

MSG Moderne Stadtgeschichte, Bd. 56/1 (2025), 98-116

DOI: 10.60684/msg.v56i1.83

Benedikt Brunner

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

<https://orcid.org/0000-0003-2891-6566>

**Sterben in der ‚Stadt ohne Gott‘
Säkularisierungsdeutungen, Urbanität und die Frage nach der Zukunft des
christlichen Sterbens**

MSG Moderne Stadtgeschichte

ISSN: 2941-6159 online

<https://moderne-stadtgeschichte.de>

Dieses Werk steht unter der [Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Bei den Abbildungen sind eingeschränkte Lizenzformen möglich, Weiternutzungsrechte sind gesondert abzuklären.

© Benedikt Brunner 2025



Benedikt Brunner

Sterben in der ‚Stadt ohne Gott‘. Säkularisierungsdeutungen, Urbanität und die Frage nach der Zukunft des christlichen Sterbens

*Since the 1960s, reflection on secularization and urbanization has intensified to a considerable extent. In this context, a discussion about the future of Christian dying was also conducted, albeit often implicitly. The book *The Secular City* by the American theologian Harvey G. Cox asked pointedly how Christianity should react to both processes and stimulated discussion of dying in the city without God. *Dying* thus elucidates the effects of secularization processes on how Christians have perceived and interpreted urbanity. Protestant theologians interpreted urbanization as an expression of secularization processes, but not in a purely negative sense because they also saw it as a real opportunity for the future. The topic of death provides exemplary answers to the question of how church action should develop. Visibility and accessibility in the urban context were of utmost importance to the theologians.*

1. Einleitung: Säkulares Denken in urbanen Kontexten als theologische Herausforderung

Im Jahr 1965 schlug eine Veröffentlichung des an der Harvard Divinity School lehrenden evangelischen Theologen Harvey G. Cox hohe Wellen im angloamerikanischen und europäischen Protestantismus. Das Buch *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective* wurde schnell in alle wichtigen europäischen Sprachen übersetzt. In Deutschland erschien es kurze Zeit später als *Stadt ohne Gott*. Eine besonders wichtige Rolle nimmt in dieser Studie das geteilte Berlin ein, als Beispiel für die Urbanität, die Cox untersuchen wollte und die er mit den zeitgenössischen Säkularisierungserfahrungen in Verbindung brachte. Cox hatte sich in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren selbst in beiden Teilen Berlins aufgehalten und dort Erfahrungen gesammelt, die in diese Publikation einfließen.

Eine Analyse des Buches dient in einem ersten Schritt als Sonde für die zeitgenössischen Debatten über das Verhältnis von Säkularisierung und Urbanität, ehe dann in einem zweiten Schritt Diskussionen darüber analysiert werden sollen, welche Rolle das christliche Sterben und seine öffentliche rituelle Abwicklung vor diesem Hintergrund noch haben kann. Das Sterben konkretisiert also

die Frage nach den Auswirkungen von Säkularisierungsprozessen darauf, wie Urbanität christlich wahrgenommen und gedeutet worden ist.

2. Harvey Cox' *Stadt ohne Gott* – Implikationen eines internationalen Bestsellers

Der amerikanische Theologe und Religionsintellektuelle Harvey G. Cox (*1929) lehrte seit den späten 1950er Jahren an der Harvard Divinity School.¹ Er hatte zuvor einen Bachelor of Divinity an der Yale Divinity School erhalten. Seine Promotion erfolgte 1963 an der Harvard Divinity School, sein Doktorvater dort war der Unitarier James Luther Adams. An der Divinity School machte Cox, von Haus aus Baptist, eine schnelle und rasante Karriere; ab 1969 war er dort „full professor“. Zu diesem akademischen Aufstieg trug sicherlich auch das Buch *The Secular City* bei, das sich weltweit millionenfach verkaufte und intensiv diskutiert wurde. Mit der Frage, wie die Kirchen auf die ‚Säkularisierung‘ reagieren könnten und müssten, traf er einen neuralgischen Punkt in den Debatten des westlichen Christentums, vor allem des Protestantismus, seit den späten 1950er Jahren.

Die als ‚Säkularisierung‘ wahrgenommenen Veränderungen müssen vor der Folie der 1950er Jahre betrachtet werden, in denen die Gesellschaft noch als „relativ geschlossen christlich“ erschien.² Grundsätzlich ist hierbei zunächst an die ‚Kirchenkrise‘ zu denken, die gleichsam als ein Teil der von Hugh McLeod diagnostizierten religiösen Krise dieser Zeit zu verstehen ist.³ Die an Indikatoren wie Kirchenaustritten und nachlassendem Gottesdienstbesuch numerisch schon lange zu beobachtende umfängliche Entkirchlichung wurde nun öffentlich und offensiv diskutiert.⁴ Thomas Großbölting verweist auch auf sozialwis-

¹ Zu seiner Biografie vgl. Arvind Sharma, *Harvey Cox: A Short Biography*, in: Ders. (Hrsg.), *Religion in a Secular City. Essays in Honor of Harvey Cox*, Harrisburg, PA 2001, S. XI f.

² Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, S. 97. Als weitere Gesamtdarstellung vgl. jetzt auch Thomas Brechenmacher, *Im Sog der Säkularisierung. Die deutschen Kirchen in Politik und Gesellschaft (1945–1990)*, Berlin 2021.

³ Vgl. Hugh McLeod, *The religious crisis of the 1960s*, Oxford 2007; Hartmut Lehmann, *The Religious Crisis of the 1960s in Context: Waves of Secularisation in Modern Europe*, in: *Kyrkohistorisk årsskrift* 110, 2010, S. 103–111; Patrick Pasture, *Christendom and the legacy of the Sixties: Between the secular city and the age of Aquarius*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 99, 2004, S. 82–117; Ders., *Dechristianization and the Changing Religious Landscape in Europe and North America since 1950: Comparative, Transatlantic, and Global Perspectives*, in: Nancy Christie/Michael Gauvreau (Hrsg.), *The Sixties and Beyond. Dechristianization in North America and Western Europe, 1945–2000*, Toronto/Buffalo/London 2013, S. 367–402.

⁴ Vgl. auch Nicolai Hannig, *Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Öffentlichkeit der Bundesrepublik 1945–1980*, Göttingen 2010, S. 163–304.

senschaftliche Untersuchungen, die in ihrer Wirkung nicht zu unterschätzen seien. Durch die massenmediale Berichterstattung gestützt, habe außerdem eine das Individuum ins Zentrum stellende beziehungsweise individuell ausgerichtete Religiosität noch stärker als zuvor an Plausibilität gewonnen.⁵ Diese Entwicklung kann man mit den Begriffen „Privatisierung“, „Individualisierung“ oder auch „Synkretisierung“ fassen.⁶

Letztlich diagnostizierte man eine Schwächung der traditionellen Bindungen an das institutionell geformte Christentum, die McLeod später für den europäischen Kontext nachweisen konnte. Damit verbunden war ein deutlich erkennbarer Abbruch der traditionellen Sozialisationsprozesse. Identität und religiöse Überzeugung des Individuums konnten sich in der Folge leichter und tendenziell eher neben oder ganz ohne kirchliche Einflüsse ausbilden als in den Jahrzehnten zuvor.⁷ Besonders deutlich war der Autoritätsverlust der Kirchen im Hinblick auf die Familien- und Ehevorstellungen zu spüren.⁸ Die Befolgung kirchlicher Vorgaben, beispielsweise hinsichtlich der Sexualethik, wurde noch weniger selbstverständlich und noch begründungsbedürftiger. Hierbei spielten ökumenische Faktoren, ja auch die „Globalisierung der Kirchen“ eine nicht unbedeutende Rolle.⁹ Durch die Dekolonisierung gerieten die damals noch so genannte „Dritte Welt“ und damit auch Armut und Unterdrückung stärker in den Fokus des Protestantismus.¹⁰

⁵ Vgl. Großbölting, Himmel, S. 103.

⁶ Vgl. ebd., mit Verweis auf Hannig, Religion. Vgl. ferner Thomas Großbölting, Religion, Individuum und Gesellschaft. Ein Versuch zur Erklärung des religiösen Wandels in der 1960er Jahren, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 107, 2013, S. 389-406.

⁷ Vgl. Großbölting, Himmel, S. 103-110.

