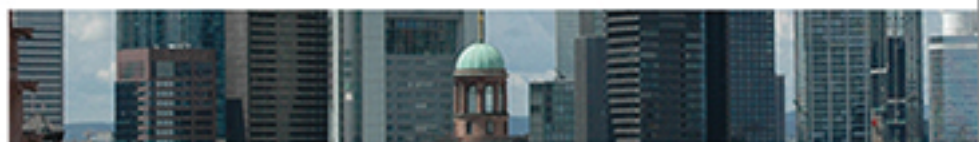


Michael Sievernich
Knut Wenzel (Hg.)

Aufbruch in die Urbanität

Theologische Reflexionen
kirchlichen Handelns
in der Stadt



HERDER

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 252

AUFBRUCH IN DIE URBANITÄT
Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

AUFBRUCH IN DIE URBANITÄT

Theologische Reflexion
kirchlichen Handelns in der Stadt

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



FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02252-4

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

Inhalt

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

Einleitung

Die Stadt als Versprechen

Michael Sievernich und Knut Wenzel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nicht. Sie lebt aber aufgrund von Erzählungen, in denen ihre normativen Grundlagen anschaulich und erfahrbar werden.

Dieser Erzählungen sind viele. Ihre Gestalt und Provenienz ist heterogen. Darin ist nicht gleich destruktiver Relativismus zu wittern; in Pluralität und Diversität der Einbettungs- und Legitimationserzählungen kann auch „nachbabylonische“, schöpfungsgemäße Fruchtbarkeit walten. Die urbane Popularkultur hat, in Film und Musik, diese Erzählungen in unzähligen Variationen (von glamourösen Quer- und harten Kontrastgeschichten zu euphorischen Hymnen und klagenden Adagios) zu einem hochsensiblen Resonanzraum erweitert und verfeinert (vom jubelnden *Downtown* zum trauernden *Backstreets of Desire*). In ihm setzen kanonische Texte der urbanen Literatur differenzierte Stellungnahmen zur Stadt frei: So findet in *Berlin, Alexanderplatz* im Zerbrehen und Aufsplintern einfacher Lebensläufe zum Kaleidoskop der Fragmente eines Lebens, das nicht mehr aufgehen will, nicht schon der Untergang der Subjekte statt; vielmehr werden die Menschen durch die urbane Zerstreung erst in ihrer Subjektivität überhaupt erst entblößt – und erst jetzt, ungeschützt durch traditionale Stabilitäten, Klassenidentitäten und soziale Rollenzuweisungen, zeigt unverstellt sich ihr geradezu physisches Bedürfnis danach zu leben, zu überleben, erfüllt zu leben. – Vielleicht erlaubt es der Resonanzraum der Popularkultur auch, da sie doch ungeniert Hoch- mit Trivialkultur koppelt, Ernst mit Ironie, Authentisches mit dem Zitat, Marginales mit Zentralem (*Independent* mit *Mainstream*), in der hybriden Literatur eines John Cowper Powys die urbane Grundstruktur zu erkennen: *Glastonbury Sands*:

Es sind also Erzählungen, die das humane Fundament der Urbanität „ins Werk setzen“, die es preisen, die seinen Verlust, seine Veruntreuung, sein fahrlässiges Verspielen beklagen, die ob seiner Abwesenheit spröde werden und zerbrechen, die seine Wiedergewinnung beschwören und in stiller Prosa von Ereignissen der Unvernichtetheit dieses humanen Fundaments berichten; Erzählungen, die in all dem gar nicht einmal „das Städtische“ zum Topos oder Motiv erheben müssen, die vielmehr die *Performanz des Urbanen* zugleich darstellen und erörtern. Denn das ist Erzählen: das Ineinander von Schilderung und Erörterung, von sinnlich vermittelter Erfahrung und Reflexion in ein und demselben Symboldiskurs. – Das Erzählen des Urbanen: das Hin und Her des Austauschs, die unbegrenzte Verketzung und Verwebung der Kommunikation, die Bildung von Kno-

ten der Übergabe und Übersetzung; Episoden der Schwelle, Transit-Lines, Poeme der Ruhe; und wie das System der Musik verfügt auch die Erzählung über ein Spektrum der Tonarten, in denen sie dies erzählen kann: in der Tonart der Affirmation, aber auch in der Tonart der Subversion realer Deformationen, Verfremdungen oder Missbrauchungen des Urbanen. – Und durch all das – den Austausch, die Verwebung, die Übersetzung, die Schwelle, den Transfer, die Stille, die Affirmation und die Subversion – hindurch geführt, selbst wenn dies gänzlich unthematisiert bliebe: die Menschen in ihrem unverrechenbaren Subjektsein, das als Anker ihrer Würde fortbesteht auch angesichts ihres faktischen Vergehens.

Die Stadt ist also voller Lieder und Geschichten. Sowie auch voll der Monotonie, Marginalisierung, Mutlosigkeit. Die bedeutungsgebende Kraft menschlicher Unternehmungen verbraucht sich an der Widersprüchlichkeit ihrer Hervorbringungen. Die Dialektik menschlicher Kreativität könnte auf eine Negativbilanz hinauslaufen. Auf's Ganze ihres Bedeutungsspektrums gesehen, wissen die Lieder der Stadt um diese Möglichkeit. Es scheint fast, sie rechneten damit. Doch kann es wohl nicht ausreichen, das Scheitern dieses Versprechens, das die Stadt ist, zu besingen. Noch der Resignation wohnt der Anspruch auf Gelingen inne, auch wenn sie ihn im Modus des Abschieds nur noch gelten lassen kann. Wenn die *saudade*, die Untröstlichkeit, die Stimmung Lissabons ist, wie *Hüzün* die Istanbul's¹¹, dieser extremen Städte Europas, dann doch als extreme Beanspruchungen des Glücks, extrem, weil aus der Position (oder dem Wissen um) seiner Unerreichbarkeit.

Die eigentliche Antithese zur Bedeutung, deren absolute Bestreitung, ist aber nicht die Vermissung, die Klage, die Trauer, sondern die Gleichgültigkeit, die gestaltlose Passivität: wo alle Lieder und Geschichten längst verebbt sind, wo ein namenloses Maß an Verzweiflung herrscht. Im Herzen der Finsternis richtet die Metapher des Herzens nichts mehr aus. *Crack City*, teuflischer Name: Wenn eine innerstädtische Siedlung Nord-Londons¹² unter dem Namen einer ebenso billigen wie zerstörerischen Synthetik-Droge firmiert, scheint

¹¹ Vgl. hierzu Orhan Pamuk, *Istanbul. Erinnerungen an eine Stadt*, München-Wien 2006.

¹² In Kilburn; aus dem offiziellen Namen spricht vielleicht der größere Zynismus: *Mozart Estate*.

für die Menschen dort alles verloren. – Venedig kennt ein *Ufer der Unrettbaren*, *Fondamenta degli Incurabili*: Gibt es tatsächlich, von *Crack City* bis zur *Fondamenta degli Incurabili*, identifizierbare Orte der Unrettbarkeit in der Stadt? Das *Ufer der Verlorenen*¹³ ist benannt nach einem Spital: Die Verlorenen sind die zu Rettenden, die Unheilbaren sind die zu Heilenden. – Und die Bewohner von *Crack City*? Sogar der vermeintliche Zynismus dieser offiziösen Namensgebung enthält noch eine Restartikulation des Verlangens nach Rettung.

Die Distanz von hier, dieser negativen Utopie der Stadt, zum Versprechen, das die Stadt sei, ist schier unüberwindlich. Müssen dann nicht die Erzählungen, die diesem Versprechen Anschaulichkeit und Vertrauenswürdigkeit verleihen, so nah wie möglich an diesen Ort gebracht, so zugänglich wie möglich gemacht werden? Doch auch diesseits solchen extremen Un-Orts, der nicht ohne Menschen ist, und deswegen nicht ohne Verlangen nach Leben, Respekt, Teilhabe – nicht ohne ein absolutes Verlangen –, auch in der unabsehbaren Topographie der so genannten Normalität, wo die Stadt „funktioniert“, erfüllt das Versprechen sich nicht von selbst.

