

# PThI

Pastoraltheologische  
Informationen

---

Zeichen der Zeit

## Die Zeichen der Zeit und der Stadtbewohner Gott

### Zur urbanen Topologie des christlichen Glaubens

#### Abstract

Die Verstädterung der globalisierten Zivilisation ist ein Zeichen der Zeit, das hervorkehrt, wie jedes Zeichen der Zeit herrschende Verhältnisse und bestimmende Ordnungen der Dinge relativiert. Das gilt auch für die katholische Variante des christlichen Glaubens, der über die Grenzen eines ländlichen Habitus sowohl von den megaurbanen Räumen wie vom Stadtbewohner Gott gedrängt wird. Weder jener Gott, dem die Anonymität der Migranten näher ist als die gläubige Expression einer auserwählten Nähe, noch die Megacity, deren diffuse, aber massive plurale Relativität Zentren als Ideen durchaus duldet, aber ohne ihnen Bedeutung zu geben, unterstützen die katholische Selbstverständlichkeit der diversen Zentren, die den herkömmlichen Einladungshabitus der Pastoral prägt. An deren Stelle mutet die Verstädterung andere Orte zu, deren abduktiver Topologie Pastoral ausgesetzt wird, wenn sie den Stadtbewohner Gott treffen und darstellen will.

In the global world, the majority of the population lives in cities, and this process will dynamically continue in the next decades. More and more cities keep on growing towards megacities. This is a sign of the time, which relativizes the dominant order of things as all signs of the time do. On the other hand, the Catholic mode of the Christian faith still prefers a rural habit. This habit is not capable of coming to terms with fast growing urban spaces and with God as a city dweller. But migrants leaving their spaces of origin for the chances urban spaces provide and ending up in disillusioning situations are closer to the urban God and more adapted to the dominant anonymity in megacities. For them, both the Catholic preferences for centers (being dependent on the former setting of a city dominating rural space close by) and the pastoral habit of invitation to centers are not helpful as migrants search for hope in mega-urban spaces. Thus, this Catholic preference should be changed towards an unavoidably alienating confrontation with other spaces shattering center-dominated pastoral activities. The chances of meeting God, the city dweller, are greater on the basis of such an alternative topology for pastoral activities that do not issue invitations but instead are inviting by offering identification with people bound to the gravitation of other spaces.

Sie haben sicher schon von Bo Xi Lai gehört. Er war der Sekretär der Kommunistischen Partei in Chóngqing und stand im Spätsommer 2013 vor Gericht wegen Korruption und Machtmissbrauch. Es ging in diesem Fall um intensive Machtkämpfe in Chinas Führung. Bo's früherer Einsatzort liegt mitten in China; in Chóngqing leben 32 bis 34 Millionen Menschen. Es ist die wahrscheinlich größte Megacity auf diesem Planeten und stellt sich als Chicago des 21. Jahrhunderts auf. Bo Xi Lai versuchte, mit einem postmodernen Maoismus die Schere zwischen Arm und Reich etwas zu schließen – eine Schere, für die

chinesische Megastädte berüchtigt sind. Das war für Chinas kommunistische Machtelite, deren Kapitalismus eher neoliberal agiert, nicht hinnehmbar.

Sie kennen bestimmt einen der Krimis im Vorabendprogramm – SoKo Kitzbühl, Rosenheim Cops, Sau Nummer Vier, Mord mit Aussicht und wie sie alle heißen. Landserien haben gegenwärtig viele Fans. Das gilt auch für Zeitschriften wie *Landlust*, *Country Style*, *Natürlich gärtnern & anders leben*. Da bekommt man immer so tolle Tipps, was man alles in Garten und Haus machen kann, wenn man von der Mitte hinauf nach rechts oben in die Sinusmilieus schießt. Das sieht dort alles so wunderbar mühelos aus, wie wenn zu Hause jemand anderes unter der Woche ein paar Gartenabende gemacht hat. Ich liebe solche Zeitschriften fast so sehr wie meine Ausreden, was mich am Samstag dann alles leider an der Gartenarbeit hindert.

Vielleicht hat die eine oder der andere von Ihnen auch die Meldungen gelesen, als die Tage noch so richtig lang waren, dass immer mehr Wildtiere in die Städte ziehen. „Waschbären im Rotlichtviertel, Balkon-Enten in Berlin, Füchse auf dem Baugerüst“ – so hat es eine Naturzeitschrift einmal genannt. Es ist kein Wunder, schließlich ist in der Stadt das Nahrungsmittelangebot viel reichhaltiger und bequemer zu erreichen. Wer also gesellschaftlich aufsteigen will wie Waschbär, Wildschwein, Fuchs, muss in die Stadt.

Das hat der *Homo sapiens* auch schon spitz bekommen. Entsprechend leben wir in einer Zeit der Verstädterung des Planeten. Und die drei genannten Phänomene gehören zum Mosaik dieses Zeichens der Zeit. Ich bin alt genug, um einen noch aktiven Franz Beckenbauer zu einem fußballerisch bewegendem, aber menscheitsgeschichtlich belanglosen Problem im Ohr zu haben: „Das interessiert mich so viel, wie wenn in China ein Sack Reis umfällt.“ Wenn jetzt so ein Sack in Chóngqing Bo Xi Lai auf die Füße fällt, dann ändern Manager von Hedgefonds rund um den Globus ihre Anlagestrategien. Denn Megastädte bedeuten Rieseninvestitionen und ihre Entwicklungen müssen genau beobachtet werden. Mehr als 50 % der heutigen Menschen leben in Städten, für 2050 werden etwa sieben Milliarden Stadtbewohner erwartet. Und die Städte werden immer größer. Vor allem die Megastädte, megaurbanen Räume oder Postmetropolen sind die Ziele der großen Migrationsströme, gerade weil sie gesellschaftlich so ungerecht aufgestellt sind. Das ist kein Widerspruch, sondern sogar rational; speziell illegale Migranten und Wanderarbeiter finden in ungerechten sozialen Verhältnissen eher eine Nische zum Überleben. Derzeit leben etwa eine Milliarde Menschen in den Favelas der Megacities.<sup>1</sup> Denn sie wollen aufsteigen.