⁸ Vgl. ebd., S. 110-119. Vgl. auch Ders., Von der „heiligen Familie“ zur Lebensgemeinschaft mit Kind(ern). Religion, Familienideale und Wertewandel zwischen den 1950er und 1970er Jahren, in: Bernhard Dietz/Christoph Neumaier/Andreas Rödder (Hrsg.), Gab es den Wertewandel? Neue Forschungen zum gesellschaftlich-kulturellen Wandel seit den 1960er Jahren, München 2014 (Wertewandel im 20. Jahrhundert, Bd. 1), S. 227-243.

⁹ Vgl. Katharina Kunter/Annegreth Schilling, „Der Christ fürchtet den Umbruch nicht“. Der Ökumenische Rat der Kirchen im Spannungsfeld von Dekolonisierung, Entwestlichung und Politisierung, in: Dies. (Hrsg.), Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren, Göttingen 2014, S. 21-74. Auf diesen Aspekt weist ebenfalls hin: Heinrich Grosse, Politisierung der Kirche? Eine Kontroverse zwischen Hanns Lilje und Helmut Gollwitzer in den Jahren 1967/68, in: Ders./Hans Otte/Joachim Perels (Hrsg.), Kirche in bewegten Zeiten. Proteste, Reformen und Konflikte in der hannoverschen Landeskirche nach 1968, Hannover 2011, S. 127-144. Vgl. außerdem Hedwig Richter, Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den 1960er und 1970er Jahren, in: Geschichte und Gesellschaft 36, 2010, S. 408-436.

¹⁰ Vgl. Kunter/Schilling, Christ, S. 24-28.

Mit der bereits genannten Pluralisierung ging einher, dass die Möglichkeiten, Erfahrungen von Transzendenz und Religiosität außerhalb der Kirche zu machen, in dieser Zeit stark zunahm, während die Autorität der Kirchen in diesen Belangen abnahm.¹¹ Als Ausdruck dieser Entwicklung kann etwa die Rede vom anonymen beziehungsweise latenten Christentum angesehen werden oder die zu dieser Zeit populäre „Gott-ist-tot“-Theologie, eine Debatte, in die sich auch Harvey Cox immer wieder eingeschaltet hat.¹² In Deutschland wurde zudem die sogenannte „Ostdenkschrift“, die im Sommer 1965 erschien, intensiv diskutiert.¹³ In gewisser Weise kündigten sich hier, mit dem angedachten Verzicht auf die „deutschen“ Gebiete jenseits der Oder-Neiße-Grenze, Tendenzen der späteren Neuen Ostpolitik unter der Kanzlerschaft Willy Brandts an. Die sich hier entwickelnden Diskussionen waren sowohl Symptom als auch Katalysator der zunehmenden Politisierung innerhalb des Protestantismus. Ähnliches lässt sich für die kirchliche Resonanz der Studentenbewegung belegen.

Cox sah 1965 jedenfalls die Epoche der säkularen Stadt heraufziehen und nahm damit eine Deutung der zuvor geschilderten Entwicklungsprozesse vor. Das Aufkommen „einer urbanen Zivilisation und der Zusammenbruch der traditionellen Religion sind die beiden bestimmenden Kennzeichen unserer Zeit und zwei eng miteinander verknüpfte Bewegungen“.¹⁴ Durch die Säkularisierung werde die Lebensweise der Menschen fundamental beeinflusst und verändert, weil die Sinnfragen anders als zuvor beantwortet würden.

„Säkularisierung geschieht, wenn der Mensch seine Aufmerksamkeit von der jenseitigen Welt ab- und dieser Welt und dieser Zeit zuwendet [...]. Dietrich Bonhoeffer hat das Phänomen 1944 das ‚Mündigwerden des Menschen‘ genannt“.¹⁵

¹¹ Vgl. Großbölting, Himmel, S. 169: „Immanenz und Transzendenz, Diesseits und Jenseits wurden in diesem Prozess in ein völlig neues Verhältnis zueinander gerückt. In Abhängigkeit davon und parallel dazu änderte sich auch die kirchliche Praxis: Aus der autoritären Verkündigung der christlichen Botschaften wurde während der 1970er Jahre kirchliche Beratung in ‚Lebensfragen‘. An die Stelle der Mission der 1950er Jahre, die autoritär zu belehren trachtete, traten nach und nach kommunikative Strategien, die auf Überzeugen, Vermitteln und Dialog zielten. Dieser Wandel strahlte weit aus und berührte verschiedene bislang zentrale Achsen des Glaubenslebens in Deutschland“.

¹² Zur Letzteren vgl. Dagmar Herzog, *The Death of God in West Germany. Between Secularization, Postfascism, and the Rise of Liberation Theology*, in: Michael Geyer/Lucian Hölscher (Hrsg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland*, Göttingen 2006, S. 425-460.

¹³ Vgl. Martin Greschat, *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945-2005)*, Leipzig 2010, S. 85-90.

¹⁴ Harvey Cox, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart 1966, S. 10.

¹⁵ Ebd., S. 11.

Mit Bonhoeffers Konzept der mündigen Welt bezieht sich Cox direkt auf einen zentralen Referenzpunkt in der theologischen Diskussion – nicht nur in Deutschland. Wie andere Theologen dieser Zeit war Cox davon überzeugt, dass Bonhoeffer, wenn man ihn richtig verstand, Wesentliches über die Gegenwart des Christentums ausgesagt habe.¹⁶ In einem Beitrag aus dem Jahr 1964 zeigt sich, wie sehr Cox auch die Debatten in Ost- und Westberlin wahrgenommen hat, in denen unterschiedliche Bonhoeffer-Interpretationen formuliert wurden. Auf der einen Seite diskutiert er das Werk *Von der Kirche zur Welt* des Ost-Berliner Theologieprofessors Hanfried Müller, dem er nachsagt, er „celebrates the freedom to live in a godless age“, während Helmut Gollwitzer, der berühmte West-Berliner Theologieprofessor, die Aufmerksamkeit darauf lenken wolle, dass Bonhoeffer nicht von einem gottlosen, sondern von einem religionslosen Zeitalter gesprochen habe.¹⁷ Nicht nur nahm Cox die Berliner Theologie wahr, mit Gollwitzer stand er auch in brieflichem Austausch, zumal beide, trotz unterschiedlicher generationeller Zugehörigkeiten, ein ähnliches Profil öffentlichkeitswirksamer, linksliberaler Theologie vertraten.

Die spezielle Form der zeitgenössischen Säkularisierung war Cox zufolge jedenfalls nicht dezidiert kirchen- und religionsfeindlich eingestellt, sondern umgehe diese Phänomene einfach. Religion sei zu einer Privatsache geworden. „Man hat sich damit abgefunden, daß sie das besondere Vorrecht oder eben der Standpunkt einer bestimmten Person oder Gruppe ist“.¹⁸ Im Anschluss an Bonhoeffer versteht Cox ‚Säkularisierung‘ genuin positiv als „das Mündigwerden des Menschen“,¹⁹ wobei Urbanisierung der Kontext sei, in dem sich dieses Mündigwerden vollziehe.

„Urbanisierung bezeichnet die Struktur eines Gemeinschaftslebens, für das Widersprüchlichkeit und Unterschiedlichkeit der Traditionen wesentlich sind. Sie bezeichnet eine Unpersönlichkeit, in der sich die funktionalen Beziehungen vervielfachen. Sie meint den Tatbestand, daß ein hohes Maß an Toleranz und Anonymität an die Stelle traditioneller, moralischer Sanktionen und langfristiger Verbindungen getreten ist. Zentrum des urbanen Lebens ist menschliche

¹⁶ Vgl. aus dem Kontext dieser Debatte u. a. Eberhard Bethge, Was heißt: Kirche für andere? Überlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis, in: *Pastoraltheologie* 58, 1969, S. 94-105; Harvey Cox, Beyond Bonhoeffer? The Future of Religionless Christianity, in: *Commonweal* 82, 1965, S. 653-657; Ernst Lange, Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage nach einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart, in: *Evangelische Theologie* 27, 1967, S. 513-546. Zur Rezeptionsgeschichte vgl. Tim Lorenzen, Bonhoeffers Widerstand im Gedächtnis der Nachwelt, Paderborn u. a. 2023.

