

Michael Sievernich
Knut Wenzel (Hg.)

Aufbruch in die Urbanität

Theologische Reflexionen
kirchlichen Handelns
in der Stadt



HERDER

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 252

AUFBRUCH IN DIE URBANITÄT
Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

AUFBRUCH IN DIE URBANITÄT

Theologische Reflexion
kirchlichen Handelns in der Stadt

Herausgegeben von
Michael Sievernich und Knut Wenzel
unter konzeptioneller Mitarbeit von Ottmar John

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02252-4

E-ISBN 978-3-451-80571-4

Inhalt

Einleitung – Die Stadt als Versprechen	7
<i>Michael Sievernich und Knut Wenzel</i>	
Christsein an den Crossroads der Städte Zwischen Nicht-Orten und neuen Räumen der Gnade, von Passagen, Schwellen und Rasthäusern	27
<i>Margit Eckholt</i>	
Stadterkundung – Zur Pastoral des Urbanen	66
<i>Martin Wichmann</i>	
Soziosemiotik und Diakonie in den lateinamerikanischen Großstädten	119
<i>Federico Altbach</i>	
Der urbane Raum als Ort des Christentums	166
<i>Michael Sievernich S.J.</i>	
Aufgebrochen durch Urbanität Transformationen der Pastoralmacht	215
<i>Rainer Bucher, Graz</i>	
Die Stadt als Ort der Warenzirkulation Über eine vernachlässigte Bedingung des Handelns der Kirche	251
<i>Ottmar John</i>	
Gott in der Stadt Zu einer Theologie der Säkularität	330
<i>Knut Wenzel</i>	
Nachwort: „Wohnt Gott in der Stadt?“	390
<i>Michael Sievernich und Knut Wenzel</i>	
Autoren und Herausgeber	408

Einleitung

Die Stadt als Versprechen

Michael Sievernich und Knut Wenzel

„Als Gott die Stadt verließ, da war es nicht sein Ernst“¹ – so spricht ein Trinker in einem Stadttroman, ansonsten ein hübsches Nichts aus Worten, das hier aber in der verdrehten Perspektive des Protagonisten eine Wahrheit festhält: nur dass Gott im Ernst die Stadt eben nicht verlassen hat. Was hätte ihn auch dazu veranlassen sollen? Selbst an Babel hat ihn ja nicht das Städtische gestört, sondern der dort offensichtlich grassierende Zwang zur Homogenität und Eindeutigkeit der Lebensweisen; Zerstreung und Vielsprachigkeit sind dann Wiederherstellung der Schöpfungsordnung und nicht Strafe.² Und sie sind Verwirklichung von Urbanität und nicht deren Antithese.

In einer wilden, amtlich nicht beglaubigten Topo-Chronologie ließe sich womöglich ein Projekt Gottes mit „der Stadt“ behaupten: von Babylon über Ninive, Jerusalem/Zion und Rom bis hin zur „Stadt der Engel“; und sei es auch nur, dass die Menschen eine solche Hauptkammlinie ihrer Stadtgeschichte mit dem Interesse und der Initiative Gottes verbinden. Nie hat Gott die Stadt verlassen; er hat sie – jenseits der Grenzen des Paradiesgartens, in dem er sich erging – vielmehr aufgesucht. Jener Gott aber, der zur Mittagszeit die Fluren und Haine durchstreift, ist Pan. Und auch könnte das realgeschichtliche Gegenstück zu Gottes Garten Eden ein innerstädtischer Garten gewesen sein, als welcher er nämlich umhegt und geschützt wäre.

Eine Stadt kann um eine Tempelanlage sich bilden, ist deswegen aber kein Heiligtum. Sie kann um eine Burg, ein Schloss sich lagern, ist aber kein *court*. Sie kann aus einer Garnison entstehen, ist aber kein Lager. Sie kann an einer Brücke sich niederlassen, ist aber keine

¹ Martin Mosebach, *Der Mond und das Mädchen*, München 2010, 166.

