermehrt auf soziale Brennpunkte und Problemgruppen. Denn die Stadt ist auch der Kristallisationspunkt einer auf Profit gegründeten Gesellschaft, die ständig in der Gefahr steht, Erfolglose und Gescheiterte zurückzulassen oder ins Ghetto zu treiben, weil sie den Anforderungen einer Leistungs- und Konsumgesellschaft nicht mehr gewachsen sind. Sie ist ebenso Schmelztiegel wie Zentrifuge; sie kann Menschen integrieren und ausgrenzen.

Der Zunahme von Begegnungsmöglichkeiten steht in der Stadt oft die Abnahme an Intensität gegenüber. Stadtluft macht nicht nur frei, sondern auch einsam! Städte waren und sind Niederlassungen von Menschen, die zu einem großen Teil als „ortsfremd“ gelten und es aufgrund der hohen Fluktuationsrate in der Wohnbevölkerung auch bleiben. Wer in der Stadt lebt, existiert zu einem gewissen Grad immer in der Fremde. Hier wird keinem Individuum und keiner Gemeinschaft die eigene Identität und Tradition ohne die Differenz zu anderen erfahrbar (vgl. Sennett 2009). Städte waren und sind auch aus diesem Grund immer schon „multikulturell“ geprägt. Zugleich werben die Metropolen damit, dass sie nicht mehr zwi-

schen Einheimischen und Fremden unterscheiden. Die moderne Stadt gehört allen – sofern die von ihr Angezogenen selbst und ihrerseits „pluralitätsfähig“ sind. Ohne diese Schlüsselqualifikation gelingt keine Integration.

Urbanität steht für Pluralität, für die Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit. Dabei wird die Privatsphäre aufgewertet, aber auch neuen Zwängen ausgesetzt. Der Trend geht zu Existenzformen, die den Menschen bei seiner Lebensplanung und -führung auf sich selbst zurückwerfen. Fragen des Lebensstils, der weltanschaulichen Orientierung und des Wertebewusstseins werden tendenziell Angelegenheit der privaten Wahl. Die Biographie wird als Aufgabe in das Entscheiden und Handeln des Individuums verlagert, das damit zugleich zum Drehbuchautor, Regisseur und Hauptdarsteller seiner Lebensgeschichte wird. Die Vermehrung der Handlungsmöglichkeiten, die Angebotsexplosion auf dem Erlebnismarkt, die Ausweitung der Konsumpotentiale und der Wegfall von Zugangsbarrieren nötigen das Individuum, nahezu im Alleingang „sein Glück zu machen“. „Nichts ist unmöglich“ – aber es herrscht Wahlzwang. Darum hat auch der Einzelne das Enttäuschungsrisiko selbst und allein zu tragen.

Viele Stadtmenschen leben als gesellige Einzelgänger oder „Beziehungssingles“. Denn im rauhen Wind der Individualisierung können sich zahlreiche Formen menschlichen Miteinanders, die ein fester Kodex sozialer Verbindlichkeiten auszeichnet, im-

Suchbewegungen: Urbane Religiosität

Die Entwicklungen, welche Verlaufsform und Sozialgestalt der urbanen Moderne bestimmen, schlagen auch unmittelbar durch auf den Versuch, Funktion und Ort des Religiösen in der Stadt zu bestimmen. Hierzu zählen nicht allein Prozesse der Differenzierung, Pluralisierung und Individuali-

mer weniger am Leben erhalten. Dennoch hinterlässt die Individualisierung der Gesellschaft kein soziales Vakuum, vielmehr kristallisieren sich gerade in der Stadt neue Sozialtypen heraus. Ihre Merkmale sind zeitlich und räumlich begrenzte Kontakte, revidierbare Mitgliedschaften, partielle Identifikationen. Wie erzwungene Gemeinsamkeiten eine Individualisierungstendenz erzeugen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion, ein neues Interesse an sozio-kulturellen Fixpunkten im Erlebnisstrom. Am deutlichsten wird dies in den urbanen „Szenen“, die um ein spezifisches Erlebnisangebot (Theater, Sport, Disco, Kunst) an festen Lokalitäten ein Stammpublikum und einen weiteren Kreis von Sympathisanten konstituieren. Szenen antworten auf die Frage, wie man in einer kaum überschaubaren sozialen Wirklichkeit Menschen mit ähnlichen Vorlieben und Abneigungen finden kann, ohne Abstriche an der eigenen Individualität machen zu müssen (d. h. sich vereinsmäßig organisieren zu müssen). „Szenen“ inszenieren Erlebnisse und sind Angebote, die eigene Individualität öffentlich und kollektiv zu stilisieren. Ausgestattet mit entsprechenden „lifestyle“-Angeboten scheinen sie jene Leerstellen füllen zu können, welche die ständigen Modernisierungsschübe im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft hinterlassen. So ermöglichen sie einen nicht-individuellen Umgang mit Individualisierungszumutungen. Sie gewähren die doppelte Gnade, jemand zu sein und es nicht allein, sein zu müssen.

sierung des Lebens oder die Hegemonie des Marktprinzips, sondern vor allem Prozesse der „Dekonstruktion“, d. h. des „zerlegenden Umbauens“ der überkommenen Kulturbestände. In der Wiederkehr des Religiösen in der modernen Stadt jenseits der überkommenen religiösen Traditionen und Institutionen

spiegeln sich diese Entwicklungen. Sie erklären auch die veränderten Erwartungen bestimmter Stadtbewohner an religiöse bzw. spirituelle Sinnofferten.

Religion ist vor allem in jenen Kreisen wieder im Trend, die sich zum einen von jeder Form institutionalisierter Religiosität längst abgewandt haben und die sich zum anderen in einem Verhältnis der permanenten Skepsis und Kritik gegenüber den christlichen „Amtskirchen“ befinden. Den Slogan der 1970er Jahre „Jesus ja – Kirche nein“ haben sie längst ersetzt durch die Überlegung: „Religiös? Warum nicht – aber wie so christlich?“ Das Spektrum der für sie interessanten spirituellen Angebote reicht von synkretistischen Mythologien zur seelischen Innenarchitektur großstädtischer Singleexistenzen über esoterische Lebensstilszenarios bis hin zu buddhistischen Exerzitien. An diesen Phänomenen wird symptomatisch deutlich, dass die traditionelle lebensgeschichtlich-ordnende Funktion der Religion mit ihrer sozialintegrativen Komponente hinter ihre biographisch-reflexive Funktion mit ihrer Individualitätsverstärkenden Komponente zurücktritt. Die Nachfrage nach Religion äußert sich hier vor allem in der Suche nach einer neuen „Lebenskunst“,

- welche die Grundkonflikte und Reifungskrisen des Menschen kreativ zu bewältigen hilft,
- seine Lebenspraxis sinnhaft strukturieren kann und
- die Möglichkeit zur Vergewisserung der eigenen Identität gibt.

Vom Religiösen erwartet man Auskunft zu der Frage, was es mit dem Leben eigentlich auf sich hat, worauf man es gründen kann, um Stand und Stehvermögen im Dasein zu gewinnen.

Dass diese „alten“ Sinnfragen gerade in der Stadt neu aufgeworfen werden, erklärt sich nicht zuletzt aus der Dialektik des Urbanen. Die moderne Stadt ist der Ort, an dem aufgrund immer kürzerer Intervalle von Moden und des raschen Wechsels von „in/out“-Phasen das Passagere dominiert. Was

heute aktuell ist, ist morgen passé. Ebenso wie sie Bestehendes in Frage stellt, provoziert die Stadt beständig die Frage nach dem, was man nicht hinter sich bringen kann, will man vorankommen. Die moderne Stadt wird nicht wenigen Zeitgenossen bald „zu viel“, zu unübersichtlich und zu verworren. Zugleich bietet sie ihnen „zu wenig“, ist erst einmal die Trivialität dessen erkannt, was als der „letzte Schrei“ ausgegeben wird. Die moder-



Im Religiösen erhofft man sich Lebensspuren, die nicht mehr verwischen

ne Stadt bietet ständig Neues, Anderes, Besseres und hinterlässt doch häufig bei jenen, die alles haben, die Gewissheit, dass ihnen etwas fehlt, auch wenn sie über alles Habhafte im Überfluss verfügen. Hier kann die Frage aufbrechen nach dem eigentlich Definitiven der Existenz, das sie nicht in einem ständigen „weiter so“ in Atem hält, sondern zu erfüllen (und vielleicht sogar: zu vollenden) vermag. Im Religiösen erhofft man Antworten auf die Frage, ob es im Leben etwas gibt, das nicht wieder schlechtgemacht werden kann und bleibend vor dem Vergehen bewahrt bleibt. Gibt es Lebensspuren, die nicht mehr verwischen?

In der Stadt scheint das Glück auf der Straße zu liegen, aber viele Glückssucher landen und bleiben ebenfalls auf der Straße. Wer mehr Glück und Erfolg hat, mag sich in diesem Erfolg sonnen. Aber an allen, die es aus eigener Kraft im Leben zu etwas gebracht haben, nagt die Gewissheit: Wenn ich meinem Leben selbst einen Sinn geben muss, ist dieser Sinn ebenso vergänglich wie sein Stifter. Aber ist ein vergänglicher Sinn ein sinnvoller Sinn?

Natürlich lässt sich im urbanen Kontext diese Art der Nachdenklichkeit nicht in jedem Fall unmittelbar religiös anschlussfähig machen. Oft erschöpft sich diese Nachdenklichkeit in einem diffusen existenziellen Unbeha-

gen. Aber die Anlässe hierfür häufen sich. Sie drängen sich auf

- aus dem politisch-ökonomischen Prozess der späten Moderne,
- aus den Zumutungen und Härten einer technisch-industriellen Kultur,
- aus der Zurückverlagerung der Bewältigung von Daseinsrisiken in die persönliche Lebenswelt, nachdem die staatlichen Sicherungssysteme an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit gekommen sind.

Was ist die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits der Möglichkeit bzw. des Zwangs, durch Leistung oder Geld einen Platz in der Gesellschaft zu behaupten? Was ist der Sinn menschlichen Daseins, wenn der Mensch austauschbar geworden ist, wenn jeder andere an seine Stelle treten kann und wenn dies nicht nur für seine Berufsrolle gilt, sondern sogar für private, intime Beziehungen? Wie kann es der Mensch verwinden, dass seine Gedanken, Worte und Werke ihn nicht in der Welt halten können?

Wo solche Fragen gestellt werden, geschieht dies zwar oft diesseits und jenseits der etablierten religiösen Institutionen. Aber dies besagt nicht, dass die Religion an Faszination verloren hat, sondern dass die Kirchen an Anziehungskraft und Zuständigkeit in genuin religiösen Fragen eingebüßt haben. Hohe Aufmerksamkeitszuwächse verzeichnet die Esoterik. In den Buchhandlungen ist die Literatur aus dieser Sparte stärker vertreten als christliches Schrifttum. Die Nachfrage nach esoterischer „wellness“ kommt weniger aus dem von apokalyptischen Ängsten geplagten Kleinbürgertum (das eher zu Sekten à la Zeugen Jehovas tendiert) als aus der von Midlifekrisen bedrohte Mittelschicht, deren oberster Wert die Erhaltung ihres Leistungsvermögens und ihrer Selbstbehauptungsenergien ist. Der Typ des gebildeten und gut verdienenden Stadtbewohners sucht neben Kommerz und Karriere auch Kultur; er braucht ein spirituelles Sinnsystem, das seinem sozialen Status und



Kontext entspricht. Erfolgverwöhnte Karrieristen, denen ihr beruflicher Aufstieg einiges an humaner Substanz gekostet hat, erfahren hier von der letzten großen Harmonie, welche den Kosmos durchwaltet und auch ihren Stress erträglich macht. Sie hören von unentdeckten Tiefenkräften, die in ihnen stecken und mit denen sie noch mehr aus sich machen können.

Auf dem städtischen Markt der Daseins- und Sinntherapeutika herrscht seit geraumer Zeit Gedränge und Konkurrenz. Auch Religion existiert in der Stadt nur noch im Plural – nach innen wie nach außen. Feste Zugehörigkeiten in autoritären Gemeinschaften gibt es zwar auch. Häufiger aber ist die Organisationsform der Szene, deren Angehörige auf eher unverbindliche Weise miteinander in Beziehung bleiben. Für beide Verhaltensmuster gibt es eine gemeinsame Erklärung: Der weltanschauliche Pluralismus ermöglicht dem Individuum, endlich auch zum Souverän in Fragen der Religion zu



Auch Religion existiert in der Stadt nur noch im Plural – nach innen wie nach außen

werden. Nicht mehr Berufung und Bekehrung weisen den Weg zu einer religiösen Identität, sondern Entscheidung und Auswahl bzw. der Abgleich religiöser Angebote mit subjektiven Bedürfnislagen. Selbst eine weitgehende Abhängigkeit, wie sie etwa in fundamentalistischen Zirkeln nachweisbar ist, wird als Fremdkontrolle vom Individuum gesucht und gewollt. Auch die Unterwerfung unter Uniformität, selbst das Nicht-mehr-wählen-können, wird gewählt.

Stadtmenschen dehnen den in säkularen Angelegenheiten von ihnen geschätzten Plural an Entscheidungsmöglichkeiten und subjektiv wählbaren Optionen auch auf das Religiöse aus und wollen dieser Pluralität eigenhändig Rechnung tragen. Man/frau ist „selektiv“ religiös. Dabei erstreckt sich die

ses Wahlhandeln sowohl auf Orte und Zeiten, die religiös unterlegt werden, als auch auf die Inhalte. Man/frau ist meist nur „auf Zeit“ religiös und womit diese Zeit gefüllt wird, ist Sache eigener Entscheidung. Den Passanten in Sachen Religion kommt entgegen, dass die Differenzierung und Pluralisierung religiöser Sinnsysteme, d. h. die weltanschauliche und religiöse Multikulturalität der Städte, das Entstehen spiritueller Mischkulturen begünstigt. Sie binden sich nicht an Dogmen und fixe Lehrinhalte mit dem in ihren Augen obsoleten Unterscheidungscode „gläubig/ungläubig“. Vielmehr wählen sie aus

Perspektiven: Auf dem Weg in eine „postsäkulare“ Urbanität?

Zwiespältig und gegenläufig sind die Impressionen, die sich bei einem Blick auf das religiöse Feld der urbanen Moderne einstellen. Zwar sind die Tendenzen einer Entkirchlichung des Christentums und einer Entchristlichung des Religiösen nach wie vor ungebrochen. Bei näherem Hinsehen erscheinen aber viele Vorgänge der Erosion religiöser Kulturbestände auch als Prozesse des individuellen Neuarrangements bzw. der privaten Neukomposition. Dass auf diesen empirischen Befund religionssoziologische Theorien und Prognosen entsprechend reagieren müssen und an die Stelle des „klassischen“ Säkularisierungsparadigmas neue Erklärungsmuster zu setzen sind, bedarf keiner langen Begründung.

Die urbane Moderne hat offenkundig nicht die Religion hinter sich, sondern eine lange Phase der Säkularisierung der Religion, und kann sich nun aber ihrer eigenen Säkularität nicht mehr sicher sein. Jedoch wird man vorsichtig sein müssen, wenn die Phänomene einer urbanen „Wiederkehr“ des Religiösen bereits als Eintritt in eine neue „postsäkulare“ Phase der Moderne bezeichnet wird. Es ist zweifelhaft, dass seine Wiederkehr auch eine Rückkehr in die ehemaligen Funktionen der Religion bedeutet.

der Vielfalt von moralischen Orientierungen und religiösen Symbolen das für sich aus bzw. arrangieren es neu, was ihren jeweils aktuellen psychischen und ästhetischen Dispositionen entspricht. Viele setzen auch auf die spirituelle Selbstmedikation. Sie wollen Weisheit statt Dogma, Spiritualität statt Moral und suchen Sinn ohne doktrinäre Sinnsysteme. Ihre Nachfrage richtet sich auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Religiöse Passanten lassen sich nicht in bestimmte religiöse Gemeinschaften „eingemeinden“.

Wenn es Religion nur noch im Plural gibt, wird sie in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft nicht mehr als soziales Bindemittel oder moralische Letztinstanz auftreten können. Diese Phase einer religiösen Imprägnierung der Gesellschaft ist vorbei. Offensichtlich wird dies in den neuen Formen einer urbanen Religiosität auch gar nicht erstrebt. Es ist erkennbar, dass es sich hierbei überwiegend um die „light-Versionen“ eines religiösen Ethos handelt. Ihre Protagonisten knüpfen bei der unerfüllten Innerlichkeit des Subjekts und seinem Bewusstsein defizitärer Authentizität an. Sie bieten diesem eine Projektionsfläche, in der sich das Subjekt wiedererkennt, statt ihm mit einer Umkehrforderung eine Änderung der Lebenspraxis zuzumuten oder auf einer politischen Handlungsebene für strukturelle Reformen einzutreten.

Eine solche Form von „Religion“ hat gute Zukunftschancen in einer komplexen, funktional differenzierten Gesellschaft, die sich ansonsten von religiösen Imperativen unbeeindruckt zeigt. Denn sie ist bezogen auf ein Folgeproblem funktionaler Differenzierung, das von keinem der gesellschaftlichen Teilsysteme bewältigt werden kann: Moderne Gesellschaften sind

darauf angewiesen, dass die Individuen nicht mit ihrer Individualität und dem Ganzen ihrer Persönlichkeit in ihre Teilsysteme eingebunden werden, sondern nur partiell und zeitweise – in der Politik als Wähler/in, in der Wirtschaft als Produzent/in oder Konsument/in. Was vom Individuum aus betrachtet zunächst als Erweiterung seines Handlungsraumes erscheinen mag, erweist sich aus der Perspektive der Gesell-



In einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist das mobile und flexible Subjekt gefragt

schaft als funktionale Voraussetzung ihres Bestehens. Gefragt in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist das mobile und flexible Subjekt, das nur „auf Zeit“ ihren Teilsystemen angehört und für das diese passagere Partizipation die moderne Weise der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft geworden ist.

Die sozio-strukturell bedingte Freisetzung des Individuums konfrontiert die Menschen in steigendem Maß mit zuvor unbekanntem Problemen der Daseinsgestaltung. Wo in einer Gesellschaft mit verteilten Zuständigkeiten übergreifende Sinnzusammenhänge nicht mehr bestehen, kann die Sinnhaftigkeit des Lebens nur noch in einem eigenverantwortlichen und selbstdefinierten Umgang mit dem Leben erfahren werden. Aufgrund der Nötigung

und des Bedürfnisses der Individuen, wenigstens über die Gestaltung der eigenen, engeren Lebenswelt zu verfügen, kommt es zur Ausdifferenzierung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von „Lebenssinn“ sind. Das Religiöse begegnet hier als Impulsgeber und Katalysator solcher Prozesse und ist insofern „modernitätskompatibel“.

Dass diese Prozesse mit Inhalt gefüllt werden, liegt nämlich sowohl im Daseinsinteresse des Individuums als auch im Bestands- und Stabilitätsinteresse der Gesellschaft. Insofern ist diese Form der sozialen Präsenz des Religiösen kompatibel mit einer Gesellschaft, die für religiöse Institutionen tendenziell keinen strukturellen Außenhalt mehr vorsieht. Sie erweist sich auf den ersten Blick auch als säkularisierungsresistent, da nicht absehbar ist, ob und wann die Nachfrage nach „bestimmungsoffenen“ und biographienahen Sinnofferten zum Erliegen kommt.

Andererseits ist zu bezweifeln, ob eine solche „Individualreligion“ auf Dauer Bestand hat, wenn sie – ökonomisch gesprochen – nur konsumtiv vom Erbe der großen spirituellen Traditionen der Weltreligionen lebt und keinen Beitrag leistet, dass diese Ressourcen auf regenerativem Niveau bleiben. Wenn sie selbst nicht spirituell „produktiv“ wird, nützt ihr der Vorteil

der strukturellen Kompatibilität mit einer säkularisierten Gesellschaft gegenüber den einstmaligen „etablierten“ Kirchen und Konfessionen nur wenig (vgl. Höhn 2015).

Einen wirkungsvollen Beitrag zur Sicherung „zukunftsfähiger“ Urbanität ist vielmehr gerade von den Gestalten institutionalisierter Religiosität zu erwarten. Ihnen kommt jenes Maß an Beständigkeit und Repräsentanz zu, welche das Religiöse kulturell antreffbar und auf Dauer identifizierbar macht. An ihnen muss sich erweisen, ob das Religiöse Hemmnis oder Motor für die Lösung eines sozio-kulturellen Problems ist, das die moderne Stadt im Großen und fürs Ganze zu lösen hat: die Zuordnung von Differenz und Identität bzw. die Herausbildung einer pluralitätsfähigen Identität. Lässt sich Identität nur durch Betonung und Schärfung von Differenzen sichern? Welche Rechte (und Pflichten) schließt das Recht auf Anderssein ein und welche Ansprüche deckt es nicht? Interreligiöse Begegnungen bieten die Möglichkeit, hier zu exemplarischen Antworten zu kommen.

Allerdings ist in jüngster Zeit zu beobachten, dass die hierzu notwendige Dialogbereitschaft unter prekären Prämissen gestellt wird. So wird etwa immer häufiger von Christen gefordert, sie sollten im Kontext religiöser Pluralität etwas Eigenes, d. h. von den Vertretern anderer Religionen Verschiede-

LITERATUR

- Ebner, M. (2012): Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, Göttingen.
- Flade, A. (Hg.) (2015): Stadt und Gesellschaft im Fokus aktueller Stadtforschung, Wiesbaden.
- Gleixner, W. (2015): Lebenswelt Großstadt. Eine phänomenologische Studie, Freiburg/München.
- Höhn, H.-J. (2015): Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn.
- Ders. (2014): Postsäkulare Gesellschaft?, in: Th. M. Schmidt/A. Pitschmann (Hg.), Religion und Säkularisierung, Stuttgart/Weimar, 151–163.
- Ders. (2011): Postsäkulare Moderne? Beobachtungen zur Dispersion religiöser Traditionen, in: WestEnd 8 (2011) 80–89.
- Löw, M. (2010): Soziologie der Städte, Frankfurt.
- Löw, M./Terizakis, G. (Hg.) (2012): Städte und ihre Eigenlogik, Frankfurt/New York.
- Mies, H. A./Heyl, Ch. (Hg.) (2013): Stadt. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart.
- Sennett, R. (2009): Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds, Berlin.



nes sein und sagen. Diese Forderung wird nicht nur von Kirchenoberen erhoben, sondern wird auch von Repräsentanten anderer Religionen an ihre Mitglieder adressiert. Auf den ersten Blick scheint dies eine selbstverständliche Dialogbedingung zu sein. Ein Gespräch lebt davon, dass alle Beteiligten etwas Eigenes einbringen und dieses Eigene soll gegenüber Anderen etwas Verschiedenes sein. Diese Auffassung ist allerdings im interreligiösen Kontext doppelt problematisch:

- zum einen hinsichtlich der jeweiligen Verschiedenheit und Andersheit, an der sich die Vertreter der Religionen orientieren sollen. Sie kann der geschickt getarnte Versuch sein, in diesem Verschiedenen einen Grund zu sehen, sich nicht mit dem Eigenen im Anderen zu identifizieren. Das Verschiedene ist dasjenige, worin der Andere mir nicht gleicht, d. h. worin er mir nicht gleich ist. Das Verschiedene wird dann rasch zum Vorwand, um Ungleichheiten zu betonen und zu pflegen.

- Prekär ist dieser Ansatz auch unter einer zweiten Rücksicht, denn er kann z. B. auf seiten der Christen ein Selbstmissverständnis implizieren: Etwas Eigenes und Unverwechselbares sein und sagen zu sollen, wird hier so gedeutet, dass es sich um etwas „unterscheidend“ Christliches handelt. Wer unterscheidet, muss ausscheiden und ausschließen. Wer aber in und durch den Vorgang des Ausschließens seine Identität wahren will, erweist sich als Vertreter einer Ideologie. „Ideologien schließen sich in ihrer Lehre und Absicht gegenseitig aus und sind nichts als das, wodurch sie sich gegenseitig bekämpfen“ (K. Rahner).

Der Ideologiefalle können Christen am ehesten dadurch entgehen, dass sie das „unterscheidend“ Christliche als dasjenige identifizieren, das alle Menschen verbindet und sie einander gleich macht. Aus christlicher Sicht ist dies der universale Heilswille Gottes, die Geschöpflichkeit und Gottebenbild-

KURZBIOGRAPHIE

Hans-Joachim Höhn (* 1957), Dr. theol., seit 1991 Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität zu Köln; Forschungsschwerpunkt: Religion und Gesellschaft in postsäkularen Konstellationen; jüngste Veröffentlichungen: Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis, Würzburg 2015; Gewinnwarnung – Religion nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015; weiteres unter: www.kath-theol.uni-koeln.de/171.html?&L=0.

lichkeit aller Menschen. Es ist die Orientierung am alle Menschen Verbindenden, das die Kirche zum Einsatz für Menschenrechte und das (soziale und religiöse) Gemeinwohl motiviert. Erst diese Orientierung macht sie unterscheidbar von sozialen und religiösen Bewegungen, die nur partikulare Eigeninteressen vertreten oder sich der Lobbyarbeit hingeben.





Die Stadt als zentraler Ort des Konsumierens



Aus wirtschaftsethischer Sicht

Städte sind Zentren von Produktion und Konsum. Die Fülle des Angebots und die ständigen Innovationen sprengen immer wieder die Konsumerwartungen der Menschen. Daraus erwächst Kritik an der Konsum stimulierenden Wirtschaftsordnung, an der Glücksstrategie der Konsumenten (Konsumismus-Vorwurf) und an der Entwicklung der Städte zu reinen Vergnügungsstätten. Gleichwohl spricht sich der Autor gegen eine stationäre Wirtschaft mit weitgehenden staatlichen Interventionen im Konsumbereich aus. Er setzt vielmehr auf eine liberale Konsumethik, die den Konsum als Bestandteil des individuellen Lebensentwurfs auf der Basis von Bedürfnisoffenheit und Eigenverantwortung versteht.



Stephan Wirz

Stadt-Impressionen

Auf dem 191 m hohen Dachgarten des Marina Bay Sands Hotel im Pool schwimmend die Skyline von Singapur vor Augen haben, im Museum of Modern Art in New York den Werken bedeutender Künstler der Gegenwart begegnen, auf dem Palm Jumeirah, einer künstlich geschaffenen palmenförmigen Halbinsel vor Dubai, in einem der zahlreichen Haute Cuisine-Restaurants das Diner einnehmen, einen Abend in dem vom Stararchitekten Jean Nouvel konzipierten Konzertsaal der Pariser Philharmonie verbringen oder alte europäische Shopping-Adressen ansteuern und zum Beispiel durch die Einkaufspassage Galleria Vittorio Emanuele II in Mailand oder die Bahnhofstraße in Zürich flanieren? Diese mondänen Beispiele illustrieren zweierlei:

Konsum als urbane Inszenierung

Der sich nicht auf Güter des täglichen Bedarfs oder auf Massenware beschränkende Konsum wird heute zunehmend als Gesamtkunstwerk oder als Event inszeniert. Es geht nicht mehr nur allein um den Kaufakt und den Gebrauch bzw. Verzehr einer bestimm-

ten Ware. Mit dem Einkaufengehen, dem Erwerb und dem Konsumieren einer Ware bzw. einer Dienstleistung wird ein Anspruch auf Ästhetik, Erlebnis, Komfort, Status und Prestige verknüpft. Gerade diesbezüglich kann die Stadt mit ihrer kulturellen und Freizeit-Infrastruktur ihre Vorteile ausspielen. Die Stadt, so der Soziologe und Stadtentwickler Baldo Blinkert, wird heutzutage „als eine Kombination von Konsum und Vergnügen“¹ erlebt. Erfolgreich sind besonders jene Städte bzw. Gegenden einer Stadt, die über eine besondere Atmosphäre verfügen, die aus dem Webmuster von attraktivem Stadtbild, interessanter (moderner) Architektur, vielfältigen Einkaufsmöglichkeiten und raffinierter Präsentation eines reichhaltigen und innovativen Güter- und Dienstleistungsassortiments entsteht. Solche Orte laden zum Shopping ein, jener Mischform von zwecklosem Flanieren und zielgerichtetem Einkaufen, bei der das durch die Inszenierung der Waren spielerische Sichverführen-Lassen im Mittelpunkt steht.

Städte im globalen Wettbewerb

Für wachsende Teile der Weltbevölkerung sind die Konsumationsmöglich-

keiten global geworden. Dies zeigt sehr gut die rasante Entwicklung des interkontinentalen Luftverkehrs. Was Anfang der 1970er Jahre innerhalb Europas mit stark verbilligten Wochenendflug-Städtereisen begann, hat sich heute zu einem globalen Massentourismus entwickelt. Nicht wenige Güter und Dienstleistungen haben damit den Charakter des Exklusiven verloren. Für eine besonders zahlungskräftige Kundschaft werden somit neue Angebote lanciert, um den Wunsch nach Distinktion, exklusivem Komfort und Genuss befriedigen zu können. Insbesondere die Mega-Cities und Metropolen auf den verschiedenen Kontinenten wetteifern untereinander um die Gunst dieser betuchten Klientel, indem immer verfeinerte Leistungen im Konsumgüterbereich, aber auch in der Architektur, in Theatern und Museen sowie der Gastronomie und Hotellerie angestrebt werden. Doch hinter dieser Entwicklung stehen nicht nur touristische Motive. Die Metropolen befinden sich in einem globalen Standortwettbewerb um die Ansiedlung von Hauptsitzen und Forschungseinrichtungen von Unter-

¹ Blinkert (2013), 119.

nehmen, internationalen Organisationen, NGOs und Spitzenuniversitäten. Denn deren Entscheidungsträger werden sich nur dann für einen bestimmten Standort aussprechen, wenn er ihnen ein möglichst attraktives Umfeld bietet, mit entsprechend hoher Qualität hinsichtlich Infrastruktur, Kultur, Erholung, Einkaufsmöglichkeiten, Sicherheit und – last but not least – milder steuerlicher Belastung.

Städte sind Zentren von Produktion und Konsum. Die Fülle des Angebots und die Permanenz der Innovationen sprengen immer wieder neu die Konsumerwartungen der Menschen. Städte sind aber auch Laboratorien für politisch-philosophische und kulturelle Experimente, bieten Freiräume für vielfältige Moralen, Lebensstile und Formen des Zusammenlebens und sind Begegnungsorte für Menschen verschiedener Kulturen und Ethnien. Durch



Städte integrieren unterschiedliche Lebens- und Konsumstile sowie gegensätzliche Kulturen und Moralvorstellungen

die divergierenden Einkommens- und Vermögensverhältnisse sowie die unterschiedlichen ideellen bzw. ideologischen Motivationen ihrer Bewohner ermöglicht und integriert die Stadt viele Lebens- und Konsumstile. So hat der materiell aufwendige, demonstrative Konsum in der Stadt genauso seinen Platz wie der bewusste und frei gewählte asketische und einfache Lebensstil.

Augenscheinlich wird diese Vielfalt der Lebens- und Konsumstile nicht zuletzt in der Esskultur einer Stadt. Gault-Millau prämierte Restaurants und Schnellimbiss-Lokale, auf Fleischgerichte spezialisierte Gaststätten und vegetarisch oder vegan ausgerichtete Speiselokale, Restaurants mit lokaler und mit „exotischer“ Kost, Restaurants, die religiöse (halal, koscher) Speisegebote befolgen, Cafés als Slow up-Versammlungsorte der Literaten und Bohémiens im Sinne der Wiener Kaf-

fehaus-Tradition und schnelle Durchlaufzeiten anstrebende Cafés wie Starbucks, Kioske für den „coffee to go“, „Take aways“ für die Mahlzeit im Gehen, Gaststätten als Treffpunkte von politischen Parteien, wirtschaftlichen oder kulturellen Vereinen und, nicht zu vergessen, die Essensausgabe-Stationen von Klöstern oder caritativen Einrichtungen für armutsbetroffene Menschen – das alles und mehr finden wir in den Städten. Schon allein diese wenigen Beispiele städtischer Esskultur-Formen veranschaulichen die Vielfalt an Lebensstilen und Moralen, die in einer Stadt zusammentreffen und zu ihrem pulsierenden Leben beitragen.