¹⁷ Vgl. Harvey Cox, Using and Misusing Bonhoeffer, in: *Christianity and Crisis* 24, 1964, S. 199-201, hier S. 200.

¹⁸ Cox, Stadt, S. 12.

¹⁹ Ebd., S. 14.

Kontrolle, rationale Planung, bürokratische Organisation, und dieses Zentrum sitzt nicht einfach in Washington, London, New York oder Peking, es ist allgegenwärtig. Die Metropolis des technischen Zeitalters schafft die unabdingbaren sozialen Voraussetzungen für eine Welt, in der die Macht traditioneller Religion geschwunden ist, für das, was wir den säkularen Stil genannt haben“.²⁰

Durch die Urbanisierung sei Säkularität in die Mitte des menschlichen Lebens gerückt und habe die „traditionellen“ Religionen auf diesem Wege geschwächt und in Frage gestellt. Cox stellt dann die Sozialform des Stammes der der Stadt gegenüber. Letztere zeichne sich durch all die Phänomene aus, die man als modern bezeichnen könne: „Buchdruckerkunst und Bücher, rationale Theologie, wissenschaftliche Revolution, Kapitalismus und Bürokratie“.²¹ Max Weber habe dies als „Rationalisierung“ zutreffend beschrieben.

Der erste Teil des Buches, der hier nicht genauer referiert werden muss, beschreibt, wie die Stadt säkular geworden ist. Dabei geht Cox in einem großen zeitlichen Bogen von den biblischen Grundlagen bis in die Gegenwart vor. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Kirche in der säkularen Stadt, und entwickelt den programmatischen Ansatz, dass die Kirche sich als avantgardistische Gruppe profilieren solle.²² Als solche fallen ihr drei Funktionen in der Epoche der säkularen Stadt zu: Zunächst eine kerygmatische, also eine auf die Verkündigung der biblischen Botschaft bezogene Funktion. Die Kirche hat eine Geschichte, die sie „an den Mann bringen muß“.²³ Wie vielen Linksprotestanten dieser Zeit ist Cox besonders die revolutionäre, befreiende Botschaft wichtig: „Diese Ansage-Funktion der Kirche ist wesentlich. Sie unterscheidet die Kirche von jeder anderen Avantgarde. Sie hat keinen Entwurf für eine neue Welt. Sie

²⁰ Cox, Stadt, S. 14. Er bezieht sich hierbei auf Arbeiten der amerikanischen Soziologen Arthur Vidich und Joseph Berman, die sich mit der Rolle von Kleinstädten in der Massengesellschaft beschäftigten. Später finden sich auch Hinweise auf Vertreter der Systemtheorie Talcott Parsons sowie auf den Soziologen Louis Wirth und dessen These von Urbanität als einem Lebensstil.

²¹ Ebd., S. 23.

²² Ähnliches hörte man in Deutschland in dieser Zeit u. a. von Jürgen Moltmann und wiederum Helmut Gollwitzer, vgl. u. a. Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975; Ders., Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde, München 1977; Helmut Gollwitzer, Vortrupp des Lebens, München 1975. Zu Gollwitzers Konzept vgl. Benedikt Brunner, Avantgardist Christi? Helmut Gollwitzer als Prototyp eines progressiven Protestanten im 20. Jahrhundert, in: Kirchliche Zeitschichte 35/2, 2022 [2023], S. 351-369, vor allem S. 365-369 Wichtige Aussagen zur Säkularität hat zudem die evangelische Theologin Dorothee Sölle vorgelegt, deren Theologie auch durch den urbanen Kontext New York, wo sie am Union Theological Seminary lehrte, geprägt war. Vgl. Dorothee Sölle, Sympathie. Theologisch-politische Traktate, Stuttgart ²1979, S. 135-179 (Amerikanische Erfahrungen).

²³ Cox, Stadt, S. 142.

hat nur das Signal aufblitzen zu lassen, daß der Eine, der die Versklavten befreit und Menschen in die Mündigkeit ruft, noch am Werk ist“.²⁴

Der Mensch stünde angesichts Säkularisierung und Urbanisierung vor einer unausweichlichen Entscheidung. Entweder er übernehme für und in der Stadt des Menschen Verantwortung oder er werde zum Sklaven der entmenslichenden Mächte.²⁵ Diese Mächte werden von Cox nicht genauer benannt; vermutlich sind hier die Mächte des Bösen gemeint, die den Menschen in einer Weise für sich vereinnahmen, die nicht der befreienden Botschaft des Evangeliums entspricht. Hieran knüpft eng die zweite, diakonische Funktion der Kirche an, deren Aufgabe in der Heilung der ‚zerbrochenen‘ Stadt bestehe. Vor allem mit Blick auf die Städte Amerikas ist es seiner Ansicht nach erforderlich, dass die Kirche dort diakonisch vor Ort ist und tätig wird, wo die gesellschaftliche Entwicklung Hilfe notwendig macht. Ein wichtiger Referenzpunkt in Cox‘ Beschreibung der säkularen Stadt sind die heiß diskutierten Thesen der Autorin Jane Jacobs, aus ihrem Hauptwerk *The Death and Life of Great American Cities* (1961), auf das der amerikanische Theologe explizit Bezug nimmt.²⁶ Er sieht in ihren Überlegungen die Bestätigung für sein Verständnis von Urbanisierung als einer Befreiung des Menschen von den engen Fesseln der vorurbanen – und das meint hier wohl der dörflichen und kleinstädtischen – Gesellschaft. Besonders wichtig erscheint ihm daher eine Bemerkung von Jacobs über das Zusammenleben in urbanen Kontexten. Sie fordere in ihrem Werk dazu auf zu lernen, wie man öffentliche Beziehungen führen könne, ohne sie privat werden zu lassen.²⁷ Cox ist der Überzeugung, dass man von Seiten der Kirche gut daran tut, diese

²⁴ Cox, Stadt, S. 143; ferner Ders., Die Religion: Von der Knechtschaft zur Befreiung, in: Ders., Abschied vom bürgerlichen Leben. Versuche mit einem neuen Lebensstil. Hrsg. und eingel. v. Rüdiger Reitz, Hamburg 1972, S. 75-87. Ähnliches findet sich in dieser Zeit beispielsweise bei Jürgen Moltmann, Wort Gottes und Sprache, in: Ders., Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München/Mainz 1968, S. 93-112; Ders., Die Revolution der Freiheit, in: Evangelische Theologie 27, 1967, S. 595-616.

²⁵ Vgl. Cox, Stadt, S. 147.

²⁶ Zu Jacobs vgl. Johannes Novy, Die Entdeckung der „Mannigfaltigkeit“. Wie Jane Jacobs‘ „Tod und Leben großer amerikanischer Städte“ die Stadtforschung veränderte, in: Zeithistorische Forschungen 4, 2007, S. 456-460; Dirk Schubert, Jane Jacobs und die Zukunft der Stadt. Diskurse – Perspektiven – Paradigmenwechsel, Stuttgart 2014.

²⁷ Er zitiert dann Jane Jacobs, Tod und Leben großer amerikanischer Städte, Berlin/Frankfurt am Main/Wien 1963, S. 47: „Keiner kann in einer Großstadt ein offenes Haus führen. Keiner will es. Tatsache bleibt aber, daß die Großstadt unfruchtbar würde, beschränkte sich der interessante, nützliche und wichtige Kontakt zwischen den Menschen lediglich auf Bekanntschaften, die für den privaten Verkehr geeignet sind. Großstädte sind voll von Menschen, mit denen von jedermanns Gesichtspunkt aus ein gewisser Grad von Kontakt nützlich und erfreulich ist, mit denen aber keiner zu enge Tuchfühlung haben möchte und die ihrerseits eine solche Tuchfühlung ebensowenig wünschen“ (Zitiert nach Cox, Stadt, S. 61).

Beobachtungen ernst zu nehmen und in das eigene Handeln einfließen zu lassen.

All dies, die Botschaft und das helfende Handeln, laufen bei ihm zusammen in der „Koinonia-Funktion“ der Kirche. Kirche solle Hoffnung als Gemeinschaft sichtbar werden lassen.²⁸ So sei sie einerseits Teil dieser Welt, lebe aber andererseits schon unter dem Ethos der Neuen, eschatologischen Gemeinde. Ihre avantgardistische Rolle unter Einschluss dieser Funktionen könne die Kirche aber nur dann einnehmen, wenn sie ihr Selbstverständnis in bestimmter Weise erweitere.

