

Zwischen Babylon und Jerusalem

Beiträge zu einer Theologie der Stadt

Hrsg.: Michael Theobald
Werner Simon

Morus-Verlag · Berlin
Bernward-Verlag · Hildesheim

Universitäts-
Bibliothek
München

6934958 + 4

ISBN 3-87554-218-5 Morus
ISBN 3-87065-477-5 Bernward
© 1988 Morus-Verlag, Berlin
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: Paul König
Druck: Enka-Druck, Berlin
Buchbindearbeiten: Buchbinderei Stein, Berlin

K88/120+0

Inhalt

Vorwort	7
I. Biblische Orientierung	
Die Stadt als Lebensraum der christlichen Gemeinde (Werner Simon)	9
„Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige“ (Hebr 13,14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinde (Michael Theobald)	11
II. Systematische Entfaltungen	
Urbanisierung als Säkularisierung (Ludger Honnefelder) . . .	37
Stadt ohne Gott? Zur Theologie der Stadt (Paul M. Zulehner) . .	40
Ethos der Polis – Ethos der Stadt (Mechthild Dreyer)	52
Identität und Lebensform. Zum Ethos der Stadt (Wilhelm Korff)	54
Bürgerliche oder christliche Religion? Anmerkungen zu einem umstrittenen Begriff (Matthias Lutz-Bachmann)	73
Christentum und bürgerliche Gesellschaft. Kirche in der säkularisierten Stadt (Michael Sievernich)	79
III. Stadt vor Ort	
Im Schatten der Mauer. Nachdenkliches zu einer biblischen Metapher (Michael Theobald)	101
Zwischen Schrecken und Heil. Zur literarischen Deutung des geteilten Berlin (Wolfgang Frühwald)	105

Identität und Lebensform. Zum Ethos der Stadt

Nach der Stadt als Lebensform fragen, heißt seit Aristoteles, nach der Bestimmung des Menschen fragen. Der Mensch ist *zoon logon echon*, mit Vernunft und Sprache begabtes Lebewesen, und eben darin zugleich *zoon politikon*, polisbezogenes Lebewesen. Erst in der Polis gelangt der Mensch zum aktuellen Stande seines Menschseins. Dabei meint Polis mehr als eine bestimmte Dichte des Miteinanderwohnens, wie sich dies aus der zu räumlicher Konzentration zwingenden, wachsenden Diversifizierung der menschlichen Tätigkeiten ergibt. Was solches Miteinander vielmehr erst zu einem humanen Miteinander macht, ist das auf Grund der menschlichen Vernunft und Sprache möglich werdende Miteinander der *Freiheit*. Polis ist nach Aristoteles Zusammenschluß freier Bürger, die sich die Ordnungen, denen sie gehorchen, auch selber geben. Insofern ist die Polis – und im Gegensatz zu allen übrigen Herrschaftsformen nur diese – nicht weniger als die zu ihrer Verwirklichung gebrachte Natur des Menschen.⁽¹⁾

Sucht man nach einem theologischen, offenbarungsspezifischen Äquivalent für diese aristotelische Bestimmung des Menschseins des Menschen aus dem Wesen der Polis, so wird man danach freilich in der Bibel vergeblich Ausschau halten. Die Grundfrage des biblischen Menschen ist nicht die ethisch-politische nach der gesellschaftlichen Herstellung von Freiheit, sondern die theologisch-anthropologische nach der Wirklichkeit seines Heils. Die Wirklichkeit dieses Heils aber ist Gott selbst, nach dessen Bild der Mensch geschaffen ist. Entsprechend ist Unheil Preisgabe dieses seines Ursprungs und seiner Bestimmung. Über den Menschen reden, bedeutet sonach vor allem anderen über sein Heil und Unheil reden, worin schon vorgängig jede kategoriale Bestimmung von Freiheit und Unfreiheit enthalten ist. Eben damit aber erscheint auch die Stadt als exponierter Lebensraum des Menschen hier unter der Perspektive von Heil und Unheil, paradigmatisch faßbar gemacht mit den Namen zweier Städte: Babel und Jerusalem. Babel, der Ort der Vermessenheit, des Zusammenbruchs der Kommunikation, der Depersonalisierung allen menschlichen Begehrens. Jerusalem, der Ort des Aufgangs der Herrlichkeit Gottes, des endgültigen Offenbarwerdens seiner Liebe und darin der Neuschöpfung der Welt.

Tatsächlich kommt beiden Traditionslinien, der philosophischen wie der theologischen, für die Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Stadt auch in unserem heutigen Verständnis grundlegende Bedeutung zu. Ja, man kann hier in wirkungsgeschichtlicher Betrachtung sogar von einer Interferenz der beiden Traditionslinien sprechen. Was die biblischen Chiffren hier an religiös-ethischer Realitätserfahrung festhalten, ist, wie dies schon Hegel erkannt hat, für den ethisch-politischen Begriff menschlicher Freiheit keineswegs folgenlos geblieben.

Nach Hegel beginnt die ethisch-politische Autonomie des Menschen zwar mit der Heraufkunft der griechischen Polis, weil in ihr „erst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen“ ist. Dennoch wußten weder Griechen noch Römer – um die Argumentation Hegels weiterzuführen – anders, als daß nur „einige frei sind, nicht der Mensch als solcher“. Sie hatten Sklaven, und diese „harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen“ nahmen sie als fraglose, moralisch unangefochtene Bedingung ihrer „schönen Freiheit“, die damit nur eine „zufällige, vergängliche und beschränkte Blume“ war.⁽²⁾ Demgegenüber kommt nach Hegel erst durch das Christentum, als der „Religion der Freiheit“,⁽³⁾ mit der sich im „Tod Christi“ die „absolute Liebe selbst“ bezeugt,⁽⁴⁾ die Wahrheit zum Durchbruch, daß Würde und Freiheit kein Privileg einzelner darstellt, sondern des Menschen „eigenste Natur“ ist.⁽⁵⁾ „Daß also der Mensch als Mensch frei ist und daß so alle als frei zu gelten haben.“⁽⁶⁾ Dieses Bewußtsein aber, daß der Mensch als Mensch frei ist, wird mit der geschichtlichen Schwelle der Neuzeit und ihrer Emanzipationen zum institutionalisierten Prinzip *ethisch-politischer* Ordnungen, zu einem Prinzip, das erst als solches den Menschen nun auch in das *Recht* jener Freiheit einsetzt. Heute von einem für uns maßgeblichen Ethos der Stadt zu reden, heißt demzufolge, zugleich von einem ihr zugrunde liegenden ethisch-politischen Ordnungssystem zu reden, das die Freiheit und Würde des Menschen zu seinem universellen Prinzip hat, und genau dies ist nach Hegel nicht die Frucht des griechisch-philosophischen, sondern die Frucht des christlich-theologischen Denkens.

Hierbei geht es im Grunde um einen einzigen neuen Gedanken, und der ist in der Tat genuin neuzeitlich, nämlich den Grund und Ausgangspunkt der Liebe – den Menschen in seiner personalen Würde – zugleich zum Grund und Ausgangspunkt des Rechts zu machen. Der Mensch ist Träger universell gültiger Rechte. Recht ist mit der Befugnis zu zwingen ausgestattet, Liebe hingegen läßt sich nicht verordnen. Sie ist Vollzug höchster Freiheit, sie ist Tugend. Insofern kann Liebe auch nicht Inhalt von Recht werden. Sie ist nicht durch Recht erzwingbar. Erzwingbar sind

wohl aber die *Werke* der Liebe, und dies um so mehr, wo sie Forderungen betreffen, die den menschlichen Personstatus berühren.