Konsum-Kritiken

Eine Stadt-Idylle soll hier aber nicht gezeichnet werden. Die Stadt, umso mehr die Mega-City, weckt auch negative Assoziationen. Sie erscheint in Literatur und Cineastik (Filmkunst) immer auch als Hort der Kriminalität und des Verfalls, als Ort sozialer Spannungen und Exklusionen, als wuchernde geografische Ausdehnung mit überlasteten Verkehrsstrukturen, überflutet von Lärm und Abgasen. Wird sie auf der einen Seite als ein Paradies für Shopper, Zerstreuungs- und Kultursuchende gerühmt, sind auf der anderen Seite die vielstimmigen Kritikrufe nicht zu überhören, die den Konsumenten gerade in der Stadt als überfordert ansehen angesichts der Dynamik, der Ausdifferenzierung und Verfeinerung des Konsumangebots sowie einer freiheitlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die die Gleichzeitigkeit (und Gleichwertigkeit?) unterschiedlicher Lebensentwürfe ermöglicht. Diese in wechselndem Gewande vorgetragenen Kritiken lassen sich in drei Kategorien bündeln: Sie sind Kritik

- am Gesellschafts- und Wirtschaftssystem,
- an der Glücksstrategie der Konsumenten und
- an der Stadtentwicklung.

Wachstumswirtschaft

„Der Rubel muss rollen.“ Unser Wirtschaftssystem ist auf Wachstum angelegt, der Privatkonsum fungiert dabei als eine wichtige Stütze der wirtschaftlichen Entwicklung. Die Konsumenten zum Kaufen zu bringen, ist deshalb immer wieder ein zentrales Anliegen der Politik, vor allem einer nachfrageorientierten Politik à la Keynes. Darin liegt auch eines der Motive für die gegenwärtige Tiefzinspolitik verschiedener Zentralbanken. Durch „finanzielle Repression“, d.h. durch eine Verzinsung der Sparguthaben nahe bei Null, soll das Sparverhalten der Bürger verändert, ihre Sparquote reduziert und ihre Konsumausgaben erhöht werden.

Darf es in einer Marktwirtschaft überhaupt zu einer Sättigung des Konsums kommen? Bereits Ende der 1950er Jahre stellte sich John K. Galbraith diese Frage. Seine These war, dass das „Industriesystem“, die Allianz von Unternehmen, Gewerkschaften, Wissenschaft und Staat, eine solche Sättigung nicht zulassen werde, da sie schwere wirtschaftliche Verwerfungen wie Firmenzusammenbrüche, Arbeitslosigkeit und soziale Unruhen verursachen würde. Das „Industriesystem“ versuche daher, den Wirtschaftsverlauf zu verstetigen, sein Traum sei die Synchronisation des Produzierens und Begehrens und damit die Verwandlung wirtschaftlichen Wachstums in ein Perpetuum mobile. Das Instrument dazu sei das „Management der Nachfrage“²: Durch neue Produkte sollen neue Bedürfnisse geschaffen werden. Galbraith nennt zwei mögliche Vorgehensweisen: Entweder die Unternehmen kommerzialisieren bereits bestehende „ästhetische Bedürfnisse“, also Bedürfnisse, die vorher durch nicht-wirtschaftliche Güter befriedigt wurden, oder sie kreieren völlig neue Produkte, „Erdachtes“, und lassen im Menschen als dringlich empfundene „psychologische Bedürfnisse“ danach entstehen. In beiden Fällen fülle ihre Produktion

² Galbraith (1968), 223–237.

jedoch „nur eine Lücke aus, die sie selbst erst geschaffen hat“.³

Mit dieser Kritik Galbraith' stehen wir inmitten der Auseinandersetzung um wahre und falsche, natürliche und künstliche Bedürfnisse, um die Kommerzialisierung menschlicher Lebensvollzüge, um Manipulation oder Freiheit des Konsumenten – eine Auseinandersetzung, die den bedürfnisethischen Diskurs bis heute mit prägt. Galbraith' Kritikansatz führt uns aber auch an



Die hochtourige Konsumwirtschaft wird seit Jahrzehnten als ungerecht und verantwortungslos kritisiert

die großen Themen der Ökologie, der (globalen) sozialen Gerechtigkeit, der Nachhaltigkeit heran. Wichtige Stationen dieses Agenda-Setting-Prozesses waren ab den 1970er Jahren der Bericht des Club of Rome (1972), der Brundtland-Bericht (1987) und die Rio-Konferenz (1992), die einen weltweiten Diskurs über Verträglichkeit und Gerechtigkeit des westlichen bzw. nördlichen Lebensstils gegenüber den armutsbetroffenen Bevölkerungsgruppen der Entwicklungsländer sowie dem Ökosystem auslösten. Wenn man die Wirtschaft der hochentwickelten Staaten mit den Augen Galbraith' sieht, dann kommt man konsequenterweise zu folgenden kritischen Fragen:

- Bedeutet eine künstlich auf höheren Touren laufende und auf schnelleren Verschleiß ausgerichtete Wirtschaft nicht mehr Rohstoffverbrauch, mehr Emissionen, mehr Abfall?
- Ist eine solche, die „Grenzen des Wachstums“⁴ überspielende Wirtschaft noch tragfähig für das Ökosystem und damit nachhaltig?
- Lebt eine solche Wirtschaft nicht auf Kosten zukünftiger Generationen und verstößt somit gegen die intergenerationelle Gerechtigkeit?
- Und wer profitiert von einer durch das „Industriesystem“ gelenkten Wirtschaft?
- Lassen sich die ungeheueren Diskrepanzen zwischen den wirtschaftlich hoch entwickelten Ländern und den Entwicklungsländern bei den Daseins- und Konsumchancen, beim „ökologischen Fußabdruck“ bzw. bei den „planetaren Belastbarkeitsgrenzen“⁵ im Hinblick auf die *intra*-generationelle Gerechtigkeit überhaupt rechtfertigen?

Konsum-Glück

Die zweite Kritik-Kategorie betrifft die Glücksstrategie und das Konsumverhalten des einzelnen Menschen in der modernen Gesellschaft. Konsumfreiheit, Güterfülle, Vielzahl der Auswahlmöglichkeiten, Novitäten in rascher Folge werden von den Kritikern als ambivalent, wenn nicht sogar als moralische Gefahr für den Menschen eingestuft. Bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts weist der Philosoph Adam H. Müller auf den drohenden Orientierungsverlust des Menschen in einer freiheitlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung hin. Durch den Wegfall des Standesgemäßen verliere der Mensch einen festen Wertmaßstab für eine (in seinen Augen) gelingende Lebensführung. Populärwissenschaftliche Werke wie Vance Packards „Die geheimen Verführer“⁶ oder „Die große Verschwendung“⁷ warnen den Konsumenten Ende der 1950er und Anfang der 1960er Jahre vor Marketing und Werbung sowie den Manipulationsversuchen in den damals in großer Zahl entstehenden Selbstbedienungsläden und Einkaufszentren. Wird der Konsument zu einem willfährigen Objekt der Unternehmen, die Konsumentensouveränität zu einer Produzentensouveränität? Muss man mit Erich Fromm befürchten, dass der Mensch mit seiner, in diesem Ausmaß historisch einmaligen, formalen und materialen Freiheit nichts anfangen kann, ja mehr noch, dass sie ihm zur Last wird und er anstelle einer eigenen sinnvollen Ausge-

staltung seines Freiheitsraumes quasi „Fertigprodukte“ für seine Identitäts- und Sicherheitsgewinnung einkauft? „Ich bin, was ich habe und was ich konsumiere.“⁸ Da aber materielle Güter durch Verlust gefährdet sind und sich in ihrem Befriedigungswert abnutzen, ist nach Erich Fromm ein Mensch mit einer solchen „rezeptiven Orientierung“ gezwungen, immer mehr zu konsumieren.⁹ Durch diese „Jagd nach Glück“ verfallen die Menschen in eine Haltung unersättlicher Gier nach materiellen Gütern (Konsumismus). Statt Glück würden sie aber nur Lust, Spaß, Vergnügen, Amüsement erzielen, denn die Befriedigung ihrer Bedürfnisse leide ja an einem Mangel an Produktivität. Durch die rezeptive Orientierung falle der Mensch in seiner Persönlichkeitsentwicklung zurück. Die scheinbare Normalität des Konsumismus sei in Wahrheit pathologisch, sie führe in die Langeweile, Leere und Depression. Benjamin R. Barber fügte vor einigen Jahren noch den Infantilismus hinzu.¹⁰

Ein weiterer Aspekt darf nicht vergessen werden: Durch einen materiell aufwendigen Lebens- und Konsumstil ist der Konsument auf eine entsprechend hohe Einkommenserzielung – und damit in den meisten Fällen auf ein entsprechend hohes Arbeitspensum angewiesen. Herbert Marcuse kritisiert eine solche Lebensweise als nicht-libidinös.¹¹ Mathias Binswanger spricht in diesem Zusammenhang von den „Tretmühlen des Glücks“.¹² Denn nach den Erkenntnissen der volkswirtschaftlichen Glücksforschung komme es bei Staaten, die eine bestimmte Wohlstandsschwelle überschritten haben, auch bei einer weiteren Zunahme des Wohlstands zu keiner signifi-

³ Ders. (1959), 169.

⁴ Meadows (1972).

⁵ Hofmann (2015), 11.

⁶ Packard (1958).

⁷ Ders. (1961).

⁸ Fromm (1980a), 292.

⁹ Ebd., 292.

¹⁰ Barber (2007).

¹¹ Vgl. Marcuse (1987); ders. (1967).

¹² Vgl. Binswanger (2014), 55–75.



kanten Steigerung des Glücksempfindens ihrer Bevölkerung. Es sei denn, es handle sich um individuelle Einkommenserhöhungen, wodurch sich Einzelpersonen oder Familienhaushalte im direkten Vergleich zu ihren Nachbarn, Arbeits- oder Freizeitkollegen materiell verbessern können.¹³

Stadt-Leben

Die dritte Art von Kritik betrifft die Veränderung der Stadt als mittelbare oder unmittelbare Folge des heutigen Lebens- und Konsumstils. Im Mittelpunkt steht dabei die Kritik an der Reduktion der Stadt auf Konsum und Vergnügen. Der Architekturhistoriker Vittorio Magnago Lampugnani wendet sich gegen „die Mutation des historischen Stadtzentrums vom Herzen einer ... Gemeinschaft in eine mehr oder minder brummende Einkaufs-, Konsum- und Vergnügungsanstalt“. Und er fährt fort: „Das Leben der Stadt besteht nicht darin, dass sie von möglichst vielen Menschen besichtigt wird wie ein Museum und aufgesucht wie ein Einkaufs- und Vergnügungszentrum. ... Natürlich darf und muss in der modernen Stadt eingekauft und flanieren, Apéritif getrunken und zu Abend gegessen werden. Aber es muss auch gearbeitet und produziert werden, es muss gelernt und gelehrt, geforscht und studiert werden, es müssen kulturelle Veranstaltungen stattfinden, es muss Sport getrieben werden. Vor allem aber muss gewohnt werden: vorzugsweise nicht mitten im geschäftigen Treiben, sondern in ruhigen, geschützten Quartieren.“¹⁴

Und nicht zu vergessen: Die Stadt ist entsprechend ihrem antiken Vorbild der Polis auch der Ort des Politischen, wo Bürger gerade auch solche Fragen der Stadtgestaltung und -entwicklung erörtern sollten. Das Thema „Konsum und Stadt“ kennt noch weitere Problemfelder, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann: die Abwanderung alteingesessener, kleiner Spezialitätengeschäfte, die sich die immer teurer werdenden Geschäftsmieten an



Die Stadt kann nicht auf einen Ort des Konsums und des urbanen Vergnügens reduziert werden

den guten, frequenzstarken Lagen nicht mehr leisten können; die damit einhergehende Monotonisierung der Innenstädte durch die Ansiedlung weniger Branchen mit den immer gleichen in-

Stationäre Wirtschaft und Fremdbestimmung als Lösung?

Wenden wir uns im Folgenden den ersten beiden Kritikpunkten zu, den Tendenzen, die als konsumethische Probleme analysiert wurden:

- eine den Konsumenten überwältigende Güterfülle,
- zahllose (darunter auch fragwürdige Ramsch-) Novitäten,
- Beeinflussung des Konsumenten durch Marketing und Werbung,
- orientierungslose und sich verschuldende Privathaushalte,
- Konsumismus,
- Kommerzialisierung von Lebensbereichen,
- ordnungspolitisch fragwürdige staatliche Interventionen zur Nachfragebelebung usw.

Wer würde dieser Auflistung problematischer Phänomene widersprechen wollen? Gesellschaftlich strittig hingegen ist, welches Konzept zur Behebung dieser Defizite tauglich ist. Sichtet man die bedürfnis- und konsumethische Literatur, stößt man immer wieder auf Vorschläge, die für ein freiheitliches Gesellschafts- und Wirtschaftssystem nicht akzeptabel sind.

So werden verschiedene Eingriffe auf Anbieter- und Nachfragerseite vorgeschlagen, die auf dem Leitbild einer stationären Wirtschaft, eines stationären Bedürfniskosmos und der Heteronomie beruhen.

- Auf der Anbieter- bzw. Produzentenseite möchte man beispielsweise

internationalen Markengeschäften; die Zurückdrängung des öffentlichen Raumes bei der Entwicklung neuer Stadtgebiete oder die Gentrifizierung von Stadtteilen, weil durch Luxussanierungen und Mietzinssteigerungen weniger Wohnraum für weniger gut Verdienende übrig bleibt. Das sind Themenfelder für eine Stadt-Ethik, die es im deutschsprachigen Raum bisher leider nur ansatzweise gibt.¹⁵

se deren Innovationskraft durch Einschränkung des Wettbewerbs abbremsen. Oder man spricht sich für die Standardisierung („muss es so viele Joghurt-Sorten und -Anbieter geben?“) und Simplifizierung („muss es bei einem Auto so viele Extravaganzen geben?“) der Produkte aus.¹⁶

- Auf der Nachfrager- oder Konsumentenseite führt die Unterscheidung von „wahren“ und „falschen“, „natürlichen“ und „künstlichen“ Bedürfnissen – was anthropologisch fragwürdig ist, wie wir noch sehen werden – dazu, dass es eine außerhalb des jeweiligen Konsumenten angesiedelte moralische Instanz braucht, die erstens (angeblich) weiß und zweitens festlegt, welche Bedürfnisse nun „wahr“ und welche „falsch“ etc. sind. In einem weiteren Schritt wird eine solche Instanz auch durchsetzen wollen, dass nur noch solche Güter hergestellt werden, die der Befriedigung dieser sogenannten wahren Bedürfnisse dienen. Der letzte Schritt wird schließlich darin bestehen, dass diese Instanz auch die Ambition haben wird, dafür zu sorgen,

¹³Ebd., 66.

¹⁴Lampugnani (2015), 60.

¹⁵Vgl. dazu etwa Droesser/Schirm (Hg.) (2005).

¹⁶Vgl. Egner (1963), v. a. 321–327, 341–349.



dass im Menschen nur noch solche „wahren“ Bedürfnisse entstehen. Die Menschen müssen sozusagen lernen, der „wahren“ Bedürfnisse bedürfen zu wollen.¹⁷ Ein solcher Ansatz „wahrer“ und „falscher“ Bedürfnisse führt somit – konsequent weitergedacht – in eine Zentralverwaltungswirtschaft und in die Indoktrination.

Alles nur „graue Theorie“? Wohl nicht ganz. Achten Sie darauf, welche Werbe- und Konsumverbote bzw. welcher Pflichtkonsum in den letzten Jahren mit Hilfe von Argumenten wie „Erhaltung der Gesundheit“, „gute Ernährung“, „Vermeidung von Übergewicht“, „nachhaltige Mobilität“ oder „nachhaltiger Energiebedarf“ von staatlichen Stellen und NGOs propagiert und teilweise auch durchgesetzt wurden!

Liberaler Konsumethik

Im Gegensatz zu diesen Vorschlägen beruht eine liberale Konsumethik auf drei grundsätzlichen Überlegungen:

- Erstens wird der Konsum als Teil des individuellen Lebensentwurfes und
- zweitens der Mensch als ein bedürfnisoffenes und kulturelles Wesen verstanden,
- drittens wird dem Menschen grundsätzlich die Befähigung zu einem verantwortungsvollen Umgang mit seinen Bedürfnissen zugesprochen.

Konsum als Teil des individuellen Lebensentwurfes

Konsumieren ist nicht nur in einem animalischen Sinne als Abfüttern zu verstehen, Konsumieren ist vielmehr ein zentraler Bestandteil des menschlichen Lebensentwurfes. Für den Sozialethiker Gerhard Droesser ist das Konsumieren Ausdruck des menschlichen Begehrens. Dieses versteht er als einen Antrieb des „Von-sich-selbst-Wegstrebens“, als eine Ausrichtung auf die Zukunft als einem „Horizont neuer Möglichkeiten“. „Mit dem Wort Begehren ist das Verlan-

gen des Menschen nach sinnerfüllender Identität angezeigt.“¹⁸ „Das imaginierte Konsumobjekt“ ist somit „nicht einfach die Vorwegnahme der Erfüllung physischen Verlangens, sondern Symbolisierung des ‚ganzen Menschen‘, der sich nicht hat, sondern zu sich unterwegs ist“¹⁹, sich mit der Gestaltung seines Konsums auch selbst mit entwirft. Erich Fromm schließt sich hier mit dem Begriff der „produktiven Charakterorientierung“²⁰ an: Nicht nur das herstellende Tätigsein, auch das Konsumieren kann grundsätzlich kreativ und phantasievoll, identitätsbildend und damit produktiv sein.

Der Mensch als bedürfnisoffenes und kulturelles Wesen

Auf die Bedürfnisoffenheit des Menschen weisen verschiedene anthropologische Elemente hin, etwa

- die Instinktverbundenheit des Menschen,
- seine weltzugewandte Wahrnehmungsfähigkeit,
- die Formbarkeit seiner Bedürfnisse an kulturell unterschiedlichen Objekten („Plastizität“²¹) und
- die Entdifferenzierung seiner Bedürfnisse, die mit anderen Bedürfnissen verschmelzen.²²

Diese Erkenntnisse der „philosophischen Anthropologie“ unterstützen die obige Überlegung der Einbettung des Konsums in den individuellen Lebensentwurf: Der Mensch ist nicht auf bloße Lebensfristung, nicht auf die ausschließliche Befriedigung elementarer Bedürfnisse angelegt; er ist im Gegensatz zum Tier das Wesen des „Nichtfestgestelltseins“²³ und der „Selbsterweiterung“²⁴. Der Mensch als Bedürfniswesen ist nicht aus seiner Natur-Kultur-Ver-schränkung herauszulösen. Seine biologische Unangepasstheit zwingt den Menschen, sich seine Befriedigungsmittel selbst zu fertigen, indem er die Natur umarbeitet und sie in Kultur transformiert – die Natur muss also immer erst den Bedürfnissen des Menschen „dienstbar“²⁵ gemacht wer-

den. Dieser Mangel an natürlich gegebenen Befriedigungsmitteln bzw. die Notwendigkeit ihrer artifiziellen Herstellung bedeutet zugleich, dass die Bedürfnisse, ausgenommen einiger Instinktreste, immer bereits Bilder geschaffener Befriedigungsmittel, Bilder menschlicher Kunstprodukte aufnehmen und sich an ihnen orientieren. Weil der Mensch als Wesen des Antriebsüberschusses grundsätzlich offen ist für neue Entwürfe und Lösungen, verfeinert, spezialisiert und vervielfältigt er ja nicht nur Güter, sondern immer schon potentielle Befriedigungsmittel. Und weil die Bedürfnisse nun einmal unbeschränkt mit Bildern besetzbar sind, verfeinern, spezialisieren und expandieren sich mit den Befriedigungsmitteln auch die Bedürfnisse selbst, die damit den neuen Gütern nachwachsen.²⁶ Somit ist eine Unterscheidung in „natürliche“ und „künstliche“ Bedürfnisse verfehlt.

Die Fähigkeit zur Selbstverantwortung

Die Bedürfnisoffenheit des Menschen ist aber nicht als Freibrief für einen beliebigen Umgang mit den Bedürfnissen zu verstehen. Wenn der Konsum ein Teil des eigenen Lebensentwurfes und der Identitätsbildung ist, ergibt sich ein Kriterium von selbst: das der humanen Selbstverwirklichung. Was dies nun materialiter bedeutet, muss bei einem liberalen Ansatz jeder für sich selbst entscheiden. Kein Expertengre-

¹⁷ Erich Fromm spricht von einem „langsamem Erziehungsprozess“, „in dem die Regierung eine wichtige Rolle spielen muss“. Vgl. Fromm (1980a), 395f, 407f; ders. (1981), 323.

¹⁸ Droesser (2014), 40.

¹⁹ Ebd., 40.

²⁰ Vgl. Fromm (2014b), 56–71.

²¹ Gehlen (1962), 55.351.

²² Vgl. Gehlen (1962), 330, 357; ders. (1968), 60. 112–114; Korff (1979), 159.

²³ Gehlen (1962), 32.36.348.361.

²⁴ Scherhorn (1959), 54.

²⁵ Korff (1989), 41–60, 57.

²⁶ Vgl. Gehlen, (1968), 57.94f; ders. (1962), 316–326; ders. (1956), 11–15.

LITERATUR

- Baldo Blinkert (2013), Mythos Stadt, in: ThPQ 161 (2013).
- Benjamin R. Barber (2007), Consumed. Wie der Markt Kinder verführt, Erwachsene infantilisiert und die Demokratie untergräbt, München.
- Mathias Binswanger (2014), Glück im Konsum? Die Tretmühlen des Glücks, in: Stephan Wirz/Gerhard Droesser (Hg.), Urbaner Lebens- und Konsumstil, Zürich, 55–75.
- Gerhard Droesser (2014), Die Kultivierung des Begehrens. Konsumgestaltung im Horizont liberaler Ethik, in: Wirz/Droesser (Hg.), Urbaner Lebens- und Konsumstil, a. a. O.
- Ders./Stephan Schirm (Hg.) (2005), Kreuzungen. Ethische Probleme der modernen Stadt, Frankfurt a. M.
- Erich Eigner (1963), Studien über Haushalt und Verbrauch, Berlin.
- Erich Fromm (1980a), Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, in: Ders., Analytische Charaktertheorie, Gesamtausgabe, Bd. 2, Stuttgart, 269–414.
- Ders. (1980b), Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, in: Ders., Analytische Charaktertheorie, a. a. O., 1–157
- Ders. (1981), Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses, in: Ders., Politik und sozialistische Gesellschaftskritik. Gesamtausgabe, Bd. 5, Stuttgart, 317–328.
- John K. Galbraith (1959), Gesellschaft im Überfluss, München.
- Ders. (1968), Die moderne Industriegesellschaft, München/Zürich.
- Arnold Gehlen (1956), Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn.
- Ders. (1962⁷), Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt a. M./Bonn.
- Ders. (1968), Anthropologische Forschung, Reinbek.
- Ludger Heidbrink/Imke Schmidt/Björn Ahaus (2011), Einleitung – Der Konsument zwischen Markt und Moral, in: Dies. (Hg.), Die Verantwortung des Konsumenten. Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum, Frankfurt a. M./New York, 9–22.
- Ders./Imke Schmidt (2011), Das Prinzip der Konsumentenverantwortung. Grundlagen, Bedingungen und Umsetzung verantwortlichen Konsums, in: Ludger Heidbrink/Imke Schmidt/Björn Ahaus (Hg.), Die Verantwortung des Konsumenten a. a. O., 25–56.
- Markus Hofmann (2015), Schweizer Konsum sprengt planetare Grenzen, in: NZZ, 3. Juni 2015, 11.
- Wolfgang Kluxen (1979²), Ethik und Ethos, in: Anselm Hertz u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg i. Br., 518–532.
- Wilhelm Korff (1979²), Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität, in: Anselm Hertz u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, Freiburg i. Br., 147–164.
- Ders. (1989), Thomas von Aquin und die Neuzeit. „Gnade setzt Natur voraus und vollendet sie“, in: Wilhelm Ernst (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie, Würzburg, 41–60.
- Vittorio Magnago Lampugnani (2015), Radikal normal. Positionen zur Architektur der Stadt, Zürich (erscheint im Sept. 2015).
- Ders. (2015), Die Stadt als Lounge? Ein Plädoyer gegen den Mythos der totalen Urbanität, in: NZZ, 23. Mai 2015, 60.
- Philipp Lersch (1966¹⁰), Aufbau der Person, München.
- Manfred Linz (2013), Genügsamkeit – unentbehrlich für Nachhaltigkeit, in: NZZ, 23. Dezember 2013, 15.
- Herbert Marcuse (1967³), Der eindimensionale Mensch. Studie zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied/Berlin.
- Ders. (1987), Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt a. M.
- Dennis L. Meadows (1972), Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart.
- Vance Packard (1958), Die geheimen Verführer. Der Griff nach dem Unbewussten in jedermann, Düsseldorf.
- Ders. (1961), Die große Verschwendung, Düsseldorf.
- Gerhard Scherhorn (1959), Bedürfnis und Bedarf. Sozialökonomische Grundbegriffe im Lichte der neueren Anthropologie, Berlin.
- Nico Stehr (2007), Die Moralisation der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie, Frankfurt a. M.

mium kann dem einzelnen Menschen diese Aufgabe in Form von „wahren“ und „falschen“ Bedürfnissen abnehmen. Das Individuum muss im Laufe seiner Lebensgeschichte „erst erfahren, worauf sein Sinnstreben denn aus ist. Es muss ihm klar werden, was für den Aufbau seiner Persönlichkeit wichtig und was ihm unwichtig ist. Es muss erst entdecken, mit was es sich identifizieren kann.“²⁷

Eine gewisse Orientierungshilfe können entwicklungspsychologische Untersuchungen bieten. Philipp Lersch geht von drei Bedürfnisstufen aus, die der Mensch in seiner Rei-

fung vom Säugling zum Erwachsenen durchläuft:

- die Stufe des „lebendigen Daseins“ (Regungs- und Erlebnisdrang, Genussstreben, Libido),
- die Stufe des „individuellen Selbstseins“ (Eigenwert- und Geltungsstreben) und
- die Stufe des „Über-sich-hinaus-Seins“ (mitmenschliche, schaffende, liebende, verpflichtende, künstlerische, religiöse Teilhabe an der Welt).²⁸

Haftet konsumethischen Abhandlungen nicht selten das Etikett des Rigo-

rischen und Elitären an, ist an Lersch's Ansatz sympathisch, dass er das Bild einer „Polyphonie der Strebungen“²⁹ verwendet: Der Mensch soll seinen Bedürfniskosmos so gestalten, dass alle drei Bedürfnisstufen entfaltet werden.

Das bedeutet, nicht jede einzelne Bedürfnisbefriedigung kann bzw. muss in Produktivität umgesetzt werden, aber das Gros unserer Konsumentscheidungen sollte doch einem Sinnziel zugeordnet werden.³⁰ Dazu bedarf es einer

²⁷ Droesser (2014), 42.

²⁸ Vgl. Lersch (1966), 131–205.

²⁹ Ebd., 134.

³⁰ Vgl. Kluxen (1979), 524.



inneren Strukturierung des menschlichen Bedürfnishaushaltes. Der Mensch sollte sich eine dynamische Bedürfnisnorm geben, die einerseits einen beliebigen Umgang mit den Bedürfnissen ausschließt und andererseits eine „sich weitende Lebenshaltung“ klug gestaltet, indem sie die Güter- und Bedürfnisexpansion als Möglichkeiten für einen reicheren Lebensinhalt nutzt.³¹



Durch Askese gewinnt der Mensch innere Freiheit zur Gestaltung des eigenen Lebensentwurfs

Haben Askese und Genügsamkeit (Suffizienz) somit ausgedient? Nein, wenn man sie richtig versteht:

- Askese ist ein Instrument für eine dynamische Bedürfnisnorm. Sie ermöglicht es dem Menschen, eine (moralisch) kluge Auswahl an Gütern zu treffen, um sich im Strom der Güter zu behaupten. Askese bedeutet z. B., wegen eines höheren Bedürfnisses auf ein niedrigeres zu verzichten. Die dadurch gewonnene innere Freiheit vermeidet eine Verabsolutierung des Konsums und lässt ihn zu einem Mittel (nicht Selbstzweck!) werden, dessen sich der Mensch bedient, um seinem Lebensentwurf Gestalt zu geben.
- Hier lässt sich auch die „Suffizienz“ andocken, sofern darunter ein vom Individuum freiwillig gewählter nicht güterfixierter Lebensstil in einer offenen Gesellschaft verstanden wird. Davon abzugrenzen sind jene (zumeist ökologisch motivierten) Suffizienz-Konzepte, die kulturegressiv auf eine der ganzen Gesellschaft politisch verordnete „Einfriedung der Bedürfnisse“³² setzen.

Subsidiär zu diesem zentralen Kriterium der humanen Selbstverwirklichung treten bei der Gestaltung des Konsums die beiden ethischen Kriterien der Sozial- und Umweltverträglichkeit hinzu: Der Mensch soll sein Konsumverhalten so gestalten, dass er Schäden

bei anderen Menschen, gegenüber der Gesellschaft und an der Umwelt vermeidet. Diese weit formulierte Definition gibt dem Konsumenten einen beträchtlichen Ermessensspielraum: Für die Sozial- und Umweltverträglichkeit gültige Gesetze und Mindeststandards müssen erfüllt werden. Darüber hinaus können die beiden Kriterien in unterschiedlicher Intensität angewandt werden. Wie auf einem Kontinuum können freiwillig weitere soziale und ökologische Anstrengungen unternommen werden, so z. B. im Sinne der „consumer citizenship“.

Consumer Citizenship

Der Consumer-citizen-Ansatz fordert vom Konsumenten hinsichtlich Sozial- und Umweltverträglichkeit mehr als nur die Einhaltung von Gesetzen und Mindeststandards. Der Konsument kann zum „Treiber und Verursacher wirtschaftlicher und politischer Veränderungsprozesse“³³ werden. Durch strategische (Nicht-) Kaufentscheidungen, die auf der Bewertung der moralischen Qualität des Unternehmens und seiner Zulieferkette beruhen, z. B. auf der Bewertung ihres Verhaltens gegenüber ihren Stakeholdern, ihres gesellschaftlichen Engagements, ihrer Respektierung der Menschenrechte sowie der Einhaltung der nationalen Gesetzgebung und der international anerkannten sozialen und ökologischen Standards, sollen Unternehmen positiv oder negativ sanktioniert werden. Durch die neuen sozialen Medien können die individuell getroffenen (Nicht-) Kaufentscheidungen relativ einfach in Form von „Buycott“ (Aufruf zum gezielten Kaufen) bzw. „Boycott“ (Aufruf zum gezielten Nicht-Kaufen) kollektiv verstärkt werden³⁴ und entsprechende Reputations- und finanzielle Schäden anrichten oder einen Prestige-Gewinn bewirken.