Zuvor war gesagt worden, die Stadt sei Instrument und nicht Zweck in sich selbst. Wo sie aber bloß aufs Funktionieren reduziert wird, muss sie ihren Zweck verfehlen. Das Versprechen der Stadt kann sich gar nicht anders als durch ihre instrumentellen Funktionen erfüllen. Doch in einer Stadt als Funktionssystem bloß endlicher Zwecke wäre der Stoff des Versprechens verdunstet. Eine solche Stadt mag zwar als ausgeklügeltes und machtvoll System der Ausbeutung von Subsistenzbedürfnissen, von Arbeitskraft und von Konsumverlangen Menschen an sich binden, aber die Attraktion eines Versprechens geht von ihr nicht aus. Von solchen Tendenzen zur Verdinglichung sind alle Städte – also das Projekt Stadt schlechthin – bedroht, und zwar deswegen, weil sie längst schon real sind. Doch ist es gar nicht so einfach, ein Gegenbild zur Verdinglichung zu zeichnen. Die Gewährung von Rechten, die Einhaltung von Normen, die einsichtsvolle Unterwerfung unter das Gesetz des Sollens, die Ausbildung einer Kultur oder Geschichte der Sittlichkeit: all das gehört dazu, sicherlich. Wie groß aber ist die Anziehungs- und Bindungskraft,

¹³ Vgl. Joseph Brodsky, *Ufer der Verlorenen*, München-Wien 1991.

die von solchem Schwarzbrot des Richtigen ausgeht? Nicht nur, was die Pflichten, sondern auch, was die Rechte anbetrifft: muss sich mit ihnen nicht die Aussicht auf ein erfülltes Leben, ein Leben in Fülle verbinden, damit dem Schwarzbrot Geschmack beikommt? Die biblische Tradition kennt ein Gegen-Wort zur Verdinglichung: den Glanz, die *kabod*, die *doxa*. „Ich will ... ein Glanz werden“ – träumt das kunstseidene Mädchen, und hat doch nichts anderes in Kopf und Herz als bereits verdinglichte Versionen ihres Traums.¹⁴

Im Glanz aber gehören wir uns nicht selbst. Die *kabod* ersteht nicht aus unserem Willen, wird von uns nicht produziert, steht uns nicht verdienstlich zu, taucht nie in den Listen unseres Besitztums auf. Sie ist bedingungslos, zweckfrei, unberechenbar. Sie ist Gabe, und insofern ihr Gabencharakter nicht bloß negativ, sondern durch den Gebenden bestimmt ist, ist sie *Gnade*: Gabe des sich selbst gebenden Gottes. Die *kabod* ist strikt Gottes, und als solche der Glanz, den wir nicht brauchen, und in dem doch erst wir leben können in Fülle. In diesem Glanz aber gehören wir nicht uns selbst. Das Reservoir urbaner Lieder und Geschichten enthält ein Wissen um diesen Glanz: *Bright Lights Big City* (Jimmy Reed). Kein Zweifel, dass die urbane Welt selbst ein Wissen um diesen Glanz hat, in welcher Gestalt und Ausdrücklichkeit auch immer. Ein Wissen um seine unerzwungene Notwendigkeit, darum, dass die Bewohner sowohl der *Arrival Cities* als auch jene der *Amorphic Cities* wie auch die der *Satisfied Cities* in je eigener Dimension des Glanzes bedürfen.

Wenn aber die Stadt längst voll dieser Lieder und Geschichten ist und von ihnen wiedertönt, um dann wieder gänzlich bar aller Klänge und Bedeutungen zu sein, kann da die Erzählung des Gottes Jesu Christi fehlen, sollte sie nicht vielmehr als eine Stadterzählung präsent sein, hier wie da und eigentlich überall erreichbar? So schnell war doch das Christentum in der Stadt angekommen und hat über die Städte sich verbreitet, dass es als urbane Religion bezeichnet werden kann. Und heute, da das Urbane die Grenzen der real existierenden Städte überschritten hat und allgemein geworden ist, wohin wollte eine mit dem Urbanen plötzlich fremdelnde Kirche sich denn zurückziehen? Indem sie sich aber auf die Stadt einlässt – in ihrem Aufbruch also in die Urbanität –, verrät sie jedenfalls nicht die Iden-

¹⁴ Irmgard Keun, *Das kunstseidene Mädchen*, Berlin 2005 (1932), 44 passim.

tität des Christentums, schöpft vielmehr Kraft aus dessen Ursprungs-konstellation. Und gebührt nicht dem kunstseidenen Mädchen die Ermöglichung einer unverdinglichten Version ihrer Sehnsucht nach dem Glanz; so wie der in all den Liedern und Erzählungen sich artikulierenden Glanzbedürftigkeit der Menschen die Erzählung einer geschichtlichen Verwirklichung dieses Glanzes zusteht?

Das Kerygma Jesu Christi ist aber nicht die einfache Erzählung von der Realisation der *kabod* Gottes in der Wirklichkeit der Menschen; es ist die Erzählung des Durchgangs dieser *kabod* durch die Armut, durch die Erniedrigung, durch das Leiden und durch den Tod: In der Reduktion alles Menschlichen auf ein Elementares erlischt dieser Glanz nicht, sondern beginnt zu leuchten: Das *theologoumenon* von der Auferstehung Jesu leugnet den Tod nicht; vielmehr wird er in die Auferstehung hinein aufgenommen. Die Erzählung von der Verklärung Jesu Christi (Mk 9,2–10 par) besiegelt im Vorgriff die Aufnahme des Tods in die Auferstehung (des Nein in das Ja): im Glanz. Auf dem Weg der Verwirklichung der *doxa* Jesu Christi (1Petr 1,21) bleibt dieser nichts Menschliches fremd. Im Weg Jesu wird die *condition humaine* durchschritten, werden die Menschen mitgenommen, wo immer sie sind. Dieses findet seinen stärksten Ausdruck im Motiv vom Gang Jesu Christi in das Reich des Todes: In dieser Latenzphase des Syntagmas von Passion, Tod und Auferstehung sucht Jesus Christus die Menschen im absoluten *Wo immer*, in der absoluten Unbestimmtheit ihres Verbleibs auf. Es gibt keine radikalere Erzählung von der Wahrnehmung der Menschen in ihrer Lebens-Würde.¹⁵ Wenn die Stadt in der Vertikale ihrer normativen Struktur von der enormen Fallhöhe bestimmt wird, wie sie zwischen der Stadt-als-Versprechen und dem Un-Ort von *Crack City* herrscht, so ist diese Diskrepanz in der Geschichte Jesu Christi benannt, durchmessen (bis hinab ins Reich des Todes) – und aufgehoben. Es ist dieses Syntagma, diese Bedeutungssequenz, worin

¹⁵ Auch wenn der Status dieser Erzählung selber etwas von einer Latenz hat: Neutestamentlich existieren nur verstreute Momente, die seit der Väterzeit bis hinauf zu Nikolaus von Kues zu einem stabilen Bedeutungssyntagma ausgebaut worden sind. Vgl. hierzu Hans Urs von Balthasar, *Der Gang zu den Toten (Karsamstag)*, in: MySal 3/2, 227–255; Alois Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung des Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung*, in: Ders., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 76–174.

kein Leid unbenannt und keine Not sich selbst überlassen bleibt, welche die pastorale Praxis der christlichen Gemeinden (in) der Stadt zu verstehen geben kann: als Rekapitulation jenes Versprechens, das die Stadt ist und dessen Realisierung sie gar nicht aus sich selbst garantieren kann. Selbstverständlich können und dürfen auch die Kirchen nicht in die Stelle dieser Garantierung eintreten.

Als Rekapitulation der Menschheitsgeschichte fasst Irenäus von Lyon das Heilswirken Jesu Christi auf: als Wiederholung, Neuerzählung, Rekonstruktion einer schief laufenden Geschichte, nun unter dem Vorzeichen ihres guten Ausgangs. So wie die Geschichten und Lieder der Stadt – und mit ihnen die Menschen, die so viel von ihr sich versprechen – sich gegen das Scheitern jenes Versprechens, das die Stadt selbst ist, stemmen, so umfasst die Geschichte Jesu Christi eben auch eine Rekapitulation dieses Versprechens unter dem Vorzeichen seiner möglichen Erfüllung. Pastorale Präsenz der Kirche in der Stadt geschieht als jeweils konkrete, also auch exemplarische, jedoch nicht nachlassende (Mit-)Arbeit an der Realisation dieses Versprechens gegen den Sog des Scheiterns. In Konformität zum Geschick Jesu selbst ist das Kerygma Jesu Christi in der Spannung zum real-möglichen Scheitern der Menschheit verortet. Stadtpastoral ist damit sowohl Ko-Explikation der normativen Implikate der Realität Stadt wie auch zugleich kirchlicher Selbstvollzug.

Wenn Urbanität sowohl global wird als auch nach wie vor an der konkreten Realität Stadt Maß nimmt, kann die Stadt als anschauliche Verwirklichung des *concretum universale* aufgefasst werden. Pastorales Handeln in der Stadt ist dann ebenfalls konkret und zielt darin doch aufs Ganze. Deswegen ist ein *materialiter* heterogen erscheinendes stadtpastorales Profil – Obdachlosenarbeit, Beratungstätigkeit, Kunst, Bildung, Spiritualität, Liturgie, Gemeindeseelsorge ... – nicht durch Beliebigkeit bestimmt, sondern durch Konkretion. Nur konkret kann schließlich die Verwirklichung des Versprechens der Stadt angegangen werden. Von allen Enden her muss es ernst genommen, rekapituliert werden. Dabei geht es auch um die Rekapitulation der Erzählung Jesu Christi, darum, sich ihrer stets neu zu vergewissern in den Lebenskontexten der Menschen.