² Vgl. Christoph Uehlinger, *Weltreich und „eine Rede“*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9), Freiburg (CH)/Göttingen 1990 (= OBO 101),

Zollstation. Auch kann sie einem Industriekomplex zugeplant werden, und ist doch mehr als eine Schlafbarackensiedlung.³ Die Stadt ist stets mehr als ihre Genealogie. Sie mag aus funktionalen Zusammenhängen entstanden sein; als Stadt hat sie aus ihnen sich gelöst und ist in diesem „Je mehr“ etwas qualitativ anderes. Was sie in ihrer Bedeutung unreduzierbar auf ihre Entstehungsgeschichte sein lässt – was ihr eine davon abgezogene, absolute Bedeutung gibt –, lässt die Stadt Projekt Gottes sein.

Und wenn dies andererseits bedeutete, dass keine Stadt bisher als „Stadt“ entstanden ist, dass es also keine rein städtische Genealogie der Stadt gibt? Dann folgte daraus eben, dass „die Stadt“ auch in ihrem normativen oder ideellen Wert an die Bedeutungsstruktur des *Zwecks* gebunden ist: Die Stadt ist auch Instrument und nicht bloß Schicksal; und dies wiederum erhält eine theologische Resonanz in ihrer Beanspruchung als „Projekt Gottes“.

Los Angeles, die Stadt der Engel, gilt als paradigmatischer Umschlag einer antik-abendländischen Stadtgeschichte in die gegenwärtige Epoche der Megalopolen. Diese werden uns vor Augen geführt vor allem als ungeheure Gebilde: das schiere Quantum ihrer Ausdehnung, ihrer Einwohnerzahl (die stets als nicht bestimmbar markiert wird), ihrer komplex ineinander geschichteten Strukturen, ihrer Reproduktionsfrequenz – all dies zur ikonisch verdichteten Darstellung gebracht im Bild der endlos identisch in die Fläche reproduzierten Einfamilienhausraster einer Stadt wie Phoenix, Arizona, oder der räumlich hochverdichteten Wohnhochhausquartiere chinesischer Städte, oder der unüberschaubar fraktalen Topographien lateinamerikanischer Favelas, oder der alle politischen, sprachlichen, kulturellen Grenzen unabsehbar überschreitenden Stadtrhizome europäischer Agglomerationen: Mit all diesen Versinnbildlichungen der Megalopolis wird uns die *Stadt als Naturereignis* zu verstehen gegeben. Als würde die Stadt sich zutragen, und zufälligerweise seien auch Menschen anwesend.

Um die Stadt als Naturereignis wahrnehmen zu können, bedarf es einer Haltung passiver Distanz. Das *désinvolture* solcher Haltung er-

³ Als literarische Verarbeitung des Ringens ums Städtische einer solchen geplanten Industriestadt (deren Vorbild Eisenhüttenstadt als stalinistische Idealstadt deutscher Provenienz ist) lässt sich Brigitte Reimanns Roman *Franziska Linkerhand* (Berlin 1974) lesen.

laubt es auch noch, ihr das Moment des Genusses einzutragen.⁴ Als Schauspiel lässt das Naturereignis Stadt sich genießen.⁵ Die in solcher Ästhetisierung enthaltene Komplexitätsreduktion ist als Reaktion auf das Phänomen Stadt verständlich. Jenen aber, die von ihm betroffen sind – die in der Stadt leben –, ist eine solche Haltung genießerischer Distanz nicht erschwinglich (es sei denn, sie verfügen über die materiellen Mittel, sich inmitten ihres Involviertseins den Schein des *désinvolture* zu erkaufen); sie sind nicht Zuschauer, sondern Handelnde. Wovon sie schlechterdings sich nicht dispensieren können. Für sie ist die Stadt nicht Ereignis oder Schauspiel, sondern Handlungsort und -raum. Und als solcher hat die Stadt eine *normative Signatur*. Denn in den Handlungen geht es am Ende um gelingendes oder scheiterndes Leben. In ihren Handlungen bringen Menschen sich selbst zum Ausdruck. In den Spuren, die ihre Handlungen hinterlassen, legen sie Zeugnis ab von ihren Sehnsüchten und Ängsten. Das Naturähnliche der Stadt besteht nun darin, dass sie in ihrer Stofflichkeit durch einen Prozess der Ablagerungen entstanden ist und ununterbrochen entsteht, wie ein Korallenriff. Nur dass im Fall der Stadt die Sedimente menschlicher Handlungen den Stoff der Ablagerungen bilden: Stadt der Sehnsucht, Stadt der Angst. Und wie beim Riff, ist auch im Fall der Stadt der „Stoff“,