Der Charme dieses Ansatzes zur Schaffung gerechter wirtschaftlicher und sozialer Verhältnisse liegt zwei-

KURZBIOGRAPHIE

Stephan Wirz (*1959), Prof. Dr. theol., Dipl. sc. pol. Univ., ist seit 2012 Titularprofessor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern und seit 2007 Leiter des Bereichs Wirtschaft und Arbeit der Paulus-Akademie in Zürich. Forschungsschwerpunkte sind Wirtschafts-, Unternehmens- und Konsumethik. Der vorliegende Aufsatz baut auf folgenden eigenen Untersuchungen auf: Stephan Wirz, *Dynamische Bedürfniswelt. Herausforderungen für den consumer citizen*, in: Ders./Gerhard Droesser (Hg.), *Urbaner Lebens- und Konsumstil*, Zürich 2014, 19–36; Ders., *Vom Mangel zum Überfluss. Die bedürfnisethische Frage in der Industriegesellschaft*, Münster 1993.

fellos darin, dieses Ziel nicht über staatliche Interventionen, sondern zivilgesellschaftlich, über marktwirtschaftlich konforme Maßnahmen erreichen zu wollen. Diese als „Moralisierung der Märkte“³⁵ bezeichnete Entwicklung hat jedoch auch ihre Schattenseiten:

- Überfordert das Consumer-citizen-Konzept nicht den einzelnen Konsumenten?
- Kann er sich wirklich ausreichend informieren, um die moralische Qualität eines Produkts oder eines Unternehmens einschätzen zu können?
- Gerät unsere Gesellschaft als Ganzes durch eine permanente Moralisierung der Märkte und anderer Lebensbereiche nicht in den Sog einer Hypermoral, die uns durch Alarmismus, sozialen Druck gut organisierter Interessensgruppen und staatliche Regulierungsambitionen am Schluss auch wieder das „gute Leben“ vorschreiben will?

³¹ Vgl. dazu auch Egner (1963), 206.

³² Vgl. Linz (2013), 15.

³³ Heidbrink/Schmidt/Ahaus (2011), 12.

³⁴ Vgl. Heidbrink/Schmidt (2011), 33.

³⁵ Vgl. Stehr (2007).

Gott auf der Straße

Ein Forschungsprojekt zur Großstadtpastoral in Lateinamerika



Die Megastädte Lateinamerikas stellen die Kirche vor zahlreiche Herausforderungen. In einem Forschungsprojekt an der Universität Osnabrück wurden sie gemeinsam mit wissenschaftlichen Gruppen in Lateinamerika untersucht. Dieses Projekt und einige seiner Ergebnisse werden hier vorgestellt und einige theologische und sozialetische Überlegungen daran angeschlossen. Es zeigt sich, dass die vielfältigen Probleme der Großstädte nur durch eine diversifizierte Praxis angegangen werden können. Diese Vielfalt orientiert sich an der Option für die Armen und ist auf das Gute Leben aller ausgerichtet.



Stefan Silber

In seinem Roman „Periférica Blvd.“ beschreibt der bolivianische Autor Adolfo Cárdenas Franco eine Stadt aus den Perspektiven ihrer Peripherie. Anhand der Straßennamen und einiger markanter Punkte, mittels der Dialekte und Idiome ihrer Protagonisten sowie durch andere literarische Markierungen erkennt der Leser, dass der Roman in La Paz und El Alto spielt. Aber bei der Lektüre der verschiedenen Lebenswelten kann man auch den Eindruck bekommen, dass die Personen, die gemeinsam eine Geschichte konstruieren, ebenso auf unterschiedlichen Planeten und zu verschiedenen stellaren Zeiten leben könnten. Sie interagieren, aber sie verstehen sich nicht. Sie kennen die Stadt, aber sie finden sich nicht in ihr zurecht. Sie erleben Gewalt, Drogenrausch und Korruption, aber sie scheinen sich nicht darum zu kümmern, weil sie andere Prioritäten haben.

Zugleich gelingt es Cárdenas, Humor, Lebensfreude, Kreativität und Resilienz der Stadtbewohner zu vermitteln und auszuloten. Sein Roman zeichnet ein Bild von La Paz/El Alto, das weder den Hochglanzprospekten von Tourismusindustrie oder Stadtregierungen entspricht noch den soziologischen und anthropologischen Studien von Wissenschaftlern. Er erhebt nicht den Anspruch eines vollständigen oder allgemeingültigen Stadtbildes, noch, dass

es überhaupt wahr ist. Auf diese Weise entwirft er eine Metapher für die gegenwärtige Lebenswirklichkeit in den lateinamerikanischen Megastädten, welche gerade in ihrer Unvollständig-

keit, Unübersichtlichkeit und Widersprüchlichkeit wesentliche Aspekte des Lebensgefühls vieler urbaner Menschen in Lateinamerika zum Ausdruck bringt. (vgl. Díaz 2013, 85–89)

Welche Stadt? Und wessen Stadt?

Eine Stadt ist nicht einfach eine Stadt. Das fängt schon damit an, dass viele Städte einerseits im Zuge der Eingemeindungen echte ländliche Gebiete innerhalb ihrer Stadtgrenzen aufweisen und andererseits selbst weit über diese Grenzen hinauswachsen. Zur Stadt gehören über die Ein- und Ausfallstraßen auch all die Menschen, die aus dem Umland täglich in die Stadt pendeln, und ihre Wohnsiedlungen im Hinterland der Städte. Die Metropolitanregionen rund um die großen Städte entwickeln sich überall auf der Welt zu komplexen Landschaften urbanen Lebens, gerade weil viele Städter „aufs Land“ ziehen möchten.

Diese räumliche Unschärfe entsteht nicht erst mit der Postmoderne. Immer schon endeten Städte nicht an den Stadtmauern, sondern bildeten Vorstädte, Satellitenstädte, Elendssiedlungen. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein gingen aber Stadtplaner und -verwalter von einer Art konzentrischem Bild der Stadt aus: Da gab es

eine Stadtmitte und einen Stadtkern, innere, mittlere und äußere Ringe, Außenbezirke, Stadtrandviertel und Peripherien. In der Mitte fanden sich – je nach kultureller und historischer Entwicklung – das Rathaus, die Residenz, der Marktplatz, das Theater, die Kathedrale, Cafés und Hotels, Luxusgeschäfte, Bürgerwohnungen, nicht selten auf engstem Raum oder sogar miteinander verbunden. An die Peripherie wurden Friedhöfe, Krankenhäuser, Heime und Anstalten verwiesen.

Moderne und postmoderne Stadtentwicklungsprozesse haben an diesem konzentrischen Modell mehr geändert als die Zerstörungen der Weltkriege. Gerade die exzessiven Wachstumsprozesse lebendiger Metropolen haben zu unübersichtlichen, polyzentrischen und widersprüchlichen Stadtlandschaften geführt. Früher selbstständige Kleinstädte wurden zu neuen Entwicklungspolen der Großstadt. Einkaufszentren, Banken, Fußballstadien, Bahnhöfe und Flughäfen entwickelten sich zu neu-



en Mittelpunkten, oft kilometerweit vom ehemaligen Stadtzentrum – und auch voneinander – entfernt. Historische Stadtviertel verfielen, wurden zum Wohngebiet der Armen, bis sie im Zug der Gentrifizierung ökonomisch wieder aufgewertet, doch auch dadurch nicht notwendig wieder zu lebendigen Zentren wurden. Manche Straßen oder Viertel ändern ihren Charakter je nach der Tages- und Nachtzeit, ganz abgesehen davon, dass durch die wachsende Virtualität städtischer Räume jeder Ort in der Stadt sich dem Smartphone-Nutzer völlig anders präsentiert als dem offline lebenden Anwohner (Nord/Wegener 2010, 153f).

Der geografischen Fluidität und Fragmentierung postmoderner Städte entspricht ihre kulturelle Unübersichtlichkeit und Kreativität. Menschen aus unterschiedlichsten kulturellen Kontexten kommen in den Großstädten zusammen, interagieren, kommunizieren und beeinflussen sich wechselseitig. Sei es im Dialog, im Konflikt oder in der Abgrenzung: Der permanente interkulturelle und interreligiöse Zusammenprall führt zu Weiter- und Neuentwicklungen in der kulturellen Großstadtlandschaft.

In den Megastädten Lateinamerikas sind diese unübersichtlichen Entwicklungen in noch schärferem Ausmaß als in Deutschland zu beobachten. Nicht nur treffen hier wesentlich mehr Menschen aus unterschiedlichen Kulturen in hochkomplexen und dynamischen Räumen aufeinander. Die gewaltige Schere zwischen Arm und Reich führt auch dazu, dass mit den ökonomischen die ökologischen und sozialen Gegensätze und Konflikte schärfer zu Tage treten. Saskia Sassens Frage „Whose City is it?“ (Sassen 1996, 205) macht auf die komplexen und fluiden Machtverhältnisse in der Großstadt aufmerksam, die ihren Alltag entscheidend prägen. Nicht nur die offene Gewalt, die Kriminalität und das Bandenwesen prägen das Leben in der Stadt, sondern auch die strukturelle und systemische Gewalt, durch die

Lateinamerikanische Megastädte sind geprägt vom Ausschluss der Bevölkerungsmehrheit von einem großen Teil der städtischen Lebensmöglichkeiten und Ressourcen

die Machthabenden einen größeren Teil der Lebensmöglichkeiten und der (ökonomischen, ökologischen, territorialen u. a.) Ressourcen der Stadt für sich beanspruchen und die große Mehrheit der Bevölkerung davon ausschließen.

- Vor allem in der deutschsprachigen Theologie herrscht mindestens bis zum Ende des 20. Jahrhunderts ein idealistisches, fast schon romantisches Bild der Stadt vor, als Hort der Freiheit und der Leistung, als Raum von Schutz und Solidarität, als Opportunität für Kultur und Entrepreneurship (Greinacher 1996, 75–88; Sievernich 2001).
- Postmoderne und vor allem postkoloniale Analyseinstrumente helfen hingegen, der Vielgestaltigkeit und Widersprüchlichkeit gegenwärtiger Megastädte gerecht zu werden und sie auch aus der Perspektive ihrer Kehrseiten zu betrachten (Shannahan 2010). Theologisch ist hier die Option für die Armen als methodologische Voraussetzung entscheidend. Deren Perspektive von der Kehrseite, von unten, von den Ausgeschlossenen der Städte her gewährleistet, dass die Theologie der Stadt sowie die pastorale Planung in der Stadt nicht einfach zur Fortsetzung und Legitimierung der Machtverhältnisse in der Stadt beiträgt.

Das Forschungsprojekt

Von 2010 bis 2014 wurden in einem Forschungsprojekt, das die wissenschaftliche Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz an der Universität Osnabrück eingerichtet hatte,

unter der Leitung von Prof. Dr. Margit Eckholt die humanwissenschaftlichen und theologischen Voraussetzungen einer aktuellen Großstadtpastoral in Lateinamerika untersucht (Eckholt/Silber 2014a). In diesem Projekt erforschte ein internationales interdisziplinäres Team, in dem lateinamerikanische Partnerinnen und Partner in fünf wissenschaftlichen Arbeitsgruppen an verschiedenen lateinamerikanischen Universitäten beteiligt waren, unterschiedliche Aspekte des Lebens und der Religiosität in ihren Megastädten. In mehreren Workshops und in einem internationalen Kongress 2013 in Mexiko-Stadt wurden die Forschungsergebnisse gebündelt und durch zahlreiche Publikationen vor allem den lateinamerikanischen Ortskirchen zugänglich gemacht.

In den lokalen Forschungsgruppen wurden mit verschiedenen Methodologien unterschiedliche Forschungsfragen behandelt, die sich aus dem örtlichen urbanen und ekklesialen Kontext ergaben (Eckholt/Silber 2014b):

- Während in Argentinien mit qualitativen Methoden urbane Biografien unter verschiedenen konkreten Gesichtspunkten erforscht wurden,
- verglich die brasilianische Arbeitsgruppe vor allem mit quantitativer Sozialforschung das Selbstverständnis urbaner Pfarreien im Stadtzentrum und in einem Randviertel.
- In Kolumbien wurden Bürgerkriegsflüchtlinge in Bogotá befragt,
- während die Arbeitsgruppe in Santiago de Chile sich vor allem Fragen der Ökologie und der Bürgerrechte widmete.
- In Mexiko standen das Leben und die Ekklesialität von Menschen in abgeschlossenen Wohneinheiten auf dem Programm.

In mehreren internationalen Workshops wurden zunächst Forschungsziele und Methodenrahmen gemeinsam erarbeitet und dann die Ergebnisse miteinander verknüpft und interpretierend vertieft.

Der breite interdisziplinäre Ansatz und die vielfältigen wissenschaftlichen Interaktionen in der Forschungsgruppe ermöglichten es, der Vielgestaltigkeit und Komplexität gegenwärtiger Städte besser gerecht zu werden. Es zeigte sich, in welchem Maß individuelle und biografische Faktoren mit gesellschaftlichen, politischen, kulturellen, ökologischen und kirchlichen Bedingungen verwoben sind und sich wechselseitig bedingen und beeinflussen.

Insbesondere brachten die Studien zum Ausdruck, wie stark verschiedene Orte und Räume in der Großstadt das Leben, den Alltag und eben auch den Glauben und die Kirchlichkeit der Menschen prägen. Es erwies sich, dass gerade nicht nur die Kirchen und expli-

 Nicht nur die Kirchen, sondern auch Straßen und Plätze können zu Orten religiöser Erfahrung werden

zit kirchlichen Räume Orte religiöser Erfahrungen sind, auch wenn es zu den Ergebnissen der Studien zählt, dass auf diese Orte expliziter Ekklesialität auch in der Megastadt nicht verzichtet werden kann.

Kirche ereignet sich in der Großstadt jedoch auch in den familiären Wohnräumen, in den Gemeinschaftszentren der Elendsquartiere, auf den Straßen und Plätzen, in den urbanen Transport-, Handels und Kommunikationsräumen. Eine Studie auf der Plaza Constitución, einem wichtigen Platz für Pendler und Passanten in Buenos Aires, machte beispielsweise deutlich, dass auch kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu völlig neuen kirchlichen Erfahrungen kommen können, wenn sie die offiziell kirchlichen Räume verlassen und den Menschen auf der Straße begegnen.

Opfer von Gewalt und Ausgrenzung, traumatisierte und in ihren Rechten verletzte Menschen vertrauen auf das solidarische und anwaltschaftliche Potenzial der Kirchen. Umgekehrt er-

öffnet der Einsatz für Inklusion und Gerechtigkeit, Bürgerrechte und Befreiung den Kirchen echte Räume der Verwirklichung des Evangeliums in den lateinamerikanischen Megastädten. Dazu gehört aber auch die Umsetzung von Inklusion und Gerechtigkeit im Binnenraum der Kirche und die Überwindung von innerkirchlichem Sexismus, Chauvinismus und Klerikalismus, die häufig als ein Hindernis auf dem Weg der Evangelisierung erfahren werden.

Zu den pastoralen Konsequenzen, die aus den verschiedenen Studien gezogen wurden, zählen die Forderung nach einer Diversifizierung und Dezentralisierung der Pastoralarbeit, über die territoriale Struktur der Kirche hinaus, ohne diese zu vernachlässigen. Ein besonderes Augenmerk muss dabei auf die urbanen Räume außerhalb der kirchlichen Strukturen gelegt werden. Dies kann nur gewährleistet werden, wenn den Laien echte Mitspracherechte und eigene Verantwortung gewährt werden und vor allem eine echte und volle Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche verwirklicht wird. Die Studien ließen erkennen, dass die Pastoral der Kirche ihre diakonischen Aspekte stärken und sich bevorzugt an den tatsächlichen Nöten der Menschen ausrichten muss. Hierbei ist es wichtig, die individuellen Biografien der Menschen zu berücksichtigen und sie

 Der Horizont der Pastoral muss die gesamte Stadt und alle Menschen, die in ihr leben, umgreifen

gerade auch in ihrer Glaubensgeschichte ernst zu nehmen. Zusammenfassend wurde in den verschiedenen Untersuchungen deutlich, dass der Horizont der Pastoral das Wohl der gesamten Stadt umgreifen muss, mit allen Menschen, die in ihr leben, und sich nicht nur auf die Katholiken oder die Aktiven unter ihnen beschränkt.

In dieser Pluralisierung und Diversifizierung kann die Kirche Antworten auf die vielfältigen, komplexen und

teils widersprüchlichen Herausforderungen gegenwärtiger Großstädte geben. Daher gehört auch die Abkehr von zentral verabschiedeten und vereinheitlichenden Pastoralplänen zu den erforderlichen Maßnahmen. Die Forschungsarbeiten machten sichtbar, dass nur in der Com-passio mit der tatsächlichen Not, in der Solidarisierung mit konkreten Prozessen der Befreiung und Vermenschlichung und vor allem in dem Versuch, sich die Perspektive der Benachteiligten und Ausgeschlossenen zu eigen zu machen, die Kirche ihrer Aufgabe in der Großstadt gerecht werden kann.

Wo lebt Gott in der Stadt?

„Gott [lebt] in der Stadt, inmitten ihrer Freuden, Sehnsüchte und Hoffnungen, aber auch in ihrem Schmerz und ihrem Leid“ (DA 514), erklären die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer Generalversammlung 2007 in Aparecida (Brasilien). Sie verurteilen pastorale Tendenzen, sich auf alte Methoden zurückzuziehen und sich gegenüber der neuen Kultur in eine Verteidigungsposition zu begeben“ (DA 513). Deswegen empfehlen sie eine erneuerte Großstadtpastoral, eine „pastorale Umkehr“ (DA 365), in der es darum geht, „wie der Sauerteig des Gottesreiches verändernd auf die heutige Stadt“ zu wirken (DA 516), indem die geschützten Räume der Kirchen verlassen und Begegnungen mit Gott auf den Straßen der Stadt gesucht werden.

Dies zeigte auch die theologische Interpretation der Forschungsergebnisse. Denn Gottes Anwesenheit in der Stadt ist nicht offensichtlich. Sie muss gesucht werden. Daher betonen auch die Bischöfe in Aparecida: „Die Schatten, von denen das tägliche Leben der Städte geprägt ist, wie zum Beispiel Gewalt, Armut, Individualismus und Ausschluss, können uns nicht daran hindern, den Gott des Lebens auch im städtischen Umfeld zu suchen und zu betrachten“ (DA 514). Gott ist an-

wesend, aber er muss gesucht werden, denn er ist verborgen und wird manchmal auch versteckt, nicht selten auch durch das Handeln der Kirche selbst, vor allem aber durch Strukturen von Gewalt und Ausschluss, welche die Gegenwart der Städte prägen.

Denn Gott ist gerade bei den Menschen zu finden, die unter diesen Strukturen besonders leiden (DA 257). Es sind die Menschen, die selbst in den Städten unsichtbar gemacht worden sind, die „nicht nur unten oder am Rande“ leben (DA 65), die nicht mehr ausgebeutet werden, sondern ausgeschlossen sind. Die Bischöfe nennen sie in Anlehnung an Zygmunt Baumann „Überflüssige“, „menschliche[n] Abfall“ (ebd.).

Die Vielgestaltigkeit und Komplexität zeitgenössischer Städte bringt es mit sich, dass ihre gesellschaftlichen Bruchlinien oft unsichtbar sind und verheimlicht werden. Um Gottes Anwesenheit in der Stadt zu suchen, genügt der reale Ortswechsel alleine nicht, obwohl er nach wie vor notwendig sein kann. Gesellschaftlicher Ausschluss ist jedoch nicht immer räumlich sichtbar, sondern vollzieht sich auch an ethnischen, geschlechtlichen, kulturellen, intergenerationalen und anderen, häufig komplex miteinander verschränkten Trennlinien. Wer jeweils die Ausgeschlossenen, die Überflüssigen sind, das muss genau untersucht und in jedem Einzelfall auch biografisch betrachtet werden. Das Ergebnis ist auch abhängig von der dabei eingenommenen Perspektive. Gottes Anwesenheit kann schließlich auch durch das postmoderne Lebensmotto der Buntheit, Vielfalt und Gleichgültigkeit verdeckt werden. Wenn in der Feier von Vielfalt und Diversität die Machtfragen verdrängt werden, wird möglicherweise zwar die Andersheit von Menschen bejaht, aber ihre prekäre Lebenssituation gleichwohl ignoriert, so dass tatsächliches Leid nicht mehr erkannt oder anerkannt wird.

Der in der Stadt verborgene Gott muss daher gesucht und aufgesucht

werden. Um den Weg an die Orte von Gottes Anwesenheit zu finden, sind Wegzeichen nötig. In der Sprache der Theologie heißen sie die Zeichen der Zeit. Die Zeichen der Zeit in der Stadt verweisen auf die unsichtbar gemachten Menschen, mit denen Gott sich solidarisch erklärt hat.



Gott ist bei den Ausgeschlossenen zu finden, bei den „Überflüssigen“ und denen, die zu „menschlichem Abfall“ gemacht wurden

Die Theologie der Zeichen der Zeit, die vor allem durch den Sprachgebrauch von Johannes XXIII. und des II. Vatikanischen Konzils in den letzten Jahrzehnten breit verwendet worden ist, leistet einen entscheidenden Beitrag, um die Wirklichkeit als Quelle der Offenbarung zu begreifen. Durch sie ist eine Theologie der geschichtlichen Realität plausibel und nachvollziehbar. Die Zeichen der Zeit verweisen auf die bleibende Erkennbarkeit Gottes in der Welt, auf Gottes Handeln in der Geschichte und in der Gegenwart und auf die Herausforderungen, vor die Gott die Glaubenden stellt.

Wie Hans-Joachim Sander deutlich macht, erfüllen sie dabei eine fundamental kritisch-prophetische Funktion:

- Sie bestätigen gerade nicht das, was offensichtlich ist. „Was sie freilegen, steht quer zu den Selbstverständlichkeiten jenes Diskurses, mit dem die Geschichte normalerweise zum Thema wird.“
- Sie zeigen auf verschwiegene, verschämt ausgegrenzte Probleme und damit auf die Schwachstellen dieses Diskurses.“ (Sander 2006, 143)
- Sie zeigen die Geschichte, wie sie sich von ihrer Kehrseite aus präsentiert.

Anhand der Zeichen der Zeit lässt sich erkennen, welcher ethische Appell in der gegenwärtigen Wirklichkeit im wahrsten Sinn des Wortes verborgen liegt: „Sie relativieren die Erfolgsge-

schichten der Geschichte und bringen etwas ins Spiel, das mit dem Evangelium verbunden ist: die Umkehrung von den Mächten und Gewalten, die der göttlichen Berufung der Menschen an ihren Lebensräumen buchstäblich im Wege stehen.“ (Sander 143)

Während ein Teil der postkonziliaren Theologie die Zeichen der Zeit im Sinne von globalen, paradigmatischen Ereignissen oder Herausforderungen verstanden hat, zeigt sich in der gegenwärtigen Charakteristik der Großstadt, dass auch die Zeichen der Zeit plural, biografisch, fragil und dynamisch verstanden werden müssen. Sie müssen nicht nur prinzipiell immer vielfältig und komplementär verstanden werden, sondern sie können auch widersprüchlich, sich verändernd und vieldeutig auftreten. Es gibt keine Deutungshoheit über die Zeichen der Zeit, wohl aber eine Deutungsgemeinschaft im Volk Gottes. Diese Gemeinschaftlichkeit in der spirituellen Interpretation der geschichtlichen Wirklichkeit vermag in gewisser Weise die Vielgestaltigkeit und Fragilität der Zeichen der Zeit auszugleichen.

Die dabei entstehende Dynamik verhindert, dass eine bestimmte Personengruppe vorschnell und dauerhaft mit der unverfügbaren Anwesenheit Gottes identifiziert wird. Denn auch die Rede von der Option für die Armen birgt die Gefahr in sich, die Armen zu verdinglichen und dadurch an ihrer konkreten Not vorbeizugehen. Das Bewusstsein von der Fragilität der Zeichen der Zeit wehrt einer Essentialisierung dieser Zeichen und treibt die gemeinschaftliche Suche nach ihnen immer neu an. Auf diese Weise kann die Theologie in die komplexe und polyphone Dynamik des gegenwärtigen Großstadtlebens eintreten und in ihr immer neu nach den verborgenen und versteckten Orten der Anwesenheit Gottes suchen.



Sozialethische Überlegungen

Auch wenn das Forschungsprojekt zur Großstadtpastoral in Lateinamerika nicht in erster Linie sozialethisch ausgerichtet war, wurden in seinem Verlauf viele sozialethische Fragestellungen angesprochen und diskutiert. Dies liegt in der Natur der Sache, denn zum einen ist es offensichtlich, dass das Leben in den lateinamerikanischen Megastädten zahlreiche sozialethische Probleme aufwirft, zum anderen zeigte es sich, dass die Frage nach einer erneuerten Großstadtpastoral, welche der originäre Forschungsgegenstand war, sich in Lateinamerika fast wie selbstverständlich auch mit sozialethischen Überlegungen verbindet, weil Pastoral und Sozialarbeit in Lateinamerika eng miteinander verbunden gesehen werden.

In diesem Abschnitt werde ich daher in drei Schritten einige sozialethische Überlegungen vorschlagen:

- Neben einer Darlegung der Komplexität sozialer Problemanzeigen in der Stadt und
- der Spannung zwischen der Stadt als Ort von Hoffnung und von Hoffnungslosigkeit
- zeige ich kurz auf, wie das lateinamerikanische sozialethische Paradigma des „Guten Lebens“ zur Klärung einiger dieser Fragen beitragen kann.

Soziale Problemanzeigen

In den Forschungsberichten spiegeln sich die Problemanzeigen des Lebens in den lateinamerikanischen Megastädten. Es wurden zahlreiche offensichtliche soziale Probleme der Städte reflektiert, etwa

- die Verteilungsgerechtigkeit,
- die Gewalt, die Kriminalität,
- der Rassismus,
- die Benachteiligung von Frauen,
- die Anonymität usw.

Jedes einzelne dieser Probleme wirft eine Reihe von Fragen auf und ruft nach Lösungsstrategien. In ihrer Inter-

aktion multiplizieren sich dabei noch die Schwierigkeiten, vor die sich die Bewohnerinnen und Bewohner der Städte gestellt sehen. Auch wer Lösungsstrategien für diese Probleme entwickeln will, muss diese wechselseitige Verschärfung der sozialen Probleme berücksichtigen.

Darüber hinaus bestehen in den Städten auch politische, ökologische und kulturelle Konflikte, welche die Problemlage zusätzlich verkomplizieren. Viele Stadtbewohner werden von politischer, wirtschaftlicher und sozialer Beteiligung ausgeschlossen, oftmals aus Gründen des Geschlechts, der Herkunft, Kultur oder Hautfarbe, vielfach jedoch auch einfach aus wirtschaftlichen oder machtpolitischen Gründen. Die Menschenrechte werden in unterschiedlicher Weise verletzt. Der Kampf um Bürgerrechte, *citizenship*, um das Recht, in der Stadt zu wohnen, zu ihr zu gehören und an ihren Möglichkeiten zu partizipieren, steht im Hintergrund vieler Alltagsprobleme der Großstadtbewölkerung und fordert zu einer ethischen Positionierung heraus.

Die Ökologie der Megastädte entwickelt sich zu einem ihrer fundamentalen und nachhaltigsten Probleme. Sie ist auf entscheidende Weise mit wirtschaftlichen und politischen Konflikten verknüpft, denn während die Reichen und Mächtigen einen deutlich größeren Anteil der ökologischen Schäden der Städte verursachen, müssen die Ausgeschlossenen wesentlich stärker mit ihren Konsequenzen leben. Auch hier drängt sich die sozialethische Frage nach Zugehörigkeit und Bürgerrechten auf.

Schließlich stellen in Lateinamerika vor allem kulturelle Faktoren die Menschen in den Städten vor zahlreiche Herausforderungen. Vielfach pflegen indigene Gemeinschaften über mehrere Generationen nach ihrer Migration ihre angestammten Kulturen und entwickeln sie weiter. Teilweise hat das Städtewachstum auch originäre Lebensräume der indigenen Völker überrollt. Durch großräumige und internationale Wanderungsbewegungen

treffen in den Megastädten die verschiedenen lateinamerikanischen Kulturen aufeinander und begegnen globalisierten modernen und postmodernen Kulturen. Auch die traditionellen afroamerikanischen Kulturen sind in vielen lateinamerikanischen Städten lebendig. In diesem Konglomerat vermischen und befruchten sich die Kulturen ständig wechselseitig, sodass sie sich permanent verändern und auch neue Kulturen entstehen, weshalb die Bischöfe in Aparecida von den Städten als „Laboratorien dieser zeitgenössischen komplexen und pluralen Kultur“ (DA 509) sprechen.

Dieser kulturelle Reichtum stellt oft-



Die Megastädte Lateinamerikas sind Laboratorien der kulturellen Pluralität

mals zugleich die Grundlage für politischen und sozialen Ausschluss dar. Kulturelle Unterschiede und Gegensätze führen zu alltäglichen Konflikten und Gewalt. Sie erschweren auch die ethische Kommunikation über die sozialen Probleme der Stadt, weil die Kulturen unterschiedliche Wertvorstellungen, Lebensvisionen und andere ethische Rahmenbedingungen für das menschliche Zusammenleben transportieren. Diese interkulturellen Fragestellungen befruchten daher die sozialethische Diskussion über die lateinamerikanischen Großstädte in besonderer Weise.

Zwischen Hoffnung und Enttäuschung

Trotz dieser zahlreichen und komplexen Probleme der Megastadt gelten die Städte vielen Menschen in Lateinamerika nach wie vor als Hoffnungsorte, v. a. im Vergleich mit den benachteiligten und vernachlässigten ländlichen Regionen. Sie gelten aber auch als Zufluchtsorte zum Schutz vor militärischer Gewalt (wie in Kolumbien) oder ethnischer Vertreibung. In ihnen existieren tatsächlich zahlreiche Hoff-

nungspotenziale, vor allem in individueller Hinsicht. Wer in der Stadt lebt oder in sie migriert, kann sich berechnete Hoffnungen auf ein besseres Leben für sich oder wenigstens für die eigenen Kinder machen. Dass diese Hoffnungen sich in sehr vielen Fällen nicht erfüllen, ist eine andere Tatsache. Sie verweisen dennoch zunächst auch auf das Lösungspotential, das in den Städten vorhanden ist und das auch von der sozialetischen Reflexion berücksichtigt wird.

Zwischen den Hoffnungen, welche in die Stadt gesetzt werden, und der realen Not, in der viele ihrer Bewohner leben, zwischen der urbanen Dynamik, den Mitteln und Wegen, die vorhanden sind, den Potenzialen für kreative Lösungen, die sich in den Großstädten finden, und den tatsächlichen Möglichkeiten, welche die Machtverhältnisse den Einzelnen und den sozialen Gruppen zugestehen, öffnet sich ein tiefer Graben. Es besteht die Gefahr, die Stadt

entweder einseitig nur von ihren Problemanzeigen her zu beurteilen oder andererseits nur als Hoffnungsort zu betrachten. Beide Einseitigkeiten finden sich in der theologischen Betrachtung der Großstadt und stellen wohl auch für die Sozialetik eine Gefahr dar. Potenziale und Probleme müssen aber aufeinander bezogen werden und können nicht miteinander verrechnet werden.

Das Gute Leben

Ein sozialetisches und theologisches Paradigma, das die Diskussionen in Lateinamerika gegenwärtig vielfältig befruchtet, auch im Bereich der Großstädte, ist das vor allem in den andinen Staaten propagierte „*sumaj kausay*/Gutes Leben“ (Fornet-Betancourt 2010). Dieses interkulturelle Paradigma greift abendländische und andine Vorstellungen auf, verbindet christliche, indigene und säkulare Werte miteinander und wird als offenes und dynamisches Konzept verstanden, in dem nicht Antwort

ten ein für alle Mal gegeben, sondern immer neu gesucht werden.