Pastorales Engagement in der und für die Stadt vollzieht sich als Kommunikation von Stadt und Glaube: Die Bedeutungswelt der Stadt und die Erzählung Jesu Christi werden in ein Verhältnis wechselseitiger Interpretation gebracht: Das Versprechen der Stadt findet

zu einer gültigen Lesbarkeit in der Geschichte Jesu Christi; diese wiederum erhält eine Konkretionsbestimmung im Versprechen der Stadt. Ein Deutungsverhältnis, das keineswegs exklusiv ist, jedoch absolut (das Absolute verträgt sich gut mit dem Pluralen). Selbstverständlich anerkennt der christliche Glaube andere Einbettungs- und Deutungsgestalten des urbanen Versprechens; wie umgekehrt eine absorptive Bindung des Kerygmas Jesu Christi an das Urbane mit dem Universalitätsanspruch der Botschaft Jesu unvereinbar ist. Zugleich aber sieht der christliche Glaube mit dem Kerygma Jesu Christi einen Maßstab in der Bedeutungsbestimmung des urbanen Versprechens gesetzt, dessen Unterbietung ihm inakzeptabel ist; während er im Gegenzug die Stadt als authentischen Ort der Vergegenwärtigung der Botschaft Jesu wahrnimmt. 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. Man kann es auch anders sagen: In der Erzählung Jesu Christi begegnet die Stadt einer der vielen Legitimations- und Einbettungsgeschichten; nur beansprucht *diese* Geschichte nicht bloß Wahrheit¹⁶ für das von ihr Erzählte, sondern dass sich diese Wahrheit geschichtlich endgültig realisiert habe: in und durch Jesus aus Nazaret. In der Stadtpastoral begegnen einander Versprechenslogik und Inkarnationslogik: Eine Praxis des Versprechens, die nicht mit der Möglichkeit seiner Erfüllung rechnet, ist absurd. Eine bloß abstrakt eingeräumte Erfüllungsmöglichkeit macht das Versprechen aber nicht glaubwürdiger; mit einem bloßen Möglichkeitssinn lebt es sich nicht. Deswegen kann die Stadt, in ihrer säkularen Pluralität, sich auf die Botschaft Jesu Christi als auf die Zusage, dass jenes Versprechen, welches sie selbst ist, sich erfüllen können soll, einlassen.

Eine Deformation der in Pluralität und Subjektivierung sich ausdrückenden Freiheitsstruktur der säkularen Stadt steht dabei nicht zu befürchten oder ist jedenfalls nicht zwangsläufige Folge eines sol-

¹⁶ Jene literarische Wahrheit, die so metaphorisch schwankt oder metonymisch gleitet zwischen dem „Es geschah“ und dem „Es geschah nicht“. Es war Roman Jakobson, der auf die Wendung *Aixo era y no era / Es war, und es war nicht* als Eröffnungsformel mallorkinischer Märchen aufmerksam gemacht hat: Roman Jakobson, *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, Frankfurt 1979 (1959), 111.

chen Sich-Einlassens auf das Kerygma Jesu Christi; enthält dieses in seinem „Wirklichkeitssinn“ doch noch genügend „Möglichkeitssinn“:¹⁷ Mit Blick auf die wieder entfachte Debatte um eine neue Plausibilität oder irreversible Obsoleszenz des Naturrechts ist wohl festzuhalten: Christliche Theologie (und, repräsentiert durch sie, das Christentum insgesamt) ist in dem Maß in der Moderne angekommen, wie sie die normative Option der Botschaft Jesu nicht mit der Beanspruchung eines Wissens um die positiv-substantielle Gestalt der Realisation dieser Option unterlegt. *Wie* – auf welchen Wegen, in welcher Gestalt – das Versprechen der Stadt sich erfüllen mag, ist auch unter der Perspektive der Botschaft Jesu offen. In dieser Offenheit gründet die Bereitschaft christlicher Stadtpastoral, sich mit „allen Menschen guten Willens“¹⁸, mit allen Initiativen zur Gestaltung einer je humaneren Welt, zusammenzutun. Das Kooperationsangebot christlicher Stadtpastoral steht unter dem Vorzeichen der Ermunterung zur Hoffnung und nicht unter dem Vorzeichen eines Präskripts der vollinhaltlichen Bestimmung des Erhofften. Diese Offenheit des *Wie* – der Möglichkeitssinn im Wirklichkeitssinn – hat ihren Grund in der Freiheitsautonomie der Menschen. Dieses höchste Gut der neuzeitlich-modernen Denk- und Emanzipationsgeschichte kann der christliche Glaube schöpfungstheologisch, gnadentheologisch und in der Analyse des Glaubensakts als im Schöpfungs- und Heilswillen Gottes gründend und damit für jede Glaubenspraxis unüberspringbar einholen. Offen ist also das *Wie* der Verwirklichung des Versprechens der Stadt, weil dieses sich durch das Freiheitshandeln der Menschen vollzieht und nicht ohne oder gegen es. Je mehr pastorales Handeln dazu beiträgt, die Menschen ihre Freiheitsautonomie in Gebrauch nehmen zu lassen, desto näher ist es der Verwirklichung des urbanen Versprechens, ohne deren Bestimmung in Gehalt und Gestalt je vorwegnehmen zu können.

¹⁷ Entsprechend einer verführerischen Unterscheidung, die Robert Musil in seinem *Mann ohne Eigenschaften* einführt (vgl. Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Herausgegeben von Adolf Frisé, Reinbek 1978, Bd. 1, 16–18) und die seitdem eine beeindruckende wirkungsgeschichtliche Karriere hingelegt hat.

¹⁸ Vgl. zu dieser den Kreis öffnenden Wendung die Adresse der Enzyklika *Pacem in terris* Papst Johannes' XXIII., sowie die Konzilsdokumente *Gaudium et spes* 22, 52; *Apostolicam actuositatem* 8, 11, 14, *Inter mirifica* 24.

Die Spannung zwischen absoluter Bestimmtheit und materialer Unbestimmtheit, wie sie allem subjektiven Freiheitsgeschehen eigentümlich ist, hat eine theologische Entsprechung im Prinzip des Geists; ist es doch der Geist, der das Christusereignis – in seiner eindeutigen geschichtlichen Bestimmtheit durch die Inkarnation des Logos in und durch Jesus aus Nazaret – aufs unabsehbare Feld der Geschichte hinaus öffnet. Ist es doch derselbe Geist, der „weht, wo er will“, und der zugleich eindeutig bestimmt ist als der Geist Jesu Christi. So dass die Versprechenslogik der Stadt und die Logik der Inkarnation einander in der Vermittlung durch die Logik des Pneumas begegnen. Theologisch ist also der Mensch in seiner Subjektivität ohne Rekurs aufs pneumatische Prinzip als dem Prinzip der Vermittlung zwischen Versprechens- oder desiderialer Logik und Inkarnationslogik nicht vollständig beschreibbar. Verlangen nach Erfüllung und Vergegenwärtigung von Erfüllung vermitteln sich im Prinzip des Geists, dessen Präsenz unberechenbar und dennoch im Heilswerk Jesu Christi bestimmt ist.

Christliche Praxis ist diskursiv darin, dass sie ihr Tun sowohl mitlaufend als auch praxisunabhängig reflektiert und dadurch nachprüfbar, kritisierbar und einsehbar macht. Diese Diskursivität setzt im Handeln selber an, da dieses Zeichencharakter hat – darin in gültiger Nachfolge zu Jesu Praxis der Zeichenhandlungen –; sie durchläuft im Prinzip alle theologischen Disziplinen, ist also nicht exklusives Privileg der Pastoraltheologie im engeren Sinn. Jenseits überkommener Animositäten und Abgrenzungen unter den theologischen Fächern kommt hier dem Zugang systematischer Theologie insofern eine besondere Funktion zu, als sich auf deren Feld binnenchristliche Rationalisierungen, philosophische Begründungsargumentationen, gesellschaftswissenschaftliche Analysen und kulturwissenschaftliche Beschreibungen kreuzen. Die hiermit vorgelegte und zur Diskussion gestellte Begründung der Stadtpastoral kann vor diesem Hintergrund als *pastoral-systematisch* bezeichnet werden: deswegen treffen sich hier fundamentaltheologisch-dogmatische, philosophische, stadtsemiotische, pastoralsoziologische und pastoraltheologische Analysen. Nicht beabsichtigt ist eine integrale Aufarbeitung und Darbietung der bisher geleisteten analytischen, theoretischen und konzeptionellen Forschungsarbeit zur Stadtpastoral, nicht auch eine enzyklopädische Durchmusterung bisheriger Projekte der Stadtpastoral, wiewohl beides lohnenswert und verdienstvoll

wäre. Dieser Band will, soweit dies theoretischer Reflexion überhaupt zu Gebot steht, unmittelbar auf die Beanspruchung der praktischen Weltpräsenz des Christentums durch die Stadt antworten. Unmittelbar heißt nicht unbedacht; vielmehr weiß das Denken sich unmittelbar in Anspruch genommen. Und es antwortet auf seine Weise: nämlich nicht umstandslos und nicht schnell. Im Zögern der Bedachtsamkeit findet Handeln eine Entlastung vom Zwang zu bloßem Reagieren, also auch eine Befreiung von instrumenteller Motivierung; Pastorales Handeln reagiert also nicht etwa auf den Relevanzverlust der Kirchen in urbanen Gesellschaften, sondern hat zu geschehen als Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi.