Dieser Schritt zur Formulierung und Durchsetzung von universellen Rechtsansprüchen im Sinne von Menschenrechten, ohne die sich menschlich-personale Würde nicht wirksam sichern läßt, ist in den westeuropäischen Gesellschaften der Neuzeit erstmals vollzogen worden. An ihrer konkreten Ausgestaltung, auf die ich hier nicht näher eingehen muß, waren im einzelnen viele Kräfte beteiligt. Seither haben sie in der Welt zunehmend Verbreitung und Anerkennung gefunden. Und im selben Maße, wie sie die rechtlich-politischen Grundlagen der Staaten zu bestimmen beginnen, bestimmen sie auch die moralische Verfassung ihrer Gesellschaften. Heute vom Ethos der Stadt zu reden, bedeutet sonach, von jenen Rechten zu reden, die dem Menschen als Menschen zukommen, von seinen individuellen Freiheitsrechten ebenso wie von seinen aus der menschlichen Solidargemeinschaft erwachsenden sozialen Anspruchsrechten. Das sittliche Prinzip des Ethos der Stadt ist der Mensch als moralisches Subjekt.

Doch gehört noch ein Zweites zu unserem heutigen Verständnis von Stadt und ihrer humanen Gestalt. Ihr Gesicht ist zugleich von den Hervorbringungen der technisch-wissenschaftlichen Kultur geprägt. Das macht sie zur modernen Stadt und strukturiert sie in all ihren Bezügen. Darin kommt eine Rationalität zum Tragen, die ebenfalls von den westeuropäischen Gesellschaften der Neuzeit ihren Ausgang genommen hat und inzwischen unsere gesamte gegenwärtige Welt zunehmend bestimmt. Mit ihr wendet sich der Mensch der Erschließung der ihm empirisch vorgegebenen Wirklichkeit *methodisch* zu, um so den Bedingungen zur vollen Entfaltung seiner Daseinschancen auf den Grund zu kommen. Was er sich damit zu schaffen vermochte, stellt alles bisher Erreichte in den Schatten. Neuzeit bedeutet Wende der Vernunft nach außen, Erschließung der Welt in all ihrer: Möglichkeiten, Aufbruch des homo faber, rationale Umstrukturierung der Arbeit im Dienst eines bisher nie gekannten Glaubens am gesamt menschheitlichen Fortschritt.

Worin die Ursprünge dieser Wende im einzelnen auch immer zu sehen sein mögen, sie weisen letztlich auf das biblische Menschen- und Weltverständnis selbst zurück. Es liegt nun einmal auf der Hand, daß ein Glaube, der die Welt als eine Schöpfung, als ein *Werk* Gottes begreift und darin den Menschen von vornherein als Bild dieses Schöpfergottes versteht, ein derartiges Weltverhältnis – wie es die Neuzeit dann methodisch einzulösen begann – geschichtlich überhaupt erst möglich gemacht hat.

Es läßt sich nicht leugnen, daß dieses, auf ständige Ausweitung seiner Einsichts- und Könnensbestände ausgelegte Kultursystem zugleich eine eminent expansive Kraft entwickelt. Zu seiner Verbreitung bedarf es keiner Missionare. Keine überkommene Kultur vermag sich auf die Dauer seinem Sog zu entziehen. Tatsächlich hat es eine neue Weltsituation entstehen lassen. Mit der globalen Rezeption dieser technisch-wissenschaftlichen Kultur, so meint Hannah Arendt, „ist die Entstehung des Menschengeschlechtes zu einer einfachen Tatsache geworden.“⁽⁷⁾ Die Entwicklung scheint mit unaufhaltsamer Notwendigkeit zu verlaufen.

Wo immer wir heute in der Welt hinblicken, es gibt keine Stadt, in der Leben und Miteinander der Menschen nicht längst durch eine Vielfalt technischer Strukturelemente bestimmt sind. Das gilt nicht nur für die individuelle Nutzung technischer Produkte und für den zunehmend technischen Ausbau der Infrastrukturen, sondern vor allem auch für die Ansiedlung der industriellen Produktionsanlagen in oder bei den Städten selbst. In den meisten Fällen sind es gerade diese, die einer Stadt heute die Existenzgrundlage geben und darin zugleich entscheidende sozialstrukturelle Bedeutung gewinnen. Von daher sind die technischen Strukturelemente für die moderne Stadt als Lebensform schlechthin unerlässlich. Tatsächlich werden sie überallhin übernommen, auch dort, wo das *ethische* Prinzip der Neuzeit, der Gedanke der Freiheit und Würde, immer noch auf Widerstand trifft. Gerade daran aber wird deutlich, daß zur Lebensform, zur humanen Gestalt der modernen Stadt in Wahrheit beides gehört, instrumentelle und moralische Vernunft, technischer und ethischer Anspruch. Diese Zuordnung ist im Gang der geschichtlichen Entwicklung erreicht und Richtmaß für jede weitere Zukunft. Sie definiert die Voraussetzungen für ein neues Niveau menschlicher Identitätsfindung.

Nun geht biblisches Menschen- und Weltverständnis zwar nicht in dem auf, was ich in diesen tragenden Momenten neuzeitlichen Bewußtseins, dem rational-instrumentellen und dem ethisch-personalen, herausgestellt habe. Die Bibel handelt nicht nur vom Wohl, sondern vom Heil des Menschen. Dennoch kann man hier durchaus von Entwicklungen sprechen, die im biblischen Menschen- und Weltverhältnis bereits angelegt sind und sich mit einem hohen Maß an Folgerichtigkeit aus ihm ergeben. Dies gibt dann allerdings um so mehr Anlaß zur Frage, weshalb es solch langwieriger und mühevoller Geschichtsarbeit bedurfte, bis sich dieses neuzeitliche Bewußtsein endlich Bahn gebrochen hatte. Ja, kann man bei dem augenfälligen Paradigmenwechsel vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken nicht auch, wie Hans Blumenberg,⁽⁸⁾ zu der *umge-*

kehrten Schlußfolgerung gelangen, das Christentum habe in Wahrheit die Heraufkunft der Neuzeit verzögert? Eine solche These zu widerlegen, bedarf dann tatsächlich des Nachweises, daß die verzögernden Kräfte ganz anderen Voraussetzungen entsprangen als denen der biblischen Botschaft selbst. Insofern ist die Frage nach dem Ursprung der Neuzeit also keineswegs nur von akademischem Interesse. Mit ihr entscheidet sich, woraus sich Neuzeit legitimiert.

Das zu klärende Problem ist somit umrissen: Was hat die Heraufkunft der Neuzeit tatsächlich verzögert? Warum hat dies alles so lange gedauert? Aber auch: Welche Konsequenzen sind mit all dem verbunden, was sich schließlich durchgesetzt hat und uns heute herausfordert? Was da mit der modernen Stadt als Symbol unserer Welt in den Blick tritt, erweist sich nicht nur als Chance für ein neues Niveau menschlicher Identitätsfindung, sondern macht gleichzeitig auch neue Gefährdungen sichtbar.