Das „Gute Leben“, das hier das ethische Interesse leitet, ist stärker gemeinschaftsbezogen als es in Europa üblich ist. Es verwirklicht sich für den Einzelnen nur in der Beziehung zum Guten Leben der Gemeinschaft und der Um-



Gutes Leben orientiert sich an den Kriterien des bescheidenen, menschenwürdigen und umweltverbundenen Zusammenlebens

welt. Fragen von Beteiligung und *citizenship*, von Ökologie und Gendergerechtigkeit, von Kommunikation und Interkulturalität können (neben vielen anderen) mit diesem Stichwort thematisiert werden. Das Gute Leben bezieht sich dabei ausdrücklich nicht auf ein „möglichst gutes Leben“ im Sinn eines wachsenden Konsums, sondern steht

LITERATUR

- Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn (wird zitiert als DA mit Nummer).
- Cárdenas Franco, Adolfo (2013): *Periférica Blvd. Ópera Rock-ocó, La Paz*.
- Díaz Jiménez, Miguel Ángel (2013): *Pensar (desde) el ethos urbano a partir de una hermenéutica del espacio y de lo sagrado*, in: Equipo ILAMIS (Hg.): *Urbes. Un acercamiento teológico-misional*, Cochabamba, 75–91.
- Eckholt, Margit/Silber, Stefan (Hg.) (2014a): *Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral* (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden 14), Ostfildern.
- Dies. (Hg.) (2014b): *Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 Bde., México.
- Ellacuría, Ignacio (1995): *Utopie und Prophetie*, in: ders./Jon Sobrino (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1. Luzern, 383–431.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (2010): *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*, Aachen.
- Greinacher, Norbert (1966): *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Soziologische und theologische Überlegungen zur Frage der Seelsorge in der Stadt* (Schriften zur Pastoralsoziologie 6), Mainz.
- Nord, Ilona/Wegener, Lennart C. (2010): *Real – Virtuell. Von der Orientierung in einer Stadt, von iPhones und realer Virtualität*, in: Bingel, Christian (Hg.): *Theologie der Stadt. Zusammenleben als Fluch und Geschenk Gottes. Küchenfestschrift für Wolfgang Grünberg zum 70. Geburtstag* (Kirche in der Stadt 17), Berlin, 153–155.
- Sander, Hans-Joachim (2006): *Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit*, in: Peter Hünermann/Bernd J. Hilberath (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5, Freiburg-Basel-Wien, 134–147.
- Sassen, Saskia (1996): *Whose City is it? Globalization and the formation of new claims*, in: *Public Culture* 8/205–223.
- Shannahan, Chris (2010) *Voices from the Borderland. Re-imagining Cross-cultural Urban Theology in the Twenty-first Century*, London.
- Sievernich, Michael (2001): *Urbanität und Religiosität. Jahrbuch Mission* 33/184–191.



eher für ein ausgewogenes und menschenwürdiges, dabei aber durchaus bescheidenes Leben, das den Bedürfnissen aller gerecht wird. Hier berührt es sich mit dem Plädoyer für eine „Zivilisation der Armut“, die Ignacio Ellacuría bereits vor drei Jahrzehnten propagierte (Ellacuría 1995).

Beide Paradigmen machen deutlich, dass ein „Gutes Leben“ nicht allein am materiellen Wohlstand hängt. Es braucht aber gesellschaftliche Rahmenbedingungen, die auch in den gegenwärtigen lateinamerikanischen Großstädten benötigt werden. Das Paradigma des Guten Lebens besitzt darüber hinaus die notwendige Weite, um die verschiedenen Problembereiche, ihre Interaktionen und die Vielfalt der gleichzeitig erforderlichen Lösungsansätze zu umspannen.

Fazit: Gott auf der Straße

Franziskus, ein lateinamerikanischer Papst, der aus einer lateinamerikanischen Megastadt stammt, hat schon als Erzbischof von Buenos Aires zahlreiche wichtige Impulse für die Praxis der Kirche in der Großstadt gegeben. In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* führt er einen der Gründe für diese Impulse an: „Das Wort Got-

tes lehrt uns, dass sich im Mitmenschen die kontinuierliche Fortführung der Inkarnation für jeden von uns findet. [...] Was wir für die anderen tun, hat eine transzendente Dimension“ (EG 179). Deswegen verlangt er immer wieder, dass die Kirche „auf die Straßen“ (EG 49) hinausgehen soll, um dort den Menschen zu begegnen und sich zu ihnen zu bekehren. Denn Gott ist nicht nur in den Kirchen zu finden, sondern vor allem auch auf der Straße.

- Eine angemessene Praxis für die Großstadt findet die Kirche nur im Dialog mit den Menschen, die in ihr wohnen, vor allem mit den Benachteiligten, Ausgegrenzten, den Überflüssigen.
- Diesen Dialog muss sie suchen, und sie kann nicht erwarten, dass er in ihren kirchlichen Räumen stattfindet. Daher muss sie auf die Straßen hinausgehen, ohne Furcht, verbeult, verletzt oder beschmutzt (vgl. EG 49) zu werden, um dort dem verborgenen Gott zu begegnen.
- Das Aufsuchen der Menschen, die von den Strukturen der Großstadt als Überflüssige behandelt werden, und der Dialog mit ihnen ist bereits der erste Schritt zum Guten Leben. Denn er stellt Gemeinschaft her und überbrückt gesellschaftliche Gräben.

KURZBIOGRAPHIE

Stefan Silber (*1966), Dr. theol., Pastoralreferent in der Diözese Würzburg. 1997–2002 theologische Erwachsenenbildung in der Diözese Potosí (Bolivien), 2011–2013 Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Forschungsprojekts „Großstadtpastoral“ an der Universität Osnabrück. Koordinator der Plattform Theologie der Befreiung in den deutschsprachigen Ländern. Aktuelle Veröffentlichungen: *Fermento de otro mundo posible. Reflexiones sobre la Iglesia y Dios en el mundo de hoy*, Sallauf: Lulu 2014; *Laboratorios de culturas. Perspectivas poscoloniales y teológicas al reverso de las ciudades*, in: *Anatéllei – se levanta* 16/32, 51–63; *Totgesagt und doch lebendig: Aktualität der Theologie der Befreiung in Lateinamerika*, in: *ET-Studies* 5 (2014) 1, 139–149. Internet: stefansilber.wordpress.com

- In diesem Dialog können weitere Schritte entwickelt werden, indem gemeinsam die Zeichen der Zeit gelesen und interpretiert werden, damit das Gute Leben für alle Menschen in der Stadt, für die Menschen auf dem Land und für die natürliche Umwelt Wirklichkeit werden kann.



Städte als Orte der Integration und der Exklusion

Aus dem Blickwinkel politischer Ethik



Walter Lesch

Das Leben in der Stadt ist mit einem Versprechen von Freiheit und Erfolg verbunden, das nicht für alle Betroffenen eingelöst wird. Die Geschichte der normativen Konzepte der Stadt weckt erhöhte Erwartungen, deren Pathos an einer Wirklichkeit scheitert, die statt offener Grenzen und integrativer Maßnahmen auf Abschottung und Exklusion drängt. Am Beispiel der gestuften Mitgliedschaftsregelungen für Bürger und Einwanderer lässt sich zeigen, wie der Sozialraum von Grenzen und Statuszuschreibungen durchzogen ist. Im öffentlichen Raum der Städte begegnen sich Menschen als Fremde, die einander oft nicht mehr schulden als den minimalen wechselseitigen Respekt im Rahmen eines zufälligen Kontakts. Wie aus dieser Unverbindlichkeit ein am Gemeinwohl orientiertes Projekt entwickelt werden kann, ist Gegenstand einer sozialetisch reflektierten Urbanistik.

Stadtkultur und Moderne

Städte sind die Bühnen des modernen Menschen. Ganz gleich, ob er in ihnen wohnt, arbeitet, sich erholt oder flanieret, ob er ihnen dauerhaft verbunden ist oder nur einen kurzen Besuch macht. Sie bieten vielfältige Nutzungen, Zugänge und Aufenthaltsmöglichkeiten in Räumen der Vertrautheit und der abenteuerlichen Fremdheit (Schroer/Wilde 2013). Städte sind komplexe Netzwerke und befinden sich ihrerseits in den Netzen einer weltweiten Kommunikation. Wer die Angebote einer attraktiven Stadt für sich gewinnbringend aufgreifen kann, findet über diesen Einstieg den Weg zu weiteren Verknüpfungen, die wirtschaftlichen Erfolg und Lebensqualität garantieren. Selbstverständlich ist neben diesem Lob der Stadt die negative Sicht bis heute nicht verschwunden. Städte gelten demnach als Orte der Verderbnis und der Zerstörung von Gemeinschaft und Tradition. Enthusiastische Stadtmythen auf der einen Seite stehen neben apokalyptischen Szenarien auf der anderen Seite der Wertungsskala. Städ-

te lassen ihre Bewohner und Beobachter nur selten indifferent. Sie provozieren emotionale Reaktionen – Identifikationen, Rivalitäten und Abwehrreflexe – und erschweren die nüchterne Verständigung über ein Phänomen, das so gut wie jeden betrifft, jedoch sehr unterschiedlich wahrgenommen wird. Eigentlich müssten wir eine differenzierte Typologie von Städten vorausschicken (vgl. schon im posthumen Klassiker von 1922: Weber 1976), um nicht Sachverhalte zu vergleichen, die gar nicht vergleichbar sind. Andererseits haben sich die Lebensbedingungen in den in ihrer Entstehung so verschiedenen Städten durch die technologische und wirtschaftliche Entwicklung stark angeglichen. Es mag zwar immer noch mit Distinktionsgewinnen verbunden sein, seinen Wohnsitz und Arbeitsplatz in einer Stadt mit einer ganz bestimmten Aura zu haben. Letztlich sind die Potentiale einer Universitätsstadt wie Oxford und einem Industriezentrum wie Birmingham aber gar nicht mehr so weit von einander entfernt. Wer gut vernetzt ist, kann von beiden Standorten aus Projekte bester

Qualität verwirklichen und ein in jeder Hinsicht erfülltes Leben führen. Das normative Ideal einer Stadt, die faire Chancen auf ein gutes und gerechtes Leben bietet, wird zwar immer durch subjektive Wahrnehmungen beeinflusst sein. Es bezieht sich aber letztlich nicht auf eine bestimmte Stadt, sondern auf die weltweite Förderung der Bedingungen zur Ermöglichung von Fairness und Solidarität.



Normatives Ideal der Stadt sind faire Chancen auf ein gutes und gerechtes Leben

Akademiker haben ohnehin durch die begrenzten Horizonte ihrer wissenschaftlichen Biotopie oft nur einen eingeschränkten Blick auf die Lebenswelt jenseits ihrer selbstreferentiellen Diskurse. Doch auch Universitäten gibt es heute in fast allen urbanen Konfigurationen: in Metropolen, in aus mittelalterlichen Klosteranlagen hervorgegangenen Siedlungen, in fürstlichen Residenzstädten, in Industrieregionen, in städtischen Strukturen integriert oder auf dem Campus außerhalb des Zen-



trums. Die vollständige Liste sämtlicher Möglichkeiten wäre sehr lang. Das Phänomen Stadt ist als solches vielgestaltig und es produziert in seinen jeweiligen Strukturen Vielfalt. Insofern eignet es sich in seiner idealtypischen Version als Sinnbild einer gesellschaftlichen Dynamik, die sich am konkreten Beispiel einer jeden Stadt studieren lässt, die neben ihren spezifischen Merkmalen auch immer etwas vom Allgemeinen städtischer Lebensbedingungen offenbart. Dieser Beitrag wählt aus der Fülle denkbarer Perspektiven eine für die Moderne typische Leitdifferenz aus: die Differenz

- von Zugehörigkeit und
- Ausgrenzung,
- von erhoffter und versprochener Integration und
- angeblich unvermeidbarer Exklusion der Menschen, denen die faire Chance eines Lebens in Würde in der Stadt verwehrt bleibt.

Ausdrücklich sei betont, dass hier nur Erfahrungsräume der westlichen Welt und speziell Europas berücksichtigt sind. Die Tatsache, dass sich auf anderen Kontinenten andere urbane Lebenswelten entwickelt haben, relativiert die europäische Sichtweise, die ganz gewiss nicht ein zu verallgemeinernder Maßstab ist.

Macht Stadtluft frei?

Wer hinter die glänzenden Oberflächen moderner Städte Europas und Nordamerikas blickt, entdeckt spannungsreiche Sozialgebilde: Orte schreiender Armut und skandalösen Reichtums, Marginalisierung und festliche Inszenierung von Gemeinschaft. Es gibt keinen Grund, die Stadt als Lebensraum zu idealisieren. Aber verteufeln muss man sie deshalb auch noch lange nicht. Mehr als die Hälfte aller Menschen der Erde wohnen in Städten. In Europa ist der Grad der Verstädterung sogar noch weiter fortgeschritten. Eine Ethik der Gesellschaft ist zu einem wesentlichen

Teil eine Ethik städtischen Lebens mit all seinen faszinierenden Seiten, seinen problematischen Aspekten und seinen Widersprüchen. Insofern ist eine Ethik der Stadt über weite Strecken deckungsgleich mit dem generellen Profil sozialetischer Fragen, die sich international in unterschiedlichen Kontexten als dringlich erweisen. Daher wäre es übertrieben, die Ethik der Stadt als eine neue bereichsspezifische Ethik etablieren zu wollen. Das besondere Interesse an den normativen Seiten der Urbanität hilft vielmehr bei einer bewussteren Wahrnehmung von Themen, die ohnehin zu bearbeiten sind und in der konkreten Lebenswelt der Stadt anschaulicher sind als in einer abstrakten Theorie der Gesellschaft.

Die Stadt definiert sich nicht zuletzt durch die Abgrenzung vom Land und von dörflichen Strukturen, die aus der Sicht des Städters all das repräsentieren, was im Zuge einer Modernisierung der Gesellschaft verschwindet. Die enge Sozialkontrolle und weltanschauliche Uniformität und Intoleranz einer kleinen Gemeinschaft, in der jeder jeden kennt, löst sich in der Anonymität der Großstadt auf. Stadtmenschen kultivieren ein Pathos von Fortschrittlichkeit und Freiheit, das trotz aller Schattenseiten der Moderne von fortwauernder Attraktivität ist. Die Devise „Stadtluft macht frei“ erinnert an einen mittelalterlichen Rechtsgrundsatz, der im Umgang mit Leibeigenen zur Anwendung kam, die sich dem Zugriff ihres Dienstherrn durch die Flucht in eine Stadt entzogen hatten. Hier wurden sie nach Ablauf eines Jahres zu freien Bürgern, die sich eine selbstbestimmte Existenz aufbauen konnten. In diesem Sinn entwickelte sich die Stadt zum Symbol eines tendenziell herrschaftsfreien Zusammenlebens, das bewusst als Gegenentwurf zu archaischen Abhängigkeiten und ständischen Hierarchien verstanden wurde. Städte sind stolz auf die Unabhängigkeit von fremden Mächten und kultivieren ein Ethos der Kreativität und der Autonomie. Doch der Schein der

freiheitsliebenden Republik trägt. Denn städtische Zentren sind auch Orte politischer Institutionen, ausufernder Verwaltungsapparate und Demonstrationen von Macht. Wer vom Land in die Stadt flieht, gerät eventuell von einer Abhängigkeit in die andere und wird mit Skepsis auf das Freiheitsversprechen der Stadt blicken, deren architektonische Gesten erdrückend sein können.

Unter den konkreten Lebensbedingungen der Städte wird erfahrbar, was generell für gesellschaftliche Strukturen gilt, die sich in langen Zeiträumen entwickeln und die nicht von heute auf morgen in paradiesische Zustände zu verwandeln sind. Die Hoffnung auf ein vollständig frei zu gestaltendes Leben in der Stadt erweist sich sehr schnell als Illusion, weil wir im städtischen Raum Verhältnisse vorfinden, die un-

 Städte ermöglichen Freiheit und produzieren gleichzeitig neue Abhängigkeiten

sere Handlungskompetenzen drastisch einschränken. Gebäude, Bezirke und Infrastrukturen bestimmen und beschränken zu einem wesentlichen Teil unsere Pläne im Umgang mit dem Raum, in dem wir unsere Projekte verwirklichen wollen. Die massiven Vorgaben durch schon realisierte Bauten, Bauvorschriften und knappe Ressourcen führen zu der Erkenntnis, dass die Handlungsspielräume initiativfreudiger Bürger kleiner sind als gewünscht. Städtische Wirklichkeit ist ein größtenteils vorgefundener und nur in geringem Maß noch gestaltbarer Rahmen. Selbstverständlich ist eine so reduzierte Freiheit immer noch erstrebenswerter als ein Leben in Knechtschaft außerhalb der Stadt. Aber die Ambivalenz des Land-Stadt-Gegensatzes ist untrennbar mit unseren brüchigen Idealvorstellungen von der Moderne verbunden. Städte ermöglichen Freiheit und produzieren gleichzeitig neue Abhängigkeiten. Sie bieten herausragende

Arts & ethics

... und hoffentlich wird morgen alles gut!

Vom Menschen zum Flüchtling – vom Flüchtling zum Menschen

Cornelia Suhan erzählt in ihren Fotografien von Menschen, von Flüchtlingen, ihren Ängsten, ihren Träumen und Hoffnungen. Sie träumen von einem guten Leben, in dem sie all ihre Potentiale entwickeln können. Einem Leben ohne Krieg, ohne Gewalt, ohne Angst, ohne Hunger, einem Leben in Frieden, einem Sterben in Würde. Dafür würden sie alles geben. Träume öffnen Grenzen, Träume überwinden scheinbar unüberwindliche Hindernisse, Träume verbinden. Träume sind unverzichtbar, um einen tagtäglichen Albtraum auszuhalten. Träume zeigen auch ungenutzte Möglichkeiten.

Abdullahs Traum Mein Traum ist es, hier in Deutschland zu bleiben. Familie zu haben, mit Kindern und allem, was dazu gehört. Ein ganz normales Leben, mit Ausbildung und Arbeit. Es ist sehr schwer zu lernen, wenn alles im Kopf durcheinander wirbelt. Immer denke ich: Wie lange kann ich hier noch bleiben? Was kann ich machen, um meine Chancen zu verbessern? Oft ist der Gedanke an meine Abschiebung da, immer ist da die Angst. Was soll ich in meiner Heimat machen, wenn ich dort keine Familie und Bekannte habe? Meine Eltern wurden 2002 aus politischen Gründen in Afghanistan umgebracht. Hier in Deutschland ist es ruhig, hier kann ich leben ohne Todesangst, hier gibt es zwischen den Menschen Respekt, Verständnis. Hier habe ich keine Probleme. In Tadschikistan ist die Demokratie nur eine Fassade. Regeln gelten nur für Arme; die Reichen halten sich nicht daran; sie machen, was sie wollen.



Abdullah Saidow, 18 Jahre, Tadschikistan



Cornelia Suhan
geb. 1956 in Duisburg, studierte Fotodesign an der Fachhochschule Dortmund und am San Francisco Art Institute in San Francisco/USA; lebt und arbeitet in Dortmund als Architektur- und Porträtfotografin. Weiteres unter: www.suhan-fotografie.com.



© Cornelia Suhan



Chancen der Selbstverwirklichung und sind Orte dramatischer Vereinsamung und Entfremdung.

Der selbstbewusste *citoyen* der Stadt, deren Geschicke er mitbestimmt, ist oft nicht viel mehr als der profitorientierte *bourgeois*, der an politischer Einflussnahme und Partizipation gar kein Interesse hat, weil er in erster Linie ungestört seinen lukrativen Geschäften nachgehen möchte und zu diesem Zweck auf die Dynamik der Städte als Orte der Produktion, des Vertriebs, des Konsums und der Kommunikation angewiesen ist.

Trotz des ernüchternden Wissens um die Dialektik der Moderne hat die politisch-ethische Idealisierung der Stadt auch in der linken Theorie einen festen Platz. Der marxistische Intellektuelle Henri Lefebvre (1901–1991), einer der Vordenker jener Ereignisse, die unter dem Stichwort „Mai 68“ zusammengefasst werden, hat den normativen Diskurs um die originelle Formel des „Rechts auf Stadt“ (*droit à la ville*) bereichert (Lefebvre 1968). Demnach ist der Zugang zu städtischen Lebensformen nicht einfach ein zufälliges Ergebnis von Biografien, die auch anders hätten verlaufen können. Der freie Zugang zur Stadt ist laut Lefebvre vielmehr als ein grundlegendes Menschenrecht einzufordern, weil sich erst in der Stadt konkretisiert, was sonst nur ein gut gemeintes Postulat ist: die Teilhabe an wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Möglichkeiten, die nun einmal im Rahmen einer Stadt leichter zu entwickeln sind als außerhalb der hervorgehobenen Orte von Wirtschaft, Politik und Kultur. Die öffentlichen Räume der Städte gehören ihren Bürgern und sind als Arenen der Inszenierung von Interessenkonflikten zu nutzen. Auf Straßen und Plätzen wird gefeiert und demonstriert, und zwar gelegentlich auch ohne die Genehmigung durch eine Obrigkeit, die nur zu gerne diese Bühnen zur Bekräftigung ihrer eigenen Bedeutsamkeit nutzen würde. Bei aller Strukturiertheit und Kontrolliertheit haben Städte etwas Anarchisches und Unberechenbares. In Fort-

führung von Lefebvres Impulsen plädiert David Harvey für die politische Verantwortung der „rebellischen Städte“, in denen Bewegungen wie „Occupy Wall Street“ den öffentlichen Raum erneut in den Dienst von Gemeinwohlinteressen stellen (Harvey 2013).

In der Rebellion gegen die Entmündigung der Bürger wird erkennbar, dass die gewonnenen Freiheitsräume alles andere als homogen sind. Städtische Raumstrukturen sind in der Regel durch deutlich sichtbare Ungleichheiten und Wohlstandsgefälle charakterisiert. Die Unterschiede zwischen gesicherten Zonen, in denen sich jeder gefahrlos bewegen kann, und gefährlicheren Bezirken sind offenkundig. Wohlhabende Stadtteile stehen in scharfem Kontrast zu verwaehrten Gegenden. Es ist al-



Um die Ideale der Gleichheit und der Solidarität unter freien Bürgerinnen und Bürgern ist es nicht zum Besten bestellt

so nicht nur das Freiheitsversprechen der ersehnten Stadtluft, das sich stets neu bewähren muss. Auch um die Ideale der Gleichheit und der Solidarität unter freien Bürgerinnen und Bürgern ist es nicht zum Besten bestellt.

Die prekären Bedingungen eines immer wieder neu auszuhandelnden Lebens in der Stadt führen zu der ethisch relevanten Frage, wie wir eigentlich zu Akteuren auf der städtischen Bühne werden. Vielen ist das Problem deshalb nicht bewusst, weil die Meinung vorherrscht, immer schon an einem angestammten Platz gewesen zu sein und sich auf daraus resultierende Anspruchsrechte berufen zu können. Doch der Status des ununterbrochen schon da gewesenen Bürgers mit seinen Rechten und Pflichten ist eine immer seltener anzutreffende Konstellation. Unter den Vorzeichen von zunehmender Mobilität sind die Wohnverhältnisse von entscheidender Bedeutung für das Selbstverständnis von Menschen,

die sich nicht mehr aus einer unzweideutigen Herkunft und einer klaren und endgültigen Zugehörigkeit definieren können. Gerade die ausdifferenzierten und pluralistischen Gesellschaften der Moderne sind auf ein Mindestmaß an Kohäsion und Integration angewiesen. Dies zu postulieren, kostet nicht viel, stößt jedoch an die Grenzziehungen in einer rauen Wirklichkeit, die vor allem von Exklusionsmechanismen geprägt ist. Nach welchen Kriterien ließe sich aber das „Recht auf Stadt“ den rechtsschaffenden und motivierten Interessenten verweigern?

Gestufte Rechte

Aus der Migrationsforschung und aus der politischen Philosophie kennen wir das Modell der konzentrischen Kreise, mit denen sich die abgestuften rechtlichen und politischen Kompetenzen der Bewohner eines Landes veranschaulichen lassen (Benhabib 2004). Es lässt sich, wie nun gezeigt werden soll, auch auf die Bevölkerungsstruktur einer Stadt übertragen. Denn gerade Städte sind von einer bemerkenswerten Beweglichkeit in der Bevölkerungsstruktur geprägt, obwohl sie in der Momentaufnahme als statische Gebilde wahrgenommen werden. Wer sich für die Entwicklungstendenzen eines Landes interessiert, muss die Demographie seiner Städte begreifen.

- In der Mitte der Gesellschaft stehen die *citizens*, die durch alle Rechte und Pflichten eines „Vollbürgers“ ausgezeichnet sind. Sie sind etablierte Bewohner ihrer Stadt, eingebunden in deren soziales und kulturelles Leben, verfügen über aktives und passives Wahlrecht und haben prinzipiell die Möglichkeit, ihre Ansprüche beim Aushandeln von Regeln des Zusammenlebens geltend zu machen.
- In einem zweiten Kreis befinden sich die *residents* (oder *denizens*), die meist aus wirtschaftlichen Gründen in die Stadt gezogen sind, schon

mehr oder weniger lange dort wohnen und einen relativ sicheren Aufenthaltsstatus haben, jedoch nicht an allen Dimensionen des politischen Lebens teilnehmen.

- Im äußersten Kreis, der am weitesten von den Privilegien der Vollbürger entfernt ist, befinden sich die *aliens* oder *marginens* (eine Wortschöpfung in Analogie zu *citizens* und *denizens*), die sich mit verschiedenen Mechanismen der Marginalisierung zu arrangieren haben. Ihr Aufenthaltsstatus ist prekärer als jener der *residents*. Ihre Zukunft ist weniger planbar und permanent von Möglichkeiten der Exklusion bedroht.

Die schöne Parole „Stadtluft macht frei“ oder die emphatische Forderung nach einem „Recht auf Stadt“ bedürfen also einer kritischen Revision, um die Chancen einer freien und egalitären Gesellschaft von Stadtbewohnern realistisch einzuschätzen. Deshalb sollen die drei genannten Gruppen noch einmal genauer betrachtet werden. Die in der sozialwissenschaftlichen Forschung inzwischen geläufigen englischen Termini werden der Einfachheit halber beibehalten, da jeder Übersetzungsversuch auf zusätzliche Umschreibungen und Präzisierungen angewiesen wäre.

Citizens

Auch wenn der Bürgerstatus heute vorrangig im Sinne der Staatsangehörigkeit und der damit verbundenen Privilegien verstanden wird, klingt im Ideal des Bürgers das Vorbild der antiken Polis nach, die als Stadtstaat die Grundlagen politischer Philosophie hervorgebracht hat. Im Deutschen wird auch heute noch das parlamentarische Vertretungsorgan in den Hansestädten Bremen und Hamburg als „Bürgerschaft“ bezeichnet. Anders als in den antiken Wurzeln der *citizenship* verweist die deutsche Bezeichnung des Bürgers wortgeschichtlich auf die Burg, die befestigte Wohnstätte adliger Her-

ren, in deren Schutz Siedlungen entstanden, die sich zu ökonomisch erfolgreichen Städten entwickelten. Das Bild der von dicken Mauern umgebenen Festung spricht eine andere Sprache als die Rechtsgemeinschaft der *civitas*. Die geschichtlichen Modelle der Herausbildung von urbanen Strukturen sind sehr vielfältig und eng mit den jeweiligen politischen Machtverhältnissen vor Ort und im weiteren Umfeld verbunden. Wir beschränken uns hier auf die idealtypische Vorstellung vom Bürger als dem Stadtbewohner par excellence, da er als Bauherr, Eigentümer oder Mieter einer Immobilie und als politischer Akteur in einer besonderen Beziehung zu seiner Stadt steht. Die Beziehung hat oft eine lange Vorgeschichte, vielleicht sogar über Generationen hinweg, kann aber auch jüngeren Datums sein. Dabei ist die einfache Frage, wie man eigentlich Bürger einer Stadt wird, alles andere als banal. Es gibt die Bürgerschaft als ererbter Status, über den gar nicht weiter nachgedacht wird. Es gibt aber auch die erworbenen Bürgerrechte, die nur dann verliehen werden, wenn der Antragsteller gewissen Kriterien genügt und sich aktiv um die Verleihung dieser Rechte bemüht. Aus diesen provisorischen Überlegungen wird schon erkenntlich, dass der volle Status des Stadtbewohners in der Theorie meist an ein politisches Ideal gekoppelt ist, dem längst nicht alle Bürger genügen. Vielleicht interessieren sie sich gar nicht für die kommunalpolitischen Themen ihres unmittelbaren Lebenskontextes. Vielleicht betrachten sie ihre Stadt nur als einen komfortablen Wohnort, von dem aus sie beruflich und privat an andere Orte pendeln. Doch wenn es darauf ankommt, hat ihre Stimme am Erstwohnsitz politisches Gewicht und beeinflusst eventuell auch die Lebensbedingungen jener Stadtbewohner, die an Abstimmungen nicht teilnehmen können und die im Extremfall sogar mit einer Ausweisung rechnen müssen.

Residents

Im Alltag unterscheidet sich das Leben der Vollbürger kaum vom dem ihrer Nachbarn, die ebenfalls über einen anerkannten Aufenthaltsstatus verfügen, aber eben nicht über alle politischen Rechte. Die europäische Unionsbürgerschaft hat immerhin neue Maßstäbe gesetzt, indem sie das kommunale Wahlrecht für EU-Bürger an ihren jeweiligen Wohnorten in allen Mitgliedsstaaten etablierte. Doch von vielen Entscheidungsverfahren bleiben die *residents* systematisch ausgeschlossen. Über die Botschaften und Konsulate ihrer Herkunftsländer leben sie in einer administrativen Parallelwelt, die den Unterschied zwischen *citizens* und *residents* klar vor Augen führt. Für viele Bewohner, die sich vorrangig über ihren ökonomischen Status definieren, ist das kein ernsthaftes Problem. Sie empfinden keinen Leidensdruck, der zu einer Veränderung der Verhältnisse führen könnte, und akzeptieren fraglos die unsichtbare Grenzziehung zwischen den Bevölkerungsgruppen. Manchmal werden die Differenzen auch sichtbarer ins Bewusstsein gebracht, da sich in vielen Städten Einwanderer zunächst in ethnischen Vierteln organisieren, die einen leichteren Einstieg in die ungewohnte Umgebung ermöglichen. Je nach einwanderungspolitischen Rahmenbedingungen schließt diese Art der Segregation nicht aus, relativ schnell einen vollen Rechtsstatus zu erwerben. Dieser steht jedoch oft in Spannung zu den ungleich verteilten Chancen, die an Herkunft und Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen und Wohngebieten gebunden bleiben.

Auch rechtlich und politisch nicht optimal integrierte *residents* bewegen sich in ihrer Stadt in der Regel selbstbewusst und angstfrei, da sie sich als aufenthaltsrechtlich anerkannte Mitglieder einer ethnisch und kulturell diversifizierten Stadtbevölkerung begreifen und ihre persönlichen Projekte längerfristig planen können. Sie fühlen sich eventuell in mancher Hinsicht als Fremde, können diese Diffe-

renz aber als einen Teil ihrer Identität akzeptieren.

Margizens

Dass Stadtluft nicht automatisch frei macht und dass es kein einklagbares Recht auf die Zugehörigkeit zu einer Stadt gibt, wird an den Rändern der Gesellschaft am drastischsten erfahrbar. Hier begegnen wir den ausgeschlossenen Fremden: Menschen ohne sicheren Aufenthaltsstatus, ohne ökonomische Sicherheiten und ohne angemessenen Wohnraum. Ihnen wird es schwer fallen, sich mit „ihrer“ Stadt zu identifizieren, und sie versuchen trotzdem – vielleicht mangels Alternative – die Grenzen ihrer marginalisierten Existenz zu überwinden. Sie stören das glanzvolle Bild reicher Metropolen und sind dennoch Mitglieder einer Gesellschaft, die den Anspruch erhebt, Inklusion als oberstes Prinzip zur Geltung zu bringen und Integrationschancen zu eröffnen. Dass dies eine herausragende Aufgabe kommunaler Politik ist, wird in Deutschland an den Schwierigkeiten des Umgangs mit Flüchtlingen spürbar, deren Unterbringung in den Kompetenzbereich der Kommunen fällt. Diese wiederum sehen sich durch die Aufgabe überfordert und verlangen mehr Unterstützung durch Landes- und Bundesmittel. Hier wird deutlich, dass die Städte und kleineren Gemeinden in einem Kontext agie-

ren, der durch strukturelle Vorgaben die Gestaltungskompetenzen auf der kommunalen Ebene einschränkt. Letztlich sind es dann aber die Kommunen, in denen politische Entscheidungen höherer Instanzen konkret umgesetzt werden, zum Beispiel in Form von Wohnraum für Flüchtlinge, also Menschen mit der größten Unsicherheit hinsichtlich ihrer Chancen auf Anerkennung und Zukunftsplanung.