---

<sup>1</sup> Davon sind 134 Millionen in lateinamerikanischen Megacities betroffen, was 32 % der dortigen Stadtbevölkerung entspricht. 581 Millionen sind es in asiatischen Megacities und 199 Millionen im Sub-Sahara Afrika. In Lateinamerika leben 78 % der Menschen in Städ-

Die Vorabendserien mit Landoption haben so gut wie nichts mit dem Land zu tun, aber fast alles mit Filmfördertöpfen der Regionen. Sie folgen also den urbanen Kultur- und Tourismusentscheidungen. Das hat bei einer Tagung zu Landpastoral, die Richard Hartmann vor zwei Jahren organisiert hat,<sup>2</sup> Klaus Bassiner ernüchternd deutlich gesagt. Bassiner hatte beim ZDF die Option für das Land im Vorabendprogramm durchgesetzt. Auch die Hochglanzzeitschriften richten sich an dasselbe Publikum, das in den großen Städten lebt und sich so sehr nach Land sehnt, dass es überaus gerne jene Produkte konsumiert, die es ihm leicht machen, für das jeweils im eigenen Milieu angesagte Lebensgefühl eben nicht aufs Land ziehen zu müssen. Der alternative Bauernhof in den Cevennen war gestern. Heute kauft man sich in der Stadt ein, verklärt den eigenen Kiez, betreibt *urban gardening* (oder gar *guerilla gardening*) und fragt sich am Donnerstag in der Kantine, ob man wirklich auf das Schnitzel verzichten soll. Die Sehnsucht nach ländlichem Idyll ist einer Urbanität gewichen, die Widersprüche nicht nur aushält, sondern einkalkuliert. Das kommt nicht von ungefähr. Schließlich will man wie Waschbär und Fuchs aufsteigen – und das geht nun einmal nur in Städten.

### Die Merkmale der dynamischen Verstädterung als Gravuren eines Zeichens der Zeit

Die globalisierte Zivilisation ist offenbar mit einer dynamischen Verstädterung verbunden. Der Planet hat in jüngerer Zeit drei große Transformationen im Schwerpunkt der Bevölkerung erlebt: vom Land in die Stadt, von den großen Städten des Nordens zu den Megastädten des globalen Südens und schließlich von den formell ausgewiesenen Stadtteilen in die informellen Siedlungen der Stadtkonglomerate. Sie entstehen auf nicht genutzten oder für normale Häuser nicht nutzbaren Arealen, und ihre Bewohner leben dort ohne offiziellen Titel auf das besetzte Land (sogenannte *squatter settlements*).<sup>3</sup> Stadt und globale Zivilisation gehören zusammen und werden von globalen Migrationsströ-

---

ten; das ist die zweithöchste Rate auf der Welt nach Nordamerika, wo es 81 % sind. In Asien sind es derzeit 40 % und in Afrika 38 %. Für 2050 werden in Lateinamerika 89 % der Bevölkerung in Städten erwartet. Die Wahrscheinlichkeit, in einer informellen Stadtsiedlung zu leben, also einer Favela, ist in Lateinamerika viermal höher als in den entwickelten Regionen der Welt. Vgl. Janice Perlman, *Favela. Four Decades of Living on the Edge in Rio de Janeiro*, Oxford 2010, 46f.

<sup>2</sup> Richard Hartmann (Hg.), *Bilderwechsel. Kirche – herausgefordert durch ländliche Räume*, Würzburg 2012 – allerdings ohne den Beitrag von Bassiner.

<sup>3</sup> Vgl. Perlman, *Favela* (s. Anm. 1), 45f.

men charakterisiert. Diese Entwicklungen bedeuten zugleich eine Relativierung auf breitem Raum.

So werden die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse von einer dynamischen Pluralität angetrieben, die von Aufstiegshoffnungen vieler angefeuert wird, aber ebenso unter allen möglichen Korruptionsnetzwerken leidet. Die traditionelle Verbindung einer Stadt zu dem nächst gelegenen Land als ihrer Umgebung löst sich in eine hohe Anonymität urbaner Räume auf, die aber gleichzeitig mit einer breiten Vernetzung der Menschen auf dem Land mit der ganzen globalen Welt einhergeht. Beide, Stadt und Land, sind nicht mehr aneinander gekettet. Je größer ein urbaner Raum wird, desto größer ist der informelle Wirtschaftssektor. Er steigert die Profite der Reichen, aber zugleich auch die Lebenschancen der Migranten, vor allem der illegalen unter ihnen. Speziell die globale Urbanität, die vor allem vom traditionellen Katholizismus als hochgradig relativierend angesehen und abgelehnt wird, erweist sich als in höchster Form religionsproduktiv. Was früher einmal galt, ist in den Städten von heute meistens anders.

Das, was sich hier in der Verstädterung zeigt, sind Kennzeichen von allen Zeichen der Zeit. Von ihnen gehen stets Relativierungen für die herrschenden Verhältnisse aus. Das trifft eben auch die Darstellung des Glaubens, sofern sie der Gegenwart auszuweichen versucht, in der die Relativierungen stattfinden. Die Relativierung entsteht durch die Wechselseitigkeit von Zeit und Raum, also die klassische Relativität. Ihre Gravitation liegt bei allen Zeichen der Zeit auf der Gegenwart. Zeichen der Zeit sind also nicht einfach Zeitereignisse, sondern solche, in denen Menschen jeweils heute um die Anerkennung ihrer Würde ringen müssen. Sie tun das vor Ort. Damit sind diese Zeichen auf konkrete Verhältnisse bezogen, die es tatsächlich gibt und die es nicht einfach als Narrativ über Vergangenes oder als Erwartung an Zukünftiges gibt. Sie sind also weder Tradition noch Erwartung, weder schon geschehen noch im Werden, weder Verklärung noch Utopie. Sie bestätigen keine der beiden Linien, weder zurück noch nach vorn. Sie bestimmen prekäre Verhältnisse hier und heute.