Ist die Vorstellung, die uns die Bibel vom Menschen und von der Welt vermittelt, fundamental und umfassend genug, dies alles zu tragen?

1. Der Mensch, das Bild Gottes

Theologisch vom Menschen reden, heißt nach Aussage der Bibel, vom Menschen als Bild Gottes reden. Gott schuf den Menschen als sein Bild. Bild Gottes aber ist er – so Thomas von Aquin – kraft seiner Vernunft und Freiheit. Er ist Prinzip der ihm eigenen Tätigkeiten und hat damit Gewalt über seine Werke.⁽⁹⁾ Das konstituiert ihn als Person und damit als moralisches Subjekt in seiner Würde. Die erschaffende Tätigkeit Gottes kulminiert in der Hervorbringung des Menschen als eines Wesens, das an dessen schöpferischer Herrschaft aktiv teilhat.

Es impliziert dies aber auch, daß er als das Bild des *Gottes der Liebe* geschaffen ist. Der Mensch ist dazu befähigt wohlzuwollen, und er erkennt den Grund hierzu im Wohlwollen Gottes selbst. Alle besondere Zuwendung Gottes zum Menschen – und hier kommt der biblische Begriff der „Erwählung“ ins Spiel – steht zugleich im Dienste der Ausweitung seiner Liebe. Schon im Alten Testament kommt dies eindrucksvoll am Beispiel der Erwählung Israels und seiner Herausführung aus der Sklaverei Ägyptens durch die Hand Gottes zum Ausdruck. Was Israel hier als besondere Befreiungstat Gottes erfährt, verpflichtet es zugleich zu einem neuen, von demselben Geist bestimmten Umgang mit jenen, die nicht zum Kreis der Befreiten Jahwes gehören, ihm aber dennoch in der wiedergewonnenen Heimat zwangsläufig zu ‚Nächsten‘ werden, also

allererst den ‚Fremden‘ in seinem Land. Die Schlüsselaussage – Lev 19,33 – lautet: „Unterdrückt nicht die Fremden, die in eurem Land leben, sondern behandelt sie genau wie euresgleichen. Jeder von euch soll seinen fremden Mitbürger lieben wie sich selbst. Denkt daran, daß auch ihr in Ägypten Fremdlinge gewesen seid.“ Das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe wird auf eben diesem Hintergrund eigener, ursprünglich erfahrener Heimatlosigkeit formuliert. Liegt aber nicht darin bereits auch eine Einebnung des im Erwählungsgedanken angelegten Anspruchs auf Besonderung? – Abstammung, kulturelle Überlegenheit, soziale und religiöse Zugehörigkeit erscheinen plötzlich relativiert. „Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du“, übersetzt Martin Buber die biblische Grundforderung. Diese Wahrheit steht quer zu allen Abgrenzungen. In ihr tut sich der Bezugspunkt Mensch auf, so wie er von Gott gewollt ist, der *kein Ansehen der Person* kennt. Im Samaritergleichnis Jesu ist es gerade der *nicht* zu den Erwählten Israels Zählende, der das tut, was menschliche Würde gebietet und so die Sache Gottes betreibt. Doch in all dem erschließt sich noch nicht, was den *ganzen* Grund dieser menschlichen Würde und den mit ihr gesetzten universellen Anspruch zu erkennen gibt, nämlich die Liebe, mit der Gott den Menschen *tatsächlich* liebt. Eben dies aber kommt, wie Hegel richtig sieht, erst im Tode Christi selbst zur Anschauung. Es ist die Kenosis Christi, seine Entäußerung um des Menschen willen, bis zum Tod am Kreuz, in der sich die „*absolute Liebe selbst*“ bezeugt und darin den Menschen, indem er ihn in seiner Würde rechtfertigt, in die Freiheit seines Menschseins ruft. Es ist dieses Bewußtsein der neuen, in Christus gewonnenen Freiheit, aus dem bereits das frühe Christentum seine universale Reich-Gottes-Bürger-Theologie entwickelt, die alle sozialen Grenzziehungen übersteigt: „*Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.*“ (Gal 3,28) Eben darin aber bleibt zugleich eine Zielgestalt eingefordert, die sich gerade nicht auf rein *tugendethische* Bewußtseins- und Haltungsänderungen eingrenzen läßt. Der hier inaugurierte sittliche Anspruch der Gleichwertigkeit, Unverfügbarkeit und Würde menschlichen Personseins birgt bereits die entscheidende Voraussetzung für alle spätere Ausweitung der ethischen Frage auf die politischen und gesellschaftlichen Strukturen. Diese Ausweitung aber geschieht in der Neuzeit.

2. Liebesgebot und Menschenrecht

Jeder Blick auf unsere zweitausendjährige christlich geprägte Geschichte zeigt, daß alle wesentlichen Prozesse, die dem Gedanken der Univer-

salität der menschlichen Personwürde auf der institutionellen Ebene zum Durchbruch verhalfen, in der Neuzeit liegen. Sie richten sich gegen jede Art von grundsätzlicher, dem Subjektstatus des Menschen entgegenstehender Ungleichbewertung, sei diese nun ethnisch, sozial, religiös oder geschlechtsspezifisch begründet. Erst damit wird der im Liebesgebot liegende Anspruch, nämlich dem Menschen als Subjekt, als Person gerecht zu werden, zugleich zu einem Anspruch des Rechts, zum *Menschenrecht* ausgestaltet. Liebesgebot und Menschenrechte gehören zusammen. Das zweite liegt in der Konsequenz des ersten.

Dennoch drängte sich dieser in der Neuzeit eingeschlagene Weg keineswegs von vornherein als zwingend auf. Geschichtlich stellt er vielmehr einen eigenen, ja in seiner Weise einzigartigen Vorgang dar. Das Gebot der Liebe, wie es sich aus der christlichen Überzeugung vom unbedingten Wert des Menschen ergibt, schließt ja nicht notwendig die Forderung ein, das, was die Wahrung dieses Unbedingten berührt, zugleich auch durch universell geltend zu machende Rechtsansprüche zu sichern. Dies ist nochmals eine ganz eigene Sache.