Nicht nur Fremde sind an den Rändern der Städte angesiedelt. Zu den Marginalisierten gehören auch manche *citizens* oder *residents*, die meist unfreiwillig aus den Sicherheiten der bürgerlichen Existenz herausfallen und sich in prekären Lebenslagen wiederfinden. Sie werden zu *aliens* in der eigenen



An den Rändern der Städte sind Fremde angesiedelt und Menschen, die aus den Sicherheiten der bürgerlichen Existenz herausfallen

Stadt, deren Anforderungen sie nicht standhalten können. Ein besonderer Reiz der Stadt besteht darin, dass sie die Hoffnung weckt, bestehende Stigmatisierungen und Ausgrenzungen zu überwinden. Prinzipiell sind Begegnungen zwischen Stadtbewohnern aus den drei idealtypisch rekonstruierten Gruppen jederzeit möglich, da sie sich einen frei

zugänglichen öffentlichen Raum teilen und in Nachbarschaften zusammenleben, deren Zusammensetzung durch die Bewohner nur teilweise beeinflussbar ist. Hier entscheiden zunächst einmal finanzielle Argumente auf dem Wohnungsmarkt. Innerhalb eines Stadtviertels (*neighbourhood*) sind die Nachbarn füreinander Fremde, da ihre Kontakte aus der „Zufallsaggregation“ der freien Mobilität von Einzelnen resultieren (Walzer 1992: 73). Allerdings bietet diese Art der Vergesellschaftung auch die Gelegenheit, engere Verbindungen und Verbindlichkeiten herzustellen, die aus dem Zufallsprodukt der Nachbarschaft die Vorteile einer lokalen Gemeinschaft entstehen zu lassen, in der sich Menschen aufeinander verlassen können. Grenzen der Toleranz werden oft dort erreicht, wo ein Konsens darüber organisiert wird, welche „Fremdkörper“ nicht in eine Nachbarschaft passen: Spielplätze, Schulhöfe, Flüchtlingsunterkünfte, usw. Dann wird an den Rändern sichtbar, wie sich eine Wohngegend im Kern versteht, auch wenn ihre Mitglieder dies nach den Vorgaben der politischen Korrektheit nicht zu laut aussprechen möchten. Was nicht durch Marktgesetze und Selbstorganisation der Bewohner regulierbar ist, verlangt nach einer planerischen und moderierenden Vernunft, die jeder natürlich im Sinne seiner eigenen Interessen am Werk sehen will.

LITERATUR

- Benhabib, Seyla (2004): *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge (Mass.).
- Garnett, Jane/Harris, Alana (Hg.) (2013): *Rescripting Religion in the City. Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis*, Surrey.
- Harvey, David (2013): *Rebellische Städte. Vom Recht auf Stadt zur urbanen Revolution*, Berlin.
- Lefebvre, Henri (1968): *Le droit à la ville*, Paris.
- Schroer, Markus/Wilde, Jessica (2013): Die Stadt als „terra incognita“. Eine soziologische Entdeckungsreise, in: *Ethik & Unterricht*, Jg. 24, Heft 4, S. 7–10.
- Sennett, Richard (1991): *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*, Frankfurt a. M.
- Sievernich, Michael/Wenzel, Knut (Hg.) (2013): *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt*, Freiburg i. Br./Basel/Wien.
- Turmel, Patrick (2012): *La ville comme objet de la justice*, in: Ders./Robichaud, David/Ancil, Dave (Hg.), *Penser les institutions*, Québec, S. 133–162.
- Walzer, Michael (1992): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M.
- Weber, Max (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie [1922]*, Tübingen.



Der kurze Blick auf die gestuften Mitgliedschaften in einer städtischen Gesellschaft hat in Erinnerung gerufen, dass Städte niemals homogene Sozialgebilde sind. Selbst an prestigeträchtigen Orten, in denen heimisch zu sein ein großes Privileg ist, gibt es Zonen der Exklusion, denen eine erhöhte sozialethische Aufmerksamkeit zu widmen ist. Nun könnte freilich eingewendet werden, dass der Traum von der inklusiven Stadt zwar eine schöne Utopie ist, der aber keine Aussicht auf Verwirklichung hat. Hier greifen alle

Entschuldigungsmechanismen, die wir auch auf der Ebene von Staaten oder auf der Ebene der Weltgesellschaft kennen. Warum sollten wir uns für das Elend der ganzen Welt zuständig fühlen? Wie könnten wir anders handeln, als mit einer sporadischen Hilfe nur an den Symptomen zu kurieren, ohne nachhaltige Änderungen herbeizuführen? Wer sich in seiner Nachbarschaft nicht mehr wohlfühlt und über das erforderliche Geld verfügt, wählt die Exit-Option und sucht sich eine neue Wohnung.

Für eine Aufwertung kommunaler Politik

Die genannten Schwächen städtischer Integrationspolitik sollen nicht vergessen lassen, dass Städte trotz ihrer nicht zu leugnenden Schattenseiten die Erfahrungsräume von Erfolgsgeschichten sind. In ihnen haben wir Zugang zu den Institutionen von Politik, Recht, Wirtschaft und Kultur. Das gilt in exponierter Weise für die Metropolen, in anderer Gewichtung aber auch in kleineren Städten, die all das zur Verfügung stellen, was einem Leben auf dem Land fehlt. In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, dass viele komfortable Wohnbedingungen in ländlicher Idylle sich der Nähe zu einer Stadt oder zu mehreren Städten verdanken. Der Gegensatz von Stadt und Land ist entsprechend zu relativieren, weil durch die Verzahnung von Strukturen unterschiedlichster Größenordnung ein Kontinuum zwischen städtischen und ländlichen Räumen entsteht. Insofern ist das Lokale immer in seinen größeren Zusammenhängen zu denken – bis zum schwierigen Spagat zwischen lokaler Verwurzelung und weltbürgerlicher Verantwortung.

Idealerweise wäre die unbegrenzte Bewegungsfreiheit aller Bewohner auf dem Territorium ihrer Stadt ein wunderbarer Vorgeschmack auf die Mobilität in einer postnationalen Welt, die vom Erfahrungsschatz der Städte lernen kann und beispielsweise Städte-

partnerschaften zu Orten der Horizont-erweiterung macht. Allerdings sind die Freiheitsrechte oft nur denen vorbehalten, die über die Mittel verfügen, ihre räumliche Umgebung von störenden Einflüssen abzuschirmen. Die Flucht aus der Stadt in die realen oder erträumten Freiräume des Landlebens hat inzwischen auch eine innerstädtische Entsprechung. In vielen Städten der USA, aber nicht nur dort, entstehen „gated communities“, abgegrenzte und durch eigene Sicherheitsdienste überwachte Territorien, die in schroffem Gegensatz zum Ideal des öffentlich zugänglichen Raums stehen. Bei allem Respekt vor der Privatsphäre eines jeden Bewohners war es doch bisher weitgehend tabuisiert, die Straßen und Plätze im Wohngebiet der Reichen zu privatisieren und dem Zuständigkeitsbereich der Kommune zu entziehen. Diese neuen Formen der Exklusion durch Gitter und Überwachungskameras sind ein Verrat an dem Ideal einer Gesellschaft von Freien und Gleichen, in der die Armut nicht von einem Tag auf den anderen verschwindet, die aber doch immerhin daran arbeitet, die räumliche und soziale Mobilität zu verbessern.

Politische Utopien einer idealen Stadt entwerfen in der Regel das Bild einer Kontrastgesellschaft, die mit einem ihr eigenen System von Normen

KURZBIOGRAPHIE

Walter Lesch, geb. 1958 in Duisburg-Rheinhausen, Prof. Dr. phil., Dipl.-Theol., lehrt nach mehr als zehnjähriger Tätigkeit an der Universität Fribourg seit 1999 Moralphilosophie und Christliche Sozialethik an der Université catholique de Louvain in der nach der Zweiteilung der alten Löwener Universität neugegründeten Stadt Louvain-la-Neuve (Belgien). Dort forscht er u. a. zur Ethik der Migration und zu Fragen von Stadtentwicklung und religiöser Vielfalt. 2013 veröffentlichte er „Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik“ (Herder/Academic Press Fribourg).

und Werten die Fehler der heutigen Städte vermeiden möchte. Der Preis für solche Entwürfe ist bisweilen hoch, insofern die vermeintliche Machbarkeit einer alternativen Kommunalpolitik die Homogenisierung der Bürgerschaft be-

 In den Städten können Religionen die Tauglichkeit ihrer Ideale testen, indem sie sich aktiv für eine inklusivere Gesellschaft einsetzen

deutet. Städte sind aber seit jeher Orte der Vielfalt und der Differenz (Sennett 1991):

- Sie produzieren die Bruchstellen und Risse, die auf glatten Oberflächen nur irritieren.
- Sie sind Orte der
 - Beheimatung und der Fremde,
 - der Interaktion und der Indifferenz,
 - der Zivilisierung von Umgangsformen und des Konflikts.

Wenn Religionen die Sozialutopie des friedlichen Zusammenlebens unterstützen, dann haben sie als zivilgesellschaftliche Akteure in den Städten die Möglichkeit, die Tauglichkeit ihrer

Ideale zu testen und sich aktiv für eine inklusivere Gesellschaft einzusetzen (vgl. die Beiträge in Garnett/Harris 2013 und in Sievernich/Wenzel 2013).

Fazit

Aus sozialetischer Sicht wäre es wünschenswert, Städte noch viel mehr als bisher als Laboratorien sozialer Gerechtigkeit und kultureller Pluralität wertzuschätzen und zum Gegenstand der Forschung und der Politikberatung zu machen (Turmel 2012). Städte sind reale Orte des schwierigen Aushandelns

von Regeln des Zusammenlebens in einer globalisierten Welt, die mit der regulativen Idee des Weltbürgertums nicht ganz deckungsgleich ist, sich ihr aber annähern kann, wenn dazu die politische Bereitschaft und die soziale Phantasie gegeben sind. Die ordnende Hand kommunaler Politik kann und soll nicht alle Lebensbereiche durchdringen. Aber sie trägt Verantwortung für eine Rahmenordnung,

- die bestehende Strukturen korrigiert oder weiterentwickelt,
- Konflikte entdeckt und deren Lösung begleitet,

- Initiativen ermutigt und Handlungsebenen koordiniert.

Solange das politische Engagement in Kommunen nur als eine zweitklassige Tätigkeit im Vorfeld der großen Politik auf nationaler Ebene gesehen wird, fehlt dieser großen Politik die Achtung vor den Bürgern in ihren realen Lebenskontexten. Denn in jeder Stadt werden die bisweilen negativen Konsequenzen von Entscheidungen in den Hauptstädten mitzutragen sein.



Interview

„Stadtplanung reagiert auf veränderte Bedürfnisse“

Interview mit Frank Othengrafen über städtischen Wohnraum, Stadtentwicklung und basisdemokratische Beteiligungsverfahren

Frank Othengrafen



Stadtplanung ist in erster Linie eine Angebotsplanung. Die tatsächliche Nutzung städtischer Räume wird von vielen Akteuren, deren Interessen und weiteren Faktoren beeinflusst. Bei der Planung spielt heute unter anderem der Dialog mit Bürgerinitiativen und Protestbewegungen eine beachtliche Rolle. Andere basisdemokratische Formen zur Beteiligung der verschiedenen zivilgesellschaftlichen Gruppen gilt es noch zu entdecken. Bei der Wohnraumentwicklung in einzelnen Stadtteilen geht es in der Regel um die langfristige Verbesserung der Gesamtsituation einer Stadt. Angesichts der Interessen beteiligter Privatinvestoren wird die Rücksicht auf einkommens- und durchsetzungsschwache Teile der Stadtbevölkerung dabei zu einer vordringlichen Herausforderung. Zudem gewinnen die Kriterien der Integration verschiedener ethnischer Zugehörigkeiten sowie der Umweltschutz weiter an Bedeutung.



Amosinternational Herr Professor Othengrafen, ist das heutige Gesicht großer Städte das Ergebnis von Stadtplanung und gezielter Stadtentwicklung oder eher das Produkt ungesteuerten Wachstums?

Frank Othengrafen Beides. Planung bedeutet in erster Linie Angebotsplanung, d. h. in Flächennutzungsplänen, Bebauungsplänen und Stadtentwicklungskonzepten werden überwiegend Flächen für zukünftige Nutzungen ausgewiesen. Bei der Umsetzung dieser Pläne kommen jedoch viele andere Faktoren hinzu. Sie können beispielsweise einen wunderschönen innerstädtischen Platz vorsehen und verwirklichen, der von Bäumen umgeben ist, auf dem Parkbänke zum Ausruhen einladen und der insgesamt das Bild suggerieren soll, dass sich hier Menschen aufhalten und wohlfühlen können. Es gibt jedoch keine Gewähr dafür, dass der Platz von der Bevölkerung auch tatsächlich so angenommen wird. Es könnte sein, dass er den Bedürfnissen der direkten AnwohnerInnen nicht entspricht oder dass sich andere Gruppen den Platz für ihre „Zwecke“ aneignen, z. B. Jugendliche, die dort skaten wollen, Obdachlose, die sich mit Vorliebe hier aufhalten etc. Auf diese Prozesse kann Stadtplanung nur bedingt Einfluß nehmen.

Amosinternational Demnach müsste es der Stadtplanung darum gehen, sich verändernde Bedürfnisse frühzeitig zu antizipieren und gezielt darauf zu reagieren?

Othengrafen Ja. Stadtplanung reagiert auf veränderte gesellschaftliche Bedürfnisse. Sie kann nicht ihrerseits die Gesellschaft gestalten, sondern muss auf gegebene Erfordernisse eingehen. Sie arbeitet allerdings nicht nur reaktiv, sondern versucht, die sich wandelnden gesellschaftlichen Anforderungen, z. B. veränderte Haushaltsstrukturen, Wohnbedürfnisse, Mobilitätsformen adäquat vorherzusehen und planerisch umzusetzen.

Amosinternational Welchen Einfluss können dabei die verschiedenen Interessensgruppen nehmen, eine Bürgerinitiative z. B., die sich gegen weiteren Autoverkehr in ihrer Stadt wehrt?

Othengrafen Im Rahmen der formellen städtischen Planungsprozesse gibt es heute gesetzlich festgeschriebene Pflichten und Verfahren der Bürgerbeteiligung. Darüber hinaus spielen aber auch Protest- und Bürgerinitiativen, die von sich aus aktiv werden und bestimmte Planungen ablehnen oder Verbesserungen einfordern, eine große Rolle. Durch öffentliche Aktionen und gezielte Nutzung bestimmter Medien können sie oft einen hohen Handlungsdruck auf die Verwaltung, die Politik und damit auch auf die Stadtplanung ausüben. Inwiefern sich Politikerinnen an basisdemokratische Initiativen gebunden fühlen, das lasse ich einmal dahingestellt. Da gibt es durchaus Verbesserungsbedarf. Umgekehrt entstehen bei beteiligten Bürgern oft überzogene Erwartungen, als könnten ihre Wünsche jeweils einzeln übernommen werden.

Amosinternational Das Instrument der Bürgerbeteiligung kann also für die politischen Entscheidungsträger durchaus zweischneidig sein?

Othengrafen Ja. Unabhängig von den häufig überzogenen Erwartungen der Bürger an Beteiligungsprozesse gehen Politikerinnen und Stadtplanerinnen manchmal zu naiv davon aus, dass sie das Zepter fest in der Hand haben und auch nach Ende eines Beteiligungsprozesses frei entscheiden können, was sie von den Ergebnissen in ihre Pläne oder Strategiepapiere aufnehmen und wie sie es ggf. umsetzen können oder wollen. Das kann in meinen Augen aber wiederum zu „neuen“ Protesten führen, da viele Bürger mit diesem Verständnis oder Vorgehen nicht länger einverstanden sind.

Amosinternational Werden Stadtplaner in ihrem Studium zu wenig darauf vorbereitet, dass Planung nicht nur sachlichen Notwendigkeiten folgt, sondern vielfach interessengeleitet ist und daher nicht ohne den Dialog mit der Basis auskommen kann?



Zu einer erfolgreichen Stadtplanung gehören das fachliche Wissen und der offene Dialog mit den Bürgern

Othengrafen Den Umgang mit Bürgerinitiativen lernen Stadtplaner nicht unbedingt an der Universität. Es ist durchaus schwierig zu vermitteln, in welcher Weise städtische Entscheidungsprozesse und Bürgerbeteiligung auch mit Fragen der Macht verbunden sind. Bisher konzentrieren wir uns eher auf die fachlichen Aspekte von Planung und Entwicklung. Doch in der Gemengelage von Politik, Verwaltung und verschiedenen zivilgesellschaftlichen Gruppierungen muss ich mir als Stadtplaner durchaus bewusst machen, wen ich vertrete, wessen Wünsche und Belange ich im Planungsprozess zu beachten habe. Die Studierenden lernen, dass die Politik letztendlich entscheidet und dass Planerinnen diese Entscheidungen vorbereiten. Dazu gehört das fachliche Wissen, aber auch der Dialog mit den Bürgern. Nur so lässt sich beurteilen, inwiefern eine Straße tatsächlich verbreitert werden muss, ob ein Stadtteil vielleicht einen Park braucht oder ob der soziale Wohnungsbau verstärkt werden muss.

Amosinternational Muss sich Stadtplanung auf die im kommunalen Besitz befindlichen öffentlichen Räume beschränken? Oder hat sie auch Zugriff auf Flächen und Räume, über die private Eigentümer verfügen?

Othengrafen Stadtplanung betrachtet die Stadt in ihrer Gesamtheit und macht zunächst keinen Unterschied zwischen Flächen, die der öffentlichen



Hand gehören und Flächen, die sich in Privatbesitz befinden. Von Stadtseite initiierte Planung ist allerdings immer auf Kooperation mit anderen Akteuren angewiesen. Das gilt verstärkt, wenn sich Flächen im Privatbesitz befinden. Hier müssen die Vorstellungen der privaten Eigentümer mit den Zielen und Maßnahmen der Stadt in Einklang gebracht werden, Entsprechende Verständigungsprozesse führen allerdings häufig dazu, dass sich weite Teile der übrigen Stadtgesellschaft ausgeschlossen fühlen. Nehmen sie das Beispiel Stuttgart 21: Da sind – sehr verkürzt dargestellt – im Vorfeld Entscheidungen zwischen den direkt beteiligten Akteuren – Deutsche Bahn, Land Baden-Württemberg, Stadt Stuttgart – getroffen worden. Als danach das formelle Beteiligungsverfahren mit einer breiten Öffentlichkeit an den Start ging, konnte der Unmut nicht ausbleiben, weil über die wesentlichen Weichenstellungen bereits entschieden war.

Amosinternational Es zahlt sich demnach nicht aus, Bürgermitentscheidung lediglich zu simulieren?

Othengrafen Richtig. Bürgerbeteiligung sollte nur dort initiiert und angeboten werden, wo die Mitwirkung der Bürger auch erwünscht ist und Ergebnisse des Beteiligungsprozesses in politischen Entscheidungsprozessen später berücksichtigt werden. Das Problem liegt allerdings nicht immer auf Seiten der öffentlichen Akteure und Planer. Bei vielen Vorhaben wie der Verlegung einer Straßenbahnstation, der Neugestaltung eines Platzes usw. kommt es aus einem anderen Grunde oft erst zu spät zu einer Beteiligung der Bürgerinnen. Dahinter steht ein Planungsdilemma. Denn je frühzeitiger ein Beteiligungsprozess startet, desto größer sind die Gestaltungsmöglichkeiten. Für die Bürger sind aber die sie betreffenden Auswirkungen meist erst in einer späteren Phase erkennbar. Die frühzeitigen Einwirkungs- und Mitsprachemöglichkeiten z. B. bei informellen Be-

teiligungsangeboten oder auch beim Bebauungsplanverfahren werden daher häufig nicht genutzt. Später, wenn nur noch geringe Korrekturen bei der Umsetzung möglich sind, kommt es dann zu vehementen Protesten, weil die Folgen der Umsetzung sichtbar und spürbar werden.

Amosinternational Stadtentwicklung unter demokratischen Vorzeichen – genügt dazu der jeweilige Mehrheitsbeschluss des Stadtrates oder gehört die direkte Bürgerbeteiligung zum demokratischen Anspruch unbedingt dazu?

Othengrafen Mein idealtypisches Verständnis von Planung läuft auf das Zweite hinaus. Es geht darum, frühzeitig basisdemokratische Bewegungen einzubeziehen, auch Stimmen zu berücksichtigen, die sich schwer tun, die eigenen Wünsche und Interessen zu artikulieren. Dabei denke ich z. B. an Bürgerinnen mit Migrationshintergrund, ältere Menschen oder an Jugendliche. Das sind Gruppen, die in Partizipationsprozessen häufig benachteiligt oder vernachlässigt werden. Sie sind manchmal kaum informiert. Wirtschaftsakteure und sehr artikulationsstarke Gruppierungen sind in der Lage, sich eigenständig einzubringen und darauf zu drängen, dass ihre Stimme gehört wird. Für mich gehört es dazu, auch auf die nicht so artikulationsstarken Gruppen frühzeitig zuzugehen und sie in Planungsprozesse einzubeziehen. Allerdings muss deutlich sein, dass Bürgerbeteiligung immer als Bestandteil politischer Prozesse zu sehen sind, so dass letztlich die Politikerinnen entscheiden (unter der aktiven Einbeziehung von bürgerschaftlichen Initiativen). Basisdemokratie von Anfang an, ohne jegliche Einbettung, das ist nicht realistisch.

Amosinternational Ein besonders wichtiger Planungsbereich ist der städtische Wohnraum. Was können die Planer prosperierender Großstädte tun, um genügend bezahlbaren Wohnraum für Menschen mit

niedrigem Einkommen zu erhalten bzw. zu schaffen?



Viele Städte haben in den letzten beiden Jahrzehnten ihre Wohnungsgesellschaften an private Investoren verkauft

Othengrafen Die Städte sind da durchaus aktiv, wenn auch mit unterschiedlichen Strategien und unterschiedlich erfolgreich. In Hamburg beispielsweise, der Stadt in der ich wohne, wird der Markt erschwinglicher Wohnungen geprägt durch die städtische SAGA-Wohnungsbaugesellschaft, die über 130 000 Wohnungen vermietet. Andere Städte haben ihre großen Wohnungsbestände komplett privatisiert. In den letzten beiden Jahrzehnten hat das Thema Sozialer Wohnungsbau bei der Stadtplanung an Bedeutung verloren. Das führt allerdings mancherorts zu heftigen basisdemokratischen Protesten. Der „Recht-auf-Stadt-Bewegung“ geht es u. a. darum, dass Mieten weiterhin erschwinglich bleiben und „städtisches Tafelsilber“ nicht weiter verkauft wird, um momentane finanzielle Engpässe in den Kommunen zu überstehen.

Amosinternational Werden denn die privaten Investoren auf dem städtischen Wohnungsmarkt ebenfalls in die soziale Pflicht genommen?

Othengrafen Ja, bleiben wir bei dem Beispiel Hamburg: Hier gibt es beispielsweise die Auflage, dass ein Drittel der neu entstehenden Wohnungen den Kriterien des sozialen Wohnungsbaus entsprechen müssen, dass nur ein Drittel frei finanzierter Mietwohnungen entstehen und dass das letzte Drittel Eigentumswohnungen sein sollen. Die Städte nutzen durchaus ihre Macht, den Investoren solche und ähnliche Auflagen zu machen, wenn sie ihre Gewinne im Hochpreissegment machen wollen. Andere Instrumente sind etwa städtebauliche und soziale Erhaltungssatzungen, mit denen versucht wird,

sowohl den Gebäudebestand als auch die in einem Viertel bereits wohnende Bevölkerung im vorhandenen Wohnungsbestand zu halten. So soll verhindert werden, dass Modernisierungs- oder Neubaumaßnahmen automatisch zur Gentrifizierung eines ganzen Stadtteils führen. So kann die Stadtplanung der wuchernden Spekulation oder einer Gesamtgentrifizierung zumindest partiell entgegenwirken.

Amosinternational Das klingt einigermaßen optimistisch. Manche Meldungen und Artikel über die Gentrifizierung ganzer Stadtteile sind da sehr viel kritischer.

Othengrafen Jeder stadtplanerische Eingriff trägt letztlich zu Veränderungen, d. h. zur Attraktivitätssteigerung eines Stadtteils und damit zumindest auch indirekt zur Gentrifizierung bei. Gute Planung führt nun einmal zur Verbesserung der Situation, löst Probleme, trägt zur Aufwertung des Gebäudebestandes, zu einer Aufwertung des Viertels bei. Das führt zwangsläufig zu höheren Preisen. Aber das bezieht sich ja nicht gleichzeitig auf eine ganze Stadt.

Amosinternational Die Verdrängung von angestammten Hartz-IV-Empfängern und anderen Menschen mit niedrigem Einkommen aus solchen aufstrebenden Stadtteilen ist demnach unvermeidlich?

Othengrafen Stadtplanung hat darauf nur einen begrenzten Einfluss, es sei denn, es ist eine Kooperation mit stadteigenen Wohnungsbaugesellschaften möglich. Ansonsten bleibt nur die frühzeitige vertragliche Bindung von Investoren an bestimmte städtebauliche Vorgaben und begrenzte Mietpreise. Darüber kann die Stadtplanung durchaus steuernd auf Investoren einwirken, wenn Politik und Planung das denn auch wollen.

Amosinternational Welche Rolle spielen der demografische Wandel und der wach-

sende Anteil von Migranten in der Bevölkerung für die Stadtplanung?

Othengrafen Beides spielt eine große Rolle. Es sind Kernanliegen, wenn es darum geht, auf gesellschaftliche Veränderungsprozesse zu reagieren. Wichtig sind dabei die Schnittstellen, an denen andere Disziplinen ihren Einfluss haben, wenn es etwa um die Anpassung der öffentlichen Infrastruktur an die älter werdende Bevölkerung geht, oder um die Wohnsituation in Stadtteilen mit wachsendem Migrantenanteil. Da ist je nach Problemstellung eine Zusammenarbeit mit Bauingenieuren, mit Stadtsoziologen, vielleicht auch mit Psychologen erforderlich, um deren Perspektive z. B. in der Planung öffentlicher Räume einzubringen.

Amosinternational Beim Thema „Integration von Migranten“ bestimmen unterschiedliche, ja gegensätzliche Leitbilder die Diskussion: Folgt moderne Stadtplanung eher dem Leitbild der Durchmischung der Kulturen und Ethnien in allen Stadtteilen? Oder hat die interne Homogenität einzelner Gruppen und Stadtteile (Segregation) größere Vorteile?

Othengrafen Meiner Meinung nach ist es in jedem Fall sinnvoller zu integrieren als zu segregieren. Es gibt einige Studien, aus Helsinki beispielsweise, dass Städte weniger Probleme haben mit sogenannten benachteiligten Stadtteilen, wenn sie auf Ebene von Baublocks kontinuierlich dafür sorgen, dass es eine sehr kleinteilige Mischung von unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen gibt. Das mag nicht überallhin übertragbar sein, Finnland ist ein besonders wohlhabendes Land. Es spricht aber in jedem Fall für das planerische Grundideal einer stärkeren Durchmischung. Das Gleiche gilt allgemein für die Durchdringung verschiedener sozialen Schichten, nicht nur für Menschen mit und ohne Migrationshintergrund. Eine heterogene Sozialstruktur sorgt für die „soziale Durchmischung“ in einem Quartier und kann

dazu beitragen, eine übergreifende Abwärtsspirale von hoher Arbeitslosigkeit, Auszug der besser Situierten, Versiegen der Investitionsbereitschaft in den vorhandenen Wohnraum etc. zu minimieren oder zu verhindern. Das Ideal der Durchmischung gilt darüber hinaus auch für andere Aspekte des Stadtlebens: Wohnen, Arbeiten, Freizeit sollten ebenfalls durchmischt sein. Im Vergleich zur funktionsräumlichen Trennung erspart das Zeit und Wege, es ist zudem umweltfreundlicher.

Amosinternational Gegen den Versuch, die Belastung durch sozial schwächere Bevölkerungsgruppen, Flüchtlinge z. B., auf alle Stadtteile zu verteilen, gibt es allerdings in vielen Städten erstaunlich zähe Widerstände.

Othengrafen Das ist in der Tat eher eine politische Frage als eine planerische. Um noch einmal den Blick auf Hamburg zu lenken: Als kürzlich im eher noblen Hamburger Viertel Harvestehude Flüchtlingsunterkünfte angesiedelt werden sollten, gab es einen starken und bisher erfolgreichen Widerstand einiger Anwohner. Sie argumentierten erstaunlicherweise damit, dass sich die aus Armut und Zerstörung Geflohenen inmitten des überdurchschnittlich hohen Reichtumsniveaus sicher nicht wohlfühlen würden. Ich persönlich halte es für inakzeptabel, dass sich einige Stadtteile in dieser Weise komplett abschotten gegen den Versuch, die Flüchtlingsproblematik für alle sichtbar und handhabbar werden zu lassen und nicht auf wenige Stadtteile zu beschränken.

Amosinternational Die basisdemokratische Mitentscheidung bei Fragen der Stadtentwicklung kann also, wie das Beispiel zeigt, auch in eine ganz verquere Richtung gehen?

Othengrafen Genau. Ich nenne Ihnen dazu – wiederum leider nur in Kurzform – noch ein anderes Hamburger Beispiel: das Gängeviertel. Es handelt

sich um ein ursprünglich sehr gut erhaltenes, einmaliges historisches Gebäudeensemble, das in Hamburg sehr prägend war für eine bestimmte Zeit. Aufgrund von Kriegsschäden ist in dem heute so genannten Viertel allerdings kaum noch etwas vom alten Bestand erhalten. Nachdem ein Investor die Gebäude erworben hatte und beabsichtigte, einen Großteil des Gebäudebestandes abzureißen, kam es im kam es zu umfangreichen Protesten. Künstler und Architekten besetzten das Viertel schließlich und gründeten eine Bürgerinitiative. Diese Bürgerinitiative war sehr geschickt darin, die Medien zu nutzen und die Politik mehr oder weniger zum Rückkauf des Gängeviertels zu zwingen und die ursprüngliche Entscheidung damit faktisch zu revidieren. Das kann man alles als positiv ansehen. Als es aber darum ging, über

 **Stadtplanung muss das Ganze und auch die marginalisierten Bevölkerungsgruppen im Blick behalten**

Nachnutzungsmöglichkeiten zu sprechen, lag der Fokus mehr oder weniger von Beginn an auf Ateliers, Wohn- und Büroräumen usw. für Künstler und Architekten. Es ist nie wirklich offen über andere Zielsetzungen oder Akteure (z. B. Menschen mit Migrationshintergrund, Haushalte mit Transfereinkommen und niedrigem Bildungsstand etc.), die zum Teil in entlegenen Stadtteilen wohnen, als potenzielle Nutzer diskutiert worden. Es ist nichts daraus geworden. Was ich damit sagen will, ist, dass einzelne zivilgesellschaftliche Gruppen und Initiativen nicht überschätzt werden sollten in ihrer Fähigkeit, das Ganze der Stadt und auch marginalisierte Gruppen im Blick zu behalten.