Der Raumgehalt hat Konsequenzen für eine Gottesrede, die vorherrschend auf Geschichte und Geschichten bezogen ist. Denn Raum bindet Zeit. Er besitzt eine Gravitation, um Utopien aufzulösen und lieb gewordene Traditionen zu unterbrechen, die sich so gerne in religiösen Markierungsvorgängen festsetzen. Zeichen der Zeit bedeuten daher immer *interruption*, wie es Lieven Boeve nennt.<sup>4</sup> Sie zerbrechen Nicht-Orte und fordern Aufmerksamkeit auf andere Orte als jene, die gefällig sind und in die bestehenden Ordnungsmechanismen passen. In der modernen Gestaltung von Zeit herrschen solche Uto-

---

<sup>4</sup> Lieven Boeve, *Interrupting tradition. An essay on Christian faith in a postmodern context*, Louvain 2003.

pien; sie ordnen Zeit dem Raum vor, der dann lediglich als eine Art großer Container für ‚Vorgänge‘ oder ‚Ereignisse‘ erscheint. Genau das gilt für den Raum, der Zeit bindet, nicht. Von den Utopien gehen Disziplinierungen aus, denen man sich gerne unterwirft, um möglichst schnell dorthin in die Zukunft zu gelangen, wo jener Raum wartet, der jetzt noch ein Nicht-Ort ist. Man glaubt dabei den Raum überschreiten zu können, der jetzt da ist und nicht zu dem anvisierten Ziel passt; er ist wie eine nebensächliche Größe. Der an den Raum gebundenen Zeit dagegen kann man nicht enttrinnen, weil sie mit einem Außen aufwartet, das sich dem eigenen Innen als Relativierung zumutet und die raumlose Zeit aufbricht. Dieser Raum hält fest und graviert sich ein. Darum sind Zeichen der Zeit, gleich wie unscheinbar sie zunächst erscheinen mögen, stets gravierende Phänomene in der Zeit, die den Raum, in dem sie auftreten, mit Realitäten aufbrechen, die das eigene Selbstverständnis darin antasten. Sie gravieren Geschichte durch anders geartete Räume, als man sie sich wünscht oder erträumt.

In diesen Zumutungen gibt es – neben vielem anderen, was hier außen vor bleiben muss – eine eigene Kategorie von Räumen, in denen der Zugriff besonders intensiviert wird. Die an den Raum gebundene Zeit bringt Heterotopien, Anders-Orte, hervor, denen man lieber ausweichen würde, weil sie nicht zur lieb gewordenen Verfügung über Vergangenheit und Zukunft passen, die eine Person, eine Organisation, eine Religion sich als eigene Geschichte zu-rechtgelegt hat. Aber diese anderen Orte haben eine signifikante Valenz, wie an der Mega-City ablesbar ist, die einen heterotopen Charakter hat und für die globale Verstädterung sprechend ist. Entsprechend sind diese Stadtlandschaften heterotop, und das verändert die Notwendigkeiten gravierend, in ihnen zu glauben.

## Die Präsenz relativierender anderer Orte in den Zeichen der Zeit

In den Zeichen der Zeit sind räumliche Prozesse bestimmend, die sich in Zeit eingravieren, so wie es die globale Verstädterung zeigt. Diese Zeichen sind jeweils an diverse Anders-Orte gekoppelt, und mindestens an einem Heterotopos erscheinen die bestimmenden Utopias nicht mehr selbstverständlich. Das bringt befremdliche Diskurse mit sich, die an die eigene existentielle, kulturelle, gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche und religiöse Ordnung der Dinge rühren. Heterotopien kann man nicht machen, aber sie stehen im Raum. Sie drängen sich nicht auf, aber zugleich sind sie unausweichlich. In ihnen wird die innere Verbindung von Raum und Zeit in der Geschichte sichtbar, die in Uto-

pias mit idealistischen Perspektiven übergangen wird.<sup>5</sup> Solche Orte nötigen in einen anderen Diskurs als den bestimmenden und sind eine Fundstelle für Überraschungen, die sich zunächst nicht empirisch abbilden, weil sie das Sagbare überschreiten.

Allerdings ist diese Überschreitung mit dem in der Realität fassbaren Ort verbunden, auf den sie sich bezieht. Dort ist die Überraschung gegenwärtig; sie stellt sich befremdlich mit Sprachlosigkeit, Unbehagen, Unwägbarkeiten und nicht zuletzt leibhafter Anteilnahme ein. Ein klassisches Beispiel liefert das jesuanische Narrativ vom barmherzigen Samariter. Er wird an den Eingeweiden gepackt, als er begreift, was jetzt dort zu tun ist, wo er dem begegnet, der unter die Räuber fiel. Sein Mitleid ist die Reaktion auf diesen Heterotopos. Es ist so etwas wie verortete Nächstenliebe. Ein Glaube, der sich wie der christliche den Zeichen der Zeit aussetzt, setzt sich auf diese Spur. Aber das relativiert seinen vorherrschenden Selbstbezug.