Tatsächlich versteht sich die Botschaft vom Reich Gottes zuallererst als eine religiös-ethische Botschaft, die eine neue Gesinnung, eine neue Haltung, ein neues Bewußtsein schafft und fordert. Nirgends tritt dies deutlicher hervor als in jenem Lehrstück des Neuen Testaments, das dem Verhältnis von Herrn und Sklaven gewidmet ist, dem Philemon-Brief. In Christus werden beide – Philemon und der Sklave Onesimus – einander zum Bruder. Die Liebe des gemeinsamen Herrn stellt das Verhältnis auf eine völlig neue moralische Grundlage. Was sich hier eröffnete, war ein ganz neues Leben, in welchem sich der eine durch den anderen bejaht und angenommen wußte. Christliches Daseinsverständnis vermochte aus der in ihm freigesetzten Kraft der Liebe dem sozialen Miteinander in der Tat eine völlig neue Dimension einzustiften und darin die Härte der Strukturen – und dies nicht nur hier – in vielem entscheidend zu mildern. Dennoch, die Institution der Sklaverei selbst war damit nicht abgeschafft. Als sozialstrukturelle Einrichtung konnte sie sich, auch innerhalb der christlichen Welt, in Teilen noch bis ins 19. Jahrhundert unangefochten behaupten. Man braucht in diesem Zusammenhang nur an den amerikanischen Sezessionskrieg zu erinnern, der sich an dieser Frage entzündet hat.⁽¹⁰⁾

Was im Bezug auf die Sklavenfrage festgestellt wurde, gilt in anderer Form auch in bezug auf das Verhältnis von Mann und Frau. So sehr gerade hier das Moment der Agape in den Vordergrund rückt, bleibt doch das Verhältnis selbst – jedenfalls soweit man sich hierfür auf die Didaska-

lia der Apostel beruft⁽¹¹⁾ – als ein solches der Über- und Unterordnung bestimmt. Die Gleichberechtigungsfrage ist in Wahrheit erst ein Thema des 19. und 20. Jahrhunderts.⁽¹²⁾

Diese Reihe ließe sich fortsetzen. Weitet man das Zuordnungsproblem von Liebesgebot und Rechtsanspruch auf die Glaubensfrage selbst aus, so gehört hier das Kapitel der Ghettoisierung der Juden ebenso hinein wie das der mittelalterlichen Eliminierung des Ketzers und das der Glaubenskriege der frühen Neuzeit.

All diesen Fällen, welche unterschiedliche Rechtfertigungsgründe dafür auch immer geltend gemacht wurden und werden, ist *ein* Moment gemeinsam. Die Gesellschaft begreift sich hierin aus Wahrheitsvorstellungen und Ordnungszusammenhängen, die niemandem zur Disposition stehen. Die Wahrheit über den Menschen, seine Bestimmung in der Welt und die Bedingungen seines Heils sind dem Diskurs und damit der Verfügung des Subjektes grundsätzlich entzogen. Was dabei dem einzelnen an Rechten und Ansprüchen zukommt, wird nicht von seinem Subjektstatus her definiert, sondern bleibt aus objektiv und metapersonal gedachten Wahrheiten und Wesensgegebenheiten abgeleitet. Offensichtlich handelt es sich hier um ein Phänomen, dem eine kulturanthropologisch elementare Tendenz zugrunde liegt und das insofern nicht nur eine spezifisch christliche Versuchung darstellt. Der Mensch ist zuallererst *Geschöpf* seiner Kultur, ehe er auch ihr Schöpfer zu werden vermag. Durch Essentialisierung des status quo dieser Kultur – die Erhebung ihrer Norm- und Wertvorstellungen zum „ordo“ schlechthin – entlastet er sich zugleich von Entscheidungszwängen und definiert so seine Situation in der Modalität des Überzeitlichen. Was darin an Vorzugsordnungen sichtbar wird, läßt sich überdies in kollektiv-soziale Überlegenheiten und Privilegien ummünzen und befriedigt so gleichzeitig den menschlichen Willen zur Macht.

Daß solches Denken auch den Kontext christlichen Menschen- und Weltverständnisses zu bestimmen vermochte, zeigen die genannten Fälle. Hier werden Schöpfungs- und Heilsordnung im Sinne eines essentialistisch gedeuteten Natur- und Gottesrechts verfremdet. Liebesgebot und Rechtsanspruch, Tugendgesinnung und strukturelle Ordnung folgen unterschiedlichen Kriterien. Das Recht dringt noch nicht zu dem Punkt vor, an dem die Moral schon ist: zum Menschen als Person.

Was die Liebe gebietet, nämlich dem Menschen als Menschen gerecht zu werden, bedarf deshalb erst noch einer neuen Gestalt universell angelegten Rechts, soll ihr Anspruch auf der sozialstrukturellen Ebene über-

haupt wirksam werden. Erst wo dieser Schritt zur Formulierung und Durchsetzung von universellen Rechtsansprüchen im Sinne von Menschenrechten getan ist, wird menschlich-personale Würde einklagbar. An ihr hat sich jedwede Realisierung von Gesellschaft auszurichten. Was immer hier an Normen, Institutionen und sozialen Systemen ins Werk gesetzt wird, gewinnt seine sittliche Legitimation erst aus der Zuordnung zum Menschen als Person: „Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen ist und muß sein die menschliche Person.“ Diese ethische Grundbestimmung, wie sie das II. Vatikanische Konzil⁽¹³⁾ hier zum Maßstab setzt, stellt selbst das Resultat einer Entwicklung dar, mit der das ethische Bewußtsein im Prozeß der Neuzeit zunehmend auf die es normierenden und ihm als solche vorgegebenen sozialen Strukturen übergreift und der am universellen Anspruch menschlichen Personseins ausgerichteten moralischen Differenz unterwirft. Es gibt nicht nur gutes und schlechtes Handeln im Hinblick auf gegebene Normen, gut oder schlecht können auch die dieses Handeln regelnden Normen und Institutionen selbst sein. Damit aber sieht sich der Mensch nicht nur in Gehorsamsverantwortung *vor* Normen gerufen, sondern ebenso auch in Gestaltungsverantwortung *für* sie.

3. Menschenrechte und christlicher Heilsglaube

Was immer sonach an Wahrheits- und Ordnungsansprüchen Geltung sucht, bedarf der personalen „Gegenzeichnung“, der freien Zustimmung durch das Subjekt. Dies gilt auch für die von zusätzlichen Prämissen abhängige Glaubenswahrheit. Auch sie muß, gerade weil sie als eine mit dem *Heil* des Menschen in Zusammenhang stehende Wahrheit erkannt wird, frei angenommen werden können und sich darin als diskursfähig und argumentativ vermittelbar erweisen. Dazu aber gehört, daß, auch bei grundsätzlicher oder partieller Nichtzustimmung zu den Explikationen dieser Wahrheit die kommunikative Voraussetzung zu deren Erkenntnis nicht zerstört wird. Überzeugungskonflikte, in denen der Mensch, der ja das Ziel dieser Wahrheit ist, als Subjekt gewahrt bleiben soll, lassen sich, wenn sie nicht argumentativ zu lösen sind, nur auf der Basis der Toleranz, die als solche den Wahrheitsweg offen hält, auf ethisch verantwortbare Weise bewältigen.

Nun ist sicherlich festzustellen, daß diese Ausarbeitung des moralischen Subjektstatus des Menschen, wie sie im Rahmen der westeuropäischen Freiheits- und Menschenrechtsentwicklung erfolgte, nicht nur dem *Geist* des Christentums entspricht, sondern auch wesentlich von christlichen Vorkämpfern auf den Weg gebracht wurde. Erinnerung sei in diesem Zu-

sammenhang nur an den Beitrag der spanischen Spätscholastik des sog. Goldenen Zeitalters mit ihrer Herausarbeitung von Menschenrechten als sozialen Anspruchsrechten (Bartholomé de las Casas, Francisco de Vitoria) oder etwa an die Bedeutung, die dem reformatorischen Kampf um Anerkennung des status confessionis für die späteren Forderungen nach Religions- und Gewissensfreiheit (Roger Williams) und damit für die Ausgestaltung von Menschenrechten als individuellen Freiheitsrechten zukommt. Auf christliche Ursprünge und Urheber weisen aber auch die amerikanische „Virginian Bill of Rights“ und die Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution zurück.