Der Beitrag von Margit *Eckholt* rückt das Thema dieses Bands, der naturgemäß ein europäisches Schwergewicht hat, in die ihm gebührende globale Perspektive: M. Eckholt arbeitet ein vielstimmiges Spektrum von Disziplinen und Positionen aus Lateinamerika, den USA und Europa durch, die für eine theologische Würdigung der neuen Realität der Stadt von hoher Bedeutung sind. Es zeigt sich dabei, dass die Herausforderung durch die „neue Stadt“ in Lateinamerika und anderen sich mit einer ungeheuren Dynamik entwickelnden Kontinenten schärfer konturiert ist und von der Kirche schon klarer angenommen ist. Martin *Wichmann* macht in seinem Beitrag die systemtheoretische Perspektive für Analyse der Stadtpastoral fruchtbar und führt seinen Gedankengang durch ganze Anzahl von Einzelbeobachtungen und -analysen. Federico *Altbach* führt eine soziosemiotische Analyse der Topologie der Stadt durch und exemplarisiert dies anhand der Stadtentwicklungen in Lateinamerika. Michael *Sievernich* rekapituliert anhand einer historischen Phänomenologie der urbanen Architektur die Bedeutung des Christentums als Stadtreligion. Rainer *Bucher* analysiert vor dem Hintergrund der Diskurstheorie die Diskontinuitäten im urbanen Handeln der Kirche und würdigt angesichts der klassischer Formationen kirchlicher Pastoralmacht stadtpastorale Neuaufbrüche in ihrer Überwindung der Bindung des Handelns der Kirche an Macht, die nur in traditionellen modernen Gesellschaften möglich war und von der Postmoderne endgültig gebrochen wurde. Ottmar *John* macht deutlich, dass man sich hüten muss, einen ökonomisch konditionierten Ort als Ort der Freiheit zu feiern, indem er die materialistische Kritische Theorie als in den urbanen Modernisierungsschüben des ausgehenden 19. Jahrhunderts ihren Ausgang nehmend

rekonstruiert. Knut *Wenzel* nimmt die Realität Stadt zum Ausgangspunkt und Kontext der Entwicklung einer schöpfungstheologisch und christologisch fokussierten Theologie der Säkularität; die theologische Würdigung der Welt in ihrer Weltlichkeit wird durch eine Rekonstruktion der Debatten um eine „Theologie der Welt“ des vergangenen Jahrhunderts geführt.

Zu guter Letzt sei Prof. Dr. Peter Hünemann und dem Verlag Herder für die Aufnahme dieses Bands in die Reihe der *Quaestiones disputatae* gedankt. Eben solcher Dank gilt Frau Dipl. Theol. Kerstin Stürzekarn und Frau Dr. Barbara Wieland für ihre Mitarbeit bei der Erstellung des Manuskripts. Unverzichtbar bei Planung und Durchführung dieses Projekts war die konzeptionelle Mitarbeit Dr. Ottmar Johns, dem die Herausgeber herzlich danken.

Christsein an den Crossroads der Städte

Zwischen Nicht-Orten und neuen Räumen der Gnade,
von Passagen, Schwellen und Rasthäusern

Margit Eckholt

Einführung

„Ciudad plural. Ciudad que no es jamás la misma y cuya variedad a quien la sabe, abisma ...“ – „Plurale Stadt. Stadt, die niemals dieselbe ist und deren Vielfalt denjenigen, der sie kennt, erschreckt ...“, so der argentinische Sänger Manuel Mujica Láinez in seinem „Canto a Buenos Aires“.¹ Buenos Aires ist eine der oft besungenen Städte der Welt, der Tango, im Herzen des Hafenviertels La Boca entstanden, ist in immer wieder neuen Varianten ein Lied auf die Vergänglichkeit der Liebe und gleichzeitig eine Liebeserklärung an die Stadt Buenos Aires. Von Beginn ihrer Gründung an im Jahr 1536 und in den verschiedenen Phasen ihrer – im Grunde mit den Jahren immer beschleunigten – Erweiterung war sie geprägt von der Begegnung der Kulturen und vom Wandel, der Mischung und Erneuerung der sozialen und kulturellen Identitäten. Die Spanier überrollten die eingeborenen Kulturen, das spanisch-barocke Buenos Aires musste es sich dann gefallen lassen – und hat es –, sich an anderen europäischen Zentren zu orientieren, vor allem dem Paris eines Baron Haussmann. Die Europäer – Italiener, Spanier, aber auch Engländer, Deutsche usw. – bauten „ihr“ Buenos Aires im ausgehenden 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts; im Auf und Ab von wirtschaftlicher Blüte und Verfall zog und zieht die Stadt bis heute Menschen an, in den letzten Jahrzehnten vor allem Einwohner aus den benachbarten Staaten, Bolivien an erster Stelle, die sich in den Randzonen ansiedeln. Gran Buenos Aires zählt heute zu den zehn Mega-Cities der Welt, den Städten, die über 10 Millionen Einwohner zählen

¹ Zitiert in: Jorge Seibold, *Imaginario Buenos Aires*, in: CIAS (Buenos Aires) 487 (1999) 495–510, hier: 495.

und ein Phänomen darstellen, das in der Entwicklung der Weltgesellschaft einmalig ist.²

Im Jahr 1800 gab es 50 Städte mit mehr als 100.000 Einwohnern, weniger als 2 % der Weltbevölkerung lebten in den Städten; im Jahr 2000 sind es bereits 2/3 der Weltbevölkerung, die in Städten leben. Wird Europa in den Blick genommen, kann der rapide Prozess der Urbanisierung vom 19. zum 20. Jahrhundert deutlich werden: 1801 lebten in Großbritannien 80 % der Bewohner auf dem Land; bereits Mitte des 19. Jahrhunderts haben sich die Gewichte verschoben durch den massiven Industrialisierungsprozess. In Deutschland bricht der Urbanisierungsprozess mit Ende des 1. Weltkriegs an. 1918 lebten bereits 37 % in den Städten, in den 50 folgenden Jahren wird sich das Verhältnis von Stadt zu Land umkehren. Interessant ist nun, dass seit dem Ende des 2. Weltkriegs die Urbanisierungsprozesse vom europäischen Raum auf einzelne Regionen in den Ländern des Südens – in Lateinamerika, Afrika und Asien – übergesprungen sind und hier eine immense Beschleunigung erfahren haben. Zu den größten Städten der Welt zählen die lateinamerikanischen Hauptstädte Mexiko-City mit 24,4 Millionen Einwohnern, gefolgt von São Paulo mit 23,6 Millionen Einwohnern. Nur New York und Tokio erreichen noch ähnlich große Ausmaße wie Kalkutta, Bombay, Schanghai, Teheran, Jakarta oder Buenos Aires. Gerade Lateinamerika ist der Kontinent, der mit aller Wucht von den Licht-, aber vor allem Schattenseiten dieses Urbanisierungsprozesses betroffen ist. Vor 40 Jahren lebten z. B. in Brasilien 20 % der Bevölkerung in den Städten und 80 % auf dem Land, in weniger als einem halben Jahrhundert hat sich die Verteilung genau umgekehrt. Nur ein Viertel der Bevölkerung lebt noch auf dem Land. Nach Schätzungen der

² Die Überlegungen dieses Aufsatzes wurden am Beginn eines Forschungsprojektes zur „Pastoral urbana“ (Die lateinamerikanischen Mega-Cities und die aktuellen sozialen, kulturellen und religiösen Transformationsprozesse: Herausforderungen für die katholische Kirche und ihre Pastoral) formuliert (März 2010), das die Verf. im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz durchführt. Weitere aktualisierte und aus dem Prozess des Projektes erwachsene Überlegungen sind in Vorbereitung. Vgl. Margit Eckholt/Stefan Silber, *Pastoral Urbana – Großstadtpastoral. Die Transformationen der lateinamerikanischen Megastädte fordern eine Umkehr der Pastoral. Methodologische Notizen*. Arbeitsdokument des Internationalen Forschungsprojektes: <http://pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/textos/arbdoc.pdf>.

Vereinten Nationen gibt es bis zum Jahr 2025 etwa 93 Städte mit mehr als fünf Millionen Einwohnern, davon 80 Städte in den Ländern des Südens.