In allen Zeichen der Zeit finden sich befremdliche und prekäre Orte, die Relativierungen auslösen. Das lässt sich nicht sofort pastoral vermitteln, geschweige denn schließt sich dort einfach das Evangelium auf. Zuerst drängt sich über den Raum eine neue Sicht der Dinge auf, an dem sich diese erschreckenden und packenden Geschehnisse einer Zeit ereignen. Räume sind nun einmal kein Container für Aktivitäten, sondern bauen einen Entscheidungsdruck für eine soziale Aktivität auf.

Die Orte, an denen sich Zeichen der Zeit kristallisieren, sind sozial ausgesetzt; meistens stehen dort weder Klettersteig noch Wegmarkierungen zur Verfügung. Sie sind anders als die aus den üblichen pastoralen Vermessungen bekannten Orte; denn sie konterkarieren die Nicht-Orte der evangelisatorischen Verheißungen, die den üblichen Taktiken, das Evangelium anzubringen, unterliegen. Solche Orte erschließen sich nicht einfach empirisch, sondern öffnen sich topologisch; man wird einer Logik ausgesetzt, die den Raum als eigenen Faktor der Aktivität ins Kalkül einbringt.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Als *locus classicus* des Begriffs gelten Michel Foucaults Analyse über „Des Espaces Autres“, vgl. Michel Foucault, *Andere Räume*, in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4, Frankfurt/M. 2005, 931–942.

<sup>6</sup> Topologie kommt aus der Mathematik. Eines ihrer klassischen Probleme, das schon Euler bearbeitete, ist das Königsberger Brückenproblem – ob es einen Weg gibt, alle sieben Königsberger Brücken nur einmal zu überqueren und dennoch an den Ausgangspunkt zurückzukehren. Topologien bearbeiten räumliche Relativierungsschübe, denen aus unterschiedlichen Gründen nicht auszuweichen ist. Theologie ist von Topologien betroffen. Denn ähnliche Optimierungsfragen sind mit den unvermeidbaren Wegen zugemutet, das Evangelium vor Ort zu bringen, wenn dessen Darstellung sich des Auswegs der Flucht aus den Relativierungsschüben ihrer Zeit versagt. Es geht sowohl um die Optimierung der Wege, Menschen in leidvollen Relativierungserfahrungen zu erreichen, denen Gottes Nähe in der Ohnmacht hilft, wie ebenso um die Relativierung der ausgefahrenen Straßen, Men-

Man kann sie nicht einfach in empirische Daten fassen, deren Erhebung unweigerlich an die bestimmende und aussagbare Ordnung der Dinge gekoppelt ist. Sie sind vielmehr eine Arena der Überraschungen, die verwirrendes Datenmaterial liefert, wenn man sich ihnen aussetzt. Die Kartierung dieser anderen Ordnung verlangt Entdeckungen; Erschließung genügt nicht. Das trifft wiederum die bekannten Methoden hart, mit denen Pastorales und Theologisches üblicherweise umgehen.

Aus diesem Grund sind alle jene Theologien den Zeichen der Zeit gegenüber skeptisch bis ablehnend, die an Traditionalismen gekoppelt sind und deshalb Bestätigungen für beanspruchte Auserwählungen verlangen oder die an spätidealistische Freiheitsideen gebunden sind und deshalb einem idealen Ich oder einem wenigstens über sich selbst verfügenden Subjekt das Wort reden oder die für qualitative Befragungen diskursive Selbstverständlichkeiten befördern müssen, weil sie sonst Aussagen nicht analysieren können. Eine Topologie der Zeichen der Zeit lässt sich weder mit Deduktionen kirchlicher Wahrheiten noch Induktionen bürgerlicher Weisheiten bewältigen. Sie mutet vielmehr zu, sich jenen Orten auszusetzen, die sprachlos machen. Dazu gehören Lampedusa und die Tränen der Verschollenen, Tagelöhnermärkte und ihre Niedrigst-Lohn-Spirale, Finanzmärkte und ihre Boni-Geilheiten, Eliteschulen und ihre Ausschließung, Gipfelreden der internationalen Politik und die überholenden revolutionären Plätze von *Nine-Eleven*, des *Tahrir*, des *Maidan*. Dazu gehören aber auch die Plätze und Räume, in denen sich das eigene Leben negativ, aber auch positiv gewendet hat, dort wo Ressentiments zugegriffen haben, aber riskantes Vertrauen belohnt wurde, dort wo Überleben in einer Todeszone glückt und die Profanität des veränderten Alltags einen sakralen Charakter offenbart und so fort.<sup>7</sup>

Die Kirche steckt selbst voller Heterotopien wie die Tatorte des Missbrauchs, die verschämten Treffpunkte klerikaler Homosexualität, der leere Altar in leeren Kirchen, die Millionen-Bischofs-Villa in Limburg, aber auch die Märtyrergräber von Romero und den Jesuiten in El Salvador, die Votivkirche in Wien, in der sich Asylbewerber verschanzten, die von Pfarrern ermöglichten muslimischen Friedhöfe in Vorarlberg, die Beratungsräume, in denen Paare langsam wieder zueinander finden, das Taufbecken, das eine Familie umsteht, die gar nicht mehr mit einem Kind gerechnet hat.

---

schen für einen angeblich nicht relativierbaren Glauben zu beanspruchen, der nur an seinem Machtanspruch festhält.

<sup>7</sup> Ein Beispiel dafür ist die Installation *Altäre* der früh verstorbenen Benita Joswig auf dem Kasseler Messeplatz 1994, vgl. Benita Joswig, *Altäre. Theologie und Kunst im urbanen Raum – ein Tischprojekt*, Gütersloh 2003.