„In der säkularen Stadt kann eine Kirche, die in völkischer, rassischer oder konfessioneller Hinsicht getrennt ist, nicht einmal anfangsweise ihre Aufgabe erfüllen. Denn das Bild einer solchen Kirche ist dann immer noch von den Kräften geprägt, die aus der Stammes- und Stadtepoche stammen. Sie ist dann Gefangene des ‚vergehenden Äon‘. Diese sogenannte Kirche ist keine Durchbruchstelle in die Zukunft, sondern eine Bastion der Vergangenheit, und als solche ist sie gar nicht Kirche.“²⁹

Hier klingt ein Bewusstsein dafür an, dass gerade in vielen amerikanischen Städten seiner Zeit noch Segregation zwischen „Weißen“ und „Schwarzen“ praktiziert wurde.³⁰ Die Avantgarde aber, in der das Neue und Zukünftige schon angebrochen ist, fungiere in der säkularen Stadt als ‚Exorzist‘ der Kultur, als Gruppe, die die bösen Geister austreiben soll, die die Menschen vom Wahrhaftigen und Wirklichen ablenken. In der Vielfalt der unterschiedlichen Lebensformen, die sie entwickeln würde, soll eine solche ‚Ethik des Exorzismus‘ leitend bleiben.³¹ Die Felder, in denen Cox gerade im urbanen Kontext der Kirche in exorzierender Hinsicht besonders große Bedeutung zumisst, sind die Arbeit und die Sexualität.³²

Um Berlin geht es in Cox aufsehenerregendem Buch nur sehr selten explizit. Das Kapitel, in dem er bestimmte städtische Typen diskutiert, handelt von New Delhi und Indien, was sein Interesse an asiatischen Religionen gewissermaßen vorwegnimmt.³³ Ferner behandelt er Rom als Beispiel für West- und Prag für Osteuropa sowie Boston für die Vereinigten Staaten. Die Abwesenheit Berlins,

²⁸ Mit Koinonia wird auf Griechisch eine Gemeinschaftsform bezeichnet, die sich durch Teilhabe auszeichnet. Die lateinische Entsprechung ist Communio. Cox zielt mit diesem Rekurs auf die von ihm angestrebte christliche Lebensform ab, die in der Welt tätig ist und bleibt.

²⁹ Cox, Stadt, S. 164 f.

³⁰ Vgl. Thomas J. Sugrue, *Sweet Land of Liberty. The Forgotten Struggle for Civil Rights in North America*, London 2009.

³¹ Vgl. Cox, Stadt, S. 180.

³² Vgl. ebd., S. 181-236.

³³ Vgl. Harvey Cox, *Turning East*, New York 1977.

nicht nur in diesem Kapitel, sondern im Buch insgesamt, ist bemerkenswert, weil er im Jahr 1962/63 einige Zeit in der geteilten Stadt verbracht hatte, vor allem an der Freien Universität und als Mitarbeiter der Gossner Mission. Diese Erfahrungen hatte er in unterschiedlichen Publikationen verarbeitet, unter anderem in einem aufschlussreichen theologischen Reisetagebuch. Er berichtet zunächst, wie er von Westberlin nach Prag gefahren sei und dabei theologische Literatur geschmuggelt habe. Die Reise ist Cox zufolge ereignislos verlaufen, die ostdeutschen Grenzbeamten empfand er als ausnehmend freundlich.³⁴ In Prag³⁵ erfolgte die Verleihung einer Ehrendoktorwürde der Karlsuniversität an den Erzbischof Nikodim von Leningrad sowie an den westdeutschen Herausgeber der linksprotestantisch orientierten Zeitschrift Junge Kirche, Heinz Kloppeburg. Danach nahm Cox an einer Planungssitzung für die II. Allchristliche Friedensversammlung teil, die im folgenden Jahr in Prag stattfinden sollte.³⁶ Von solchen Beobachtungen der kirchlichen, politischen und kulturellen Situation und der theologischen Entwicklung in Ostdeutschland und Osteuropa hat sich Cox offenbar einen Erkenntnisgewinn versprochen, wie „der Westen“ mit der Säkularisierung umgehen könnte. In einem anderen Aufsatz, der ebenfalls 1963 erschien, positioniert sich Cox als profunder Kenner der Situation in Ostberlin: „Near Alexanderplatz, the new downtown area of East Berlin, stands the hulking ruin of the old Protestant Cathedral of Berlin. Today, 18 years after the war, it remains a pile of shattered wreckage and pocked stone. Alongside the cathedral stretches Marx-Engels Platz, the scene of the massive May Day demonstrations, and across the square rises the steel framework of the new Council of State building of the German Democratic Republic. In a crypt beneath the cathedral floor lie the remains of illustrious clergy and nobility from the era of the Kaisers. Occasionally a small group of people gather for a worship service in a temporary chapel in the crypt. All around them, in East Germany and in the whole of eastern Europe, a new world is being constructed in which God and religion have no place at all“.³⁷

³⁴ Vgl. Harvey Cox, *A Theological Travel Diary. East Germany and Czechoslovakia*, June 1963, in: *Andover Newton Quarterly* 4, 1963, S. 26-36.

³⁵ Das Erscheinungsbild der Stadt selbst lobt Cox in den höchsten Tönen, vgl. ebd., S. 27 f.

³⁶ Auch die Stasi war über dieses Treffen gut informiert und wusste, dass Cox „vor seiner Abreise in die ČSSR in das State Department zur Absprache über den Inhalt seines Referates und das Auftreten der amerikanischen Delegation geladen worden war. Cox und dem Leiter der US-Delegation, Dr. Heidebrink, wurde die ausdrückliche Zustimmung zu ihrer Teilnahme und zu ihrer Konzeption erteilt“, BStU, MfS, ZAIG 918, Bl. 1-10.

³⁷ Harvey Cox, *The Church in East Germany*, in: *Christianity and Crisis* 23, 1963, S. 135-139, hier S. 135. Vgl. auch die Übersetzung Harvey Cox, *Evangelium ohne Religion für eine Welt ohne Gott. Die Kirche in der DDR*, in: *Junge Kirche* 24, 1963, S. 652-658. Diese Übersetzungen belegen, dass Cox in der deutschen theologischen Diskussion von Anfang an wahrgenommen worden ist.

Es ist interessant, dass Cox zur Beschreibung der Lage der Kirchen in der DDR das Bild einer Krypta heranzieht, in der die Persönlichkeiten der vergangenen Zeiten, die mit dem nationalsozialistischen Reich untergegangen sind, begraben wurden und ihre Überreste noch immer liegen. Die alten politischen Autoritäten Preußens existierten nicht mehr und damit war auch eine bestimmte Form von Kirchlichkeit vergangen, nämlich das dem Amerikaner eher fremde Staatskirchentum. Nur noch ein kleiner Rest versammelte sich in den Ruinen der Kathedrale. „The Protestant Church in East Germany, viewed in its historical and institutional forms, is fulfilling precisely the prediction made by a German intellectual named Karl Marx 100 years ago. It is dying out”.³⁸ Das sei allerdings nicht das letzte Wort über die Kirche. Vielmehr entstünden gerade dort, wo sie vermeintlich am Absterben sei, zukunftsfruchtige kirchliche Lebensformen, die Cox seiner amerikanischen Leserschaft anschließend präsentiert. In einer missionarischen Gruppe, die Verantwortung in einer Gesellschaft übernimmt, die ihre Existenz ablehnt, sieht Cox Vorbilder für das, was er in Stadt ohne Gott als avantgardistisches Christentum skizziert hat.³⁹

Seit den 1970er Jahren traten die Stadt und das Phänomen der Urbanität zunehmend in den Vordergrund der theologischen Diskussionen, vor allem von Vertretern der Praktischen Theologie. Der Soziologe Friedrich Fürstenberg etwa, der sich auch im Bereich der Religions- und Kirchensoziologie hervortat, wies ebenfalls 1965 daraufhin, wie der Strukturwandel das kirchliche Leben und die entsprechenden Tätigkeitsfelder in der Stadt tangieren werde. Die Kirche müsse sich im Sinne ihrer eigenen Zukunftsfähigkeit an die ausdifferenzierten städtischen Gesellschaftsfelder anpassen.⁴⁰ Der österreichische Linksp protestant Wilhelm Dantine, der selbst als Theologieprofessor in der Großstadt Wien tätig war, sah in der Stadt einen Ort der Bewährung. Unter Bezugnahme auf Harvey Cox trat er für protestantische Verantwortung in dem herausfordernden städtischen Kontext ein.⁴¹ Johannes Hanselmann, der, bevor er 1975 zum bayerischen Landesbischof ernannt wurde, in Westberlin kirchlich tätig war, beschrieb die Großstadt 1973 als eine missionarische Herausforderung. Dabei spielten die kirchlichen Dienste – allen voran seelsorgerliche Angebote, aber auch die Kasualien – eine wichtige Rolle, um dieser besonderen Aufgabe gerecht zu werden.⁴² Hanselmann lässt an dieser Stelle dezidiert seine Erfah-

³⁸ Cox, Church, S. 135.