Andererseits ist aber ebensowenig zu übersehen, daß die großen Kirchen von sich aus der Idee der Menschenrechte noch lange zurückhaltend, ja zum Teil sogar obstruktiv gegenüberstanden. Dies gilt insbesondere im Bezug auf die Anerkennung elementarer individueller Freiheitsrechte: Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit. Dabei wurde nicht wahrgenommen, daß die Emanzipation der politischen Macht von kirchlich vorgezeichneten Wahrheitsverständnissen auf ein Ziel hin erfolgte, dem sich auch Kirche nicht entziehen kann, nämlich noch vor allem anderen das Leben der Menschen zu bewahren, die ihnen gegebenen Fähigkeiten zu fördern und den sozialen Frieden zu sichern. Insofern gehört die Heraufkunft des säkularen freiheitlichen Rechtsstaates zur geschichtlichen Entfaltung und Durchsetzung der Menschenrechte selbst. Eine entscheidende Wende brachte in der katholischen Kirche letztlich erst Johannes XXIII. mit der Enzyklika „Pacem in terris“ 1963. Erst damit öffnet sich die Kirche dem neuzeitlichen Menschenrechtsdenken.

Dennoch bleibt zu fragen, wieweit dieses Denken auch *binnenkirchlich* rezipiert ist und der Auslegung der eigenen Strukturen zugrunde gelegt wird. Hier ist gewiß auch die Frage der Glaubwürdigkeit der Kirchen in ihrem sozialetischen Engagement nach außen berührt. Doch geht es darin in Wahrheit noch um weitaus mehr, nämlich um die Diskurs- und Konsensfähigkeit der Universalität beanspruchenden christlichen Botschaft selbst. Wo kirchlicher Glaube im Bannkreis eines wie immer begründeten essentialistischen Denkens verharrt und so seine eigenen Normen nicht transparent zu machen vermag, bleibt der Universalitätsanspruch uneingelöst. Das aber wiegt um so schwerer, als das neuzeitliche Menschen- und Weltverständnis in eben dieser Botschaft seine geschichtlichen Wurzeln hat und aus ihr erwachsen ist. Johannes XXIII. hat dies auf den entscheidenden Punkt gebracht. Sein Begriff des Aggiorramento, des Heutigwerdens der christlichen Botschaft, enthält ein ganzes Zukunftsprogramm.

Auch diese Dinge schlagen sich nieder im Antlitz der heutigen Stadt und in den Lebensvollzügen ihrer Menschen. „Religio praecipuum humanae societatis vinculum“ – „Die Religion ist das vorzüglichste Band der menschlichen Gesellschaft“, heißt es bei Francis Bacon, dem philosophischen Programmatiker der Neuzeit.⁽¹⁴⁾ Bezogen auf das der christlichen Religion inhärente *ethische* Prinzip, nämlich den universellen Anspruch der Menschenwürde, und die weltweite Kontestation, die dieser Anspruch gefunden hat, bleibt dies sicherlich wahr. Das aber gilt nicht in gleichem Maße für jenen Anspruch, den die christliche Religion als *Glaube* für sich reklamiert, nämlich universell gültige Antwort auf die Frage nach dem *Heil* des Menschen zu sein.

Hier zeigt sich vielmehr etwas ganz anderes:

1) *Das Faktum der Spaltung.* Die Diversifizierung des *einen* Christentums in sich gegeneinander abgrenzende Großkirchen, Konfessionen und Sekten läßt sich kaum als *konstruktiver* Pluralismus deuten.

2) *Das Faktum des Auszugs.* Dies wiegt wohl noch schwerer. Der zunehmende Rückzug vom kirchlichen Leben und die wachsende Zahl der Austritte aus den verfaßten kirchlichen Gemeinschaften signalisiert ein ungeheures Maß an Enttäuschung, Entfremdung und Entmutigung. Man zieht nicht aus einem Haus aus, in dem man sich wohl fühlt. Niemand wird auf eine Lebensform verzichten, die ihm Identität vermittelt.

3) *Das Faktum der Dissoziation von christlichem Glauben und neuzeitlicher Rationalität.* Indem sich diese in vielen ihrer Wege weit von ihrem christlichen Ursprung entfernt, dokumentiert sie den Verlust an Überzeugung von der Universalität der christlichen Wahrheit selbst.

All diese Faktoren, die den Charakter der modernen Stadt mitprägen, offenbaren einen defizitären Zustand: Die Religion hat sich der Aufgabe, die von ihr verwaltete Frage nach dem Heil diskursfähig und argumentativ vermittelbar zu halten, in Wahrheit nicht so gestellt, wie es die Vernunft der Sache erfordert. Das Heil der Welt geschieht nicht nur *an* der Schöpfung, sondern *in* ihr und *mit* ihr.

4. *Legitimation der instrumentellen Vernunft*

Was immer nun aber auch, gemessen am Stand und Anspruch heutiger Wissenschaft und heutiger Vernunft, einem zureichenden Verständnis der christlichen Wahrheit und damit deren Akzeptanzfähigkeit entgegensteht, so bleibt doch zutreffend: Es ist diese im biblischen Menschen- und Weltverständnis eröffnete Wahrheit, aus der die Neuzeit erwachsen

ist. Dies gilt sicher für die Ausweitung der ethischen Frage auf die sozialen Strukturen, die rechtliche Absicherung des moralischen Subjektstatus des Menschen und damit für die Konstituierung universell gültiger Menschenrechte. Dies gilt aber ebenso auch für die zweite Komponente der Neuzeit, die methodische Ausweitung der instrumentellen Vernunft auf Welt hin: „Macht euch die Erde untertan!“ – Zwischen der biblischen Wahrheit vom Menschen als Bild des Schöpfergottes und der auf Welterschließung gerichteten Dynamik der Neuzeit besteht ein innerer Zusammenhang: Durch die Erkenntnis der geschaffenen Natur hat der Mensch an der Vollkommenheit Gottes Anteil und gewinnt Ähnlichkeit mit seiner Weisheit – so Thomas von Aquin.⁽¹⁵⁾ Hier wird bereits ein erster Schritt in die Neuzeit getan. Suchte sich mittelalterliches Denken der in der Offenbarung Gottes erschlossenen menschlichen Daseinsperspektive angesichts des Leidensdrucks der Welt vorgängig aus Gottes Heilshandeln zu vergewissern, so weitet neuzeitliches Denken das, was der Mensch von Gott erhofft, auf die Welt als Schöpfung hin aus. Erst dieses neue Weltverhältnis eröffnet die Möglichkeit eines zielbewußten Umgangs mit der Natur, ohne den sich der Mensch nicht im vollen Sinne als Mensch zu verwirklichen vermag. Insofern darf Gotteserkenntnis nicht gegen Welterkenntnis ausgespielt werden. Gerade diese Tendenz ist aber lange Zeit bestimmend gewesen, obschon sie nicht eigentlich biblischen, sondern eher neuplatonischen Ursprungs ist.