Die Urbanisierung und vor allem Metropolisierung der letzten Jahrzehnte ist ein „qualitativer Sprung“, ob aber die Stadt die „Zivilisation“ ist, wie der lateinamerikanische Theologe und Sozialwissenschaftler José Comblin in Anlehnung an frühe stadtsoziologische Arbeiten schreibt³, muss gefragt werden – fraglich ist genau dieser Sprung zur „Zivilisation“ in Zeiten wie den gegenwärtigen, in denen die Wellen der Migrationsprozesse immer neue Gruppen von Menschen in die Außenviertel der großen Städte „anschwemmen“, in denen Menschen stranden und doch ihr „Nomadendasein“ nicht aufgeben. Zivilisation versus Barbarei – das waren noch Schlagworte einer Ethnologie des beginnenden 20. Jahrhunderts, die dann jedoch von lateinamerikanischen Denkern wie José Vasconcelos oder Domingo Faustino Sarmientos ironisch hinterfragt wurden, die aber doch das Bewusstsein prägten und die seit der spanischen Eroberung begonnenen Entwicklungen mit der Zivilisation gleichsetzten, die von der „Barbarei“ der eingeborenen Völker abzugrenzen seien. Diese Verteidigungen einer „europäisch“ geprägten Kultur sind letztlich von den Wogen der Metropolisierung und den Wellen der Migration – zum Glück – überrannt worden. „Zivilisation“ und „Barbarei“ begegnen sich in der Stadt auf eine neue Weise.

Die zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstehende Stadtsoziologie hatte – so Max Weber – in der Stadt das Modell der Ausprägung einer „Sozialordnung des Okzidents“ gesehen, oder sie – wie bei Georg Simmel – als einen realen „Lebensraum“ oder – wie in der Chicagoer Schule – als „ökologische Gemeinschaft“ beschrieben.⁴ Die neuen Mega-Cities decken diese Ansätze in ihrer „Provinzialität“ auf, die Stadtsoziologie scheint mit der Globalisierung und ihren massiven Veränderungsprozessen, vor allem der transnationalen Migration, ihren Gegenstand verloren zu haben: „Die Geschichte der Urbanisierung ist beendet, denn es gibt keine andere mehr. Aber

³ José Comblin/F. Javier Calvo, *Teología de la Ciudad*, Salamanca/Estella 1972, 16: „Ahora bien, la urbanización es un cambio cualitativo. La ciudad es la civilización.“

⁴ Vgl. die sehr gute Übersicht zur Geschichte der Stadtsoziologie von Frank Eckardt, *Soziologie der Stadt*, Bielefeld 2004.

wenn alles städtisch wird, wird auch zugleich alles raumlos und unspezifisch. Die moderne Großstadt dankt als Paradigma für die Stadtsoziologie ab, die *flow*-Urbanität tritt geltungsmächtig auf: Der globale Strom von Menschen, Gütern, Dienstleistungen, Zeichen, Bildern und Lebenskonzepten stellt die verfasste Stadt der Moderne in Frage. – Die globalisierte Stadt droht in einer eigenartigen Weise geschichtslos zu werden, aus den Ereignissen werden *Events*, statt von einer holistischen Stadtentwicklung kann man nur noch von einer vielfältigen Fragmentierung der verschiedensten Lebenswelten reden. *Den* Stadtbürger gibt es zunehmend weniger. Kulturen und Epochen werden jenseits der modernistischen Perspektive in urbane Kontexte eingepflanzt. Grundlegende soziologische Verständnisse von Zeit, Nähe, Ferne, Nachbarschaft, Gemeinschaft, Milieu und Macht werden extensiviert, bis über den Äquator, den Ural und den Indischen Ozean ausgedehnt. Die Transnationalisierung urbanen Lebens stellt die größte Herausforderung für die heutige Stadtsoziologie dar ...“, so der Soziologe Frank Eckardt in seiner 2004 erschienenen Einführung in die verschiedenen Strömungen der „Soziologie der Stadt“.⁵

Sicher ist die Metropolis auch in den jungen Jahren der Stadtsoziologie in ihren Licht- und Schattenseiten vorgestellt werden, in der Stadt kreuzen sich „Jerusalem“ und „Babylon“, aber von einer „Krise der Stadt“, wie sie sie auch europäische Soziologen der Gegenwart zeichnen, so der Bielefelder Soziologe Wilhelm Heitmeyer, und dabei auf Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und massive Exklusionsprozesse hinweisen, wird erst in jüngerer Zeit gesprochen.⁶ Diese Analyse wird bestätigt aus einer demographischen Perspektive; Die Stadt, gerade ihre Innenbereiche, in der sich New Economy, Wirtschaftszweige der Computer- und Informationstechnologien ansiedeln, wird zumeist von „Singles“ bewohnt, Individualisierung, Vereinsamung, der Verlust der historischen Orte, ein Sich-Einrichten an „Nicht-Orten“, das kennzeichne das Leben in der Großstadt der Gegenwart.⁷ Dieser europäische Blick auf die „Krise“ verschärft

⁵ A. a. O., 9–10.

⁶ Vgl. z. B. Wilhelm Heitmeyer/Reimund Anhut (Hrsg.), *Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen*, Weinheim 2000.

⁷ Vgl. Marc Augé, *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der*

sich, wenn die „unwirtlichen“ und „unplanbaren“ lateinamerikanischen Metropolen analysiert werden. „Die Megastädte scheinen nicht nur unwirtlich für ihre Einwohnerschaft, sondern unplanbar geworden zu sein, die Versorgung der Bevölkerung mit Arbeit, Wohnraum, Wasser, Bildungsangeboten und Gesundheitsdiensten sowie einer annehmbaren Infrastruktur durch die noch immer steigenden Bevölkerungszahlen ist in weite Ferne gerückt.“⁸ Die „Favelarisierung“ der Global Cities, die auf allen Kontinenten ähnlich ist, sei es in Manila, Nairobi, Kinshasa, Caracás, Rio de Janeiro, São Paulo oder Buenos Aires, hat europäische und US-amerikanische Soziologie von „Exklusion“, gar „Anomie“ im Blick auf die Stadt sprechen lassen.

Wird die europäische Perspektive mit Arbeiten von lateinamerikanischen Wissenschaftlern bzw. Wissenschaftlern, die sich mit der Realität der Mega-Cities der Länder des Südens auseinandersetzen, gekreuzt, so ergeben sich nun aber interessante Perspektivverschiebungen. Gerade nicht von „Krise“ der Stadt oder dem Ende der Stadtsoziologie ist die Rede, sondern das „Chaos“ der neuen „suburbias“ wird auch in seiner kreativen Kraft wahrgenommen. In vielen seiner Studien der lateinamerikanischen Großstädte hat Manuel Castells die sozialen Bewegungen in den Vorstädten, die komplexen Lebensrealitäten von innerlateinamerikanischen Migranten und Migrantinnen in den Blick genommen.⁹ Aus Perspektive des Südens werden die verschiedenen Exklusions-Ansätze – in sozialer, wirtschaftlicher, kultureller, politischer usw. Hinsicht – einer differenzierenden Re-lecture unterzogen.¹⁰ Gerade die Migranten in die

Einsamkeit, Frankfurt a.M. 1994. Vgl. dazu im Einzelnen den Punkt 1.1 des vorliegenden Aufsatzes.

⁸ Renate Rott, *Urbanisierung und Metropolisierung. Die Großstadt als sozialer Raum gesellschaftlicher Wandlungsprozesse: Zur Entstehung einer Soziologie der Stadt*, in: Ibero-Amerikanisches Archiv 19 (1993) 95–105, hier: 93.

⁹ Vgl. die Arbeiten von Manuel Castells, *Movimientos sociales urbanos en América latina*, Lima 1976. – Castells sieht die Stadt als Austragungsort sozialer Konflikte.

¹⁰ Stephen Armet, *Urban Realities amidst Social Complexities in Latin American Cities*, in: *Missiology: an International Review* 28 (2000) 459–470. – Armet wirft einen kritischen Blick auf das Konzept der Marginalität in sehr unterschiedlichen Perspektiven: der wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen, religiösen. Auf diesem Weg rücken z. B. Pfingstkirchen, oder die Stellung der Frau in der lateinamerikanischen Gesellschaft auf eine andere Weise in den Mittelpunkt.

Vorstädte der Großstädte sind nicht mehr das „städtische“ bzw. „vorstädtische“ Proletariat, ihr Leben ist durch „transnationale Netzwerke geprägt“, und es werden neue interkulturelle Beziehungen und Begegnungen möglich, die der Stadt einen neuen, weiteren Horizont erschließen. „Das Leben vieler Migranten“, so der Soziologe Frank Eckardt in seinem Blick auf Globalisierung und Urbanisierung, „wird durch transnationale Netzwerke geprägt. Mit diesen überschreiten sie die Begrenzungen, denen sie durch die Aufnahmeländer unterliegen. Mit der Bezeichnung ‚transnationale Migration‘ wird ein Sozialraum beschrieben, in dem Migranten sowohl in ihrem Herkunfts- als auch in ihrem Verbleibort vielfältige Aktivitäten entwickeln. In verschiedenster Form werden in den transnationalen Räumen soziale, politische, religiöse und ökonomische Bindungen aufgebaut, mit denen sich der Einfluss auf die Herkunftsländer fortsetzt.“¹¹ Die Welt wird in die Stadt hineingelassen und – um ein Wort Romano Guardinis aufzugreifen – mit den Fremden, mit dem Gast, wird „Gott“ hineingelassen. Stadtsoziologie, die der Globalisierung und ihren Veränderungsprozessen positiv aufgeschlossen ist, macht gerade Religion neu zum Thema, und auch die ursprüngliche Aufgabe der Stadt – zum Raum eines Miteinanders im Sinne eines „guten Lebens“ zu werden – rückt neu in das Gesichtsfeld. Die Frage der „citizenship“, der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, stellt sich in der globalisierten Mega-City auf eine neue Weise, und sie kann – vielleicht – Gesellschaft und Politik neue Perspektiven eröffnen.