An solchen Orten ringen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde, und zunächst ist nicht klar, wie diese Anerkennung gesellschaftlich oder religiös gelingen soll. Diese Orte gieren regelrecht nach Aufmerksamkeit, weil sie auf jeden Fall *loci theologici alieni* sind, also befremdliche Fundstellen für die Gottespräsenz, wie es die Renaissance-Theologie genannt hat. Sie verlangen nach einem *spatial turn*, also einer zeitgenössischen Diskursgrammatik, die Zeit und historische Vorgänge von den Räumen her beschreibt, die ihnen unterliegen. Beide Theoreme, die *loci*-Theologie und der *spatial turn*, sind ausgesprochen städtisch-urbane Perspektiven, die Pluralität als selbstverständlich und als prekär voraussetzen.

### Die heterotope Taxonomie der drei Raumdimensionen

In den genannten Mosaiksteinen der globalen Verstädterung sind Heterotopen zu finden. Solch ein Heterotopos ist die Megastadt, weil sie derart verwundbar bei Katastrophen ist und Menschen bei persönlichen Katastrophen sofort schwer verwundet – und doch gerade deshalb hier Aufstiegsszenarien leichter verfügbar sind. Ein Heterotop ist auch das Land, auf das man eben nicht zieht, wenn man den Fuß in den Türen der Urbanität hat, und das alle so bald als möglich verlassen, die sich einen gesellschaftlichen Aufstieg erhoffen und zutrauen. Ein Heterotop ist auch die Stadt, die schnell die großen Hoffnungen zerstört, von der man aber nicht zurückgehen kann aufs Land, weil erstens die Scham zu groß ist und zweitens die Verarmung dann dort umso wahrscheinlicher ist.<sup>8</sup> Heterotopen sind Börse, Büro, Markt, Stätten höherer Bildung, weil

---

<sup>8</sup> Das ist eine erstaunliche Beobachtung der Langzeitstudie von Perlman, *Favela* (s. Anm. 1); sie hat 30 Jahre nach ihrer ursprünglichen Studie (Janice Perlman, *The Myth of Marginality. Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro*, Berkeley – Los Angeles 1976) fast 40 % der damals interviewten Personen wiedergefunden und erneut befragt. Wer die Favela in den letzten Jahrzehnten wegen des staatlichen Drucks, Favelas aufzulösen und die Bewohner umzusiedeln, oder wegen der Gewaltspiralen des Drogenhandels, der die Favela als negative *gated community* heimsucht, verlassen hat und auf ländliche Regionen, gar die eigenen Ursprungsorte im Interior, ausgewichen ist, ist signifikant häufiger gesellschaftlich abgestiegen. Jene dagegen, die in den Favelas geblieben sind, sich gegen den staatlichen Druck organisiert haben oder in andere Favelas umgezogen sind, sind eher aufgestiegen. Für Rückkehrer sind bedrängende Armutslagen kennzeichnend: „My search for original study participants took me across the entire state of Rio and to João Pessoa (Paraíba), Natal (Rio Grande de Norte) Brasília, Belo Horizonte (Minas Gerais), Porto Alegre (Rio Grande do Sul), and São Paul. They had left for jobs elsewhere or to escape the violence, often returning to their place of origin or that of their spouse. With two exceptions, these were the poorest families in the entire study.“ (Perlman, *Favela* [s. Anm.1], 18) Dieser Zusammenhang ist einer der Gründe, warum die Markierung der Bewohner von Favelas als ‚marginalisiert‘ – gleich ob sie unter disziplinierend-sozialutopischen oder ideal-befreienden

sie jeweils prekäre Aufstiegschancen bieten, man aber gerade dort noch schneller wieder nach unten durchgereicht werden kann.

Für Zeit wie Raum gibt es jeweils drei taxonomische Dimensionen. Was für die Zeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind, sind beim Raum räumliche Realität, deren Wahrnehmung und die soziale, politische, kulturelle etc. Lebendigkeit in der Wechselwirkung von beiden. Henri Lefebvre hat diese drei Eigenschaften des Raumes erstmals aufgeschlossen.<sup>9</sup> Entsprechend hat die Verstädterung ihre Vergangenheit in der vorglobalisierten industriellen Phase der Zivilisation, ihre Gegenwart in den Migrationsströmen in die Städte und ihre Zukunft im Prozess der Megaurbanisierung des Planeten. Die Heterotope der Verstädterung sind zuerst einmal tatsächliche Plätze – *espace perçu* oder *firstspace* –, die da sind und nicht weggehen. Sie verkörpern Diskurse, die abgeschlossene Diskurse aufbrechen – *espace conçu* oder *secondspace*. Und sie erzeugen drittens eine spannungsgeladene, befremdliche Wechselwirkung zwischen dem ersten und dem zweiten, die das Leben aufspürt, das sich überraschend bemerkbar macht und beide überschreitet – *espace vécu* oder *thirdspace*.

Für Pastoraltheologinnen und -theologen ist natürlich der *thirdspace* interessant, weil hier eine *présence* von Gott im Leben zu vermuten ist. Aber an den gelebten Raum, *espace vécu*, kann man nach der Analyse von Lefebvre nur gelangen, wenn die anderen beiden Dimensionen tatsächlich betreten worden sind. Mit dem, was dort buchstäblich in den Raum tritt, graviert sich eine Relativierung in das ein, wie man üblicherweise von Gott zu sprechen gewohnt ist. Diese Relativierung ist unausweichlich für eine Lebenswelt, die von Pluralität gezeichnet ist; denn sie fordert heraus, was sich schon als gesicherte Einsicht wähnt, und graviert sich in die Souveränität ein, die als Sehnsucht im Raum steht. Darum ist Geduld notwendig, und zwar, so argumentiert Thomas Hálik, *Geduld mit Gott*, weil eben „Gott nicht ganz leicht zu haben ist“<sup>10</sup>. Vorschnelle Harmonisierungen zwischen der menschlichen Lebenswirklichkeit und der göttlichen Gravitation in der schwer zu fassenden Pluralität sind nicht zu halten. Es bedarf einer Ausdauer, die Irritationen aushält und durchträgt. Darauf hat Eva-Maria Faber im Anschluss an Hálik ebenso nüchtern wie nachhaltig hingewiesen:

---

Vorzeichen geschieht – ebenso abwegig wie stigmatisierend ist. Sie wird von den Bewohnern auch in aller Regel für sich selbst abgewiesen (vgl. ebd. 157). Die Kennzeichnung hat zu viel von einer Ideologie „with its moralistic, victim-blaming narrative“ (ebd. 150).