³⁹ Vgl. außerdem Ders., German Ecumenism: Politics and the Dialogue, in: Commonweal 76/25, 1963, S. 635-639.

⁴⁰ Vgl. Friedrich Fürstenberg, Die Kirche in der Stadt von morgen, in: Zeitwende 36, 1965, S. 729-736.

⁴¹ Vgl. Wilhelm Dantine, Die Stadt als Ort der Bewährung, in: Evangelische Verantwortung H. 1/1980, S. 7-9.

⁴² Vgl. Johannes Hanselmann, Die Großstadt als missionarische Herausforderung, in: Das

rungen aus West-Berlin einfließen, dessen vielfältiges kirchliches Leben er ausführlich schildert. Er geht dabei jedoch nicht explizit auf die Rolle von Beerdigungen ein. Diese Überlegungen liefen aber zusammen mit dem volkskirchlichen Selbstverständnis, vor allem in der Bundesrepublik, das eine „Kirche für andere“ anstrebte. Eine so verstandene Kirche wollte besonders den Schwachen und Kranken – und das schloss Sterbende und Trauernde ein – dienen sollte.⁴³

In der DDR wurden ähnliche Fragen erst in den 1980er Jahren intensiver diskutiert. Kirche in Ostberlin, so der dortige Generalsuperintendent Günter Krusche, sei „Diaspora in der Diaspora“.⁴⁴ Das treffe insbesondere auf die Neubaugebiete zu. „Nicht einmal die einst von Rudolf Bohren so geschmähten Bestattungen werden vom Pfarrer noch begehrt; sie gehen in die Verantwortung der säkularen Nachlaßverwalter der Religion über“.⁴⁵ Von einer Gesundschumpfung könne keine Rede sein, vielmehr konstatierte er eine „Auszehrung“.⁴⁶ Gustav Roth stellte für den Westberliner Bezirk Kreuzberg 1989 ebenfalls einen starken Rückgang von Amtshandlungen fest. „Bei den Bestattungen hat es ein kontinuierliches Absinken der Zahlen gegeben“.⁴⁷ Diese Eindrücke wurden in der praktisch-theologischen Forschung nach der Wiedervereinigung weitestgehend bestätigt. Insbesondere die Ausweitung weltlicher Bestattungsformen, wie sie in der DDR den kirchlichen Angeboten mehr und mehr den Rang abgelaufen hatten, stieß auf entsprechendes Forschungsinteresse.⁴⁸

missionarische Wort 26, 1973, S. 199-206, vor allem S. 203-206. Vgl. außerdem Peter Kreyssig, Kirche in der Großstadt. Chancen und Aufgaben der Gemeinde im städtischen Ballungsraum, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 65, 1976, S. 436-448, anhand von Stuttgarter Daten; Horst Albrecht, Kirche im sozialen Brennpunkt, in: Pastoraltheologie 75, 1986, S. 248-268 und Jürgen Michel, Kirche heute – aber wie? Beispiel einer Großstadtgemeinde mit großen Neubaugebieten, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 66, 1977, S. 421-435.

⁴³ Vgl. Benedikt Brunner, Kirche für andere. Eine volkskirchliche Leitvorstellung im deutschen Protestantismus (1965–1980), in: Benjamin Dahlke/Michael Quisinsky (Hg.), Kirche für andere sein? Transdisziplinäre Beiträge zur Grace Davies Konzept der vicarious religion, Freiburg im Breisgau 2024, S. 81-109; ders., Ein Jahrhundert der Volkskirche. Deutungskämpfe um kirchliche Identität, 1918–1991, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 132, 2021, S. 54-78

⁴⁴ Günter Krusche, Das Selbstverständnis des Pfarrers in der DDR dargestellt am Beispiel Berlin, in: Pastoraltheologie 75, 1986, S. 51-58, hier S. 52.

⁴⁵ Ebd., S. 53.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Gustav Roth, Kirche in Kreuzberg. Bericht eines Superintendenten, in: Pastoraltheologie 78, 1989, S. 33-50, hier S. 36; ähnlich: Ehrhart Neubert, Megapolis DDR und die Religion, in: Pastoraltheologie 76, 1987, S. 222-245, hier S. 233.

⁴⁸ Vgl. Jan Hermelink, Die weltliche Bestattung und ihre kirchliche Konkurrenz. Überlegungen zur Kasualpraxis in Ostdeutschland, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 39,

Zu nennen sind an dieser Stelle auch die wichtigen historischen Studien Florian Greiners und Maria Neumanns. Greiner hat minutiös die Bedeutung der Diskurse über das Sterben rekonstruiert, die in den langen 1960er Jahren zunehmende Popularität erlangten. Die Popularisierung der entsprechenden Wissensgebiete hatte zwar zur Folge, dass die Kirchen an Deutungshoheit verloren.⁴⁹ Gleichzeitig spielten „kirchlich-christliche Autoren und Verlage eine wichtige Rolle“⁵⁰ in diesen Popularisierungsprozessen. Die rege Beteiligung an den Debatten über das richtige Sterben zeigt zugleich, dass man innerhalb von Kirche und Theologie willens war, hier nach neuen Wegen Ausschau zu halten.⁵¹ Von einem säkularen Sterben könne aber in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, zumindest für Westdeutschland, keine Rede sein. Von einem kausalen Zusammenhang auszugehen zwischen einer vermeintlichen Modernisierung, die mit einer entsprechenden Entchristlichung einhergehe, sei demzufolge unzutreffend.⁵² Maria Neumann ist die Beobachtung zu verdanken, dass die diskursive Verbundenheit der Protestant:innen in Berlin-Brandenburg mit unterschiedlichen Konjunkturen bestehen blieb. Gerade Grenzgänger waren ein virulenter Faktor als Boten des grenzüberschreitenden Erfahrungsaustausches. Dies gilt auch für die Diskussionen über den Umgang mit Tod und Sterben in Ost und West.⁵³

2000, S. 65-86; Annegret Freund, Zur Kasualpraxis in den Kirchen der neuen Bundesländer. Ein Lagebericht, in: *Praktische Theologie* 34:4, 1999, S. 254-267; Jörg Dierken, Amtshandlungen in der Volkskirche. Zum theologischen Umgang mit Kasualfrömmigkeit, Zürich 1991.

⁴⁹ Vgl. Florian Greiner, „Richtig sterben“. Populäres Wissen zum Thema „Tod“ seit den 1970er-Jahren, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 55, 2015, S. 275-296.

⁵⁰ Ebd., S. 290. Und dort weiter: „Denn auch wenn sich das Themenfeld ‚Tod‘ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für vielfältige gesellschaftliche und wissenschaftliche Zugriffe geöffnet und die Kirche fraglos die alleinige Autorität über Sterben und Trauer verloren hatte, ist die Genese von öffentlichem Wissen über den Tod in jener Epoche keinesfalls eine Geschichte der Säkularisierung“.

⁵¹ Greiner verweist diesbezüglich ebd., S. 293 auf die Dissertation von Peter Neher, dem späteren Präsidenten des Deutschen Caritasverbandes, Ders., *Ars Moriendi – Sterbebeistand durch Laien. Eine historisch-pastoraltheologische Analyse*, St. Ottilien 1989. Vgl. schon aus den 1970ern die beiden einflussreichen Bücher von Eberhard Jüngel, *Tod*, Stuttgart/Berlin 1971 und Robert Leuenberger, *Der Tod. Schicksal und Aufgabe*, Zürich ²1973.