In den folgenden Überlegungen soll eine Kreuzung der Blicke auf die Stadt – vom Norden und vom Süden – unternommen werden, dabei wird der Horizont der Überlegungen ein theologischer sein. Angesichts der massiven Veränderungen, die mit der Ausbildung der Mega-Cities übereingehen, stellt sich neu die Frage nach „Gott in der Stadt“, nach Formen des Christseins heute und der Ausbildung von kirchlichen Strukturen. Religion ist neu in das Blickfeld sozialwissen-

¹¹ Eckardt, *Soziologie der Stadt*, 100. – Die Stadt wird zum „Experimentierfeld“ für eine neue Form des Miteinanders; darauf weist auch Walter Siebel hin: *Entwicklungstendenzen der europäischen Stadt*, in: Jürgen Heumann (Hrsg.), *Stadt ohne Religion? Zur Veränderung von Religion in Städten – Interdisziplinäre Zugänge*, Frankfurt a.M. 2005, 163–169, hier: 169: „Die künftige Siedlungsstruktur wird weniger der traditionellen Gestalt der europäischen Stadt entsprechen als einem dezentralen Netzsystem. Und schließlich sozialräumlich wird die Stadt der Zukunft eher einem Mosaik kulturell und sozial spezialisierter Quartiere gleichen.“

schaftlicher und kulturanthropologischer Überlegungen gerückt. Gerade die soziologischen Analysen zum Leben in der Stadt – vor allem den großen Favelas der Städte Lateinamerikas, Afrikas oder Asiens – weisen auf die neue Bedeutung von Pfingstkirchen und anderen christlichen und nicht-christlichen religiösen Gruppen hin, die „auf das Verhältnis von Glaube und aktuellen Mitteln der Gesundheit“ bauen, die Religion als „Lebensgarantie und Schutz familiärer Beziehungen“ sehen. „Eine Regierbarkeit der Peripherien von Rio“, so der brasilianische Theologe Luiz Carlos Susin, „ist ohne den Einfluss der Pfingstkirchen fast nicht mehr denkbar. Sie sorgen für ein Gespür für Würde, Moral und Selbstbewusstsein dort, wo alle offiziellen gesellschaftlichen Institutionen kapituliert haben, einschließlich der offiziellsten aller Kirchen, der katholischen. Seit einiger Zeit liegt der Anteil der Katholiken in Rio de Janeiro bei unter 50 Prozent und umfasst vor allem die traditionellen Segmente und die gutgestellten gesellschaftlichen Schichten. Jesus ist in den Peripherien sicherlich präsenter als die Kirche. Die Kirchen, die in den Vorstädten noch aushalten, sammeln die Reste der Traditionen, die im kulturellen und religiösen Chaos noch herumwirbeln. Aus solchen Resten werden mitten im Chaos Kirchen in ganz ähnlicher Weise aufgebaut, wie die Hütten der Favelas aus Bauresten. Diese Kirche im und aus dem Chaos werden zu einer Art Basisgemeinden.“¹²

Für die katholische Kirche stellen diese neuen Entwicklungen eine radikale Herausforderung dar, aber vielleicht auch eine Chance zu neuen Aufbrüchen, die den Blick auf Spiritualität und Subjektivität des Glaubens lenkt, die auf eine ganz neue Weise „Ökumene“ zum Thema einer Kirche macht, die über Jahrhunderte die dominierende christliche Kirche in einem ganzen Kontinent gewesen

¹² Luiz Carlos Susin, *Jesus: ein „Ort“, um zu leben. Christentum im Aufbruch und Kirchenbildung im Süden*, in: Arnd Bünker/Eva Mundanjo/Ludger Weckel/Thomas Suermann (Hrsg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Ostfildern 2010, 113–131, hier: 126. – Aus lateinamerikanischer Perspektive sei auf folgende Publikationen hingewiesen: Benjamin Bravo/Alfons Vietmeier (Hrsg.), *„Gott wohnt in der Stadt“*. *Dokumente des Internationalen Kongresses für Großstadtpastoral in Mexiko 2007*, Münster 2008; Brigitte Saviano, *Pastoral urbana. Herausforderungen für eine Großstadtpastoral in Metropolen und Megastädten Lateinamerikas*, Münster 2006; Federico Altbach, *Das Subjektsein der Laien in der Kirche. Ein Beitrag zur Theologie der Großstadt in Lateinamerika*, Münster 2005.

ist. In den folgenden Überlegungen soll es um diese neuen Entwicklungen und Herausforderungen des Christseins in der Stadt gehen. Dabei können die „Crossroads“ vielleicht gerade auch die europäischen Blickwinkel weiten und im Kreuzen der Blicke an den „Nicht-Orten“ der Single-Städte des Nordens auch neue „Räume der Gnade“ entdecken helfen. Zunächst werden die beiden Perspektiven – Nord und Süd – in ihren Herausforderungen skizziert. Nord und Süd sind dabei mehr als geographische Bezeichnungen, in Zeiten der Globalisierung und Migration ragen die Geschichten des Südens hinein in die des Nordens, auch die großen Städte des Nordens – Madrid, Rom, Berlin, London, Paris usw. – sind von der neuen Mauer, die die Weltgesellschaft in Arm und Reich trennt, durchzogen. Und umgekehrt trifft die Gefährdung des Auseinanderbrechens von Strukturen des Miteinanders durch die Einsamkeit der Single-Gesellschaft auch die neuen „Nicht-Orte“ der sich abschließenden reichen Viertel der Mega-Cities des Südens. Lernen kann der Norden sicher von der Produktivität von Religion und neuen Formen der Kirchenbildung im Süden, von der Chance eines neuen Miteinanders, einer „interkulturellen citizenship“, die sich in den großen Städten ausgestaltet hat und sich weiter ausgestaltet. Sicher sind die folgenden Überlegungen nicht mehr als ein „essay“, wenn sie Nord und Süd, Spiritualität und Politik sich begegnen lassen und auf diesem Weg über neue Formen der Gotteserfahrung und Religiosität die Grundlage für neue ekklesiologische Impulse, eine Kirche im Werden geben möchten.

1. Von Nicht-Orten und Passagen: Nord und Süd im Gespräch

1.1 Die „einsamen Individualitäten“ der Großstädte des Nordens

Aus einer sozial- und kulturanthropologischen Perspektive, wie sie z. B. der französische Sozialphilosoph und Ethnologe Marc Augé in seinen beeindruckenden Überlegungen zu „Orten“ und „Nicht-Orten“¹³ vorgelegt hat, ist die Stadt nicht mehr ein Ort, an dem der

¹³ Augé, *Orte und Nicht-Orte*. Augé wirft einen Blick auf die Stadt aus einer kulturanthropologischen Perspektive; er setzt sich kritisch mit den Überlegungen von Michel de Certeau auseinander. Auf diese Diskussion kann hier nur verwie-

Mensch eine Verwurzelung erfährt, sich seine Identität über die Rückbindung an den geographischen und geschichtlichen Raum der Stadt im Miteinander der vielen Geschichten ausbildet, sondern sie wird zu einem „Nicht-Ort“, der allein „Raum“ gibt für „einsame Individualitäten“. Die Zahl der Single-Haushalte hat in den großen Städten der nördlichen Hemisphäre immens zugenommen, zwischen 1950 und 1982 ist der Anteil der Einpersonenhaushalte von 20 auf 30 % gestiegen, heute sind es bereits ca. 50 % aller Haushalte, die zu den Single-Haushalten gezählt werden. Allein-Sein ist ein Phänomen der Stadt – in den großen Städten weltweit hat sich der Lebensraum des Menschen in einer solchen Weise verändert, dass die „Verortung“ des Menschen nicht mehr selbstverständlich über soziale Beziehungen am „Ort“ geschieht, sei es bedingt durch den Beruf, das Privatleben, ehrenamtliches bürgerschaftliches oder kirchliches Engagement usw. Alleinsein wird von Marc Augé aber nicht allein als ein zufälliges demographisches Problem festgemacht, es hat zu tun mit den Veränderungen der Zeit- und Raumerfahrungen der globalisierten Gesellschaft, einer Epoche, die Augé bewusst als „Übermoderne“ charakterisiert. Die Übermoderne löst die Zeiterfahrung auf, aufgrund der „Überfülle der Ereignisse“ und einer Beschleunigung der Geschehnisse.¹⁴ Und ähnliches trifft auf die Erfahrung des Raumes zu: „Wir leben im Zeitalter eines Wechsels der Größenordnungen, ganz sicher, was die Eroberung des Raumes betrifft, aber auch auf der Erde: Die Schnelligkeit unserer Verkehrsmittel sorgt dafür, dass der Abstand zwischen zwei beliebigen Hauptstädten nicht mehr als ein paar Stunden beträgt.“¹⁵ Genau das „führt konkret zu beträchtlichen physischen Veränderungen: zur Verdichtung der Bevölkerung in den Städten, zu Wanderungsbewegungen und zur Vermehrung dessen, was wir als „Nicht-Orte“

sen werden: vgl. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien I. Arts de faire*, Paris 1990, v.a. Teil III: *Marches dans la ville*, 139–164, und *Récits d'espace*, 170–191. – Vgl. zu diesen Überlegungen auch: Margit Eckholt, *Christsein in der Stadt. Gelebtes Christsein – allein*, in: Franz Gmainer-Pranzl (Hrsg.), *Alleine leben – mit anderen sein. Ein christlicher Lebensentwurf*, Würzburg 2011, 91–128.