<sup>9</sup> Henri Lefebvre, *La Production Social de l'Espace*, Paris <sup>3</sup>1986 (engl. Übers.: *The Production of Space*, Malden, MA <sup>30</sup>2011). Für die Verarbeitung dieses Ansatzes auf eine Megacity hin vgl. Edward W. Soja, *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Cambridge, MA, <sup>15</sup>2011.

<sup>10</sup> Tomáš Hálik, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg/Br. <sup>3</sup>2011, 9.

„Die vielfältige und nicht leicht ergründbare Lebenswirklichkeit einer Pluralität von Menschen aber führt zu nicht leicht harmonisierbaren Einsichten – und irritiert möglicherweise überkommene Denkmodelle und systematische Konzepte, die nicht nur mit den Menschen, sondern auch mit Gott zu schnell fertig waren bzw. es zu sein meinten.“<sup>11</sup>

Gerade die hohe Dynamik und beschleunigte Mobilität verlangt „dem theologischen Erkenntnisweg auf allen Ebenen“<sup>12</sup> Geduld ab. Sie entschleunigt ihn nicht in seine eigene Welt, sondern spitzt sein Problem an den Orten zu, denen er nicht ausweichen kann.

Für das Zeichen der Zeit der globalisierten Verstädterung ist die Relativierung, die damit auftritt, für den Glauben durchaus heftig: Gott zeigt sich als Stadtbewohner, er ist – pointiert gesagt – kein Landei. Der biblische Gott ist nicht einfach nur bei seinem Volk präsent, sondern zieht es in die Städte hinein. Das ländliche Narrativ über den Exodus und die Gleichnisse für galiläische Kleinbauern sind in heterotopen Städten der biblischen Zeit geschrieben wie Babylon, Jerusalem, Damaskus usw. Selbst Jesus, der Prediger aus Galiläa, bleibt nicht bei Kleinbauern und Kleinstädtern; bei Lukas bewegt er sich sogar nur in Städten. Jedenfalls musste er um seiner Botschaft willen in die Stadt, deren Tempelherrscher und Besatzer ihn mit aller politisch-theologischen Kunst ihrer Zeit umbringen werden. Erst im Modus des Landflüchtlings trifft seine Predigt den Gott, den er verkörpert. Und erst in der Stadt wird Gott zu jenem Angebot des Heils, das den christlichen Glauben zu bieten hat und sich in den literarischen Narrativen spiegelt, die sich tradiert haben.<sup>13</sup>

## Der Stadtbewohner Gott und die unzulänglichen Muster der Einladungspastoral

Der Stadtbewohner Gott ist speziell für den deutschsprachigen Katholizismus eine nicht zu unterschätzende Herausforderung. Denn dieser Katholizismus folgt einem ländlichen Habitus, von dem auch seine Hierarchie aufgrund ihrer

<sup>11</sup> Eva-Maria Faber, Lebensweltorientierung in Systematischer Theologie, in: dies. (Hg.), Lebenswelt und Theologie. Herausforderung einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung, Fribourg 2012, 21–159, hier 146.

<sup>12</sup> Faber, Lebensweltorientierung (s. Anm. 11), 146.

<sup>13</sup> Das war offenbar der ständig unentschiedene Prozess eines Lebensstils zwischen urbaner Nähe und distanzierter Beobachtung, vgl. Martin Ebner, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, Göttingen 2012 und Reinhard von Bendemann – Markus Tiwald, Das frühe Christentum und die Stadt, Stuttgart 2012. Die Differenz zwischen ländlichem Ursprung und städtischer Herkunft des christlichen Gottes dürfte auf längere Zeit für Furore sorgen. Gleichwohl muss man beachten, dass die antiken Städte nicht mehr als Modell der verstädterten Zivilisation taugen. Vor allem die Fixierung auf ein Zentrum, was mit der Einheitsmetaphysik hinter den antiken Christologien kompatibel ist, löst sich darin auf.

Herkunft weitgehend geprägt ist.<sup>14</sup> Niemandem ist ein ländlicher Ursprung vorzuhalten, auch nicht dem Katholizismus. Leben spielt sich nun einmal so ab, wie es das tut, und die Existenz von Personen kann sich nicht einfach aus den lebensgeschichtlichen Kontexten herauskatapultieren; das wäre nur ein Mythos. Aber diesen Ursprung darf man ebenso wenig mit der Herkunft verwechseln, die dem Gottesdiskurs die Dynamik gibt, Lebensperspektiven zu eröffnen. Die Herkunft bestimmt sich von den Problemlagen, die zu lösen sind, also den Zeichen der Zeit; sie resultiert nicht aus Sicherheiten, welche Abgrenzungen von diesen Herausforderungen scheinbar geben. Die Herkunft des Gottesdiskurses ist nicht dem Ursprung derer verpflichtet, die ihn führen; der ländliche Ursprung des deutschsprachigen Katholizismus ist kein Schicksal der Pastoral. Die Hörer und Hörerinnen des Wortes bestimmen nun einmal nicht über den Ort, an dem es ergeht; sie sind ihm ausgesetzt und können es nicht kontrollieren. Darum ist der pastorale Habitus des in seinen Ursprüngen ländlich geprägten Katholizismus nur scheinbar stabil. Er kann nicht den Ort vorhalten, der einer ersehnten Stabilität in den pluralen Stadtlandschaften Raum geben könnte. Aber das wird natürlich ständig versucht.