Solche Tendenz prägt sich im besonderen bei Augustinus aus, dem wirkmächtigsten der Kirchenväter. Sein Fragen läßt letztlich nur *eine* Zielrichtung zu, in der der Mensch Genüge finden kann und an der zugleich alles Weltverhältnis in seiner Eigenbedeutung zerschellt, die Frage nach dem lebendigen Gott. „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino!“⁽¹⁶⁾ Welterkenntnis bleibt unter dieser Voraussetzung marginalisiert. Was nicht offen zutage liegt, verdient kein weiteres Interesse. Erkenntnis der wahren Natur verpflichtet geradezu zur Enthaltensamkeit in der Erforschung der tatsächlichen Natur. Alles andere ist „curiositas“, Neugierspiel der Vernunft, die sich im Aufdecken von Entlegenem, Abkünftigem, Nutzlosem befriedigt, von dem, was „praeter nos“ liegt, und eben darin ihre eigentliche Bestimmung verliert.⁽¹⁷⁾

Von dieser Position einer neuplatonisch geprägten Theologie aus ist Neuzeit in der Tat nicht zu erreichen. Eine theologisch positive Bewertung des Erkenntnisumgangs mit Wirklichkeit setzt denn auch erst mit der Aristotelesrezeption im Hochmittelalter ein. Erst der dort vorausgesetzte Eigenwert der irdischen Wirklichkeiten erlaubt eine konsistente und konstruktive Theologie der Schöpfung: Gott ist nicht Substitutions-

prinzip seiner Schöpfung, sondern deren Ursprungs- und Vollendungsprinzip. Damit aber ist zugleich ein Wirklichkeitsverhältnis statuiert, das dem Menschen die Welt zur Erkenntnis und Gestaltung *aufgibt*. Von hier nimmt die Entwicklung von Wissenschaft und Technik im neuzeitlichen Sinne ihren Ausgang. Es gewinnt ein Lebensgefühl Raum, das sich auftuende Grenzen nicht als Begrenzung, sondern als Herausforderung zu ihrer Überwindung erfährt. Im Aufknüpfen des unendlich komplexen Gewebes dieser Wirklichkeit nach vielfältigen Methoden und in der Nutzung darin erkannter Gesetzmäßigkeiten beginnt der Mensch, die Welt seinen Bedürfnissen dienstbar zu machen.

Die Effizienz dieses Vorgehens hat ein neues Weltverhältnis von eminent expansiver Kraft entstehen lassen. Es ist keine Frage, daß die technisch wissenschaftliche Kultur, die als solche keine Grenze kennt, das Bewußtsein der Menschheit, ihr konkretes Denken und Handeln in zunehmender Weise universell erfaßt und bestimmt. In ihr schafft sich das „Bedürfnissystem Menschheit“ seine instrumentelle Form.

Nun bedeutet dies aber, wie wir gesehen haben, nicht notwendig auch Freisetzung von jeglichem *ethischen* Anspruch. Der Idee der technisch-wissenschaftlichen Kultur korrespondiert vielmehr wesentlich die „regulative Idee Menschenwürde“ und bleibt ihr als humanisierendes Prinzip zugeordnet: *Das Subjekt der instrumentellen Vernunft ist seiner Natur nach ein moralisches Subjekt*. Die instrumentelle Vernunft muß sich sonach als Vollzugsweise der Vernunft des moralischen Subjekts Mensch qualifizieren.

Wo immer dies freilich nicht geleistet wird, hat das auch Konsequenzen, unerwünschte, bedenkliche, untragbare, gegebenenfalls auch verheerende. Es brechen jene Diskrepanzen auf, denen wir uns heute konfrontiert sehen. Die unbewältigten Nebenfolgen des technischen Fortschritts in bezug auf Umwelt, Arbeitswelt, Konsumwelt und Beziehungswelt sind nicht nur physische, sondern moralische Übel. Entsprechend ist es denn auch nicht abwegig, wenn sich Angst, Mißtrauen und Abwehr des Menschen heute gerade an der Technik festmachen. Stellte sich ihm Technik im ersten stürmischen Verlauf ihrer Entwicklung vor allem als jenes machtvolle Instrument dar, mit dessen Hilfe er bisher unabwendbare Bedrohungen durch die Natur – Seuchen, Krankheiten, Hungersnot, Wasser- und Energiemangel – wirksam zu bannen vermochte, so entdeckt er nun, daß auch diese Technik, selbst bei allem Fortschreiten, nicht ohne Risiko ist, nicht ohne Nebenwirkungen und neue Mißbrauchsmöglichkeiten.

Auf diesem Hintergrund kann es denn auch nicht erstaunen, wenn Kritiker der neuzeitlichen Entwicklung, wie etwa Carl Amery⁽¹⁸⁾, in ihrer Absage an die technisch-wissenschaftliche Kultur und ihre Folgen zugleich auch den Geist ihres Ursprungs vor das Tribunal ziehen: eben jenes Weltverhältnis, wie es sich jüdisch-christlichem Glauben eröffnet – um dieses dann um so leichter für alle Verirrungen und Fehlleistungen der Neuzeit verantwortlich zu machen. Tatsächlich wird jedoch in solchen Ableitungen biblisches Menschen- und Weltverständnis in geradezu abenteuerlicher Weise verzeichnet. Was hier vom Menschen als Bild Gottes bleibt, reduziert sich auf dessen Befähigung zu bindungsloser Ausübung instrumenteller Vernunft. Gerade darin aber verfehlt er seine Bestimmung als Bild Gottes.

In Wahrheit geht es hier jedoch um mehr als um den Aufweis theologischer Hintergründe eines ungerechtfertigten Gebrauchs der instrumentellen Vernunft. Mit dieser Kritik wird die Legitimität der instrumentellen Vernunft und damit die Legitimität der technisch-wissenschaftlichen Kultur der Neuzeit überhaupt bestritten. Postuliert wird eine Ethik, die *jenseits* der instrumentellen Vernunft angesiedelt ist. Das aber führt letztlich in eine die Struktur der Schöpfung verkennende und damit die Gesellschaft aus falschen Voraussetzungen aufbauende Utopie. Alle Kritik am Mißbrauch der instrumentellen Vernunft kann immer nur als Kritik am tatsächlich geübten Verhalten, als Mangel an moralischem Verantwortungsbewußtsein gefaßt werden, nicht aber als Infragestellung der geforderten sittlichen Kompetenz und Verantwortungsfähigkeit des Menschen überhaupt. Es irren also jene, die von dem faktischen Fehlverhalten des Menschen auf eine grundsätzliche, unaufhebbare Dysfunktionalität zwischen sittlicher und instrumenteller Vernunft schließen und im Namen der sittlichen Vernunft eine neue, *gegen* die instrumentelle Vernunft gerichtete Moral fordern.

Das Ja zu der sich vom christlichen Menschen- und Weltverständnis her legitimierenden neuzeitlichen Entwicklung schließt sonach nicht nur ein Ja zum *ethischen Prinzip* dieser Neuzeit, zu Menschenwürde und Menschenrechten, ein, sondern auch ein Ja zu dem diesem zugeordneten *Rationalitätsprinzip*, zum instrumentellen Erkenntnisumgang mit Wirklichkeit, zur technisch-wissenschaftlichen Kultur. Genau darin aber liegen die beiden irreversiblen Voraussetzungen für die humane Gestalt der modernen Stadt. Erst in ihr wird das real, was die Neuzeit legitim macht.