⁵² Vgl. Florian Greiner, *Säkulares Sterben? Die Kirchen und das Lebensende in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 67:2, 2019, S. 181-207, vor allem S. 205-207. Wichtig in diesem Zusammenhang ist auch folgende Monografie: Ders., *Die Entdeckung des Sterbens. Das menschliche Lebensende in beiden deutschen Staaten nach 1945*, Berlin/Boston 2023.

⁵³ Vgl. Maria Neumann, *Die Kirche der Anderen. Christliche Religionsgemeinschaften und Kalter Krieg im geteilten Berlin-Brandenburg, 1945-1990*, Berlin/Boston 2023, z. B. S.

3. Sterben in der ‚Stadt ohne Gott‘

Es ist auffällig, dass die Bedeutung des Sterbens in Cox' Hauptwerk nur am Rande eine Rolle spielt. Im Rahmen eines Symposiums, das 1984 abgehalten wurde, hielt der amerikanische Soziologe Benton Johnson fest: „Cox's concern is with the things of this world. Salvation and the afterlife do not interest him. I found nothing about death in his books“. ⁵⁴ Dabei mag auch die zeitliche Koinzidenz eine Rolle gespielt haben, dass Fragen in Bezug auf das Lebensende erst zu einem Zeitpunkt virulenter wurden, als sein Buch schon erschienen war.

Und tatsächlich erschien die erste Monografie, die sich dezidiert diesem Thema widmete, als Cox schon über 90 Jahre alt war. ⁵⁵ Es fällt auf, dass seine Veröffentlichungen der 1960er und 1970er Jahre einen dezidierten Immanenzbezug haben. Es geht um die Transformation und Umgestaltung der Welt und um die Wirksamkeit der christlichen Gemeinschaft in ihr. Das Jenseits spielt dabei kaum eine Rolle, denn der Auftrag der Kirche besteht darin, mit Gott in seiner Welt zu arbeiten. ⁵⁶ Damit rückt er die Frage nach einer erfolgreichen, sinnvollen Existenz ganz ins Diesseits. Wer hier das avantgardistische Christsein lebt, braucht sich um das Jenseits keine Gedanken mehr zu machen, geschweige denn, es zu fürchten.

Dennoch verweist Cox' Werk auf ein neues Setting, in dem seit den 1960er Jahren städtische „deathscapes“ ⁵⁷ gesehen und genutzt worden sind. Sein Buch und die Auseinandersetzungen mit seinen Thesen, die dann enger auf die Todesthematik zu sprechen kommen, versuchen ein Lebensgefühl zum Ausdruck zu bringen, bei dem der Tod die natürliche Grenze der Beschäftigung mit dem Verhältnis von Säkularisierung und Urbanisierung darstellt. Als Grenze der und Gegenpart zur imaginierten Vitalität und Vielgestaltigkeit des modernen Lebens steht der Tod dabei stets im Hintergrund. ⁵⁸

144-173.

⁵⁴ Benton Johnson, *Continuity and Quest in the Work of Harvey Cox*, in: *Sociological Analysis* 45:2, 1984, S. 79-83, hier S. 80.

⁵⁵ Vgl. Harvey Cox, *A New Heaven. Death, Human Destiny, and the Kingdom of God*, Maryknoll, NY 2023, S. X.

⁵⁶ Vgl. Ders., *Der Christ als Rebell oder Streitreden wider die Trägheit*, Kassel 41969, S. 73.

⁵⁷ Zu diesem Konzept vgl. Avril Maddrell/James D. Sidaway (Hrsg.), *Deathscapes. Spaces for Death, Dying and Mourning*, London 2016.

⁵⁸ Vgl. Charles A. Corr, *Death in modern society*, in: Derek Doyle (Hrsg.), *The Oxford Textbook of Palliative Medicine*, New York ²1998, S. 31-40. So auch am Ende seiner einzigen Monografie zum Thema, vgl. Cox, *Heaven*, S. 277: „Now, years later, and after surveying dozens of 'heavens', it is this image of 'the ultimate' that remains with me, a beloved community in which everyone is welcomed and special-needs children sing for as long and loud as they want to“.

Monica Black hat in ihren Studien zum Tod in Berlin immer wieder ihre Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass „attitudes toward death offer a particularly revealing glimpse into culture“.⁵⁹ Daher sollen in diesem Abschnitt einige Indizien dafür gesammelt werden, wie diese kultur- und religionsgeschichtlichen Wandlungsprozesse sich auf das Sterben in Berlin, der Stadt (fast) ohne Gott, ausgewirkt haben. Denn in der Tat war es so, dass in der DDR die nichtkirchlichen Bestattungsformen schon länger kontinuierlich zugenommen hatten, wie sowohl Monica Black als auch Felix Robin Schulz in ihren einschlägigen Studien herausgearbeitet haben. Bei Black, deren Untersuchung allerdings nur bis an den Anfang der 1960er Jahre reicht, geschieht dies dezidiert am Beispiel des geteilten Berlins.⁶⁰

Seit den 1950er Jahren, mit den heftigen Konflikten zwischen Kirche und Staat um die Einführung der Jugendweihe, erlebte man in Ost-Berlin eine staatlich forcierte Säkularisierung, die sich auch auf die Begräbniskultur auswirkte. Dazu gehörte nicht zuletzt die Entwicklung eines „socialist way of death“, der im ersatzreligiösen Sinne von eindeutig christlichen Elementen „gereinigt“ worden war.⁶¹ Zu den sichtbaren Kennzeichen gehörten vor allem die Kremation und das anschließende Urnenbegräbnis. Die Bildung eines sozialistischen Menschen, der von entsprechenden Ritualen von der Wiege bis zur Bahre begleitet werden sollte, war ein zentraler Aspekt der sozio-kulturellen Imagination.⁶²

Seit 1958 war zudem allen Ostdeutschen erlaubt, sich auf kirchlichen Friedhöfen beerdigen zu lassen. „In a city like East Berlin, this decision had far-reaching repercussions: most of the city’s cemeteries were confessional, and the religious communities had long controlled who was permitted burial on consecrated ground“.⁶³ Damit wurde den Kirchen deutlich gezeigt, wie sich die neuen Machtverhältnisse gestalteten, zumal fortan auch nichtkirchliche Feiern in den Kirchen abgehalten werden durften. Als avantgardistische Gestaltungs-

⁵⁹ Monica Black, *Death and the Making of West Berlin, 1948–1961*, in: *German History* 27:1, 2009, S. 6–31, hier S. 8.

⁶⁰ Vgl. Monica Black, *Death in Berlin. From Weimar to Divided Germany*, Washington, DC 2010; Felix Robin Schulz, *Death in East Germany, 1945–1990*, New York 2013.

⁶¹ Vgl. Black, *Death*, S. 203–215. Vgl. hierzu die wichtige Studie von Jane Redlin, *Säkulare Totenrituale. Totenehrung, Staatsbegräbnis und private Bestattung in der DDR*, Münster 2009.

⁶² Vgl. Katrin Löffler (Hrsg.), *Der „neue Mensch“*. Ein ideologisches Leitbild der frühen DDR-Literatur und sein Kontext, Leipzig 2013; Arnd Bauerkämper, *Die Utopie des „neuen Menschen“ und die Herrschaftspraxis in modernen Diktaturen. Persönlichkeitsformung im NS- und SED-Regime*, in: Klaus Geus (Hrsg.), *Utopien, Zukunftsvorstellungen, Gedankenexperimente. Literarische Konzepte von einer „anderen“ Welt im abendländischen Denken von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 2011, S. 203–227.