¹⁴ A. a. O., 39/40: „Aus der Sicht der Übermoderne hat die Schwierigkeit, die Zeit zu denken, ihren Grund in der Überfülle der Ereignisse, die für die gegenwärtige Welt charakteristisch ist, und nicht im Zusammenbruch einer Fortschrittsidee, die schon seit langem keinen guten Stand hat.“

¹⁵ A. a. O., 41.

bezeichnen – im Unterschied zum soziologischen Begriff des Ortes, den Mauss und eine ganze ethnologische Tradition mit dem Begriff einer in Zeit und Raum lokalisierten Kultur verknüpft haben. Zu den Nicht-Orten gehören die für den beschleunigten Verkehr von Personen und Gütern erforderlichen Einrichtungen (Schnellstraßen, Autobahnkreuze, Flughäfen) ebenso wie die Verkehrsmittel selbst oder die großen Einkaufszentren oder die Durchgangslager, in denen man die Flüchtlinge kaserniert.“¹⁶ Die Umgebung des Menschen besteht in der postmodernen-modernen Großstadt, so Marc Augé, aus „Nicht-Orten“: Orten wie die Einkaufspassagen, die Verkehrsknotenpunkte, Schnellrestaurants, Wartezonen und Zonen des Übergangs, die dem Menschen nicht mehr Heimat durch ein Beziehungsnetz geben, sondern „Passage“ sind und die Stadtbewohner zu „Passanten“ werden lassen.

Ein „anthropologischer Ort“ – z. B. ein Stadtviertel, in dem ein Mensch aufwächst, in dem er die Geschichte seiner Familie rekonstruieren kann, Freundschaften schließt, seinen Weg in das Leben hinein geht – ist ein „Sinnprinzip“ für die, die dort leben, aber genau solche Orte brechen in den Großstädten weg, verloren geht die Geschichte, die genau diesen Ort ausmacht. Geschichte, so Augé, ist „möglicherweise im Begriff, sich zu ästhetisieren, während sie sich gleichzeitig entsozialisiert und artifiziell wird“¹⁷. Das ist der tiefere Grund für die Ausbildung der „einsamen Individualität“ in der Großstadt. Der „Nicht-Ort“ ist die Passage, ein Raum, der „keine Identität besitzt“: „So wie ein Ort durch Identität, Relation und Geschichte gekennzeichnet ist, so definiert ein Raum, der keine Identität besitzt und sich weder als relational noch als historisch bezeichnen lässt, einen Nicht-Ort. Unsere Hypothese lautet nun, dass die ‚Übermoderne‘ Nicht-Orte hervorbringt, also Räume, die selbst kei-

¹⁶ A. a. O., 44.

¹⁷ A. a. O., 88: „Gleichwohl lebt man immer weniger in Paris, wenn man dort ständig viel arbeitet, und diese Entwicklung scheint ganz allgemein für unser Land zu gelten. Die Anwesenheit der Geschichte, die in unseren Städten und Landschaften allenthalben vernehmlich wird, ist möglicherweise im Begriff, sich zu ästhetisieren, während sie sich gleichzeitig entsozialisiert und artifiziell wird. ... Doch seit Malraux verwandeln unsere Städte sich zunehmend in Museen (herausgeputzte, angestrahlte Denkmäler, autofreie und Fußgänger-Zonen), während Umgehungsstraßen, Autobahnen und Hochgeschwindigkeitszüge sie ignorieren oder meiden helfen.“ – Zum „anthropologischen Ort“ vgl. 63/64.

ne anthropologischen Orte sind und, anders als die Baudelairesche Moderne, die alten Orte nicht integrieren; registriert, klassifiziert und zu ‚Orten der Erinnerung‘ erhoben, nehmen die alten Orte darin einen speziellen, festumschriebenen Platz ein. Eine Welt, die Geburt und Tod ins Krankenhaus verbannt, eine Welt, in der die Anzahl der Transiträume und provisorischen Beschäftigungen unter luxuriösen oder widerwärtigen Bedingungen unablässig wächst (die Hotelketten und Durchgangswohnheime, die Feriendörfer, die Flüchtlingslager, die Slums, die zum Abbruch oder zum Verfall bestimmt sind), eine Welt, in der sich ein enges Netz von Verkehrsmitteln entwickelt, die gleichfalls bewegliche Behausungen sind, wo der mit weiten Strecken, automatischen Verteilern und Kreditkarten Vertraute an die Gesten des stummen Verkehrs anknüpft, eine Welt, die solcherart der einsamen Individualität, der Durchreise, dem Provisorischen und Ephemerem überantwortet ist, bietet dem Anthropologen ein neues Objekt ...¹⁸ Dabei verbinden sich Orte und Nicht-Orte, es setzen sich „Orte neu zusammen, Relationen werden rekonstruiert, und die ‚jahrtausendealten Listen‘ der ‚Erfindung des Alltäglichen‘ und der ‚Künste des Machen‘, die Michel de Certeau subtil analysiert hat, können sich darin einen Weg bahnen und ihre Strategien entfalten. Ort und Nicht-Ort sind fliehende Pole; der Ort verschwindet niemals vollständig, und der Nicht-Ort stellt sich niemals vollständig her – es sind Palimpseste, auf denen das verworrene Spiel von Identität und Relation ständig aufs neue seine Spiegelung findet. Dennoch sind die Nicht-Orte das Maß unserer Zeit, ein Maß, das sich quantifizieren lässt und das man nehmen könnte, indem man – mit gewissen Umrechnungen zwischen Fläche, Volumen und Abstand – die Summe bildete aus den Flugstrecken, den Bahnlinien und den Autobahnen, den mobilen Behausungen, die man als ‚Verkehrsmittel‘ bezeichnet (Flugzeuge, Eisenbahnen, Automobile), den Flughäfen, Bahnhöfen und Raumstationen, den großen Hotelketten, den Freizeitparks, den Einkaufszentren und schließlich dem komplizierten Gewirr der verkabelten oder drahtlosen Netze, die den extraterrestrischen Raum für eine seltsame Art der Kommunikation einsetzen, welche das Individuum vielfach nur mit einem anderen Bild seiner selbst in Kontakt

¹⁸ A. a. O., 92.

bringt.¹⁹ Einer der aktuellen Filme der Hollywood-Traumfabrik „Up in the Air“ zeichnet das Bild eines solchen Menschen: stolz auf sein „Meilenkonto“ bei seiner Fluggesellschaft, zuhause auf den Flughäfen und in den Wartesälen der großen Welt, aber nicht mehr zuhause bei sich und nicht mehr in der Lage, Beziehungen zum anderen aufzubauen.²⁰

Die Nicht-Orte der Großstadt schaffen das, was das Allein-Sein in der Großstadt charakterisiert, die Einsamkeit, vereinzelte und einsame Identitäten, die sich nirgendwo mehr zuhause fühlen, sondern „Passagiere“ sind.²¹ „Eine Einsamkeitsangst“, so auch der evangelische Theologe Hans Jürgen Baden, „breitet sich aus, die nicht durch das Alleinsein entsteht. Die einen – im Gegenteil – mitten unter Menschen befällt. Für-sich-sein-Können galt einmal als eine wohl-tuende Erfahrung, in der man zur inneren Ruhe findet. Wie kommt es, dass die Einsamkeit heute als so bedrohlich erlebt wird? Dass immer mehr Menschen vom Gefühl einer tiefen Ungeborgenheit bestimmt sind? Woher die diffusen Ängste, die depressive Selbstzärtlichkeit gerade bei denen, die uns gestern noch nicht schreckten mit ihrer inneren Öde?“²² Es kommt zu massiven Veränderungen in der Gestalt des Miteinanders, genau das, was die antike Polis zum Raum des Miteinanders gemacht hat, fällt nun weg. „Zunehmende Verlassenheit, die Zerstörung der Solidarität unter den Menschen, von außen und innen kommend, das Gefühl politischer Ohnmacht, das ist heute keine Privatproblematik des einzelnen mehr. Solidaritätsschwund infolge ‚narzisstischer Entleerung‘ (Dörte von Western-

¹⁹ A. a. O., 93/94.