Amosinternational Was spricht eigentlich dagegen, das Angebot-Nachfrage-Spiel bei der einen oder anderen stadtplanerischen Grundsatzfrage durch ein Referendum zu

KURZBIOGRAPHIE

Dr.-Ing. Frank Othengrafen, Juniorprofessor für Landesplanung und Raumforschung, insbesondere Regional Governance am Institut für Umweltplanung der Leibniz Universität Hannover; Arbeitsschwerpunkte: vergleichende Planungssystem- und Planungskultur-forschung, Planungstheorie und -methodik, Europäische Raumentwicklung, Neue Governance-Formen und die demokratische Legitimation von Stadt- und Regionalplanung; aktuelle Veröffentlichung u. a.: Konflikte, Proteste, Initiativen und die Kultur der Planung – Stadtentwicklung unter demokratischen Vorzeichen? (mit Martin Sondermann), in: Othengrafen/Sondermann (Hg.): Städtische Planungskulturen im Spiegel von Konflikten, Protesten und Initiativen. Planungsrundschau 23, Berlin 2015, 7–30. Weiteres unter: www.umwelt.uni-hannover.de/othengrafen.html.

ergänzen, bei dem die gesamte Stadtbevölkerung direkt über eine gegebene Alternative abstimmt?

Othengrafen In Deutschland wird das Modell der direkten Demokratie, wie es in der Schweiz prägend ist, immer wieder diskutiert. Das ist auch ein Thema in der Stadtplanung, weil viele das zurzeit gängige System der Basisbeteiligung für unzureichend halten. Es wäre jedenfalls eine sehr große Herausforderung, das Modell der Schweiz bei uns einzuführen und die Bevölkerung über jedes planerische Projekt verbindlich abstimmen zu lassen.

Amosinternational Ist andererseits eine differenzierte und qualifizierte Bürgerbeteiligung nicht sogar demokratischer als ein einfaches Plebiszit?

Othengrafen Gerade in Fragen der Stadtplanung sehe ich das so. Im jetzt gegebenen Beteiligungssystem muss man von kommunalpolitischer oder

planerischer Seite sehr genau darauf achten, worauf sich die Partizipation

 **Ernst gemeinte Beteiligungsverfahren sind offen angelegt und lassen Konflikte zu**

beziehen soll, welcher Zweck damit verbunden wird, welche Erwartungen von Seiten der Planer und von Seiten der beteiligten Bürger. Beteiligungsverfahren müssen Konflikte zulassen, sie sollten nicht darauf angelegt sein, sich in jedem Fall eine Akzeptanz für die vorgelegte Planung zu verschaffen. Wenn es nur darum geht, Proteste und Widerstände zu vermeiden, ist das Manipulation und keine offene Bürgerbeteiligung.

Amosinternational Aber was ist zu tun, wenn sich unversöhnliche Positionen und Interessensgruppen gegenüberstehen?

Othengrafen Vieles kann man nach einem offenen und ernst genommenen Bürgerdialog durch kommunalen Ratsbeschluss hinbekommen. Denkbar ist es aber auch, zu wichtigen Fragen einen Volksentscheid herbei zu führen, indem sich Stadtrat und Stadtplaner vorab an das zu erfragende Mehrheitsvotum binden. Das wäre eine sinnvolle indirekte Nutzung des Schweizerischen Prinzips der Volksentscheidung.

Die Fragen stellte Richard Geisen





Buchbesprechungen

Staat und Religion

Joseph Marko, Wolfgang Schleifer (Hg.): *Staat und Religion. 9. Fakultätstag der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz*, Graz: Universitätsverlag 2014, 306 S., ISBN 978-3-7011-0308-9.

Der Band enthält die Beiträge des 9. Fakultätstages der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Graz vom 24. Mai 2014. Er widmet sich gegenwärtigen Herausforderungen der religionsrechtlichen Regelung der vielfältigen Beziehungen von Staat und Religion. Er gliedert sich in drei Teile plus einen kurzen Anhang (Programmübersicht, Arbeitskreisprogramme, Teilnehmerliste). Teil I (21–79) gibt die Beiträge der Plenarveranstaltung wieder und befasst sich mit den aktuellen Entwicklungen des Religionsrechts in Österreich und Europa (R. Potz), den „historischen“ Erfahrungen österreichischer Gerichte mit dem islamischen Privatrecht (W. Posch), dem Islam in Europa unter der Rücksicht der rechtlichen Integration (C. Joppke), der islamischen Erziehung in den pluralen Gesellschaften Europas (E. Aslan) sowie der Frage nach dem Ausmaß der Säkularität der österreichischen Gesellschaft (P. M. Zulehner). Teil II (83–265) bildet die Arbeitskreise ab zu Fragen des Verhältnisses von Familienrecht und Religion (83–119), der Blasphemie (120–146), der Religionsfreiheit im Strafrecht (147–166), des Verhältnisses von Staat und Religion bzw. Religion und Staat unter der Perspektive der Macht (167–202), verfassungsrechtlicher und politikwissenschaftlicher Aspekte des Verhältnisses von Religion und Recht (203–212), der Religionsfreiheit in der jüngeren Judikatur des EGMR und im internationalen Recht (213–238) und schließlich der Auswirkungen von Reli-



gion, Religionsgemeinschaften und Kirche auf das Arbeitsrecht (239–273). Teil III (275–295) sichert die Ergebnisse der Arbeitskreise.

Wie die Übersicht zeigt, wird eine Vielfalt aktueller religionsrechtlicher Themen angesprochen. Hinsichtlich der Entwicklung der unterschiedlichen religionsrechtlichen Systeme der europäischen Staaten werden insbesondere durch die Orientierung an der Rechtsprechung des EGMR konvergierende Tendenzen ausgemacht. Aus der zunehmenden Pluralisierung der Gesellschaft, vor allem durch die Pluralisierung der religiösen Bekenntnisse in der Wohnbevölkerung und die Zunahme des Anteils Konfessionsloser stellen sich überdies gemeinsame Herausforderungen. Eindrücklich wird herausgearbeitet, dass aufgrund der Änderungen des Scheidungs- und Unterhaltskollisionsrechts auf europäischer Ebene (Anknüpfung an das Recht des gewöhnlichen Aufenthalts- statt an das Herkunftslandes) einerseits die Erfahrungen der österreichischen Gerich-

te mit dem islamischen Recht in diesen Belangen nur sehr kurz waren und deshalb bereits als „historisch“ zu bezeichnen sind, andererseits manch Fragwürdiges in der Rechtsprechungspraxis nun beseitigt ist. Wegen des religiös motivierten Rechtsverständnisses von Muslimen und Musliminnen können sich nun aber auch neue Spannungen in dieser Rechtsmaterie auftun. An Hand von kritisch analysierten Rechtsprechungsbeispielen aus Frankreich und Deutschland zeigen sich Möglichkeiten und Schwierigkeiten der rechtlichen Integration des Islam in die liberalen Gesellschaften Europas. Dem islamischen Religionsunterricht wird eine bedeutende Rolle im Aufbau einer europäischen muslimischen Identität im Rahmen einer pluralen säkularen Gesellschaft zugemessen und so auch ein wichtiger integrationsfördernder Beitrag.

Der Arbeitskreis zu Familienkonzepten, Familienrecht und Religion thematisiert die Entwicklung des österreichischen Ehe- und Familienrechts, den Einfluss des katholischen Eheverständnisses auf dieselben und die Reaktion des österreichischen Gesetzgebers auf die sich wandelnden Familienkonzepte. Des Weiteren bietet er einen übersichtlichen Einblick in das islamische Familienrecht und stellt die aktuelle Diskussion und Rechtslage zur Frage der religiös motivierten Beschneidung in Deutschland und Österreich dar.

Der Arbeitskreis zur Blasphemie bietet einen prägnanten und kritischen Kommentar zum neuen Blasphemie-Tatbestand des russischen Rechts und sieht in diesem vor allem eine symbolische Gesetzgebung, um ein geistiges Klima der Einschüchterung zu schaffen. Die bemerkenswerten Unterschiede in der Auffassung der Redefreiheit zwischen den Ver-



einigten Staaten und den europäischen Ländern werden aufgezeigt und so zugleich die Kontextualität des Rechts erkennbar. Die Straftat der Blasphemie im türkischen Strafrecht erfährt eine kritische Analyse und wird als Mittel der Diskriminierung nichtislamischer Religionen, insbesondere von Nichtgläubigen, bewertet. Ein Erfahrungsbericht über Protestaktionen im Kölner Dom schließt den Arbeitskreis ab.

Im Arbeitskreis zum Verhältnis von Religionsfreiheit und Strafrecht geht es um die Klärung dieses Verhältnisses an Hand von Fallbeispielen aus dem Gerichtsalldag. Konkret werden die Verschleierung im Gerichtssaal, das Zeugnisverweigerungsrecht von Geistlichen und die Verwendung religiöser Symbole mit aggressivem Inhalt (IS-Fahne) in der Öffentlichkeit angesprochen. Die Beiträge geben einen guten Einblick in die Komplexität dieser Materie.

Der Arbeitskreis, der das Beziehungsgeflecht zwischen Staat, Macht und Religion behandelt, thematisiert die geschichtliche Entwicklung und aktuelle Situation des österreichischen Religionsrechts am Beispiel der israelitischen, der orthodoxen, protestantischen und islamischen Glaubensgemeinschaften in Österreich. Darüber hinaus wird der diskussionswürdige Vorschlag unterbreitet, an Stelle eines Bundesgesetzes die äußeren Rechtsverhältnisse der Religionsgemeinschaften mittels Vertragsrechts zu regeln.

Unbeschadet der Tatsache, dass Religion keine Regelungsmaterie des europä-

ischen Gemeinschaftsrechts ist, werden im Arbeitskreis zu den verfassungsrechtlichen und politikwissenschaftlichen Aspekten des Verhältnisses von Religion und Recht nach Berührungspunkten zwischen dem Phänomen der Religion und dem Recht der EU gesucht, und zwar sowohl mit Blick auf das Primär- und Sekundärrecht als auch auf die Rechtsprechung.

Im Arbeitskreis zur jüngeren Judikatur des EGMR in Fragen der Religionsfreiheit wird mit plausiblen Argumenten die Konformität der religiös motivierten Knabenbeschneidung mit europarechtlichen und völkerrechtlichen Rechtsgrundlagen aufgezeigt. Im Verhältnis von Staat und Religion lässt der EGMR ein klares Bekenntnis zur Trennung der beiden Bereiche zum Schutze der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates erkennen, insbesondere in Fällen, in denen der Islam betroffen ist. Hinsichtlich der Religionsfreiheit als Individualrecht bleibt der EGMR in der Rechtsprechung seiner Linie treu, in den Konflikten die Religionsfreiheit im Arbeitsrecht betreffend hingegen fehlt derzeit noch eine argumentative Linie, die für die nationalen Gerichte eine Orientierung bieten könnte. Bezüglich des Religionsgemeinschaftsrechts werden neue Entwicklungsimpulse geortet.

Der Arbeitskreis zu religionsrechtlichen Bestimmungen im Bereich des Arbeitsrechts spricht die Auswirkungen der Feiertagsregelungen im österreichischen Arbeitsrecht unter der Rücksicht der Umsetzung der Gleichbehandlungsrichtlinie

sowie die Berücksichtigung bzw. Nichtberücksichtigung der Religion im türkischen Arbeitsrecht an. Er versucht, Arbeitgeber in den Kirchen und Religionsgemeinschaften in Österreich zu identifizieren und geht schließlich der Frage nach, inwieweit Arbeitgeber religiösen Bedürfnissen ihrer Arbeitnehmer im Zusammenhang der Erbringung der Arbeitsleistung – insbesondere im Falle mittelbarer Diskriminierungen auf dem Hintergrund des Gleichbehandlungsgesetzes – nachkommen müssen.

Gegen Ende finden sich schließlich kurze und prägnante Zusammenfassungen der Impulsreferate zu den Arbeitskreisen unter Miteinbeziehung von Diskussionsbeiträgen. Diese Zusammenfassungen können aber auch als erste inhaltliche Orientierung zu den Beitragsgruppen gelesen werden.

Zur abschließenden Würdigung kann gesagt werden, dass der vorliegende Band wegen der vielfältigen und hoch aktuellen Themenstellungen, der gut ausgearbeiteten und sehr informativen – mitunter auch spannenden – Beiträge in keiner religionsrechtlichen Bibliothek fehlen sollte. Er führt in ein interessantes, immer wichtiger werdendes Rechtsgebiet ein und vermittelt einen guten Blick auf die Komplexität desselben. Die durchwegs verständliche Sprache und nicht zuletzt die saubere redaktionelle Gestaltung bieten eine hohe Lesefreundlichkeit.

Konrad Breitsching, Innsbruck



Sollen und Können

Karl Homann: Sollen und Können. Grenzen und Bedingungen der Individualmoral, Wien: Ibero 2014, 286 S. ISBN: 978-3-85052-336-3

Karl Homann gehört zu den umstrittensten „Wirtschaftsethikern“ der Bundesrepublik Deutschland. Nicht wenige halten sein Programm einer ökonomischen Theorie der Moral als „Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln“ allerdings

nicht für eine moderne Wirtschaftsethik, sondern für deren vollständige Aufkündigung. Mit seiner bekannten Provo-Formel „Wettbewerb ist solidarischer als Teilen“ hat er seit den späten 1990er Jahren einige Aufmerksamkeit erreicht und auch in Teilen der katholischen Sozialethik gewisse Sympathien gefunden. Nachdem jedoch die Finanzmarktkrise des Jahres 2008 dem naiven Glauben an die Heilversprechen von freier Marktwirtschaft

und ungehemmten Wettbewerb eine neue Nüchternheit folgen ließ, in deren Folge die einst so selbstgewisse marktliberale Szenerie deutliche Auflösungserscheinungen zeigt, ist es um Karl Homann deutlich ruhiger geworden.

Da kommt dieser im Herbst 2014 erschienene Band gerade recht, wenn man wissen will, wie Homann heute zu seinen damaligen Positionen steht. Mit seinen zahlreichen Kritikern setzt er sich nicht

auseinander; und auch von nennenswerten Modifizierungen kann keine Rede sein. Allerdings räumt er ein, dass in den Wirtschaftswissenschaften das Theoriemotiv des *homo oeconomicus* zunehmend aufgegeben wird und als „empirisch falsifiziert“ (101; vgl. auch 32 f. u. ö.) gilt. Dennoch verteidigt er dieses Motiv als „eine der Methode der Ökonomik geschuldete zweckmäßige Annahme“ (102), da andernfalls die „wirtschaftsethischen“ Maximen, die ihm die Ökonomik liefern soll, nicht plausibel gemacht werden können. Und dabei gilt wohl: Wenn diese „Zweckmäßigkeit“ keinen Bezug zur Realität hat, dann ist das umso schlimmer für die Tatsachen.

Da es Homann darum geht, diese Maximen als einzig angemessen und alternativlos darzustellen, kann und will er keine Rücksicht nehmen auf die widerspenstige Komplexität heutiger wirtschaftlicher und sozialer Prozesse, die sich nun einmal nicht von einer einfachen marktwirtschaftlichen Modelllogik erfassen lassen. Stattdessen verkündet er die schlichten Dogmen seines marktgläubigen Credos unverdrossen weiter. Kern dieses Credos bildet die Überzeugung: „Der Wettbewerb sorgt kontinuierlich für die Vergrößerung des Kuchens, während Teilen und Umverteilen den Anreiz für Anstrengungen zu Produktion und Innovation mindern.“ (50) Deshalb sei der Wettbewerb – im Kontext einer marktöffnenden, ordoliberalen Rahmenordnung – „ethisch gut begründet – trotz der mit ihm verbundenen Härten wie Firmenzusammenbrüche, Arbeitsplatzverluste, Standortverlagerungen u. a. m.“ (52). Und als solcher soll er zugleich auch strenger Herr und Richter sein: „Der Wettbewerb zwingt ausnahmslos alle Akteure aus Gründen des Selbsterhalts in die Logik des unablässigen nachhaltigen individuellen Vorteilsstrebens“ (52), dem sich „niemand entziehen kann und niemand entziehen können soll“ (53).

Deshalb könne es nicht um Bändigung oder Domestizierung des Wettbewerbs, nicht um eine Ethik von Maß und Mitte gehen. Vielmehr seien Wettbewerb und



Vorteilsmaximierung „wegen der positiven Wirkungen für das gelingende Leben aller Menschen“ (53) nicht nur als erlaubt, sondern „als moralisch geboten einzustufen“ (148; vgl. auch 239). Das erste Gebot könne nur lauten: „präventiv nachhaltige Vorteils- bzw. Gewinnmaximierung betreiben, auch wenn andere Akteure dadurch in Nachteil geraten oder in den wirtschaftlichen Ruin getrieben werden“ (133). Dies impliziere zwar beträchtliche Zumutungen für „Menschen, die die moralische Qualität der Marktwirtschaft nicht erkennen (können)“ (206); ihnen könne aber durch ein energisches „wirtschaftsethisches“ Um Erziehungsprogramm geholfen werden. Denn wie wir „gelernt haben, dass entgegen unseren Alltagsintuitionen sich die Erde um die Sonne dreht und nicht umgekehrt [...], so müssen und können wir auch lernen, dass Wettbewerb solidarischer ist als Teilen und Privateigentum sozialer als Gemeineigentum“ (136).

Dass Marktwirtschaft und Wettbewerb keineswegs wundersame Allheilmitel sind, die immerzu und allenthalben nichtintendierte Wohltaten über die Völker ausschütten, sondern in unterschiedlichen historischen, politischen und sozialen Kontexten höchst unterschiedliche Chancen und Gefahren mit sich bringen, wird schlicht nicht zur Kenntnis genom-

men. So wird etwa – um nur ein für den neoliberalen Diskurs typisches Phänomen zu nennen – hartnäckig ignoriert, dass für die oft bemühte Behauptung, die Ergebnisse des freien Marktes würden – freilich erst an einem diffusen Ende, was den jetzt Leidenden wenig nützt – auch den „Ärmsten der Armen“ echte Vorteile bringen (vgl. 206 u. ö.), noch immer tragfähige empirische Belege fehlen. Nicht nur Papst Franziskus (Evangelii Gaudium, 54), sondern auch so prominente Nobelpreisträger wie Paul Krugman und Joseph E. Stiglitz stellen den Rekurs auf vermeintliche *trickle down*-Effekte denn auch schlicht unter Ideologieverdacht. Und wenn Homann mit der Aussage aufwartet, dass die Vergabe von Privateigentumsrechten eine verlässliche Lösung z. B. für das Problem der Überfischung der Ozeane in Aussicht stelle, weil „die Institution Privateigentum einen massiven Anreiz“ schaffe, „Ressourcen nachhaltig effizient zu nutzen – zum Nutzen der Allgemeinheit“ (77), dann dürfte auch dieses beliebte Lehrbuch-Theorem mittlerweile empirisch widerlegt sein. Die Verhältnisse sind halt nicht so, wie sie sein müssten, damit man sie mit dem reduzierten Methodenarsenal einer Homannschen Ökonomik erfassen kann. Man fragt sich, für welche Problemlagen eine solche ‚Wirtschaftsethik‘ ernsthaft attraktiv und anschlussfähig sein soll, nachdem längst auch immer mehr Unternehmen ihr Interesse an einer derart simplen Botschaft verloren haben.

Hermann-Josef Große Kracht,
Darmstadt

Chancengleichheit im Liberalismus

Wallimann-Helmer, Ivo: *Chancengleichheit im Liberalismus. Bedeutung und Funktion eines überschätzten Ideals*, Freiburg/München: Alber, 2013, 284 S., ISBN 978-3-495-48575-0

Chancengerechtigkeit ist das neue Schlagwort in zahlreichen gesellschaftspolitischen Diskussionen, das etwa im Sozialstaatsdiskurs das Konzept der Verteilungsgerechtigkeit vielfach abgelöst hat. Die Fokussierung auf Chancen klingt freier, sie lässt dem Einzelnen mehr Spielraum und reduziert zugleich die Staatsquote mit ihrem doppelten Nachteil der hohen Kosten und der tendenziellen Bevormundung. Doch was genau verbirgt sich hinter der Rede von Chancengerechtigkeit, und in welcher Beziehung steht sie zu Freiheit? Hierzu legt Wallimann-Helmer eine aufschlussreiche Studie vor, die bereits in ihrem Untertitel herausstreicht, dass von diesem Konzept keine Wunder zu erwarten sind.

In seiner an der Universität Zürich entstandenen Dissertation spricht der Vf. konsequent und sinnvollerweise von *Chancengleichheit*, weil es sich nicht um eine weitere bereichsspezifische Gerechtigkeit handelt. Ferner beschränkt er sich auf den Diskurs der liberalen politischen Philosophie im Anschluss an Rawls, ohne diesen allerdings definitorisch abzugrenzen. Als gemeinsamer Bestimmungspunkt dient ihm die „Grundannahme [...], dass allen Angehörigen liberaler Gemeinwesen ein gleicher moralischer Status zukommt (nachfolgend: Ideal sozialer Gleichheit)“ (14).

Den Gegenstandsbereich von Chancengleichheit bilden im Anschluss an Rawls die sozioökonomischen Güter. Chancengleichheit müsse erklären, unter welchen sozioökonomischen Bedingungen ungleiche Chancen oder eine durch eben dieses Ideal begründete ungleiche Verteilung von Gütern legitimiert seien.

Zur Analyse verschiedener Konzepte von Chancengleichheit unterscheidet der Vf. drei Dimensionen: (1) Chancen könnten als Ressourcen (engl. *opportuni-*



ty) oder als Erfolgsaussichten (engl. *chance*) verstanden werden, wobei der Übergang zwischen diesen beiden Deutungen fließend sei. Zur Illustration schlägt der Vf. die Bilder des Wettkampfs und der Lotterie vor. Diese Bilder hätte er jedoch – um ihr Veranschaulichungspotenzial tatsächlich zu entfalten – näher bestimmen müssen, indem er beispielsweise auf die Unterscheidung der einzelnen Wettkampfarten verweist. Zudem wäre es angezeigt gewesen, noch deutlicher darauf einzugehen, ob sich Chancengleichheit jeweils auf die Mittel bezieht, im Wettkampf zu bestehen oder die Qualifikation zum Wettkampf zu erreichen. (2) Der Bezugspunkt, hinsichtlich dessen Gleichheit herrschen sollte, d. h. der Rechtfertigungsstandard, könne komparativ oder non-komparativ bestimmt werden. Im ersten Fall lasse sich eine ungleiche Verteilung aufgrund einer relevanten Hinsicht wie etwa bestimmter personaler Eigenschaften rechtfertigen, während ein absoluter Standard bestimmte Bedingungen für alle sozial Gleichen festlege. (3) Das Konzept könne prozedural bzw. formal oder substantiell ausgelegt werden.

Mithilfe dieser drei Dimensionen lassen sich die gängigen Konzepte von

Chancengleichheit einordnen, wie Wallimann-Helmer exemplarisch zeigt. In mehreren Runden führt er diese Konzepte an ihre Grenzen und arbeitet dabei heraus, dass mit einer liberalen Grundauffassung nur bestimmte Kombinationen der drei analytischen Dimensionen von Chancengleichheit vereinbar seien.

Zentraler Bezugspunkt der prozeduralen Auslegung von Chancengleichheit sei die Vermeidung ungerechtfertigter Diskriminierung. Diesbezüglich müsse es das Verdienstprinzip in sich aufnehmen. Quotensysteme oder Förderprogramme als die schwächere Variante, die auf der Auslegung von Chancen als Erfolgsaussichten basierten, was die entsprechende Debatte allerdings kaum beachte, seien im Ganzen kein Aspekt des Ideals der Chancengleichheit, sondern lediglich ein Mittel zu seiner Durchsetzung.

Das A und O in der Diskussion einer substantiellen Deutung von Chancengleichheit sei das Konzept der individuellen Verantwortung. Dahinter verberge sich der Streit, ob Erfolgsaussichten nur von den eigenen Entscheidungen oder auch von natürlichen Anlagen abhängen dürften und dementsprechend ob eine Person für ihre Präferenzen verantwortlich sei oder ob die Ausbildung von Präferenzen ein Mindestmaß an Fähigkeiten und ökonomischen Ressourcen voraussetze. Als ein Zwischenergebnis der Analysen lassen sich zwei Konzepte individueller Verantwortung unterscheiden: als das Verfügen über ein angemessenes Spektrum an Wahlmöglichkeiten oder als Kontrolle über Entscheidungen. Beide werden sich aber im Laufe der Untersuchung als ungenügend erweisen. Substantielle Chancengleichheit, so ein weiteres Ergebnis, sei stets auf prozedurale Chancengleichheit angewiesen; eine umgekehrte Abhängigkeit bestehe hingegen nicht notwendig.

Relevant für die Klärung des Konzepts von Chancengleichheit sei die genauere Bestimmung des Verhältnisses zu anderen Konzepten, insbesondere zur Freiheit. Freiheit in der liberalen Auslegung



fordere für alle sozial Gleichen denselben Handlungsspielraum zur Verwirklichung eines selbstbestimmten Lebens durch die Garantie einer formal-rechtlichen Gleichheit, wie es die negative Freiheit vorgebe, sowie durch die Ausstattung mit den nötigen internen und externen Ressourcen, wie es die positive Freiheit verlange. Damit ergebe sich eine weitgehende, auch die konzeptionelle Struktur betreffende Übereinstimmung zwischen Freiheit und Chancengleichheit, so dass die Funktion der Chancengleichheit einer näheren Bestimmung bedürfe. Sie lege innerhalb des von der Freiheit begründeten größtmöglichen Handlungsspielraums fest, auf welche faktischen Optionen eine Person Anspruch erheben könne, wie Wallimann-Helmer u. a. unter Klärung der im Hintergrund stehenden personentheoretischen Voraussetzungen darlegt. Dazu müsse der Chancengriff allerdings im Sinne von Ressourcen und nicht als Erfolgsaussichten ausgelegt werden. Gleiche Erfolgsaussichten könnten nämlich auch unabhängig vom Erwerb von Fähigkeiten durch materielle Verteilungen gewährleistet werden, was

dann aber mit Eingriffen in die individuelle Freiheit einhergehe, weshalb eine solche Ausdeutung innerhalb des liberalen Denkhorizontes – und man könnte hier verallgemeinern: in allen Ansätzen, die die Sicherung der gleichen Würde aller durch gesellschaftliche Institutionen vertreten – nicht haltbar sei.

Während Freiheit einen non-komparativen Standard habe, sei Chancengleichheit in einer substanziellen Ausdeutung offen für einen komparativen Maßstab und daher in der Lage, auf Unterschiede in der Güterausstattung zu reagieren. Diese Substanzielle müsse mit einer prozeduralen Interpretation verbunden werden, die auf der Basis eines absoluten Maßstabs die fairen Bedingungen der Wettbewerbe um gesellschaftliche Positionen sichere.

Die eigenständige, aber nachgeordnete Funktion von Chancengleichheit bestehe darin, oberhalb des bereits von der Freiheit gesicherten Standards den Status sozialer Gleichheit von sozioökonomisch Schlechtergestellten zu gewährleisten. Ihr Anwendungsbereich sei dabei auf (Aus-)Bildungsplätze und soziale

Positionen zu beschränken, wobei sich ein Mindestmaß an Bildung und Gesundheitsversorgung bereits mit dem Prinzip der Freiheit begründen lasse. Ziel des Prinzips der Chancengleichheit sei also, Menschen darin zu unterstützen, für die selbstbestimmte Lebensführung relevante Fähigkeiten zu erwerben.

Wallimann-Helmer legt eine anspruchsvolle und anregende Studie zu einem sozialetischen Zentralbegriff vor, die aber nicht immer leicht zu lesen ist, da der Vf. den Fortschritt des Gedankengangs vor allem dadurch gewinnt, dass er andere Konzepte an ihre Grenzen bringt. Daher sind die systematischen Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kapitels sehr hilfreich. Weiterführend ist der dreidimensionale Analyseraster. Weiter im Theoriediskurs zu entfalten ist das Ergebnis, dass Chancengleichheit dem Prinzip der Freiheit nachgeordnet und von diesem abhängig sei. Weiter zu diskutieren bleibt das hier nicht behandelte Verhältnis zwischen Chancengleichheit und Gerechtigkeit.

Jochen Ostheimer, München

Heinrich Hahn – Vorläufergestalt der katholischen Soziallehre

Heinrich Hahn, *Die christliche Liebe in der katholischen Kirche*, hrsg. von Johannes Bündgens, Arnd Küppers (*Christliche Sozialethik in Quellentexten*, hrsg. von Peter Schallenberg, 1), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014, 408 S., ISBN 978-3-506-77877-2

Wie es der Vorsitzende der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, der Bamberger Erzbischof Dr. Ludwig Schick, treffend in seinem Vorwort auf den Nenner bringt, ist einerseits bzw. intern der „deutsche Katholizismus in einer Existenz bedrohenden Krise ein Auslaufmodell“ und andererseits bzw. von außen „ein bewunderbares Vorbild“ und „ein starker Wunschpartner“, weil seine missionarischen Bewegungen durchaus von „mutigen und selbstbewussten Laien“ angestoßen und



getragen wurden. Doch fragt man im 21. Jahrhundert Gemeindemitglieder, Studierende oder die U-30-Generation nach Dr. Heinrich Hahn (1800–1882) als „Vorläufer der katholischen Soziallehre“, wird man mit bis zu 99% Wahrscheinlichkeit auf Unkenntnis bzw. die „Möglichkeit des Goggelns“ stoßen. Vor dem Hintergrund der aktuell-medialen Sensibilität für „Migrations-Schicksale“ könnten Zeitgenossen den vollständigen Titel des Werkes „die christliche Liebe in der katholischen Kirche gegenüber den sittlichen Gebrechen der Menschen aus dem religiösen, sozialen und politischen Gesichtspunkte“ als etwas altertümlich formuliert, aber doch für irgendwie relevant für die Gegenwartsgesellschaft erachten. Dass der Aachener Arzt Dr. Heinrich Hahn als Gründer des „Franz-Xaverius-Vereins“ (1832) neben seiner großen Familie so-



wie der Kommunal- und Landespolitik auch schriftstellerisch-wissenschaftlich sein Wirken als „Laientheologe“ begleitete, ist u. a. seiner „eisernen Zeitdisziplin“ zu verdanken.

So erschließt zunächst Weihbischof Dr. Johannes Bündgens in seiner sehr fundierten und soliden Einführung in die Edition die Quellengrundlagen und den Inhalt des hier erstmals edierten Werkes von Hahn. Zwar war das unveröffentlichte und ob seiner Materialfülle im Archiv gelandete Manuskript den bisherigen Biographen von Dr. Hahn nicht unbekannt, doch bedurfte es der mühevollen Transskriptions- und Redaktionsarbeiten von Ursula Schleidgen-Hecking und Dr. Peter Werhahn, um diese Edition überhaupt zu ermöglichen. Klar und einfühlsam stellt Dr. Johannes Bündgens den „fragmentarischen Charakter des Werkes“ vor allem bei den Orden dar, das „konzeptionell aus den Fugen geraten war“, so dass Hahn die weitere Darstellung „an zwei Stellen einfach abgebrochen“ hatte. „Er bekam die Fülle des von ihm gesammelten Materials im bisherigen Rahmen nicht mehr bewältigt und begann daher im direkten Anschluss ein neues Opus“ (S. 14), die Geschichte der katholischen Missionen (seit Jesus Christus bis auf die neueste Zeit, 5 Bände, Köln 1857–1863). „Die christliche Liebe in der Kirche“ war für Dr. Heinrich Hahn die Begründung, „warum er sich für die Kirche und ihre Erneuerung“ einsetzte (S. 15). Weiterhin stellt Johannes Bündgens das Werk gut in den zeitgenössischen Hintergrund „des Erbes von Aufklärung und Revolution“ (S. 19 f.). Denn für Dr. Hahn war „das Elend der Gesellschaft“ die „negative Folie des christlichen Liebeswirkens“. Der Anlass für die Abfassung der Studie war die Einführung der „Schwestern vom guten Hirten“ ab dem Jahre 1848 in Aachen als „einziger Kongregation, die für die delicate Aufgabe des Umgangs mit bisherigen Prostituierten gut gerüstet schien“ (S. 27.). Dr. Johannes Bündgens rekonstruiert gut den „inneren Weg Hahns von der Caritas zur Mission“, denn „die Mission war für ihn von Anfang an engstens mit der sozialen Frage verknüpft“. Für Hein-

rich Hahn war „die Verkündigung des Evangeliums eine Tat der Liebe, genau wie die Sorge für Arme, Kranke und Ungebildete“ (S. 29). Nach der Analyse der von Hahn benutzten Quellen arbeitet Johannes Bündgens in der Einführung abschließend die thematischen Akzente der Studie von Dr. Heinrich Hahn gut auf. Mit der „Geschichte als Hintergrundfolie der Gegenwart“, seiner theologischen Bildung und ärztlichen Kompetenz sowie der „Leitkultur Frankreichs“ hat Heinrich Hahn damit ein Quellenwerk „zur Frühgeschichte der Missions- und Hilfswerke und zur Vorgeschichte der katholischen Soziallehre“ (S. 42) erarbeitet, das nun erstmals veröffentlicht wird.