⁶³ Black, *Death*, S. 225.

möglichkeit wurde dies in Ostberlin allerdings nicht wahrgenommen.⁶⁴

Und in Westberlin? Die Rahmenbedingungen waren hier genuin anders, weil der westdeutsche Staat an vielen Stellen und auf vielen Ebenen einen engen Schulterschluss mit den Kirchen suchte und diese nach Kräften förderte. Black zeigt aber auch, dass gerade der West-Berliner Magistrat vor Ort durchaus auch seine eigenen „säkularen“ Ziele verfolgen konnte.⁶⁵ So gab es während der gesamten 1950er Jahre häufige Grenzübertritte, um Friedhöfe im anderen Teil der Stadt zu besuchen. „In both Berlins, the treatment of the dead continued to be a means of articulating identity and an index of social morality [...], often defined in political or ideological terms [...]“.⁶⁶ In dieser Hinsicht markierte der Mauerbau einen deutlichen Einschnitt. Die eigene, präferierte Art und Weise Menschen zu beerdigen und ihren Tod zu betrauern war zu diesem Zeitpunkt allerdings schon in die weltanschaulichen Auseinandersetzungen des Kalten Krieges eingebunden; dies blieb auch nach dem Mauerbau der Fall. Spezifisch für den Westen scheint außerdem der Ansatz gewesen zu sein, die eigene ökonomische Prosperität in den Grabmälern zum Ausdruck zu bringen, was freilich unterschiedlich bewertet werden könnte. Das Wirtschaftswunder war auch auf den Friedhöfen angekommen.⁶⁷ An der unterschiedlichen Gestaltung der Friedhöfe konnte man seit den 1960er Jahren nicht zuletzt die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Bevölkerungen in Ost und West ablesen und damit die Konkurrenz der Systeme.⁶⁸

Die Entwicklung in Ost- und Westdeutschland zeigt aber auch, dass Kirchen in dem Bereich des Umgangs mit dem Sterben sowohl strukturell (Besitz und Administration von Friedhöfen) als auch rituell (Trauerriten, die Bedeutung von Pfarrpersonen) die wichtigsten Akteure blieben. Im Unterschied zur Jugendweihe als Initiationsritus von Jugendlichen hatten die Machthaber in der DDR nur ein geringes Interesse an der sozialistischen Ausgestaltung des Lebensendes, wie unlängst am Beispiel der Debatten über die Sterbehilfe herausgearbeitet worden ist.⁶⁹ Maria Neumann hat zudem zeigen können, wie sehr die

⁶⁴ Vgl. die Belege ebd., S. 225-228. Dabei wirkte der Bau der Berliner Mauer hier noch weiter verstärkend auf eine Isolation der Situation in Ostberlin hin.

⁶⁵ Vgl. Black, *Death*, S. 237 f.

⁶⁶ Ebd., S. 234.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 260-262.

⁶⁸ Vgl. Schulz, *Death*, S. 84-123; Ders., *Disposing of the Dead in East Germany, 1945-1990*, in: Alan Confino/Paul Betts/Dirk Schumann (Hrsg.), *Between Mass Death and Individual Loss. The Place of the Dead in Twentieth-Century Germany*, New York 2008, S. 113-128. Vgl. jetzt auch Thomas O. Brodie, *Sacred Space, Mourning and the War Dead in Protestant Germany, 1945-*, in: *German History* 42:2, 2024, S. 275-294.

⁶⁹ Vgl. Hartmut Bettin, *Bedeutsam, eigenständig, relevant? Eine vergleichende Analyse der Debatten zur Sterbehilfe in der DDR*, in: *Medizinhistorisches Journal* 54:1, 2019, S. 31-69. Zur Jugendweihe vgl. nur Birgit Weyel, *Konfirmation und Jugendweihe. Eine Verhältnis-*

Diskurse zwischen Ost und West, und zwar gerade in der geteilten Stadt Berlin, selbst nach dem Mauerbau aufeinander bezogen blieben.⁷⁰

Ein Buch, das an Cox' These von der säkularen Urbanität anknüpft, aber dezidiert auf die Implikationen für den Umgang mit dem Tod eingeht, ist Friedhelm Borggrefes 1972 in Prag am Lehrstuhl für Sozialtheologie abgeschlossene Dissertation mit dem Titel *Kirche für die Großstadt*. Sie wirbt schon auf dem Klappentext damit, eine Auseinandersetzung und Weiterentwicklung der Thesen von Harvey Cox zu sein. In jedem Fall erfolgt bei Borggrefe eine sehr viel systematischere Auseinandersetzung mit dem Thema der Urbanität und den Folgen, die sie für die Kirchen in Europa haben könne. Sein Verständnis einer säkularen Theologie für die Stadt folgt den bei Cox angelegten Grundlinien. Unter Aufnahme einer damals brandaktuellen Floskel aus dem Projektmanagement entwickelt Borggrefe ein „magisches Dreieck einer urbanen Theologie“.⁷¹ Diese müsse sich zunächst ihrer kritischen Basis versichern und ihren Bezug zur Bibel klären, die der Entwicklung einer solchen Theologie allein Orientierung geben könne. Zweitens hält er fest: „Eine urbane Theologie akzeptiert und durchdenkt kritisch die Geschichte des Glaubens in der urbanen Gesellschaft. Sie ist interessiert an der gewachsenen, soziologisch erfassbaren Gestaltung des Glaubens“.⁷² Die Erfahrungen, die mit dem Glauben in städtischen Kontexten gemacht werden, gelte es zu erschließen und für das eigene Handeln fruchtbar zu machen. Der dritte Aspekt ist dann auf die Entwicklung von Zukunftsperspektiven gerichtet. Urbane Theologie müsse sich den Strukturen und Problemen der Urbanität öffnen, weil die Stadt ein Ort des Glaubens sei, in dem sich diese Theologie bewähren müsse.⁷³

Auf der Grundlage von sozialwissenschaftlich erhobenen Umfragedaten fragt Borggrefe nach der gegenwärtigen Form der Kirchlichkeit in Großstädten. Dabei nimmt er auch die religiösen Praktiken genauer in den Blick und kommt zu dem Ergebnis, dass es insbesondere die Gruppe der religiös Interessierten war, die die kirchlichen Kasualien, einschließlich der Beerdigung, nutzen und an ihnen teilnehmen würden.⁷⁴ Urbane Theologie dürfe die Chance, die gerade

bestimmung aus praktisch-theologischer Perspektive, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102, 2005, S. 488-503; Sigrid Schütz, Die sozialistische Alternative. Jugendweihe, Religion und Nation in der DDR, in: Michael Geyer/Hartmut Lehmann (Hrsg.), Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004, S. 409-434.

⁷⁰ Vgl. Neumann, Kirche, S. 420-423.

⁷¹ Friedhelm Borggrefe, Kirche für die Großstadt. Sozialtheologische Materialien für eine urbane Theologie, Heidelberg 1973, S. 26.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. ebd., S. 26 f.

⁷⁴ Ebd., S. 103 f.

das kirchliche Angebot in der Großstadt bieten könnte, nicht direkt unterschätzen, wie es bei Cox in seiner Bejahung der Abkehr von traditioneller Kirchlichkeit der Fall sei. Die Polemik des Heidelberger Theologen Rudolf Bohren, der 1961 die volksskirchlichen Kasualien Taufe und Konfirmation einer heftigen Kritik unterzog, vor allem über die Art und Weise, wie sie gespendet werden, hält Borggrefe für gleichermaßen überzeugend.⁷⁵ Öffentlich über den Tod zu sprechen und ein christliches Interpretationsangebot für seine Bedeutung in urbanen Kontexten anzubieten, sei eine bleibende Aufgabe für die Kirche in der Großstadt. Es deutete sich zudem in dieser Bewertung der Kasualien ein Selbstverständnis an, das in Untersuchungen der Kirchenmitgliedschaft in den 1970er und 1980er Jahre immer prominenter wurde: das einer „Kirche für andere“, die bei den Menschen vor Ort sein sollte und idealerweise selbst in den anonymen städtischen Kontexten für die Sterbenden und Trauernden Präsenz zeigen kann.⁷⁶

„Urbane Diasporakirche von morgen wird in nuce die Praxis urbaner Kreuzestheologie zur Darstellung bringen. Kirche ist theologische Praxis. Bei der Umsetzung von Theologie in Praxis zeigt sich das Motiv der Proexistenz als besonders wichtig. Es zeigt das Gefälle an, in dem alle kirchliche Praxis für die Stadt abläuft.“⁷⁷

Das gilt in besonderer Weise für die kirchlichen Impulse im Umgang mit Tod und Sterben und für das Beerdigungsritual. Gerade der ‚Stadt ohne Gott‘ sollte der Zuspruch des Lebens mitgeteilt werden und dafür bot das Lebensende wie wenige andere Situationen dann doch eine ‚gute‘ Gelegenheit. Semantisch schlägt sich dies in der Idee einer Trauer-Feier nieder, die seit dieser Zeit mit neuem Sinn gefühlt werden konnte. Die Anfänge einer milieusensiblen Bestattung, die auf die Herkunft und das soziale Gefüge der Trauergemeinde ein großes Augenmerk legen wollte, liegen nicht zuletzt in der Auseinandersetzung

⁷⁵ Vgl. Borggrefe, Kirche für die Großstadt, S. 135: „Ein volksskirchlicher Ritus an einer Übergangsstelle des Lebens kann, solange eine Kirchlichkeit im Rahmen der Volkskirche möglich ist, durchaus einen praktikablen, entwicklungsfähigen Ansatz zu einer urbanen Theologie geben. Abgesehen von dem Element der Festlichkeit und Feierlichkeit, das sich an den Knotenpunkten des Lebens ganz sicher auswirkt (Cox), kann über den theologischen und gesellschaftlichen Bezug von Geburt, Pubertät, Hochzeit und Tod öffentlich nachgedacht [...] werden“. Zu Bohren vgl. Benedikt Brunner, Die „Volkskirche“ als homiletische Herausforderung in der „Predigtlehre“ Rudolf Bohrens von 1971, in: Pastoraltheologie 105:7, 2016, S. 318-332.