⁴ Begriff und Haltung des *désinvolture* hat insbesondere Ernst Jünger kultiviert; vgl. Karl Heinz Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk* (1978), 1983, 423ff.

⁵ So beispielsweise im Blick aus dem obersten Geschoß eines Hotels auf das etwa zweihundert Meter unterhalb liegende spätnächtliche Tokio: „Nachts von oben betrachtet, scheint die Erde zuweilen etwas von ihrer ursprünglichen Natur wiederzufinden, stärker im Einklang zu stehen mit dem wilden Zustand des uranfänglichen Weltalls, ähnlich den unbewohnten Planeten, den in der Grenzenlosigkeit der kosmischen Räume verlorenen Kometen und Sternen, und dieses Bild vermittelte jetzt Tokio hinter der Glasfront des Schwimmbads, das einer im Herzen des Weltalls eingeschlafenen Stadt, übersät mit rätselhaften Lichtern ... Ich betrachtete hinter der Glasfront die riesige Ausdehnung der Stadt, und mir war, als hätte ich die Erde selbst vor meinen Augen, in ihrer konvexen Krümmung und zeitlosen Nacktheit, als entdeckte ich vom Weltraum aus dieses in Nebel getauchte Relief, und flüchtig wurde mir da mein Dasein auf der Erdoberfläche bewußt, ein flüchtiger und intuitiver Eindruck, der in dem süßlich-faden metaphysischen Schwindel, in dem ich taumelte, mir konkret zur Darstellung brachte, daß ich mich in diesem Augenblick irgendwo im Weltall befand.“ Jean-Philippe Toussaint, *Sich lieben*, Frankfurt 2003, 39f.

aus dem sie errichtet ist, abgestorbene Ablagerung – und zugleich Leben ermöglichende Struktur.

Die nähere Analogie für eine solche Doppelstruktur aus Ablagerung und Lebendigkeit ist freilich die Sprache: der Stoff der Sprache, mittels dessen Menschen in jeder ihrer Gegenwart sich ausdrücken, sich verständigen, etwas mitteilen, besteht aus den Äußerungen von unzähligen Menschen, die zuvor sich artikuliert haben. In jeder gegenwärtigen Äußerung spricht ein unabsehbarer, stummer Chor aus der Vergangenheit mit. Die Memoria ist der Sprache in die Struktur eingelassen. Und ebenso die Stadt: Nahe liegt ihre metaphorische Chiffrierung als *Text*. Dessen anamnetische Tiefendimension hat im Fall der Stadt Stein und Erde gewordene Anschaulichkeit gewonnen. Sich durch eine Stadt bewegen heißt, sich durch einen ausdrücklich gewordenen Erinnerungsraum bewegen. Dafür muss die Stadt kein hohes Alter haben. Eine wild oder geplant jetzt gerade entstehende Stadt ist ja schon Ausdruck von Interessen, Intentionen, Wünschen. Im Moment ihres Entstehens (dem niemand beiwohnt, der bloß im Nachhinein datiert oder konstruiert werden kann), beginnt sie bereits, ihre Geschichte auszubilden. Diese wird der Echoraum all der in die Stadtentstehung eingehenden Projekte, Sehnsüchte, Handlungsmotive sein; weswegen die Stadt ununterbrochen neu entsteht – so, wie mit jedem subjektiven Akt ein neuer Anfang in eine Welt der Kausalitäten gesetzt wird. Weil aber diese Neuaufbrüche nicht spurlos verhallen, sondern in der Stadt als dem Erinnerungsraum menschlicher Handlungen sich ablagern, ist eben der Stadt auch das Geschick der Sehnsüchte ablesbar.