Dieser Habitus bestimmt als bevorzugten Ort pastoraler Aktivitäten das Zentrum. Dieser Ort ist mit einem bestimmten *secondspace* gekoppelt. Es ist der Blick vom Land auf die Stadt und von der in der Region konkurrenzlosen Stadt aufs Land; für diesen Habitus ist immer klar, wo das Zentrum ist und was ihm unterworfen ist. Das Zentrum geht damit aber von Voraussetzungen aus, die in den pluralen Dynamiken urbaner Lebenswelten nicht mehr gegeben sind. Hier prägen sich Leerstellen und Nicht-Beziehungen ein, obwohl gleichzeitig Vernetzung und personalisierte Repräsentanz gravierend zunehmen.<sup>15</sup> Das Duopol

---

<sup>14</sup> Eine bemerkenswerte Ausnahme stammt neuerdings von Michael Sievernich – Knut Wenzel unter konzeptioneller Mitarb. von Ottmar John (Hg.), *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt* (QD 252), Freiburg/Br. 2013, obgleich die Herausgeber etwas schnell mit dem Absoluten als Horizont des von ihnen analysierten „Versprechens der Stadt“ argumentieren. Damit wollen sie dem Relativierungsdruck des urbanen Raumes entgegen: „Der Glaube erkennt und anerkennt die unrelativierbare – absolute – Bedeutung des Versprechens der Stadt; wie umgekehrt der Stadt im Kerygma Jesu Christi nicht irgendeine weitere Geschichte begegnet, sondern die Erfüllung des Menschseins im geschichtlichen Advent Gottes.“ (22) Dem kann man nur als notwendige Absetzbewegung vom anti-urbanen Habitus des Katholizismus zustimmen, aber nicht als pastorale Verarbeitung urbaner Räume. In der Soziosemiotik, die Federico Altbach für die lateinamerikanischen Megacities nutzt und die in der Diakonie als bevorzugten Weg mündet (ebd. 119–165), deutet sich eine andere Grammatik an: „Die Kirche in der Stadt muss schließlich eine theologische, realitätsnahe ‚Semiotik des Zeitlichen und des Räumlichen‘ mit sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Konsequenzen betreiben.“ (156) Diese Konsequenzen werden die Zentralutopias der Kirche überschreiten.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Gerald Hintze, *Metropolitane Kultur und urbane Liturgie*, in: Carsten Burfeind – Hans-Günter Heimbrock – Anke Spory (Hg.), *Religion und Urbanität. Herausforderungen*

Stadt-Land und seine regionale Selbstverständlichkeit sind zwar längst *tempa passati*, aber in den katholischen pastoralen Aktionseinheiten geht dennoch weiter nichts ohne Zentren: Pfarrzentren, Gemeindezentren, Beratungszentren, Jugendzentren, spirituelle Zentren, Wallfahrtszentren, Caritaszentren. Ohne Zentrum geht fast gar nichts in der deutschsprachigen katholischen Pastoral. Wer Zentren hat, kann und muss einladen. Danach verlangt dieser Ort, und anders ist er auch nicht zu halten. Das ist die hohe Attraktivität dieser pastoralen Lokalität, die auf der großkirchlichen Ebene mit dem Zentrum des Vatikan ihr Pendant hat. Ein Zentrum lockt mit einem scheinbar beruhigenden Muster in den übermobilen Wirren der Lebenswelten.

Dieses Muster webt sich in die pastoralen Texturen als Erwartung ein: Die Leute sollen kommen, und die pastoralen Profis können bleiben, wo sie an den Zentren jeweils sind. Zentrum und Einladung sind das eine Zwillingsspaar dieser Pastoral; es ist topologisch unausweichlich. Beide vertragen allerdings Relativierungen nur schlecht. Ein Zentrum verlangt nach einer Peripherie, also einem Raum, der auf es ausgerichtet ist und der ohne den Bezug zum Zentrum an Marginalität leidet.

Solche Zentren und ihre Einladungen entpuppen sich in einer sich massiv verstädternden Zivilisation jedoch als Illusion und als Utopia. Kein Land ist mehr auf die nächstgelegene Stadt ausgerichtet. Kein Zentrum ist mehr als Sehnsucht nach Stabilität in einer Welt, die sich ständig überschreitet und pluralisiert, so dass nur noch Zentrumsfassaden übrigbleiben. Das ist die Konsequenz der megaurbanen Räume, die die heutige Welt beherrschen. In einer Riesenstadt gibt es kein Zentrum mehr, weil ständig eine ganze Reihe von Zentren in Konkurrenz miteinander liegt und jedes sehr schnell verlagert werden kann. Eine pastorale Strategie kommt ins Schlingern, wenn ihr Zentrums-habitus an den Menschen vorbeigeht. Sie muss sich nach einer ländlichen Welt sehnen, die nicht mehr vorhanden ist.

Um nicht missverstanden zu werden: Die globalisierte Welt lässt Zentren einfach bestehen, ohne sie zu bekämpfen. Sie schenkt ihnen Beachtung, aber ohne ihnen Bedeutung zu geben. Dann kann man zwar noch *Urbi et Orbi* spenden und die TV-Anstalten übertragen das, aber der Segen geht über Frömmigkeitsfolklore nicht hinaus. Eine Kirche, die sich krampfhaft auf Zentren ausrichtet, muss sich nicht wundern, dass sie hier von einem Zeichen der Zeit als irrelevant überrollt wird, weil sie es nicht ausreichend begriffen hat. Das ist ein Eckpfeiler der derzeitigen pastoralen Situation.