⁷⁶ Vgl. Brunner, Kirche (wie Anm. 43).

⁷⁷ Friedhelm Borggrefe, Zwischen Babylon und Jerusalem, in: Das missionarische Wort 26, 1973, S. 207-216, hier S. 215. Zum Stichwort der Proexistenz vgl. Johannes A. Kudera, Die Proexistenz Jesu und das Ethos der Nachfolge. Von einem christologischen Grundbegriff zu seinen moraltheologischen Implikationen, Regensburg 2015.

mit der Zukunft der Kirche in großstädtischen Zusammenhängen begründet.⁷⁸ In jedem Fall haben die städtischen Erfahrungen forcierter Säkularität hier als Motor gewirkt.

4. Schluss

Kirchen- und theologiegeschichtlich war die Entdeckung der Großstadt ein wichtiger Motor für die Wahrnehmung und Entwicklung der eigenen Handlungsfelder.⁷⁹ Wie sich Kirche in der modernen Großstadt konkretisieren sollte und wie sie ihre Zukunft in diesen zunehmend säkularen Zusammenhängen gestalten könnte, hatte Implikationen für die Beerdigungspraxis. Die unterschiedlichen staatlichen, aber auch gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Ost- und Westdeutschland machten sich auf diesem Feld deutlich bemerkbar.⁸⁰

Dieser Beitrag hat deutlich werden lassen, wie ertragreich eine christentumsgeschichtliche Perspektive für die Erforschung des Zusammenhanges von Tod, Kirche und Religion in den jeweiligen urbanen Kontexten in der Moderne sein kann. Norbert Fischer hat in einem Überblick zur Trauerkultur in der Neuzeit beschrieben, wie sich im Zeitraum seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Formen säkularisierter Trauerkultur entwickelten.⁸¹ Hierzu gehörten vor allem die Feuerbestattung, aber auch die dezidiert weltlichen Bestattungsformen, die sich in dieser Zeit ausbildeten. Wie Klemens Richter gezeigt hat, waren schon 1976 in Ost-Berlin 77,5 % der Bestattungen nicht kirchlich. In ihrem Mittelpunkt stand eine weltliche Rede, die meist den Nutzen des Verstorbenen für die Gesellschaft und den ostdeutschen Staat hervorhob.⁸² Die entsprechenden „Liturgen“ hatten freilich keinen Bezug mehr zu einer religiösen Gruppe,

⁷⁸ Vgl. hier Heinzpeter Hempelmann u. a. (Hrsg.), *Handbuch Bestattung. Impulse für eine milieusensible kirchliche Praxis*, 2., durchgesehene Auflage, Göttingen 2019.

⁷⁹ Diese Entwicklung beginnt freilich schon deutlich früher im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Sozialen Frage im 19. Jahrhundert. Vgl. exemplarisch Albrecht Beutel, *Der junge Otto Dibelius als Kirchenreformer. Konturen eines kaiserzeitlich-preußischen Gemeindeprogramms*, in: Lukas Bormann/Manfred Gailus (Hrsg.), *Otto Dibelius. Neue Studien zu einer protestantischen Jahrhundertfigur*, Tübingen 2024, S. 43-69.

⁸⁰ Vgl. Albrecht Grözinger, *Stadt ohne Gott oder Die Rückkehr des Heiligen*, in: *Praktische Theologie* 37:2, 2002, S. 87-99.

⁸¹ Vgl. Norbert Fischer, *Zur Geschichte der Trauerkultur in der Neuzeit. Kulturhistorische Skizzen zur Individualisierung, Säkularisierung und Technisierung des Totengedenkens*, in: Markwart Herzog (Hrsg.), *Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, S. 41-57, hier S. 50-52.

⁸² Vgl. ebd., S. 52, mit Verweis auf Klemens Richter, *Toten-„Liturgie“*. *Der Umgang mit Tod und Trauer in den Bestattungsriten der Deutschen Demokratischen Republik*, in: Hansjakob Becker u. a. (Hrsg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kolloquium*, Bd. 1, St. Ottilien 1987, S. 229-259.

sondern sahen diese Rituale als ‚Staatsdienst‘ an. Es entsteht der Eindruck, dass die Kirchen dieser Entwicklung lange Zeit einigermaßen hilflos gegenüberstanden. Allerdings fehlt gerade im Hinblick auf den Protestantismus, der in Berlin ja die prägendere Konfession gewesen ist, eine Studie wie jene von Stephan George über die Entwicklung der katholischen Begräbnisliturgie in der DDR.⁸³

Urbanisierung wurde von evangelischen Theologen zwar als Ausdruck von Säkularisierungsprozessen gedeutet, die man jedoch nicht allein negativ zu interpretieren gedachte, sondern als echte Chance für die Zukunft sah. Am Thema des Todes lassen sich exemplarische Antworten auf die Frage, wie sich kirchliches Handeln weiterentwickeln sollte, ablesen. Die Sichtbarkeit und Zugänglichkeit im großstädtischen Kontext waren dabei von größter Bedeutung.⁸⁴ Harvey Cox hat jedenfalls seinen Beitrag dazu leisten wollen, dass die Menschen in der ‚Stadt ohne Gott‘ Freude haben und aktiv ihre Umwelt mitgestalten, solange wie sie auf dieser Welt verweilen.

Benedikt Brunner, PD Dr. phil. habil. theol. vertritt derzeit die Professur für Neuere Kirchengeschichte an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena. Er ist assoziiert am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz, wo er von 2018 bis 2024 wissenschaftlicher Mitarbeiter gewesen ist. Seit 2024 ist er außerdem Assoziiertes Mitglied am Zentrum Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel, KU Eichstätt. Nach der Promotion in Geschichte mit einer Arbeit zum Begriff der Volkskirche im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts erfolgte 2024 die theologische Habilitation mit einer Arbeit über den Umgang mit Tod und Sterben in der Frühen Neuzeit. Er publizierte u. a.: Benedikt Brunner, Heilige Stimmen. Die kommunikative Funktion der Toten in protestantischen Funeralschriften der Frühen Neuzeit, in: Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte 24, 2022, S. 29-55; Benedikt Brunner/Martin Christ (Hrsg.), *The Moment of Death in Early Modern Europe, c. 1450–1800. Contested Ideals, Controversial Spaces, and Suspicious Objects*, Leiden/Boston 2024.
benedikt.brunner@uni-jena.de

⁸³ Vgl. Stephan George, Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen, Würzburg 2006. Vgl. aber zeitgenössisch Hans-Hinrich Jenssen, Die kirchlichen Handlungen, in: *Handbuch der Praktischen Theologie*, Bd. 2, Berlin (Ost) 1974, S. 139-195; zu Bestattungen vgl. ebd. S. 176-191. Der Verfasser empfiehlt hier zudem die Gleichberechtigung von Erd- und Feuerbestattung, auch wenn dies agendarisch nicht so gehalten werde, vgl. ebd., S. 190 f.

⁸⁴ Vgl. Christof Bäumler, *Kirchliche Praxis im Prozess der Großstadt*, München 1973 (Claudius Thesen, Heft 8); Ders. u. a., *Gottes Stadt und unsere Städte. Die urbane Herausforderung des Christentums. Vier Reden*, München 1978.