Diese Lektüre entdeckt die Stadt als einen Text mit ungesicherter Bedeutung: Wo sonst sind die Menschen so schutzlos wie in ihren Sehnsüchten, deren letztes Objekt die Lebendigkeit selbst ist? – Sie können sich ihnen doch nur überlassen, ohne Vorbehalt und Rückversicherung. In ihren Steinen und Straßen erzählt die Stadt auch von der Verdinglichung, der Deformation und der Ausbeutung der Sehnsüchte, und davon, wie die Proklamationen ihrer Erfüllung von der Relativierungsgewalt des fortlaufenden Geschichtsprozesses zermalmt werden und wie sie überhaupt dem Verdacht der Täuschung (der bloß vermeintlichen Erfüllung) von Anfang an nicht entgehen konnten. Was die Stadt von den Sehnsüchten der Menschen erzählt, ist also eine Geschichte der Unerfülltheit, die Geschichte einer unab-

geschlossenen Vergangenheit, die Zukunft beansprucht: deswegen die Ungesicherheit des Texts der Stadt.

Die Stadt, nicht diese oder jene bestimmte Stadt, sondern „die Stadt“ in einem emphatischen Sinn, ist darin aber Projekt – oder, wenn dies Wort zu sehr nach Neusprech einer zeitgenössischen Wissenschafts-Unkultur klingt: Versprechen. Ein Versprechen jedoch, das, wenn nicht historisch „von Anfang an“, so doch prinzipiell (und in diesem Sinn von Anfang an) Kredit auf seine Erfüllung gezogen hat. Dass Menschen aus ökonomischer oder politischer Not – aus Überlebensnot – Städte aufsuchen, tut dem Versprechenscharakter der Stadt keinen Abbruch. Als „Arrival City“⁶ gibt die Stadt dem Versprechen, das sie ist, konkrete Gestalt. Beinhaltet der *Wille zu überleben* nicht unmittelbar den legitimen *Anspruch auf ein Leben in Fülle*? Das Versprechen der Stadt gilt gerade den eben erst aus Überlebensnot Ankommenden. Haben doch die Honoratioren in der Ehre, deren Anrecht sich ersessen zu haben sie vermeinen, ihren Lohn schon erhalten.

Die Deutungskategorie der *Arrival City* lässt den Versprechenscharakter gerade dort wahrnehmen, wo die bourgeoise Perspektive Urbanes nicht im Ansatz erkennen will: Die *Slums*, *Favelas*, *Shanty Towns* sind dann nicht Zonen der Verelendung, sondern vitale Transitstädte für jene, die Stadtbürger im Vollsinn werden wollen, *Citoyens*. Die Bedeutung der *Arrival Cities* erfüllt sich für jene, die sie wieder verlassen auf ihrem Weg ins Zentrum.

Damit ist kein exklusiver Zugang zu wahrer Urbanität behauptet; jedoch erschließt über die *Arrival City* sich der Versprechenscharakter der Stadt besonders prägnant: Offensichtlich versprechen Menschen von der Stadt sich den Zugang zu den materiellen Möglichkeitsbedingungen eines besseren, ja eines guten Lebens; aber nicht nur das: Sie versprechen sich auch von der komplexen Struktur dieses Lebensgebildes Stadt, die hinreichend bestimmt ist, um sich orientieren zu können, aber in einem Maß offen, das eine selbstbestimmte Orientierung ermöglicht, dass sie ihren eigenen, den ihnen gemäßen Platz und ihre eigene, die ihnen gemäße Gestalt ihres Lebens finden. Das Versprechen der Stadt ist ein emanzipatorisches; es umfasst den integralen Bogen von den materiellen Lebens-