Dazu stellt anschließend Dr. Arnd Küppers von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach auf gut 20 Seiten Dr. Heinrich Hahn „als Vorläufergestalt der katholischen Soziallehre“ vor. „Was Hahn umtreibt, sind die im Zuge der beginnenden Industrialisierung aufkommenden gesellschaftlichen Probleme und Konflikte, die ihm sowohl als Arzt als auch als politisch wachem Bürger vor Augen stehen“ (S. 44). Dabei geht Dr. Hahn in seinem Werk bereits nach dem klassisch gewordenen Dreischritt „sehen, urteilen, handeln“ vor. Für Heinrich Hahn spielten die katholischen Laienvereine eine zentrale Rolle zur Erneuerung der Gesellschaft (S. 57). Im Hintergrund von Hahns Text stehen die bekannten „kulturellen Auseinandersetzungen zwischen Katholizismus und Moderne, die von beiden Seiten ideologisch enorm aufgeladen“ (S. 64) wurden, wobei für Dr. Hahn die „christliche Liebe die Sehbedingung für Gerechtigkeit“ bleibt. Damit hat Dr. Küppers das Lebenswerk von Dr. Hahn nicht nur gut in die Entwicklung der kirchlichen Soziallehre bis zu Papst Benedikt XVI. „Caritas in Veritate“ (9.7.2009) gestellt, sondern auch mit dem „modernen Humanismus“ des modernen Denkers Jürgen Habermas vernetzt, für den das „Christentum für das moderne Selbstverständnis der Moderne nicht nur eine Vorläufergestalt und ein Katalysator gewesen ist“.

Zu der eigentlichen Lektüre des Werkes von Dr. Heinrich Hahn (S. 67–408) sei zunächst zur näheren Orientierung auf das achtseitige Inhaltsverzeichnis (S. 69–76) verwiesen, denn in seinem handbuchartigen Aufbau ist Hahns Werk wohl zu anspruchsvoll für eine kontinuierliche Lektüre. Im ersten Teil von der Wirksamkeit der christlichen Liebe „zur Begründung und Befestigung der Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft“ stellt Heinrich Hahn die Auswirkungen auf die Sakramente und die „Heiligung der Tag- und Nachtzeiten durch Gebet“ dar. Abgeschlossen wird der erste Teil je durch einen Abschnitt zur „erzieherischen Tätigkeit der katholischen Kirche durch Ausübung des Lehramtes“ und „durch Handhabung einer heilsamen Disziplin“, wobei für den Laienstand „die fünf Gebote der Kirche“ angeführt sind. Im zweiten Hauptteil „von den sozialen Früchten der christlichen Liebe“ werden ihre Eigenschaften nach 1. Kor. 13 entfaltet sowie die je sieben Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit. Zur „Ausübung der Werke der Barmherzigkeit“ werden dann „sieben katholische Laienvereine“ dargestellt, denen dann mit dem größten Umfang in der Darstellung die „Armen- und Krankenpflege-Orden“ folgen sowie die speziellen Orden im Erziehungswesen und in den Missionen. Abschließend und unvollständig sind die drei letzten Kapitel der europäischen Missionsgeschichte vom 5. bis 7. Jahrhundert bei den mitteleuropäischen Volksstämmen des Frühmittelalters gewidmet.

Damit ist dies eine verdienstvolle Standard-Edition für die deutsche Caritas-Geschichte, zur Missionsgeschichte und zur Ordensgeschichte. Dazu bleibt nur die Frage, ob die gute Edition nicht noch durch ein Personen- und Begriffsregister hätte in ihrem Benutzungswert gesteigert werden können. Auch ist damit ein erster vorzüglich kommentierter, edierter und lektoriertes Band dieser neuen Reihe erschienen, in der Dr. Heinrich Hahn den würdigen ersten Platz eingenommen hat.

Reimund Haas, Köln

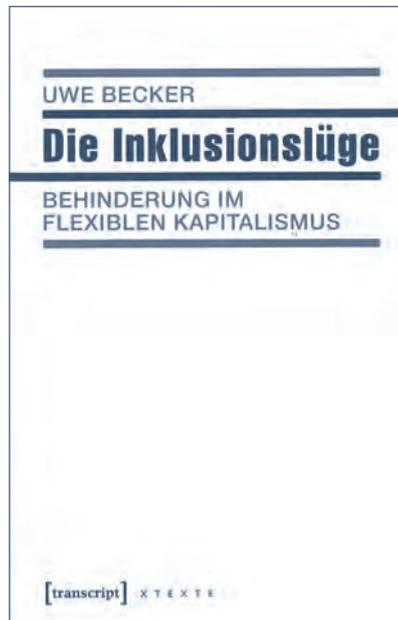
Die Inklusionslüge

Becker, Uwe: *Die Inklusionslüge. Behinderung im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld: transkript Verlag 2015, 207 S., ISBN 978-3-8376-3056-5.

Ist die Behindertenrechtskonvention der EU in Deutschland bereits endgültig gescheitert, und das ausgerechnet an ihrer Finanzierung? Schon in der Einführung zu seinem provozierend gesellschaftskritischen Buch zerpfückt Becker die deutsche Inklusionspolitik. Mit sachlicher Klarheit und exakter Analyse, doch nicht ohne beißenden Sarkasmus in der Bewertung, beschreibt der Autor offensichtliche und nicht zu rechtfertigende Ungerechtigkeiten. Kurz und präzise wird vorgeführt, wie Integration bzw. Inklusion (und womöglich noch manch anderes zentrale Ideal unserer Gesellschaft) systematisch zur Utopie, und damit für unerreichbar erklärt wird, nur damit sich jeder Einzelne aus der Verantwortung ziehen kann. Mancher Leser mag an eigene Erfahrungen und Einschätzungen erinnert werden, wenn deutlich wird, dass das „finanzielle Realitätsprinzip“ als über jedem erklärten Ziel erhaben akzeptiert wird.

Es gehe nicht an, so Becker, dass uns die Regierenden, die für vier Jahre gewählt sind, bezüglich der Inklusion aller etwas versprechen, das sie über zehn Jahre irgendwie umsetzen wollen, obwohl die Finanzierbarkeit völlig ungeklärt ist (vgl. S. 29). Becker analysiert diesbezüglich die Aussagen einiger Politiker wörtlich und findet – ein großes Nichts. Beim Lesen drängen sich Fragen auf wie: Was sind unsere erklärten gesellschaftlichen Ziele anderes als unverbindliche Floskeln? Welche konkreten Ziele sind überhaupt im Klartext formuliert? Was kann der Einzelne dazu beitragen, damit die Grundpfeiler der Gesellschaft nicht in politischen Machtspielen zu Staub zerrieben werden?

Auch wenn das Thema Inklusion für viele Betroffene (z.B. für Schüler und Lehrer oder für Arbeitnehmer und Unternehmer) ein ungeliebtes Reizthema



ist: Das Buch gibt in angenehmer Lesbarer Form einen hervorragenden Überblick über den aktuellen Stand von Integration oder Inklusion und beschränkt sich dabei keinesfalls auf das Land NRW (Becker lehrt in Bochum und ist Vorstandssprecher der Diakonie Rheinland-Westfalen-Lippe). Es nimmt vielmehr den Paradigmenwechsel, der in den letzten Jahren „von oben“ inszeniert wurde, und seine Umsetzung in verschiedenen Bundesländern unter die Lupe. Becker hinterfragt vor allem die Gründe für die neuen Paradigmen, ihre Umsetzbarkeit sowie den Umsetzungswillen der „Macher“ und der „Objekte“ von Inklusion. Er streicht dabei das Problem dieser Rollenzuweisung besonders heraus, die zu einer eklatant unfairen Verteilung von aktiver Mitgestaltung führt. Denn manch einer möchte vielleicht gar nicht bei allem „mitmachen“ und „dazugehören“, wie es ihm unterstellt wird. Das Normalitätsdenken unserer Gesellschaft muss laut Becker grundlegend revidiert werden. Er bezeichnet es als „Wertetyrannei“ (S. 123).

Bezweifelt wird, ob ein so kurzfristig verordneter Paradigmenwechsel sinnvoll ist: Bewährte Integrationsräume werden aufgebrochen, vorhandene Strukturen zerstört, anstatt sie nun für die „Inklu-

sion“ nutzbar zu machen. Man denke nur an die Auflösung von Sonderschulen, an denen jegliche Hilfen in Form von barrierefreien Gebäuden und geübtem Personal zur Verfügung standen; nun werden sie zugunsten einer inklusiven Einheitschule verdrängt, an der es an Barrierefreiheit, Sozialpädagogen und Erfahrungsmangel, dafür aber reichlich Stigmatisierung des Andersseins geschieht. Becker prangert an, dass einfach neue Tatsachen geschaffen werden, bevor die nötigen Voraussetzungen dafür gesichert wurden. Insbesondere in der Bildung sieht er die Gefahr, dass „die hoch selektiven Mechanismen“ des bestehenden Systems schlichtweg im „Inklusionssystem“ weitergeführt werden. (S. 152)

Der Politik wirft Becker vor, diffus zu sein, allgemeine Appelle an die Gesellschaft zu richten, statt konkrete Investitionen zu tätigen (die Ausgaben für Bildung liegen in Deutschland noch deutlich unter dem Durchschnitt der OECD-Länder); den Sozialstaat bezeichnet er als Lotterie. Er benennt beschädigte Inklusionsräume und die großen „Exklusionsräume“ Erwerbsarbeit und Bildung, die faktisch über die Köpfe der Betroffenen hinweg effektives Leben per Definition zum einzig lebenswerten erklären. Ein höchst lesenswertes Buch, gerade weil der Autor mit all seinen Vorwürfen die Wirklichkeit treffen dürfte.

Ruth Geisen, Berlin





Osteuropa 25 Jahre nach der Wende: Konsolidierung und neue Herausforderungen

Mönchengladbacher Gespräche am 12. und 13. Juni 2015

In diesem Jahr wurden die Mönchengladbacher Gespräche der Katholisch Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle (KSZ) bereits zum fünften Mal in Kooperation mit der Kommission der Bischofskonferenzen in der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) ausgerichtet. Im Ratssaal der Stadt Mönchengladbach trafen sich ca. 100 Theologen und Sozialwissenschaftler, kirchlich und gesellschaftlich Engagierte sowie interessierte Bürgerinnen und Bürger zum oben genannten Tagungsthema. Dabei ging es zum einen um eine Bilanzierung bisheriger Transformationsprozesse hin zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Marktwirtschaft. Zum anderen gewann die Tagung durch die Fokussierung der Ukraine eine besondere Aktualität. Die kriegerischen Auseinandersetzungen im Osten des Landes sowie die russische Annexion der Krim verstärken tief verwurzelte Bedrohungsängste vieler osteuropäischer Länder und veranlassen auch die westlichen Staaten zu politischen und wirtschaftlichen Gegenmaßnahmen. Es steht inzwischen die Frage im Raum, ob die Staatengemeinschaft vor einem neuen Kalten Krieg steht.

Nach der thematischen Einleitung durch den Direktor der KSZ, Msgr. Prof. Dr. Peter Schallenberg, hielt Bischof Dr. Janusz Stepnowski aus der Diözese Lomza in Polen den ersten Vortrag. Unter dem Titel „Europäische Solidarität in Zeiten der Krise und Unsicherheit“ entfaltete er den Solidaritätsbegriff aus theologiegeschichtlicher und ethischer Perspektive, um ihn dann als Maßstab zur Wertung des politischen Geschehens in Europa anzulegen. Bischof

Stepnowski betonte, dass die Solidaritätsidee zur Überwindung der in Europa vorhandenen Nationalismen beigetragen habe. Dennoch stoße sie noch immer an Grenzen, wie die wachsende Kluft zwischen armen und reichen Ländern zeige. Deutliche Kritik äußerte er an der seiner Meinung nach unzulänglichen Reaktion vieler westeuropäischen Staaten angesichts der russischen Aggressionen gegenüber der Ukraine und Georgiens. In Osteuropa werde das weithin als ein Mangel an Solidarität wahrgenommen.

Dr. Jörg Basten, Länderreferent des katholischen Osteuropa-Hilfswerks Renovabis, zog im Anschluss eine vorläufige Bilanz der osteuropäischen Transformationsprozesse. In vielen Ländern des ehemals sozialistischen Staatenblocks sei es gelungen, demokratische und marktwirtschaftliche Strukturen zu etablieren und damit dem Ruf der Menschen nach Freiheit und Bürgerrechten nachzukommen. Dieses Aufbegehren bezeichnete Basten als eine „im Prinzip antipolitische Revolution“, da es auf die Respektierung von Menschen- und Grundrechten ziele, die in Westeuropa längst verwirklicht sei. In seinem Referat skizzierte er dann die einzelnen Etappen der politischen Erneuerung und würdigte die Kirchen als Wegbereiter einer innergesellschaftlichen Versöhnung. Trotz dieses erfreulichen Resümees konstatierte Basten auch negative Entwicklungen, zu denen er die wachsende Armut sowie das nachlassende Engagement vieler Menschen für die Demokratie rechnete. Gerade letzteres veranlasste ihn zu der Feststellung,

dass die „Postdemokratie“ im postsozialistischen Raum angekommen sei.

Ein ähnlich differenziertes Bild zeichnete der Leiter des Büros der Konrad-Adenauer Stiftung in Sofia, Dr. Marco Arndt, der sich mit dem Thema „Bulgarien 25 Jahre nach der Wende“ befasste. Seine Kernthese lautete, dass Bulgarien einen Systemwechsel, aber keinen Elitenwechsel durchlaufen habe. Dementsprechend würden die alten Kader noch immer große Teile der Politik und Wirtschaft kontrollieren. Arndt verwies zudem auf die hohe Volatilität des bulgarischen Parteiensystems – Parteien entstünden scheinbar aus dem Nichts, würden in die Regierung gewählt, dann abgewählt, um dann wieder im Nichts zu verschwinden. Außerdem hätten „Korruption auf allen Ebenen der Gesellschaft“ sowie ein Mangel an schlichter gegenseitiger Rücksichtnahme „ein Besorgnis erregendes Maß“ erreicht.

In einem weiteren Vortrag fokussierte Dr. Stefan Sorin Muresan, Ökonom, Unternehmensberater und Lehrbeauftragter für den Bereich Economic Diplomacy, „die Transformation und Ordnungspolitik am Beispiel von Rumänien“. Auch er stellte zwei kontrastierende Seiten heraus, die der Wandel in Rumänien mit sich brachte. Die Revolution, die vor 25 Jahren das Land erfasste, habe Bürger und Unternehmer von der staatlichen Bevormundung befreit und ihnen die Möglichkeit zur Verantwortung und Initiative gegeben. Die ökonomische Isolation, die der Wirtschaftsnationalismus des totalitären Regimes verursachte, wurde durchbrochen, so dass die heimische



Wirtschaft den Weg in die Globalisierung fand. Dieser Prozess, zu dem auch die Aufnahme in die EU gehörte, war jedoch – so Muresan – mit einem erheblichen Strukturwandel verbunden. Traditionelle Sektoren wie die Industrie oder die landwirtschaftliche Produktion erlitten einen erheblichen Bedeutungsverlust, wohingegen der Dienstleistungsbereich enorme Wachstumsraten erzielte. Dr. Muresan wertete die Umstrukturierungen zwar als unumgängliche Maßnahmen, verwies zugleich aber auf die sozialen Spannungen, die sie implizierten. Viele Rumänen würden enttäuscht in den Westen emigrieren, in der Hoffnung, dort bessere Lebensverhältnisse vorzufinden.

Mit einer Pontificalvesper in der Münsterbasilika unter Leitung des emeritierten Bischofs von Rotterdam und ehemaligen Präsidenten der COMECE, Adrianus Herman van Luyn, und einem Empfang im Haus „Erholung“ wurde der erste Konferenztag beschlossen.

Am zweiten Sitzungstag stand die Lage in der Ukraine im Mittelpunkt. Hierzu gelang es, den Botschafter der Republik Ukraine in der Bundesrepublik Deutschland, Dr. Andrij Melnyk, zu einem Vortrag zu gewinnen. In seinen Ausführungen mit dem Titel „Zwischen Maidan-Wende und Krieg im Donbass – die Ukraine und Europa“ stellte er die riesigen Wachstumspotentiale seines Landes heraus. Diese würden zwar durch den Krieg an der Ostgrenze oftmals unbeachtet bleiben, bildeten aber eine wichtige Grundlage für die Zukunftsfähigkeit von Staat und Gesellschaft. Der Botschafter nannte hier insbesondere gut ausgebildete Arbeitskräfte, wettbewerbsfähige Unternehmen, leistungsfähige Hochschulen sowie den immer wichtiger werdenden Tourismus. Auch die Reformbemühungen der demokratisch gewählten Regierung würden zur Entfaltung der wirtschaftlichen Möglichkeiten beitragen. Der Botschafter hob hervor, dass der von Russland aufgezwungene Krieg keine innerukrainische Angelegenheit sei, sondern die europäische und

internationale Ordnung in Frage stelle. Deshalb befürwortete er die Sanktionen, die die westlichen Staaten gegenüber Moskau verhängt haben, gab aber gleichzeitig die Bereitschaft seiner Regierung zu einer umfassenden und dauerhaften Friedensregelung zu erkennen.

Dr. Dr. Andreas Umland, Dozent an der Nationalen Universität Mohyla-Akademie in Kiew und Russland-Experte, betonte in seinem Referat „Die Ukraine, die Politik Russlands und die Folgen für (Ost)Europa“ die starke Europa-Begeisterung, die vor allem unter jungen Ukrainern herrsche. Er erinnerte daran, dass alle ukrainischen Parlamente und Regierungen – auch diejenigen unter den prussischen Präsidenten Kutschma und Janukowitsch – eine Vollmitgliedschaft ihres Landes in der EU angestrebt und die gebotene Assoziierung als „Option zweiter Wahl“ rezipiert hätten. Insofern sei es geradezu abwegig, dem Westen eine Einmischung in die inneren Angelegenheiten Kiews zu unterstellen. Das Geschehen auf dem Maidan deutete er als eine wirkliche Revolution, die nicht mit den partiellen Erfolgen der sog. „Orangenen Revolution“ von 2004 gleichgesetzt werden dürfe. So zeichneten sich in der Gegenwart tiefgreifende Veränderungen in Politik und Gesellschaft ab, die auf einen tatsächlichen Wandel schließen lassen. Letztlich ging Umland noch auf das Verhalten Russlands ein, das er als subversiv umschrieb. Es gehe dem Kreml nicht um weitere Annexionen, sondern um eine Schwächung oder Destabilisierung der Ukraine. Durch Manöver und Truppenbewegungen an der Grenze beispielsweise schaffe Russland eine Atmosphäre der Unsicherheit, die auch potentielle Investoren abschrecke. Vor diesem Hintergrund empfahl er die Einrichtung eines internationalen Garantiefonds zur Sicherung von Investitionen.

Mit der Rolle der Kirchen in der Ukraine setzte sich schließlich Dr. Mykhaylo Melnyk, Direktor der Sozialakademie Caritas in Veritate (Kiew),

auseinander. Dabei charakterisierte er die Ukraine als ein tief gespaltenes Land, in dem sich die Verfechter zweier konträrer Gesellschaftsmodelle gegenüberüberstehen. Die einen sympathisierten mit einem „neosowjetischen“ System, das zwar auf allgemein anerkannte Prinzipien wie Demokratie oder Gerechtigkeit rekurriere, diese aber totalitär ausdeute. Andere hingegen favorisierten ein an den Menschenrechten und persönlicher Freiheit orientiertes Gemeinwesen und erhielten wachsenden Zulauf. Dieses gesellschaftliche Erwachen, das sich auf dem Maidan manifestierte, sei von den Kirchen durch gemeinsame Gebete und Proteste unterstützt worden. Zu den großen, in der Ukraine existierenden Kirchen zählte Melnyk neben der orthodoxen auch die griechisch-katholische Kirche, die mit der römisch-katholischen Kirche uniert ist. Gut $\frac{3}{4}$ der Bürger bezeichnen sich seinen Ausführungen zufolge als gläubig, wodurch das kirchliche Bemühen um den Aufbau einer neuen Gesellschaftsordnung auf fruchtbaren Boden stoße. Zu den Hauptanliegen der Kirche gehöre die Aussöhnung des gespaltenen Volkes, die Vermittlung ethischer Normen und nicht zuletzt die Betreuung der aus dem Osten und von der Krim geflohenen Bevölkerung.

Am Ende der beiden Sitzungstage konnte den Sozialethischen Gesprächen ein ertragreiches Ergebnis bescheinigt werden. Sehr gewinnbringend war auch der mit dem Publikum geführte Dialog, bei dem die in den Referaten vertretenen Thesen konkretisiert, erläutert oder kontrovers diskutiert werden konnten. In seinem Schlusswort bescheinigte der Generalsekretär der COMECE, Dr. Patrick Daly, der Tagung ein hohes Engagement und brachte die einzelnen Standpunkte auf den gemeinsamen Nenner, dass wir nicht nur Mitbürger Europas, sondern auch Mitbrüder im Glauben sind.

*Wolfgang Kurek,
Mönchengladbach*



Sozialkatholizismus in den Niederlanden

Eine Minderheit auf dem langen Weg der Emanzipation



Thijs Caspers



Christoph Hübenthal

Das Geschick der niederländischen katholischen Kirche in den letzten eineinhalb Jahrhunderten lässt sich am Beispiel des Sozialkatholizismus trefflich veranschaulichen. Einerseits geht es dieser Spielart des Katholizismus um die reflexive Verantwortung im Hinhören auf die „Zeichen der Zeit“. Andererseits hat sie auch die praktische Umsetzung eines normativen Gesellschaftsideals im Blick. Sie bildet in folgender Übersicht den Leitfaden, anhand dessen sich zahlreiche kirchliche Initiativen und Einrichtungen in den Niederlanden beleuchten lassen. Das Augenmerk liegt dabei vor allem auf der Entwicklung während der zweiten Hälfte des 19. und während des gesamten 20. Jahrhunderts. Schließlich soll erkundet werden, ob und in welcher Form sozialkatholischen Vorstellungen im gegenwärtigen Umfeld noch Gehör verschafft werden kann.

Um die Entstehungsbedingungen des niederländischen Sozialkatholizismus ebenso wie seine konkreten Umsetzungsformen begreiflich machen zu können, bedarf es zunächst eines Blicks auf die außergewöhnliche Situation, mit der sich die katholische Kirche in den Niederlanden ab der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts konfrontiert sah. Sodann ist auf die Soziale Frage einzugehen, bestimmte sie doch wie keine andere die politische Agenda während dieses Zeitraums. Besonderes Interesse verdienen natürlich die Lebensbedingungen der Arbeiter in den Niederlanden sowie die Initiativen, die von katholischer Seite als Reaktion auf die Problemlage entfaltet wurden. In einem weiteren Schritt ist dann auf

die immensen organisatorischen Anstrengungen einzugehen, die die niederländischen Katholiken besonders in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelten. Es wird sich zeigen, dass ihr soziales Engagement fast vollständig mit einer Emanzipationsbewegung zusammenfällt, die den katholischen Bevölkerungsteil endlich von einer Jahrhunderte währenden Benachteiligung befreien sollte. Im Anschluss daran rückt der zunehmende

Relevanzverlust des Sozialkatholizismus in den Mittelpunkt. Mit dem Aufkommen des Sozialstaats seit den fünfziger Jahren wurden gesellschaftliche Aufgaben nämlich mehr und mehr vom Staat übernommen, so dass kirchliche Initiativen allmählich bedeutungslos zu werden drohten. Zum Schluss soll danach gefragt werden, in welchem Maße sozialkatholische Aktivitäten in den Niederlanden heute noch fruchtbar und zukunftsorientiert sein können.

Vom Missionsgebiet zur Kirchenprovinz

Nach dem Aufstand der südlichen Provinzen war das Königreich der Vereinigten Niederlande 1830 nach nur

fünfzehnjähriger Dauer schon wieder auseinandergefallen. 1839 erkannte der niederländische König, Wilhelm I. die



belgische Separationsregelung endgültig an, so dass mit Belgien und den Niederlanden fortan zwei unabhängige Staaten auf dem ehemals gemeinsamen Territorium existierten. 1848 sah sich Wilhelms Nachfolger, Wilhelm II., aus Angst vor einer bürgerlichen Revolution dazu veranlasst, einer grundlegenden *Verfassungsreform* zuzustimmen, mit deren Ausarbeitung Johan Rudolf Thorbecke beauftragt wurde. Der wegweisende Charakter des von Thorbecke vorgelegten Verfassungsentwurfs lässt sich schon daran erkennen, dass seine wesentlichen Teile im heute gültigen Grundgesetz der Niederlande noch immer enthalten sind. Die Verfassung von 1848 war ausgesprochen liberal.¹ Unter anderem sah sie eine strikte Trennung von Kirche und Staat vor, und genau dieser Umstand sollte dazu führen, dass das religiöse Leben in den Folgejahren eine ganz eigene Dynamik entfaltete.

 Nach der Verfassungsreform von 1848 begann ein langandauernder Aufschwung des niederländischen Katholizismus

Insbesondere für den niederländischen Katholizismus läutete die Verfassungsreform das Ende einer Jahrhundertwährenden Sonderstellung ein. Im Achtzigjährigen Krieg (1568–1648) hatten die spanischen Könige versucht, die calvinistischen Niederlande unter ihrer Herrschaft zu halten, was allerdings nur zum Teil gelang. Für die nördlichen Niederlande bedeutete dies allerdings den Zusammenbruch der regulären katholischen Organisationsstruktur. Schon 1622 sah sich Papst Gregor XV. nämlich veranlasst, die Utrechter Kirchenprovinz zum Missionsgebiet (*Hollandse Zending*) zu erklären und unter die Aufsicht der Kurie zu stellen.² Durch die Verfassungsreform von 1848 war es nun möglich geworden, in den Niederlanden wieder

eine bischöfliche Hierarchie einzusetzen. Dieser Schritt wurde 1853 mit der Gründung einer neuen Kirchenprovinz vollzogen. Neben dem Erzbistum Utrecht erhielten auch Haarlem, 's Hertogenbosch, Breda und Roermond einen

Gesellschaft im Umbruch – die Soziale Frage in den Niederlanden

Wie allgemein bekannt, war das Europa des neunzehnten Jahrhunderts von einem bis dato ungekannten Machbarkeitsglauben beseelt. Die Industrielle Revolution, die die verschiedenen europäischen Gesellschaften auf ganz unterschiedliche Weise prägte, förderte den Glauben an die schier unbegrenzten Möglichkeiten menschlichen Könnens. Der technische Fortschritt als treibende Kraft hinter dieser Revolution zeitigte enorme Folgen für die soziale und ökonomische Landschaft des Jahrhunderts. Da sich in Fabriken schneller und billiger produzieren ließ, kam das Handwerk – für viele die primäre Einkommensquelle – in wachsende Bedrängnis. Einfache Gewerbetreibende konnten schlichtweg nicht mit Maschinen konkurrieren und wurden infolgedessen ins Abseits gedrängt. Viele zogen in die Städte in der Hoffnung, dort Arbeit zu finden und so den Lebensunterhalt ihrer Familien bestreiten zu können. Solche Entwicklungen hinterließen tiefe Einschnitte in der wirtschaftlichen Struktur. Die Grundlagen ökonomischer Existenz beruhten nun nicht länger auf selbstversorgenden, zumeist agrarischen Einheiten, sondern auf einer urbanen Industrieproduktion, die das ökonomische Wachstum in stets neue Rekordhöhen trieb.

Diese Entwicklung transformierte die westeuropäischen Länder in relativ kurzer Zeit von einer Ständegesellschaft zu einem modernen Gemeinwesen, in welchem die Industrie – und in

Bischofssitz. Vor allem diesem Ende der über zweihundert Jahre andauernden *Hollandse Zending* ist es zu verdanken, dass der niederländische Katholizismus in den folgenden hundert Jahren einen enormen Aufschwung erlebte.³

deren Schlepptau bald auch der Dienstleistungssektor – eine immer größere Rolle zu spielen begann. Derart grundstürzende wirtschaftliche Veränderungen sorgten allerdings auch für Spannungen. Durch die immense Anhäufung von Kapital bei einer kleinen gesellschaftlichen Elite von Unternehmern und Fabrikbesitzern gerieten große Massen in unvorstellbare Not. Insbesondere die Arbeiterklasse bezahlte den Preis für die unaufhaltsamen sozialökonomischen Umwälzungen. Mit Händen zu greifen war dies besonders in übervollen Städten, wo das Proletariat im Rauch der Schloten unter extrem ungesunden Umständen sein Dasein fristete. Viele wohnten und arbeiteten unter erbärmlichen Bedingungen. Heutige Sicherheitsvorschriften und humane Arbeitszeiten waren weitgehend unbekannt und mangelhafte Hygiene sorgte dafür, dass ansteckende Krankheiten an der Tagesordnung waren. Es war diese bedrängende und auf die Dauer unhaltbare Situation, die unter dem Stichwort „Soziale Frage“ bekannt werden sollte. Sie war *die* große Frage des neunzehnten Jahrhunderts.

Die gesellschaftlichen Spannungen, die unter diesem Stichwort verhandelt werden, prägten natürlich auch die Niederlande. Indes waren dort die negativen Folgen der Industriellen Revolution, was ihre Intensität und ihren Umfang angeht, weniger spürbar als etwa in England, dem Mut-

¹ Vgl. Friso Wielenga, *Geschichte der Niederlande*, Stuttgart 2012, 279–286.

² Vgl. Joris van Eijnatten/Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegiedenis*, Hilversum 2006, 183–185.

³ Vgl. ebd., 280.



terland der Revolution, oder auch in Deutschland oder Belgien. Zu einem nicht geringen Teil hat dies mit dem Zeitpunkt zu tun, zu dem die Industrialisierung in den Niederlanden einsetzte.⁴ Bis etwa 1850 stützte sich die niederländische Wirtschaft im Süden wie im Osten des Landes vor allem auf die Landwirtschaft. Daneben bestimmten das Kleinhandwerk und im Westen des Landes natürlich vor allem der Handel das ökonomische Geschehen. Insgesamt scheint der Industrialisierungsdruck allerdings nicht so hoch gewesen zu sein, denn vor allem der Agrarsektor profitierte nach wie vor vom internationalen Handel. Die große industrielle Umwälzung setzen in den Niederlanden erst gegen etwa 1870 ein. Das hatte den Vorteil, dass man bei der anstehenden Neugestaltung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Strukturen von den Erfahrungen der Nachbarstaaten profitieren konnte und das Rad sozusagen nicht neu zu erfinden brauchte.⁵ Ein Beispiel hierfür ist das so genannte *Van-Houten-Kindergesetz*. Dieses Gesetz, das auf Initiative des linksliberalen Politikers Samuel van Houten 1874 erlassen wurde, untersagte Kindern unter zwölf Jahren jedwede Tätigkeit in Fabriken oder anderen industriellen Produktionsstätten. Damit wurde Kinderarbeit für niederländische Verhältnisse vergleichsweise früh eingeschränkt, und Exzesse, wie sie in anderen Industrieländern bis dahin ja gang und gäbe gewesen waren, blieben weitgehend aus.