5. Strukturprofil der modernen Stadt

Der Prozeß der Neuzeit steht in der Tat im Zeichen der Stadt. Das gilt inzwischen global. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts nahm die Großstadtbevölkerung der Welt im Vergleich bereits zwölfmal stärker zu als die Weltbevölkerung insgesamt. In der fernerer Zukunft wird eine Entwicklung erwartet, bei der vielleicht 80% der Menschheit in Städten oder stadtähnlichen Gebilden von zum Teil gewaltigen Ausmaßen leben werden.⁽¹⁹⁾ Damit aber rücken die Prozesse menschlicher Identitätsfindung unter völlig neue Prämissen. Verbindlich überkommene Überzeugungen, Wertvorstellungen und Verhaltensordnungen wandeln sich. Festgefügte Lebensformen geraten in Fluß. Was sich hier geltend macht, bricht alles geschlossene Ethos auf und verändert es bis in die Wurzel. Diese Transformation vollzieht sich mit einem hohen Maß an Eigengesetzlichkeit und – wo ihr nicht ein eigener Beharrungswille entgegen gesetzt wird – fast mit Notwendigkeit. Der Vorgang ist kulturübergreifend und ohne geschichtliche Parallele. Er setzt ein mit der Übernahme der Technik und der damit verbundenen Organisationsformen, insbesondere der industriellen Produktionsweise, verläuft über die zunehmende Akzeptanz und Aneignung von Wissenschaft als „Instanz bestimmter Sachkompetenz“⁽²⁰⁾ und führt dann schließlich auch zu einer Veränderung der sozialen Strukturen, der politischen, der gesellschaftlichen, der interaktionellen.

Zu letzteren gehören z. B. die Auflösung der traditionellen Großfamilie als Folge des technisch-ökonomischen Wandels, die neuen Formen einer gesellschaftlich organisierten Sicherung der Altersversorgung, die Emanzipation der Frau sowie die Wandlungen im Verständnis von Ehe und Sexualität. In all diesen Transformationen rückt aber gleichzeitig der ethisch-personale Faktor um so entschiedener in den Vordergrund. Wir haben es also keineswegs nur mit einem Auflösungsprozeß zu tun, mit einem bloßen „Verfall der Sitten“, als den manche den „Wertewandel“ in der Gestaltung der elementaren Lebensbezüge von Ehe und Familie betrachten möchten. Hier geht es vielmehr um den im einzelnen gewiß schwierigen Prozeß einer ethisch gerechteren und menschlich sachgemäßen Ausfaltung dieser Basalstrukturen selbst. Voraussetzung ist freilich, daß dieser noch un abgeschlossene Prozeß auch in seinem Fortgang vom Anspruch eines je größeren Maßes an Personalisierung, an zwischenmenschlicher Verantwortung bewegt bleibt und nicht durch Zielvorstellungen einer bloßen Individualisierung um seine moralische Dynamik gebracht wird.

Wenn sich demgegenüber heute noch vielfältige, zum Teil gravierende Unterschiede in der Gestaltung von Ehe und Familie im Kulturvergleich zeigen, so wird man fragen müssen, wieweit es sich hier nicht doch um rein entwicklungsbedingte Unterschiede handelt. Die Transformation der bisherigen Familienstruktur ist mit Einsetzen der Industrialisierung letztlich nirgends aufzuhalten. Tatsächlich ist sie selbst in den sich vehement verändernden Dritte-Welt-Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas bereits in vollem Gange, hier noch zusätzlich verstärkt durch die sich immer gebieterischer aufdrängenden Forderungen der Bevölkerungspolitik. Damit verändern sich aber zugleich auch die innerfamiliären Autoritätsformen. Am Ende wird selbst die Muslimfrau ihren Schleier oder ihr Kopftuch ablegen, je mehr ihr bewußt wird, daß sich die sozialen, ethischen und ökonomischen Bedingungen, für die dieses Kopftuch Symbol ist, nämlich für eine Familienstruktur, in der dem Mann institutionelle Dominanz zukommt, längst gewandelt haben. Dies mag ein zusätzlicher, wiederauflebender religiöser Fundamentalismus zwar nochmals hinauszögern und verschleiern, aufhalten kann er es jedoch auf die Dauer nicht.

Wesentliche Angleichungen zeigen auch die vielfältigen Bereiche der Arbeitswelt und deren Transformation im Gefolge der industriellen Produktionsweise, und zwar mit allen phasenspezifischen Problemen. Hier liegt ja zunächst die eigentliche Ursache der großen Urbanisierungsprozesse, die sich inzwischen auch in der Dritten Welt vollziehen. Wie bei uns in der Frühzeit der industriellen Revolution treten dabei mit den neuen Formen der Arbeit dieselben Aspekte menschlicher Entfremdung zutage. Extreme ökonomische Ungleichheit schafft Verhältnisse der Ausbeutung. Daß sich diesem Mißbrauch, unter Nutzung der im Fortgang der Produktion hervortretenden Marktgesetzmäßigkeiten in ihrer Eigendynamik, durch entsprechende soziale und politisch-strukturelle Regelungen und Maßnahmen wirksam entgegensteuern läßt, hat unsere eigene sozialgeschichtliche Entwicklung gezeigt.

Unterdessen haben sich bei uns die Probleme mit der wachsenden Innovationsdynamik der Technologien und der durch Rationalisierung erreichbaren Delegation vielfältiger bisheriger Arbeit an die Maschine wesentlich verlagert. Frühere Fähigkeiten werden überflüssig, neue sind gefordert. Damit verschärft sich der Zuordnungskonflikt zwischen dem Humanpotential der Arbeit und ihrer ökonomischen Organisierbarkeit in eigener Weise. Auch hier gibt es im Prinzip keine prästabilierte Harmonie. Der Mensch hat vielerlei Fähigkeiten und vermag immer neue auszubilden, aber nur bestimmte werden ökonomisch gebraucht. Im

ganzen zieht dies sowohl die Forderung nach größerer physischer und geistiger Mobilität des einzelnen nach sich als auch die politische Verpflichtung zur Stabilisierung und Verbesserung der gesamtwirtschaftlichen Rahmenbedingungen.

Ein weltweiter Angleichungsprozeß vollzieht sich aber auch auf dem Gebiet des kulturellen Lebens. Ich nenne hier nur den Sport, die Unterhaltung und die Mode. Der Sport ist bis hinauf zu olympischen Spielen längst internationalisiert. Die moderne Unterhaltung hat eine ganz neue Industrie entstehen lassen, für deren Produkte es kaum mehr Ländergrenzen gibt. Dieselben Filme, Fernsehserien, Videos, Musikkassetten, Automaten- und Computerspiele finden überall ihren Markt. Und die Mode, diese luftige Vermittlerin des Zeitgeistes? Sie schwingt ihre immer neuen Reigen, in Musik, Kleidung, Geschmack, um die ganze Welt. So konnte es nicht ausbleiben, daß vieles von dem, was ehemals lebendige Form des kulturellen Erbes der Völker war, entweder ganz abgestorben oder vergessen ist oder sich nur noch in der Form der Folklore, des bloßen Brauchtums – gleichsam als Nachklang eines ursprünglichen Pluralismus der Kulturen – weiterzuleiten vermag.