⁶ Vgl. Doug Saunders, *Arrival City*, München 2011.

grundlagen bis hin zu einem selbstbestimmten Leben. Nicht dass irgendeine Stadt dies je faktisch erfüllt hätte. Doch scheint „die Stadt“ ein hinreichendes Maß an Indizien aufzuweisen, um ihr zuzutrauen, Instrument und Laboratorium der Arbeit an einer emanzipatorischen Humanisierung unserer Lebensverhältnisse zu sein. – Wäre dem Gott, der, von Moses zu Jesus, die Sache der Menschen zu seiner Sache gemacht hat, zuzutrauen, dass er im Ernst von der Stadt als dem Menschheitsprojekt zur Humanisierung dieser Welt sich abwenden könnte?⁷ In Babel hat er der Menschen Projekt ernster genommen als diese selbst. Gottes Zorn ist stets Ausdruck seiner Liebe; nur dass er im Zorn die Menschen ernster nimmt als diese sich selbst, dass er ihre Wahrheit hochhält, während sie in Unwahrheit zu versinken drohen.

Und es ist doch etwas Babylonisches (oder Ägyptisches) um die Städte. Auch die *Arrival Cities* sind schließlich Slums. Die bewunderungswürdige Lebenskreativität der dort lebenden Menschen muss sich gegen Armut, Krankheit, Enge, fehlende Infrastruktur, fehlende Rechtssicherheit, fehlende Bildungsstrukturen, Kriminalität, Geschlechtergewalt, Bandengewalt, Drogengewalt ... erst einmal behaupten und durchsetzen, um überhaupt einen Stand zu erreichen, auf dem sie sich entfalten könnte. Und die Slums – einschließlich ihrer näher liegenden europäischen Äquivalente der *Banlieues*, der Vorstädte, existent in jeder Stadt, nur vielleicht nicht so präsent, in ihrer Unsichtbarkeit aber umso stigmatisierender – gibt es nicht ohne ihre Pendants, die Quartiere saturierten Besitztums, des entgrenzten Konsums und des entfesselten Kapitalumschlags, mit ihren *prêt à porter*-Fassaden der hohen Hecken, der glitzernden Event-Ar-

⁷ Auch im Paradigma postmoderner Theologie scheint sich der Zusammenhang von Urbanität, Humanisierung der Welt und Gottesperspektive zu erschließen: wenn nämlich erkennbar ist „... the destiny of being human as the perfection of citizenship“, weil sich in theologischer Perspektive zeigt: „... the eschatological significance of the city: the revelation that the destiny of what it is to be human is to be a citizen“; solche Überlegungen verabschieden den zuungunsten der Menschenstädte beanspruchten Antagonismus zwischen Babel und Zion und involvieren stattdessen ein Verhältnis der Analogie zwischen irdischen Städten und himmlischer Stadt: „Any city ... becomes a human project, a corporate project ... As such, all cities bear an analogical relation to the heavenly city“. Graham Ward, *Christian Civic Living*, in: Gerhard Larcher/Karl M. Woschitz (Hg.), *Religion – Utopie – Kunst. Die Stadt im Fokus*, Wien 2005, 202–213, hier: 206.

chitektur, der stumm verspiegelten High-Riser: *Satisfied Cities*. Und zwischen diesen Polen: bürgerliche, kleinbürgerliche, proletarische Wohnquartiere, Gewerbegebiete, Dienstleistungszonen, Mischquartiere, ländliche Bezirke, ein unabsehbares Feld urbaner Differenzen, mit der Tendenz zum Ungesonderten: *Amorphic Cities*.