Obschon die Schattenseiten der Industriellen Revolution damit weniger dunkel auszufallen schienen als in jenen Ländern, die den Umwälzungsprozess bereits früher vollzogen hatten, dürfen die niederländischen Probleme dennoch nicht bagatellisiert werden. Armut, Ausbeutung und Ungleichheit gab es auch dort, und sie betrafen – wahrscheinlich sogar in höherem Maße – auch den katholischen Bevölkerungsteil. Die Marginalisierung, die die Katholiken bis zur Verfassungsreform von 1848 bzw. bis zur *Wiedereinset-*

zung des Episkopats 1853 nämlich zu erdulden hatten, machten sich durchaus auch auf ökonomischem Gebiet bemerkbar. Im Umfeld einer protestantischen Nation sah sich damit vor allem die katholische Arbeiterschaft gleich einer doppelten – einer religiösen und einer sozioökonomischen – Benachteiligung ausgesetzt.⁶

Da sich die politische und die organisatorische Situation des Katholizismus seit Mitte des Jahrhunderts jedoch deutlich verbessert hatte, machte die katholische Bevölkerung ab etwa 1870 erste Anstalten, sich in Vereinen und Verbänden zusammenzuschließen. Insbesondere katholischen Arbeitern war an einer Bündelung der Kräfte ge-



Etwa ab 1870 begann die katholische Bevölkerung, sich in Vereinen und Verbänden zu organisieren

legen, um es der sozialistischen Konkurrenz – die freilich noch immer sehr viel besser organisiert war – gleichzutun zu können. Aus deutscher Sicht erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang vielleicht der Umstand, dass sich die katholische Arbeiterschaft an Vorbildern jenseits der Grenze orientierte. Die *Sint-Jozeph-Gezellenverenigingen*, die 1868 in Amsterdam und Bergen op Zoom gegründet wurden, ließen sich beispielsweise durch Adolph Kolping inspirieren. Doch dürfen diese oft zersplitterten und lediglich auf lokaler Ebene bedeutsamen Initiativen nicht als vollwertige katholische Antwort auf

die missliche Lage der Arbeiter betrachtet werden. Die Situation ändert sich erst mit dem Wirken von Alfons Ariëns.⁷ Ariëns, der als Kaplan in Enschede (Region Twente) tätig war, darf mit Fug und Recht als Gründungsvater der ersten katholischen Arbeiterorganisation in den Niederlanden, der 1889 ins Leben gerufenen *Katholieke Arbeidersvereniging*, angesehen werden. Da Ariëns sich der Unterstützung Herman Schaepmans, eines einflussreichen Politikers und Priesters, sicher sein durfte, gelang es ihm bald, weitere Initiativen zu entfalten. So entstand zum Beispiel 1891 ein Verband für die gesamte Region Twente, der *RK Twentische Fabriekarbeidersbond*.

Dass der Klerus sich in drängende weltliche Angelegenheiten einmischte (sowohl Ariëns als auch Schaepman waren, wie gesagt, Priester) und sogar Aufgeschlossenheit, wenn nicht gar Solidarität mit der Arbeiterschaft erkennen ließ, war gewiss nicht selbstverständlich. Nicht selten wurde ein derartiges Engagement mit großem Argwohn betrachtet. Aus diesem Grund kam die Enzyklika *Rerum novarum* von Leo XIII. – die ja nach allgemeinem Verständnis den symbolischen Auftakt der katholischen Soziallehre setzte – für Ariëns auch genau zum richtigen Zeitpunkt. Durch dieses Lehrschreiben, das eine katholische Antwort auf die Arbeiterfrage verlangte, sah er sich in seiner Arbeit bestätigt und dazu aufgerufen, den eingeschlagenen Weg unbeirrt weiter zu verfolgen. Zu Recht darf *Rerum novarum*

⁴ Vgl. Auke van der Woud, *Koninkrijk vol sloppen. Achterbuurten een vuil in de negentiende eeuw*. Amsterdam 2010.

⁵ Der Historiker Jan Roes formuliert dies treffend, wenn er schreibt: „Als Folge der späten Industrialisierung konnten die Niederlande von Lektionen profitieren, die man anderswo gelernt hatte, und somit bereits in einem frühen Stadium die empfindlichsten Grate sozialer Missstände durch Sozialgesetzgebung entschärfen (Jan Roes, *Katholieke arbeidersbeweging*, Baarn 1985, 23; Übersetzung T. C./C. H.).“

⁶ Roes, *Katholieke arbeidersbeweging*, 29: „Standen schon die Katholiken in geringem Ansehen in jener protestantischen Nation, die die Niederlande damals noch waren, so dies galt umso mehr für die katholischen Arbeiter, die aus mehr als einem Grund Bürger zweiter Ordnung waren“ (Übersetzung T. C./C. H.).

⁷ Zu Ariëns vgl. Gerrit F. Deems, *Een ‚andere‘ Ariëns. De Doctrina Socialis van Dr. Alfons Ariëns (1860–1928)*, Almere 2011.

daher als bahnbrechendes Dokument bezeichnet werden, denn nie zuvor hatte es ein Papst gewagt, drängende gesellschaftliche Fragen so explizit von der christlichen Botschaft her anzugehen. In diesem Sinne erklärt dann auch der Geschichtswissenschaftler Borne-

wasser: „Dieser Papst zeigte sich gegenüber einer im Halbdunkel der Kirchengebäude eingesperrten Religion abgeneigt und hielt dazu an, aus der Geschlossenheit der Sakristei herauszutreten und sich mitten unter die Menschen zu mischen.“⁸

Die Niederlande – ein organisatorisches Musterbeispiel

Die Erfolgsgeschichte des organisierten Katholizismus in den Niederlanden erklärt sich freilich nicht nur aus der Reaktion auf die Soziale Frage. Etwa zeitgleich, also ebenfalls um 1870, begannen Protestanten wie Katholiken sich gegen die staatliche Bildungspolitik zur Wehr zu setzen. Bei diesen unter der Bezeichnung *Schulstreit* in die Literatur eingegangenen Auseinandersetzungen ging es vor allem um die Frage, ob der Staat sich an der Finanzierung religiöser Bekenntnisschulen beteiligen sollte. Zwar waren solche Schulen im Schulgesetz von 1857 grundsätzlich erlaubt worden, aber die dominierenden liberalen Kräfte drängten doch auf einen weltanschaulich neutralen Unterricht, weil sie den langfristigen Fortschritt des Landes nur auf diese Weise gewährleistet glaubten. Unter der Führung des orthodoxen Protestanten und Politikers Abraham Kuyper formierte sich dagegen erbitterter Widerstand. Mit dem neuen Schulgesetz von 1878 erlitt die – allerdings nur auf diesen einen Punkt beschränkte – Koalition von Protestanten und Katholiken eine herbe Niederlage; erst elf Jahre später sollte es unter geänderten politischen Machtverhältnissen zu einer öffentlichen Finanzierung konfessioneller Schulen kommen. Wichtiger als der eigentliche Gegensand der Kontroverse ist indes die Tatsache, dass Kuyper im Kontext dieser Auseinandersetzungen von einer „Antithese“ zwischen Staat und Kirche sprach und die „Souveränität“ des religiösen Bereichs einforderte. Nicht zuletzt diese Schlagworte und der unter ihrem Banner geführte

Schulstreit dürfen als „Vorboten der Versäulung“ betrachtet werden.⁹

Mit der *Versäulung* (*verzuiling*) ist ein typisch niederländisches Phänomen angesprochen, das es so in anderen europäischen Ländern wohl kaum gab. Der Begriff bezeichnet die Aufteilung von Politik und Gesellschaft in weitgehend getrennte weltanschauliche und religiöse Segmente, die jeweils durch einen starken inneren Zusammenhalt gekennzeichnet waren und untereinander kaum kommunizierten. Seit etwa 1870 strebten verschiedene weltanschauliche Strömungen – namentlich Sozialisten, Liberale, Protestanten und Katholiken – danach, ihrer Souveränität in einer je eigenen Säule Ausdruck zu verschaffen. Dem niederländischen Historiker Wielenga zufolge erfüllten die Säulen verschiedene Funktionen: „Sie boten Geborgenheit und Identität, waren ein Vehikel für Parteibildung, Emanzipation und soziale Mobilität und gaben den Eliten ein Instrument zur Kontrolle der eigenen Anhänger wie auch zur Abgrenzung gegen staatlichen Einfluss an die Hand. Darüber hinaus boten die Säulen einen Schutzraum gegen die Schockwellen der sozioökonomischen Modernisierung ab 1870.“¹⁰

Die Versäulung der niederländischen Gesellschaft sollte in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts

vor allem für Katholiken zur wesentlichen Voraussetzung für ein umfassendes und letztlich erfolgreiches Emanzipationsprojekt werden. Innerhalb relativ kurzer Zeit gelang es ihnen, einen gleichberechtigten Platz innerhalb der niederländischen Gesellschaft zu erobern. Von nun an bildeten sie keine benachteiligte Minderheit mehr, sondern traten als selbstbewusste Gruppierung auf, der es sogar gelang, sich inmitten einer überwiegend protestantischen Nation in sämtlichen Lebensbereichen erfolgreich zu organisieren. Das Alltagsleben in all seinen Ausprägungen orientierte sich zunehmend an römischen Vorgaben, was die Niederländer mit dem beileibe nicht immer freundlich gemeinten Begriff der *verroomsching* quittierten. Für je-



Seit Mitte des 20. Jahrhunderts trat der Katholizismus inmitten einer überwiegend protestantischen Nation als selbstbewusste und erfolgreiche Gruppierung auf

des Alter, jedes Interesse, jeden Stand, jeden Rang und jedes Hobby fand sich eine katholische Organisation, die den jeweiligen Nöten abhelfen und die unterschiedlichsten Bedürfnisse befriedigen sollte.

Natürlich war diese Entwicklung nicht nur dem bloßen Umstand der Versäulung geschuldet. Um ihre sozialökonomische Position zu verbessern und ihren Rückstand aufzuholen, mussten die Katholiken schon selbst enorme Anstrengungen unternehmen. Illustrieren lässt sich dies am Beispiel des Bildungssektors, auf dem zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts ei-

⁸ Johannes A. Bohrwasser, De „open“ katholiciteit van paus Leo XIII en zijn „bischop in politicis“ Schaepman, in: Willem Frijhoff, Minke Hiemstra (Red.), *Bewogen en bewegen. De historicus in het spanningsveld tussen economie en cultuur*, Tilburg 1986, 378 (Übersetzung T. C./C. H.).

⁹ Wielenga, *Geschiede der Nederlande*, 291.

¹⁰ Ebd., 292.



ne Reihe von wegweisenden Initiativen Gestalt annahmen. 1903 wurde zum Beispiel die *St. Radboudstichting* ins Leben gerufen (heute *Stichting Thomas More*), die die akademische Bildung der Katholiken zu fördern suchte. Im selben Geist entstand ein Jahr später die *Vereniging tot het Bevorderen van de Beoefening der Wetenschap onder de Katholieken in Nederland* (heute *Thijmgenootschap*). Knapp zwanzig Jahre später, 1923, wurde dann die erste katholische Universität der Niederlande, die *Katholieke Universiteit Nijmegen* (heute *Radboud University*) gegründet. Kurze Zeit später folgte die *Katholieke Handelshogeschool* in Tilburg (heute *Tilburg University*). Doch nicht nur im Bildungsbereich machten Katholiken von sich reden. Mit dem *Katholieke Radio Omroep* gründeten sie 1925 ihren ersten Radiosender und die *Roomsche Katholieke Staatspartij* sorgte ab 1926 dafür, dass sie auch auf politischem Gebiet schlagkräftig vertreten waren.

Vom Sorgenkind und Missionsgebiet waren die Niederlande damit in einem Zeitraum von nicht einmal sechzig Jahren zum Schulbeispiel katholischer Organisationstätigkeit geworden. Zahllose kirchliche Initiativen bildeten fortan ein feinmaschiges Netz, das das gesamte Leben umspannte. Betrachtet man diese Entwicklung vor dem Hintergrund der Versäulung, so bedarf es kaum des Hinweises, dass das soziale Engagement während dieser Periode vor allem der eigenen Gruppe zugute kam; mit ihren sozialen und caritativen Einrichtungen kümmerten sich die Katholiken also vor allem um die Benachteiligten innerhalb ihrer eigenen Klientel. Der Zweite Weltkrieg markierte dann das – vorläufige – Ende der katholischen Säule. Während der Besatzungszeit drohten katholische Einrichtungen dem deutschen System gleichgeschaltet zu werden. Um dies zu verhindern, entschieden sich die niederländischen Bischöfe für die zeitlich befristete Aufhebung fast aller kirchlichen Organisationen. In der Tat

fand damit die Blütezeit des niederländischen Katholizismus – eine Zeit gesellschaftlicher Emanzipation und effektiven sozialen Engagements – einstweilen ein jähes Ende.

Wachsende Verlegenheit

Für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg lässt sich zunächst ein kurzes Wiederaufleben der katholischen Säule konstatieren. Mit frischem Mut und neuer Hoffnung wurde den alten Organisationen abermals Leben eingehaucht. Dieser zarte Frühling war allerdings von kurzer Dauer. Mit dem Aufkommen des *Sozialstaats* drohte der Sozialkatholizismus alter Prägung nämlich zusehends irrelevant zu werden. Je mehr Aufgaben der Staat übernahm, desto weniger hingen die Katholiken von jenen sozialen und caritativen Einrichtungen ab, die vor Kurzem noch ein unverzichtbares Auffangnetz für alle Arten von Bedürftigkeit waren. Das humanitäre Engagement innerhalb der konfessionellen Säulen machte so allmählich Platz für eine neue Form sozialer Sicherheit – einer Sicherheit, die nunmehr staatlich geregelt und auf eine landesweite Gesetzgebung gestellt wurde. Die wachsende Unabhängigkeit, die viele Katholiken damit erfuhren, hatte schwerwiegende Folgen: Gehorsam und Disziplin, einst unverzichtbare Tugenden zum Erhalt der katholischen Säule, verloren zusehends an Bedeutung, war es doch der Staat, der nun die Menschen wirksam unterstützte.

Um sich ein Bild von der völlig veränderten Situation zu machen, gaben die katholischen Bischöfe Anfang der sechziger Jahre eine breit angelegte Studie in Auftrag, die dann unter dem Titel *Welvaart, welzijn en geluk* erschien.¹¹ Obschon die Autoren viel Mühe darauf verwendet hatten, wohl-

durchdachte Antworten auf neue Herausforderungen zu formulieren, war ihrem Tun nur wenig Erfolg beschieden. Inzwischen hatte sich unter den niederländischen Katholiken nämlich eine enorme Begeisterung für das *Zweite Vatikanische Konzil* breitgemacht, so dass ihre Überlegungen innerhalb kürzester Zeit fast völlig überholt waren. Überhaupt dürfte es kaum ein Land gegeben haben, das das Konzilsgeschehen aufmerksamer verfolgte als die Niederlande. Mit großem Interesse lauschten viele Zeitgenossen den neuen Tönen, die aus Rom zu hören waren. Der übergroße Teil der niederländischen Katholiken hatte das ehrliche Gefühl, dass die Fensterläden sich nun weit öffneten, die Kirche endlich zeitgemäß werde und tatsächlich Anschluss an die moderne Gesellschaft suchte. Mit ungekanntem Eifer machte man sich deshalb schon Mitte der sechziger Jahre daran, die Konzilsbeschlüsse auf die niederländische Situation zu übertragen. So erschien bereits kurz nach dem Konzil der *De Nieuwe Kathechismus*,¹² der die Bedeutung des katholischen Glaubens in einer zeitgemäßen Sprache auszudrücken versuchte. Zudem versuchte man unter Leitung des niederländischen Episkopats, bei einem Pastorkonzil (1966–1970) darüber ins Gespräch zu kommen, welche Konsequenzen aus Konzilsbeschlüssen zu ziehen seien und wie sie praktisch umgesetzt werden könnten.

Das Aufkommen des Sozialstaats und die durch ihn forcierte Tendenz zur Unabhängigkeit und Individualisierung sorgten im Zusammenspiel mit den wegweisenden Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils für eine wahren Erdbeben. Im Zeitraum von dreißig Jahren verwandelten sich die Niederlande von einer Modellkircheprovinz mit einer trotz aller internen Diversität relativ überschaubaren Säule

¹¹ Johannes Ponsioen, Gerard Veldkamp (Hg.), *Welvaart, welzijn en geluk. Een katholieke uitzicht op de Nederlandse samenleving*, 5 Bde., Hilversum, 1960–1963.

¹² De Bisschoppen van Nederland, *De Nieuwe Kathechismus. Geloofsverkundiging voor volwassenen*, Hilversum et al., 1966.

Der Ausbau des Sozialstaats und die Einsichten des zweiten Vatikanischen Konzils führten zu einer erdrutschartigen Veränderung des Sozialkatholizismus

in ein *religiöses Laboratorium*, in dem nach Herzenslust experimentiert werden durfte und der Erneuerungsgeist fröhliche Urständ feierte. Da der Sozialstaat immer mehr Versorgungsaufgaben an sich zog, veränderte sich auch

Die Neuerfindung katholischen Engagements

Während der letzten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts schienen alle Debatten innerhalb des niederländischen Katholizismus von einer *unfruchtbaren Polarisierung* überschattet zu sein: Sogenannte Progressive standen sogenannten Konservativen mehr oder weniger diametral gegenüber. Nicht selten drehten sich die Auseinandersetzungen um (Kirchen-) Strukturen, um die Zuständigkeit von Priestern und Laien oder um individuelle Fragen, wobei jedoch meist nur zum Ausdruck gebracht wurde, *wogegen* man war. Eine inhaltliche umrisene Vorstellung, wie Katholiken gemeinsam weiterkommen wollten und ihre soziale Verantwortung positiv auszugestalten gedachten, blieb weitgehend unsichtbar.

Die Malaise wurde noch durch den Umstand erschwert, dass jene Einrichtungen, die einst die konstitutiven Pfeiler der katholischen Säule bildeten, sich nun zunehmend als rein *professionelle Organisationen* zu verstehen begannen. Zwangsläufig spielen bei einem solchen Selbstverständnis die Wünsche externer Geldgeber eine immer entscheidendere Rolle. Zunehmend mussten sich beispielsweise katholische Entwicklungshilfeorganisationen staatlichen Finanzierungsvorgaben unterwerfen, wodurch ihr

die Art des sozialkatholischen Engagements. Es wurde aktivistischer und zunehmend von der Basis her betrieben, wobei emanzipatorische Strömungen wie etwa die lateinamerikanische Befreiungstheologie oder die neue politische Theologie als Anregung dienten. Auf der anderen Seite formierten sich auch mehr und mehr außerkirchliche Initiativen. Infolge der schwindenden Notwendigkeit, sich noch in bestehende Organisationsstrukturen einzufügen, ließ sich jede religiös motivierte Aktivität ja nun viel freier und unabhängiger gestalten.

christliches Profil in den Hintergrund zu rücken drohte. Fragen nach der eigenen Identität wurden durch Effizienzfragen ersetzt. Religiöse Semantiken und Motivationen wichen einem modernen Managementjargon, für den vor allem ökonomische und instrumentelle Parameter ausschlaggebend sind.

Die entscheidende Frage lautet also: Ist es in der gegenwärtigen Situa-

Der Rückgang staatlicher Zuschüsse führt katholische Organisationen zur Rückbesinnung auf ihre christliche Identität

tion überhaupt noch möglich, von einem typisch katholischen Engagement zu sprechen oder löst sich dies allmählich in einem größeren säkularen Gan-

KURZBIOGRAPHIEN

Thijs Caspers (*1980), M.A., Gastwissenschaftler an der Tilburg University, arbeitet dort im Auftrag des katholischen Netzwerks VKMO an einer Studie über das Wiedererstarken katholischer Traditionsbestände.

Christoph Hübenthal (*1961), Prof. Dr. theol., Ordinarius für systematische Theologie an der Radboud University Nijmegen (NL), einer der beiden Leiter des dortigen Center for Catholic Studies

zen auf? Erstaunlicherweise zeigen gerade die letzten Jahre, dass dies nicht der Fall ist. In gewissem Sinne erwies sich die ab 2008 einsetzende *Finanz- und Wirtschaftskrise* als Glück im Unglück. Der teilweise dramatische Rückgang von staatlichen Subventionen und anderen Finanzierungsmöglichkeiten konfrontierte viele katholische Einrichtungen nämlich mit der Notwendigkeit, sich abermals auf die eigene Herkunft zu besinnen.¹³ Plötzlich wurde wieder nach den ursprünglichen Inspirationsquellen gefragt und die religiöse Grundlage der Organisation erneut zum Thema gemacht. Inzwischen wird wieder ernsthaft gefragt: Wozu sind wir eigentlich da und was müssen wir hier und heute tun? Die Gegenwart scheint somit der ideale Moment zu sein, um den niederländischen Sozialkatholizismus einer reflexiven Betrachtung zu unterziehen und – wer weiß – vielleicht sogar neu zu erfinden.

¹³Vgl. Thijs Caspers, *Proeven van goed samenleven. Inleiding in het katholiek sociaal denken*, Baarn 2012, 105–124.



Hans-Joachim Höhn: Religion in the City. Search for Meaning in Urban Environments

Modern cities are place of disappearance and return of the religious. On their roads and places only rules of the secular apply but at the same time existential questions arise, which burst the rules of the secular. The urban challenges religious life scripts but makes them by no means redundant. It is not true that urbanity and religiousness are mutually exclusive in the context of modernization. Modernity rather produces 'postsecular' configurations of religion and culture. Despite ongoing processes of secularization religious offers of meaning remain valid. For Christians they are a provocation for dialogue. Not the distinguishing but the connective should be at the centre for them.

Stephan Wirz: The City as Central Place of Consuming. In Business-Ethical Perspective

Cities are centres of production and consuming. The richness of supplies and the constant innovations always surpass the consumers' expectations. From this stems the critique of the consuming-stimulated economic system, of the happiness-strategy of consumers and of the development of the cities towards becoming merely places of pleasure. All the same the author argues against a steady state economy with largely public interventions in the consuming system. He is rather in favour of a liberal consuming ethics, which considers consuming as part of the individual life script on the basis of demand-orientation and self-responsibility.

Stefan Silber: God on the Road. A Research Project for City Pastoral in Latin America

The megacities of Latin America present many challenges for the churches.

In a joint research project of the University of Osnabrück and scholars from Latin America they were investigated. This project and some of its results are being presented here, and some theological and social-ethical deliberations are annexed. It becomes evident that the manifold problems of the megacities can only be dealt with through a diversified approach. This diversity is guided by the option for the poor and directed towards the good life of all.

Walter Lesch: Cities as Places of Integration and of Exclusion. A Perspective of Political Ethics

Urban life is linked to the promise of freedom and success without being sure to guarantee it to everybody. The history of normative concepts of the city arouses high expectations which can only be deceived facing a reality that insists on closed borders and strategies of exclusion instead of being in favor of openness and social integration. The differentiated rules defining the status of citizens and migrants show to what extent the social space is structured by limits and by the attribution of defined roles. In the public sphere of the city people meet like strangers who owe each other nothing more than a minimum of mutual respect when getting in touch by pure chance. An ethically reflected urbanism wants to find out how this indifference can be transformed into a project oriented towards the common good.

Thijs Caspers und Christoph Hübenthal: Social Catholicism in the Netherlands. A Minority on its Way to Emancipation

The fate of the Dutch Catholic Church over the last one and a half centuries can be very well demonstrated by the example of social catholicism. On the one hand this variant of catholicism deals with the reflexive responsibility in listening to the "signs of the times". On the other hand,

it has the practical implementation of a normative social ideal in view. In the following survey, it provides the guideline for an assessment of church initiatives and institutions in the Netherlands. The focus is mainly on the development during the second half of the 19th and the entire 20th centuries. Finally, it is being investigated whether social catholic views are being made audible in today's setting.

„Urban Planning Answers Changing Needs“. Interview with Frank Othen- grafen on urban housing space, urban development and direct democratic methods of participation

Urban planning is always only a supply planning. The actual use of urban space is influenced by many further factors and interests. In planning, today the dialogue between citizens' groups and protest movements plays a considerable part. Other grass-root-democratic forms of participation of the various civil societal groups remain to be discovered. Housing space development in individual suburbs is usually about a long-term improvement of the general condition of a town. In view of the interests of the private investors concerned provision of poorer and less influential parts of the urban population becomes an urgent challenge. Moreover, criteria such as integration of different cultures of origin and environmental aspects become increasingly important.



Hans-Joachim Höhn : La religion dans la ville. Recherche du sens dans des milieux urbains

Les villes modernes sont des lieux aussi bien de la disparition que du retour de la religion. Dans leurs rues et sur leurs places, seules les règles de la sécularité ont cours. Mais, en même temps, y sont posées des questions existentielles qui font sauter les normes de la sécularité. La vie urbaine met certes en difficulté des projets religieux de vie, mais elle ne les rend en aucun cas insignifiants. Il n'est pas vrai, qu' en raison de la modernisation, vie urbaine et religiosité s'excluent mutuellement. La modernité fait plutôt naître des constellations » post-séculières « entre religion et culture. Malgré les processus de sécularisation qui persistent, les offres de sens des religions restent présentes. Pour les chrétiens, c'est un défi au dialogue. Non pas ce qui est différent, mais ce qui relie devrait être au centre de leur intérêt.

Stephan Wirz : La ville – lieu central de la consommation. Un point de vue de l'éthique économique

Les villes sont des centres de production et de consommation. L'abondance des offres et les innovations permanentes font exploser les attentes de consommation des hommes. Il en résulte des attitudes critiques aussi bien à l'égard de l'ordre économique censé stimuler la consommation que des stratégies de bonheur des consommateurs (reproche de consumisme) et de l'évolution des villes vers de simples lieux de plaisir. Néanmoins, l'auteur se prononce contre une économie statique accompagnée d'interventions importantes de l'Etat dans le domaine de la consommation. Il table sur une éthique libérale de la consommation en tant qu' élément d'un projet de vie individuel basé sur la reconnaissance des besoins et la responsabilité personnelle de chacun.

Stefan Silber : Dieu dans la rue. Un projet de recherche sur la pastorale dans les grandes villes de l'Amérique latine

Les mégapoles de l'Amérique latine mettent l'Eglise devant de nombreux défis. Ceux-ci faisaient l'objet d'un projet de recherche à l'université d'Osnabrück auquel étaient associés des groupes de chercheurs en Amérique latine. L'article présente ce projet ainsi qu'un certain nombre de ses résultats en y ajoutant quelques réflexions théologiques et d'éthique sociale. Il apparaît que les divers problèmes des grandes villes ne peuvent être abordés que par une pratique diversifiée. Cette diversité prend pour ligne directrice l'option pour les pauvres et a pour objectif une vie digne pour tous.

Walter Lesch : Les villes comme lieux de l'intégration et de l'exclusion. Du point de vue de l'éthique politique

La vie urbaine est liée à une promesse de liberté et de succès qui ne peut pas être garantie à toutes les personnes concernées. L'histoire des concepts normatifs de la ville suscite des attentes élevées dont le pathos est voué à l'échec face à une réalité qui impose des mesures de fermeture et d'exclusion au lieu de l'ouverture des frontières et de l'intégration sociale. La régulation discriminatoire de l'appartenance des citoyens et des migrants montre à quel point l'espace social est structuré par des délimitations du terrain et des attributions de rôles. Dans l'espace public des villes, les gens se rencontrent comme des étrangers qui ne se doivent guère plus qu'un minimum de respect mutuel lors de contacts aléatoires. Un urbanisme éthiquement réfléchi veut savoir comment cette indifférence peut être transformée en projet orienté vers le bien commun.

Thijs Caspers et Christoph Hübenthal : Le catholicisme social aux Pays-Bas. Une minorité sur le long chemin de l'émancipation

L'exemple du catholicisme social peut parfaitement illustrer le sort de l'Eglise catholique aux Pays-Bas dans les 150 ans passés. D'une part, cette variante du catholicisme tient à une responsabilité réfléchie dans l'écoute des » signes des temps « . D'autre part, elle a en vue la mise en oeuvre d'un idéal sociétal normatif. Dans cet aperçu, elle sert de guide pour éclairer toutes sortes d'initiatives et d'institutions d'Eglise aux Pays-Bas. L'attention particulière se porte sur l'évolution pendant la deuxième moitié du 19^{ème} siècle et tout au long du 20^{ème} siècle. En conclusion, l'objectif est d'explorer, si et sous quelle forme, dans les circonstances d'aujourd'hui, les idées du catholicisme social pourraient trouver une audience.

» La planification urbaine réagit à des besoins changés « . Interview de Frank Othengrafen sur l'offre municipale de logements, le développement urbain et des procédures favorisant la participation démocratique de la base

La planification urbaine n'est jamais plus qu'une offre. L'utilisation effective d'espaces urbains est influencée par beaucoup de facteurs et d'intérêts. Lors de la planification, le dialogue avec des initiatives citoyennes et des mouvements contestataires joue un rôle important. Il reste à découvrir d'autres formes de démocratie de base pour assurer la participation des différents groupes de la société civile. Par le développement du logement dans des quartiers déterminés, on voudrait, en règle générale, améliorer à long terme la situation globale d'une ville. Face aux intérêts des investisseurs privés impliqués, c'est un défi urgent d'avoir égard aux besoins des parties de la population à faible revenu et sans impact politique.



SCHWERPUNKTTHEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

4/2006	Markt für Werte (vergriffen)	2/2011	LebensWert Arbeit
1/2007	Lohnt die Arbeit?	3/2011	Wohlstand ohne Wachstum?
2/2007	Familie – Wachstumsmitte der Gesellschaft?	4/2011	Soziale Marktwirtschaft für Europa
3/2007	Zuwanderung und Integration	1/2012	Religionspolitik
4/2007	Internationale Finanzmärkte (vergriffen)	2/2012	Was dem Frieden dient
1/2008	Klima im Wandel	3/2012	Finanzmärkte und Staatsschulden
2/2008	Armut / Prekariat	4/2012	Stark gegen Rechts
3/2008	Gerüstet für den Frieden?	1/2013	Bevölkerungswachstum
4/2008	Unternehmensethik	2/2013	Menschenrechte interreligiös
1/2009	Wie sozial ist Europa?	3/2013	Geschlechtergerechtigkeit
2/2009	Hauptsache gesund?	4/2013	Altern und Pflege
3/2009	Caritas in veritate	1/2014	Ressourcenkonflikte
4/2009	Wende ohne Ende?	2/2014	Solidarität in Europa
1/2010	Gerechte Energiepolitik	3/2014	Die Würde der Tiere ist antastbar
2/2010	Steuern erklären	4/2014	Freihandel
3/2010	Neue Generation Internet – grenzenlos frei?	1/2015	Transnationale Steuerung
4/2010	Agrarpolitik und Welternährung	2/2015	Kirche und Geld
1/2011	Zivilgesellschaft	3/2015	Ethik in der Stadt



VORSCHAU

Heft 4/2015
Schwerpunktthema: Enzyklika „Laudatio si“

Heft 1/2016
Schwerpunktthema: Soziale Ungleichheit

Heft 2/2016
Schwerpunktthema: Korruption/Compliance

Heft 3/2016
Schwerpunktthema: Behinderung/Inklusion