Gleichzeitig mit diesen weltweiten kulturellen Angleichungen geht jedoch auch ein vitales Bedürfnis von Selbsta Ausdruck und Eigenwert einher. Der Mensch will keine *gesichtslose* Stadt, sondern eine Stadt, die ihm Heimat ist. Hierzu gehören die Präsenz von Geschichte in Baudenkmalern und Architekturformen, Zonen der Begegnung in Plätzen, in Zentren und kulturellen Einrichtungen, die Symbiose mit der Natur in Gärten und Parks, der Bezug zur umgebenden Landschaft, der Gebrauch und die Pflege sprachlicher Eigenart und vieles mehr. Die überindividuellen Züge der modernen Stadt müssen also nicht auf Kosten ihrer Eigenart gehen. Gerade in den Städten bewahrt sich die Kultur der Welt ihre Pluralität.

Doch gehört das Phänomen der Pluralität auch im Sinne einer *Binnendifferenzierung* zur modernen Stadt. Hier tut sich eine Welt auf, die einer Fülle von Daseinsentwürfen Raum gibt. Die heutige Stadt bietet mehr an Möglichkeiten der Identitätsfindung als dies die frühere je vermochte. Gerade weil sie sich auf der Grundlage einer Rechtsordnung versteht, deren Ausgangs- und Zielpunkt der Mensch als Person ist, erweist sie sich als ein höchst sensibles, spannungsvolles Gebilde. Was sonst nur als grundsätzlicher Anspruch formuliert wird und „im Prinzip“ gilt, muß hier mit all seinen Interpretations-, Applikations- und Exekutionsmöglichkeiten gelebt werden. Die Option für das Menschenrechtsprinzip der Freiheit erfährt hier ihre Operationalisierung. Die Freiheit des einen

muß zwar in ihrem Gebrauch mit der Freiheit des anderen zusammenstimmen, nicht aber zusammenfallen. Freiheitliche Rechtsordnung bedeutet Respektierung der unterschiedlichen Überzeugungen und Wertsetzungen und damit Pluralismus der Ethosformen, der Lebensstile und der ihnen entsprechenden Moralen.

Dies erfordert ein enormes Konfliktlösungspotential. Denn Pluralismus impliziert auch die Möglichkeit der Krise, der Auflösung von Kulturstilisierungen, und damit Aufbegehren, Versehrung, Angst und neue, zuweilen verzweifelte Hoffnungsversuche. Die Stadt der Gegenwart erzeugt so ihre eigenen Grenzgänger, die Welten der Nonkonformisten und der Alternativen, der Subkulturen und Gegenkulturen, des No future und des New Age.

All dies kann dann beim einzelnen nur zu leicht ein von restaurativen Wünschen genährtes Bild der Orientierungslosigkeit assoziieren: die Stadt als Labyrinth, als Asphaltschungel, als Flugsandwüste, in der der Anspruch der Freiheit zum „Nihilismus des Geltenlassens“⁽²¹⁾ verkommt. Die Realität ist darin freilich in keiner Weise begriffen, noch ist ihr damit geholfen. Der Pluralismus, der die moderne Stadt prägt, ist nicht ordnungslos. Denn solange die Vielfalt der Wege, die hier im Ringen um Identität, um das Gelingen und Glücken menschlichen Daseins beschritten und gewagt werden, ihr alles verbindendes Prinzip im Menschen als Subjekt haben, bleibt Anarchie ausgeschlossen: Die Freiheit des einzelnen findet ihre Grenze an der Freiheit des anderen. Die Stadt als Ensemble inkompatibler Lebensformen ist unter der Voraussetzung der Toleranz möglich und auch produktiv. Indem sie selbst jenen einen Platz zum Stehen und einen Raum zum Wirken gewährt, die an den Rändern des gesellschaftlichen Spektrums als Außenseiter fungieren, hält sie den Diskurs über das Eigentliche von Verantwortung, Wahrheit und Menschlichkeit offen.

Anmerkungen

- (1) Aristoteles, Politik, I, 2, 1253 a 1–15; III, 9, 1280 b 30–35; VI, 2, 1317 b 11. Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Freiburg – München ²1985, 109 f.
- (2) G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Ed. Glockner, XI, 45.
- (3) G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. § 270 Zusatz. Hegel-Studienausgabe in 3 Bdn. Löwith-Riedel, Bd. 2, Frankfurt/M. 1968, 260.
- (4) G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Ed. Lasson, XIV, 158.
- (5) G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a. a. O. 45.
- (6) J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution. Frankfurt/M. 1965, 28.
- (7) H. Arendt, Vita activa. Stuttgart 1960, 252.
- (8) H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1966.
- (9) Thomas von Aquin, Summa theologiae, I-II, prologus.
- (10) Selbst das kirchliche Lehramt äußert sich hinsichtlich der Institution der Sklaverei noch 1866 tolerant. Erst unter Leo XIII. kommt es zu einer Korrektur (vgl. Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, Rom 1893, 827–832).
- (11) Vgl. 1 Kor 11,2–16; 1 Tim 2,8–15; 1 Petr 3,1–7; hierzu: W. Korff, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München – Zürich 1985, 165 ff.
- (12) So wandten sich noch 1953 die deutschen Bischöfe in einem gemeinsamen Hirtenwort eindringlich gegen eine rechtliche Gleichstellung der Frau in Ehe und Familie. Unbeschadet ihrer Gleichheit an personaler Würde und Freiheit gehe es hier um rechtliche Unterschiede, die in den „natürlichen Wesenseigenschaften“ von Mann und Frau begründet seien. „Wer grundsätzlich die Verantwortung des Mannes und Vaters als Haupt der Ehefrau und der Familie leugnet, stellt sich in Gegensatz zum Evangelium und zur Lehre der Kirche.“ Diese Lehre von der Autorität des Mannes entspreche der Schöpfungsordnung und sei „in Gottes Wort klar bezeugt“ (Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 93 (1953) 92–101,95). Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat in dieser Frage die Wende eingeleitet (vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ r. 9).
- (13) Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Nr. 25, Abs. 1.
- (14) Dieser Satz ist zur Schlüsselformel der „religionssoziologischen Integrationstheorie“ geworden. Vgl. J. Wach, Einführung in die Religionssoziologie, Tübingen 1931, 14; F. Fürstenberg (Hrsg.), Religionssoziologie, Neuwied – Berlin 1964, 14 u. 396.
- (15) Summa contra gentiles II, 2.
- (16) Augustinus, Soliloquia I, 2, 7.
- (17) Augustinus, Confessiones X, 35.
- (18) C. Amery, Das Ende der Vorsehung – Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek bei Hamburg 1972.
- (19) Vgl. A. Peccei, Die Zukunft in unserer Hand. Gedanken und Reflexionen des Präsidenten des Club of Rome, Wien – München – Zürich – New York 1981, 57; ferner: United Nations Economic Commission for Europe, Overall economic Perspective for the ECE Region up to 1990, Genf 1987, 16
- (20) W. Kluxen, Ethik des Ethos, in: A. Hertz/W. Korff et al. (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg/Brsg. 1978, 518–532, 531.
- (21) A. Gehlen, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt/M. – Bonn 1969, 40.