Wo bleibt, in dieser urbanen Realität, das Versprechen? Wird die *Semantik* des Urbanen vielsagend, schillernd gar, entwickelt seine *Bedeutung* einen Hang zum Unbestimmten. Soll nun an der Stadt ihr Versprechen noch identifiziert werden können, wird es auf die in ihr Handelnden selbst zurückgeführt werden müssen. In solcher Reduktion löst sich die Dimension des Städtischen nicht auf; vielmehr wird das Humane als sein normativer Kern freigelegt.

Das Humane: missbraucht und missverstanden; verdächtigt und geschmäht von Nietzsche über Heidegger bis Sloterdijk. Es sei hier nur ganz ungefähr in Anspruch genommen: als Bezeichnung der noch in jeder Handlung (und sei es völlig nebenbei, anonym, ungewusst) mitgewollten, eigentlich gemeinten Wirklichkeit erfüllten Lebens, jenes „Wirklichgewollten“ (Volker Braun), das durch alle Etappen der historischen Ernüchterung, der ideologiekritischen Reinigung, der theorieproduktiven Analytik, der Revolutionen und Restaurationen, der Überwindungen, Dekonstruktionen und Renaissancen aller Begriffe und Konzepte hindurch – also auch durch die Kritik von Humanismus, Subjekt und Vernunft ... – doch stets nur in Vermittlung durch das, was uns als Menschen ausmacht, verwirklicht ist. Dies gilt auch dann, wenn der Mensch in seinem Wesen als unbestimmbar oder nur in der Flüchtigkeit seiner evolutiven Dynamik antreffbar oder ein solches Wesen als waghalsige Konstruktion statuiert werden sollte. Finden nicht jene Theorien, die über die anthropologische Grundfrage schlechthin ein Dementi verhängen, ihre unüberspringbare Grenze an dem Verlangen der Menschen, ein erfülltes Leben, *ihr* Leben in Fülle zu leben? Damit ist aber ein in all seinen Komponenten – Verlangen, Mensch, Leben, Fülle – irreduzibles, irreduzibel reales Syntagma benannt. Dieses Syntagma ist, als universaler Kern allen Erzählens schlechthin, das Humane. Nicht die Stadt bestimmt also über das Humane; vom Humanen erschließt sich der normative Gehalt des Urbanen. In der Prosa der Stadt ließe sich das Humane unter Rückgriff auf eine Formulierung Paul Ricœurs so ausbuchstabieren: Sich selbst leben, zusammen mit anderen, in gerechten

Strukturen.⁸ Dies wäre die urbane Modulation eines gelebten (oder zu lebenden) Humanen: Selbstsein(können), in Solidarität, unter Bedingung gerechter Strukturen. Und dies ist zugleich das Versprechen der Stadt, der normative Bedeutungsgehalt von Urbanität. Sind also Städte Laboratorien, in denen an diesem Versprechen gearbeitet wird, bleiben deswegen urbane Strukturen, Eigenschaften von Urbanität (im skizzierten normativen Sinn) nicht exklusiv an reale Städte gebunden; die Urbanisierung der Welt bedeutet in diesem idealtypischen Sinn nicht Landflucht und Verstädterung, sondern Ausbreitung von Urbanität in die Fläche realer Lebensverhältnisse, seien diese ländlich oder städtisch.

In normativer Perspektive wird der hohe Komplexitätsgrad von Urbanisierungsprozessen sichtbar: Dazu kommt es vor allem, weil lebensweltlich plausible Werte – solche der Gastfreundschaft, der Höflichkeit, der Fürsorge, der Versöhnung – aus ihren partikularen und darin auch exkludierenden Einbettungen herausgelöst und formalisiert in universale Geltungsreichweiten transponiert werden: die in solchen Wert-Kulturen geübte Praxis des Respekts vor konkreten Menschen gilt jetzt den Menschen schlechthin und muss andernfalls als widersprüchlich angesehen werden. Die Universalisierung partikulärer Wert-Schätzungen geschieht unter der realgeschichtlichen Erfahrung des Miteinander-leben-Müssens heterogener Interessen, Motive, Kulturen, Religionen, Ethnien, Familien ... – kurzum: unter der Bedingung von Urbanität. Diese ist erst dann verwirklicht, wenn unverletztes und freies Leben nicht nur im Schutz – und damit in den Grenzen und zu den Bedingungen – der eigenen Familie, Kultur, Religion, Nation, etc. möglich ist, sondern garantiert durch allgemeine, also kontext-transgressive Normen: Der allgemeinste, bislang erarbeitete Resonanzraum universal geltender Normen wäre jener der Menschenwürde.⁹ Der prägnanteste Realisationskontext wäre die Stadt.