²⁰ Vgl. auch Fr. Samuel R., *Mégalopolis*, in: *Aletheia* 34 (2008) 144–151, hier: 148: „Les collisions se multiplient, mais donnent-elle lieu à des rencontres? La dépersonnalisation, doublée d’une hyper-individualisation de surface, facilite l’illusion, mais laisse en même temps dans le vide de la solitude et de l’incommunicabilité ...“

²¹ Augé, *Orte und Nicht-Orte*, 103; 121; 138: „In der Situation der Übermoderne besteht ein Teil dieser Umgebung aus Nicht-Orten und ein Teil dieser Nicht-Orte aus Bildern. Die Frequentierung von Nicht-Orten gibt heute Gelegenheit zu einer historisch neuen Erfahrung einsamer Individualität und nichtmenschlicher Vermittlung zwischen Individuum und Öffentlichkeit (es genügt ein Plakat oder ein Bildschirm).“

²² Hans Jürgen Baden, *Schritte aus der Einsamkeit. Erfahrungen in unserer Zeit*, Freiburg i. Br. 1983, 16/17.

hagen) – das trifft den Nerv des politischen Gemeinwesens. Nicht auszudenken, dass immer mehr Menschen in eine fatale, unpolitische Privatheit geraten, wo doch nichts nötiger ist als eine entschiedene weltweite Bürger-Aktivität gegen die Kräfte des militärischen und ökologischen Zerstörens, eine neue, kämpferische Empörung gegen die Verursacher unserer Isolationen.“²³ Der Blick auf das Alleinsein in den Großstädten der nördlichen Hemisphäre ist ein radikaler Einschnitt für Sozialphilosophie und politische Theorie, der sicher einem Kulturbruch höchsten Ausmaßes gleichkommt: Die Stadt, das klassische Zentrum der Gemeinschaft, der „Politik“, par excellence ist nicht mehr ein „Ort“, sondern wird durch die vielen „Nicht-Orte“, die die Stadt durchziehen, zum „Raum“ der Einsamkeit. Die radikale Veränderung des „Raumes“ der Großstadt fördert so das Allein-Leben, klassische Formen des Zusammenlebens wie Ehe und Familie sind in einem gefährlichen Prozess der Erosion begriffen. Es berühren sich Individuen – „einsame Individualitäten“, wie Marc Augé schreibt. Allein-Sein kann dabei zur Vereinsamung und Isolation führen, die zur Gefährdung des sozialen Gefüges werden können – eine der großen Herausforderungen für Gesellschaft und Kirche vor allem in den Großstädten der nördlichen Welt-hemisphäre.

Augé beendet seine Überlegungen aber nicht allein mit dem Blick auf die Gefahr der Vereinsamung. Die Erfahrung der „Passage“, des Nicht-Ortes, überkreuzt sich mit alten und neuen Momenten des anthropologischen Ortes, und vielleicht kann gerade auch hier Neues wachsen: Die „Passage“ ist nicht mehr nur Erfahrung der Migranten und Reisenden, sie wird zu einer Erfahrung, die gerade der Großstadtmensch auf eine neue Weise macht und die ihn mit den Menschen verbinden kann, die als Fremde durch verschiedenste Schicksalsschläge in den Großstädten landen. Es kann ein Moment sein – hier bleibt Marc Augé – aber vorsichtig, über das sich das ausbilden kann, was die Sozialwissenschaft mit dem Begriff der „interkulturellen Citizenship“ bezeichnet – ein neues Miteinander in der globalen Weltgesellschaft, deren Keimzellen und Laboratorien gerade die Mega-Cities, die Global Cities sind. Auf jeden Fall, so das Fazit der anregenden Überlegungen von Marc Augé, darf „keine Ana-

²³ A. a. O., 18.

lyse des sozialen Gefüges“ „länger das Individuum verkennen, und keine Analyse des Individuums kann fortan die Räume ignorieren, durch die es sich hindurchbewegt.“²⁴

1.2 Die Migrationsgeschichten des Südens

Eines der großen Zeichen der Zeit zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist das Phänomen der globalen Migration. Die Migrationsbewegungen und Flüchtlingsproblematik haben in den letzten Jahren angesichts dramatischer politischer Konflikte und wachsender sozialer Probleme, vor allem in den afrikanischen und asiatischen Ländern, zugenommen – der UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees, Hoher Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen) schützt und unterstützt knapp 32 Millionen Menschen, die vor Krieg, Verfolgung und massiven Menschenrechtsverletzungen geflohen sind oder sich in flüchtlingsähnlichen Situationen befinden, wobei nach Schätzungen des UNHCR die Gesamtzahl aller von Flucht betroffenen Menschen noch höher ist.²⁵ Aber auch in Lateinamerika können viele Geschichten der Migration, gerade auch der Binnenmigration erzählt werden – in Kolumbien vor allem aus Gründen von Gewalt und Guerilla, in Ländern wie Ecuador und Bolivien aus Gründen von Armut, Arbeitslosigkeit. Ziel sind hier die großen Städte der benachbarten Länder, vor allem Buenos Aires und Santiago haben in den letzten Jahre Tausende von Migranten und Migrantinnen aus den Andenländern aufgenommen. Dabei ist Migration ein Phänomen, das die Weltgeschichte in ihren unterschiedlichen Epochen immer wieder neu geprägt hat; es waren unterschiedlichste Beweggründe, die Menschen, gar ganze Volksstämme, zum Aufbruch bewegt haben, oft der Mangel an Lebensnotwendigem in der angestammten Heimat; Not, Hunger, Arbeitslosigkeit, auch Naturkatastrophen haben die Sehnsucht nach einer „neuen Welt“, einem „Eldorado“ genährt und Anlass für einen Aufbruch gegeben – eine Suche nach „Anders-Orten“, neuen Orten, mit Sehnsucht, Fremdheit, Abenteuer und der Hoffnung eines gelingenden Lebens ohne Not und Gewalt belegt. Neu ist heute, dass Migration ein globales Phänomen ist, unterschiedliche, auch gegenläufige Flüchtlingsströ-

²⁴ Augé, *Orte und Nicht-Orte*, 141.

²⁵ Vgl. dazu: <http://www.unhcr.de/grundlagen.html> (Stand: 19.12.12).

me sind festzustellen, neu ist vor allem auch der Einbruch der Flüchtlingsströme in die „alte“ Welt. Während noch in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Arbeitsmigranten oder politische Flüchtlinge Europa verließen, wird Europa nun zum Sehnsuchtsort vieler Menschen aus den von Armut und vielfältiger Gewalt geplagten afrikanischen Ländern. Diese Sehnsucht erfährt Schiffbruch vor der Südküste Italiens, in Sizilien, Lampedusa, auf Gibraltar oder den von Touristen bevölkerten Stränden der karibischen Inseln.²⁶

Die gegenwärtigen Zeiten sind „bewegte“ Zeiten, von stetem Aufbruch, Ankommen, Verlassen, von Wanderschaft und Reise sind sie geprägt. Identitäten geraten in den Fluss, das „Nomadische“ wird zum Kennzeichen des neuen Weltbürgers.²⁷ Vielfältige – gerade auch widersprüchliche und miteinander nicht vereinbare – „Wanderungsbewegungen“ prägen unsere Zeiten: Aufbruch, Bewegung, gewollt oder ungewollt, das Verlassen von Räumen, die Suche nach neuen, das ungewisse Schweben in Grenz- und Warteräumen. Interessant ist, dass auch in der theologischen Arbeit immer mehr von den „Räumen“ die Rede ist; damit rückt neben dem Faktor Zeit die zweite Kantsche Grundkonstante menschlicher Existenz in das Bewusstsein.²⁸ Nicht nur die Zeit steht für die Veränderlichkeit und

²⁶ Vgl. dazu auch: Margit Eckholt, „all inklusive – all exklusive“. *Zwei Perspektiven des Reisens in globalen Zeiten*, in: *missio konkret* 2/2008, 3–6; dies, „all exklusive“ oder: „Mach den Raum deines Zeltes weit“. Die Herausforderung von Migration für die Kirche, in: *missio konkret* 3/2008, 3–6.

²⁷ Zum Nomadischen vgl. die Arbeiten von Rosi Braidotti, v.a.: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York 1994. – Das Thema „Migration“ ist sehr gut in der Dokumentation der Kölner Ausstellung erarbeitet: Kölnischer Kunstverein (Hrsg.), *Projekt Migration. Katalog zur Ausstellung im Kölner Kunstverein*, Köln 2005.

²⁸ Zum neuen „Raumparadigma“ vgl. *Spatial turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, hrsg. von Jörg Döring u. a., Bielefeld 2008; Markus Schroer, *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt a.M. 2006. – In der Theologie wird dieser „turn“ vor allem in der Pastoraltheologie rezipiert: M. Lechner, *Pädagogik des Jugendraumes*, Ens Dorf 1994; ders., *Pädagogik des Jugendraumes. Neue Impulse für die kirchliche Jugendarbeit*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 102 (1993) 271–285; ders., *Räume – Personen – Cliques*, in: H. Hobelsberger/M. Lechner/W. Tzscheetzsch (Hrsg.), *Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluss*, München 1996, 83–94. – In der systematischen Theologie bezieht sich vor allem die evangelische Theologin Magdalena Frettlöb