---

für Kirche und Gesellschaft, Münster u. a. 2009, 181–188. Bei der Veränderung einer normalen Kirche in eine Diakoniekirche entsteht eine „Leerstelle“ im urbanen Rahmen, die von drei Bewegungen bestimmt ist: nach innen, nach außen, von außen nach innen und zurück. Jede der Bewegungen relativiert die Vorherrschaft der jeweils anderen.

Die Einladung, der Zwilling des Zentrums, gibt nicht einfach nur Hinweise auf eine gut gemeinte Beziehungskultur. Einladungen sind immer auch Erwartungen. Sie machen keine Angebote, sie sind immer irgendwie bedrängend, weil sie vereinnahmen. Wer eingeladen wird, von dem wird mindestens erwartet, dass sie oder er sich dafür entschuldigt, wenn der Einladung nicht Folge geleistet wird. Die personale Warmherzigkeit macht die Einladungspastoral so elegant, aber sie ist zugleich auch ihr verheerendes Problem: Wer einlädt, erwartet Kontaktaufnahme, als *best practice* die Folge-Leistung, als *worst case* die Entschuldigung. Nichtbeachtung ist nicht vorgesehen und immer irgendwie enttäuschend.

Aber Nicht-Beachtung ist der Normalfall auf einem verstädterten Planeten. Niemand kann der Aufmerksamkeit und Kontaktaufnahme sicher sein – und zwar gerade in der globalen Vernetzungsmaschinerie von heute. Hier werden fortlaufend Angebote gemacht, von denen niemand wie selbstverständlich ausgehen kann, dass andere darauf überhaupt reagieren. Einladungen sind immer persönlich, und die Ablehnung wird persönlich genommen. Angebote sind dagegen unter den gegebenen pluralen Voraussetzungen anonym. Man kann es noch nicht einmal personalisieren, wenn nichts davon wahrgenommen wird. Während Einladungen eine auf sich selbst bezogene Bestätigungspraxis darstellen, sind Angebote ein fremdbezogener Offenbarungseid. Die anderen entscheiden über sie; man ist Leuten außerhalb des eigenen Zugriffsbereichs ausgeliefert, die sie beachten oder nicht beachten können. Das ist für eine Einladungspastoral schwer zu verkraften und doch wird ständig an den Zentren der Offenbarungseid des Angebots sichtbar.

Die Auflösung des Zentrums in bemühten, aber doch nur schönen Schein, die Fragwürdigkeit der Technik der Einladung, die über Selbstbeschäftigung der bereits Erreichten kaum hinauskommt, und schließlich die Anonymisierung der Pastoral zum Angebot werden der gegenwärtigen kirchlichen Pastoral zugemutet. Wer tut ihr all das an? Das tun sowohl das Zeichen der Zeit der Verstädterung wie auch jener Gott, der ein Stadtbewohner ist, der eben nicht das Zentrum bestätigt, der keiner Einladung, wohl aber der Anonymität folgt. Wie soll man methodisch mit einem solchen Gott umgehen? Man kann ihn weder ans Zentrum bannen noch kann man davon ausgehen, dass er sich hinter Einladungen stellt. Dieser Gott ist anonym, und sein Habitus ist eben nicht zwangsläufig personalisiert fassbar. Die pastorale Herausforderung sind eigentlich nicht die Christen, die anonym da sind, wie es früher Karl Rahner vermutet hat. Es ist vielmehr Gott, der anonym im Raum steht, für den keine pastorale Namensgebung hinreichend einladend ist. Der (Mega-)Stadtbewohner Gott verlangt nach einem Habitus, sich Heterotopen auszusetzen. Pastoral, die sich solchen befremdlichen Orten stellt, muss einladend werden, ohne sich hinter Einladungen und Zentral-Habitus zu verstecken. Wer einladend ist, das bestim-

men immer die anderen, die man bestenfalls anonym einschätzen kann, die aber an Anders-Orten nicht vorübergehen.

Das ist die pastorale Herausforderung durch das Zeichen der Zeit der dynamischen Verstärkung, und sie ist eine große Chance, einen anderen, ortsbezogenen Habitus auszubilden. Einladend zu sein, verlangt nach entschlossenen Angeboten, die Ohnmacht und Unwägbarkeit produktiv aushalten und durchstehen. Der Gott dieser Angebote ist nicht einfach da, sondern muss überhaupt erst entdeckt werden. Entdeckung geschieht punktuell und nicht ideell. Was von diesem Gott zu finden ist, ist keine Freiheitszusage, sondern eine Befremdungsansage. Der Stadtbewohner Gott ist sicher nicht aus Traditionen deduzierbar und aus Erwartungen induzierbar. Er ist bestenfalls abduktiv zu fassen, also in Momenten der Entdeckung, die sich sprachlos machenden Überraschungen stellen und die natürlich vorläufig und vage bleiben. Eine pastorale Abduktion unausweichlicher Orte ist die Methode, sich dem *thirdspace* seiner lebendigen Gegenwart zu stellen. Es ist nicht leicht, sie zu lernen, aber es ist machbar. Sie bestätigt nicht Utopias, sie setzt Heterotopien aus. Wer das nicht lernt, wird an den eigenen Zentren vor Ressentiments über die Diktatur des Relativismus in einer verweltlichten Welt vergehen. Die verstärkende Welt wird das aber achselzuckend hinter sich lassen.

Univ.-Prof. Dr. Hans-Joachim Sander  
Universität Salzburg, Fachbereich Systematische Theologie  
Universitätsplatz 1  
A-5020 Salzburg  
Fon: +43 (0)662 8044–2626 oder -2625  
E-Mail: Hans\_Joachim.Sander(at)sbg.ac(dot)at  
Web: <http://www.uni-salzburg.at/index.php?id=52565&MP=127-44808>