⁸ In seiner Hermeneutik des Selbst entwickelt Paul Ricoeur eine „Kleine Ethik“ als Korrektur der kantischen Moral unter dem leitenden Syntagma der „*Ausrichtung auf das ‚gute Leben‘ mit Anderen [autrui] und für sie in gerechten Institutionen*“. Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 210–246; das Zitat: 210.

⁹ Sollte, wie der biblische Begriff des *kol-basar*, des „Alles-Fleisch“, nahelegen könnte, an einem noch weiteren Begriff der Lebens-Würde zu arbeiten sein?

Die Stadt ist also ein Versprechen. Gerade deswegen ist sie weder abstrakt noch utopisch. Das jetzt und hier sein Sollende ist nicht „ohne Ort“ und nicht ohne Gestalt. Das Versprechen steht zur Utopie im Verhältnis der Alternative, nicht der Entsprechung. Im Spektrum biblischer Semantik wäre das Versprechen der Eschatologie, die Utopie der Apokalyptik zuzuordnen. Die Stadt utopisch zu lesen, hieße sie mit einem Gegen-Bild zu konfrontieren, das ihr jede Bedeutung abspärke, mit ihr unvermittelbar wäre. Sie versprechenslogisch zu lesen, heißt dagegen, an dem, was Stadt normativ-faktisch ist, anzuknüpfen und das ihr innewohnende Bedeutungspotential als noch Unverwirklichtes gegen den urbanen *status quo* geltend zu machen. Die Utopie verwirft das, was ist; die Versprechenslogik bejaht im Realen das Unverwirklichte als das Sein-Sollende.

Wie das Versprechen *nicht ohne Ort* ist, kann es auch *nicht ohne Gestalt* auskommen: Die normative Dimension des Urbanen muss allgemein gelten; involviert aber ihre abstrakte Begründung nicht den Rekurs auf eine lebensweltlich-konkrete Praxis? Dann allerdings verlangen formalisierte Normen nach dem Stoff von Legitimationserzählungen; freilich so, dass sich deren geltungstheoretischer Status verändert: Sie sind nun nicht mehr originäre Begründungs-, sondern Einbettungserzählungen: Weswegen etwa die Menschenwürde in Verbindung mit dem biblisch-christlichen Narrativ von der Gott Ebenbildlichkeit des Menschen keine argumentative Begründung mehr findet – allenfalls in dem höchst prekären Sinn, dass die Menschenwürde sich als philosophisch nicht begründbar erweisen könnte und eben dies mit dem über die säkular-philosophisch unübersetzbare Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf¹⁰ zu verstehenden *theologoumenon* der Gottebenbildlichkeit des Menschen angezeigt wird. Der Gottesgedanke könnte als Gedanke der Grenze auch einer skeptischen Philosophie als Markierung der Limitation philosophischer Begründbarkeit wertvoll sein. – Dies alles mag in eine Praxis der Urbanität hineinspielen, doch davon lebt sie

¹⁰ Die Unübersetzbarkeitsvermutung wäre entlang der Schlussreflexion zu diskutieren, die Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede anstellt (vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001, 29–30): Hat sich ihm dort die „rettende Formulierung“ (29) eingestellt, oder ist ihm die Beanspruchung einer genuin theologischen Argumentation unterlaufen?